

XXIV E XXV

SEMANA DE ESTUDOS DE RELIGIÃO

ANAIS

2020 PERSPECTIVAS EPISTEMOLÓGICAS
DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

2021 CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E TEOLOGIA:
IDENTIDADE E RELAÇÕES



ANAIS DA XXIV E
XXV SEMANA DE
ESTUDOS DE RELIGIÃO

Perspectivas Epistemológicas das
Ciências da Religião

e

Ciências da Religião e Teologia:
identidades e relações

Comunicações – textos completos
Edição Digital

UMESP

São Bernardo do Campo – SP
2021

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

Conselho Superior de Administração das Instituições Metodistas de Educação

Presidente: Dra. Luciana Campos de Oliveira Dias

Vice-Presidente: Esp. Jorge Pereira da Silva

Secretária: Me. Esther Lopes

Titulares

Bel. Andrea Rodrigues da Motta Sampaio; Dr. Cassiano Kuchenbecker Rosing; Esp. José Erasmo Alves de Melo; Me. Alcício Alvico Teixeira Júnior; Me. Samuel Barros de Moraes

Suplentes

Bel. Eva Regina Pereira Ramão

Bel. Josué Gonzaga de Menezes

Grupo gestor da Educação Metodista

Direção-geral: Dr. Ismael Forte Valentin

Coordenadoria Nacional de Educação: Dra. Adriana Barroso de Azevedo

- **Segmento Ensino Presencial e Pós-graduação:** Dra. Adriana Barroso de Azevedo

- **Segmento EAD:** Dr. Luciano Sathler

- **Segmento Educação Básica:** Esp. Vanessa Paiva Garcia Fantozzi

Diretoria de Relações Institucionais da Educação Metodista: Me. Vera Elaine Marques Maciel

Diretoria Administrativo-Financeira: Me. Maurício Fontoura Trindade

Coordenadoria Nacional das Pastorais Escolares e Universitárias (CONAPEU):

Coordenador Rev. Antônio Augusto de Souza

Reitoria da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP

Reitoria da Universidade: Dr. Marcio Araujo Oliverio

Diretoria de Graduação: Me. Patrícia Brecht Innarelli

Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa: Dra. Maria do Carmo Fernandes Martins

Diretoria de Extensão e Ações Comunitárias: Dra. Alessandra Maria Sabatine Zambone

Conselho de Política Editorial

Dr. Marcio Araujo Olivério (Presidente); Dr. Marcelo Furlin; Dr. João Batista Ribeiro

Santos; Dra. Carla Mazzitelli; Dra. Tassiane Boreli Pinato; Dr. Sergio Marcus

Nogueira Tavares; Dr. Lauri Emilio Wirth; Me. Shirlei Debussi Pissaia (Representante Externa); Noeme Timbó – Biblioteca

Comissão de Livros

Dra. Adriana Barroso de Azevedo; Dr. Almir Martins Vieira; Dr. Antônio Roberto Chiachiri; Dra. Cristiane Lopes; Dra.

Débora de Jesus Bezerra Libório; Dr. Dimas Antonio Künsch;

Dr. Moises Pais dos Santos

Editora Executiva

Me. Cristhiane Lopes Borrego

Ficha catalográfica

Se51 Semana de Estudos de Religião (24., 2020 : São Bernardo do Campo, SP).
Anais da XXIV e XXV Semana de Estudos de Religião: perspectivas epistemológicas das ciências da religião e ciências da religião e teologia: identidades e relações [recurso eletrônico] / Editores Marcio Cappelli Aló Lopes, Sandra Duarte de Souza, Vítor Chaves de Souza. São Bernardo do Campo : Universidade Metodista de São Paulo, 2021.
400 p.

Realização: Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo.

Semana de Estudos de Religião (25., 2021 : São Bernardo do Campo, SP).

Apoio: Programa de Pós-Graduação em Teologia das Faculdades EST; Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará.

ISBN: 978-65-86452-24-2

1. Ciências da religião 2. Teologia I. Lopes, Marcio Cappelli Aló II. Souza, Sandra Duarte de III. Souza, Vítor Chaves de IV. Título

CDD 200

APOIO



Realização

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da
Universidade Metodista de São Paulo

Apoio

Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da
Universidade Estadual do Pará

Comissão organizadora

Docentes:

Dr. Marcio Cappelli (UMESP - Presidente)

Dr. Douglas Rodrigues da Conceição (UEPA)

Dr. Flavio Schmitt (EST)

Dr. Helmut Renders (UMESP)

Dra. Sandra Duarte de Souza (UMESP)

Dr. Vitor Chaves de Souza (UMESP)

Discentes UMESP:

Ana Beatriz Alexandrini

Carlos Eduardo Araújo Mattos

Lidia Kameyo Ueda Fischer

Nirvana França

Vinícius Couto

Sumário

Apresentação	8
GT 1 – Literatura e Religião no Mundo Bíblico	10
Coords.: Prof. Dr. Kenner Roger Cazotto; Prof. Dr. José Ademar Kaefer; Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia; Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (UMESP)	
GT 2 – Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo	71
Coords.: Cláudio Ribeiro; Gilbraz Aragão; Roberlei Panasiewicz	
ST 2 – Espiritualidade, Pluralidade e Diálogo Religioso	71
Coords.: Profa. Dra. Flávia Cristina Araújo Lucas; Prof. Dr. Marcelo Ramos Saldanha	
GT 3 – Gênero e Religião: tendências e debates	95
Coords.: Profa. Dra. Fernanda Lemos; Profa. Dra. Carolina Bezerra de Souza; Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza; Profa. Dra. Naira Carla di Guisepe Pinheiros dos Santos	
GT 4 – Religião como Texto: Linguagens e Produção de Sentido	143
Coords.: Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição; Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira; Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes	
GT 5 – Religião e Educação	180
Coords.: Profa. Dra. Debora Junker; Prof. Dr. Marcelo Furlin	
GT 6 – Protestantismo e Pentecostalismo	216
Coords.: Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior; Prof. Dr. Dário Paulo Barreira Rivera	

GT 7 - Cultura visual e Religião	257
Coords.: Prof. Dr. Frederico Pieper Pires; Prof. Dr. Helmut Renders; Profa. Dra. Kátia Marly Leite Mendonça; Prof. Dr. Luís Américo Silva Bonfim; Profa. Dra. Suzana Ramos Coutinho	
GT 8 - Práxis religiosa e dimensão pública	322
Coords.: Prof. Dr. Julio Cezar Adam; Profa. Dra. Blanches de Paula; Profa. Dra. Clarissa de Franco	
GT 9 - Filosofia da Religião	360
Coords.: Prof. Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos; Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg; Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza	

APRESENTAÇÃO

As Ciências da Religião, ao se concentrarem sobre o fenômeno religioso, suas formas de expressão e relações com seus contextos histórico, social e cultural, têm recorrido a uma pluralidade de abordagens. Ao instrumental das ciências humanas mais comumente usado - teorias das ciências sociais, da cultura, de gênero, historiográficas, literárias e da linguagem, da exegese, da filosofia, da psicologia e da pedagogia - nos últimos anos, se somaram outros, como os da biologia, da neurociência e das ciências cognitivas. Além disso, as discussões, especialmente no âmbito da consolidação do projeto de autonomia da área (44) junto à CAPES, provocaram os pesquisadores e pesquisadoras das Ciências da Religião a pensarem sobre os seus pressupostos e as relações estabelecidas com a Teologia. Tudo isto tornou o já complexo debate epistemológico um desafio ainda maior. Muitas questões importantes sobre a constituição do campo de estudos das Ciências da Religião, a validade de seus métodos e a especificidade de seu objeto foram aventadas de maneira pertinente.

Por isso, no intuito de aprofundar tal discussão e fornecer informações que possam alimentar o diálogo com a comunidade acadêmica de maneira ampla, a Semana de Estudos de Religião, em sua 24ª edição, promovida pelo Programa de Pós-graduação da Universidade Metodista de São Paulo, propôs o tema “Perspectivas epistemológicas das Ciências da Religião” e, em continuidade a esse debate, em sua 25ª edição, discutiu sobre o tema “Ciências da Religião e Teologia: identidades e relações”, dessa vez em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Teologia das Faculdades EST e o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Estadual do Pará.

A programação foi organizada visando contribuir para reforçar a interdisciplinaridade, contemplar os diferentes métodos, o processo de construção do campo de conhecimento e os seus conceitos fundamentais.

O evento também fortaleceu ainda mais a cooperação nacional e internacional entre os pesquisadores e pesquisadoras dos programas da área e de outras instituições do Brasil e do exterior.

Por fim, ressalta-se a importância do evento gratuito e online para a comunidade científica, no momento de grave crise sanitária e econômica pela qual o mundo segue atravessando. Isso viabilizou a participação de estudantes de diferentes partes do Brasil e também de pesquisadoras e pesquisadores do Brasil e de outros países que possibilitaram o debate qualificado do tema proposto.

Os anais da SER reúnem aqui algumas das contribuições apresentadas nos Grupos de Trabalho que fizeram do nosso evento um espaço fértil de apresentação de pesquisas no campo dos Estudos de Religião.

Boa leitura!

*Marcio Cappelli
Sandra Duarte de Souza
Vitor Chaves de Souza*

GT 1: RELIGIÃO E LITERATURA NO MUNDO BÍBLICO

Coordenação:

Prof. Dr. Kenner Roger Cazotto Terra (FUV)
Prof. Dr. José Ademar Kaefer (UMESP)
Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (UMESP)
Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro (UMESP)

O GT “Literatura e Religião no Mundo Bíblico” acolherá comunicações que estejam relacionadas com o imaginário, formação literária e recepção da Bíblia na tradição literária do Ocidente. Nesse sentido, as comunicações podem trabalhar com a escritura poética dos textos bíblicos (gêneros e técnicas retóricas utilizadas na sua composição e que considerem também a dinâmica de persuasão e a sua função em seus contextos históricos e sociais) ou procurem apresentar sua visão religiosa e teológica ou, então, procurem apreender a estrutura do pensamento próprio à sua temporalidade e a maneira em que ela interfere na nossa experiência do tempo histórico (o pensamento e o imaginário apocalípticos, as formas profanas da apocalíptica na literatura, no cinema, e a sua fortuna iconográfica, ligada ao poder figurativo deste tema). As comunicações podem também enfocar a apropriação dos modelos narrativos bíblicos e das suas imagens na tradição literária Ocidental, bem como o fato de que no processo de leitura o leitor procura desvendar os sentidos, os significados e as diversas possibilidades de interpretação do texto que tem diante de si (estética da recepção).

Palavras-chave: Imaginário; Textos bíblicos; Estética da recepção, Apocalíptica.

UM PROFETA EM CRISE: ANÁLISE EXEGÉTICA DE HABACUQUE 1,1-4

Gustavo Albernaz Dias Carreiro.¹

Resumo

O livro de Habacuque apresenta o profeta vivendo uma crise profunda sobre a realidade que se encontra o seu povo. Neste artigo observa-se o panorama deste livro, assim também como a autoria e o que se sabe sobre Habacuque, além da possível datação e do contexto histórico do livro. Por fim, faz-se uma análise exegética da primeira perícopes do livro e ao final tenciona-se encontrar aonde o profeta busca resposta para a sua crise.

Palavras-chave: Habacuque; profeta; crise teológica; teologia profética; teologia deuteronomista; Habacuque 1,1-4; análise exegética.

1. Introdução

Este artigo pretende fazer uma análise exegética de Habacuque 1,1-4, e mostrar o contexto que o autor faz as declarações que faz para que melhor se entenda a crise pela qual este profeta estava passando.

Na primeira parte deste artigo procurou-se introduzir o livro de Habacuque a apresentar como este é seccionado e importante tanto para a teologia do Antigo como do Novo Testamento.

Após isso procurou-se elucidar quem seria Habacuque e quais são as dificuldades que se encontram em torno de informações biográficas deste profeta. Em seguida apresentou-se uma possível datação para o livro de Habacuque, além de apresentar o contexto que vivia o profeta para que se melhor entenda o seu escrito.

Por fim, efetuou-se uma análise exegética da perícopes de 1,1-4, onde Habacuque apresenta a sua queixa para Deus. Foram selecionadas algumas palavras importantes que no texto em hebraico ajudam a entender a mensagem que o profeta quer transmitir. Ao final, nas considerações finais, procurou-se mostrar onde o profeta buscou respostas para os questionamentos que fazia.

2. O livro de Habacuque

O livro de Habacuque, encontrado na Bíblia Hebraica entre o chamado “os Doze”, é um livro que tem em seu plano literário a crise do profeta (COELHO FILHO, 2011, p.76). Este livro não é importante somente para a teologia veterotestamentária, mas também para a teologia neotestamentária, já que o Novo Testamento faz por vezes citações de trechos do livro de Habacuque. O mais emblemático deles é o de Habacuque 2,3-4 que é citado em Rm 1,17; Gl 3,11 e Hb 10,37-38 (SCHÖKEL; DÍAZ, 2002, p.1127).

Os primeiros dois capítulos de Habacuque são um diálogo entre Deus e o profeta. O profeta primeiramente denuncia as injustiças que observa (1,2-4), logo em seguida Deus responde anunciando a vinda dos babilônios (1,5-11). Resposta essa que deixa o profeta em crise mais profunda, já que a sensação divina é pior que o problema em si (1,12-2,1). Deus responde dizendo que punirá os adversários (2,2ss.) (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 534).

Finalmente, no salmo do capítulo 3, é apresentada uma expectativa quase escatológica da vinda de Deus, estabelecendo sua soberania sobre o mundo. Desta maneira mostra-se a

¹ O autor é mestre pelo programa de mestrado profissional da FABAPAR; graduado em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro (STBSB/FABAT). E-mail: gustavo.greenfruit@gmail.com.

fidelidade esperada do fiel juntamente com a fidelidade apresentada por Deus (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 538).

Pode-se esboçar o livro da seguinte maneira: Introdução (1,1); Diálogo entre Habacuque e Deus (1,2-2,4); Imprecações contra o opressor (2,5-2,20) e, por fim; Salmo de glorificação a Deus (3,1-19) (COELHO FILHO, 2011, p.78).

3. Autoria

O título inicial do livro sugere que o profeta Habacuque é o autor da obra que leva o seu nome. Não há muito problema, no meio acadêmico, com essa suposição de autoria, o que é problemático é saber mais detalhes sobre a vida deste profeta (SAYÃO, 2012, p.89)

Seu nome não dá muitas pistas sobre ele, já que o nome Habacuque pode significar “abraço” ou o nome de uma planta para adornar jardins, mas mesmo isso é incerto (COELHO FILHO, 2011, p.75). Seu nome também é incomum. Ele só aparece em um acréscimo posterior feito no livro de Daniel (14,31-39) e no capítulo 12 do livro apócrifo “Vida dos Profetas” (COELHO FILHO, 2011, p.75).

Pouco se sabe sobre o profeta Habacuque, pois não há dados genealógicos ou históricos no livro (HILL; WALTON, 2007, p.572). Desta forma, já que o livro de Habacuque não apresenta detalhes diretos sobre a vida deste profeta, é, como afirma Römer, “essencialmente a partir de observações indiretas feitas com base no conteúdo da obra que esse personagem pode ser reconstituído” (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 534-535).

A identificação de Habacuque como profeta no cabeçalho, sugere Baker, é rara na Bíblia Hebraica (Ag 1,1; Zc 1,1) o que pode indicar que ele era um profeta profissional ligado ao Templo ou a corte (BAKER; ALEXANDER; STURZ, 2001, p.331). Wilson, também, sugere que o livro de Habacuque tenha se originado em círculos cultuais (WILSON, 2006, p.324).

Sayão também insinua que Habacuque tenha sido um profeta de família sacerdotal devido a forma litúrgica que apresenta o seu livro. Porém esse autor informa que existem outras posições apresentadas por exegetas, tais como as de que ele era um profeta vidente sem vínculo com o Templo e a que esse escrito apresenta um pano de fundo sapiencial (SAYÃO, 2012, p.90-91).

Segundo Wilson o “pano de fundo sapiencial” encontrado no livro de Habacuque pode sugerir certo vínculo com a corte real (WILSON, 2006, p.325). Hill também é outro autor que chama atenção para o tom de sabedoria que o livro carrega, que distingue Habacuque de todo o restante da literatura profética. Esse tom de sabedoria fica claro na ênfase dada à justiça divina frente ao mal (HILL; WALTON, 2007, p.572).

Portanto, observou-se que não é fácil definir quem foi o profeta Habacuque, só se consegue uma aproximação da sua figura histórica com informações indiretas do seu livro. Porém, isso não quer dizer que não se possa afirmar, com base em fontes confiáveis, que este profeta esteve vinculado ou ao Templo ou à corte de Judá.

4. Datação e contexto histórico do livro de Habacuque

Para Brown a indicação mais precisa que se tem sobre a datação do livro se encontra em Hc 1,6, onde se faz menção ao povo caldeu (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.534). Sayão concorda com isso quando afirma que a datação do livro de Habacuque está relacionada diretamente ao opressor que é descrito no início do livro (Hc 1,6). Alguns autores sugerem que estes opressores sejam chefes judaítas chefiados por Joaquim, outros afirmam ser os assírios, os egípcios, persas ou até mesmo um inimigo mítico. Porém, a posição que tem tido o maior apoio é que se trata dos neobabilônicos, já que todas as vezes que aparece a palavra חַכְּסֵי־חַכְּסֵי (hakaśdîm) na Bíblia Hebraica está se referindo aos caldeus (neobabilônicos) (SAYÃO, 2012, p.91-92).

Walton afirma que os caldeus são mencionados pela primeira vez em fontes mesopotâmicas do século 9 a.C. Eles são provenientes da região sul da Babilônia, mas com o

declínio assírio, líderes caldes como Nabopolassar e seu filho Nabucodonosor acabaram declarando independência e criando o império neobabilônico (WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2018, p.1025).

Isso ocorreu após a morte de Assurbanipal, imperador da Assíria, em 627 a.C. Com a Assíria perdendo sua força após a morte do seu líder a Babilônia assegurou a sua independência em 626 a.C, enquanto a Assíria era ameaçada pelos “citas”, ao norte de suas fronteiras (HARRISON, 2010, p.254). Em 616 a.C os babilônios, sob o comando de Nabopolassar, aliado com os medos, atacou a Assíria, e começou uma redução metódica de seu poderio territorial (HARRISON, 2010, p.255). Nabucodonosor casou-se com a filha do rei medo, e desta forma surgiu o que veio a ser conhecido mais tarde como o novo império babilônico (612-539 a.C) (HARRISON, 2010, p.255). Esses dados são fundamentais para datar-se o livro de Habacuque.

Segundo Walton, se as profecias de Habacuque devem ser entendidas como palavras que provocaram espanto (Hc 1,5), então elas devem ter sido proferidas antes do poderio babilônico ter sido sentido em todo o Oriente Próximo, o que veio a ocorrer em 605 a.C, na batalha de Carquêmis, contra o Egito. Portanto as profecias de Habacuque, para esse autor devem ser datadas de antes de 605 a.C (WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2018, p.1025). Baseado no mesmo texto de Habacuque 1,5, Hill sugere uma data ainda mais distante, no caso em 626 ou 615 a.C, isto é, antes da independência babilônica do poderio assírio ou antes da aliança babilônicos-medos ter sido formada (HILL; WALTON, 2007, p.572-573). Para esse autor “qualquer período após este banalizaria a afirmação desse versículo” (HILL; WALTON, 2007, p.573).

Entretanto, ao que parece, uma data mais recente deve ser considerada, já que, os neobabilônicos só se tornaram uma ameaça ao povo de Judá depois de derrotarem os egípcios na batalha de Carquêmis, em 605 a.C. É neste contexto que logo depois, em 597 a.C, que Jerusalém é sitiada por Nabucodonosor, que finalmente a destrói em 587/6 a.C, segundo afirma Sayão (SAYÃO, 2012, p.92).

Não se deve levar em conta somente o versículo 1,5 para a datação de Habacuque, já que este mostra uma data muito imprecisa, deve-se observar, portanto, os versículos precedentes. Os versículos 1,1-4 dizem respeito a conflitos internos de Judá. Esse contexto só pode ter tido lugar na sociedade judaíta depois da morte de Josias, em 609 a.C, e os primeiros anos de reinado de Jeoaquim, entre 609-605 a.C (SAYÃO, 2012, p.92-93).

“Judá está mergulhado na violência”, afirma Coelho (COELHO FILHO, 2011, p.79) sobre este período, e continua dizendo que o contexto histórico de Habacuque é no reinado de Jeoaquim (ou Eliaquim), que sucedera o filho do rei reformista Josias, Jeoaquim, que reinou somente 3 meses quando foi deposto por Neco, faraó do Egito. As marcas do governo de Jeoaquim foram a violência e a ausência de justiça (COELHO FILHO, 1990, p.21).

Dessa forma, pode-se concordar com Coelho e também com Römer, que situam Habacuque pouco antes do exílio de Judá e no período histórico da expansão do período babilônico (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 534). Por isso, neste artigo, supõem-se que a datação aproximada, e apropriada, para o livro de Habacuque seria entre 608-597 a.C (entre o governo dos sucessores de Josias e a invasão babilônica a Judá) (SAYÃO, 2012, p.92-93).

5. Análise exegética de Habacuque 1,1-4

1. הַמִּשְׁפָּא אֲשֶׁר חָזָה חֲבַקּוּק הַנְּבִיא:

2. עַד-אַנְהָ יִהְיֶה שְׂנֵעֵתִי וְלֹא תִשְׁמַע אֶזְעַק אֱלֹהִים חֲמָס וְלֹא תוֹשִׁיעַ:

3. לָמָּה תִרְאֵנִי אֲנִי וְעַמְּלִי תִבְיֵט וְשֹׁד וְחֲמָס לִנְגִּי וְיְהִי רִיב וּמְדוֹן יִשְׂא:

4. עַל-כֵּן תִּפּוּג תּוֹרָה וְלֹא-יִצְא לְנֻצַח מִשְׁפָּט כִּי רָשָׁע מְכַתִּיר אֶת-הַצְּדִיק עַל-כֵּן יֵצֵא מִשְׁפָּט מֵעֶקֶל:

(RUDOLPH; ELLIGER; KITTEL, 1977, p.1049)

1. O peso que Habacuque, o profeta, viu.
2. Ó Senhor, até quando clamarei, e tu não me escutarás? Ainda que grite: Violência! Tu não salvarás?
3. Por que me mostras a iniquidade, e me fazes ver a injustiça? Pois a destruição e a violência estão diante de mim, e há quem suscite a contenda e o litígio.
4. Por isso a lei é frouxa, e o julgamento nunca se manifesta; pois o perverso se aproxima do justo e assim o julgamento prossegue errado. (BÍBLIA, 2017, p.539)

Este texto de Habacuque, como todo o seu livro, se trata de um relato profético. Porém, a profecia não é uma exclusividade de Israel, há evidências da existência de instituições proféticas em todo o Antigo Oriente Próximo, destaque especial para o achado arqueológico das tabuinhas de Mária do século XVIII a.C (HILL; WALTON, 2007, p.446). Entretanto, Hill assevera, que “apesar de algumas semelhanças gerais, há diferenças nítidas entre as tradições proféticas de Israel e as do restante do Antigo Oriente Médio” (HILL; WALTON, 2007, p.446).

A fase mais conhecida da profecia em Israel é denominada profecia clássica e tem seu início no século VIII a.C. Os livros proféticos contidos na Bíblia hebraica são coleções de oráculos de profetas deste período. Sua mensagem era dirigida ao povo e algumas vezes ao rei. Eles eram críticos socioespirituais, o que os profetas pré-clássicos nunca foram (HILL; WALTON, 2007, p.447). Esse mesmo autor afirma que “enquanto os profetas pré-clássicos agiam de forma semelhante aos outros do Antigo Oriente Médio, não há nada semelhante aos profetas clássicos” (HILL; WALTON, 2007, p.447), ao que Brown concorda, já que afirma que “não há paralelo não-israelita para a profecia clássica, nem em forma, nem em conteúdo” (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.405).

A mensagem social dos profetas clássicos era um serviço à consciência do povo, naquilo que o povo precisava de consciência. A doutrina social dos profetas se encaixa perfeitamente em seu período histórico. Ao presumir um caráter social para a religião de Israel os profetas não estavam fazendo nada de novo, apenas retomando a moralidade que, em grande escala, foi ignorada pelo povo (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.414).

Em Habacuque nota-se um aparente singularismo, como afirma Brown, Habacuque trouxe uma contribuição original à “soma de reflexões de Israel sobre a natureza de Deus e dos caminhos de Deus com Israel” (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.534). A obra de Habacuque representa “o primeiro passo numa tentativa de lidar com a ruptura da ordem e da justiça, uma situação que Deus parece consentir inclitamente pelo silêncio e aparente inércia” (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.534).

“O livro de Habacuque não deixa de suscitar questões para o pensamento bíblico” (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 538). Seu propósito é analisar a questão da justiça divina na esfera nacional de Judá (HILL; WALTON, 2007, p.575), e em sua primeira seção (Hc 1,1-4) já pode-se observar uma queixa, na forma de um salmo de lamento, dirigida a Deus (BAKER; ALEXANDER; STURZ, 2001, p.331), o que já mostra a singularidade deste escrito, porque, ao contrário dos outros profetas que apresentam Javé ao povo, o autor apresenta o povo a Javé (SAYÃO, 2012, p.109).

Analisando o primeiro versículo (Hc 1,1) nota-se que se trata de um título, que substitui a introdução comum que se observa nos demais profetas escritores (SAYÃO, 2012, p.101). Porém, apesar de substituir a introdução o título “cumprir o mesmo propósito e define o tema principal do lamento como visão e profecia” (SAYÃO, 2012, p.101).

Observa-se que o escritor usa o termo מַסָּא (*massá*), termo que Wilson afirma ser utilizado por autores de Judá para oráculos contra nações estrangeiras (WILSON, 2006, p.324), ao que Schökel concordará afirmando que *massá* é tipicamente usado para oráculos contra nações (SCHÖKEL; DÍAZ, 2002, p.1129).

Entretanto, o mais interessante não é notar que um termo usado para oráculos para nações estrangeiras está sendo utilizado para falar com o povo de Deus, mas que essa palavra também pode ser traduzida tanto como “carga” ou “peso” (COELHO FILHO, 1990, p.22) como

também “oráculo” ou “proclamação” (SAYÃO, 2012, p.102). Nesse artigo preferiu-se traduzir como a King James traduziu o termo, como “peso”, já que, “a ideia de peso nos textos proféticos é muito relevante porque o termo introduz uma mensagem de juízo ou condenação” (SAYÃO, 2012, p.102).

Outro termo recorrente nos profetas que aparece aqui é *nābī*. Nesse texto a palavra נָבִי (nābī), significa profeta, que tem a ideia básica de ser um “porta-voz de Deus” (SAYÃO, 2012, p.103-104).

No segundo versículo pode-se observar o começo do diálogo entre Habacuque e Deus. Nesse diálogo pode-se notar que o profeta queixa-se contra o Senhor devido à violência e a injustiça que observa a sua volta (HILL; WALTON, 2007, p.576). Habacuque não é um indivíduo deslocado do seu período histórico, mas um profeta que defronta-se com o problema de sua sociedade (SCHÖKEL; DÍAZ, 2002, p.1126), externando a sua crise, pois Deus está se demonstrando apático diante desses problemas que Habacuque observa (COELHO FILHO, 2011, p.80).

No início do versículo 2 tem-se a expressão אֲדָנָי (‘ad’ ānā), “até quando”, que é uma fórmula comum para introduzir uma queixa sobre o comportamento de outros (SAYÃO, 2012, p.105). Logo em seguida aparece o verbo שָׁוּעַ (šw’), que significa “gritar, implorar, clamar por socorro” (SAYÃO, 2012, p.105). O profeta está despertado e faz uma denúncia a Deus, mas, pergunta-se, desesperado com o que? Com a “violência”.

“Violência” é uma palavra chave neste contexto que se refere à violação dos direitos humanos básicos e que caracteriza a confusão da época do profeta (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.536). É o verbo חָמָס (hāmās), que aparece aqui como “violência”. É interessante de se notar que esta mesma palavra é usada para se referir ao motivo que Deus, em Gênesis 6,11-13, manda o dilúvio sobre a terra (SAYÃO, 2012, p.106). Será que Ele não se ira mais com חָמָס (hāmās)? Deve indagar-se o profeta. Como afirma Baker:

Aqui, o problema expressa-se no clamor por ajuda, pois a violência, a opressão contínua, faz o autor duvidar da capacidade de Deus ou de seu desejo de intervir ou salvar. A compreensão teológica que o profeta tem de Deus, como alguém justo e reto, não se encaixa em sua experiência de Deus. (BAKER; ALEXANDER; STURZ, 2001, p.331)

No versículo que vem na sequência, o terceiro versículo, chama a atenção que Deus deixa Habacuque contemplar a maldade e a violência que afligem o povo (KUNSTMANN, 1983, p.128). Em sua tradução do versículo 3, Schökel e Díaz deixam mais evidente como Deus expõe o profeta a calamidades, observe os verbos desta tradução: “Por que me fazes ver crimes, me indicas injustiças, põe diante de mim violências e destruição (...)” (SCHÖKEL; DÍAZ, 2002, p.1129). Como esses autores afirmam, são coisas que Javé “lhe faz ver”, isto é, faz com que o profeta viva e reaja perante essa situação de opressão e injustiça (SCHÖKEL; DÍAZ, 2002, p.1130).

Também, no terceiro versículo, duas palavras chamam a atenção, são elas אָמַל (‘āmāl) e אָוֵן (āwen). A primeira tem a ideia de opressão, injustiça e maldade, já a segunda tem o significado de crime, iniquidade, mentira. É interessante de se notar que Balaão não pode amaldiçoar Israel em Números 23,21 pois Deus não viu ali nem ‘āmāl e nem āwen (SAYÃO, 2012, p.106-107). Entretanto, é isso que o profeta enxerga no povo de Deus, ou melhor, é levado a ver.

O quarto versículo começa falando sobre a “lei”, תּוֹרָה (tôrā), palavra que pode receber tanto uma ênfase religiosa como jurídica (SAYÃO, 2012, p.108). Sayão afirma que “parece artificial e desnecessário comprometer-se com apenas um aspecto do sentido de um termo de campo semântico amplo na sociedade teocrática de Israel” (SAYÃO, 2012, p.108). Desta maneira o profeta pode estar dizendo tanto que a lei jurídica não está funcionando, como dizer que, na sociedade de Judá, a “bíblia” não tem mais serventia (SAYÃO, 2012, p.111).

A lei era muito importante para a religião de Israel, já que, ela era o alicerce que Deus projetou para essa sociedade (Ex 18,16,20; Is 2,3; Jr 32,23). Porém, não é isso que Habacuque observa. O resultado só pode ser um: a ausência de justiça (cf. Is 1,17; Mq 6,8) (BAKER; ALEXANDER; STURZ, 2001, p.332).

No quarto versículo também se nota a menção a certos “perversos”. Há certa dúvida, inicialmente, sobre a identidade destes “perversos” ou “ímpios”, seriam eles um grupo dentro da comunidade ou alguma nação estrangeira como os assírios ou os egípcios (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.335)? Römer afirma que, os “perversos” do versículo 4 parece ser um grupo dentro da comunidade de Judá e não tem nenhuma relação com os “ímpios” do versículo 13 (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 534). Assim a comunidade judaíta está sendo culpada por “injustiças sociais análogas às que são frequentemente estigmatizadas pelos profetas pré-exílicos” (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 354).

As reclamações de Habacuque (v.4) surgem devido ao fato da crença que ele tem sobre a moral de Deus. Ele crer ser Javé um Deus moral e, portanto, um Deus que pune o mal e se agrada do bem (COELHO FILHO, 1990, p.24). O problema de Habacuque é de ordem teológica, ele, segundo alguns estudiosos afirmam, deve ser visto sob o pano de fundo deuteronomista (SAYÃO, 2012, p.111).

O “Deuteronomio é, antes de tudo, um livro da lei” (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.225), afirma Brown, e seu propósito é “delinear um nível de performance moral compatível com a auto-revelação do Deus de Israel e da elevada vocação de Israel” (BROWN; FITZMEYER; MURPHY, 2012, p.225). “A conformação às expectativas de Deus é recompensada, e a violação de seus mandamentos acarreta castigo” (HILL; WALTON, 2007, p.158), é assim que Deus age com as nações, segundo a teologia deuteronomista (HILL; WALTON, 2007, p.158).

Rose afirma que a “coleção deuteronomista” (o “livro da Lei” encontrado no Templo na época de Josias) deu origem a um novo círculo que ele denomina como sendo uma “escola deuteronomica”. Mesmo com a morte precoce de Josias em 609 nada faz-se pensar que as ideias “deuteronomicas”, mesmo não sendo mais apoiadas pela coroa, tenham sido abandonadas, antes continuaram a avivar lembranças e esperanças” (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 271-272).

Essa literatura deuteronomica exerceu influência sobre a literatura posterior, como em alguns profetas (neste caso Habacuque) e alguns salmos. Essa influência também é vista em temas teológicos abordados, como a “teologia da aliança” (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 275-276).

Desta maneira, pode-se observar que Habacuque tem então uma visão de Deus baseado na aliança deste com seu povo e, ao que parece, Deus nada está fazendo para corrigir as injustiças de seu povo. Porém este profeta não busca resposta em outro lugar a não ser em Deus mesmo (SAYÃO, 2012, p.111-112).

6. Considerações finais

Conforme pode-se observar no livro de Habacuque, o profeta se encontra “em um contexto de crise maior” (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 533), e seu livro “interroga seu leitor sobre a questão da justiça divina e dos meios que ela utiliza para se exprimir” (RÖMER, MACCHI; NIHAN, 2010, p. 533).

Sobre a perícopes 1,1-4, observa-se que Habacuque inicia seu diálogo com Deus onde ele começa a questionar Deus pela injustiça e pela opressão que ele observa no povo. Ao invés de iniciar com uma fala do próprio Deus o livro inicia-se com a queixa do profeta, mas será que Deus não pode falar por meio da queixa do profeta? Segundo Luiz Sayão a dor que Deus deixa o profeta sentir, seu sofrimento, abriu-lhe espaço para a percepção do sagrado (SAYÃO, 2012, p.110-111). Assim parece que o profeta não recebe uma “mensagem” de Deus, mas um *pathos*, entendido conforme a obra de Heschel (HESCHEL, 1962, p.285-298).

Assim, pode-se observar que os problemas que Habacuque enfrenta são problemas históricos e objetivos de seu povo (SAYÃO, 2012, p.112), em contraste com uma mentalidade helênica de explicar racionalmente o problema, a reação do profeta mediante a realidade que

encontra é de perplexidade, “cheia de emotividade e aborrecimento, sem fazer uma separação entre a percepção racional e emotiva, fator que também aponta para uma unidade psicológica do homem bíblico” (SAYÃO, 2012, p.113). Desta forma, o problema que Habacuque observa o atinge por inteiro, de modo que ele busca resposta para a sua crise no Deus da aliança, fundamento de toda a realidade para o profeta (SAYÃO, 2012, p.113).

Referências

BAKER, David W.; ALEXANDER, T. Desmond; STURZ, Richard J. **Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Sofonias**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

BÍBLIA. Português. **Bíblia King James 1611**. Rio de Janeiro: BV Books Editora, 2017.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. **Habacuque: nosso contemporâneo: um estudo contextualizado do livro de Habacuque**. Rio de Janeiro: JUERP, 1990.

_____. **Os profetas menores (II) – Miquéias, Naum, Habacuque, Sofonias, Ageu, Zacarias, Malaquias**. Rio de Janeiro: JUERP, 2011.

HARRISON, R. K. **Tempos do Antigo Testamento: um contexto social, político e cultural**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

HESCHEL, Abraham J. **The Prophets**. New York: Harper & Row, 1962.

HILL, Andrew E.; WALTON, J. H. **Panorama do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Vida, 2007.

KUNSTMANN, Walter G. **Profetas Menores: Comentário Bíblico**. Porto Alegre: Concórdia Editora, 1983.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). **Antigo Testamento; história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

RUDOLPH, Wilhelm; ELLIGER, Karl; KITTEL, R. (Ed.). **Biblia hebraica stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

SAYÃO, Luiz. **O problema do mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque**. São Paulo: Hagnos, 2012.

SCHÖKEL, L. Alonso; DÍAZ, J. L. Sicre. **Profetas II: Ezequiel – Doze profetas menores – Daniel – Baruc – Carta de Jeremias**. São Paulo: Paulus, 2002.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WILSON, Robert R. **Profecia e Sociedade no Antigo Israel**. São Paulo: Targumim: Paulus, 2006.

TEOLOGIA ANTI-SACRIFICIALISTA - DENÚNCIA CONTRA O SACERDOTE, O PROFETA E O POVO – ESTUDO EXEGÉTICO DE JEREMIAS 7,21-28

Marisa Martins Furlan²

Resumo:

Jeremias compreende a luz dos profetas anteriores a ele, que culto sacrificialista sem justiça afastava YHWH do Templo, de sua morada. Esse tema está ausente nos profetas do século 8º AEC (Amós, Isaías e Miquéias).

Lembramos que a aliança em Israel tinha dupla interpretação: promessa e cumprimento. Há ainda o fato de que o Deuteronomio hipoteticamente vincula a aliança ao decálogo (Tábuas da Aliança, Arca da Aliança), cujo primeiro mandamento é supostamente propagado pelo deuteronomista, a saber, a exclusividade da adoração a Javé, e romper esse mandamento, seria romper com a aliança.

Sendo assim essa comunicação tem o objetivo de trazer luz aos apontamentos feitos pelo profeta Jeremias na perícopa de Jr 7,21-28.

Palavras-chave: Sacerdote; Profeta; Povo; Jeremias; Teologia anti-sacrificialista

Anti-sacrificial Theology – Denunciation against the priest, the prophet and the people Exegetical Study the Jeremiah 7,21-28

Abstract:

Jeremiah understands the light of the prophets before him, that sacrificial worship without justice removed YHWH from the Temple, from his adobe. This theme is absent in the 8th century BCE prophets (Amos, Isaiah and Micah).

We remember that the covenant in Israel has a double interpretation: promise and fulfillment. There is also the fact that the Deuteronomy hypothetically links the covenant to the Decalogue (Tablets of the Covenant, Ark of the Covenant), whose first commandment is supposedly propagated by the Deuteronomist, namely, the exclusiveness of worship YHWH, and breaking that commandment would be to break with the alliance.

Thus, this communication aims to bring light to the notes made by the prophet Jeremiah in the 7,21-28.

Key words: Priest; Prophet; People; Jeremiah; Anti-sacrificial theology

Introdução

O entorno da atuação de Jeremias nos períodos de Ezequias, Manassés, Amon, Josias e Joaquim, seja por consequência do domínio e queda dos Assírios, seja por política ampliada de alianças estrangeiras e reafirmação dos cultos em lugares altos, ou mesmo pela reforma que torna o santuário de Jerusalém em santuário central e eleva a propaganda de Estado ao máximo, que segundo Finkelstein e Silberman,

Esse plano ambicioso exigia propaganda ágil e eficaz. O livro do Deuteronomio estabeleceu a unidade do povo de Israel e a centralidade

² Mestranda em Ciências da Religião (UMESP – bolsista integral CNPq), Graduada em Teologia (Fateo/UMESP). Atuante na área teológica com ênfase na teologia do Antigo Testamento – Linguagens da Religião, Integrante do Grupo de Pesquisa Antigo Oriente Próximo – UMESp. Participante de forma ativa nas áreas: Ensino Religioso/Cristão, História, Sociologia e Antropologia Bíblica. Contato: marisa.furlan28@gmail.com.

do lugar de seu culto nacional, mas era na história deuteronomista e em partes do Pentateuco que se criara uma saga épica para manifestar o poder e a paixão dos sonhos ressurgentes de Judá (2003, p.381).

Ou quem sabe pela política interna e externa de Joaquim, que impõe pesados tributos ao povo. Neste sentido, vale lembrar dos destaques feitos a respeito da unidade nacional a partir de políticas internas.

Também salientamos aspectos das tradições do Norte na profecia de Jeremias, o que é recorrente em seus textos. Nessa perícopes Jr 7,21-28, percebemos a presença das tradições do Norte e uma teologia anti-sacrificialista na boca do profeta. Trata-se de uma fala que direciona seus ouvintes na percepção de que a vontade de YHWH é a prática da justiça.

Jeremias compreende a luz dos profetas anteriores a ele, que culto sacrificialista sem justiça afasta YHWH do Templo, de sua morada.

Também percebemos que possivelmente o deuteronomista trabalha na perspectiva da aliança, como se percebe claramente em Jeremias. Esse tema está ausente nos profetas do século 8º AEC (Amós, Isaías e Miquéias). Vale lembrar que a aliança em Israel tem dupla interpretação: promessa e cumprimento. Há ainda o fato de que o Deuterônomo hipoteticamente vincula a aliança ao decálogo (Tábuas da Aliança, Arca da Aliança), cujo primeiro mandamento é propagado pelo deuteronomista, a saber, a exclusividade da adoração a YHWH, e sua ruptura é romper com a aliança.

Proposta de tradução literal:

21. Assim disse YHWH Tsevaôt, Elohim de Israel: Vossos holocaustos acrescentai sobre vossos sacrifícios e comei a carne.
22. Eis que! Não mandei a vossos pais e não lhes ordenei no dia que saiu da terra do Egito, palavra sobre holocausto e sacrifício.
23. Eis que! Se junto a palavra a isto ordenei para eles dizendo: Ouvi minha voz, e tornarei para vós como Elohim, e vós tornareis para mim como povo, e andareis segundo todo caminho que ordenei a vós para que vá bem.
24. E não ouviram e não inclinaram o ouvido deles, e andaram segundo conselhos na dureza do coração deles desprezível, e tornaram para as costas e não para as faces.
25. Desde o dia o qual saíram vossos pais da terra do Egito, até hoje, enviei a vós todos os meus servos, os profetas, quando repetidas vezes enviar.
26. E não ouviram a mim, e não fizeram inclinar os ouvidos deles, mas tornaram dura a nuca deles e fizeram mal mais do que os pais deles.
27. E falarás junto a eles todas estas palavras, e não ouvirão a ti. Tu chamarás a eles, mas não te responderão.
28. E falarás isto a eles: Esta nação que não ouve a voz de YHWH, Elohim dela, e não aceitou exortação, desviaram-se do caminho, a fidelidade foi cortada da boca deles.

Estrutura:

O texto de Jr 7, 21-28 ainda está no contexto do Templo, mas agora com temática diferente das seções anteriores e posteriores, 7, 16-20 e 7, 29-8,3, respectivamente, a saber, a perícopes de 7,16-20 trata da oferta dos deuses estrangeiros, enquanto que 7,29-8,3 refere-se à profanação do Templo. Embora estando no mesmo lugar vivencial, a perícopes de 7,21-28 trata do tema do sacrifício versus a voz de YHWH. E o assunto que permeia toda a subunidade é a questão de que Javé fala e o povo não ouve. Assim nossa proposta de estrutura para a perícopes se configura da seguinte forma:

1. YHWH não ordenou sacrifícios na saída do Egito (v. 21-22)
2. YHWH ordenou ouvir sua voz (v. 23-24)

3. O povo não ouve YHWH e desde a saída do Egito (v. 25-26)

4. YHWH fala ao profeta e exorta o povo (v. 27-28)

Vale destacar que não há muita dificuldade na subdivisão interna do cap.7, visto que as temáticas perpassam aspectos diferentes e evocam teologias diferentes.

Coesão Interna

Nesta subunidade, 7,21-28, aparece a teologia sacrificial em relação ao ouvir a palavra de YHWH, ou seja, sua instrução. Nos v. 21-22, o profeta adverte que os sacrifícios ofertados no templo são para o próprio povo e não para YHWH, pois na ótica do profeta YHWH ordena a obediência à sua voz (v.23-24). Na sequência, 25-26, a expressão de um povo que desde o seu nascimento não ouve a voz de YHWH é retomada agora com a descrição “*dureza da nuca*”, trazendo à tona o fato de que mesmo com as intervenções de YHWH por meio de “*seus servos, os profetas*”, o povo não ouviu a palavra de Javé.

Cabe salientar que a unidade deste bloco reside na memória do Egito como salvação de YHWH e a dureza do coração do povo, e isso ocorre “*até hoje*”.

Outro destaque nesta perícopes a ser considerada é a repetição de frases e expressões, tais como: “*holocausto, sacrificio, vossos pais, Egito, ouvir* (e suas conjugações verbais), *tornarei, voz, falar*, e outras, o que denota a poesia do texto.

O gênero literário desta perícopes, transita, portanto entre a poesia e a profecia, visto que suas justaposições de frases e repetições se aliam à chamada de atenção do profeta para os atos pecaminosos de seus destinatários.

Comentário Exegético

1. Javé não ordenou sacrifícios na saída do Egito (v.21-22)

21. *Assim disse YHWH Tsevaôt, Elohim de Israel: Vossos holocaustos acrescentai sobre vossos sacrificios e comi a carne.*

22. *Eis que! Não mandei a vossos pais e não lhes ordenei no dia que saiu da terra do Egito, palavra sobre holocausto e sacrificio.*

O texto inicia mais uma vez com a fórmula do mensageiro: *Assim disse YHWH Tsevaôt, Elohim de Israel*, esta expressão denota quem é o Deus de Israel evocando uma teologia cara ao profetismo, que é justamente a concepção de um monojavismo³.

Na sequência, ainda no v.21, o profeta usa de ironia para se dirigir aos seus destinatários. O texto trata de dois sacrifícios: ‘*ola, holocausto e zebah, sacrificio*, indicando, pelo pronome possessivo na segunda pessoa do plural, a quem pertence os mesmos, ou seja, ao ofertante

³ (...) o monojavismo se relaciona de maneira segura com o igualitarismo sociopolítico, mas também [...], da mesma maneira, o igualitarismo sociopolítico relaciona-se de maneira segura com o monojavismo. [...] A elevação e sustentação de um sistema social igualitário israelita viável, junto com as suas feições estruturais do direito de propriedade, pelas famílias extensivas, dos meios de produção, com as medidas de socorro mútuo para manter as famílias extensivas num a paridade aproximada na produção e no consumo, como também a dispersão do poder social, militar, político e religioso por entre as subunidades estruturais, relaciona-se de maneira segura com a projeção conceitual-institucional inovadora de YHWH com o único Deus de Israel, que motiva e sanciona o desejado sistema de relações sociais por meio de um culto com controle mínimo do poder político e com consumo mínimo da riqueza comunal. (GOTTWALD, *As tribos de YHWH*, p. 622. (Propomos a leitura por todo conteúdo do cap X do livro, sob o título “A religião da nova sociedade igualitária: modelos idealistas, estrutural-funcionais e cultural-materiais históricos”). O autor desdobra as características principais do que ele considera o monojavismo no Israel pré-estatal.

(“*sacerdote, profeta e todo o povo*”), trata-se de um grupo que é destinatário da denúncia do profeta. O sacrifício não é para Elohim de Israel.

A respeito da ‘ola, holocausto, Schmidt descreve o seguinte:

O holocausto (‘ola) era imolado, retalhado e queimado por inteiro sobre o altar, com exceção da pele, que cabia nos sacerdotes (...), por isso ele leva o nome de ‘sacrifício inteiro’ (...). Ele é oferecido, sobretudo, em ocasiões públicas festivas, e é considerado a espécie mais importante de sacrifício (2004, p.211).

Vítima é um animal macho, sem defeito (cf. Código da Santidade, Lv 22, 17-25). O ofertante deve estar em um estado de pureza para colocar a mão sobre a cabeça da vítima como atestado de que ela vem do ofertante (DE VAUX, 1972, p.454).

O *zebah*, por sua vez é um sacrifício comunitário, de comunhão, “que consistia originalmente numa refeição realizada no âmbito da família ou num círculo maior de convidados” (SCHMIDT, 2004, p.211). Mais tarde ele é realizado pelo sacerdote, a gordura é queimada para Deus, e o sangue é vertido e a carne é consumida pelos participantes. A parte de YHWH é toda gordura “que cerca as entranhas, os rins, o fígado e a cauda gorda dos ovinos, e somente a gordura. Assim como sangue, a gordura é tida como parte vital (DE VAUX, 1972, p.456)”. A parte do sacerdote é o peito, a coxa direita e a pele. Ao ofertante é dado as sobras da carne para comer junto com a família e convidados em estado de pureza ritual (DE VAUX, 1972, p.456).

Há uma questão, sobre o tema do holocausto-sacrifício-carne, colocada por Salgado que vale a pena refletirmos:

Estariam os holocaustos arrebatados do altar a fim de incrementar a arrecadação da carne, ou estariam sendo empilhados sobre os sacrifícios no altar com o intuito de agradar à divindade, não obstante tais oferendas não significassem nada para Javé? (2014, p.263).

Essa questão demonstra a ideia de que o que estava acontecendo era o uso indevido das ofertas levadas ao altar, e na verdade estariam a serviço de um determinado grupo, a oferta não pertencia a YHWH.

Cabe observar que “*acrescentai e comei*” estão no imperativo, trata-se de uma ordem de YHWH, juntem tudo e comam, pois, aqueles sacrifícios não eram pra Deus, e sim representavam uma oferta ritual sem relação com a vida e a prática da justiça.

A chamada de atenção a seguir, *ki, eis que!*, apresenta noções no passado realizadas por YHWH “*mandei, ordenei*”, são ações concluídas. A memória de saída do Egito remete a aliança realizada por Deus e seu povo. Como dissemos anteriormente, aliança envolve *promessa-compromisso*.

Vale lembrar que o Decálogo não aponta nenhuma prescrição sacrificial. Na verdade, o que estava em pauta era o culto vazio, e não simplesmente a não oferta de sacrifícios. A ética de Jeremias não permitia olhar estes acontecimentos e verificar a cotidianidade sem nenhuma prática da justiça, conforme vemos em Jr 7,6.

Para Schmidt, o Decálogo na época de Jeremias era constituída de duas partes distintas, a primeira parte com o primeiro e segundo mandamento, e a segunda parte com as três proibições: homicídio, adultério e roubo (SCHMIDT, 2004, p.115). Para ele a constituição do Decálogo, como se encontra em Êx 20 e Dt 5, ocorreu durante um longo período até sua formação final. Existiam unidades literárias independentes que foram agrupadas após o exílio. Ainda concernente ao culto sem relação com a justiça *tsadiq*, Schokel e Sicre destacam que: “o culto nos permite expiar ritualmente os pecados, depois nos permite continuar cometendo-os; possuímos uma instância periódica institucional que nos garante o ajuste de contas sem exigir de nós emenda (1988, p. 470)”.

2. Javé ordenou ouvir a sua voz (v.23-24)

23. *Eis que! Se junto a palavra a isto ordenei para eles dizendo: Ouvi minha voz, e tornarei para vós como Elohim, e vós tornareis para mim como povo, e andareis segundo todo caminho que ordenei a vós para que vá bem.*

24. *E não ouviram e não inclinaram o ouvido deles, e andaram segundo conselhos na dureza do coração deles desprezível, e tornaram para as costas e não para as faces.*

A partir do v.23 fica clara qual é a ordenança de YHWH e sua condição: *ouvir a palavra de YHWH e obedecê-la*. Não há instrução sobre sacrifícios, mas há instrução para ouvirem a voz de YHWH, assim *o povo tornaria para YHWH e YHWH tornaria para o povo*. Quem sabe aqui reside o ideal da profecia de Isaias: “de Sião sairá a lei”, a instrução. A salvação vem da instrução e não de sacrifícios.

Ainda no v.23, a indicação do *derek, caminho*, é a retomada da teologia do caminho, cuja realidade se concretiza na prática, na qual YHWH caminha com seu povo, e isso faria o povo *viver bem*, com suas necessidades supridas, como foi no deserto. A tentativa de aplacar a ira de YHWH com sacrifícios não era suficiente para terem suas consciências tranquilas, mas demonstrava uma realidade mais profunda, *não ouviam a voz de YHWH e não prestavam atenção às suas palavras*. Antes *não ouviam e não inclinaram*, está em oposição a “*e andaram segundo conselhos, e tornaram as costas, e não para as faces*”, ou seja, além de não ouvir, seguiam seus próprios caminhos e “*andaram segundo o conselho na dureza do coração*”.

Vale destacar que Wolff escreve a respeito do coração para refletirmos melhor sobre esta sentença. Para ele, *lev, coração*, é uma das palavras mais importantes para a gramática da antropologia bíblica. Ocorre 598 vezes no A.T e acrescentando suas variações chega a 858 vezes, e ainda, “na grande maioria dos casos, o coração é caracterizado por funções intelectuais e racionais, portanto, exatamente aquilo que nós atribuímos à cabeça ou mais exatamente ao cérebro (WOLFF, 2014, p.131). Ou seja, os israelitas decidiram seguir aquele caminho que não levava para Javé e não era conduzido por ele.

O ato de “*tornar as costas e não para as faces*”, denota que há uma inversão do que aconteceu no passado, agora o povo é que fica de “*costas*” para YHWH, não olhando para ele. Segundo Wolff, “*na ‘face’*, que constitui o “*panin*”, os “*atos de voltar-se*” do ser humano, estão reunidos seus órgãos de comunicação, entre os quais os olhos, a boca e os ouvidos são os principais (WOLFF, 2014, p.131), neste sentido eles não se comunicam com Deus e não desejam sua comunicação com o povo. Se fecham nas suas convicções da teologia de Jerusalém e a da oferta de sacrifícios como suficiente para seguir a vida.

3. O povo não ouve Javé desde a saída do Egito (v.25-26)

25. *Desde o dia o qual saíram vossos pais da terra do Egito, até hoje, enviei a vós todos os meus servos, os profetas, quando repetidas vezes enviar.*

26. *E não ouviram a mim, e não fizeram inclinar os ouvidos deles, mas tornaram dura a nuca deles e fizeram mal mais do que os pais deles.*

Se na primeira subunidade, 21-22 refere-se somente ao passado, agora o autor coloca: desde o passado até hoje. Mais uma vez retoma o tema do Egito, uma tradição do Norte, para dizer que desde sempre enviou o seu *‘ebed, servo*, neste caso os profetas, repetidas vezes, para instruir o povo, mas o povo mais uma vez não ouviu a voz de Javé, e agora se endureceram nas suas convicções, e, por isso, *fizeram mais mal do que os pais deles*.

A tradição do Êxodo é retomada neste perícopo de maneira a trazer à memória dos seus interlocutores os atos salvíficos de Javé no passado, e o esquecimento do povo da aliança feita

com YHWH. A linha teológica da qual Jeremias fez sua opção, está em oposição mais uma vez a Teologia de Jerusalém. A disparidade é clara, visto que tradições do Norte tem suas raízes na tradição mosaica e o que daí procede. Estas são relidas na perspectiva do Sul, seja no momento imediato a composição de Jeremias, seja em retroprojeção de um grupo que ainda tinha no modelo tribal uma forma de sociedade instruída por YHWH (PERTELEVITZ, 2014, p.56, ROSSI, 2006, p.94).

4. O povo não aceita exortação (v. 27-28)

27. *E falarás junto a eles todas estas palavras, e não ouvirão a ti. Tu chamarás a eles, mas não te responderão.*

28. *E falarás isto a eles: Esta nação que não ouve a voz de YHWH, Elohim dela, e não aceitou exortação, desviaram-se do caminho, a fidelidade foi cortada da boca deles.*

A voz de YHWH se volta agora diretamente para o profeta dizendo que mesmo *falando não ouvirão*, mesmo *chamando, clamando, berrando, não responderão*. São ações no futuro, aquilo que o povo fez no passado continua a fazer hoje e, continuam a não ouvir a voz de YHWH, continuarão a fazer no futuro.

A nação que não ouviu, não aceitou e se desviou do caminho, não pode ter *'emunah, firmeza, certeza*, pois de sua boca foi cortada a aliança com Javé. Segundo Siqueira,

Se o Antigo Testamento dá importância à presença de *'emunah* no mundo, também é verdade que ele particulariza sua presença no indivíduo como parte da sociedade. Como, então, se processa *'emunah* na vida de uma pessoa? Basicamente, podemos defini-lo como uma conduta que revela firmeza interior, e se expressa numa atitude qualificada de sinceridade, fidelidade e escrupulosidade (2010, p.13-14).

Assim a *'emunah* foi *cortada da boca deles*, logo suas ações não promovem a unidade na comunidade, pois falam insinceramente e não obedecem a voz de Javé.

Considerações finais

A análise exegética de Jr 7,21-28 evidencia a fórmula do mensageiro na chamada de atenção de YHWH Tsevaôt, o Elohim de Israel quanto aos sacrifícios que não estavam acontecendo para YHWH assim como o uso indevido das ofertas levadas ao altar.

Nesta subunidade, 7,21-28, destaca-se a teologia anti-sacrificial. Para Jeremias os sacrifícios ofertados no templo não são para YHWH, são apenas ofertas ritualísticas, pois na ótica do profeta, o que YHWH quer é apenas a obediência à sua voz (v.23-24). Na sequência, a expressão: *um povo que desde o seu nascimento não ouve a voz de Javé* é retomada agora com a descrição “*dureza da nuca*”, trazendo à tona o fato de que mesmo com as intervenções de Javé por meio de “*seus servos, os profetas*”, o povo continua não ouvindo sua palavra (25-26).

A linha teológica de Jeremias mais uma vez se opõe a teologia de Jerusalém.

A instrução de YHWH para o povo não era sobre os sacrifícios, mas quanto ao ouvir sua palavra e obedecê-la. Fazendo assim o povo viveria bem, com suas necessidades supridas como foi no deserto, fazendo menção a tradição do Êxodo.

Cabe salientar que a unidade deste bloco reside na memória do Egito como salvação de YHWH e a dureza do coração do povo.

Por fim YHWH adverte ao profeta que quanto aos destinatários, eles continuarão na infidelidade de seus corações, não obedecendo a sua voz. Além disso, seus atos seria a causa da falta de unidade, gerando assim um culto vazio.

Referências

DE VAUX, Roland. **Les institutions de l’Ancien Testament**. Paris: Cerf, 1972.

FINKELSTEIN, Israel e SILBERMAN, Neil A. **A Bíblia não tinha razão**. Trad. Tuca Magalhães – São Paulo: A Girafa, 2003.

PETERLEVITZ, Luciano R. **A esperança de um poder que não faça sofrer – Jeremias 39,11-18**. Estudos Bíblicos, 91, Petrópolis: Vozes, p.57-61, 2006.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. “Proposta de renovação da Aliança em Jr 31,31-34 – ‘Nós ainda estamos no exílio’”. vol 90. In: Revista Estudos Bíblicos, Petrópolis: Vozes, 2006.

SALGADO, Samuel F. **A palavra de Javé em Jeremias 7,1-8,3**: Uma análise da profecia como portadora de um conflito social oriundo da cobrança excessiva de tributos. Tese Doutorado UESP, São Bernardo do Campo, 2014.

SCHMIDT, Werner H. **A fé do Antigo Testamento**. Trad. Vilmar Schneider – São Leopoldo: Editora Sinodal, 2004.

SCHÖKEL, Alonso L; SICRE, José Luiz Diaz. **J. Isaías e Jeremias – Profetas I – Grande Comentário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1988.

SIQUEIRA, Tércio M. Habacuque 2.4b e a doutrina da justificação pela fé. **Revista Caminhando**, v. 2, p. 9-20, 2009 2ª ed. on-line; 1ª ed. 1986.

WOLF, Hans W. **Antropologia do Antigo Testamento**. Trad. Antônio Steffen. São Paulo: Editora Hagnos, 2014.

A PROIBIÇÃO DO TRÁFICO DE PESSOAS NO CÓDIGO DE HAMMURABI⁴, SUA INFLUÊNCIA NO CÓDIGO DA ALIANÇA (EX 21,16) E CONTRIBUIÇÃO PARA OS DIAS ATUAIS.⁵

*Elton da Silva Santana*⁶

Introdução

O Código da Aliança (CA) é uma coletânea de leis, provavelmente as mais antigas leis de Israel (OTTO, 2011, p.124), que tratavam das formas mais primitivas do culto israelita e da proteção dos mais fracos da sociedade, como os escravos, os estrangeiros, as viúvas, os órfãos etc.

O CA apesar de ter sido influenciado pela legislação do Antigo Oriente Médio, destaca-se por ter leis de cunho penal e civil que procura proteger os mais pobres e desfavorecidos na sociedade israelita. A sua compilação pode ter sido fixada no início da monarquia, já em Davi, mas é bem possível que os seus princípios já eram aplicados, ao menos em parte, no período tribal.

Como exemplo de legislação que protege os mais pobres, propomo-nos a estudar o microtexto de Êxodo (Ex 21,16) que diz: “E se alguém raptar uma pessoa, ou for pego em suas mãos, certamente será morto.” (Tradução nossa)

Este microtexto, como parte do conjunto de leis do Antigo Israel que procurava assegurar o mínimo de dignidade aos mais vulneráveis, certamente sofreu influência da legislação do Antigo Oriente Médio. E, de modo específico, acreditamos que o famoso Código de Hammurabi, possa ter servido de base para o surgimento de leis como estas no Antigo Israel, sendo elas, posteriormente ampliadas e/ou inculturadas, o seu leque protetivo.

Podemos perceber isso ao verificarmos que o microtexto supracitado tem um caráter protetivo, muito menor no CH, conforme veremos no parágrafo 14. Se observarmos bem a perícope bíblica de Ex 21,16, é bem claro que a proibição do tráfico de pessoas não estava restrita apenas ao ‘filho pequeno’, mas a qualquer pessoa. Assim, queremos demonstrar a importância que a legislação do Antigo Israel tem para os dias atuais na defesa dos Direitos Humanos.

Utilizaremos como metodologia a análise de algumas bibliografias que podem ajudar a elucidar melhor a problemática apresentada, assim como o contexto histórico por trás do tráfico de pessoas na Antiguidade e nas culturas supracitadas do Oriente Médio. Também nos utilizaremos da concordância bíblica para compreender o sentido mais exato do texto bíblico e suas implicações. Para melhor organização lógica deste trabalho, apesar de destacarmos o Código da Aliança, como o Código de Hammurabi é anterior, do ponto de vista histórico, começaremos por sua apresentação, seguido do Código da Aliança e nas considerações finais pretendemos fazer uma espécie de “amarração” de ambos os códigos e sua contribuição sobre a questão do tráfico de pessoas atualmente.

⁴ No Brasil, utiliza-se muito a grafia “Hamurabi”. No entanto, utilizaremos a grafia sugerida por BOUZON (2003), “Hammurabi”.

⁵ Inicialmente o título proposto foi *A proibição do tráfico de pessoas no Código da Aliança (Ex 21,16), sua influência do Código de Hammurabi e sua contribuição para os dias atuais*, apresentado na XXIV Semana de Estudos da Religião da universidade Metodista. Mas, houve alguns apontamentos na ocasião das comunicações para que deixasse mais claro que o Código de Hammurabi foi quem influenciou o Código da Aliança, até por ser mais antigo, e não o contrário, como o título inicialmente escolhido deixava a margem para também se pensar o contrário, achamos por bem, para a sua publicação, tornar o título mais claro modificando-o.

⁶ Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC/SP; pós-graduação em História, Teologia e Cultura judaica pela PUC/SP; pós-graduação em Ensino de Filosofia pela UNESP; Bacharel em Teologia pela PUC/SP e licenciado em Filosofia pela UNIFAI. Membro dos grupos de estudo: TIAT e Arqueologia do Antigo Oriente.

A proibição do tráfico de pessoas no Código de Hammurabi

É sabido hoje que o Código de Hammurabi (CH) não é o mais antigo texto legislativo do Oriente Médio. “O ‘direito antigo’ dura aproximadamente um milênio, até o fim do período de Hamurábi.” (SELLIN e FOHRER, 2007, p.77) Antes dele temos os códigos de Ur-Nammu e Lipit-Ístar e as leis de Eshnunna, do qual, possivelmente, teriam influenciado o Código de Hammurabi. “O corpo de leis mais antigo, até hoje conhecido, é atribuído ao fundador da terceira dinastia de Ur, Ur-Nammu (2111-2094 a.C.)” (BOUZON, 2003, p.22).

Apesar da anterioridade dos três “códigos” supracitados, o CH é o mais completo. Além do mais,

O “Código” de Hammurabi foi, também, escrito em língua acádica e, do ponto de vista textual, é sem dúvida, o melhor transmitido dos textos de leis do Oriente Antigo.

[...]

O exemplar mais importante é, hoje, a estela de diorito negro, com 2,25 m de altura, encontrada pela expedição arqueológica francesa de J. de Morgan nas escavações da acrópole da capital elamita, Susa, durante o inverno de 1901-1902 (dezembro-janeiro).

[...]

Na parte superior da estela está esculpida, em baixo-relevo, a imagem do rei Hammurabi, de pé e em atitude reverente com a mão direita levantada, diante de uma divindade, provavelmente o deus solar Šamaš, que, sentado em seu trono, entrega ao rei as insígnias do poder real e o encarrega de estabelecer a justiça e o direito no país. A inscrição consta de cinquenta e uma colunas escritas com sinais cuneiformes da época babilônica antiga. (BOUZON, 2003, p.23-24)

O CH ganha este nome por descrever em seu corpo o governante em que este texto legislativo nasceu, isto é, o rei Hammurabi. Hammurabi que estabeleceu o seu reino a partir da Babilônia, teria governado entre 1792-1750 a.C. (LIVERANI, 2016, p.278) Já o termo “código” foi nomeado pelo primeiro editor da estela, Scheil. E, logo, aceito pelos especialistas da cultura Assíria de sua época, início do século XX.

No entanto, atualmente não podemos compreender o CH como um código, pelos menos não no sentido que se compreende hoje por código. Independente dos códigos refletirem concepções diferentes ao longo do tempo e do espaço. (ALLAND e RIALS, 2012, p.226) Segundo o Dicionário Houaiss (VILLAR, 2011, p.203), por exemplo, um código é o “conjunto sistematizado de leis ou normas”. E o Código de Hammurabi, quando da sua compilação e criação, pelos escribas da Babilônia, a mando do rei Hammurabi, não tiveram a pretensão de fazer um *corpus iuris*, no sentido romano. Mas o intuito era de ser um *corpus* moral. Um referencial para os juízes e para o povo em geral o terem como paradigma. Não há quaisquer indícios de que o CH era utilizado como lei a ser aplicada. Na verdade, o que se tem é exatamente o contrário. Além do mais, o CH tem um caráter muito mais propagandístico, como era comum entre os reis da época. Sobretudo, para enaltecer que o seu reinado e que ele seguiria afincado o direito e a justiça. (BOUZON, 2003, p.28)

BOUZON (2003, p.28-29) apresenta a CH com um prólogo, seguido de sentenças e um epílogo, contendo a seguinte estrutura:

- §§ 1-5: Determinam as penas a ser impostas em alguns delitos praticados durante um processo judicial;
- §§ 6-126: Regulam o direito patrimonial;
- §§ 127-195: Regulam o direito de família, filiação e heranças;
- §§ 196-214: Determinam as penas para lesões corporais;

- §§ 215-240: Regulam os direitos e obrigações de algumas classes de profissionais;
- §§ 241-277: Regulam preços e salários;
- §§ 278-282: Contêm leis adicionais sobre a propriedade de escravos.

Sobre a proibição do tráfico de pessoas no CH, encontramos-la entre as sentenças que regulam o direito patrimonial, no parágrafo 14, onde diz: “Se um *awilum* roubou o filho menor de um (outro) *awilum*: ele será morto.” (BOUZON, 2003, p.57)

O CH apresenta a população babilônica dividida em três classes sociais: o *awilum*, o homem livre que tinha todos os direitos de cidadania (BOUZON, 2003, p.32); o *wardum* o escravo e *amtum* a escrava; na sociedade babilônica haviam duas maneiras de se tornar escravo: prisioneiros de guerra ou por dívidas (BOUZON, 2003, p.33); por fim, havia o *muškênum*, que era um grupo intermediário entre os dois anteriores e que, sobretudo, a partir de 1000 a.C., é entendido como o pobre, o humilde, o endividado. (BOUZON, 2003, p.35)

Assim, podemos perceber que a proibição de raptar alguém estava restrita a classe dos homens livres, isto é, dos cidadãos babilônicos e de todos aqueles que tinham um status semelhante nas redondezas, como reinos agregados ou reinos “amigos”. Além do mais,

A ação criminosa punida neste parágrafo (14) é descrita pela forma verbal *iš-tari-iq*, um perfeito G da raiz *šarāqum* = “roubar”. Esse verbo recebe uma maior determinação do objeto direito DUMU a-wi-lim *se-ē-ri-am*: “filho pequeno de um *awilum*”. O sumerograma DUMU tem, provavelmente, um significado mais geral, indicando tanto o filho como a filha. O termo acadico *šeḫrum* descreve em outros parágrafos do Código de Hammurabi, o filho menor de uma família, incapaz de atos jurídicos válidos. Trata-se, pois, do roubo do filho, ou filha, menor de um *awilum*. O crime descrito pelo verbo *šarāqum* parece abranger, aqui, mais do que o crime de kidnapping. O § 14 não pune, somente, quem sequestrou uma criança com a finalidade de ter em suas mãos um refém ou para receber um resgate. A lei atinge, aqui, todo e, qualquer tipo de roubo de crianças. O legislador tem, sem dúvida, diante dos olhos o roubo de crianças, com o objetivo de vendê-las como escravos, costume, aliás, bastante comum, ao que parece, no antigo Oriente. A punição prescrita é a pena de morte: *id-da-ak* = “ele será morto”. (BOUZON, 2003, p.57-58)

Portanto, o rapto de alguém para qualquer finalidade só estava proibida, inclusive com rigorosa penalidade, para o caso de crianças, meninos ou meninas e, somente, no caso dos filhos dos homens livres (*awilum*). Nada dizendo em relação as outras classes sociais e mesmo aos adultos *awilum*. Se aos *awilum* adultos o CH não diz também nada, não podemos apressadamente concluir que eles podiam ser raptados. Talvez o CH indique a proibição apenas de crianças, pois talvez tenham sido as mais vulneráveis. Além do mais, os *awilum* eram a maioria da população e estes apenas tinham o risco de cair na classe dos *wardum / amtum* e, mesmo assim, apenas por três anos no máximo.

A proibição do tráfico de pessoas no Código da Aliança

O Código da Aliança (CA), apresenta em seu corpo um texto legislativo que proíbe expressamente o tráfico (ou rapto) de pessoas. Encontramos tal proibição em Ex 21,16 que diz: “Quem raptar uma pessoa e o vender, (e) for encontrado em sua mão, certamente será morto.” (Tradução nossa) Antes de estudarmos um pouco mais este microtexto, devemos entender a importância do Código da Aliança (CA).

O CA ganha este nome devido a passagem bíblica de Ex 24,7a, que diz: “Tomou (Moisés) o livro da aliança e o leu ao povo...”. No entanto, o CA é delimitado entre Ex 20,22 – 23,33, conforme CRÜSEMANN (2002, p.159)⁷. Na Bíblia Hebraica, há vários códigos legislativos, entre estes podemos destacar: o Código da Aliança, o Código Deuteronômio e o Código Sacerdotal (apesar que este último é colocado por muitos especialistas como parte do Código Deuteronômico). É importante também compreendermos que um código de leis do Antigo Israel, não se parece em nada com o que conhecemos hoje por código de leis, uma vez que modernamente utilizamos o termo código para um conjunto de leis organizadas entorno de uma temática; coisa que não ocorre nos códigos veterotestamentários. Além do mais, assim como o Código de Hammurabi, os textos legislativos expressos na bíblia foram utilizados como parâmetros morais aos juízes locais, mais do que códigos penais ou algo parecido com a nossa compreensão e uso atual.

O texto hebraico que proíbe este grande mal a dignidade humana expressa assim: וְגֵבַר וְיָמָת אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ מוֹת יוֹמָת (ELLIGER e RUDOLPH, 1997) Que podemos traduzir como: “Quem raptar uma pessoa e o vender, (e) for encontrado em sua mão, certamente será morto.” (Ex 21,16)

Gostaríamos de chamar a atenção para duas questões nesta sentença jurídica e que devido o nosso propósito neste trabalho, não poderemos esmiuçar toda a sentença: o verbo גֵּבַר e a expressão מוֹת יוֹמָת.

O verbo גֵּבַר pode ser traduzido por roubo, furto ou rapto. Como tradução optamos por rapto. O rapto, diferente do roubo ou furto, segundo direito atual, está ligado a roubar a vida de alguém, normalmente, para lucrar ou explorar de algum modo; é o chamado tráfico de pessoas, conforme legislação penal brasileira, em consonância com o direito internacional.

Assim, furtar, roubar era visto como algo expressamente proibido no direito veterotestamentário. Mas, mais que furtar ou roubar algo de alguém, era muito mais abominável, inclusive, passível de pena de morte, o rapto de alguém. Como expresso no final de Ex 21,16: מוֹת יוֹמָת, podendo ser traduzido por “morte morrida” ou “certamente morrerá”. O que significa que raptar alguém, independentemente da idade ou etnia, não diz que este alguém poderia ser apenas uma criança como no CH, mas qualquer pessoa (homem ou mulher; israelita ou não), poderia ser aplicada a pena de morte.

Veja que não utilizamos o verbo “deverá”, mas, “poderá”, pois conforme Otto (2011, p.126), não é possível saber se realmente penas capitais como esta, foram aplicadas no Antigo Israel. Até porque, como já dissemos sobre o direito veterotestamentário, apesar das sentenças jurídicas presentes em várias narrativas e aqui, de modo específico, não acreditamos que foi utilizada como uma espécie de Código Penal. Mas apenas como ensinamento normativo, ou seja, um parâmetro a ser considerado pelos juízes locais para aplicação de suas sentenças.

Considerações finais

A proibição do tráfico de pessoas é algo proibido e, diria, abominável, desde a Antiguidade, sobretudo, entre os povos do Antigo Oriente Médio. Como foi possível perceber no CH, havia grande preocupação contra tal, haja vista punição existente. Apesar de limitada a proibição as crianças de homens livres, já representava um grande avanço, uma vez que tal prática parece ser bastante corriqueira neste período e região do Antigo Oriente Médio.

Do mesmo modo, o CA inova ao não somente seguir o direito babilônico, outros também, mas neste caso específico, ter sido bastante influenciado, e ampliar o seu arco de proteção, saindo das crianças e abrangendo a sua proteção a todas as pessoas, mulheres e homens, israelitas ou não, contra o tráfico de pessoas. O que é uma grande contribuição para o Direito Internacional atual, já que o mundo ocidental tem como um dos seus alicerces

⁷ Apesar que OTTO (2011, p.124), considera o Código da Aliança apenas (Ex 20,24 – 23,12).

culturais a cultura judaico-cristã. Por isso, a importância de evidenciar este valor de proteção a dignidade humana nas Escrituras.

O conceito de tráfico humano foi definido pelo Protocolo para *Prevenir, Suprimir e Punir o Tráfico de Pessoas Especialmente Mulheres e Crianças* ou *Protocolo de Palermo da ONU*, o qual entrou em vigor em 29 de setembro de 2003 e foi assinado por apenas 117 Estados.⁸

Não obstante, apesar das legislações e dos acordos internacionais, Instituições que se propõem a combater o crime do tráfico humano recebem relativamente pouco apoio. No caso, isso vale para as Nações Unidas, em nível de Estado, no âmbito das organizações não governamentais e inclusive para a Igreja Católica, a qual, em 2014, aqui no Brasil, investiu numa Campanha da Fraternidade sobre esse assunto. O papa Francisco desde que iniciou o seu pontificado tem incansavelmente falado contra esta prática nefasta e, no ano passado, a Pontifícia Comissão de Justiça e Paz lançou, em 2019, um documento intitulado *Orientações Pastorais contra o Tráfico de Pessoas*.⁹

Enfim, é difícil provocar maior interesse público para a questão, denunciar situações concretas de escravidão e trabalho forçado e/ou diminuir, por exemplo, a demanda no que se refere à prostituição e ao consumo de material pornográfico na Internet, uma das maiores causas do tráfico humano. Sem a sensibilização das pessoas que convivem em nossas comunidades religiosas e despertá-las para conjugar a fé a uma ética da alteridade, em favor do bem comum e da justiça social.

Referências

ANDIÑACH, P.R. **O Livro do Êxodo: Um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

ALLAND, D. e RIALS, S. **Dicionário da Cultura Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA – TRADUÇÃO ECUMÊNICA (TEB). São Paulo: Loyola, 2020.

BOUZON, E. **O Código de Hammurabi: Introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários**. 10ª. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Uma coleção de direito babilônico pré-hammurabiano: Leis do reino de Ešnunna / introdução, texto cuneiforme em transcrição, tradução do original cuneiforme e comentários**. Petrópolis: Vozes, 2000.

CRÜSEMANN, F. **A Torá: Teologia e história social da lei do Antigo Testamento**. 2ª. Petrópolis: Vozes, 2002.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (eds.) **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5ª. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

⁸ Conferir: <https://www.ohchr.org/en/professionalinterest/pages/protocoltraffickinginpersons.aspx>. Acesso em 08/06/20. No Brasil, o Protocolo de Palermo foi acolhido em sua íntegra através do Decreto nº 5.017, de 12 de março de 2004. Ver http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5017.htm. Acesso em 08/06/20.

⁹ Conferir em <https://migrants-refugees.va/documents/pt/read/a4/pastoral-orientations-on-human-trafficking.pdf>. Acesso em 10/08/2020.

FINKELSTEIN, I. e SILBERMAN N.A. **A Bíblia não tinha razão**. São Paulo: A Girafa, 2003.

GRENZER, M. O grito dos oprimidos (Êxodo 2, 23-25). In: **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, v.4, p.19-34, 2014.

_____. **O projeto do Êxodo**. 2ª ampl. São Paulo: Paulinas, 2007.

LIVERANI, M. **História do Antigo Oriente Médio**. São Paulo: Edusp, 2016

_____. **Para além da Bíblia: História antiga de Israel**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2008.

LOPEZ, F.G. **O Decálogo**. São Paulo: Paulus, 1995.

OTTO, E. **A Lei de Moisés**. São Paulo: Loyola, 2011.

SKA, J. **O canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação / aspectos literários e teológicos**. São Paulo: Paulinas, 2016.

_____. **Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2003.

SELLIN, E. e FOHRER, G. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

VILLAR, M. de S. (org.) **Dicionário Houaiss Conciso**. São Paulo: Moderna, 2011.

UMA PICADA DE IRONIA: UMA ANÁLISE DO DISCURSO DA SERPENTE EM GÊNESIS 3

Lucas A. Iglesias Martins¹⁰

Introdução

O que amarra as relações linguísticas e visuais da ironia em um nó coeso é o ponto de vista. A ironia envolve “dizer algo” e “significar outro” porque existem perspectivas diferentes: a literal e a figurada.

De modo geral, a ironia só é possível por intermédio de uma especulação que postule uma perspectiva além da visível. É por isso que as formas primitivas de ironia eram explicadas e descritas por meio de metáforas de altura e ponto de vista elevado. Por conseguinte, o fenômeno da ironia aparece comumente associado a uma visão divina do mundo.

Apesar de seus conceitos e definições surgirem entre os gregos, a relação entre ironia e visão se faz presente desde os primeiros capítulos de Gênesis. Na história do jardim, o uso recorrente da raiz יָדָע (*yāda* - “conhecer”) exibe uma tensão entre o que é aparente aos olhos e o que verdadeiramente é conhecido. O fruto da “árvore do conhecimento” (עֵץ הַדַּעַת - *‘ēṣ hada‘at*) é proibido (Gn 2:17), e ainda assim desejável aos olhos (Gn 2:9; 3:6).

Essa tensão de visão se dá através de um personagem sinuoso e dissimulador astuto: a serpente. A serpente é o primeiro personagem irônico que encontramos na Bíblia Hebraica, pois seu discurso duplo fala com tons de verdade, apesar da falta de confiabilidade.

Assim, o presente artigo tem como objetivo examinar a importância da ironia nos diálogos entre Eva e a serpente em Gênesis 3 através de uma análise literária do texto em sua forma final.

Aqui são adotadas as definições de ironia propostas por Northrop Frye em *Anatomia da Crítica* (2014). Para Frye (2014, p. 154), encontramos a concepção de ironia na *Ética de Aristóteles*, no qual o *eiron* é o homem que se autocensura, em oposição ao *alazon* [*Ética a Nicômaco*, 1108a.21]. Tal homem torna a si mesmo invulnerável, e, embora Aristóteles o desaprove, não há dúvida de que ele é um artista predestinado, do mesmo modo que o *alazon* é uma de suas vítimas predestinadas.

O termo “ironia”, então, indica uma técnica de aparentar-se ser menos do que se é, que em literatura, torna-se mais comumente uma técnica de dizer o mínimo possível e significar o máximo possível, ou, de modo mais geral, um padrão de palavras que se distancia da declaração direta ou de seu próprio sentido óbvio.

Muecke classifica a ironia de acordo com modos, os quais diferenciam o tipo de agente usado para a exposição da informação do ironista (MUECKE, 1969, p.102). Os primeiros três modos são agrupados por Klein (1989, p.197) como ironia do falante, já que apresentam a fala irônica de um personagem em relação a outro. O primeiro modo, é cognominado “ironia impessoal”, pois nele, o caráter do ironista é irrelevante. A ironia reside no que é dito, ao invés de residir naquele que diz. O segundo modo é a “ironia autodepreciativa”, no qual o ironista é ignorante, crédulo (*eiron*), ou dissimulado (*alazon*). Este tipo de ironista minimiza/diminui ou exagera/aumenta sobre si próprio ou sobre algum ocorrido. Aqui, a ironia reside também no personagem e não somente no conteúdo de sua fala. E por fim, o terceiro modo seria a “ironia

¹⁰ Possui graduação em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2011), Pós-Graduação em Teologia Bíblica pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (2012), Mestre e Doutor em Estudos Judaicos (Bíblia Hebraica) pela Universidade de São Paulo. Atualmente é professor do Centro Universitário Adventista de São Paulo.

ingênua”, que projeta a voz do ironista em um personagem ingênuo. Pelo fato do personagem não ser cômico da ironia e de o ironista não estar presente, o leitor não observa a ironia, mas se torna, de forma mais nítida, o ironista. O quarto modo, não mais relacionado à ironia do falante, é chamado de “ironia dramatizada”. Klein (1989, p.197) recorda que “este modo de ironia tem sido, há muito tempo, denominado ‘ironia de situação’ [...]”¹¹. Aqui, a situação irônica aparece como a encontramos normalmente no dia a dia, sendo que ela permite aos personagens simplesmente agir. Não há um falante irônico per se, embora a ironia possa ser expressa por um falante (MUECKE, 1969, p.63). A ironia aqui depende não de uma palavra proferida, mas da incongruência de uma situação. Muecke codifica cinco tipos de ironias situacionais: (1) ironia de simples incongruência: quando ocorre a justaposição incongruente de uma situação; (2) ironia de eventos: quando há disparidade entre a expectativa e o próprio evento, ou quando se encontra o que pretende evitar (MUECKE, 1969, p.102); (3) ironia da auto traição: quando é expressa por um personagem que inocentemente expõe suas falhas e fraquezas, usualmente com efeito cômico; (4) ironia de dilema: quando existe uma situação impossível, onde qualquer escolha feita resulta negativa. O personagem nesta situação geralmente não tem consciência da situação em que se encontra; (5) ironia dramática: quando um personagem ignora o significado implícito em suas próprias palavras, somado à ausência de consciência sobre a sua própria situação (muito próximo ao terceiro modo). Neste caso, o leitor, consciente da ironia, assume o papel de ironista. O modo ‘dramatizado’ de Muecke (ironia da situação) pode ser confundido com ‘dramático’, o modo que constitui uma das categorias de ‘situações irônicas’, segundo sua definição (KLEIN, 1989, p.197). A ironia dramática, apresentada como o quinto tipo de ironia situacional, é a forma de ironia que envolve tanto o aspecto verbal como o situacional. O detalhe é que aqui, é o leitor quem percebe o jogo irônico entre os pólos. Naturalmente, toda ironia é direcionada ao leitor ou observador, a diferença aqui, segundo Klein, é “[...] se o leitor obtém este conhecimento irônico diretamente (dramático), através do falante irônico (falante) ou através de um personagem que reconhece a ironia da situação (situação)”¹².

A ironia no discurso da serpente em Gênesis 3

Aparentemente, toda argumentação envolvendo o conceito da ironia na Bíblia Hebraica abarca a questão do conhecimento e seus desníveis numa relação divino-humana. Sendo assim, discussões sobre ironia inevitavelmente, mesmo que de forma tangencial, acabam por reverberar a presença desconfortável e embaraçosa dessa questão na narrativa de Gn 3.

Logo no início da narrativa de Gênesis nos deparamos com um personagem sinuoso e dissimulador astuto. De acordo com Sharp (2009, p.38), a serpente é o primeiro personagem irônico que encontramos na Bíblia Hebraica, pois seu discurso duplo fala com tons de verdade, apesar da falta de confiabilidade¹³. Não de maneira fortuita, em Gênesis 3 a serpente é caracterizada como אַרְיָם (‘*ārūm* - “astuto”; “sagaz”).

Segundo Sarna (1966, p.26), a figura da serpente, símbolo de deidade e fertilidade, é proeminente em praticamente todas as mitologias e cultos do mundo antigo. Complementando as características pontuadas por Sarna, Stordalen (2000, pp. 237-238) afirma que na literatura do Antigo Oriente Médio a simbologia da serpente associa o animal com juventude, sabedoria, mágica, caos e forças ctônicas. Além disso, para Sarna (1966, p.26):

O uso do simbolismo da serpente nesta situação provavelmente foi condicionada pelo lugar da serpente no antigo mito do combate cósmico [...]

¹¹ “*This mode of irony has long been termed ‘irony of situation [...]’.*”

¹² “[...] *whether the reader gains this ironic knowledge directly (dramatic), through the ironic speaker (speaker) or through a character who recognizes the irony of situation.*”

¹³ Em apenas um outro episódio na Bíblia Hebraica, encontramos um animal beneficiado com a capacidade de se comunicar de maneira articulada, a jumenta de Balaão em Nm 22:22-35

Nota-se naquele lugar que a serpente é um dos epítetos de Leviatã, um dos principais oponentes de Deus e representante do caos cósmico.¹⁴

Savran (1994, p.39) observa que um dos fatores da serpente ser caracterizada como irônica está associado ao fato que:

A serpente fala de acordo com si mesma [...]. Em uma cosmovisão onde as palavras são carregadas com poder criativo, esta capacidade pode apontar para uma fonte de poder fora de Deus, seja isso uma representação invalidada destas forças que opõem a Deus na criação, ou uma representação alegórica da independência da mente humana em confronto com Deus. O próprio fato da serpente possuir capacidade para um discurso articulado, junto com o seu uso subversivo, desafia a ordem hierárquica do universo da forma como foi criado.¹⁵

Contudo, de acordo com o relato, a ironia parece não estar associada simplesmente à escolha do animal e suas características, mas também com o seu discurso.

A serpente fala apenas em dois momentos, sem uma sugestão explícita de que comessem do fruto, e é o suficiente. Em Gn 3:1, a serpente se aproxima da mulher e argumenta:

אָף כִּי־אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגָּן:

“É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?”

A questão aparentemente inocente, é travestida de um possível toque de ceticismo, ou ao menos, de surpresa. O fato de ser uma questão, segundo Cassuto (1961, p.144) provocada principalmente pela utilização da partícula כִּי (*kî*), carrega e salienta uma aparente ingenuidade de propósito.

Contudo, é possível notar sinuosidades argutas no seu discurso. A frase “não comereis de toda árvore do jardim”, por exemplo, sutilmente modifica a generosa permissão original divina em Gn 2:16. A expressão “toda árvore”, que antes aparecia associada positivamente à liberdade e a uma benesse divina, agora surge em um contexto negativo de dúvida e restrição. Além de que, diferente do padrão restante característico de Gn 2-3, aqui Deus é referido apenas como Senhor (אֱלֹהִים) e não como YHWH Senhor (יְהוָה אֱלֹהִים). De acordo com Wenham (1998, p.73), menção que sugere uma distância entre a serpente e Deus.

A tática de deturpação utilizada para causar dúvida na mente da mulher aparentemente tem efeitos diretos na fala da mulher, que corrige a serpente, mas não de maneira acurada (vv.2-3). Ela omite o “toda” e “livremente”, identifica a árvore quanto ao seu local e não quanto à significância, se refere a Deus tal qual a serpente, e adiciona “nem tocareis”.

O segundo momento de fala da serpente aparece nos vv.4-5, onde ela afirma:

וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ אֶל־הָאִשָּׁה לֹא־מוֹת תָּמֹת: כִּי יֵדַע אֱלֹהִים כִּי בְיֹום אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקַחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיתֶם כְּאֱלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע:

¹⁴ “The use of the serpent symbolism in this situation has most likely been conditioned by the place of the serpent in the old cosmic combat myth [...] There, be it noted, the serpent is one of the epithets of Leviathan, one of the chief opponents of God and the representative of cosmic chaos.”

¹⁵ “The snake speaks of its own accord... In a world-view in which words are charged with creative power, this capability may point to a source of power outside of God, whether it be a whittled-down representation of those forces which oppose God in creation, or an allegorical representation of the Independence of the human mind in confrontation with God. The very fact that the snake has the capacity for articulate speech, together with the subversive use which it has been put, challenges the hierarchical order of the universe as it has been created.”

“É certo que não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal.”

Aqui, na réplica da serpente, nota-se mais nitidamente a sagacidade do seu discurso. Suas palavras soam como uma rejeição afiada das instruções divinas. São três as reivindicações da serpente: (1) não morrer; (2) ter os olhos abertos; (3) conhecer o bem e o mal.

Por fim, a mulher, “vendo que a árvore era boa para se comer”, se rende ao discurso da serpente e, junto ao homem, que também come do fruto, tem os olhos abertos, percebendo que estavam nus.

Segundo Alter (2004, p.24), nesse capítulo a palavra “nudez” funciona como uma “espécie de jogo de palavras na qual os escritores hebreus antigos se deleitavam”. Em Gn 2:25 vemos a declaração divina de que homem e mulher estavam “nus” (עָרוּמִים - *’ārúmîm*) e não se envergonhavam. O termo *’ārúmîm*, plural de *’ārôm* (עָרוֹם - “nu”), provoca um efeito curioso quando, em 3:1, lemos que a serpente era *’ārûm* (עָרוּם - “sagaz”). Além disso, em Gn 3:7 ao se referir à nudez dos dois, encontramos a palavra *’êrumîm* (עֵירָמִים - “nus”), plural de *’êrôm* (עֵירוֹם - “nu”) (vv.10, 11).

Além de um possível conector entre 2:25 e 3:1, Sailhamer (1992, p.103) observa que a opção por outra palavra para se referir à nudez em Gn 3:7, 10-11, pode estar associada ao seu uso em Dt 28:48. Segundo ele, como no Deuteronômio o uso dela está relacionado ao estado dos exilados de Israel punidos por não terem obedecido a Deus, no capítulo 3 a escolha pode envolver uma argumentação de que o efeito da queda não envolveu somente perceber que estavam *’ārúmîm* (2:25), mas que perceberam estar em um estado de julgamento (*’êrôm*) diante da desobediência.

Considerações finais

O ponto central da narrativa no início de Gn 3 é a irônica descrição da busca pelo conhecimento do que é “bom”, a busca por sabedoria. Através de seu discurso oblíquo, a serpente estaria sugerindo que Deus estava guardando este conhecimento *do* casal (3:5), enquanto que o sentido da narrativa nos dois primeiros capítulos apresenta justamente o oposto, Deus estaria concedendo este conhecimento *ao* casal (1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31, 2:18) indicando a eles o que era bom. Essa argumentação se apresenta de maneira mais clara em Gn 3:6 quando é dito que a mulher vê que a árvore era “boa”, expressão até então utilizada somente em relação a Deus (“viu que era bom”). Somado a isso, no mesmo versículo é dito que a mulher nota que a árvore era agradável aos olhos e desejável “para dar entendimento” (לְהַשְׂכִּיל - *ləhaskîl*).

Contudo, ao comerem, o texto indica que ambos percebem a própria nudez. Realçando a relação irônica entre as palavras “sagaz” e “nu”, percebe-se aqui que os seres humanos, criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1:26) após comerem do fruto, mais se parecem com a serpente do que com o próprio Deus.

Na história do jardim, o uso recorrente da raiz ידע (*yāda* - “conhecer”) exibe uma tensão entre o que é aparente aos olhos e o que verdadeiramente é conhecido. O fruto da “árvore do conhecimento” (עֵץ הַדַּעַת - *’ēš hada’at*) é proibido (2:17), e ainda assim desejável aos olhos (2:9; 3:6). De acordo com Savran (1994, p.46), aqui a visão privilegiada (=conhecimento) é obtida somente através da violação do que foi comandado.¹⁶ O fato de tomarem o fruto abre a visão dos dois (3:7), mas o conhecimento que adquirem é inesperado: percebem (raiz ידע) a própria nudez.

¹⁶ “Enhanced vision (=knowledge) is obtained only by violating what is commanded, by trespassing upon the realm of the divine.”

Referências

- ALTER, R. **The five books of Moses**. New York, NY: W.W. Norton & Company, 2004.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. CAEIRO, A. C. (Trad.). São Paulo: Editora Atlas, 2009.
- CASSUTO, U. **A commentary on the book of Genesis**. Part I. Jerusalem: The Magness Press, 1961.
- FRYE, N. **Anatomia da Crítica**: quatro ensaios. São Paulo: Realizações, 2014.
- KLEIN, L. R. **The triumph of irony in the book of Judges**. Sheffield, England: Almond Press, 1989.
- MUECKE, D. **The Compass of Irony**. London: Methuen, 1969.
- SAILHAMER, J. H. **The Pentateuch as Narrative**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992.
- SARNA, N. **Understanding Genesis**. New York, NY: Schocken Books, 1966.
- SAVRAN, G. “Beastly Speech: Intertextuality, Balaam’s Ass and the Garden of Eden”. **Journal for the Study of the Old Testament**. 64 (1994): 39.
- STORDALEN, T. **Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature**. Leuven, Belgium: Peeters, 2000.
- WENHAM, G. J. **Genesis 1–15** (Vol. 1). Dallas, TX: Word, Incorporated, 1998.

ISBAAL: A HISTÓRIA POR TRÁS DA TRADIÇÃO. UM ESTUDO EXEGÉTICO DE 2 SAMUEL 2,1- 11

Lucimeire da Costa Vieira de Souza¹⁷

Resumo:

O objetivo deste artigo é apresentar a história de Isbaal por trás da tradição de 2 Samuel 2,1-11. Apesar da pouca visibilidade nos textos bíblicos, a personagem apresenta fortes indícios de sua relevância no período formativo de Israel Norte. A análise exegética do texto bíblico e as fontes arqueológicas poderão nos conduzir o mais próximo possível de uma antiga tradição que, a redação pode ter encoberto de um Israel antes do Israel bíblico ao qual conhecemos, a partir do Norte e não do Sul, com destaque para o governo da Casa saulida.

Palavras-chave: Isbaal; Saul; Israel Norte; território. História.

Introdução

A partir da análise exegética histórico-crítica do texto de 2Sm 2,1-11, nota-se claramente a mudança de foco na narrativa dos primeiros versículos: Davi é o protagonista que se dirige a Jabes de Galaad e propõe a sua realeza; nos versículos seguintes, ignorando a iniciativa de Davi, o chefe do exército de Saul, Abner, leva Isbaal para Galaad e, simplesmente, o estabelece como rei. Outra dissonância que podemos observar é quanto à extensão territorial dos dois reinos: Davi governa somente à casa de Judá, enquanto Isbaal governa sobre um território bem maior.

A interpretação comum deste texto diz que Davi sucede Saul e passa a reinar sobre todo o território de Israel e Judá – é o início da chamada Monarquia Unida, sob a primazia da casa davídica. Por outro lado, de acordo com pesquisas arqueológicas recentes (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2018, p. 235), Jerusalém no séc. X AEC, a partir de onde Davi construiria o seu “império”, de acordo com o texto bíblico de 2Sm 2,7 seria uma vila pequena, pobre e marginal. Como conciliar as distintas informações sugeridas pelo texto bíblico e pelas evidências históricas e arqueológicas? É possível situar o período em que se intensificaria o conflito entre a casa de Davi e a casa de Isbaal?

Nota-se, que a memória de Israel Norte sofreu uma série de releituras a partir de Judá, então por trás da tradição bíblica de Isbaal, pode estar encoberta a história de uma forte entidade político administrativa, governada pela casa saulida e que estabeleceu as bases para a formação de Israel Norte. Seria, portanto, o reinado de Isbaal uma continuidade do reinado de Saul? Ou seja, quem substitui Saul seria Isbaal e não Davi?

Isbaal, o sucessor de Saul

O texto de 2Sm 2.1-11 apresenta, nos v. 1-7, uma narrativa cuja personagem principal é Davi. É Davi quem recebe a notícia de que Saul fora sepultado em Jabes de Galaad e envia mensageiros para saudar os habitantes e convidá-los a reconhecê-lo como seu rei, assim como a Casa de Judá já o sagrou seu rei (v. 7).

Observamos uma visível interrupção entre os v. 7-8 que sugere uma inserção no contexto da narrativa. Nos v. 8-11, Abner, chefe do exército de Saul, leva Isbaal, filho de Saul, para Maanaim, onde foi sagrado rei não somente sobre os “habitantes de Jabes de Galaad, como também sobre os assuritas, sobre Jezrael, Efraim, Benjamim e sobre todo o

¹⁷ Possui graduação em Teologia pela Faculdade KURIOS (2015). Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

Israel” (v.9). O que levaria os redatores jerusalemitas a incluírem essa possível inserção no texto referindo-se a um herdeiro do trono saulida? Uma forte memória nortista ainda estaria influenciando a redação do sul?

De acordo com Finkelstein, “a vasta região mencionada no v.9 vem da descrição do território de Isbaal e se refere a uma memória histórica genuína do território governado pelos saulidas, entre outras razões, por não corresponder a qualquer outra realidade posterior histórica do antigo Israel” (FINKELSTEIN, 2015, p. 70).

O texto conclui dizendo que Isbaal tinha quarenta anos quando se tornou rei de Israel e que reinou dois anos, enquanto somente a casa de Judá seguia a Davi. O v. 11 informa que Davi reinou em Hebron (e não em Jerusalém) sobre a casa de Judá por sete anos e meio. Estariam essas datas equivocadas? O tempo do reinado de governo de Isbaal teria sido de somente dois anos ou estaríamos diante de uma cronologia alterada pela redação final?

No contexto anterior à delimitação de nossa perícopes (1Sm 14,47) está a lista com os nomes dos filhos de Saul, assim como sua genealogia, nesta lista encontramos além de seus filhos também os nomes de suas filhas, porém o redator não inclui Isbaal. Encontra-se em 1Cr 8,33 e 9,39 outra menção aos filhos de Saul e sua genealogia, porém dessa vez Isbaal é citado.

Observa-se, que no Texto Massorético, consta em 1Cr 8,33 e 9,39 o nome Isbaal (“homem de baal”) o que provavelmente seja o verdadeiro nome, no entanto, em nossa perícopes, assim como em todas as outras vezes no livro de 2 Samuel, onde a personagem é mencionada, verifica-se intitulado como Isbosete (“homem da vergonha”).

Os filhos de Saul morrem com ele na batalha de Gelboé contra os filisteus (1Sm 31,6). Mais uma vez Isbaal não é mencionado entre seus “irmãos”. O que estaria encoberto nas linhas da narrativa, que relatam o período formativo de Israel e de sua suposta “Monarquia Unificada”? Poderiam Isbaal e Davi, terem reinado paralelamente por um período maior do que o citado nos textos bíblicos, porém já com o Norte mais poderoso e estruturado do que o Sul? Qual seria a intenção desses redatores por trás da depreciação do filho de Saul, que mais tarde viria a ser seu sucessor? O que podemos afirmar é que apesar da depreciação inserida nos textos de Samuel, os redatores não conseguiram deixá-lo de fora de suas narrativas, entretanto Isbaal parece ter sido utilizado como instrumento legitimador para a construção da Monarquia Unificada.

Uma perspectiva interdisciplinar

Uma das poucas referências extrabíblica sobre o período formativo de Israel é a lista das cidades destruídas por Sheshonq I, faraó do Egito, durante sua campanha militar em Canaã no séc. X AEC (945-925) e que sugere um cenário diferente do exposto em nossa perícopes a respeito da primazia da casa davídica sobre a casa saulida. Curiosamente, entre as localidades citadas na lista de Sheshonq, encontram-se territórios que são atribuídos, no texto bíblico, à casa de Saul e outros territórios saulida que não estão incluídos na lista, mas que a arqueologia tem atribuído a datação das ruínas descobertas no mesmo período que as cidades destruídas por Sheshonq.

Um questionamento importante que devemos fazer a esse respeito é o de quem teria governado essas cidades antes de sua destruição por Sheshonq? Outra pergunta seria qual o real motivo da campanha do faraó nas terras altas, já que essas eram de difícil acesso e distantes das rotas internacionais?

Um importante fato a ser mencionado estaria na inexistência de Jerusalém e Hebron, citadas na perícopes em estudo, e que não estão na inscrição do templo em Karnak o que significa que, provavelmente não interessavam ou não representavam ameaça ao faraó.

A batalha de Gabaon (2Sm 2, 12,28) entre os homens de Isbaal e de Davi possivelmente está relacionada a importância dessa região para o estabelecimento do poder de quem a vencesse, entretanto a menção dessa cidade na lista de Sheshonq I e de outras localidades nas terras altas ao norte de Jerusalém, podem estar apontando para outra direção, uma ameaça

nascente aos interesses egípcios ali, que tentava expandir-se para o fértil e próspero Vale de Jezreel, que ficava perto da fortaleza egípcia de Betsã e que coincidentemente fora onde os filisteus fixaram em seus muros os cadáveres de Saul e de seus três filhos após suas mortes, (1Sm 31,10) apesar de morrerem em Gelboé (1Sm 31,8). Seriam os egípcios os reais adversários dos saulidas e não os filisteus? Acerca da campanha militar do faraó egípcio, Finkelstein assinala:

A campanha militar de Sheshonq I (bíblico Sesac), o fundador da décima segunda dinastia do Egito, até Canaã é documentada como uma lista de cidades conquistadas numa parede do templo de Amon, em Karnak, no Alto Egito, e é mencionada em 1Reis 14,25-28 [...] Os nomes dos lugares mencionados por Sheshoq I claramente representam uma realidade da Idade do Ferro no sentido em que diferem dos topônimos conhecidos das listas egípcias que datam da Idade do Bronze Tardio. Aqueles que podem ser seguramente identificados são localizados no vale de Jezrael; no decorrer da rota internacional na planície de Saron; na área de Gabaon, Norte de Jerusalém nas terras altas; na área do rio Jaboc na Transjordânia; e no vale de Bersabeia no Sul. Outras regiões importantes estão faltando. Essas incluem as planícies e regiões montanhosas de Judá, a fértil e densamente povoada região montanhosa ao Norte de Samaria (exceção, talvez, a Tersa), a Galileia e o Norte do vale do Jordão, a planície costeira central e do Norte e Transjordânia [...] É digno de nota que a lista de Sheshosq I também menciona um grupo de locais no vale do rio Jaboc ao leste do rio Jordão: Edema Sucot, Fanuel, Maanaim. É igualmente importante reiterar que outras partes das terras altas – Jerusalém, a totalidade das terras altas da Judeia e (exceto um possível lugar) o Norte de Samaria - estão faltando na lista (FILKELSTEIN, 2015, p. 61-62).

Ainda a sobre do território saulida, outra curiosidade a ser mencionada seria sua grande similaridade com as conquistas de Lab'ayu de Síquem e seus filhos contra os egípcios, que também tentaram avançar para o vale de Jezrael e que estão registradas nas cartas encontradas em Tell El-Amarna que foram encontradas no final do século XIX e início do século XX de nossa era. As cartas fazem referência ao período do bronze tardio (1550-1200) e nelas encontram-se registradas, além da comunicação do Egito com reinos vizinhos, como Babilônia, Assíria, Damasco e Mitani, também com cidades-estado vassalãs e nestas teria sido registrada indícios de uma grande rebelião em Canaã contra o domínio egípcio (KAEFER, 2019, p. 13).

O líder siquemita “Lab'ayu, de acordo com as cartas, teria sido o cabeça da rebelião, foi morto quando tentava conquistar o vale de Jezreel (o celeiro egípcio) e controlar a Via Maris (a mais importante rota comercial da região). Essa semelhança no caso de uma entidade territorial nascente (saulida) no século X a.C pode estar associada a um renovado interesse egípcio por essa região” (KARFER, 2018, p. 13-14).

Outra importante evidência extrabíblica referente, neste caso, especificamente a Isbaal é a inscrição em um fragmento de cerâmica na qual se lê “Isbaal, filho de Beda”, encontrada no sítio de Khirbet Queiyafa. Queiyafa é um sítio localizado a 30 km a sudeste de Jerusalém próximo a Bet Shemesh e bem perto da capital Jerusalém. A princípio, suas ruínas foram datadas entre 1050-970, porém após novas análises feitas por Israel Finkelstein e E. Piasezky, elas receberam nova datação (105-915). Para Finkelstein, a semelhança de Khirbet Queiyafa com as cidades destruídas por Sheshonq e localizadas no planalto central de Israel Norte bem como sua diferença com as cidades-estado filisteias aponta que, Queiyafa seria um posto avançado do reino saulida. Outros fatos que colaboram para reforçar que essa afiliação está em sua densidade demográfica superior a de Judá “o que não seria um problema devido à quantidade de mão de obra despendida para as construções encontradas ali” (palácio e templo) bem como também a construção das muralhas casamata que se assemelham com o sistema de muralhas encontradas em Gabaon-Betel e que são as únicas encontradas a Oeste do Jordão (FINKELSTEIN, 2015, p.76-79). Essas evidências sugerem que Queiyafa pode também ter sido destruída pelo faraó egípcio, ainda que não conste na parede do templo em Karnak. Mais uma vez, encontramos o nome “Isbaal” relacionado a um extenso território, com relevância política

no séc. X AEC. Um segundo escrito, de difícil tradução, também fora encontrado no sítio e fora relacionado por alguns tradutores a eleição de Saul (KAEFER, 2016, p.84).

Entretanto, para Garsiel, o nome Isbaal na inscrição de Qeiyafa não se refere ao filho de Saul e sim a um dos valentes de Davi (2Sm 23,8; 1Cr 11,10-11) denominado também como Jesbaam filho de Hacamom. O autor menciona que Davi teria nomeado esse comandante para estar à frente da fortaleza de Qeiyafa. É abordado também a respeito de mais duas versões do nome em 1Cr 11,11 onde a LXX menciona como $\iota\sigma\epsilon\beta\alpha\delta\alpha$, que refletiria o nome abreviado “pai” D’a(עד) com B(ב) adicional que seria uma abreviação da palavra “bem” (בן) que se transformaria em (עדב) “Beda”. De forma igual o Códex Sinaítico coloca $\iota\sigma\sigma\alpha\iota\beta\alpha\delta\alpha$, referente ao pai עד mais b (ב) da abreviação “filho de“ que ele identifica como o nome gravado no pote de Khirbet Qeiyafa (GARSIEL, 2016 p. 84).

O homem de Baal

O nome Isbaal (“homem de Baal”) relacionado na bíblia em 2Sm 2,8-11; 1Cr 8,33; 9,39, foi mudado pelos redatores deuteronomistas para Isbosete (“homem da vergonha”), como mencionado anteriormente.

Para Pisano, algumas mudanças, como a do nome de Isbaal, eram feitas conscientemente por razões teológicas e tinham como objetivo alterar as palavras que causariam “escândalo”. Essas edições eram feitas por copistas ou tradutores. O nome Isbosete) está na tradição Massorética, porém em uma tradição mais antiga da(עִשְׁבַּל , LXX¹⁸ possui a escrita Εισβααλ (Eisbaal) (YOFRE; GARGANO; SKA e PISANO, 2015, p. 72). Contudo Römer propõe que tanto Isbaal, como Jonathan (“Yhwh deu”) e o filho de Jonathan, Méphibaal (“bem amado de Baal”), também sucessores de Saul têm seus nomes relacionados à divindade que a casa saulida prestava culto (RÖMER, 2016, p. 92).

Considerações finais

O período formativo de Israel ainda apresenta muitas lacunas a ser preenchidas, tanto no caráter exegético quanto arqueológico.

As tradições mais antigas, especificamente as que chegaram em Jerusalém e foram editadas pela redação deuteronomista, tinham como objetivo legitimar um governo centralizado a partir de Jerusalém e uma monarquia unificada sob a Casa davídica. Um dos meios utilizados para essa legitimação foi a depreciação do Norte.

O trabalho de análise exegética poderá conduzir-nos a novos olhares para esse período, tendo como colaboradora a arqueologia e outras áreas promovendo a interdisciplinaridade em busca de um resultado mais satisfatório dentro do período abordado.

Anexo

I

Proposta de tradução: 2 Samuel 2,1-11

¹ E aconteceu depois que, perguntou Davi a Yahweh para dizer: Subirei em uma das aldeias de Judá? E disse a Yahweh para ele: Sobe! E disse Davi: Para onde subirei? E disse: Hebrom.

² E subiu para lá Davi e também suas duas mulheres, Ahinoam a jezreelita e Abigail de Nabal o carmelita

³ E os homens que Davi fez subir com ele. O homem e a casa dele e habitaram nas aldeias de Hebrom.

¹⁸ Manuscrito: Áquila, Símaco e Teodocião dos reis que governaram essa região, incluindo o primeiro rei de Israel, Saul e seu sucessor, Isbaal.

⁴ E chegaram os homens de Judá e ungiram ali a Davi por rei sobre a casa Judá e comunicaram para Davi que os homens de Jabes de Galaad sepultaram Saul.

⁵ E enviou Davi mensageiros para os homens de Jabes Galaad e disse para eles: Benditos são vós para Yahweh que fizestes a bondade a este, com vosso senhor, com Saul e o sepultaste.

⁶ E agora que aja Yahweh convosco de bondade e fidelidade. Eu também farei convosco o bem assim como fizestes.

⁷ E agora que sejam firmes as vossas mãos e sejam valentes para seus filhos, porque morreu vosso senhor Saul e também me ungiram a casa de Judá por rei sobre eles.

⁸ E Abner filho de Ner, chefe do exército de Saul, levou consigo Isboset filho de Saul e o fez passar a Manaim.

⁹ E o fez rei para Galaad, para os assuritas e para Jezreel e sobre Efraim e sobre Benjamim e sobre todo o Israel.

¹⁰ Tinha quarenta anos, Isboset, filho de Saul, quando reinou sobre Israel e dois anos reinou. Apenas a casa Judá foi atrás de Davi.

¹¹ E o número de dias que Davi foi rei em Hebrom sobre a casa de Judá, Sete anos e seis meses.

Referências

ALONSO-SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

BÍBLIA Hebraico. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EDELMAN, Diana. "The Ashurites" of Eshbaal's State (2Sam.2.9). **Palestine Exploration Quarterly**. p. 85-91, 1985.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens nos seus textos sagrados**. Tradução de Nélcio Schneider. Petrópolis: Vozes, 2018.

FINKELSTEIN, Israel. "The Last Lab'ayu: King Saul and the Expansion of the First North-Israelite Territorial Entity". En *Essays of Ancient Israel in Its Near Eastern Context. A Tribute to Nadav Na'aman*, por Y. Amit; E. Ben Zevi; I. Finkelstein; **O. Lipchits**, 171-193. Wininona Lake (IN): Eisenbraus, 2006.

_____. **O reino esquecido: Arqueologia e história de Israel Norte**. Tradução de Silas Klein Cardoso. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. Saul, Benjamin e o surgimento do "Israel bíblico": uma visão alternativa. **Revista Caminhando** v. 20, n. 2, p. 23-43, jul./dez. 2015 DOI: <http://dx.doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v20n2p23-44>.

GARSIEL, Moshe. The 'Eshba'al Son of Bd'a Inscription from Qeiyafa: An Updated Reading and Historical Interpretation. **Bar-Ilan University**, p. 1-21, 2016.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce K. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KAEFER, José Ademar. **As cartas de Tellel-Amarna e o contexto social e político de Canaã antes de Israel.** São Paulo: Paulus, 2019.

_____. A revolta de Lab'ayu. As cartas de Tellel-Amarna e o contexto político de Canaã antes de Israel. **Theologica xaveriana.** Bogotá, Colômbia, no. 188, jul./ dez. 2019.

_____. A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá. São Paulo: Paulus, 2015. _____. **Arqueologia das terras da Bíblia.** São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Arqueologia das terras da Bíblia II:** entrevista com os arqueólogos Israel Finkelstein e Amihai Mazar. São Paulo: Paulus, 2016.

KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. **Dicionário Hebraico-Portugues& Aramaico-Português.** 33.ed.; São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017.

RÖMER, Tomas. **A origem de Javé:** o Deus de Israel e seu nome. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2016.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. **Antigo Testamento, história, escritura e teologia.** São Paulo, Loyola, 2010.

SIMIAN-YOFRE, Horácio; GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean Louis; PISANO, Stephen. **Metodologia do Antigo Testamento.** 3.ed., 2015. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

ZENGER, E. (org.). **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Loyola, 2003.

A CONTRIBUIÇÃO DO CONCEITO DE SUJEITO EM FRANZ HINKELAMMERT PARA A EXEGESE DO ÊXODO 3,7-10

Agustinus Syukur¹⁹

Introdução

A história bíblica nos revela que a figura heróica de Moisés confrontando a tirania do faraó, as dez pragas e o êxodo em massa dos israelitas do Egito mantiveram-se no decorrer dos séculos como imagens centrais e inesquecíveis. Por intermédio de um líder divinamente guiado, que representou a nação diante de Deus e Deus diante da nação, os israelitas navegaram o curso quase impossível do estado de escravidão sem esperança de volta para os limites de sua “Terra Prometida”.

Essa história da libertação dos israelitas da escravidão é tão importante que os livros bíblicos do Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio são dedicados aos eventos significativos, experimentados por uma única geração em pouco mais de quarenta anos. Durante esses anos, ocorreram os milagres da sarça ardente, das pragas, da divisão do mar Vermelho, do aparecimento do maná no deserto e a revelação da Lei de Deus no monte Sinai. Todos esses acontecimentos, segundo a narrativa bíblica, são considerados como manifestações visíveis do controle de Deus sobre a natureza e sobre a humanidade. O Deus de Israel, anteriormente no livro de Gênesis conhecido apenas por suas revelações privadas aos patriarcas, revela-se aqui a uma noção como divindade universal.

Com o avanço da pesquisa história crítica, arqueológica e exegese crítico nestes últimos tempos mostram que a presença dos Israelitas no Egito, a opressão sofrida pelo povo e a fuga em massa relatados no livro do Êxodo não se sustentam. O êxodo não foi um evento único. É uma narrativa multicamada, acrescentada e redigida ao longo de um período de muitos séculos em função de mudanças políticas e realidades históricas. Se o êxodo relatado na Bíblia não é histórico por que então a memória desse evento se encontra facilmente nos textos bíblicos? Qual é significado fundamental deste evento para formação de Israel?

Neste trabalho pretendemos fazer um estudo do Ex 3,7-10 e tentar interpretar o significado desse evento do “êxodo” para o mundo atual com a luz do conceito de “Sujeito” em Franz Hinkelammert. O nosso objetivo é tentar utilizar os conceitos das ciências sócias na exegese dos textos bíblicos. Esse trabalho contém três partes: primeira parte sobre a análise literária do Ex 3,7-10, segunda parte sobre o contexto histórico do êxodo e terceira parte sobre a interpretação do Ex 3,7-10 a luz do conceito de Sujeito em Hinkelammert.

1 Análise literária do Êxodo 3,7-10

No estudo exegético do texto bíblico, a análise literária visa determinar os limites do texto, traduzir o texto escolhido, analisa sua unidade redacional, identifica seu gênero literário, sua estrutura textual e sua redação (Cf. LIMA, 2014, p. 74-169). Neste trabalho utilizamos brevemente alguns destes métodos, que julgamos necessário, para perceber a dinâmica interna do texto estudado e a sua complexidade.

Seguimos o nosso procedimento com a tradução do texto de Êxodo 3,7-10. Apresentamos duas traduções: a nossa própria tradução (literal) da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS, 1997) e a tradução da Bíblia de Jerusalém.

¹⁹ Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

<p>Tradução literal da BHS</p> <p>⁷E YHWH²⁰ disse: Eu vi claramente a aflição do meu povo que (está) no Egito e ouvi o seu grito perante dos seus opressores, porque conheci os dores dele.</p> <p>⁸E Eu desci para livrá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra, para uma terra boa e larga, para uma terra que mana leite e mel; para lugar do cananeu e do heteu e do amorreu e do ferezeu e do heveu e do jebuseu.</p> <p>⁹E agora, eis que o grito dos filhos de Israel chegou até mim, e também vi a opressão que os egípcios estão os oprimindo.</p> <p>¹⁰E agora vá, e eu te enviarei a Faraó e tire o meu povo, os filhos de Israel, do Egito.</p>	<p>Tradução da Bíblia de Jerusalém</p> <p>⁷Iahweh disse: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias.</p> <p>⁸Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel, o lugar dos cananeus, dos heteus, dos amorreus, dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus.</p> <p>⁹Agora, o grito dos israelitas chegou até mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo.</p> <p>¹⁰Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas” (Ex 3, 7-10)²¹.</p>
--	--

Percebe-se que essas duas traduções não há diferença significativa. Contudo, o versículo 10, a palavra hebraica *w^ehotse* (com raiz verbal *yatsa*) – aparece no texto como verbo hifil imperativo masculino singular com *waw* conjuntivo - traduzimos como “e tire” com o sentido de uma ação urgente e necessária. Temos, portanto, neste texto (Ex 3,7-10) dois verbos referentes à ação libertadora: primeiro, o verbo *alah* “subir” que aparece no verbo hifil infinitivo construto mais sufixo da terceira pessoa masculino singular com preposição *le* “para” (*ulha^aloto*) e traduzimos como “para fazê-lo subir” (Ex 3,8); segundo, o verbo *w^ehotse* “e tire”, acima mencionado. Portanto, é necessário “tirar” urgentemente aquele povo da opressão dos egípcios para poder fazê-lo “subir” a uma terra mana leite e mel.

Visto a partir do gênero literário, o texto estudado (Ex 3,7-10) tem seu caráter de “narrativo do chamado”. Cornelis den Hertog (2012) apresenta algumas observações gerais sobre as narrativas convocativas ou narrativas de “chamado”. Elas são caracterizadas pelo “padrão do chamamento” (*call pattern*). Este padrão é uma categoria desenvolvida pela escola de crítica de forma (*Formgeschichte*) da Alemanha com base de estudo nos textos: em Ex 3,9-12 (a vocação de Moisés); Jz 6,11-24 (a convocação de Gedeão); 1 Samuel 9-10 (convocação de Saul); e Jeremias 1 (a vocação de Jeremias). Os elementos peculiares desse chamamento podem variar, mas incluem praticamente a mesma estrutura: a indicação de uma necessidade, a missão, uma expressão de ressalva ou objeção, uma garantia de apoio e um sinal. Segundo o autor a narrativa bíblica do chamado os seus elementos estruturais seguem uns aos outros por esta ordem. De acordo com o ponto de vista da crítica de forma, os antecedentes deste arquétipo encontram-se num determinado “contexto social” (*Sitz im Leben*), por exemplo, a prática do envio de um enviado (HERTOG, 2012, p. 15). Neste sentido, o nosso texto revela que a partir da realidade social da escravidão e opressão do povo de Israel em Egito YHWH envia o seu enviado, Moisés, para uma missão para “tirar urgentemente” aquele povo e “fazê-lo subir” a uma terra prometida.

A respeito da limitação textual, os episódios no livro do Êxodo formam um relato articulado em três grandes períodos situados em três lugares diferentes: “Israel no Egito” (Ex 1,1-15,21), “a caminhada pelo deserto” (Ex 15,22-18,27) e “a estada de Israel no Sinai” (Ex 19,1-40,38). Esses três episódios são costurados pela presença e intervenção de YHWH na vida do seu povo (MACCHI, 2015, p. 216-219).

Dentro dessa divisão geral do livro do Êxodo o nosso texto (Ex 3,7-10) se encontra no primeiro período (Ex 1,1-15,21), Israel no Egito e a saída. O enredo da narrativa do Êxodo

²⁰ Utilizamos neste trabalho o nome próprio YHWH, exceto nas citações diretas.

²¹ Todos os textos bíblicos citados neste trabalho são extraídos da Bíblia de Jerusalém edição Paulus de 2006.

capítulo 3 e 4 mostra que o relato do nosso texto (Ex 3,7-10) se localiza dentro do episódio maior que começa no Ex 3,1 e se estende até Ex 4,18. Esses dois capítulos (Ex 3 e 4) marcam a primeira intervenção de Deus, no episódio da sarça ardente em Madiã; Deus se apresenta a Moisés e lhe ordena a fazer subir o povo de Israel da terra da escravidão em Egito. O episódio de Madiã encontra seu desfecho na volta de Moisés ao Egito com a bênção de seu sogro Jetro quando diz: “Vai em paz” (Ex 4,18).

Segundo Konrad Schmid a descrição da vocação de Moisés na montanha de Deus em Ex 3,1-4,17 é “uma passagem totalmente interpolada em seu contexto”, uma vez que o fio condutor da narrativa prévia do Êxodo passa diretamente de Ex 2,23-25 para Ex 4,19. Schmid também comenta a respeito de dois relatos sobre a vocação de Moisés no Livro do Êxodo: 3,1-15 que acontece na montanha de Horeb, fora do Egito e 6,2-13 que acontece no Egito. Para esse autor, o relato da vocação de Moisés em Ex 6 é diferente ao relato da vocação de Moisés em Ex 3 e portanto são fontes diferentes (SCHMID, 2013, p.113).

Os pesquisadores, na sua grande maioria, estão de acordo com a opinião de Schmid de que o Ex 3 e 4 não é o material Sacerdotal. Macchi (2015) sugere, portanto, que a presença combinada de material narrativo (especialmente em Ex 1-14) e legislativo (em particular a instituição da páscoa e a construção do santuário) é um traço característico da literatura sacerdotal em geral. Ex 3 e 4 não são considerados como material da literatura sacerdotal. Citando a opinião de Blum, Macchi escreve que os textos deuteronomistas “formam uma rede” cujo centro está em Êxodo 3. Esse relato prepara vários temas deuteronomistas que são retomados depois disso: a questão da fé em YHWH e seu servo (Ex 4,31; 14,31; a insistência na transmissão catequética: Ex 3,8; 13,3-16; o anúncio de uma “guerra de YHWH” contra o Egito: Ex 3,11-20; 14. Essa rede textual pode ser entendida no contexto de uma redação ou “composição” deuteronomista de conjunto que se acrescenta a um material mais antigo. Essa composição pode ter acontecido na época exílica e pós-exílica (MACCHI, 2015, p. 223-225).

A partir dessa análise literária percebe-se que o texto de Ex 3,7-10, como se encontra atualmente na Bíblia, é uma inserção tardia provavelmente na época do exílio ou pós-exílio. Esse texto, como também no seu conjunto textual em Ex 3 e 4, é material coletado pelos deuteronomistas de uma tradição mais antiga. Essa tradição provavelmente é uma tradição fundante que perpassa pelas várias camadas da história de Israel. Fica, portanto, as questões em abertos: de onde veio e como surgiu essa tradição chamada “êxodo”? Qual é o seu significado para a história de Israel? O êxodo descrito no livro do Êxodo é um fato histórico? Essas questões trataremos no passo seguinte desse trabalho analisando o contexto histórico do êxodo a partir do estudo semântico de algumas palavras contidas no Ex 3,7-10: Israel, Egito, Mosé/Êxodo e YHWH.

2 O contexto histórico do Êxodo

O primeiro livro dos Reis (1Rs 6,1) menciona que a saída do Egito precede em 480 anos a ereção do Templo de Salomão, o que situaria o Êxodo por volta de 1450 a.C. Todavia, o número 480 é, na interpretação de Macchi (2015, p. 220), “o resultado de um cálculo teológico tardio [referente aos] doze sacerdotes entre Aarão e Sadoq multiplicados por quarenta anos”. Fundamento histórico deste cálculo é duvidoso.

A partir da contribuição da pesquisa “história crítica” e arqueologia, como veremos a seguir, percebe-se que o Egito dominava terra de Canaã nos sec. XVI a XII a.C. e a formação de Israel como um povo ou uma nação aconteceu dentro da própria Palestina. O êxodo, conseqüentemente, é visto dentro desse processo formativo.

2.1 Egito em Canaã

Os termos “Egito” e “egípcios” no nosso texto estudado foram citados quatro vezes (Ex 3,7.8.9.10). Dá a entender que o sofrimento do povo de Israel pelos egípcios acontece fora da Palestina. As pesquisas sobre o Antigo Oriente Médio revelam que o Egito já dominava Canaã de Palestina desde o século XVI a.C. Na virada do sec. XVI a. C., os exércitos egípcios avançam

decisivamente em Canaã e na Síria, cruzando até mesmo o Eufrates sob Tutmosis I (1506-1494²² a.C.) e ingressando em territórios do reino de Mitani. Ele realizou 17 campanhas militares, estabilizou a presença faraônica, englobando além de Gaza, também Meguido e Betsã como bases egípcias e transformando o território conquistado num tipo de províncias, de sorte que havia espoliação sistemática através da tributação (MAZAR, 2003, p. 233-235; SCHWANTES, 2012, p. 36-38).

No plano geopolítico, as unidades políticas em Canaã no período da hegemonia egípcia se organizam em torno de cidades-estado. Cada cidade-estado era diretamente dependente dos egípcios e administrada por um governador ou um dinasta. O regime faraônico não se restringiu a exigir juramentos e tributos das cidades-estado. Também há de ter reordenado a distribuição da terra em alguns casos, seja para templos egípcios implantados em Canaã (em Betsã, por exemplo), seja para a própria administração faraônica. Igualmente deixou algumas tropas egípcias sediadas na Palestina, certamente em Meguido, Betsã e em Gaza. A arqueologia comprova esse dado histórico (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p.112-114). Uma fortaleza egípcia, por exemplo, foi descoberta na escavação do sítio de Betsã, ao sul do mar da Galileia, por volta do ano de 1920 da nossa era. Suas várias estruturas e pátios, segundo esses arqueólogos, “continham estátuas e monumentos com inscrições em hieróglifos, da época dos faraós Seti I, Ramsés II e Ramses III do século XIII – XII a. C.” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 114).²³

As campanhas militares egípcias continuavam sendo realizadas ao longo da dominação egípcia em Canaã para conter as revoltas das cidades-estado. Essas campanhas provocam a destruição e o sofrimento para o povo local. O faraó Mernepta (1213-1203 a. C.), sucessor do Ramses II, por exemplo, conduziu uma campanha em Canaã cuja sua memória foi registrada numa estela conhecida como a “Estela de Israel” (MAZAR, 2003, p. 235; RÖMER, 2016, p. 23). Nesse monumento, são mencionadas as cidades conquistadas na campanha de Mernepta: Ascalon, Gezer, Yenoam, bem como o nome “Israel”, que aparece como nome de uma tribo. Mazar, na obra citada, afirma que o nome “Israel” aparece nesse monumento “pela primeira e única vez em fontes egípcias”.

No início do sec. XII a. C., cessava, abruptamente, o domínio egípcio sobre Canaã. Schwantes (2012, p. 48) considera diversos motivos que contribuíram para fragmentação da hegemonia faraônica. Em parte, “as dificuldades internas do Egito” não propiciavam aventuras militares externas. Além disso, os filisteus passaram a se fortalecer e ocupar Gaza, que, conseqüentemente, impede a passagem da incursão militar para Canaã. E em outra parte, as condições de resistência na própria terra de Canaã se tornaram bem mais eficiente. Os conflitos entre as cidades vizinhas, no que se refere ao controle de áreas vitais para a agricultura e de vilas de camponeses, começaram na época de El Amarna (por exemplo, EA 249-250 e a formação de coalizão Siquém e Antissiquém dessa época mencionada por FINKELSTEIN, 2015, p. 34-38), intensificaram a crise. Este conjunto de circunstâncias e também a invasão violenta dos Povos do Mar levaram à falência a hegemonia egípcia em Canaã.

Portanto, o início do séc. XII é marcado por desordens durante as quais as cidades-estado se desmoronam. Novas populações, os “povos do mar”, vindos do Egeu ou da Anatólia, também os filisteus, se instalam na costa sul de Canaã, nas cidades como Gaza, Ashdod,

²² Seguimos a datação feita por Amihai Mazar (2003, p.233-238).

²³ A respeito desse período, possuímos uma farta correspondência enviada pelos governadores locais em Canaã, reclamando por providências dos soberanos egípcios, porque na ausência da hegemonia egípcia aumentaram as intrigas entre as diversas cidades-estado locais e porque os *‘apirus*, fora de controle, estavam a ameaçar as cidades e suas possessões. Essas cartas em escrita cuneiforme, encontradas no final do século XIX e início do século XX da nossa era, em Tell El-Amarna, às marges do Nilo, no médio Egito, mostram que a desintegração da supremacia egípcia sobre Canaã arrastava atrás de si a desintegração do sistema das cidades-estado (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 110-112; RAINEY, 2015).

Ashkelon, Eqrn. Enquanto a maior parte das cidades do Bronze Tardio²⁴ se despovoa, a zona montanhosa do Efraim e de Judá desfruta de um notável aumento da população. É bem provável que nessa região se encontram os primeiros traços do nascimento de Israel, tal como se acha mencionado, por volta de 1210 a.C., na estela de vitória do faraó Merneptá, mencionada anteriormente. Esse “Israel”, conforme Romer, “deve constituir um grupo importante, visto que o rei egípcio o julga digno de ser mencionado entre as povoações que ele se gaba de ter vencido” (RÖMER, 2016, p. 23).

Nesse processo de desenvolvimento dos grupos das montanhas, uma região se distingue das demais no séc. X: o platô de Gabão-Betel. Segundo Finkelstein a unidade política de Gabão-Betel, da Casa de Saul, no século X a. C., pode ser considerada como primeira entidade territorial registrada de Israel Norte. Essa entidade provavelmente se estendeu por uma grande área, a parte norte da região central montanhosa e ao oeste de Galaad até região de rio Jaboque, e tentou se deslocar para o vale de Jezrael e planície costeira. Essa expansão provavelmente colidiu com a campanha militar de Sheshonq I, o que levou ao seu declínio (FINKELSTEIN, 2015, p. 83-84). Ainda, segundo Finkelstein, a unidade política de Gabão-Betel foi substituída pelo surgimento da “Unidade Política de Tersa” sob Jeroboão I (931-909 a.C) e o Reino de Israel Norte, com seu centro na região de Siquém-Tersa (FINKELSTEIN, 2015, p. 104).

As pesquisas arqueológicas e história crítica resentes nos colocam em dúvida a teoria da conquista como origem da formação de Israel. Finkelstein, por exemplo, afirma que a origem de Israel não está ligada a uma conquista militar de um povo vindo de outro lugar, como afirma o livro bíblico de Josué. “Trata-se de um processo lento e difuso, fruto do desenvolvimento de “longo prazo” das terras altas no quadro de desordens globais no fim do Bronze Tardio”. “Israel” nasce, portanto, a partir de populações autóctones. O grupo “Israel” é, antes de tudo, “uma espécie de confederação clânica e tribal, reunindo grupos que pensavam provavelmente já a pertencer a um mesmo conjunto étnico” (FINKELSTEIN, 2015, p. 192).

2.2 A tradição do Êxodo

A tradição do Êxodo é vinculada ao processo de fortalecimento dos núcleos político-territoriais governados pelos “homens fortes” das montanhas da região centro-norte de Canaã, no séc. X: primeiro no planalto de Gabão-Betel, depois em Siquém-Tersa e, finalmente, em Samaria. A formação de uma unidade político-territorial forte Saulida que fez com que o Egito se sentisse ameaçado, a ponto de empreender uma campanha militar do faraó egípcio Sheshonq I a essa região, na segunda metade do séc. X a. C. (KAEFER, 2015b, p. 891-892; FINKELSTEIN, 2015, p. 177).

A memória da luta contra os egípcios no século X a. C., na terra de Canaã, portanto, se originou a tradição do Êxodo. Nesse sentido, Ademar Kaefer escreveu:

É com esse sentido de luta contra os egípcios que o verbo *ʾlh* “subir ou fazer subir” (*hifil*) era empregado na sua origem, como na frase [...]: “Estes são teus Deuses, Israel, que te fizeram subir (lutar contra) da terra do Egito” (Ex 32,4b; 1Rs 12,28c) (KAEFER, 2015b, p. 892).

O termo “Êxodo”, portanto, não é necessariamente entendido como a “saída do Egito”, mas a “libertação” da dominação egípcia na terra de Canaã. E, no contexto de luta contra a ocupação egípcia de Sheshonq I (sec. X a.C.) que a tradição do Êxodo deve ter tido seu nascedouro, sendo preservada na memória popular inicialmente nos santuários de Betel e Siquém, na capital Tersa e depois também na Samaria.

A retirada forçada do Egito abriu caminho para a consolidação do reino de Israel no início do séc. IX. Assim, ao longo da história da monarquia em Israel, a tradição do Êxodo foi apropriada pelo estado como propaganda de vitória do rei contra seus inimigos, conforme

²⁴ Seguimos a cronologia de Israel Finkelstein (2005, p.162): Idade de Bronze Antigo: 3500-2200 a.C.; Idade de Bronze Intermediário: 2200-2000 a.C.; Idade de Bronze Médio: 2000-1550 a.C.; Idade de Bronze Resente: 1500-1150 a.C.; Idade de Ferro I: 1150-900 a.C.; Idade de Ferro II: 900-586 a.C.

atestam registros de Kuntillet 'Ajrud, no séc. VIII (KAEFER, 2015b, p. 893-894; FINKELSTEIN, 2015, p. 179-180; NA'AMAN, 2012, p. 4-5). Por outro lado, a tradição profética manteve a memória da “libertação do Egito” como força de resistência contra a exploração e opressão da monarquia, como podemos ver em Oseias (2,14-15; 9,10; 11,1.5; 12,9.13; 13,4-5) e Amós (2,10; 3,1; 9,7).

A tradição do Êxodo é celebrada nos santuários do rei como memória fundante de Israel Norte: “Eis teus deuses, Israel, que te fizeram subir da terra do Egito” (1Rs 12,28). O deus do Êxodo é YHWH, representado na forma do “touro jovem”. No contexto do séc. VIII a. C., o “touro jovem” simbolizava, por um lado, a força e o poder de um reino que foi capaz de se libertar do Egito, no passado, e que é capaz de submeter os inimigos, no presente, conforme se vê pela extensão territorial de Israel à época de Jeroboão II; por outro, o símbolo do “touro jovem” refletia a fertilidade das terras norte-israelitas no período de maior expansão comercial do Reino do Norte. Certamente, o culto a YHWH, representado na forma do touro jovem e associado à tradição do Êxodo nos santuários do rei, era uma demonstração da grandeza do reino de Israel.

Provavelmente, a tradição do Êxodo enquanto luta contra Egito e a caminhada pelo deserto são duas tradições independentes. A tradição da caminhada pelo deserto teria se originado em Kuntillet 'Ajrud, durante a primeira metade do século VIII, quando Israel Norte dominava a Península do Sinai. De lá teria migrado para a Samaria, onde teria sido integrada à tradição do Êxodo e encorpada a propaganda anti-Egito favorecendo a unidade do reino de Jeroboão II. É nesse sentido que ela é mencionada pelos profetas Oseias e Amós. Depois da queda da Samaria, em 722, a tradição do Êxodo, já com a tradição da caminhada pelo deserto integrada, migrou para Judá, juntamente com outras tradições provenientes de Israel Norte, e ali ela é incluída na história da lei de Moisés (KAEFER, 2015b, p. 900; FINKELSTEIN, 2015, p. 180; NA'AMAN, 2015, p. 530).

A influência assíria sobre a história de Moisés e fios anti-imperiais poderosos na história de êxodo pertencem ao período em que Judá serviu como vassalo da Assíria (final do sec. VIII e final do sec. VII a.C.). O paralelo da lenda do nascimento Sargão²⁵, rei assírio, com o nascimento de Moisés (Ex 2,1-10) pode servir como “pano de fundo a orientação antiassíria da narrativa Moisés/Êxodo” (SCHMID, 2013, p.112). Em lugar do rei assírio é colocada a figura de Moisés, escolhido por Deus, que liberta Israel do trabalho forçado de imposição imperial. Além disso, a tradição do êxodo com sua mensagem de vitória sobre um poderoso faraó e a promessa de YHWH de tornar Israel numeroso e poderoso podem surgir na época de Josias (640-609 a.C.) para justificar a sua luta contra o faraó Necau conquistando as terras férteis no norte e a sua política centralizadora (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 102-104; FINKELSTEIN, 2015, p. 180-132).

A partir desses contextos históricos da tradição do êxodo, percebemos que o êxodo não foi um evento único. É uma narrativa multicamada. Ela primeiro foi transmitida oralmente e, posteriormente, colocada por escrito no Norte. Ela foi então levada para Judá pelos imigrantes do Israel Norte, acumulou níveis, cresceu em volume e detalhes, foi transformada e redigida ao longo de um período de muitos séculos em função de mudanças políticas e realidades históricas. O processo que começa com o estabelecimento de YHWH como Deus oficial passa pela reforma de Josias, em que YHWH se torna o Deus nacional de Israel, e é finalizado no pós-exílio, quando YHWH for compreendido como o único Deus que existe, e todas outras

²⁵ A lenda de Sargão: Sharrukin [Sargão], o poderoso rei, o rei de Agade. Minha mãe era sacerdotisa, meu pai eu desconheço. O irmão do meu pai habita a região montanhosa. Minha cidade é Azupiranu, que fica às margens do Eufrates. Minha mãe, a sacerdotisa, me concebeu, ela me deu à luz em segredo. Ela me colocou num cesto de caniço, com betume fechou a tampa sobre mim. Ela me colocou no rio, de onde não deveria sair. O rio me arrastou, conduziu-me até Akki, o criador das águas. Akki, o criador das águas, criou-me como filho adotivo, Akki, o criador das águas, estabeleceu-me em seu trabalho no pomar. Devido ao meu trabalho no pomar, Ishtar começou a me amar, e assim eu governei como rei por [5]4 anos (SCHMID, 2013, p. 112).

divindades foram identificadas com YHWH. Isso se expressa na afirmação central do Antigo Testamento: “Eu sou Iahweh, teu Deus, que te tirou da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20,2). Essa afirmação torna-se então o êxodo como tradição fundante ou mito fundante de Israel, do qual muitas dentre as principais instituições criadas ao longo da história de Israel foram legitimadas como tendo aí as suas raízes. Como diz Croatto (2004, p. 2004): “o mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa”. O mito do êxodo relatado em Ex 3,7-10, portanto, contém dois aspectos importantes: a realidade social desumana – escravidão, violência e injustiça – e identidade de Deus sensível e libertador que favorece a vida.

3 A interpretação do Êxodo 3,7-10 a luz do conceito de sujeito em Hinkelammert

O relato de Ex 3,7-10, como vimos anteriormente, reflete um mito do êxodo que vem acompanhando a longa história da formação religiosa e social de Israel. O testemunho dos textos bíblicos nos mostra que ao longo da história do povo de Israel, a memória do êxodo manteve-se viva não só nas lutas contra os inimigos e opressores externos, como o Egito, mas também na luta contra a opressão interna dos próprios governantes. Os profetas de Israel Norte e Judá referiram-se com frequência à libertação da escravidão do Egito nas suas denúncias contra os governantes e poderosos que oprimem o seu próprio povo (Am 2,10; 3,1; 5,25; 9,7; Os 2,17; 8,13; 12,10; Mq 6,2-4 e entre outros textos espalhados no interior da Bíblia).

A realidade da opressão, do sofrimento e da injustiça não só acontece no mundo bíblico. Ela presente ao longo da história moderna da humanidade. Embora o êxodo tenha sido apelado com mais frequência dentro dos contextos religiosos, ele também tem sido usado com frequência em lutas contra a opressão social e política. Grupos que sofrem de vários tipos de opressão têm procurado no Êxodo força, esperança e motivação para resistir e superá-la. Além disso, não são poucos casos em que alguns que estão no poder utilizam o Êxodo para validar a perpetuação de seu domínio, como aconteceu também no mundo bíblico (LANGSTON, 2006, p. 5). Ciente desse perigo de mau uso desse mito do êxodo, tentamos entender o seu significado a luz do conceito de sujeito de Franz Hinkelammert. Trataremos duas questões: a realidade de opressão como ponto de partida da afirmação do sujeito e o Deus do êxodo como critério do discernimento dos deuses.

3.1 A realidade de opressão e conceito de sujeito

No plano literário do Livro do Êxodo, o ponto de partida do mito do êxodo/libertação é a realidade de opressão do povo de Israel pelo faraó do Egito que se encontra em Êxodo capítulo 1 e 2. Segundo esses textos o povo de Israel sofreu com trabalho forçado, escravizado, maltratado e os filhos assassinados à ordem do faraó. Perante essa realidade “Os israelitas, gemendo sob o peso da servidão e gritaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus” (Ex 2,23).

A realidade de opressão, escravidão e morte segundo Hinkelammert é uma realidade “anti-sujeito”, é uma “negação ao ser humano como sujeito” (2017, p. 293). Para Hinkelammert, a essência suprema do ser humano “não é e nem uma lei natural, nem um *a priori* de valores; é a afirmação do ser humano como sujeito, que adquire sua especificidade pela vivência das violações da dignidade humana” (HINKELAMMERT, 2008, p. 43). O sujeito é um princípio de resistência diante da lei opressiva, um grito diante do mundo objetivado que esmaga a vida e a ameaça. Seu desenvolvimento é histórico; é na história onde se sucedem as diferentes formulações em que aparece, sempre determinadas pela situação particular em que a opressão é sofrida. O ser humano não nasce sujeito, mas ele vem a se constituir como tal ao longo de um processo, a partir de uma experiência que lhe revela que não pode viver sem se tornar sujeito. Isto significa que o sujeito não é um tipo *a priori* dedutivo; ele surge *a posteriori* e como resultado da necessidade de enfrentar uma irracionalidade em curso. Entretanto, este sujeito, que é um produto histórico, é descoberto então como um *a priori* de todo o processo,

como um princípio que o precede e do qual é sua condição de possibilidade, embora isto só possa ser apreciado *a posteriori* (HINKELAMMERT, 2008).

Podemos entender o sujeito, portanto, como um princípio emergente na história que reivindica a capacidade de discernimento do ser humano em relação a todas as formas da ordem social. Segundo Hinkelammert, a expressão paradigmática dessa reivindicação é o ato de rebeldia, ou seja, sujeito como rebelião. A esse respeito, Hinkelammert alerta que “a rebelião não implica necessariamente uma revolução, mas necessariamente uma atitude de distanciamento, da qual nascem respostas” (HINKELAMMERT, 2017, p. 293). Neste processo, o sujeito é “o fundamento de tudo”, é “o início das coisas”, “é palavra”, “é vida”, “é grito” e, portanto, “esse grito é rebelião”. Como Camus diz: “eu me rebelo, então existimos” (HINKELAMMERT, 2017, p. 309).

A afirmação do sujeito desemboca numa ética. Citando Max, Hinkelammert escreve: “o sujeito é a essência suprema da humanidade e, portanto, ao imperativo categórico de reverter todas as relações em que o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezível”. Pressupõe outro julgamento: “eu sou, se você for”. Trata-se da “ética da autorrelação do ser humano pela afirmação de sua subjetividade”, é uma autorrealização subjetiva já encontrada nas origens do cristianismo, nas outras tradições religiosas e culturas (HINKELAMMERT, 2008, p. 43).

Olhando o êxodo nesta perspectiva podemos dizer que o povo de Israel que grita perante a opressão (Ex 2,23-24; 3,7-9) é o sujeito consciente da sua realidade, um ato de rebelião pela sua ausência e pela negação da sua subjetividade. É uma rebelião que o leva a uma solução: “Por isso desci para libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, terra que mana leite e mel” (Ex 3,8). Para o êxodo, o grito já é o primeiro passo da libertação: tomar consciência da realidade de humilhação e opressão, e desejar a libertação, ou seja, o êxodo, a libertação (Êx 1,12-14). O êxodo é uma consciência coletiva do grupo mosaico quando diz: “Clamamos então a Iahweh, o Deus de nossos pais” (Dt 26,7). O sofrimento físico era profundamente existencial, mas o povo não perdeu a força de gritar a sua dor: “e os israelitas, gemendo sob o peso da servidão, gritaram; e do fundo da servidão o seu clamor subiu até Deus” (Êx 2,23). O sujeito grita e discerne o Deus que o ouve: “O clamor dos filhos de Israel chegou até mim. Eu estou vendo a opressão com que os egípcios os oprimem” (Ex 3,9). Essa consciência é importante para a ação libertadora, retirar-se, ou seja, tomar um distanciamento.

3.2 YHWH libertador e discernimento de deuses

O longo processo da formação da tradição do êxodo, diversos grupos experimentaram diferentes divindades como presença libertadora aliada. Por isso, o Deus do Êxodo ora aparece como Elohim, o Deus familiar (Ex 3,6 e 1Rs 12,28); ou como Elohim dos hebreus (Ex 5,3; 3,18; 7,16); ora como El, o Deus supremo do panteão²⁶ cananeu (Gn 46,3-4; Nm 23,22; 24,8), presente no nome “Israel” (“é El quem luta” cf. Gn 32,29). Porém, o processo que começa com o estabelecimento de YHWH como Deus oficial passa pela reforma de Josias, em que YHWH se torna o Deus nacional de Israel, e é finalizado no pós-exílio, quando YHWH for compreendido como o único Deus que existe, e todas essas divindades foram identificadas com YHWH (SMITH, 2016). Isso se expressa na afirmação central do Antigo Testamento: “Eu sou Iahweh, teu Deus que te tirou da terra do Egito, da casa da escravidão” (Ex 20,2).

Neste trabalho, não pretendemos tratar as diferentes nomes e características de cada divindade como presença libertadora aliada. Tratamos apenas a característica de Deus libertador do êxodo que ouviu o grito do sujeito consciente, viu o seu sofrimento, decidiu libertá-lo e fez o subir para uma terra que mana leite e mel (Ex 3,7-9) a partir do conceito de sujeito e discernimento de deuses em Hinkelammert.

²⁶ A respeito do panteão cananeu e Israel, veja SMITH, 2006, pp. 131-173.

Inspirado pela afirmação de Max de que a “autoconsciência humana é a divindade suprema” Hinkelammert afirma que:

A essência suprema não é uma essência metafísica,[...] mas é uma demanda, é um chamado para a transformação. Essa essência leva a uma ética, a uma exigência. Ela nasce do próprio ser humano na medida em que ele quer se realizar como ser humano. [...] É uma autorrealização que destrói todas as relações em que o homem é um ser humilhado, subjugado, abandonado e desprezado (HINKELAMMERT, 2008, p. 18).

Comentando o método de “análise das divinizações da vida real” de Max, um método de análise do núcleo terrestre das imagens nebulosas de deus das religiões, isto é partindo das condições da vida real de cada época até chegar a suas formas divinizadas, Hinkelammert afirma que “é certamente o método inspirador para analisar todo esse mundo mítico [... e] me permite analisar os deuses e discerni-los” (HINKELAMMERT, 2008, p. 19).

A ética do sujeito para Hinkelammert provém da renúncia ao suicídio. Ao renunciar ao suicídio, segundo o autor, “todas as nossas ações devem ser canalizadas em função da nossa vida, da minha e da dos outros” (HINKELAMMERT, 2008, p.50). “Este postulado conduz à fundamentar uma ética, a partir do momento em que o ser humano emerge como sujeito para afirmar a sua vida. Torna-se sujeito ao afirmar a luta para não matar como fonte de vida, da qual o bem comum pode nascer. Mas tem que lutar. Nesta luta para não matar, surge a necessidade de uma ética de vida. “É uma luta a partir da rebelião: eu rebelo-me, logo existimos. Nós rebelamo-nos, logo podemos existir”. A luta por uma sociedade na qual todos os seres humanos e também a natureza se encaixem, é a consequência. Do mesmo modo, é também consequência o fato de esta luta só é possível como uma luta de solidária. Mas o norte é sempre a orientação numa realidade em que o homicídio é suicídio” (HINKELAMMERT, 2017, p. 296-297). A questão de vida e morte, portanto, torna-se como marco categorial que possibilita o ser humano afirmar sua subjetividade, avaliar as suas ações humanizadora e discernir os deuses.

A partir dessa análise, o Deus do êxodo descrito em Ex 3,7-10 reflete um Deus que favorece a vida dos mal tratados e oprimidos. No êxodo, o Deus sensível ao sofrimento do povo estava presente: “Iahweh ouviu nossa voz. Viu nossa aflição, nosso sofrimento e nossa opressão” (Dt 26,7). Ouvir o grito do sujeito que grita é uma marca do Deus da vida, registrada nas orações dos sujeitos conscientes: “Porque ele não desprezou a aflição do pobre, nem escondeu dele a sua face: quando gritou por socorro, ele o escutou” (Sl 22,25). É o Deus presente e sensível ao sofrimento do povo que é oposto ao Deus da instituição, ausente e insensível: “Da cidade sobem os gemidos dos moribundos, e, suspirando, os feridos pedem socorro e Deus não ouve a sua súplica” (Jó 24,12).

O sujeito consciente não basta só ver e ouvir o sofrimento do povo. É preciso uma ação concreta: “E Iahweh nos tirou do Egito com sinais prodígios” (Dt 26,8). A ação concreta de Deus a favor do grupo de escravos hebreus foi tirá-los do Egito, do sistema opressor do império, do qual os escravos eram vítimas. Fazendo sair os escravos do império opressor, Deus abriu-lhes o caminho da liberdade. Foi o ato de gratuidade e solidário do Deus da vida.

Na introdução do decálogo YHWH se apresenta: “Eu sou Iahweh teu Deus que te tirou da terra do Egito, da casa de servidão. Não terás outros deuses diante de mim” (Ex 20,2-3). O texto não nega que existem outros deuses. No contexto do Deus do êxodo, essa afirmação indica que todo Deus que não te tenha tirado da escravidão do Egito não pode ser teu Deus. Neste sentido, o sujeito consciente e libertado deve saber analisar os deuses e discerni-los. O Deus verdadeiro do êxodo é Deus que liberta o ser humano humilhado, subjugado, abandonado e desprezado (HINKELAMMERT, 2008, p. 18-19). “É em virtude de ter tirado Israel da casa da escravidão do Egito que Iahweh é o Deus de Israel. Essa libertação estabelece uma relação de dependência exclusiva de Iahweh” (PIXLEY; BOFF, 1987, p. 41).

A ética do sujeito autônoma não só sabe discernir sobre os deuses verdadeiros e falsos, mas também as realidades deshumanas e grita por elas. A memória do êxodo do Deus da vida faz com que o profeta Amos denuncia essas realidades: “Assim falou Iahweh: por três crimes de Israel, e por quatro, não o revogarei! Porque vende o justo por dinheiro e o indigente por um para de sandálias. Eles esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos e tomam torto o cominho dos pobres ...Mas eu voz fiz subir da terra do Egito” (Am 2,6-7.10). Este texto mostra que o mito do êxodo tornou-se marco categorial em que sujeito consciente a se aproximar com a realidade.

Na situação da América Latina, o mito do êxodo foi tomado como inspiração na reflexão da Teologia da Libertação e na ação libertadora. Hinkelammert (2008, p. 20) comenta que o discernimento dos deuses está na origem da própria Teologia da Libertação. Uma teologia que nunca discutiu o ateísmo/teísmo alternativo como um problema, mas sempre a idolatria/fé. E em todos os momentos ligava a idolatria com os deuses da terra, que são considerados falsos. Segundo Sung, essa crítica à idolatria feita pela teologia da libertação “está intimamente ligada à dura realidade de opressão, sofrimento e morte que pesa sobre centenas de milhões de pessoas no mundo.” Pois para Sung, o discernimento sobre os deuses neste contexto “não está em jogo uma simples comparação entre duas culturas ou várias imagens de deuses; aqui está em jogo a vida e a morte de pessoas concretas” (GEBARA; SUNG, 2020, p. 178).

O marco categórico do discernimento do Deus verdadeiro e deuses falsos é, portanto, a questão de “vida e morte”. O Deus verdadeiro é o deus da vida, que favorece a vida do ser humano. O Deus do sujeito vivo e humanizado. A expressão que ficou consagrada na América Latina é “Deus da Vida”. Citando Gustavo Gutierrez (1990), Sung escreve: “a partir da experiência da morte dos pobres se afirma [...] a fé num Deus que liberta e dá a vida” por isso pode se afirmar: “O Deus em que cremos é o Deus da vida [...] dos mais fracos da sociedade”. Portanto, “procurar o Senhor entre os vivos leva a comprometer-se com aqueles que veem o seu direito à vida permanentemente violentado” (Apud GEBARA; SUNG, 2020, p. 181).

O mito do êxodo é um chamado: “Vai, pois, e eu te enviarei a Faraó, para tirar do Egito o meu povo Israel” (Ex 3,10). É um chamado a ser sujeito consciente, transformador e libertador. Reconhecer a vida real do oprimido, o sujeito negado, é o caminho para libertação e assume a causa dos mal tratados.

Considerações fina

Neste trabalho tentamos conjugar o conceito de Sujeito em Franz Hinkelammert no estudo exegético do Ex 3,7-10. Em termos de metodologia de pesquisa, nas duas primeiras partes do trabalho, utilizamos instrumentos de pesquisa literária, história crítica e arqueologia a respeito do êxodo. Na última parte deste trabalho utilizamos a teoria da ciência social, especificamente o conceito de Sujeito em Hinkelammert para interpretar o texto bíblico no contexto atual.

A partir das duas primeiras aproximações percebemos que o texto 3,7-10 é um mito fundante do povo de Israel sobre o êxodo. A multicamada da sua narrativa nos textos bíblicos revela a pluralidade do uso desse mito por um determinado grupo dentro do seu contexto histórico. Como vimos acima, o mito do êxodo, por um lado, proporciona esperança e conforto de que Deus não só tomou consciência do sofrimento do oprimido e injustiçado, mas está respondendo ativamente a ele, convocando e enviando Moisés pela sua libertação. Isso inspira os indivíduos a se identificarem com Moisés como sujeitos enviados para mudança na sociedade. Por outro, grupos que detêm o poder encontraram no mito do êxodo o motivo para manutenção do *status quo*, reivindicam a aprovação divina pelas suas políticas e táticas, apelando ao seu status de libertadores do povo.

O mito do Êxodo bíblico tem grande poder para a sociedade moderna a vivenciar o seu “êxodo”. Nesse processo experimentar esse “êxodo” há um perigo em que o “Moisés” de hoje pode ser o “Faraó” de amanhã. Como vimos na terceira parte do nosso trabalho, dois elementos

constitutivos desse mito do êxodo relatado em Ex 3,7-10 que julgamos importantes a serem observados: “a realidade do sofrimento” que provocou a libertação e “o conceito de Deus” que realiza a libertação. A luz do conceito de Sujeito em Hinkelammert, percebe-se que o sofrimento é sujeito negado, desumano. O povo que grita e se rebela contra o sistema que o oprime é o sujeito consciente, é o ser humano supremo, pois nega a morte em favor da vida. Esse sujeito capaz de discernir os deuses que favorecem a vida e deus que favorece a morte. O critério deste discernimento é a vida e a morte. Percebe-se que o Deus do êxodo relato no Ex 3,7-10 é o Deus que favorece a vida: viu o sofrimento do povo, ouviu o seu grito, desceu para libertar o seu povo e o conduz para uma terra que mana leite e mel, para uma outra realidade onde o ser humano seja tratado como sujeito autônomo. O Moisés do Ex 3,7-10 é aquele que defende a vida do seu povo e que nega toda forma que gera morte, é um sujeito autônomo cuja seu Deus é YHWH. É provável que esse Moisés nunca será o “Faraó” de amanhã.

Referências

ASSMANN, H. e SUNG, J.M. **Deus em nós: o reinado que acontece no amor solidário aos pobres**. São Paulo: Paulus, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. Hebraico. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/1977. 1574p.

BOFF, L. e BOFF, C. **Como fazer Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, (7ª Ed.), 1998.

COATS, George W. **The Moses Tradition**. England: JSOT, 1993.

CROATO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas (2ª Ed.), 2004.

FINKELSTEIN, Israel. **O Reino Esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte**. Tradução de Silas Klein Cardoso e Elcio Valdomiro Sales de Mendonça. São Paulo: Paulus, 2015. 226p. (Título original: *The forgotten kingdom: the archaeology and history of Northern Israel*).

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, N. A. **A Bíblia desenterrada: a nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados**. Tradução de Nélcio Schneider. Petrópolis – RJ: Vozes, 2018.

FRETHEIM, Terence. Javé. In: VANGEMENREN, Willem A., PhD (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**, vol. 4.; traduzido por Equipe de colaboradores da Editora Cultura Cristã. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 736-741.

GEBARA, Ivone; SUNG, Jung Mo. **Direitos humanos e amor ao próximo: teologias em diálogo com vida real**. São Paulo: Recriar, 2020.

HERRMANN, Siegfried. O nome de Deus no Antigo Testamento. In: GERSTENBERGER, Erhard S.(org.). **Deus no Antigo Testamento**. São Paulo: Aste, 1981, P.134-153.

HERTOG, Cornelis den. **The other face of God: 'I am that I am' reconsidered.** Sheffield: Sheffield Phenix Press, 2012.

HINKELAMMERT, F. **Hacia uma crítica de La razón mítica:** el labirinto de La modernidad. México: Dríada, 2008.

_____. **La vida o el capital:** el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado. Buenos Aires : CLACSO, 2017.

HOUTART, François. Os movimentos sociais e a construção de um novo sujeito histórico. In: BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (orgs.). **A teoria marxista hoje:** problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

KAEFER, J. A. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá.** São Paulo: Paulus, 2015a. 112p.

_____. O Êxodo como tradição de Israel Norte, sob a condução de El e Javé na forma de touro jovem. In: **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 878-906, 2015b.

_____. A Arqueologia e os Novos Paradigmas Bíblicos. In: **Caminhos**, Goiânia, v. 14, n.1, p.129-141, 2016.

LANSTON, Scott M. **Exodus through the centuries.** Oxford: Blackwell, 2006.

LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica: teoria e prática.** São Paulo: Paulinas, 2014.

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia:** História antiga de Israel. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014. 537p.

MACCHI, Jean-Daniel. Êxodo. In: RÖMER, T.; MACCHI, J. D.; NIHAN, C. **Antigo Testamento: história, escritura e teologia.** São Paulo: Loyola, 2015. P.215-230.

NA'AMAN, Nadav. The inscription of Kuntillet 'Ajrud through the lens of historical research. In: **UF 43**, p. 1-43, 2012.

_____. Out of Egypt to out of Canaan? The Exodus story between memory and historical reality. In: LEVY, Thomas E.; SCHNEIDER, Thomas; PROPP, William H.C. (eds.). **Israel's êxodus in transdisciplinary perspective:** text, archaeology, culture, and geosciences. New York: Springer, 2015, pp. 527-533.

NADAL, Estela Fernández. Humanismo, sujeto, modernidad: Sobre la crítica de La razón mítica de Franz Hinkelammert. In: **Realidad**, no. 121 (jul-sep), 2009, p. 511-534.

PIXLEY, J; BOFF, C. **Opção pelos pobres:** Tomo V, serie I da coleção Experiência de Deus e justiça. 2ª Ed., Petrópolis – RJ: Vozes, 1987.

RAINEY, Anson F. (org. e trad.). **The El-Amarna Correspondence:** A new edition of the Cuneiform Letters from the site of El-Amarna based on collations of all extant tablets. Volume I. Leiden: Brill, 2015.

SCARRONE, F. **A contribuição do conceito de sujeito em Franz Hinkelammert para o estudo da religião.** Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013.

SCHMID, Konrad. **História da literature do Antigo Testamento:** uma introdução; tradução de Uwe Wegner. São Paulo: Edição Loyola, 2013.

SCHWANTES, Milton. **História de Israel** vol. I: local e origens. 4ª Ed. Alt. e ampl., São Leopoldo: Oikos, 2012. 144p.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus:** História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006. 264p.

_____. Monotheism and the redefinition of Ancient Israel. In: NIDITCH, Susan (Ed.). **The Wiley Blackwell Companion to Ancient Israel.** Chichester – UK: Wiley Blackwell, 2016, p. 278-296.

A RETÓRICA DO DISCURSO DO SENHOR NO SINAI (Ex 19,4-6a) COMO ESTRATÉGIA LITERÁRIA PARA O ESTABELECIMENTO DO PUNTO DE VISTA DO NARRADOR DA TRAMA EXODAL

Pettersson Brey²⁷

Introdução

Assumindo a perspectiva de Northrop Frye, em sua obra intitulada *The Educated Imagination* (1994, p. 97), de que não se deve estudar a Bíblia “como” literatura, pois, entre outras coisas, ela “é” literatura, propõem-se por meio do presente texto uma breve abordagem que demonstre a sofisticação literária das narrativas bíblicas. Ao emprestar sua voz ao protagonista da trama exodal (Ex 19,4-6a), o narrador estabelece o ângulo a partir do qual o leitor – através do olho da mente – é levado a vivenciar aquele momento da história. Por intermédio de dispositivos linguísticos, a retórica discursiva propõe o ponto de vista pelo qual o mundo narrado é acessado pelo *discurso narrativo* (YAMASAKI, 2007, p. 111-149).

As temáticas subjacentes do substrato referencial da história do êxodo dos hebreus, portanto, possuem como principal chave de leitura a configuração pragmática do discurso que se constitui como preâmbulo da legislação do *reino de sacerdotes e nação santa* (BREY, 2020, p. 245-246). Ao SENHOR²⁸ *evocar* o passado (Ex 19,4) para *reiterar* o presente (Ex 19,5) e *anunciar* o futuro (Ex 19,6a), observa-se uma estrutura literária fundamental dos atos de fala dos protagonistas das jornadas de herói dos roteiros cinematográficos, onde a reputação de quem fala – estabelecida em seu comportamento passado – constitui-se como o fundamento retórico que norteia o ponto de vista de sua argumentação (YAMASAKI, 2016, p. 33,35-84). A sofisticação desse arranjo artístico-literário propõe novas possibilidades de interpretação ao leitor hodierno das narrativas bíblicas.

Uma leitura *sincrônica* do texto bíblico, portanto, propicia ao ouvinte-leitor a oportunidade de se entrar em contato com uma série de técnicas de composição de estruturas literárias, configuradas quando da edição canônica do texto (SAILHAMER, 1992, p. 1-7). Dentre diversas estratégias para se estabelecer a *unidade temática* de uma narrativa, destarte, está a verticalização de personagens protagonistas por meio da sincronização de seus atos de fala com o *discurso narrativo* que permeia a *trama* (AUERBACH, 2003, p. 3-23). Assim, a retórica do discurso do SENHOR em Ex 19,4-6a constitui-se, por meio de uma epicização de tudo o que fora narrado até ali, como porta de acesso ao *ponto de vista* acerca de toda a temática trazida pelo subtexto da metanarrativa exodal.

1. O ponto de vista nas narrativas da Bíblia Hebraica

O *ponto de vista*, segundo Gary Yamasaki (2007, p. 1-8), tem sido “o filho-problema da *crítica narrativa bíblica*”, pois, desde que os estudiosos da Bíblia, por volta dos anos 70, passaram a buscar *insights* na disciplina da *crítica literária* secular, a adequação desse conceito na exegese bíblica vem encontrando dificuldades de convivência com a índole teológica da interpretação dos textos da Bíblia. Isto é, de acordo com Adele Berlin (1994, p. 15), o

²⁷ Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-SP; bolsista CAPES; membro do Grupo de Pesquisas TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP; roteirista cinematográfico e crítico de cinema; E-mail: petterssonbrey@gmail.com; Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>.

²⁸ Por preferência estética do autor, a grafia da palavra SENHOR se apresentará em caixa alta toda vez que for uma referência direta ao tetragrama: YHWH.

reconhecimento das manifestações literárias do *ponto de vista* de uma obra pode constituir-se como uma receita para se abstrair os vestígios temáticos dela, entretanto, o *spoiler* teológico proveniente da tradição interpretativa posterior ao contexto fundante do texto, por seu caráter sistematizante-conceitual, pode encontrar certas inadequações com uma aproximação poético-literária às Escrituras. O potencial interpretativo, no entanto, do reconhecimento do *ponto de vista* de um texto só pode ser discernido com maior credibilidade quando se consegue demonstrar os movimentos desse pressuposto literário no âmbito da própria trama narrada.

Além disso, a questão do *ponto de vista* pode ser aludida por meio de uma abordagem um pouco mais subjetiva ao mundo do texto. Quando, por exemplo, Northrop Frye assevera que a Bíblia é o maior elemento constitutivo do centro da imaginação literária ocidental (1994, p. 66,96), seu argumento sugere que o *ponto de vista* das Escrituras judaico-cristãs acerca de diversos temas ético-sociais foi incorporado pelo pensamento filosófico do ocidente (FRYE, 2002, p. xi-xxiii). Essa relação, no entanto, aludida subjetivamente, pode ser verificada, por meio de processos crítico-literários, quando se afasta das preocupações com a *unidade autoral* e se aproxima da *unidade temática* das narrativas bíblicas (FRYE, 2000, p. 173,480), ou seja, é possível identificar a aderência do *ponto de vista* temático dos textos da Bíblia no imaginário ocidental independentemente da mediação direta da interpretação doutrinário-teológica.

Destarte, quando Robert Alter (2011, p. 113-114) argumenta que as narrativas bíblicas – em virtude de sua antiga vocação à récita –, ao se desenrolarem os papiros, equivalem ao desenrolar da bobina de um projetor de cinema, sugere-se que assim como um cineasta imprime seu *ponto de vista* através da edição do roteiro (BORDWELL, 2006, p. 1-18; BORDWELL, 1985, p. 4-8), é razoável que se tenha em mente a retórica do *discurso narrativo* das histórias da Bíblia como um recurso literário manifestante do *ponto de vista* temático da narração (YAMASAKI, 2016, p. 35-50), segundo o qual se estabelecem os limites narrativos de tudo aquilo que é narrado (FOKKELMAN, 1999, p. 73-78). Essas manifestações retóricas, por conseguinte, constituem-se como mecanismo narrativo pelo qual os ideais que fundamentam o texto emergem para serem representados nas ações e dilemas dos personagens (BAR-EFRAT, 2008, p. 47-48). No que se refere às narrativas bíblicas, por conseguinte, o *ponto de vista* é apresentado, em certa medida, na forma como a história é narrada (BERLIN, 2004, p. 2184-2191).

2. A retórica do discurso do SENHOR e o *ponto de vista* da narrativa exodal

Uma vez que o *discurso narrativo* constituinte da Bíblia Hebraica impressiona seu ouvinte-leitor através da forma de sua composição literária, sendo, inclusive, muitas vezes, mais importante que os próprios acontecimentos relatados (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 32), “a narrativa requer contribuição ativa por parte do leitor para tornar-se o que realmente é. Certamente, essa contribuição não é arbitrária, e a narrativa lhe fixará as regras, mas nem por isso a parte do leitor é dispensável” (SKA, 2009, p. 139). Dessa forma, em Ex 19,4-6a, a configuração retórica do discurso do SENHOR quer ganhar a atenção do ouvinte-leitor por seu potencial acesso à *unidade temática* da metanarrativa exodal, a qual, por sua vez, abriga o *ponto de vista* do narrador da trama.

Como evidenciado pelo autor do presente texto em uma publicação prévia (BREY, 2020, p. 228-250)²⁹ – onde pode-se verificar mais extensivamente os recursos sintático-semânticos que, tal como assevera Erich Auerbach (2003, p. 3-23), constituem-se como vestígios da configuração retórica do texto –, no seu discurso, em Ex 19,4-6a, o SENHOR evoca, como apelo retórico, o seu comportamento passado (A), reiterando, assim, a sua soberania, que é, por sua vez, o fundamento retórico de toda a argumentação discursiva (v.5e). Dessa forma, é a sua reputação que lhe confere legitimidade para reiterar a dignidade da aliança proposta ao povo (B). Pois, é a representação do caráter do SENHOR diante das nações da terra que legitima o anúncio da eleição (C) do povo como *reino de sacerdotes* e *nação santa*.

²⁹ A tradução, inclusive, feita pelo autor encontra suas justificativas na referida publicação.

A		
אַתֶּם רְאִיתֶם	19,4a	<i>Vós vistes</i>
אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם	19,4b	<i>o que fiz aos egípcios</i>
וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׂרִים	19,4c	<i>e que vos levantei contra as asas de abutres!</i>
וְאַבָּא אֶתְכֶם אֵלַי	19,4d	<i>A mim, pois, vos trouxe!</i>
B		
וְעַתָּה	19,5a	<i>Agora,</i>
אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי	19,5b	<i>se ouvirdes atentamente minha voz</i>
וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי	19,5c	<i>e observardes minha aliança,</i>
וְהִיִּיתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל־ הָעַמִּים	19,5d	<i>sereis para mim propriedade peculiar dentre todos os povos,</i>
כִּי־לִי כָל־הָאָרֶץ	19,5e	<i>porque toda a terra é minha!</i>
C		
וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מַמְלַכַת כֹּהֲנִים וְגוֹי קֳדוֹשׁ	19,6a	<i>Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa!</i>

Assumindo que, no que tange a composição narrativa preambular aos textos legais do Pentateuco, o empréstimo da voz do narrador ao legislador-protagonista constitui-se como uma estratégia literária que tem por objetivo aproximar o leitor ao fundamento retórico da lei (BARTOR, 2010, p. 1-15), é razoável que o discurso do SENHOR na cena de abertura da promulgação da legislação do antigo Israel abrigue, por conseguinte, o *ponto de vista* do narrador da trama exodal. O ato de fala do legislador-protagonista alinha-se ao *discurso narrativo* que emana da *unidade temática* da metanarrativa e estabelece o *ponto de vista* de quem narra a história. Assim, a *legitimidade do poder* como fundamento retórico para o estabelecimento de uma *aliança* que visa *eleger* o povo hebreu ao *status* de *reino de sacerdotes e nação santa* parece corresponder ao *ponto de vista* do narrador do Êxodo.

Considerações finais

“As narrativas dormem até o leitor vir despertá-las de seu sono” (SKA, 2009, p. 139). Talvez as novas possibilidades de interpretação propostas ao ouvinte-leitor hodierno das narrativas bíblicas, aludidas na introdução desse texto, emanem do reconhecimento da sofisticação do arranjo artístico-literário empregado quando da composição/edição delas. Isso, no entanto, requer que, pelo emprego de ferramentas de análise literária, se transcenda ao acesso dos textos bíblicos como se fossem uma mera enciclopédia com seus verbetes teológicos, prontos para fundamentar algum argumento anacrônico ao contexto do mundo narrado nas Escrituras.

Nesse sentido, portanto, a investigação acerca do *ponto de vista* do narrador das histórias bíblicas possui a potencialidade de contribuir para o acesso a camadas de significado alheias ao *spoiler* teológico, que geralmente caracteriza a interpretação bíblica tradicional. Isso porque, em função do interesse primário em resolver questões teológicas de épocas posteriores, as narrativas bíblicas são lidas pelo *ponto de vista* da teologia, ao invés da retórica do próprio texto. Não que toda a tradição teológica judaico-cristã deva ser rechaçada e/o considerada irrelevante. Pelo contrário, muita sabedoria já se extraiu da reflexão bíblica ao longo dos séculos. O que se propõe aqui, entretanto, é um olhar pelos olhos do narrador, a fim de contribuir, e não substituir o que já se pensou acerca das narrativas da Bíblia Hebraica.

O que se alvidrou, por conseguinte, nesse breve texto, foi que o acesso ao *ponto de vista* de quem narra as histórias bíblicas pode se dar através do reconhecimento de certos vestígios deixados na configuração retórica do *discurso narrativo*. Essas pistas, portanto, dão acesso à *unidade temática* da história narrada, sendo, justamente, essa lente que norteia o olhar do narrador. No caso aqui exemplificado, por sua vez, aludiu-se ao ajuste estratégico da retórica discursiva do SENHOR ao arranjo pragmático do narrador ao conduzir, através do olho da mente, o *ponto de vista* de seu narratário, o ouvinte-leitor.

Talvez em uma época em que tanto se discuta a respeito da soberania das nações e a legitimidade dos seus governantes, o *ponto de vista* do legislador-protagonista da trama exodal acerca desses temas possa suscitar algum *insight* de sabedoria.

“Ao dialogar com o passado e com suas vozes mais marcantes é que, justamente, podem surgir, no tempo atual, resistências a quem insiste na maldade e nas posturas marcadas pela solidariedade com quem se encontra numa situação de risco ao lutar, em terras estrangeiras, por sua sobrevivência digna” (GRENZER, 2017, p. 14).

Referências

ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011.

AUERBACH, Erich. **Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.

BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008.

BARTOR, Assnat. **Reading Law as Narrative: a study in the Casuistic Laws of the Pentateuch**. (Ancient Israel and its Literature – n. 5). Atlanta: SBL – Society of Biblical Literature, 2010.

BERLIN, Adele. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.

BERLIN, Adele. *Reading Biblical Poetry*. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, M. Z. (Eds.). **The Jewish Study Bible**. New York: Oxford University Press, 2004, p. 2184-2191.

BORDWELL, David. **Narration in the Fiction Film**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

BORDWELL, David. **The Way Hollywood Tells It: Story and Style in Modern Movies**. Berkeley: University of California Press, 2006.

BREY, Petterson. *O SENHOR evoca o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro: a retórica da configuração literária do discurso do SENHOR no Sinai (Ex 19,4-6a)*. In: **Pesquisas em Teologia**, [S.l.], v. 3, n. 6, p. 228-250, dec. 2020. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p228>>. Acesso em: 22 dez. 2020.

FOKKELMAN, Jan P. **Reading Biblical Narrative: an introductory guide**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

FRYE, Northrop. **The Educated Imagination**. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

FRYE, Northrop. **Anatomy of Criticism: four essays.** New Jersey: Princeton University Press, 2000.

FRYE, Northrop. **The Great Code: The Bible and Literature.** New York: Mariner Books, 2002.

GRENZER, Matthias. *A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19,33-34).* In: MOREIRA, Alberto da S. (Org.). **Religião, migração e mobilidade humana.** Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2017, p. 13-30.

MARQUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour Lire les Récits Bibliques: initiation à l'analyse narrative.** Paris: Les Éditions Du CERF; Genève: Labor Et Fides, 2009.

SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative: a biblical-theological commentary.** (Library of Biblical Interpretation). Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.

SKA, Jean L. *Sincronia: L'Analisi Narrativa.* In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento.** (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, p. 139-170.

YAMASAKI, Gary. **Watching a Biblical Narrative: point of view in biblical exegesis.** New York: T&T Clark, 2007.

YAMASAKI, Gary. **Insights from Filmmaking for Analyzing Biblical Narrative.** (Reading the Bible in the 21st Century – Insights). Minneapolis: Fortress Press, 2016.

Verbetes com a “Prática Escribal de Qumran” no *Léxico do Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*: Novos Elementos na Lexicografia Hebraica

Edson de Faria Francisco
doutor com pós-doutorado pela Universidade de São Paulo (USP)
Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)
e-mail: edson.francisco@metodista.br

Resumo

O presente texto é a respeito dos verbetes com a “Prática Escribal de Qumran” (PEQ) no *Léxico do Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português (LéxATI)* (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, futura publicação). Tais vocábulos fazem parte do “Apêndice: Léxico Hebraico-Português de Outras Fontes” do *LéxATI*, que conterà muitas entradas lexicais que normalmente não são incluídas em dicionários e léxicos dedicados ao hebraico bíblico. Em tal apêndice, são listados muitos itens lexicográficos hebraicos que são encontrados em determinados *corpora*, como a versão hebraica do Eclesiástico, o Salmo 151 (11QSI^a), os Manuscritos do Deserto da Judeia, especialmente das localidades de Qumran, Wadi Murabba‘at, Massada e Nahal Hever, e textos do hebraico rabínico. No referido apêndice, são listados os vocábulos hebraicos com grafia excepcional achados, especificamente, em manuscritos de Qumran, revelando prática escribal peculiar, que era corrente entre o 3º século AEC e o 1º século EC.

A texto aborda a relevância da inclusão de verbetes com a “Prática Escribal de Qumran” no *LéxATI* e a finalidade de tal inserção em uma obra lexicográfica devotada à Bíblia Hebraica. A comunicação acadêmica é inspirada no artigo “Hebrew Lexicography and Textual Criticism of the Hebrew Bible in Light of Gesenius’ Dictionary”, de Emanuel Tov (2015), em que o autor discute, entre outros tópicos, a necessidade de dicionários de hebraico bíblico serem mais abrangentes e conterem tanto variantes textuais encontradas nas antigas versões bíblicas, principalmente o Pentateuco Samaritano e a Septuaginta, quanto unidades lexicais registradas nos Manuscritos do Deserto da Judeia, principalmente naqueles encontrados nas onze cavernas de Qumran. O futuro *LéxATI*, de uma maneira ou outra, concretiza a proposta que Tov expressa em seu artigo de 2015a.

Palavras-chave: hebraico bíblico; lexicografia e ortografia hebraicas; Bíblia Hebraica; Manuscritos do Deserto da Judeia; Qumran.

Introdução

O *Léxico do Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português (LéxATI)* (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, futura publicação) é a atual pesquisa deste autor para a obtenção do pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). O léxico é baseado na obra *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português (ATI)*, quatro volumes (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012-2020) (FRANCISCO, 2012, 2014, 2017, 2020). O *LéxATI* conterà os seguintes componentes principais: Parte I: Léxico Hebraico-Português; Parte II: Léxico Aramaico-Português e Parte III: Apêndice: Léxico Hebraico-Português de Outras Fontes.

Na Parte III, que é o Apêndice, são listados muitos itens lexicográficos hebraicos que são encontrados em determinados *corpora*, como a versão hebraica do Eclesiástico (Sirácida, Ben Sira), fragmentos da versão hebraica do Salmo 151 (11QSI^a), textos dos Manuscritos do Deserto da Judeia (principalmente das localidades de Qumran, Wadi Murabba‘at, Massada e Nahal Hever) e textos do hebraico rabínico (principalmente dos

midrashim e de alguns tratados do Talmude [Babilônico e Hierosolimitano]). Em relação ao hebraico rabínico, foi feita apenas concisa seleção de itens lexicais, enfocando, principalmente, substantivos, adjetivos e raízes verbais, mas excluindo nomes próprios e topônimos. Praticamente, tais unidades lexicais são relacionadas, tão somente, ao universo da religião e da história judaica. Na listagem, colocada como apêndice no *LéxATI*, são elencadas unidades lexicais ou acepções que não constam no *corpus* da Bíblia Hebraica.

No referido Apêndice são listados, da mesma maneira, vocábulos hebraicos com grafia excepcional encontrados em textos bíblicos dos Manuscritos do Deserto da Judeia (cf. abaixo). Os itens lexicográficos provenientes especificamente dos manuscritos de Qumran, que são arrolados no *LéxATI*, apresentam ortografia excepcional, revelando prática escrital peculiar adotada nos textos desse sítio arqueológico. Tov denomina tal sistema ortográfico de “Qumran Scribal Practice” (QSP) (port. “Prática Escrital de Qumran” [PEQ]), que é caracterizado por determinados destaques ortográficos, morfológicos e escribais, que são contaminados por alguma inconsistência de ordem gráfica, por exemplo: a. destaques ortográficos: זֹאת, זֹאת, זֹאת (esta) em 1QIs^a (no Texto Massorético, a grafia padrão é זֹאת [esta]) etc.; b. destaques morfológicos: מוֹאֵד, מוֹאֵד, מוֹאֵד (muito) em 4QpaleoÊx^m, 4QÊx^b e 1QIs^a (no Texto Massorético, a grafia padrão é מוֹאֵד [muito]) etc. e c. destaques escribais: אֲנִי (se), גַּם (também), דָּם (sangue), נִאֲמַר (enunciado) em 1QIs^a, 4QSm^c e 4QJr^c (no Texto Massorético, a grafia padrão é אֲנִי [se], גַּם [também], דָּם [sangue] e נִאֲמַר [enunciado]) etc. (TOV, 2012, p. 100-105; IDEM, 2013, p. 670; IDEM, 2015b, p. 368; IDEM, 2017, p. 101-106; IDEM, 2019b, p. 448).

No Apêndice do *LéxATI* todos os itens lexicográficos de acordo com a PEQ são vocalizados, mesmo que, em certo número de casos, a vocalização seja meramente hipotética. A vocalização das unidades lexicais redigidas conforme tal método de escrita tem por base os estudos desenvolvidos por Qimron (QIMRON, 2008). O total de entradas lexicais com tal característica ortográfica alcança cerca de 170 no Apêndice do *LéxATI*. Os verbetes com a PEQ têm por base a obra *The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants* (ULRICH, 2010). As siglas dos Manuscritos do Deserto da Judeia são baseadas na obra *Revised Lists of the Texts from the Judean Desert* (TOV, 2010).

No Apêndice do *LéxATI* o verbete que apresenta a PEQ é identificado por esta mesma sigla, conforme a explicação na imagem a seguir, extraída da tabela denominada “Abreviaturas, Símbolos e Termos” do *LéxATI*:

PEQ	a abreviação, alocada após o item lexicográfico, indica vocábulo redigido de acordo com a “Prática Escrital de Qumran”, encontrado nos Manuscritos do Deserto da Judeia, do sítio arqueológico de Qumran. A referida abreviatura é usada em itens lexicais do Apêndice do <i>LéxATI</i> . ex.: ^{PEQ} מִלְכִּי: [√ מלך] <i>sub.mas.</i> : rei (Is 20.1 [1QIs ^a]; Am 7.1 [4QXII ^c]).
-----	--

Influência do Artigo de Emanuel Tov (2015a) no *LéxATI*

O *LéxATI* se atém a elencar todos os vocábulos que são registrados no texto bíblico hebraico-aramaico de tradição massorética, o denominado Texto Massorético, isto é, o texto da massorá, o texto dos massoretas. Na presente obra não são incluídas conjecturas (i.e. emendas textuais) sugeridas pelos especialistas em crítica textual da Bíblia Hebraica ou mesmo variantes textuais encontradas nas antigas versões bíblicas, como, por exemplo, o Pentateuco Samaritano, os Manuscritos do Deserto da Judeia e a Septuaginta. O enfoque do *LéxATI* está nas opções de tradução que foram acatadas no *ATI*. Portanto, o *LéxATI*, nas seções bíblicas dedicadas ao hebraico e ao aramaico, se restringe, exclusivamente, ao *corpus* do Texto Massorético, procedimento lexicográfico que pode ser aceitável, de acordo com Tov. Ele propõe que léxicos com tal característica deveriam ser

renomeados como “lexicons of the Hebrew Bible according to Masoretic Text” (port. “léxicos da Bíblia Hebraica de acordo com o Texto Massorético”) (TOV, 2015a, p. 202). Assim, o *LéxATI* se adequa a tal espécie de obra lexicográfica bíblica. Entretanto, por outro lado, no Apêndice são elencadas muitas variantes textuais importantes encontradas nos Manuscritos do Deserto da Judeia, principalmente nos textos achados nas onze cavernas de Qumran, sobretudo aquelas indicadas por Tov (TOV, 2015a, p. 196-203). Assim, o Apêndice supre, mesmo que seja apenas parcialmente, o que Tov defende, ao propor que um léxico bíblico completo e abrangente deveria incluir tanto as conjecturas quanto as variações de ordem textual de outras tradições bíblicas não massoréticas, como o Pentateuco Samaritano, os Manuscritos do Deserto da Judeia e a Septuaginta (TOV, 2015a, p. 190, 196, 202, 203, 204).

“Prática Escribal de Qumran” (PEQ)

A PEQ foi utilizada entre o 3º século AEC e 1º século EC, sendo uma prática escribal típica de muitos manuscritos de Qumran (a maior parte dos manuscritos com tal método de escrita é datada de 50 AEC a 68 EC), como, por exemplo, os seguintes documentos: 2QÊx^b, 4QÊx^b, 11QLv^b, 4QNm^b, 1QDt^a, 4QDt^{k2}, 4QDt^m, 4QSm^a, 4QSm^c, 1QIs^a, 4QIs^c, 2QJr, 4QJr^e, 4QXII^c, 4QXII^g, 11QSI^a, 11QSI^b, 11QSI^c, 11QSI^d, 4QEc^a, entre outros. Cerca de 167 manuscritos bíblicos e não bíblicos, dos quais 25 são de conteúdo bíblico, encontrados nas onze cavernas do sítio arqueológico de Qumran, refletem tal prática escribal (TOV, 2004, p. 247-248; IDEM, 2008, p. 421, 422, 424; IDEM, 2012, p. 100, 104; IDEM, 2013, p. 670, 672; IDEM, 2017, p. 101, 106; IDEM, 2019a, p. 429; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 333). Além dos textos de Qumran, os manuscritos MasLv^b e MasEz, dois documentos encontrados em Massada, exibem, mesmo de maneira muito esporádica, tal procedimento de escrita (cf. abaixo) (TALMON, 1996, p. 34; IDEM, 1998, p. 34-35). De acordo com Tov, a nomenclatura PEQ denota uma prática de escrita que era corrente no período bíblico pós-exílico, no antigo Israel, sendo constatada, principalmente, em muitos manuscritos bíblicos e não bíblicos de Qumran. Ainda segundo Tov, isso não significa que tal método escribal teria sido típico e exclusivo dos escribas do sítio arqueológico de Qumran, mas que era utilizado, da mesma maneira, por muitos escribas localizados em diversos lugares do antigo Israel (TOV, 2004, p. 248; IDEM, 2012, p. 100; IDEM, 2013, p. 670; IDEM, 2015b, p. 369; IDEM, 2017, p. 102).

“Prática Escribal de Qumran” (PEQ): Características Principais

Uma das características principais da PEQ é o uso extensivo das *matres lectionis* (lat. “mães” de leitura [i.e. auxiliares de leitura]) ’álef (א), hê (ה), waw (ו) e yôd (י), fazendo com que a palavra tenha *scriptio plena* (lat. escrita plena [i.e. tipo de escrita que emprega as *matres lectionis*]) ao invés da *scriptio defectiva* (lat. escrita defectiva [i.e. tipo de escrita que não emprega as *matres lectionis*]), também muito comum no Texto Massorético, como, por exemplo, אֲדֹנָי (Senhor [= אֲדֹנָי]), אֹהֶל (tenda [= אֹהֶל]), אֱלֹהִים (Deus [= אֱלֹהִים]), הוּא (ele [= הוּא]), הִיא (ela [= הִיא]), לוֹא (não [= לוֹא]) etc. (QIMRON, 2008, p. 17; FASSBERG, 2012, p. 10; TOV, 2013, p. 670; FISCHER, 2013, p. 60; KHAN, 2013, p. 22; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 332-333; FRANCISCO, 2008, p. 397). O propósito principal de tal método de escrita era facilitar a leitura do texto (TOV, 2012, p. 101, 209; IDEM, 2013, p. 670; IDEM, 2017, p. 103, 212). Outro motivo da possível adoção da PEQ era para evitar eventual influência aramaica na leitura de determinadas palavras hebraicas, como, por exemplo, לוֹא (não [= לוֹא]), רֹאשׁ (cabeça [= רֹאשׁ]), יֵאמֵר (e disse [= יֵאמֵר]) e כּוּה (aquí [= כּוּה]), que não poderiam ser lidas como se fossem aramaicas, tais

como לֹא (não), ראש (cabeça), ואמר (e disse) e קה (aqui) (QIMRON, 2008, p. 21; SÁENZ-BADILLOS, 1996, p. 134, 137; FASSBERG, 2012, p. 10; FISCHER, 2013, p. 60, n. 14).

Na PEQ as letras que servem como *matres lectionis* indicam as seguintes correspondências fonéticas da tradição massorética tiberiense: *waw* (ו): *hôlem*, *hôlem-waw* (fonema *o*), *shûreq*, *qubbûts* (fonema *u*), *qamets qatan* e *hatef-qamets* (fonema *o*); *yôd* (י): *tserê*, *segol* (fonema *e*) e *hîrîq-yôd* (fonema *i*); *hê* (ה): *qamets* e *patah* (fonema *a*) e *tserê* (fonema *e*) em final de palavra; *'álef* (א): *qamets* e *patah* (fonema *a*) e *tserê* (fonema *e*) em final de palavra (TOV, 2012, p. 101-102; IDEM, 2013, p. 670-671; IDEM, 2017, p. 103; QIMRON, 2008, p. 17-23; SÁENZ-BADILLOS, 1996, p. 136; FASSBERG, 2012, p. 10-11; FRANCISCO, 2008, p. 398-399). Khan, comentando a relação do método peculiar de escrita de Qumran com o sistema de vocalização tiberiense, argumenta que a norma da PEQ evidencia o enfraquecimento na pronúncia das consoantes guturais (*'álef* [א], *hê* [ה], *hêt* [ח], *'áyin* [ע] e *rêsh* [ר]) que, sem dúvida, foi causado pela influência da linguagem vernacular (KHAN, 2013, p. 22).

As formas finais dos caracteres *kaf* (כ), *mem* (מ), *nûn* (ן), *pê* (פ) e *tsadê* (צ) surgiram no período pós-exílico, a partir da dominação persa em diante (c. 6º séc.-4º séc. AEC). A utilização de tais formas gráficas em final de vocábulo não era ainda plenamente consistente e nem estava estabelecida de maneira definitiva na referida época bíblica. Ocasionalmente, vários manuscritos contêm formas finais sendo escritas no meio da palavra e vice-versa (TOV, 2004, p. 219; IDEM, 2012, p. 103, 197; IDEM, 2017, p. 105, 201; IDEM, 2019b, p. 456; TALMON, 1996, p. 35; IDEM, 1998, p. 35; YARDENI, 2010, p. 168; FISCHER, 2013, p. 60). Várias ocorrências são encontradas em muitas passagens do manuscrito 1QIs^a, como, por exemplo, חמ (calor [= חם], cf. Is 18.4), חצ (flecha [= חץ], cf. Is 49.2), כנפ (asa [= כנף], cf. Is 10.14), מוצ (debulho [= מץ], cf. Is 41.15), מלאך (anjo [= מלאך], cf. Is 63.9), עצ (árvore [= עץ], cf. Is 41.19), כרםל (pomar [= כרמל], cf. Is 32.15), עליהם (contra eles [= עליהם], cf. Is 14.22), entre outras exemplificações (ULRICH, 2010, p. 351, 358, 364, 392, 410, 411, 427, 455). Outras ocorrências de tal situação são constatadas, também, em dois manuscritos encontrados em Massada. No manuscrito MasLv^b é achada a forma הםה (eles [= הםה], cf. Lv 11.28) e no manuscrito MasEz são encontradas as formas עמ (povo [= עם], cf. Ez 36.20) e עצמות (ossos [= עצמות], cf. Ez 37.7) (TALMON, 1996, p. 34; IDEM, 1998, p. 34-35).

Talmon comenta que tal instabilidade escrital é verificada, principalmente, na utilização das formas gráficas מ/מ no meio e no final de determinado vocábulo. Ele informa que tal circunstância de inconsistência de escrita é comentada na literatura rabínica. O comentário a respeito de tal assunto é atribuído ao rabino babilônico amoraíta Rab Hisda (3º séc. EC) e diz assim: “Pessoas não sabem que forma vem no meio de uma palavra e qual vem no fim; e os vigias (i.e. os sábios) vieram e ordenaram que as formas abertas deveriam estar no meio de uma palavra e as formas fechadas no final (b *Meg* 2b-3a)” (TALMON, 1998, p. 35). Isso evidencia que a situação não estava, ainda, plenamente resolvida na época de desenvolvimento da literatura rabínica (c. 3º séc-6º séc. EC), revelando resquício de dúvida, pelo menos na utilização dos caracteres מ/מ, que deveriam ser escritos no meio ou no final de algum item lexicográfico.

De acordo com Ginsburg, a razão da introdução das cinco formas gráficas em final de palavra pelos antigos escribas judeus foi para indicar, de maneira mais definitiva, a separação de alguns vocábulos e, especialmente, partículas biliterais, que eram mais propensas a serem lidas junto com outras palavras, tais como אין (não há), אף (certamente), אם (se), אף (também), מן (desde) etc. (GINSBURG, 1966, p. 297).

No sistema da PEQ é possível perceber que era comum empregar vários tipos de grafia para a mesma palavra. Alguns exemplos podem ser dados como ilustração: para o substantivo *cabeça* constam as seguintes grafias: ראש, ראוש, ראושה, רואש; para o pronome demonstrativo feminino singular *esta* existem as seguintes formas: זואת, זואת, זואת, זואת; para o vocábulo *enunciado* são encontradas algumas grafias distintas: נאם, נאם, נואם, נואם; para o advérbio de intensidade *muito* são achadas as seguintes formas: מאד, מאודה, מאודה, מאודה; para o teônimo *Senhor* são encontradas as seguintes grafias: אדני, אדוני; para o teônimo *Deus* constam algumas grafias diferentes: אלהים, אלוהים. Existem situações em que é possível encontrar no mesmo manuscrito mais de um tipo de grafia para algumas palavras, como em 1QIs^a, em que são registradas, por exemplo, as seguintes formas: זואת (cf. Is 37.33), זואת (cf. Is 38.6 [2x]) e זואת (cf. Is 36.10) para o pronome demonstrativo feminino singular *esta* e ראש (cf. Is 9.13), ראוש (cf. Is 7.8), ראושה (cf. Is 37.22) e רואש (cf. Is 1.6) para o substantivo masculino singular *cabeça* (ULRICH, 2010, p. 330, 343, 349, 399, 402, 403, 404). Normalmente, no Texto Massorético são registradas uma única grafia normativa para tais itens lexicográficos, como, por exemplo, ראש para *cabeça* (cf. Is 1.6; 9.13), זואת para *esta* (cf. Is 36.10; 38.6 [2x]), נאם para *enunciado* (cf. Is 1.24; 66.22), מאד para *muito* (cf. Is 16.6; 64.11), אדני para *Senhor* (cf. Is 3.15; 65.15) e אלהים para *Deus* (cf. Is 13.19; 58.2). Grafias diferentes para as referidas lexias são muito raras no Texto Massorético (FRANCISCO, 2008, p. 398). Existem alguns motivos, mesmo que hipotéticos, a respeito da variação na ortografia hebraica na época pós-exílica. Possivelmente, tal variação ortográfica pode indicar: 1. formas criadas por analogia com formas existentes; 2. formas dialetais ou 3. formas arcaicas (TOV, 2012, p. 102; IDEM, 2013, p. 671; IDEM, 2017, p. 104).

Além de situações relacionadas especificamente à ortografia, no método da PEQ foram adotadas outras práticas escribais peculiares, como, por exemplo, a redação do tetragrama יהוה (YHWH) e dos teônimos אלהים (Deus) e אדני (Senhor) com letras do abecedário paleohebraico em textos compostos com caracteres do alfabeto quadrático. Essa utilização é verificada tanto em textos bíblicos quanto não bíblicos de Qumran (TOV, 2004, p. 264-266; IDEM, 2012, p. 103; IDEM, 2017, p. 104; TREBOLLE BARRERA, 1996, p. 333; FISCHER, 2013, p. 60).

Tov explica que o costume de se escrever o tetragrama com caracteres paleohebraicos em textos compostos com letras quadráticas é único em manuscritos de Qumran e tal método deve ser relacionado à PEQ, principalmente em textos encontrados nas cavernas 1 e 4. Provavelmente, tal prática era para assegurar que não houvesse o perigo de rasura do nome sacro da divindade de Israel por parte dos escribas. Ele elucida, além do mais, que, provavelmente, espaços eram deixados pelos escribas em alguns manuscritos escritos com letras do abecedário quadrático para serem preenchidos mais tarde pelo próprio ou por outro escriba, que era encarregado de escrever o nome divino com caracteres do alfabeto paleohebraico (TOV, 2012, p. 205; IDEM, 2017, p. 209; IDEM, 2019b, p. 441-442). Seow informa que um dos principais motivos da referida prática escribal era para indicar que o nome sacro do ser divino de Israel não deveria ser pronunciado como estava redigido, além de indicar a antiguidade da nominação sagrada (SEOW, 2007, p. 590).

Algumas ocorrências das nomações sacras redigidas com caracteres do abecedário paleohebraico, em textos compostos com letras do alfabeto quadrático em alguns manuscritos bíblicos de Qumran, são as seguintes: יהוה (YHWH [= יהוה], cf. Êx 12.27 [2QÊx^b]; Lv 9.24 [11QLv^b]; Is 51.15 [4QIs^b]; Is 9.12 [4QIs^c]; Sl 127.1 [1QSI^b]; 101.1 [11QSI^a]; Lm 3.55 [3QLm]), יהוה זבואת (= יהוה זבואת), cf. Is 44.6

[4QIs^c]), אֱלֹהִים (Deus [= אֱלֹהִים], cf. Is 44.6; 52.10 [4QIs^c]) e אֱלֹהֵינוּ (Senhor YHWH [= אֱלֹהֵינוּ יְהוָה], cf. Is 22.12; 30.15 [4QIs^c]) (ULRICH, 2010, p. 57, 114, 475, 490, 503, 516, 517, 531, 534, 687, 694, 752).

Outra característica peculiar da PEQ é constatada em alguns manuscritos bíblicos e não bíblicos encontrados nas onze cavernas de Qumran. Tal recurso dos escribas era a adoção dos *tetrapuncta* (lat. quatro pontos) que serviam para representar o tetragrama em textos compostos com letras hebraicas quadráticas, da seguinte maneira: * * * *. Tal procedimento escrital é atestado, por exemplo, pelos manuscritos 1QIs^a (cf. Is 40.7; 42.6) e 4QSm^c (cf. 1Sm 25.30-31) (ULRICH, 2010, p. 286, 407, 412). Tov explica que os *tetrapuncta* eram utilizados pelos escribas para indicar tanto alguma correção necessária relacionada à redação do tetragrama quanto, possivelmente, para alertar contra a sua pronúncia (TOV, 2004, p. 206; IDEM, 2012, p. 205; IDEM, 2017, p. 209; IDEM, 2019b, p. 441).

“Prática Escribal de Qumran” (PEQ) no Texto Massorético

Pouquíssimos casos de palavras redigidas conforme a PEQ foram preservados no Texto Massorético, como, por exemplo, אֱלֹהֵינוּ (Senhor, cf. Jz 13.8) (grafia normativa: אֱלֹהֵינוּ [Senhor, cf. Gn 15.2; Êx 4.10]), יְהוֹשֻׁעַ (Josué, cf. Dt 3.21; Jz 2.7) (grafia normativa: יְהוֹשֻׁעַ [Josué, cf. Js 1.1; Jz 2.23]), כֹּחַ (vigor, cf. Dn 11.6) (grafia normativa: כֹּחַ [vigor, cf. Js 14.11; 2Cr 22.9]), לֹא (não, cf. Jr 5.9; 8.6; Lm 1.12) (grafia normativa: לֹא [não, cf. Gn 2.5; Êx 20.3]), לְמַרְבֵּה (para o aumento de, cf. Is 9.6 [ketîv]) (grafia normativa: לְמַרְבֵּה [para o aumento de, cf. Is 9.6 [qerê]) e הַמְפְּרוֹצִים (elas-as-que-estavam-derrubadas, cf. Ne 2.13 [ketîv]) (grafia normativa: הַמְפְּרוֹצִים [elas as que estavam derrubadas, cf. Ne 2.13 [qerê]) (TOV, 2012, p. 197; IDEM, 2017, p. 201; FRANCISCO, 2008, p. 397). Tov argumenta que o texto bíblico hebraico de tradição massorética não reflete os destaques ortográficos da PEQ, apesar da ocorrência muito esporádica de alguns casos (TOV, 2012, p. 104, n. 181; IDEM, 2017, p. 106, n. 182).

Verbetes com a “Prática Escribal de Qumran” (PEQ) no Apêndice do *LéxATI*

No Apêndice do *LéxATI*, nas entradas lexicográficas dedicadas aos vocábulos compostos de acordo com a PEQ, são fornecidas as seguintes informações: 1. o item lexical redigido conforme o sistema da PEQ e com a identificação ^{PEQ}; 2. a raiz verbal da qual é derivado o vocábulo; 3. a classificação gramatical da lexia; 4. a acepção da palavra assinalada em cor azul e em negrito; 5. a localização em que é encontrado o vocábulo no manuscrito; 6. o manuscrito em que é registrado o item lexicográfico; 7. a grafia normativa do vocábulo no Texto Massorético. Abaixo, constam vários exemplos selecionados de verbetes redigidos de acordo com o sistema da PEQ no Apêndice do *LéxATI*:

- PEQ אָדָמָא [√ אָדָמָא] [*ass. admu, urg. adm*] *sub.mas.*: **humano** (*Homo sapiens sapiens*; espécie de mamífero primata, do gênero *Homo*, da família dos homínídeos) (Is 29.19 [1QIs^a]), cf. I אָדָמָא: humano.
- PEQ אֱלֹהִים [√ אֱלֹהִים] [*ara.bíb. אֱלֹהִים*] [√ אֱלֹהִים {?}, √ I אֱלֹהִים {?}] [*acd., ass., bab. ʾilāni, heb.sam. ʾelōwwēm, grg. θεός*] *epi.mas.dei.*: **Deus** (deidade semítica) (Nm 23.27 [4QNm^b]; Sl 151^a.6; 151B.1 [11QSI^a]), cf. אֱלֹהִים: Deus, deus, deusa, deuses.
- PEQ אֶסְפָּא [√ אֶסְפָּא] [*ass. Milki-ašapa, grg. Ἀσάφ*] *nom.pr.mas.*: **Asaf** (Asafe) (Is 36.3 [1QIs^a]), cf. אֶסְפָּא: Asaf (Asafe).
- PEQ אַרְצָא [√ אַרְצָא] [*ara. אַרְצָא, acd. eršetu, ass. iršitu, urg. arš, heb.sam. ʾāreš*] *sub.fem.&[mas.]*: **terra** (Dt 5.31 [4QD^t]; 2Sm 14.20 [4QSm^c]), cf. אַרְצָא: terra.
- PEQ דְּרָכָא [√ דְּרָכָא] *sub.mas.*: **caminho** (Is 35.8 [1QIs^a]; Os 13.7 [4QXII^c]), cf. דְּרָכָא: caminho, costume, maneira.
- PEQ הֵאֵלָא [√ הֵאֵלָא] [*ara.bíb. אֵלָא*] [*ugr. hm*] *pro.pes.mas.pl.*: **eles** (Lv 11.28 [MasLv^b]), cf. הֵאֵלָא: eles.
- PEQ זֹאתָ [√ זֹאתָ] [*ara.bíb. זֹאתָ*] [*heb.sam. zēʿot, etp. zā*] *pro.dem.fem.sg.*: **esta** (Is 37.33 [1QIs^a]), cf. זֹאתָ: esta.
- PEQ זֹאתָ [√ זֹאתָ] [*ara.bíb. זֹאתָ*] [*heb.sam. zēʿot, etp. zā*] *pro.dem.fem.sg.*: **esta** (Is 38.6 [2x] [1QIs^a]; Sl 132.14 [11QSI^a]), cf. זֹאתָ: esta.
- PEQ זַעַף [√ זַעַף] [*ara. זַעַף*] *sub.mas.*: **furor** (Is 30.30 [1QIs^a]), cf. זַעַף: furor.
- PEQ חֹשֶׁךְ [√ חֹשֶׁךְ] [*ara.bíb. חֹשֶׁךְ*] [√ חֹשֶׁךְ] *sub.mas.*: **escuridão** (Dt 5.22 [4QD^t]; Is 5.20 [2x] [1QIs^a]; Na 1.8 [4QXII^s]), cf. חֹשֶׁךְ: escuridão.
- PEQ יוֹמָא [√ יוֹמָא] [*ass. ūmu*] *sub.mas.*: **dia** (Is 3.18; 22.5 [1QIs^a]), cf. I יוֹמָא: dia, hoje.
- PEQ יְרוּשָׁלַיִם [√ I יְרוּשָׁלַיִם] [TelAmar, *ass. Urusalim, grg. Sept^{ABS} Ἱερουσαλὴμ, Ἱεροσόλυμα*] *nom.pr.loc.*: **Ierusaláim** (Jerusalém) (atual Yerushaláim) (Is 62.7; 64.9 [1QIs^a]), cf. יְרוּשָׁלַיִם, יְרוּשָׁלַיִם: Ierusaláim (Jerusalém).
- PEQ כִּיָּא [√ כִּיָּא] [*ara.bíb. כִּיָּא*] [*heb.sam. kīyā*] *conj.sub.csl.*: **porque** (Is 3.11 [1QIs^a]; Ec 5.14 [4QEc^a]), cf. I כִּיָּא: porque.
- PEQ כֶּסֶף [√ I כֶּסֶף] *sub.mas.*: **prata** (Is 13.17 [1QIs^a]), cf. כֶּסֶף: prata.
- PEQ לֹאָ [√ I לֹאָ] [*ara.bíb. לֹאָ, לֹאָ*] [*ara.bíb. לֹאָ*] *adv.neg.*: **não** (Is 11.9 [4QIs^c]; Lm 1.6 [2x] [4QLm]; MasapJs), cf. לֹאָ: não, nem, nada, sem, nenhum, nunca.
- PEQ מְאֹדָא [√ מְאֹדָא] [*ara.bíb. מְאֹדָא*] [*adv.itn.*]: **muito** (Is 38.17 [1QIs^a]), cf. מְאֹדָא: muito, máximo, excessivamente.
- PEQ מוֹאָבָא [√ מוֹאָבָא] [*EstMesa M^b, ass. Maʿbu, heb.sam. Mōwwāb, grg. Μωάβ*] *nom.pr.loc.*: **Moav** (Moabe) (Is 15.1 [4QIs^o]), cf. II מוֹאָבָא: Moav (Moabe).
- PEQ נְאֻמָּא [√ נְאֻמָּא] *sub.mas.*: **enunciado** (oráculo) (Is 1.24; 52.5 [1QIs^a]), cf. נְאֻמָּא: enunciado (oráculo).
- PEQ נְאֻמָּא [√ נְאֻמָּא] *sub.mas.*: **enunciado** (oráculo) (Jr 50.4 [4QJr^c]), cf. נְאֻמָּא: enunciado (oráculo).
- PEQ נְאֻמָּא [√ נְאֻמָּא] *sub.mas.*: **enunciado** (oráculo) (Is 37.34 [1QIs^a]), cf. נְאֻמָּא: enunciado (oráculo).
- PEQ נְאֻמָּא [√ נְאֻמָּא] *sub.mas.*: **enunciado** (oráculo) (Is 14.22 [1QIs^a]; Jr 48.30 [2QJr]), cf. נְאֻמָּא: enunciado (oráculo).
- PEQ נְאֻמָּא [√ נְאֻמָּא] *sub.mas.*: **enunciado** (oráculo) (Is 17.6; 19.4 [1QIs^a]), cf. נְאֻמָּא: enunciado (oráculo).
- PEQ נְחֹשֶׁת [√ III נְחֹשֶׁת] *sub.fem.&[mas.]*: **bronze** (Dt 8.9 [4QD^t]), cf. I נְחֹשֶׁת: bronze, grilhão de bronze.

- סודם^{PEQ} [√ ?] [*beb.sam. Sādem, grg. Σόδομα*] *nom.pr.loc.*: **Sodom** (Sodoma) (Is 1.9; 13.19 [1QIs^a]), cf. סֹדֹם: Sedom (Sodoma).
- עומר^{PEQ} [√ II עמר] [*grg. Γόμορρα*] *nom.pr.loc.*: **Omorá** (Gomorra) (Is 1.9; 13.19 [1QIs^a]), cf. עֹמֹרָה: Amorá (Gomorra).
- עמ^{I PEQ} [√ III עמם] *sub.mas.*: **povo** (Is 13.4; 30.9 [1QIs^a]; Ez 36.20 [MasEz]), cf. עַם, עָם: povo.
- עצ^{PEQ} [*ara.bíb. עץ*] [√ III עצה] *sub.mas.*: **árvore** (Is 41.19 [1QIs^a]; Is 57.5 [4QIsⁱ]), cf. עֵץ: árvore, madeira.
- עצות^{PEQ} [√ III עצם] *sub.fem.&mas.pl.*: **ossos** (Ez 37.7 [MasEz]), cf. עֲצָמוֹת: ossos.
- פֵּעַם^{PEQ} [√ פעם] *sub.fem.*: **bigorna** (Is 41.7 [1QIs^a]), cf. פֵּעַם: bigorna.
- פִּרְעוֹה^{PEQ} [*ass. pir'u, egp. pr'o, heb.sam. fārō, grg. Φαραώ*] *sub.mas.*: **faraó** (Sl 136.15 [11QSI^a]), cf. פִּרְעוֹה: faraó.
- צוא^{PEQ} [√ יצא] [TelAmar, *acd., ass. šēnu, ugr. šin, heb.sam. šē'on*] *sub.fem.*: **gado miúdo, ovelha** (*Ovis aries*; espécie de mamífero ruminante artiodátilo, do género *Ovis*, da família dos bovídeos) (Is 65.10 [1QIs^a]; Sl 151A.3,7 [11QSI^a]), cf. צֹאן: gado miúdo, ovelha.
- קר^{PEQ} [√ קרח] *sub.fem.*: **calva** (Jr 48.37 [2QJr]), cf. קָרַח: calvo.
- קצ^{PEQ} [√ קצר] *sub.mas.*: **ira** (Is 34.2 [1QIs^a]), cf. I קָצַף: ira.
- ראש^{PEQ} [√ ראש] *sub.mas.*: **cabeça** (Is 7.8 [2x]; 19.15 [1QIs^a]), cf. I ראש: cabeça, cume, cabeceira, início.
- רואש^{PEQ} [√ ראש] *sub.mas.*: **cabeça** (Nm 26.2 [4QNm^b]; Is 1.6 [1QIs^a]), cf. I ראש: cabeça, cume, cabeceira, início.
- שר^{PEQ} [√ שרף] *sub.mas.*: **cobra incineradora** (serpente venenosa) (Is 30.6 [1QIs^a]), cf. I שָׂרָף: cobra incineradora (serpente venenosa).
- שומרון^{PEQ} [√ I שומר] [*ass. Samerina, heb.sam. Šimron, grg. Σαμάρεια*] *nom.pr.loc.*: **Shomron** (Samaria) (Is 8.4; 10.9 [1QIs^a]), cf. שְׁמֶרֹן: Shomron (Samaria).
- שלמה^{PEQ} [√ שלם] [*grg. Σαλωμών*] *nom.pr.mas.*: **Shelomô** (Salomão) (2Sm 8.7 [4QSm^a]), cf. שְׁלֹמֹה: Shelomô (Salomão).
- שמ^{PEQ} [*ara.bíb. שם*] [√ ?] [*ass. šumu, heb.sam. šam*] *sub.mas.*: **nome** (Is 30.27; 56.6 [1QIs^a]), cf. I שֵׁם: nome.
- אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ^{PEQ} [√ אדן] [*beb.sam. ʿĀdānē, grg. κύριος*] *epi.mas.dei.*: **Senhor** (lit. os meus Senhores) (deidade israelita e judaíta) (Is 3.17 [1QIs^a]), cf. אֲדֹנָי, אֱלֹהֵינוּ: Senhor (lit. os meus Senhores).
- אֲדֹנָי יְהוָה^{PEQ} [√ אדן] [*beb.sam. ʿĀdānē Šhmā, grg. κύριος ὁ θεός*] *epi.mas.dei.+nom.-pr.mas.dei.*: **Senhor YHWH** (lit. os meus Senhores YHWH) (deidade israelita e judaíta) (Is 7.7 [1QIs^a]; Jn 4.6 [4QXII^b]), cf. אֲדֹנָי יְהוָה: Senhor YHWH.
- אֲדֹנָי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ^{PEQ} [√ אדן] [*beb.sam. ʿĀdānē Šhmā, grg. κύριος σαβαώθ*] *epi.mas.dei.*: **Senhor YHWH** (lit. os meus Senhores YHWH) (deidade israelita e judaíta) (Is 22.12; 30.15 [4QIs^c]), cf. אֲדֹנָי יְהוָה: Senhor YHWH.
- אֱלֹהֵינוּ יְהוָה^{PEQ} [√ I יהוה] [*beb.sam. Šhmā, grg. κύριος*] *nom.pr.mas.dei.*: **YHWH** (deidade israelita e judaíta) (Êx 12.27 [2QÊx^b]; Lv 9.24 [11QLv^b]; Is 51.15 [4QIs^b]; Is 9.12 [4QIs^c]; Sl 127.1 [1QSI^b]; 101.1 [11QSI^a]; Lm 3.55 [3QLm]), cf. יְהוָה: YHWH.
- אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ^{PEQ} [√ I יהוה] [*beb.sam. Šhmā, grg. κύριος*] *nom.pr.mas.dei.*: **YHWH** (deidade israelita e judaíta) (Is 3.18 [1QIs^a]), cf. יְהוָה: YHWH.
- אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ^{PEQ} [√ I יהוה] [*grg. κύριος σαβαώθ*] *nom.pr.mas.dei.*: **YHWH Tsevaot** (YHWH Exércitos) (deidade israelita e judaíta) (Is 44.6 [4QIs^c]), cf. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ: YHWH Tsevaot (YHWH Exércitos).

Motivos da Inclusão de Verbetes com a “Prática Escribal de Qumran” (PEQ) no *LéxATI*

Os motivos básicos da inclusão dos verbetes compostos na PEQ elencados no *LéxATI* são os seguintes: 1. registrar a ortografia excepcional dos Manuscritos do Deserto da Judeia, principalmente os de Qumran; 2. conhecer como era a prática escribal hebraica no período entre o 3º século AEC e o 1º século EC; 3. conhecer a evolução do sistema ortográfico hebraico ainda na época bíblica, principalmente no período pós-exílico, coincidindo com a datação dos Manuscritos do Deserto da Judeia; 4. conhecer a fonologia do hebraico no período pós-exílico, principalmente entre o 3º século AEC e o 1º século EC; 5. ampliar o conhecimento concernente ao método ortográfico hebraico para além da ortografia normativa do Texto Massorético; 6. incluir em uma obra lexicográfica hebraica as unidades lexicais com a PEQ, que são, inclusive, autênticas variantes ortográficas em relação à ortografia que se tornou padronizada no texto bíblico hebraico de tradição massorética. Tais razões complementam, enriquecem e desenvolvem o estudo da lexicografia hebraica no contexto dos falantes da língua portuguesa.

Considerações finais

Espera-se que o futuro *LéxATI*, quando for publicado, possa ser ferramenta útil para a pesquisa dos Manuscritos do Deserto da Judeia tanto no Brasil quanto em outros países lusófonos. Almeja-se que a referida obra possa trazer novidades ao campo dos estudos dedicados à lexicografia hebraica e ser, da mesma maneira, contribuição para o acervo de obras dedicadas ao hebraico bíblico em língua portuguesa, se tornando referência para futuras pesquisas acadêmicas. Espera-se, ainda, que o futuro léxico do *ATI* possa concretizar, mesmo que parcialmente, a proposta que Tov expressa em seu artigo de 2015a, se tornando uma obra lexicográfica mais abrangente e não sendo restrita, unicamente, ao *corpus* da Bíblia Hebraica, de acordo com o Texto Massorético.

Siglas dos Manuscritos do Deserto da Judeia

Siglas: ms. = manuscrito; cvr. = caverna; frg. = fragmento.

1QDt ^a (= 1Q4)	1º ms. de Deuteronômio da cvr. 1 de Qumran.
1QIs ^a (= <i>idem</i>)	1º ms. de Isaías da cvr. 1 de Qumran.
1QSI ^b (= 1Q11)	2º ms. de Salmos da cvr. 1 de Qumran.
2QÊx ^b (= 2Q3)	2º ms. de Êxodo da cvr. 2 de Qumran.
2QJr (= 2Q13)	ms. de Jeremias da cvr. 2 de Qumran.
3QLm (= 3Q3)	ms. de Lamentações da cvr. 3 de Qumran.
4QDt ^j (= 4Q37)	10º ms. de Deuteronômio da cvr. 4 de Qumran.
4QDt ^{k2} (= 4Q38a)	11º ms. frg. 2 de Deuteronômio da cvr. 4 de Qumran.
4QDt ^m (= 4Q40)	13º ms. de Deuteronômio da cvr. 4 de Qumran.
4QDt ⁿ (= 4Q41)	14º ms. de Deuteronômio da cvr. 4 de Qumran.
4QEc ^a (= 4Q109)	1º ms. de Eclesiastes da cvr. 4 de Qumran.
4QÊx ^b (= 4Q13)	2º ms. de Êxodo da cvr. 4 de Qumran.
4QIs ^b (= 4Q56)	2º ms. de Isaías da cvr. 4 de Qumran.
4QIs ^c (= 4Q57)	3º ms. de Isaías da cvr. 4 de Qumran.
4QIs ^o (= 4Q68)	15º ms. de Isaías da cvr. 4 de Qumran.
4QJr ^e (= 4Q72b)	5º ms. de Jeremias da cvr. 4 de Qumran.
4QNm ^b (= 4Q27)	2º ms. de Números da cvr. 4 de Qumran.
4QpaleoÊx ^m (= 4Q22)	13º ms. em paleohebraico de Êxodo da cvr. 4 de Qumran.
4QSm ^a (= 4Q51)	1º ms. de Samuel da cvr. 4 de Qumran.
4QSm ^c (= 4Q53)	3º ms. de Samuel da cvr. 4 de Qumran.

4QXII ^c (= 4Q78)	3º ms. de Doze Profetas da cvr. 4 de Qumran.
4QXII ^g (= 4Q82)	7º ms. de Doze Profetas da cvr. 4 de Qumran.
11QLv ^b (= 11Q2)	2º ms. de Levítico da cvr. 11 de Qumran.
11QSI ^a (= 11Q5)	1º ms. de Salmos da cvr. 11 de Qumran.
11QSI ^b (= 11Q6)	2º ms. de Salmos da cvr. 11 de Qumran.
11QSI ^c (= 11Q7)	3º ms. de Salmos da cvr. 11 de Qumran.
11QSI ^d (= 11Q8)	4º ms. de Salmos da cvr. 11 de Qumran.
MasEz (= Mas1d)	ms. de Ezequiel de Massada.
MasLv ^b (= Mas1b)	2º ms. de Levítico de Massada.

Sigla do Talmude Babilônico

Siglas: b = Babilônico; *Meg* = *Meguilâ*.

b *Meg* Talmude Babilônico, tratado *Meguilâ*.

Referências

- FASSBERG, Steven E. “Dead Sea Scrolls, Hebrew of”. In: KHAN, Geoffrey et all (eds.). **Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics**, Preview. Leiden-Boston: Brill, 2012, p. 9-12.
- FISCHER, Alexander A. **O Texto do Antigo Testamento – Edição Reformulada da Introdução à Bíblia Hebraica de Ernst Würthwein**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- FRANCISCO, Edson de F. **Manual da Bíblia Hebraica: Introdução ao Texto Massorético – Guia Introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- _____. (trad.). **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**, vol. 1: Pentateuco. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- _____. (trad.). **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**, vol. 2: Profetas Anteriores. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014.
- _____. (trad.). **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**, vol. 3: Profetas Posteriores. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- _____. (trad.). **Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português**, vol. 4: Escritos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020.
- GINSBURG, Christian D. **Introduction to the Massoretic-Critical Edition of the Hebrew Bible**. London: Trinitarian Bible Society, 1897 (reimpr. New York: Ktav, 1966, com prólogo de Harry M. Orlinsky).
- KHAN, Geoffrey. **A Short Introduction to the Tiberian Masoretic Bible and its Reading Tradition**. 2. ed. Gorgias Handbooks 25. New Jersey: Gorgias Press, 2013.
- QIMRON, Elisha. **The Hebrew of the Dead Sea Scrolls**. Harvard Semitic Studies 29. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008.
- SÁENZ-BADILLOS, Angel. **A History of the Hebrew Language**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- SAKENFELD, Katharine D. et alii (eds.). **The New Interpreter’s Dictionary of the Bible**. vol. 2. Nashville: Abingdon Press, 2007.
- SEOW, Choon-Leong. “God, Names of”. In: SAKENFELD, Katharine D. et alii (eds.). **The New Interpreter’s Dictionary of the Bible**. vol. 2. Nashville: Abingdon Press, 2007, p. 588-595.
- TALMON, Shemaryahu. “Fragments of an Ezekiel Scroll from Masada (Ezek 35:11-38:14) 1043-2220, Mas1d”. **Orientalia Lovaniensia Periodica** 27, 1996, p. 29-49.

- _____. “Fragments of Two Leviticus Scrolls from Masada”. *Textus* 19, 1998, p. 27-44.
- TOV, Emanuel. **Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert**. Studies on the Texts of the Desert of Judah 54. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- _____. (ed.). **Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays**. Texts and Studies in Ancient Judaism 121. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- _____. “The Special Character of the Texts Found in Qumran Cave 11”. In: IDEM (ed.). **Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays**. Texts and Studies in Ancient Judaism 121. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, p. 421-427.
- _____. (ed.). **Revised Lists of the Texts from the Judean Desert**. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- _____. **Textual Criticism of the Hebrew Bible**. 3. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- _____. “Dead Sea Scrolls: Orthography and Scribal Practices”. In: KHAN, Geoffrey et al (eds.). **Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics**, Volume 1. Leiden-Boston: Brill, 2013, p. 669-673.
- _____. (ed.). **Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays**, Volume 3. Supplements to Vetus Testamentum 167. Leiden-Boston: Brill, 2015.
- _____. “Hebrew Lexicography and Textual Criticism of the Hebrew Bible in Light of Gesenius’ Dictionary”. In: IDEM (ed.). **Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays**, Volume 3. Supplements to Vetus Testamentum 167. Leiden-Boston: Brill, 2015a, p. 189-204.
- _____. “Scribal Features of Two Qumran Scrolls”. In: IDEM (ed.). **Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint: Collected Essays**, Volume 3. Supplements to Vetus Testamentum 167. Leiden-Boston: Brill, 2015b, p. 368-386.
- _____. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Niterói: BV Books, 2017.
- _____. (ed.). **Textual Developments: Collected Essays**, Volume 4. Supplements to Vetus Testamentum 181. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- _____. “Scribal Characteristics of the Qumran Scrolls”. In: IDEM (ed.). **Textual Developments: Collected Essays**, Volume 4. Supplements to Vetus Testamentum 181. Leiden-Boston: Brill, 2019a, p. 429-447.
- _____. “Scribal Practices and Approaches Revisited”. In: IDEM (ed.). **Textual Developments: Collected Essays**, Volume 4. Supplements to Vetus Testamentum 181. Leiden-Boston: Brill, 2019b, p. 448-457.
- TREBOLLE BARRERA, Julio. **A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã: Introdução à História da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- ULRICH, Eugene (ed.). **The Biblical Qumran Scrolls: Transcriptions and Textual Variants**. Supplements to Vetus Testamentum 134. Leiden-Boston: Brill, 2010.
- YARDENI, Ada. **The Book of Hebrew Script: History, Palaeography, Script Styles, Calligraphy & Design**. 3. ed. Jerusalem: Carta, 2010.

GT2: Espiritualidades Contemporâneas, Pluralidade Religiosa e Diálogo

Coordenação:

Cláudio Ribeiro (UFJF)
Gilbraz Aragão (UNICAP)
Roberlei Panasiewicz (PUC-Minas)

ST 2: Espiritualidade, Pluralidade e Diálogo Religioso

Coordenação:

Prof. Dr. Flávia Cristina Araújo Lucas (UEPA)
Prof. Dr. Marcelo Ramos Saldanha (EST)

O ST Espiritualidade, Pluralidade e Diálogo Religioso promove um espaço para a compreensão da religiosidade contemporânea a partir de três estruturas, a saber, a espiritualidade, a pluralidade e o diálogo. O ST acolhe pesquisas acerca da religiosidade cotidiana e popular, da experiência espiritual e da meditação, da celebração litúrgica e da prática pastoral em prol da alteridade. Com a estrutura tripartida, espera-se contemplar o dado mais profundo da experiência religiosa a partir da pluralidade presente nos variados diálogos religiosos. Uma espiritualidade erguida pela aceitação da expressão religiosa diferente abre o horizonte para o cultivo de uma espiritualidade enraizada numa cultura de paz.

Palavras-chave: Espiritualidades contemporâneas; Pluralidade religiosa; Diálogo; Religiosidade.

TEOLOGIA DO PLURALISMO RELIGIOSO: DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Felipe de Moraes Negro³¹
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves³²

Resumo

O presente trabalho objetiva refletir filosófica e teologicamente acerca do problema do diálogo entre as religiões, uma vez que não obstante as dificuldades, as diversas tradições religiosas têm buscado estar em mútuo contato e sempre se influenciaram reciprocamente. A própria Bíblia, quanto mais conhecemos sua gênese e suas complexas evoluções na história, aparece como modelo deste diálogo interno: religiões muito mais antigas, como as mesopotâmicas e egípcias, acompanharam sua formação, influenciando profundamente, tanto os livros assim chamados históricos quanto os proféticos, os salmos e os sapienciais. Mas, indubitavelmente o fenômeno adquire hoje uma intensidade excepcional, não só pela exponencial intensificação dos contatos, mas também porque a necessidade de um diálogo aberto e reflexivo entre as diversas religiões se impôs com evidência no pensamento religioso atual. Para atingir este objetivo, tomaremos o pensador Andrés Torres Queiruga com fonte de investigação, para então apresentarmos o conceito de diálogo inter-religioso, suas dificuldades e possibilidades.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso; religiões; atualidade; fenômeno.

Abstract: The present work aims to reflect philosophically and theof dialogue between religions, since despite the difficulties, the different religious traditions have sought to be in mutual contact and have always influenced each other. The Bible itself, the more we know its genesis and its complex evolutions in history, appears as a model of this internal dialogue: much older religions, such as the Mesopotamians and Egyptians, followed their formation, deeply influencing both the so-called historical and prophetic books, the psalms and the wisdoms. But, undoubtedly, the phenomenon acquires an exceptional intensity today, not only due to the exponential intensification of contacts, but also because the need for an open and reflective dialogue between the different religions was evidently imposed in the current religious thought. To achieve this goal, we will use the thinker Andrés Torres Queiruga as a source of investigation, and then we will present the concept of interreligious dialogue, its difficulties and possibilities.

Keywords: Interreligious dialogue; religions; current events; phenomenon.

1. Introdução:

A teologia ecumênica das religiões vem ganhando destaque no debate atual. As raízes dessa vertente teológica ganharam densidade ainda no século XIX, quando os esforços missionários do mundo protestante na Ásia, África e América Latina, motivados pela teologia liberal, descortinaram as questões ecumênicas e, mesmo em meio às propostas verticalistas de missão, suscitaram oportunidades de diálogo inter-religioso, processos de aprendizagem e a fermentação de uma teologia ecumênica. Essas perspectivas, ainda que fragmentariamente, percorreram o século XX e desaguaram em fontes teológicas riquíssimas, como a de Paul

³¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Puc-Campinas.

³² Doutor em Teologia e docente do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Tillich (1886-1965), por exemplo. É dele o célebre texto “O significado da história das religiões para um teólogo sistemático”, conferência realizada dias antes de seu falecimento e publicada em *The future of religions* (TILLICH, 1966). No campo católico, sob os influxos dos ventos renovadores do Concílio Vaticano II (1962-1965), diversas experiências de diálogo inter-religioso e de reflexão teológica sobre os temas emergentes dessa aproximação se fortaleceram. Teólogos como Karl Rahner, Hans Küng, Yves Congar e Edward Schillebeeckx forjaram novas perspectivas teológicas que, décadas mais tarde, passaram a ser aprofundadas e revisadas. Há, desde os anos 1990, um florescer de novas concepções teológicas oriundas das preocupações com o encontro e o desencontro do cristianismo com as demais religiões. O século XXI, no tocante às questões da teologia das religiões, começou de forma paradigmática. As repercussões dos conflitos políticos e econômicos entre Oriente e Ocidente, simbolizados pela destruição das “Torres Gêmeas” no dia 11 de setembro de 2001, despertaram ainda mais a consciência em relação à importância de uma teologia das religiões. Não se trata, aqui, de supervalorizar o papel e o lugar dos Estados Unidos, palco do referido evento, mas, de fato, com o ataque e seus desdobramentos o tema das religiões ganhou mais evidência. A perspectiva pluralista das religiões interpela fortemente o contexto teológico latino-americano, especialmente por sua vocação libertadora e pelos desafios que advêm de sua composição cultural fortemente marcada por diferenças religiosas que se interpenetram nas mais diferentes formas. A teologia latino-americana da libertação, dentre seus muitos desafios, tem elaborado uma consistente reflexão sobre os desafios do pluralismo religioso. O marco dessas reflexões foi a publicação de uma pequena obra de vários autores, sob os auspícios da Associação dos Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (Asett), com o sugestivo título, que também dá título à coleção, *Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação* (2003). Na sequência, foram publicadas outras quatro obras que, em certo sentido, aprofundam e ampliam as questões inicialmente levantadas. São elas: *Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã* (2005), *Teologia latino-americana pluralista da libertação* (2006), *Teologia pluralista libertadora intercontinental* (2008) e *Por uma teologia planetária* (2011). São vários os autores que se destacam nessa produção e nomearemos, por ora, somente José Maria Vigil, Marcelo Barros, Luiza Tomita, integrantes da Comissão Teológica da Asett, que organizaram as referidas obras. Nossa intenção com o presente texto é apresentar algumas bases de uma teologia das religiões, tendo em vista os desafios do tempo presente. Fazemos isso com preocupação pedagógica e com certo cuidado didático, visando alcançar as necessidades de novos pesquisadores e pessoas iniciantes e interessadas na temática. Para isso, em um primeiro momento, indicaremos os pressupostos com os quais trabalhamos, basicamente em torno da necessidade de uma lógica plural para o método teológico. Em seguida, será apresentada síntese da visão do autor que têm dado uma contribuição relevante ao tema. Por diversas razões, entendemos que a visão de Andrés Torres Queiruga poderá nos oferecer perspectivas básicas para o tema em questão. Ele foi escolhido dentro de uma lista significativa de teólogos e reconhecemos as ausências, por diferentes motivos, de Jacques Dupuis, Claude Geffré, Hans Küng, Wesley Ariarajah, Michel Amaladoss e vários outros, tanto do universo protestante como do católico-romano.

2. Análise Querugiana acerca do Pluralismo Religioso

Como as religiões podem contribuir para que o fiel possa perceber a Deus, em meio a tantos estímulos que o mundo oferece? Quem está em condições de captar a presença do Transcendente na história? Qual religião está apta a revelar Deus? São apenas algumas questões para início de conversa. A partir da autocompreensão cristã, que é de onde refletimos, tendo

como fundamento a teologia da revelação de Torres Queiruga, entendemos que o tema do diálogo das religiões é, por si só, de alta complexidade, por se tratar da delicada tessitura do Mistério e suas implicações transcendentais. O teólogo pondera que “toda pessoa está, em princípio, em condições de reconhecer-se na interpretação que se propõe a ela ou de rechaçá-la, se não a convence, ou de propor uma interpretação alternativa”. Entendemos que o fiel que dedica um pouco de sua atenção ao mistério divino revelado em Jesus de Nazaré perceberá que, na revelação do Deus que Jesus pôs a descoberto, tudo será transformado, transfigurado. Compreendemos que para essa empreitada é preciso estarmos muito atentos à atual insuficiência da linguagem para expressar a nova compreensão da revelação do Mistério. Faz-se necessário termos consciência dos limites da autoconhecimento, a fim de irmos elaborando, conjuntamente, uma compreensão mais universal da percepção do amor de Deus, destinado a todos. Daí a sugestão de Torres Queiruga em substituir a palavra diálogo por encontro. Vejamos: Talvez por isso convenha inclusive ir substituindo – ou pelo menos completando – a própria palavra “diálogo” pela palavra “encontro” [...]. O diálogo pode implicar conotação de uma verdade que já se possui plenamente e que vai ser “negociada” com o outro, que também já tem a sua. O encontro, pelo contrário, sugere muito mais um sair de si, unindo-se ao outro para ir em busca daquilo que está diante de todos (TORRES QUEIRUGA, A. Autoconhecimento cristã, p. 153.).

Entendemos que em algumas posições, dependendo de onde o interlocutor está situado, as propostas podem ser assimiladas positivamente de diferentes formas, a depender da cosmovisão dos interlocutores. A uns, certamente, as propostas de diálogo podem parecer ousadas demais e a outros muito tímidas. Em todo caso, prevalece sempre o convite para que todos permaneçam de mãos estendidas ao diálogo e que tenham ânimo para uma práxis renovadora. É uma abertura que deve sempre ter a sua gênese no princípio de que “todas as religiões são – a seu modo e em sua específica medida – verdadeiras”⁷³⁸. Sendo assim, a partir da autoconhecimento cristã, [...] e por meio do pensamento de Torres Queiruga, entendemos que existe uma radical e fraterna comunidade formada por todas as religiões e, como resposta ao amor universal de Deus, sem eleições e nem privilégios da parte d’Ele, todas devem buscar a máxima comunhão possível (NOBRE, José Aguiar. Ecumenismo e o diálogo das religiões na perspectiva de Andrés Torres Queiruga, p. 340.).

A literatura do teólogo galego aponta para a necessária compreensão de que, apenas na partilha solidária e respeitosa do Mistério, as religiões contribuirão para a genuína percepção de revelação e o sadio relacionamento entre os seres criados por amor. “Só partilhando aquilo que creem ser o melhor, num diálogo repleto de respeito e sempre disposto a dar e receber, elas podem ir se aproximando da inesgotável riqueza do Mistério”. Compreendemos, assim, que o diálogo acontece na medida em que essa abertura está presente. Entendemos que o Mistério é o único ponto verdadeiro que descentraliza, na justa medida em que o acolhem. Na comunhão que brota do Mistério, as confissões religiosas unem-se sem imporem e aproximam-se sem se desrespeitarem. Aprendendo assim, vão conservando cada uma a sua identidade, predisposta e receptiva, sempre em clima de reforma. Sabemos que a necessidade do diálogo nasce entre as religiões justamente diante da diversidade de ofertas. Em Cristo, atingimos uma plenitude única e definitiva. A livre decisão divina de comunicar-se plenamente encontrou em Jesus Cristo a máxima recepção possível de sua revelação concreta e culminante na história. Isso não significa que essa culminação esteja em “poder dos cristãos” ou que eles a realizem com perfeição. Exatamente por ser culminação humana, constituindo um convite e desafio, entendemos que Ele é único e comum a todos. Como aconteceu com o próprio Jesus de Nazaré, que sendo plenamente humano também a revelação foi fazendo nele o seu caminho, com o humano não será diferente. Inclusive com o Nazareno se deu na sua necessidade de crescer na fé. No conjunto do Evangelho de São Lucas, em todo o tempo, ele nos mostra Jesus em oração ao Pai. Ora, somente reza quem precisa crescer em sua fé. Vale ressaltar que, somente através da ruptura dos limites históricos mediante a morte dolorosa na Cruz, Ele pôde entrar na Luz plena da Ressurreição e, a partir da primazia da ressurreição, “Jesus se nos revela e abre em plenitude

o que o Deus de vivos e não de mortos' (Mc 12,27) estava e está fazendo com cada homem e mulher desde o começo dos tempos”.

A teologia da revelação de Queiruga aponta que numa honesta e humilde abertura ao outro, na seara do diálogo ou do encontro, não se abandona a própria oferta ou convicção de fé. Mas esta, por meio do diálogo/encontro, certamente, tornar-se-á mais ampla, mais crítica e mais acolhedora. Essa dinâmica possibilita reconhecer o Ressuscitado na profunda dialética de pertença à história e à Igreja. Não pertença, porque o Ressuscitado vai para o Pai, mas pertença porque, apesar de tudo, vai nos dando a conhecê-Lo em nossa história e mantendo-nos abertos à plenitude em que agora vive. Essa mesma lógica vale para a Igreja: pertença porque ela é a comunidade encarregada de manter viva a sua lembrança e efetivar a sua oferta. Paradoxalmente, é também não pertença, porque enquanto o Ressuscitado a ela não se deixa aprisionar e ela jamais conseguirá abarcá-Lo e nem possuí-Lo, deve reconhecê-Lo como destinado, com igualdade de direito a todos os demais. Nessa dinâmica Ele espera ser acolhido por essa mesma totalidade. É preciso entender que a consciência da revelação tem de configurar-se continuamente. No tempo presente, superada a compreensão da revelação como um “ditado”, ela aponta para o caráter necessariamente interpretado e de interlocução entre humanidade e divindade. Isso se dá na partilha sincera das monções do seu Espírito entre todos. A essa tarefa de uma constante interpretação da revelação, Torres Queiruga propõe três categorias novas: 1. Universalismo assimétrico. Universalismo porque em seu nascimento e desenvolvimento histórico todas as religiões são, em si mesmas, caminhos reais de revelação e salvação. Isso porque expressa, da parte de Deus, sua presença universal e irrestrita, posto que desde a criação do mundo “quer que todos sejam salvos” (1Tm,24). Assimétrico, porque é impossível ignorar o fato das diferenças reais nas conquistas das diferentes religiões; não porque Deus discrimine, mas porque, por parte do homem, a desigualdade se torna inevitável. Assevera Torres Queiruga que a assimetria não deve ser entendida como absolutismo, mas aponta para a compreensão de que todas as religiões, incluída a nossa, apresentam-se, em sua essência mais íntima, necessitadas de aperfeiçoamento. São como leques de tentativas exploratórias, partindo de instâncias distintas e por caminhos diversos, convergindo para o mesmo Mistério que as sustenta, atrai e supera. São fragmentos diferentes nos quais se difrata sua riqueza inesgotável. Sendo assim, por serem fragmentos, não devem ignorar-se, mas somar os reflexos. Ele pondera que seria monstruoso pensar que a riqueza do outro me empobrece, bem como seria intolerável açambarcar como privilégio próprio o que pertence a todos. Ressaltamos, assim, que o caráter pleno da revelação deve nos ensinar a abandonar toda e qualquer pretensão de domínio ou conquista. 2. Teocentrismo jesuânico está a evidenciar que, por um lado, há a imprescindibilidade de Jesus de Nazaré como pessoa histórica e, por outro lado, reconhecemos que, no fim das contas, o centro último de todas as coisas é Deus. Daí a proposta dessa categoria como tentativa de juntar ambas as extremidades. “Hoje considero mais significativo falar de um “teocentrismo jesuânico”, pois nos parece que aponta melhor tanto para Deus enquanto Mistério ultimamente fundante como para sua – para nós – irrenunciável mediação no Evangelho na pessoa de Jesus de Nazaré”. Além disso, com relação às demais religiões, não prejudica em princípio seu direito de falar, se assim elas o creem, de um teocentrismo diferentemente qualificado. 3. Inreligiosa – para melhor compreendermos essa categoria, analogicamente podemos dizer que consiste na passagem da “religiosa” à “inreligiosa”, isto é, assim como na “inculturação” uma cultura assume riquezas religiosas que lhe vêm de fora, sem renunciar a ser o que ela é, o mesmo deve acontecer no plano religioso. Para uma religião, que consiste em saber-se e experimentar-se como relação viva com Deus ou com o Divino, quando percebe algo que pode contemplar ou purificar essa relação é normal que procure incorporá-lo. No contato entre as religiões, o movimento espontâneo em relação aos elementos que chegam a uma religião proveniente de outra deve ser o de incorporá-los ao seu próprio organismo. Dessa forma não desaparece; pelo contrário, longe de suprimir-se, afirma-se mediante uma transformação que pode torná-la mais crítica, mais rica e mais universal. É como no exemplo do enxerto de árvores em que tanto a árvore receptora quanto o galho

enxertado se enriquecem mutuamente. Sendo assim, no enraizamento hermenêutico do encontro entre as religiões, entendemos que quando se busca, com humildade e acolhida, o contato com o diferente na disponibilidade da partilha desarmada e sincera, muitas verdades que são comuns a todos se efetivarão na mútua ajuda. A literatura de Torres Queiruga aponta para a grande verdade de que todas as religiões têm aspectos e perspectivas intrínsecas. Esses aspectos e perspectivas constituem ferramentas que possibilitam a percepção do Transcendente. Sendo assim, elas são desafiadas a colocarem em comum as suas descobertas, numa atitude de mútua ajuda e partilha. O teólogo galego nos possibilita entender que é preciso mantermos a sensação viva do Mistério e a sua não monopolização. Isso nos ajuda a educarmonos para a coletividade. E, na atual cultura secularizada, tão castigada pelos diversos etnocentrismos, somos, pois, desafiados a dar um passo adiante rumo à graça da partilha do testemunho e da verdade revelada no amor. A literatura de Torres Queiruga alimenta a forte esperança de que, da cultura multifacetada – quando humanizada e iluminada pela presença reveladora do Mistério –, poderão sair potencialidades inéditas/inauditas. Dessa maneira, ela capta a Deus, como Todo Poderoso no Amor. Ela será assim, capaz de partilhar, respeitosamente, a genuína imagem de Deus. “Não existe maior respeito ao outro que lhe apresentar a própria posição da maneira mais sincera e clara possível. Só assim, de mais a mais, pode-se esperar que também o interlocutor escute de verdade, sem pretender saber a priori”. Quando o fiel se der conta da percepção de Deus na sua essência, indubitavelmente estará garantida a partilha sincera da verdadeira imagem de Deus.

Na verdade, o problema se tornou tão urgente que comporta uma radical mudança no modo de enfrenta-lo, uma autêntica mudança de paradigma. E isto implica a necessidade de uma profunda transformação não só nos novos conceitos, mas também nas condutas e nos sentimentos. Um novo modo de aproximar-se do outro, no qual é oportuno ver não mais um concorrente, mas um companheiro de pesquisa, já que, diante do Mistério comum, acaba sendo privo de sentimento insistir no “teu” e no “meu”, já que, sendo idêntica a investigação e comum o Mistério, o meu é também teu, como o teu é igualmente meu e de todos.

Toda religião é verdadeira?

Demasiadas vezes nos foi dito que Deus nos criou “para sua glória” ou afim de que “o servissemos”, uma ideia que – pelo menos em sentido literal – resulta claramente contraditória com seu Ser. De fato, até no plano filosófico – Deus como plenitude absoluta – e naturalmente numa concepção cristã – Deus como amor (1 Jo 2,408) – é óbvio que, se Deus cria, pode ser somente para dar, para presentear. Na criação, bem entendida, o único interesse de Deus somos nós: tudo em nós e todos e todas nós. Por isso, a teologia atenta a este dado fundamental deve repensar muito a fundo a ideia de revelação. Deve-se entender que desde o início da criação Deus, como Pai/Mãe que cria por amor, procura manifestar-se no modo melhor e mais pleno possível a cada mulher e a cada homem, a toda raça e a toda cultura. A criação já é salvação, esforço amoroso de Deus para manifestar-se e salvar-nos. Os limites – que, por desgraça, são tão certos, duros e evidentes – não derivam de sua falta de generosidade, mas de mostra pequenez: como finitos, não somos capazes de compreender o infinito; mundanos, nos é muito difícil captar de qualquer modo o Transcendente; finitamente livres, resistimos com frequência a acolher sua manifestação. Mas, algo Deus consegue obter na longa paciência histórica de sua “luta amorosa” com nossos limites e nossas resistências. Observando bem, isto explica a história das religiões que, em definitivo, consiste na lenta, difícil e tortuosa percepção humana de quanto Deus procura desde sempre revelar. Toda religião é um modo de configurar em crença, rito e práxis esta percepção no próprio tempo e na própria cultura. Por isso – valeria a pena delongar-se sobre este ponto – isso não é privilégio nem “eleição”: os próprios profetas foram, na Bíblia, muito críticos sobre esta categoria e, contra as pretensões elitistas, o próprio João Batista avisava que “Deus pode fazer surgir filhos de Abraão destas pedras” (Mt 3,9, cf: as palavras de Jesus em Jo 8,33-40).

Consequentemente, e com o máximo rigor, é oportuno por como princípio fundamental: toda religião é verdadeira.

Neste sentido fundamental isso, de fato, equivale exatamente a afirmar que toda religião é uma percepção da presença reveladora e salvadora de Deus. O é, por certo, de modo humano, isto é, carente e limitado, com uma mistura de erros e obscuridade, progressos e passos para trás, deformações e até mesmo perversões muitas vezes terríveis. Coisa que vale para todas, incluída a bíblica na história real, e não só, como se poderia pensar, para as religiões mais “antiquadas” ou “primitivas”. Na realidade, o princípio deve então ser reformulado: “Todas as religiões são parcialmente verdadeiras”. Constatação decisiva por três fundamentais motivos.

Antes de tudo, porque precisamente por isso uma reflexão realista compreende que, como sucede in tudo o que é humano, embora sendo todas verdadeiras, não são na mesma medida: para eliminar toda dúvida é suficiente um olhar à história das religiões ou à própria atualidade. Em segundo lugar, porque então fica evidente que, nenhuma sendo perfeita e concluída, todas tem algo que falta às outras e por isso em todas e em cada uma há sempre algo que podem ensinar e algo que devem aprender. O que, em terceiro lugar, mostra algo decisivo : que o diálogo religioso, quaisquer que sejam os participantes, pode e deve ser um processo real, que requer ao mesmo tempo abertura e humildade, disponibilidade para dar e receber, atitude crítica e receptividade autocrítica.

Fim do “bibliocentrismo”. Reconhecer a nova situação e aceitar as condutas que ela comporta implica uma disposição exigente a não resistir à mudança e ao abrir-se à renovação. Em termos religiosos, implica uma ‘metanoia’, isto é, uma “mudança de mente”, uma conversão.

Uma coisa que jamais acontece sem inevitáveis renúncias, mas que, se bem conduzida, é também sempre plena de promessas. Isto envolve, como é lógico, todas as religiões, mas que, por realismo e modéstia, devemos concentrar sobre a nossa. No seu interior há dois pontos que devem ser colocados em primeiro plano. O primeiro é o inevitável fim do “bibliocentrismo”.

Se, como foi dito, todas as religiões são – na própria, mas real medida – reveladas, resulta evidentemente impensável que a Bíblia seja um livro absolutamente único, pelo que somente nele seja adequado falar de revelação divina. Reconhecê-lo implica situá-la no continuum dos diversos livros e das diversas tradições sagradas da humanidade. O que, de saída, não lhe concede nenhum privilégio; mas, tem a grande vantagem de tornar possível o diálogo crítico real com todas. Deste modo, sem perigo de imposição de algum tipo, a tradição bíblica pode patentear a própria profundidade e riqueza, oferecendo-a às outras religiões, enquanto se deixa interrogar e, por sua vez, enriquecer por elas. Porque então, no interior deste diálogo e agora a posteriori, haverá espaço para estabelecer comparações e tornar evidentes os motivos pelos quais nós cristãos cremos que na Bíblia se tenha conectado uma revelação que em seu todo – não em todos os detalhes! – resulta ser a mais completa e reveste precisamente um caráter último e definitivo, significado da revelação em Cristo.

Trata-se, como se vê, de um tema delicado e decisivo. Porém mais delicado e decisivo resulta ser o segundo, aliás, intimamente coligado. O significado que nós cristãos atribuímos ao culminar da revelação em Cristo. Na linguagem da “confissão” os Atos dos Apóstolos chegam a afirmar: “Em nenhum outro há salvação, não há de fato outro nome dado aos homens sob o céu no qual foi estabelecido que possamos ser salvos” (At 4,12). Mas, a reflexão mais austera da “teo-logia” deve precisar a intenção objetiva, procurando o verdadeiro significado, de modo que não contradiga a vontade salvífica universal de Deus, “o qual quer que todos os homens sejam salvos” (1 Tm 2,4), nem, como disse o Concílio, negue tudo quanto nas outras religiões “há de verdadeiro e santo”.

De súbito é oportuno reconhecer, então, que não se pode tratar de uma negação que exclua os outros, mas de uma afirmação cordial e entusiasta da própria vivência, tão típica da linguagem do amor: “Tu és única ou único para mim”. Portanto, não pode jamais indicar uma dialética intransigente do tudo ou nada, na consciência que a conclusão não se pode proclamar a priori, nem, muito menos, impor com a força, mas deve ser fruto de análise crítica e discussão dialogante. Isso é, aliás, quanto acontece de fato: quem escolhe pertencer a uma religião está manifestando, com consciência mais ou menos explícita e rigorosa, que em seu conjunto a

considera melhor, mais completa e convincente do que outras. O que sucede também em religiões que, como o hinduísmo e o budismo, parecem proclamar a igualdade de todas: “Aqueles que adoram outros deuses com fé e devoção, adoram também a mim, mesmo quando não observam as formas usuais. Eu sou objeto de toda adoração, seu receptor e Senhor”, diz Krishna (Bhagavad-Gita IX). Perigosa não é a escolha, mas o dogmatismo; não é a escolha, mas o exclusivismo. Além disso, como foi indicado no início, um comportamento aberto e humilde diante do Mistério não procura apropriar-se de nada, mas de compartilhar tudo, vendo em toda diferença não uma ameaça, mas uma promessa de progresso e complementação. Uma insuficiência das categorias: exclusivismo, inclusivismo, universalismo.

A mudança que tudo isso pressupõe faz com que as categorias até agora usadas para enfrentar o problema resultem sendo hoje insuficientes. Algumas de modo tão claro de modo a exigirem simplesmente uma recusa. Outras, mostrando-se úteis, solicitam ser profundamente reformuladas. Às primeiras pertence – sem dúvida – o exclusivismo, o qual pressupunha – literalmente – que todas as pessoas colocadas fora da órbita cristã fossem destinadas à condenação eterna. É o famoso: “Fora da Igreja não há salvação”. Francis A. Sullivan, que faz a história detalhada da “atroz formulação desta doutrina”, indica que sobre este ponto ainda “no último quarto do século XVIII eram substancialmente de acordo” católicos e protestantes.

Hoje a simples formulação suscita uma rejeição tão instintiva que constitui a melhor demonstração de sua falsidade. Compreende-se que, diante desta teoria, tenha nascido o inclusivismo, que constitui um grande progresso. Seu fundamento cordial, que constitui sua verdadeira incansabilidade, radica no reconhecimento que salvação e bondade não são exclusivas dos cristãos, mas também estão onde alguém, a partir da própria religião, responde ao profundo apelo do Senhor. Algo que, em definitivo, já tem sido dito por Jesus de Nazaré nos próprios evangelhos: “Não é quem me diz: Senhor, Senhor, que entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade do meu Pai que está nos céus” (Mt 7,21): ou, com maior rigor, quando na parábola do juízo final afirma que quem conhece verdadeiramente Deus é aquele ou aquela que pratica o amor real, embora teoricamente não professe a fé. Nesta linha se movia a teoria patrística dos ‘logoi spermatikoi’ que, na verdade dos filósofos, via as “sementes de verdade” que não eram anuladas, mas, ao contrário, chegavam à sua plenitude na revelação de Jesus.

Karl Rahner, com seu “cristianismo anônimo”, abriu caminhos e disse coisas memoráveis nessa matéria. E, a partir do Vaticano II a aceitação desta visão de fundo se tornou patrimônio praticamente unânime da teologia. Mas, o limite desta categoria consiste em dois pontos importantes. De uma parte, na falta de realismo histórico, quando pretende que seja a “graça cristã” que opera em todas as religiões. De outra, no fato que, pretendendo que “toda a verdade” das outras religiões já esteja incluída no cristianismo, torna impossível um diálogo realista, que não se reduza a mera estratégia retórica. Não podemos dar a impressão de que todas as religiões, pelo fato de serem verdadeiras e conduzirem a Deus, devam passar pela fé cristã, já que a história mostra que Deus, conforme as circunstâncias e as possibilidades, seguiu e segue vias específicas com cada uma.

A alternativa ao inclusivismo é representada pelo pluralismo ou universalismo, defendido principalmente por John Hick e, depois, por muitos outros. Também esta categoria reconhece algo fundamental e indiscutível: o fato de que a resposta a Deus sempre é dada na própria época e na própria cultura. Por isso dizíamos que todas as religiões são verdadeiras. E por isso não pode espantar que esta posição, pela superação do etnocentrismo e por seu espírito de respeito e tolerância, suscite hoje uma espontânea simpatia. No entanto, se antes falávamos de falta de realismo histórico, agora é preciso falar também de falta de realismo antropológico. Se da parte de Deus o universalismo é total e absoluto, sem favoritismos, “escolhas” ou “preferência de pessoas”, da parte humana as respostas não são jamais iguais nem simétricas. Disso deriva o fato que até no próprio âmbito cultural existam religiões diversas e até mesmo contraditórias em aspectos importantes.

E, como ainda mais decisivo: em toda religião há sempre uma insatisfação, uma necessidade de mudança e purificação que se manifesta em movimentos proféticos e de

renovação, quando não em conflitos e rupturas (se pense também que, quanto mais se estuda o próprio Novo Testamento, tanto mais se apreciam as profundas diferenças e contraposições entre as diversas teologias nele contidas). O fato de que os mais radicais defensores do universalismo devam distinguir entre “grandes” e “pequenas” religiões indica de modo irreversível que existem critérios de discriminação para distinguir a maior ou menor profundidade, completude ou pureza; caso contrário, o mero número de adeptos tornar-se-ia critério de verdade.

3. Considerações finais

O objetivo deste texto é mostrar o fato de que o contexto da pós-modernidade e o pluralismo teológico que toma conta desta época histórica exigem a necessidade de realçar a identidade da teologia, ainda que existam diversos modos de produção teológica.

Assumindo a identidade sapiencial, a teologia jamais será desatualizada de sua época histórica, mas será sempre capaz de compreender os “signes des temps”, para ainda que, em formas diversas, ser contemporânea e incisiva na atualidade histórica. Para isso, ela necessita de possuir um espírito de abertura para servir a verdade revelada, com uma linguagem que se renova permanentemente a fim de iluminar a realidade humana para o novum de Deus. A sabedoria torna a teologia humilde, capaz de dialogar com a filosofia – principalmente em sua vertente ontológico-hermenêutica e na da metafísica do ser – e outras ciências, utilizadas com mediações de compreensão da realidade humana e cósmica, e com outras tradições religiosas, compassivas com os sofredores e pobres deste mundo, e capazes de promover a vida em todas as suas dimensões. Neste sentido, cito Paulo Sergio Lopes Gonçalves “a teologia como sabedoria não se impõe arbitrariamente ao ser humano e ao mundo, mas brota da realidade de ambos, enquanto se abrem à revelação de Deus, que, por sua vez, é histórica e imbuída de sentido para a existência humana e para a vida de todo o universo”.

Por fim, cito Claudio de Oliveira Ribeiro : “Com o texto, procuramos destacar o valor da pluralidade e da ecumenicidade para o método teológico, com o objetivo de identificar as principais implicações teóricas e práticas da formação de uma lógica plural na reflexão teológica e nas ciências da religião e as consequências disso para o conjunto da sociedade. Nossa visão é que nos momentos de perplexidade e de busca de novos referenciais teóricos temos que ouvir as perguntas da vida e da fé e procurar explicitar seu conteúdo, especialmente considerando a experiência das pessoas pobres e socialmente marginalizadas, seguindo, portanto, a indicação dos princípios bíblicos, dentro da vocação da teologia latino-americana”.

Referências

GONÇALVES, P.S.L. **Identidade e Sabedoria: A Reflexão Teológica como Veritatis Gaudium**, Revista de Cultura Teológica.

METZ, J.B. **Memória passionais**. Una evocación provocadora en una sociedade pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.

MOLTMANN, J. **Ciência e Sabedoria**. Um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007.

PANSIEWICZ, R. Criação, Revelação e Salvação: Uma leitura da identidade Cristã a partir da Teologia de Andres Torres Queiruga, REVER – **Revista de Estudos das Religião**, v. 16, n. 1 (2016): Para além das imanências – Homenagem a Afonso M. L. Soares

PASTOR, F.A. O discurso do método em Teologia, in GONÇALVES, P.S.L. **Deus Inefável. Tratado temático do Deus da Revelação**. Aparecida: Editora Santuário, 2015, p. 33-50.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 23ª ed. São Paulo: Cortez, 2007

TAMAYO-ACOSTA, J.J. Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo. Madrid: Herder, 2011; IDEM. **Nuevo paradigma teológico**. Madrid: Trotta, 2004.

TORRES QUEIRUGA, A. “Replanteamiento actual de la teodiceia: Secularización del mal, Ponerología, Pisteodiceia, em M. Fraijó y J. Masiá(eds) **Cristianismo e Ilustración**, cit., 241-292

TORRES QUEIRUGA, A. Teología desde la Modernidad: **Revista Iberoamericana de Teología** 1(2005)51-86

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar o mal**: da ponerologia à teodicéia. 1ª ed. São Paulo: Paulinas, Trad: Afonso Maria Ligório Soares, 2011

TORRES QUEIRUGA, A. **Repensar a revelação**: revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010

TORRES QUEIRUGA, A. **Fim do Cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte/ Andrés Torres Queiruga; Tradução: Afonso Maria Ligório Soares – São Paulo: Paulus, 2003.

FRANCISCO E O DIÁLOGO EM SUAS ENCÍCLICAS

*Luís Felipe Lobão de Souza Macário*³³

Resumo

Artigo sobre a abertura ao diálogo contida nas cartas encíclicas lançadas durante o pontificado do Papa Francisco, utilizando como fontes de pesquisa a *Lumen Fidei* – aos bispos, aos presbíteros, aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé –, de 29 de junho de 2013, a *Laudato Si'* – sobre o Cuidado da Casa Comum –, de 24 de maio de 2015, e a *Fratelli Tutti* – sobre a fraternidade e a amizade social –, de 3 de outubro de 2020, para, através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica, destacar como o diálogo perpassa tais documentos. Após percebê-lo menos presente na *Lumen Fidei* – A Luz da Fé, primeira encíclica de seu pontificado e já rascunhada por seu antecessor Bento XVI – e abundante na *Laudato Si'* – Louvado sejas, meu Senhor – e na *Fratelli Tutti* – Todos Irmãos –, ambas inspiradas em São Francisco de Assis, de quem o autor tomou o nome, o trabalho tem por conclusão que a composição dos textos se deu através do diálogo com diversas fontes – não necessariamente todas católicas, cristãs ou mesmo religiosas –, assim como que, através de tais documentos, Francisco abre a Igreja Católica Apostólica Romana, que ele lidera, ao diálogo com crentes e não crentes, com cristãos de outras igrejas e adeptos de outras denominações religiosas e, também, com a ciência e, enfim, com o mundo.

Palavras-chave: Papa Francisco; *Lumen Fidei*; *Laudato Si'*; *Fratelli Tutti*; diálogo.

Introdução

Este artigo trata sobre a abertura ao diálogo contida nas cartas encíclicas lançadas durante o pontificado do Papa Francisco. Tendo por objetivo destacar como o diálogo perpassa tais documentos, o texto está dividido em três partes. Na primeira, abordo a *Lumen Fidei* – aos bispos, aos presbíteros, aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé –, de 29 de junho de 2013. Na segunda, trato da *Laudato Si'* – sobre o Cuidado da Casa Comum –, de 24 de maio de 2015. Na terceira, trabalho com a *Fratelli Tutti* – sobre a fraternidade e a amizade social –, de 3 de outubro de 2020.

³³ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: lfelipemacario@uol.com.br

1. O diálogo na Carta Encíclica *Lumen Fidei*

A Carta Encíclica *Lumen Fidei* – A Luz da Fé – do Sumo Pontífice Francisco, aos bispos, aos presbíteros, aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé, foi publicada pouco mais de três meses após sua eleição (13 de março) e entronização (19 de março). O próprio papa esclarece que este documento já estava esboçado por seu antecessor, Bento XVI, em continuidade às cartas anteriores, sobre a caridade e a esperança, e que ele se limitou a acrescentar ao texto qualquer nova contribuição (LF, 7)³⁴.

Em meu entender, a Encíclica parece colocar a fé como parte de um diálogo, desde Abraão – quando o Senhor se lhe dirigiu, revelando-se como um Deus que fala, chamando-o pelo nome, ao que foi respondido pela fé de alguém que não o viu, mas ouviu sua voz, confiou e acolheu sua Palavra, que, embora lhe trouxesse novidade e surpresa, não era alheia à sua experiência, acreditando na aliança então estabelecida –, passando por Moisés – o mediador, que falou com o Senhor no Sinai, comunicando a todos a sua vontade, ensinando Israel a caminhar unido – e culminando em Jesus – através do qual Deus nos dirige a sua Palavra eterna, tendo como resposta a fé em um Deus que se fez tão próximo, fazendo-nos descobrir o quanto Ele ama este mundo e o orienta sem cessar para si (LF, 8, 10-11, 14-15 e 18).

De acordo com a Carta, na forma dialogada do Credo, utilizado na liturgia baptismal, o crer se exprime como resposta a um convite, a uma palavra escutada, inserida em um diálogo. Assim, porque a fé está ligada à aliança de um Deus fiel, que estabelece uma relação de amor com o homem e lhe dirige a Palavra, ela é apresentada pela Bíblia como escuta e aparece associada com o ouvido. Então, o conhecimento daí derivado é um conhecimento pessoal, que reconhece a voz, se lhe abre livremente e a segue obedientemente (LF, 29 e 39).

Na Encíclica lemos que as palavras que introduzem os Dez Mandamentos – “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te fiz sair da terra do Egito” –, que podem ser lidas no livro do *Êxodo*, no versículo segundo de seu vigésimo capítulo, fazem com que o Decálogo adquira a sua verdade mais profunda, de não ser um conjunto de preceitos negativos, mas de fazer o homem entrar em diálogo com Deus, demonstrando sua gratidão através de uma resposta de amor (LF, 46).

O Documento afirma que a fé nasce de uma escuta e se destina a ser pronunciada e se tornar anúncio, pois quem acolheu a voz de Deus, tendo sido iluminado, não pode guardar este dom apenas para si. A fé deve ser transmitida também como palavra e como luz, não sendo intransigente, mas crescendo no encontro e na convivência que respeita o outro e, longe de nos endurecer, torna possível o testemunho e o diálogo com todos. A palavra recebida se faz resposta e confissão, devendo, assim, ecoar para os outros, convidando-os a crer, com tal diálogo também devendo se dar de geração a geração (LF, 22, 34 e 37-38).

A Carta explica que, graças à fé, compreendemos a dignidade única de cada pessoa, expressa pelo amor de Deus, seu cuidado concreto por cada um e seu desejo de salvação para toda a humanidade e a criação, o que oferece uma contribuição para o diálogo também com os seguidores das diferentes religiões, pois a unidade é superior ao conflito, que deve ser vivido de forma a ser superado (LF, 35 e 54-55).

O Documento acrescenta que, movidos pela disposição de iluminar toda a realidade a partir do amor de Deus manifestado em Jesus, os primeiros cristãos encontraram na busca da verdade do mundo grego um parceiro para o diálogo, fazendo do encontro entre a mensagem evangélica e o pensamento filosófico um caminho para que o Evangelho chegasse a todos os povos, conciliando fé e razão, que se reforçam mutuamente, o que se desenvolve até a atualidade. Santo Agostinho exemplifica este caminho, pois enquanto buscava a razão, ouviu uma voz que lhe dizia para que lesse, fazendo-o pegar a Carta de São Paulo aos Romanos, o que constituiu o momento decisivo para o seu caminho de fé. Por outro lado, o olhar da ciência tira benefício da fé, pois esta convida o cientista a permanecer aberto à realidade, em toda a sua

³⁴ Neste artigo, a numeração entre parênteses se refere aos parágrafos dos documentos.

riqueza, despertando o sentido crítico, alargando os horizontes da razão e iluminando melhor o mundo aos estudos científicos (LF, 32-34).

Finalmente, a Encíclica parece mostrar, a partir de São Paulo, que quando alguém, mesmo que obedeça aos mandamentos e realize boas obras, quer se justificar diante de Deus através destas próprias, colocando-se no centro, querendo ser fonte de sua própria justiça e não reconhecendo que a origem do bem é Deus, fecha-se, isolando-se do Senhor e dos outros, praticando apenas um monólogo, e não um diálogo (LF, 19).

2. O diálogo na Carta Encíclica *Laudato Si'*

Na Carta Encíclica *Laudato Si'*, o Papa Francisco designa o nosso planeta de casa comum, por ser um bem partilhado coletivo, confiado a nós por Deus e que nos acolhe em seus braços, sendo herança comum de crentes e não-crentes. Ele chama a atenção para a grave degradação de nosso meio ambiente – através do esgotamento progressivo dos recursos não-renováveis, das diversas formas de poluição e até da ameaça ao patrimônio histórico, artístico e cultural –, destacando que o urgente desafio de buscar um desenvolvimento sustentável para protegê-lo – e conseqüentemente preservar o bem comum – deve unir toda a família humana, inclusive as comunidades aborígenes (LS, 1, 5, 13, 20, 22, 93, 95, 107, 143, 146 e 157).

Ao construir o seu texto, Francisco não dialoga apenas com teólogos católicos, mas também com cientistas, filósofos e organizações sociais, não ignorando os de fora da Igreja Católica – de outras Igrejas e Comunidades cristãs, assim como de outras religiões –, que ele reconhece que têm demonstrado grande preocupação, assim como uma rica reflexão sobre o tema, citando um antigo ensinamento contido em várias tradições religiosas e na Bíblia, de que “quanto menos, tanto mais” (LS, 7 e 222).

O Papa ressalta a espiritualidade do Oriente cristão, citando que não fugimos do mundo e não negamos a natureza ao quisermos nos encontrar com Deus, demonstrando especial apreço pelas considerações do ortodoxo Bartolomeu, Patriarca de Constantinopla, que tem se referido à necessidade de que cada um se arrependa de como tem maltratado o planeta, convidando todos a reconhecer que contribuem – em menor ou maior escala – para desfigurar e destruir o meio ambiente, na medida em que causam danos ecológicos, por menores que sejam (LS, 8 e 235).

O Pontífice lembra o sábado judaico, dia de cura das relações do ser humano com Deus, consigo próprio, com os outros e com o mundo, buscando também inspiração em Ali Al-Khawwas, mestre espiritual mulçumano do século IX, que, a partir de sua própria experiência, assinalou a importância de não separar de forma demasiada as criaturas do mundo e a experiência de Deus na interioridade (LS, 233 – nota 159 – e 237).

Lembrando o Papa São João XXIII, que dirigiu a sua mensagem *Pacem in terris* não apenas ao mundo católico, mas a todas as pessoas de boa vontade, Francisco diz querer se dirigir a cada um que habita o planeta, entrando em diálogo com todos – cristãos ou não – acerca da casa comum, porque o desafio ambiental diz respeito e tem impacto sobre quaisquer um de nós, sendo necessário recorrer às diversas riquezas culturais dos povos, não se devendo ignorar nenhum ramo das ciências e nenhum conhecimento, sequer a sabedoria religiosa com a sua linguagem própria, já que precisamos uns dos outros e temos uma responsabilidade mútua. De acordo com ele, tal diálogo, no entanto, requer paciência, ascese e generosidade. É preciso despertar a consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos, bem como desenvolver a capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro (LS, 3, 14, 63, 201-202, 208 e 229).

O Papa convida todos os cristãos a uma conversão ecológica e que explicitem a dimensão desta, permitindo que a força e a luz da graça recebida se estendam igualmente à relação com as demais criaturas e com o mundo ao redor, suscitando a fraternidade com toda a

criação vivida por São Francisco de Assis, que ele considera exemplo do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, sendo o santo padroeiro de quem estuda e trabalha no campo ecológico, e também amado por muitos que não são cristãos, lembrando que a maior parte dos habitantes do planeta se declara crente, o que deve fazer com que as religiões estabeleçam diálogo entre si, visando o cuidado com a natureza, a defesa dos pobres e a construção de uma trama de respeito e fraternidade (LS, 10, 201 e 221).

O Pontífice afirma ser preciso revigorar a consciência de que formamos uma única família humana e que não deve haver espaço para a globalização da indiferença. Por isso, lança um convite urgente para que seja renovado o diálogo honesto e transparente sobre como estamos a construir o futuro do planeta, em um debate que una a todos, pois a verdadeira sabedoria é fruto do encontro generoso, acompanhado pela reflexão entre as pessoas. Embora diga que a Igreja não pretende definir as questões científicas nem substituir a política, ele destaca a riqueza que as religiões podem oferecer para uma ecologia integral e o pleno desenvolvimento do gênero humano, acrescentando que as soluções não podem vir de uma única forma de interpretar e transformar a realidade (LS, 14, 47, 52, 62-63 e 188).

3. O diálogo na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*

Para escrever a Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, mais uma vez Francisco se inspirou em São Francisco de Assis, estabelecendo-o como modelo de dialogante, porque este escutava a voz da natureza, considerando-se irmanado ao sol, ao mar e ao vento, mas ainda mais próximo aos seus semelhantes, reconhecendo, valorizando e amando a todos, independentemente da distância em que se encontrava, de onde havia nascido ou habitava, de sua cor ou religião, andando com os pobres, abandonados e doentes e chegando, até mesmo, durante o período das Cruzadas, a viajar ao Egito para visitar o Sultão Malik-al-Kamil, sem negar sua própria identidade (FT, 1-3, 48 e 286).

Na construção do seu texto, o Papa dialoga com poetas como Virgílio e Vinícius de Moraes, confessando inspiração em não católicos, como Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Mohandas Gandhi e outros. Demonstra a convicção da necessidade da comunicação interdisciplinar, para que a realidade possa ser abordada sob distintas perspectivas e com diferentes metodologias, estimulando o diálogo entre fé e razão e reconhecendo a contribuição insubstituível que advém do desenvolvimento das ciências (FT, 34, 185, 215, 224 e 286).

Em seu diálogo com o Grande Imã Ahmad Al-Tayyeb, com quem se encontrou em Abu Dhabi, lembraram-se que Deus criou a totalidade dos seres humanos com iguais direitos, deveres e dignidade, chamou-os a conviver como irmãos. Reconheceram, igualmente, a necessidade mútua do relacionamento entre Ocidente e Oriente, através do qual ambos possam se enriquecer por intermédio da troca e do diálogo das culturas, consolidando os direitos humanos gerais e comuns, a fim de garantir vida digna para todos os homens em cada canto do planeta. Declararam firmemente que as religiões jamais incitam à guerra, não difundindo ódio, hostilidade ou extremismo e nem convidando à violência ou ao derramamento de sangue, e que tais situações são consequência do desvio de ensinamentos religiosos ou do uso político das religiões, afirmando que Deus não precisa de ser defendido por ninguém e não deseja que o Seu nome seja manipulado para aterrorizar as pessoas. Enfim, fizeram um apelo aos responsáveis pela condução da política internacional e da economia mundial, para que se comprometessem em difundir a tolerância, a convivência e a paz, intervindo agilmente para impedir o derramamento de sangue inocente (FT, 5, 136, 192 e 285).

Francisco afirma que dialogar significa se aproximar, expressar, ouvir, olhar, conhecer, esforçar-se por se entender, procurar pontos de contacto. Um encontro social efetivo estabelece um verdadeiro diálogo entre as grandes formas culturais que representam a maioria da população. O diálogo social autêntico exige que se respeite o ponto de vista do outro, como

passível de conter convicções ou interesses legítimos, e que tem algo para dar a partir de sua própria identidade (FT, 198, 203 e 219).

O Pontífice convida que a sociedade inicie uma prática de diálogo, aceitando a possibilidade de ceder algo, a fim de reconstruir sua ordem política e social, para que seja possível a formação de uma comunidade mundial baseada na fraternidade entre os povos e nações, em que haja um intercâmbio de dons em direção ao bem comum, erradicando a fome e a miséria e garantindo a justa defesa dos direitos humanos fundamentais (FT, 66, 154, 172, 190 e 221).

Enfim, para ele, para que haja encontro e ajuda mútua, é necessário o diálogo, que, em uma sociedade pluralista, é o caminho mais adequado para que se reconheça o que deve ser sempre afirmado e respeitado, ultrapassando o consenso ocasional. O diálogo perseverante e corajoso ajuda o mundo a viver melhor, pois um país cresce quando suas diversas riquezas culturais dialogam de modo construtivo. O debate público, se aberto a todos e isento de manipulações e ocultação de informações, pode colaborar para que se alcance verdades fundamentais ou, ao menos, que estas possam ser mais bem expressadas e defendidas (FT 198-199, 203 e 211).

Considerações finais

Podemos perceber, através das cartas encíclicas lançadas por Francisco, o caráter dialogal de seu pontificado, especialmente na *Laudato Si'* e na *Fratelli Tutti*, cuja redação esteve sob seu pleno controle, diferentemente da *Lumen Fidei*, iniciada por seu antecessor, Bento XVI, em cuja qual a ideia de diálogo não aparece tão clara. Ao convocar todos, independentemente de suas convicções religiosas, ao empenho comum por causas tão importantes – a preservação do planeta Terra e o estabelecimento da fraternidade universal –, o Pontífice abre espaço para estabelecer uma unidade na diversidade, por meio de um macroecumenismo concreto, que trabalha pela confraternidade através do diálogo e cooperação.

Concluimos que a composição dos textos da *Laudato Si'* e da *Fratelli Tutti* se deu através do diálogo com diversas fontes – não necessariamente todas católicas, cristãs ou mesmo religiosas –, assim como que, através de tais documentos, Francisco abre a Igreja Católica Apostólica Romana, que ele lidera, ao diálogo com crentes e não crentes, com cristãos de outras igrejas e adeptos de outras denominações religiosas, fés e convicções, assim como, também, com a ciência e, enfim, com o mundo.

Referências

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre a Fraternidade e a Amizade Social**. São Paulo: Paulinas, 2020.

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

FRANCISCO. **Carta Encíclica Lumen Fidei do Sumo Pontífice Francisco aos Bispos, aos Presbíteros, às Pessoas Consagradas e a todos os Fiéis Leigos sobre a Fé**. São Paulo: Paulinas, 2013.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. A Encíclica *Laudato Si'* e as reações de católicos e evangélicos ao cuidado com a casa comum. *Sacrilegens*, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 133–155, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/32712>. Acesso em: 23 mar. 2021.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. Diálogos sobre o diálogo: a recepção da Encíclica *Laudato Si'* entre católicos, evangélicos e academia. *In*: CONGRESSO ANPTECRE RELIGIÃO E CRISE SOCIOAMBIENTAL, VII, 2019, Rio de Janeiro. **Anais** [...]. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2019. p. 72-79. Disponível em: <https://eventospucRio.teo.br/files/publicacao%20anais%20-%20completo.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2021.

NOVA ERA E A WICCA EM BELÉM

Stefanie Gama de Nazaré³⁵
Mariana Cristina Araujo Brayde³⁶

Resumo

O artigo apresenta resultados da pesquisa desenvolvida no âmbito da disciplina de História das Crenças Religiosas do Curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará e consistiu em investigar um grupo religioso em Belém, mais precisamente os aspectos da Nova Era presentes na religião Wicca. A metodologia consta de pesquisa bibliográfica aliada à pesquisa de campo em seus aspectos qualitativos e etnográficos: observando, participando dos rituais abertos e entrevistando adeptos e líderes do movimento religioso escolhido. O principal grupo estudado foi a Arawicca, analisando sua história, principais atividades desenvolvidas e público frequentador. Identifica-se que a Wicca corresponde com inúmeros elementos da Nova Era e que vem ganhando espaço na região metropolitana de Belém.

Palavras-chave: Nova Era; Wicca; Arawicca; Belém.

Introdução

A Wicca conhecida também como Bruxaria³⁷ Moderna, Feitiçaria, Antiga Religião ou A Arte, surgiu no final da primeira metade do século XX. É uma religião que se propõe a resgatar o paganismo de crenças relacionadas à natureza, reavivando na sociedade contemporânea as práticas de cultos aos ancestrais que se desenvolveram na Europa Antiga. Sendo assim, considerada da esfera dos Novos Movimentos Religiosos.

As novas religiões surgem constantemente de acordo com as mudanças da sociedade que também se transforma continuamente. Entretanto, para Guerriero (2006, p. 21), os novos movimentos religiosos podem ser visto como tudo aquilo que foge totalmente dos padrões estabelecidos de religiões dominantes, originando-se da união de duas ou mais religiões, sendo considerados como novos grupos.

Podemos dizer que a secularização e o declínio de obrigações religiosas são grandes responsáveis pelo grande número de novos movimentos religiosos. Com isso a sociedade passa a ter outros mecanismos de controle que não são mais os religiosos. Com o avanço de informações e conseqüentemente por estarmos recebendo uma enxurrada de diversidade cultural, também surge o trânsito religioso, pois os indivíduos podem transitar pelo pluralismo de religiões já que não é regra permanecer em determinada religião.

A religião da contracultura é aquela que procurava ser a mais diferente possível dos padrões estabelecidos. Uma condição para entender as novas formas de religiosidades é justamente através do seu caráter experimental, no qual cada indivíduo pode encontrar seu caminho espiritual. “A Nova Era pode ser caracterizada como um conglomerado de tendências sem textos ou líderes, nem organização estrita, nem dogmas. Para alguns trata-se mais de uma

³⁵Graduada em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. E-mail: stefanienazare@gmail.com

³⁶Graduada em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. E-mail: cristinabrayde@gmail.com

³⁷ Dado os muitos conceitos pejorativos sobre bruxaria, ela nada mais é que uma antiga crença pagã baseada na reverência de deuses, da natureza, ciclo das estações, celebração da colheita e no ato de fazer magia.

sensibilidade espiritual do que de um movimento espiritual estruturado”. (GUERRIERO, 2006, p. 104).

O presente artigo propõe analisar um novo movimento religioso inserido no contexto belenense. A religião designada para a pesquisa foi a Wicca, na qual proporcionou a elaboração deste texto. Tendo sido realizada uma pesquisa com aspectos etnográficos nos rituais da Abrawicca, sendo analisado sua história, principais atividades desenvolvidas e público frequentador em Belém. Além de pesquisa bibliográfica aliada com a coleta de dados através de entrevistas baseadas em um questionário de perguntas abertas com adeptos e líderes para entendermos o surgimento e o crescimento da Wicca na cidade de Belém.

Wicca

A Wicca é uma religião do neopaganismo³⁸ de caráter iniciática e sacerdotal, onde os adeptos progredem de acordo com os graus de iniciação e são orientados por uma alta (o) sacerdotisa/sacerdote que é a autoridade mais importante dentro de um coven³⁹, onde suas palavras são seguidas.

Os praticantes da Wicca acreditam que depois da vida após a morte, existe um lugar chamado Summerland ou Terra do Verão. Summerland é um termo geralmente empregado na Wicca como referência ao "Outro Mundo" para o qual as suas almas se encaminharão após o término da vida física, ou seja, é considerado como uma espécie de paraíso pagão dos wiccanianos.

As práticas wiccanianas são realizadas em coven ou individual, embora seja aconselhável participar de círculos de estudos dentro de um coven para os primeiros passos na iniciação. Além de ser politeísta, existindo mais de uma divindade a ser cultuada, sendo que as principais são “a Deusa (o aspecto feminino e deidade ligada à antiga Deusa Mãe em seus aspectos triplo de Virgem, Mãe e Anciã) e seu consorte, o Deus Chifrudo (o aspecto masculino).” (DUNWICH, 1992, p. 2).

A religião Wicca surgiu na Inglaterra através do inglês Gerald Brosseau Gardner⁴⁰, também conhecido como “o pai da bruxaria moderna” quando este publica um livro, após abolição da lei contra bruxaria. Esta obra é intitulada de “*A Bruxaria Hoje*”, um relato do autor sobre as práticas e crenças descritas pelo mesmo após o contato com um grupo que praticava bruxaria. Segundo a autora Bezerra:

Considera-se o marco do surgimento da Wicca a publicação, no ano de 1954, do livro “*A bruxaria hoje*”, de Gerald Gardner (1884-1964). Este último utilizou o termo Wicca, para definir a bruxaria moderna, ou seja, como ela estava sendo praticada na época do autor. Gardner dizia ter sido iniciado em um coven de bruxas de New Forest, e que esse era um remanescente do paganismo antigo europeu. Ou seja, segundo essa informação a “antiga religião pagã europeia” foi conservada por seus membros, que seriam as bruxas queimadas nos princípios da idade moderna. Elas teriam conseguido preservar seus conhecimentos até o século XX, por meio do segredo nos Covens. Por isso, os wiccanos também utilizam o termo bruxaria e bruxa ou bruxo para designar a sua religião e seus membros. (BEZERRA, 2010, p. 99 - 100).

³⁸ O Neopaganismo chega em 1960, onde a palavra “neo” vem do grego e quer dizer novo.

³⁹ É um grupo de praticantes da Wicca que se unem com o objetivo de cultuar os deuses e estudar sobre a arte da magia.

⁴⁰ Nascido em 13 de junho de 1884 na Inglaterra, faleceu em 12 de fevereiro de 1964. Ele foi um funcionário público, antropólogo, escritor, além de ocultista e bruxo.

Diante disso Gardner deu origem a Wicca, sendo considerado um novo modelo para a prática antiga de bruxaria. A partir desse evento a Wicca se popularizou na Inglaterra espalhando-se rapidamente em todo o Reino Unido, tornando-se uma religião conhecida em todo o mundo com um crescente número de adeptos.

Logo se propagando para os Estados Unidos nos anos de 1960, onde foi o primeiro continente americano a se estalar vindo da Europa. A Wicca chega no momento da eclosão da contracultura, do feminismo⁴¹ e a luta pela preservação do meio ambiente. Perante isso, os indivíduos passam a aderir-lhe por estarem insatisfeitas com as instituições religiosas cristãs que seguiam e como resultado a religião viria ter seu rumo alterado devido às influências desses novos elementos que estavam presentes nesse cenário. Conforme diz a autora Bezerra:

Dessa forma, a Wicca norte-americana ganhou sua identidade: o ecletismo. A multiculturalidade norte-americana não só permitiu o enriquecimento do hibridismo na Wicca, como possibilitou sua prática a uma maior quantidade de pessoas e, conseqüentemente, uma maior divulgação. (BEZERRA, 2012, p. 32).

No Brasil a Wicca chega no final da década de 80 e 90 no bojo das espiritualidades alternativas, nas quais tem por características serem grupos sem liderança fixa e de caráter ocultista ou esotérica, conhecidas como sendo de Nova Era. A religião popularizou-se através de livros que tratavam sobre assuntos referentes à Wicca, onde os indivíduos buscavam conhecimentos e estes formaram grupos para a prática religiosa. Segundo o autor Duarte:

A Wicca começou a ser divulgada por pessoas que não possuíam qualquer treinamento formal dentro da religião. Sem exceção, todos os precursores eram auto-iniciados, que adquiriram seus primeiros conhecimentos através de livros, livros estes que já aludiam a uma Wicca popularizada e eclética. As próprias obras inaugurais de Gardner – *Bruxaria Hoje* e *O Significado da Bruxaria* – apenas foram traduzidas e publicadas no Brasil tardiamente, entre 2003 e 2004. Portanto, esses precursores reuniram-se em grupos de estudo para sistematizar os conhecimentos adquiridos por conta própria e passaram a divulgá-los de acordo com suas próprias conclusões ou intuições. Nesse processo, pode-se dizer que se tornou “institucional” aquilo que eram, em suma, percepções pessoais. (DUARTE, 2013).

Nova Era

A nova era está inserida em um contexto histórico e ideológico oriundo da contracultura. Esse movimento desenvolve-se com o propósito de fomentar uma nova consciência ou espiritualidade. Ao longo do tempo a nova era foi ganhando espaço através das concepções religiosas, psicológicas, espirituais, ecológicas, astrológicas, terapias holísticas entre outras linhas. Segundo Guerriero (2006), na nova era não há uma direção disposta, nem também um único movimento. “O interesse dos praticantes é alcançar a auto-realização, que se atinge por meio de práticas transformadoras da moral e da espiritualidade”. (GUERRIERO, 2006, p. 107).

Para D’Andrea (2000) a nova era é como se fosse uma combinação de símbolos e praticas originárias de sistemas religiosos, científicos, artísticos e mágicos. “Estas combinações são regidas pelo critério da conveniência pessoal, que expressa a busca pela perfectibilidade do *self* (de si mesmo)”. (D’ANDREA, 2000, p.11).

⁴¹ É um movimento social e político que tem como objetivo conquistar o acesso a direitos iguais entre homens e mulheres na sociedade.

Diante do contexto atual podendo até mesmo ser mercadológica por meio de centros integrados e especializados, no qual os objetivos principais desses espaços são as vivências com os facilitadores; o processo terapêutico em que o indivíduo irá se submeter; e com o passar do tempo podendo se aprofundar nas terapias buscando formação através de cursos, workshops oferecidos pelos centros. Conforme Guerriero recapitula no sentido em que:

Não há lideranças fixas. A circulação das ideias e valores acontece por meio de encontros em curso e *workshops*. O coordenador do evento, também chamado de facilitador, é quem aconselha a participação em novos encontros. Mas a opção é sempre do indivíduo. A circulação é favorecida pelo pagamento imediato, diretamente no encontro, fazendo com que não se criem vínculos permanentes. Ninguém precisa se tornar um monge e viver em um monastério, pois basta fazer um workshop sobre a vida monástica e tem-se a experiência. São eventos efêmeros e provisórios. (GUERRIERO, 2006, p. 107).

A Nova Era muitas das vezes vista como sinônimo para a Era de Aquário é claro que pode estar inserida nesse âmbito, porém por outro lado existe uma diferenciação Nova Era quanto movimento ideológico que surge nos anos 60, enquanto a Era de Aquário entendemos como uma nomenclatura astrológica. Nesse sentido podemos dizer que a astrologia faz parte de uma ferramenta utilizada por praticantes. Não que seja regra usada por todos, porém, os que acreditam utilizam para autoconhecimento. Além disso, a base da religião é acreditar que o sol e a lua são representações de divindades e eles estão influenciando o tempo todo nos ciclos da terra.

Para entender a Wicca no contexto da nova era é preciso considerar alguns elementos para uma melhor percepção. Diante disso, Magnani conceitua como circuito neo-esotéricos cinco características fundamentais “para melhor distinguir e mostrar as diferenças no interior desse universo, propus um quadro com cinco grupos: sociedades iniciáticas, centros integrados, centros especializados, espaços individualizados e pontos de venda” (MAGNANI, 2000, p. 29).

Mediante os fatos podemos considerar a Wicca no grupo de sociedades iniciáticas, visto que seus praticantes realizam ritos de passagem, no qual os praticantes passam por todos os processos de iniciação podendo chegar ao posto de sacerdote ou sacerdotisa.

Para exemplificar centros integrados temos como referência o Espaço Vida⁴². É um lugar onde se busca o bem estar do ser humano através de práticas holísticas. Isto é, denominado por Terapias Integrativas os vários serviços oferecidos como: massagens, moxaterapia, yoga, auriculoterapia, heiki, psicologia clínica, entre outros. Além de ser um espaço que recebe o movimento Hare Krishna e em especial a Arawicca ligada com as atividades do Círculo de Mulheres Ísis-Afrodite⁴³.

Os centros especializados consistem em “treinamento e/ou aplicação de algumas das técnicas correspondentes – dança, artes maciais, artes divinatórias, práticas terapêuticas” (MAGNANI, 2000, p. 31). Contudo, podemos encontrar no Espaço Vida alguns tipos de treinamento. Nesse mesmo âmbito o Espaço Vida encontra-se também relacionado a ponto de vendas, visto que o local apresenta um cunho mercadológico em que desenvolve vivências, terapias, vendas de livros, incensos e bijuterias.

Interessante perceber que defronte ao quadro dos cinco grupos a Arawicca de Belém cabe em pelo menos quatro dos grupos, podendo ainda constar certa semelhança entre eles. Em

⁴² Endereço: Av. Alcindo Cacela, 1872, entre Magalhães Barata e Gentil Bittencourt - Nazaré Cep: 66065-217, Belém-Pa.

⁴³ O Círculo de Mulheres é um encontro de vivências entre mulheres com o Sagrado Feminino e envolve além de meditações, danças e outras celebrações. Em Belém, O Templo da Deusa II, Tradição Diânica do Brasil, realiza o Círculo de Mulheres Ísis-Afrodite alinhado ao trabalho da Reconsagração do Ventre e do Falo que tem como parceiro o Espaço Vida.

consequência dos dados mencionados se reconhece que os adeptos da Nova Era apresentam um perfil social de camadas médias e alta escolaridade.

No Estado do Pará não possui dados referente ao período de chegada e tempo de instalação da Wicca na cidade de Belém, mas podem-se ter projeções em relação aos motivos que levaram a sua implantação. Segundo a sacerdotisa wiccaniana Danna Myr⁴⁴ “Não sei informar o tempo. Acredito que os motivos são pessoais daqueles que se sentiram chamados e decidiram seguir a Arte. Não há uma oficialidade para a existência da religião em Belém”.

Abrawicca - Grupo religioso escolhido em Belém

Belém é uma cidade com influência religiosa muito grande. O maior exemplo disso, sem dúvida é o Círio de Nossa Senhora de Nazaré a maior manifestação religiosa do Brasil e do mundo. A cidade com sua múltipla religiosidade é também um local que acolhe um considerado número de praticantes das religiões neopagãs, estando inclusa nesse círculo a religião Wicca.

O grupo religioso escolhido na metrópole belenense foi a religião Wicca, mais precisamente o grupo Abrawicca Belém (Associação Brasileira de Arte e Filosofia da Religião Wicca), que consiste em ser uma associação de adeptos com interesses de culto a grande mãe ou simpatizantes da religião.

Os rituais da Abrawicca são abertos para o público em geral, tendo como responsáveis pela organização a sacerdotisa Aondê Airequecê⁴⁵, Danna Myr e o sacerdote Hórus Kalti⁴⁶. Na metrópole de Belém a religião Wicca é estruturada pelos praticantes de forma bem organizada para realização de suas práticas religiosas tanto dentro de coven como em rituais públicos, mas o que se pode analisar e chama devida atenção são seus rituais públicos em meio à cidade. De acordo com a autora Cordovil:

Em Belém, praticantes da Wicca realizam periodicamente rituais públicos em áreas verdes da cidade. Os rituais públicos são promovidos pela Abrawicca, associação civil de abrangência nacional que tem como objetivo difundir a bruxaria moderna desmistificando a ideia de que se trataria de uma religião demoníaca, como foi pregado pelo Cristianismo durante a Idade média. Por isso, os rituais públicos têm um sentido político, além do religioso. (CORDOVIL, 2015, p. 132).

A praticante wiccaniana Danna Myr relata que “em Belém a Abrawicca realiza desde o ano de 2009 as suas atividades”. Sendo estas rituais públicos (mensalmente) de esbats⁴⁷ e sabbats⁴⁸, círculos de leitura, workshops e outras atividades voltadas para um momento de socialização de experiências e informações entre os praticantes das várias tradições wiccanianas e/ou até mesmo os simpatizantes da religião, sendo que também procura agregar indivíduos de nenhuma tradição religiosa.

Os rituais públicos da Abrawicca acontecem de acordo com o calendário litúrgico da Wicca, ou seja, A Roda do Ano como os praticantes wiccanianos chamam. Isto se afirma na fala da sacerdotisa Danna Myr:

Chamamos de A Roda do Ano, pois entendemos que vivemos em um movimento circular de ciclos marcados pela natureza. A marcação se dá pelo movimento solar solstícios e equinócios, períodos que definem

⁴⁴ Iniciada da TDB (Tradição Diânica do Brasil) e uma das pessoas reesponsáveis pela organização da Abrawicca em Belém. Passa a ter consciência da religião desde 2006. Entrevista realizada com Danna Myr em 25/05/2017.

⁴⁵ Sacerdotisa da Tradição Diânica do Brasil.

⁴⁶ Dedicado da Tradição Diânica do Brasil.

⁴⁷ São celebrações mensais no primeiro dia da lua cheia ou da lua nova de cada mês.

⁴⁸ São festivais solares que acontecem anualmente.

as estações primavera-verão-outono-inverno. Cada estação tem seus festivais e rituais específicos, inspirados na forma celebrativa dos antigos povos. São eles Yule, Imbolc, Beltane, Ostara, Litha, Lammas, Mabon e Samhain. (Entrevista realizada em 25/05/2017).

A Roda do Ano Wicca é baseada nas estações do ano, nos solstícios e equinócios, sendo considerada como cíclica, ou seja, possui início e ao invés de ter fim, ela possui recomeço. As comemorações da Roda do Ano acontecem anualmente em oito festivais chamados de sabbats, eles simbolizam a concepção de tempo dos wiccanianos e seguem a seguinte ordem:

- **Imbolc:** Sabbat do renascimento, neste período a Deusa deixa sua forma de anciã e retorna a sua forma jovem.
- **Ostara:** Sabbat que ocorre durante o Equinócio da Primavera. Momento de equilíbrio onde é comemorada a alegria e renovação trazida pela primavera.
- **Beltane:** Sabbat do momento máximo de fertilidade e amor. Período que o jovem Deus atinge sua fase adulta e atrai a atenção da Deusa, na qual escolhe para ser seu amante.
- **Litha:** Sabbat que marca o Solstício de Verão e representa o auge do poder do Deus Sol renascido. É o momento de colher os frutos e grãos gerados pelas sementes.
- **Lammas:** Sabbat que comemora as colheitas. O trigo é colhido nesta época e usado para a produção de pães.
- **Mabon:** Sabbat que ocorre durante o Equinócio do Outono, durante o Mabon é comemorada a abundância das colheitas que estão chegando ao fim e iniciam-se os preparativos para um novo plantio.
- **Samhain:** Sabbat que representa o início do ano e também o fim da colheita. Ele anuncia que os tempos difíceis estão vindo, ou seja, o inverno. O Samhain ocorre entre o equinócio do outono e o solstício de inverno e também indica a morte do sol que renascerá no solstício de inverno, em Yule.
- **Yule:** Sabbat que marca o Solstício de Inverno, neste período a Deusa dá a luz ao novo Deus Sol.

Geralmente os rituais da Arawicca são realizados em espaços estratégicos da cidade ao ar livre para fluir melhor como, por exemplo, no Complexo Turístico Ver-o-Rio, Jardim Botânico Bosque Rodrigues Alves, Horto Municipal e Sítios. Essas práticas realizadas pela associação são de tradição diânica, conforme os autores Castro e Cordovil dizem:

No caso da Arawicca, as práticas realizadas são de origem diânica, vertente da religião que surgiu na década de 1970 com o fortalecimento das ideias feministas e da “chegada” da Wicca aos Estados Unidos. Na wicca diânica há uma exaltação da figura da Deusa, vista como o princípio criador do universo, além de ser mãe e amante do Deus Cornudo. (CASTRO; CORDOVIL, 2015, p. 124).

Outro ponto a ser considerado é o trânsito religioso⁴⁹ percebido por meio das entrevistadas. Diante da entrevista da Danna Myr foi possível constar que a mesma pertencia à outra denominação religiosa, antes de pertencer a Wicca ela era cristã católica. Já a praticante wiccaniana Lilith Aleen Lenora⁵⁰, relata que:

Nunca fui de religião nenhuma antes da wicca. A minha família é católica, eu fui batizada na igreja católica, quando eu era criança, mas quando virei adolescente eu nunca me identifiquei com as religiões ortodoxias. Eu entrei no curso de física virei agnóstica. E foi quando eu encontrei o paganismo que eu pratiquei e me considerei daquela religião. Eu sou wicca. (Entrevista realizada em 26/05/2017).

Considerações finais

Após a pesquisa de campo e bibliográfica, conclui-se que a Wicca - religião neopagã surgida na década de 50 vem crescendo e ganhando cada vez mais popularidade em meio à sociedade paraense, devido demonstrar respeito pelas pessoas, pelos animais, plantas e pelo planeta. Nos rituais públicos desenvolvidos pela Abrawicca que se reúne em encontros no bosque, Ver-o-Rio, entre outros locais, é grande o respeito entre os wiccanianos, que nestes encontros realizam atividades de cura, ensino e conexão ao sagrado.

Se valendo dos preceitos espirituais antigos referentes à natureza sagrada reavivados na contemporaneidade e aos aspectos da Nova Era, fazendo por meios destes, instrumento de propagação dos seus valores morais, sociais, religiosos e éticos para os seus adeptos e simpatizantes, tentando sempre desconstruir a intolerância sofrida por pessoas que demonizam a religião wiccaniana e seus adeptos e mostrar um pouco dos caminhos da espiritualidade que se pode alcançar.

Como foi proferido ao longo do texto o perfil social dos adeptos de religiões da Nova Era é de alta escolaridade e camadas médias. Com isso, fica claro através do questionário que o perfil dos entrevistados, ou seja, os praticantes da Wicca comportam esse tipo de argumento. São pessoas que possuem uma propensão maior em termo de leituras.

Referências

BEZERRA, Karina Oliveira. **A wicca no Brasil: adesão e permanência dos adeptos na região metropolitana do Recife**. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Pernambuco. Mestrado em Ciências da Religião. Recife, 2012.

———. **Conhecendo a Wicca: princípios básicos e gerais**. Revista Paralellus, Recife. Ano 1 - N. 2 - jul./dez, 2010.

CASTRO, Dannyel Teles de; CORDOVIL, Daniela. **Urbe, tribo e deuses: Neopaganismo e o espaço público em Belém**. PLURA, Revista de Religião, vol. 6, nº 2, 2015, p. 116-139.

CORDOVIL, Daniela. **Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local**. REVER, Ano 15 - Nº 01 - Jan/Jun, 2014.

⁴⁹ Movimentação de pessoas por novas religiosidades.

⁵⁰ Praticante da Wicca desde 2012. Entrevista realizada com Lilith Aleen Lenora em 26/05/2017.

D'ANDREA, Anthony. **O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais.** São Paulo: Loyola, 2000.

DUARTE, Janluis. **Reinventando tradições: representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil.** Tese de Doutorado. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em História. Brasília, 2013.

DUNWICH, Gerina. **Wicca, a feitiçaria moderna: o livro das ervas, magias e sonhos.** Edição 9 - Brasil: Bertrand, 1992.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro.** São Paulo: Paulinas, 2006.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da Nova Era.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MALUF, Sonia. **Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas Nova Era.** In: Mana, 11(2): 499-528, 2005.

TERRIN, A. **Nova Era: a religiosidade do pós-moderno.** Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1996.

GT 3: Gênero e Religião: tendências e debates

Coordenação:

Dra. Fernanda Lemos (UFPB)

Profa. Dra. Carolina Bezerra de Souza (EST)

Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza (UMESP)

Profa. Dra. Naira Carla di Guiseppa Pinheiros dos Santos (Mandrágora/UMESP)

O GT "Gênero e Religião: tendências e debates" tem como objetivo propor discussões de pesquisas que envolvam a articulação entre gênero e religião, buscando analisar as implicações de gênero dos sistemas simbólico-religiosos que informam as/os fiéis e as instituições sociais de maneira geral. Essa análise se dará em perspectiva interdisciplinar, e o GT pretende reunir pesquisas em torno do eixo gênero e religião a partir de diversas áreas de conhecimento como a sociologia, a antropologia, a história, a teologia, a psicologia dentre outras. A religião, mesmo em um contexto secularizado, ainda se mostra como um importante sistema de sentido na conformação das subjetividades masculinas e femininas. Seu poder normatizador e regulador tem sido frequentemente discutido no âmbito dos estudos feministas. Por outro lado, as ortodoxias religiosas se deparam com a heterodoxia da vida cotidiana dos sujeitos religiosos, o que relativiza significativamente o poder regulador das instituições e dos sistemas de sentido religiosos. O GT acolherá propostas de comunicações que discutam aspectos teórico-metodológicos dos estudos de gênero e religião, bem como propostas que analisem os câmbios ou continuidades do discurso religioso acerca dos papéis sociais de sexo num contexto de redefinição das identidades de gênero. São bem-vindas propostas que articulem gênero e religião na discussão da violência, seja ela doméstica, urbana, nas instituições religiosas, nas relações de trabalho; na discussão da diversidade sexual; da bioética; da laicidade; da política dentre outros.

Palavras-chave: Gênero; Religião; Identidades.

FEMINISMO VS. CRISTIANISMO: UMA BARREIRA EPISTEMOLÓGICA FRENTE À EVOLUÇÃO DOS DEBATES DE GÊNERO E RELIGIÃO

Alana Carla Lucena Farias⁵¹

Resumo

Hoje em dia, mais do que nunca, o feminismo é uma pauta constante em conversas, eventos e redes sociais. No meio cristão e teológico não é diferente. Diversos são os conteúdos produzidos para debater o assunto sob vários pontos de vista. Nesse meio religioso, o questionamento mais comum é: “é possível ser feminista e cristã?”. O movimento feminista, indiscutivelmente, teve uma raiz religiosa na formação da sua primeira onda, quando mulheres que frequentavam igrejas protestantes históricas foram pioneiras na organização e luta pelas pautas defendidas. Apesar das raízes religiosas dos movimentos femininos, há hoje uma repulsa no meio cristão, principalmente por parte das mulheres. É comum encontrar sermões e livros voltados unicamente a demonstrar o quanto o feminismo é antibíblico e que as cristãs não deveriam “se misturar com tal ideologia”. De forma semelhante, muitas feministas possuem a tendência de ver o cristianismo como uma religião historicamente opressora em sua totalidade, que contribui até hoje para a subjugação e aprisionamento das mulheres. Como entender as razões desse afastamento entre os dois campos? O antagonismo criado entre os dois grupos é evidente e poucas são as teólogas e acadêmicas dispostas a quebrar esse estigma e propor um diálogo. Ocorre que a propositura de uma conexão entre os estudos feministas e teológicos pode ter uma grande contribuição para uma hermenêutica bíblica sensível às mulheres devotas, de modo a promover libertação em sua fé e uma releitura bíblica decolonial. De forma semelhante, as feministas também podem crescer ao ouvir as fiéis a partir do seu lugar de fala, promovendo uma troca de experiências saudável.

Palavras-chave: cristianismo; feminismo; gênero; religião

Introdução

Na sociedade contemporânea e altamente polarizada é difícil encontrar em equilíbrio argumentativo em relação a temas que dividem opiniões. Uma espécie de mentalidade tribal é desenvolvida, em que, quem não segue a mesma linha de pensamento político, religioso ou ideológico é considerado inimigo, uma ameaça que sofre com preconceitos e ataques diversos.

Nesse contexto, é comum a presença de debates variados acerca do lugar da mulher na dinâmica social, de qual o seu papel diante de tantas conquistas. Com o advento e a evolução do movimento feminista ao longo dos anos as mulheres foram ganhando espaço e lugar de fala em meio a um contexto patriarcal e sexista. O impacto das mudanças proporcionou o protagonismo feminino e o crescimento de teóricas dedicando seu trabalho aos estudos de gênero. Tal fenômeno pode ser reconhecido em diversas áreas de conhecimento, inclusive no meio dos cientistas da religião e dos teólogos cristãos.

Se a inclinação à polarização é encontrada facilmente na atualidade, a propagação das inúmeras redes sociais proporcionou um ambiente propício para isso, tendo em vista que favorecem a criação e a identificação de conteúdos e informações que se encaixam com a nossa visão de mundo. Assim, além de ser contemplado academicamente, o mundo virtual também está repleto de pessoas que se posicionam acerca do feminino, tendo destaque as grandes

⁵¹ Bacharel em Direito pela Universidade Federal da Paraíba, graduanda em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana, graduanda em Pedagogia pela Faculdade Única e mestranda em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba.

páginas feministas que apresentam debates e notícias constantemente. Além disso, também é possível encontrar a presença de perfis antifeministas, geralmente administrados por cristãos que utilizam os seus recursos e esforços para provar que o feminismo é uma falácia incompatível com as Sagradas Escrituras.

Sendo assim, as discussões envolvendo gênero e religião, em especial o feminismo e o cristianismo, são repletas de animosidade e ideias radicalmente contrárias. Essa é a experiência de muitas mulheres religiosas. Elas oscilam entre a afirmação de sua fé religiosa e a necessidade de defender os mais elementares de seus direitos, em busca da própria autonomia. As mulheres exigem o reconhecimento de sua capacidade moral de tomar decisões que consideram válidas dos pontos de vista ético e religioso; o reconhecimento de seu direito de decidir acerca de questões que afetem suas vidas e seus corpos; e o reconhecimento de que sua experiência de vida é apropriada para a reflexão religiosa, em todas as áreas, mas especialmente, na esfera da moral sexual e reprodutiva. (ROSADO, 2017, p. 75)

Dessa forma, a primeira parte da presente pesquisa irá analisar como o discurso antifeminista está presente no meio cristão teológico, seja academicamente ou não. O uso de princípios e doutrinas cristãs para afastar o pensamento feminista das fiéis está cada dia mais recorrente e chama a atenção dos pesquisadores de gênero e religião. Já o segundo tópico tratará sobre a intolerância feminista frente ao pensamento cristão e aos estudos teológicos, que acaba por afastar as fiéis do envolvimento em pautas relevantes. Finalmente, no terceiro ponto tratará acerca da invisibilidade mútua entre as duas áreas de conhecimento, criando barreiras epistemológicas e impedindo o avanço de estudos e até mesmo de mudanças sociais.

A metodologia utilizada neste artigo é o método dedutivo, onde se parte de uma análise geral do tema para uma particular, acompanhando com a realização de pesquisa bibliográfica, consultando artigos científicos, autores renomados de livros, pesquisas realizadas sobre o tema, documentos públicos e privados relacionados à temática.

1- O antifeminismo cristão do mundo moderno

A doutrina cristã, centrada nos princípios presentes na Bíblia Sagrada e em seus ensinamentos, é fortemente pregada nas igrejas evangélicas brasileiras. Estas são compostas majoritariamente por um público feminino tendo em vista que as mulheres brasileiras continuam buscando conforto e auxílio na religião seja por necessidade de reconhecimento social ou de escuta, seja pela manifestação das inquietudes da alma e do espírito, ou pela necessidade do exercício da crença e/ou da busca pela salvação (SCAVONE, p. 4, 2008).

A professora Sandra Duarte de Souza (2017), em seu trabalho expondo as representações de gênero na literatura evangélica, citou a pesquisa intitulada Retratos da Leitura no Brasil, do Instituto Pró-Livro. Segundo sua análise de tais dados, ela observou um padrão diante do conteúdo consumido pelas fiéis.

O tipo de literatura, porém, indica uma preferência feminina por romances e livros religiosos, enquanto entre os homens, predominam leituras sobre política e economia. A Bíblia é o livro mais lido em todas as edições da pesquisa por ambos os sexos, sendo mais lida pelas mulheres do que pelos homens. O mesmo em se tratando de livros religiosos. (SOUZA, p. 319, 2017)

Diante da grande quantidade de mulheres consumidoras de conteúdo religioso no meio cristão, diversas são as obras dedicadas ao público feminino ou ao debate acerca do papel da mulher no mundo. Tais literaturas exercem o papel de doutrinar, orientar e aconselhar mulheres de acordo com os princípios cristãos.

O perfil da leitora brasileira, especialmente sua preferência por literatura religiosa, justifica nosso olhar sobre o que está se produzindo para esse público leitor. Se é verdade que as mulheres leem mais e que leem especialmente livros religiosos, que representações de gênero são comunicadas por esse tipo de literatura? (SOUZA, p. 320, 2017)

Assim, além das escrituras em si, os livros e manuais cristãos exercem um papel fundamental na formação do pensamento e do imaginário das mulheres nesse contexto. Desse modo, ao observar alguns títulos de obras voltadas para esse público, percebe-se a presença de muitos autores e autoras que dedicam seus escritos a abordar o tema do feminismo de acordo com os princípios bíblicos. Através de uma rápida pesquisa, vê-se que a abordagem escolhida é de combate e descrédito do movimento.

Atualmente duas obras estão se destacando quando o assunto é demonstrar a incompatibilidade entre o feminismo e o cristianismo. O primeiro é o “Feminilidade radical: fé feminina em um mundo feminista” (2017), de Carolyn McCulley. A autora e palestrante inicia o seu posicionamento afirmando que, quando mais jovem e universitária, era feminista, pesquisadora de gênero e envolvida em grupos sociais, porém, após a experiência de conversão para a religião cristã, viu que não deveria continuar seguindo tal viés e decidiu não se denominar mais feminista.

No cenário nacional, uma pessoa que tem se destacado pelos discursos acalourados antifeministas é a deputada Ana Campagnolo. Ela conta que escreveu “Feminismo: perversão e subversão” (2019) para alertar cristãos sobre a “verdadeira identidade do movimento feminista”, tendo em vista que ela mesma passou por uma experiência negativa na academia quando percebeu certo preconceito de colegas e professores ao não se posicionar como feminista. O caráter intolerante e até mesmo agressivo se mostra através das suas palavras, como por exemplo,

Só quem pode falar alguma coisa são aquelas chicas históricas que balançam as tetas desnudas pela cidade e que boicotam o emprego da depiladora, ou aquelas solteironas de meia-idade, professoras universitárias, que se vestem como adolescente ou como homem, que acusam todo mundo de complô machista e que deixam o pai aposentado em casa, chorando no banho, e pensando “onde foi que eu errei”. (CAMPAGNOLO, p. 368, 2019)

Ela aponta o feminismo como uma das principais causas para atacar e destruir a família e provocar a amargura entre os sexos, além de ser um movimento político com discursos sofistas, pesquisas fajutas e manchetes tendenciosas (CAMPAGNOLO, p. 33, 2019). De acordo com a visão da autora, nenhuma conquista feminina veio realmente do feminismo, tendo em vista que o movimento não se interessa realmente pela condição da mulher e até mesmo objetiva aniquilar o feminino. Além disso, toda a teoria e os estudos de gênero são apontados como uma ideologia com um caráter anticientífico que se espalhou de forma anormal e epidêmica (CAMPAGNOLO, p. 282, 2019).

Diante das considerações acima apontadas pode-se perceber a conotação negativa e pejorativa que se atribuiu ao feminismo, sendo tal linha de pensamento altamente difundida no meio cristão. Sobre isso, Saffioti (1987, p. 93) pontua que ocorre uma “pichação” do movimento. Assim,

Às vezes por ignorância das diferenças profundas entre as várias correntes feministas, outras vezes por má intenção, toma-se um movimento feminista totalmente inexpressivo, minoritário e separatista – mulheres que se julgam auto-suficientes, recusando os homens e até mesmo a maternidade – e generaliza-se, de modo a criar antipatias em relação a toda e qualquer luta pela melhoria da condição feminina. Assim, com base em casos não-representativos da maioria das mulheres que lutam por seus direitos, procede-se à “pichação” do feminismo. Em geral, as feministas temem autodenominar-se através deste termo, em razão desta má interpretação intencional. (SAFFIOTI, 1987, p. 93)

Nesse contexto, se denominar feminista hoje pode vir carregado de estereótipos negativos e muitas mulheres temem carregar esse rótulo perante a sociedade. Tal temor ocorre principalmente dentro das congregações e comunidades religiosas, sendo comum, inclusive, pastores e líderes afirmarem que, da mesma forma que o machismo é considerado uma consequência ruim do pecado, o feminismo também é. Essa suposição de que o movimento seria o oposto ao machismo, ratifica o “ódio ao homem” atribuído às feministas e a consequente aversão aos ideais feministas.

De acordo com Maria José Rosado (2017, p. 67), para os estudos acadêmicos da religião, incluindo as Ciências das Religiões e a Teologia, a resistência à incorporação do pensamento feminista e das proposições teóricas e metodológicas trazidas pelo conceito de gênero expressam um temor ao desconhecido e à mudança. Ocorre que tal aversão vai além das universidades e entra no senso comum dos religiosos, sendo tão profunda que muitas fiéis temem o simples ato de estudar autoras, teóricas e materiais que envolvem gênero e suas nuances. No meio das igrejas cristãs, as mulheres que se levantam fazendo um recorte de gênero perante doutrinas ou uma hermenêutica feminista da Bíblia, como as teólogas feministas, têm o seu discurso desacreditado e até mesmo perseguido.

2- O feminismo e a intolerância frente ao cristianismo

Dentro de grande parte do movimento feminista, as religiões, de modo geral, viraram alvo tanto na academia quanto na militância mais prática. De acordo com a historiadora Florence Rochefort (2004, p. 347), existem três respostas feministas ao posicionamento das religiões nas causas da mulher: aquelas que abordam as religiões como instituições e poderes, mas também como reguladoras das relações entre os sexos; aquelas que rejeitam todo pensamento religioso como intrinsecamente patriarcal; reconhecem aspectos reacionários nas religiões a serem neutralizados, mas também a possibilidade de reforma das religiões pela mudança de suas doutrinas e práticas.

Quando se trata do cristianismo em si, algumas teóricas feministas acreditam no abandono total do cristianismo, acusando suas crenças de sexistas e sua doutrina como total inimiga do progresso dos direitos femininos. Vários setores do feminismo passaram, inclusive, a se posicionar de modo a desconstruir pensamentos e dogmas religiosos.

A desconstrução da religião se tornou um dos principais objetivos de importantes setores do feminismo. Tal desconstrução se manifesta em diferentes formas, sendo uma delas a crítica ao cristianismo. Algumas pesquisadoras feministas defendem o completo abandono do judaísmo e do cristianismo, enquanto outras tentam salvar tais religiões de sua tradição sexista através de uma reforma revisionista. (MEIRA, 2019)

Vários nomes de estudiosas feministas podem ser citados como contrárias ao cristianismo. Uma delas é a Naomi Goldenberg, uma das autoras que acreditam na necessidade da eliminação da tradição judaico-cristã e defendem uma espiritualidade da “Deusa” (MEIRA, 2019, p. 7). Gloria Steinem disse que o monoteísmo a deixa aborrecida, não confiando em qualquer religião que faz de Deus uma classe dominadora (MCCULLEY, 2017, p. 87). Já Mary Daly afirmou que rejeita totalmente a tradição judaico-cristã (RUETHER, 1993, p. 38).

Esse constante posicionamento contrário aos ensinamentos e às doutrinas relacionadas ao cristianismo acaba por alimentar ainda mais a repulsa por parte das mulheres cristãs, que acusam o movimento de intolerância e agressividade. Além disso, por conta de tais declarações, a bandeira da sororidade, ou seja, da união e do apoio mútuo entre as mulheres, é questionada e apontada como uma pauta seletiva, diante da exclusão das religiosas frente a esse princípio.

Ocorre que, apesar de, muitas vezes, algumas denominações cristãs realmente reforçarem padrões machistas e pregarem doutrinas que oprimem a mulher, também existem muitos cristãos igualitaristas que fazem uma nova hermenêutica da bíblia.

Tal face igualitária do cristianismo é tão academicamente respeitável quanto as faces mais misóginas e limitadoras. Se a academia restringe o cristianismo a determinadas denominações, e se debruça apenas sobre determinados períodos misóginos da história, tomando tais denominações como representativas de todo o cristianismo, a análise da relação entre religião e feminismo será sempre estereotipada e equivocada. (MEIRA, 2019, p. 7)

Assim, ao generalizar a religião com pressuposições preconceituosas, a visão feminista acerca do cristianismo será sempre limitada, impedindo, inclusive, que mulheres cristãs possam contribuir na luta pela igualdade e nas demais pautas defendidas.

3- A invisibilidade mútua e a barreira epistemológica

Ao observar essa situação envolvendo as duas áreas de atuação, é possível falar em uma invisibilidade mútua entre Religião e Feminismo, como “dois campos que não se bicam”, mas que ao mesmo tempo têm muito em comum, não por seu conteúdo teórico, mas pela situação que enfrentam no campo acadêmico (ROSADO, 2017, p. 71). De acordo com a autora, as duas áreas dividem a dificuldade e o esforço para sair da condição de desconhecidos pela grande teoria ou de outsiders na academia.

Assim, apesar das duas áreas não terem muita aproximação ou troca em suas relações acadêmicas e populares, elas possuem um ponto de encontro em meio a tantas divergências: ambas estão lutando pelo reconhecimento e crescimento de suas pesquisas. Diante desse desafio mútuo enfrentado, pode-se questionar se a melhor solução realmente é acentuar esse distanciamento e aumentar a barreira já existente.

Em um ensaio, Woodhead (2002, p. 10) afirma que, ao invés de sustentar que a participação das mulheres na religião deva ser explicada em termos de um conluio com seus próprios opressores, ela sugere que isso deve ser entendido em relação à habilidade das religiões em lhes prover um espaço social que não seria disponível para elas de outra maneira. Ao se posicionar dessa forma, ela crê que está tratando as mulheres como agentes racionais ao invés de tratá-las como marionetes do patriarcado (WOHEAD, 2002, p. 10). Ela defende que é preciso estudar a condição do gênero dentro da religião para além de qualificações positivas ou negativas sobre a sua aplicabilidade na vida das mulheres.

Já a teóloga feminista Mary Hunt (1995) afirma que há espaço na religião para feministas lutarem contra o machismo de dentro das estruturas que o sustentam. Ou seja, ao

invés de abandonarem as igrejas, as feministas deveriam ficar e mudar as estruturas de dentro para fora, num processo de implosão conhecido como “feministização da religião”.

Dessa forma, ao promover essa conexão e introduzir elementos epistemológicos do feminismo nos estudos das religiões e, principalmente, teológicos, as pessoas estariam mais capacitadas a ver a realidade religiosa do ponto de vista das diferenças dos sexos nas relações sociais. Além disso, com a contribuição do pensamento feminista, mesmo que não haja uma total identificação por parte dos cristãos, as próprias religiosas poderiam se unir à causa da mulher, que tantas vezes é deixada de lado diante dessas barreiras existentes.

Considerações finais

Os estudos das religiões, como as ciências das religiões e a própria teologia, são áreas marcadas pela forte presença de um instrumental científico plural, aproximando-se de várias metodologias e hermenêuticas. Além disso, o acesso aos conteúdos, cursos e graduações teológicas, que antes costumava ser mais restrito aos vocacionados que exerceriam uma liderança ou pastoreio, estão crescendo entre os cristãos de modo geral, tendo em vista o incentivo à prática de uma fé racional e conectada com a sociedade.

Nesse contexto, da mesma forma que a filosofia, a sociologia, a antropologia e outras disciplinas podem contribuir e alargar o entendimento acerca do sagrado, o feminismo também pode somar e trazer novas perspectivas, tendo em vista a utilização do gênero como uma categoria de análise para entender as relações entre homens e mulheres. Além disso, a epistemologia feminista também incentiva a descolonização do conhecimento, tendo em vista a ciência ser, na maioria das vezes, branca, androcêntrica e ocidental. O cristianismo, inclusive, pode se beneficiar desse posicionamento, pois as mulheres ainda são minoria em seminários, cursos teológicos e, conseqüentemente, como escritoras, pesquisadoras ou palestrantes eventos e congressos.

O feminismo, sem levar em consideração as mulheres religiosas e as suas vivências, está deixando na invisibilidade grande parte da população feminina e desconsiderando uma realidade frequente entre as mulheres. Semelhantemente, quando o cristianismo rejeita totalmente a visão feminista, deixa de absorver pontos de vista diferentes que poderiam alargar a visão, beneficiar as mulheres nos ambientes religiosos e potencializar o alcance da sua fé. Dessa forma, pode-se perceber que o melhor caminho para o estudo das religiões e o feminismo, tanto academicamente quanto socialmente, é a formação de pontes que venham ultrapassar essa fase de barreiras.

Referências

CAMPAGNOLO, Ana Caroline. **Feminismo**: perversão e subversão. Campinas, SP: VIDE Editorial, 2019.

HUNT, M. Psychological implications of women's spiritual health. In: COLE, E.; OCHSHORN, J. (Eds.). **Women's spirituality, women's lives**. Binghamton: Harrington Park Press, 1995.

MCCULLEY, Carolyn. **Feminilidade radical**: fé feminina em um mundo feminista. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2017.

MEIRA, Vanessa Raquel. Cristianismo e feminismo podem coexistir?. In: **Kerygma**, v. 14, n. 1, p. 6-21, 2 jul. 2019. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/975>. Acesso em: 15 de novembro de 2020.

_____. **O impacto do cristianismo na primeira onda do feminismo**. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/788>. Acesso em: 15 de novembro de 2020.

ROCHEFORT, Florence. Contrecarrer ou interroger les religions. In: GUBIN, Eliane et al. (dirs.). **Le siècle des féminismes**. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.

ROSADO, Maria José. Feminismo, gênero e religião – os desafios de um encontro possível. In: **Estudos de Religião**, v. 31, n. 2 • 65-76 • maio-ago. 2017. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/7556>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2021.

RUETHER, R. R. **Sexismo e religião**: rumo a uma teologia feminista. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. In: **Revistas de Estudos da Religião**. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_scavone.pdf. Acesso em: 15 de dezembro de 2020.

SOUZA, Sandra Duarte de. Representações de gênero na literatura evangélica. In: **Mandrágora**. v. 31, n. 3 (2017). Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/8429/6026>. Acesso em: 14 de dezembro de 2020.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. In: **Revista de Estudos da Religião**. n. 1 (2002). Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_woodhe.pdf. Acesso: 25 de fevereiro de 2021.

“O CARISMA NO EXTRA-MUROS”: EMPODERAMENTO FEMININO DAS MULHERES EVANGÉLICAS

Alberlene Baracho⁵²

Resumo

Na análise do dos gêneros no campo religioso observa-se as diferenças conceituais no comportamento e funções existentes em todas as religiões, e nesta síntese destacamos as distinções de gênero no pentecostalismo. A limitação feminina imposta pela sociedade é cultural, e por muitas mulheres é facilmente aceita devido a alguns preceitos cristãos legitimados por textos bíblicos que são associados a inferioridade da mulher, a exemplo o texto que se encontra em 1 Coríntios 14:34-35, é o mais destacado sobre nosso assunto, pois diz de forma clara e mais objetiva que no espaço sagrado a mulher não deve exercer funções eclesiais, que estas estejam restritas a falar sobre suas dúvidas, atendo-se a retirar-las apenas em suas residências. A mulher da hodiernidade tem buscado seus direitos ao trabalho, a educação, a intelectualidade, assim como também a espaço no âmbito religioso. Ora, são poucas as mulheres no Brasil com titulação de pastoras, reverendas, bispas entre outros, em comparativo com o sexo oposto, fato que nos faz refletir sobre a realidade o pensamento intrínseco na sociedade cristã evangélica. Portanto, faz-se necessário o estudo sobre as funções da mulher no espaço sagrado, por estas também reflitam nas perspectivas sociais onde a mulher está inserida. Nesta perspectiva, analisamos o fator motivacional discutido por LEMOS (2017), nos cultos da CEI.

Palavras-chave: Gênero; Religião; Evangélicas; Teologia.

Introdução

A busca pela compreensão do fenômeno no que tange o campo religioso produz grande estímulo a religióloga ou religiólogo. Em suas perspectivas, o *homo religiosus*⁵³, comporta-se promovendo ações que interferem diretamente na sociedade. Na análise do dos gêneros, no campo religioso, observa-se as diferenças conceituais no comportamento e funções existentes em todas as religiões, mas principalmente quando enfatizamos a diferenças entre os gêneros existentes no meio evangélico⁵⁴.

A limitação feminina imposta pela sociedade é cultural e por muitas mulheres é facilmente aceita, principalmente no que se refere a ordem de concepção no criacionismo, ou seja, que no processo de criação do mundo Deus criou primeiro o homem e posteriormente a mulher. Ora, o criacionismo em nada relaciona no posicionamento de superioridade com relação aos gêneros, ou seja, a ordem cronológica da criação não apresenta distinção entre homem e mulher colocando um por superior a outro. Logo, pode-se dizer que nos textos de Gênesis apenas demonstra a necessidade de ambos coexistirem.

⁵² Mestranda pelo Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões-PPGCR/UFPB; Especialista em Metodologia do Ensino em Religioso e Artes pela FAVENI; Acadêmica em Arquitetura e Urbanismo pelo UNIPÊ; Integrante do grupo de pesquisa SOCIUS-Núcleo de Pesquisas Socioantropológicas da Religião e Modernidade do PPGRC/UFPB. E-mail:alberlenebaracho@hotmail.com.

⁵³ Terminologia da antropologia frankliana.

⁵⁴ Clara Mafra discute o termo em seu livro “Os evangélicos”, apontando a diversidade de possíveis conceituações sobre o tema, afirmando que o termo evangélico no Brasil é deveras abrangente, derivando principalmente do protestantismo inserido no país.

A partir desde pensamento de coexistência vemos a aptidão de conceitos quanto a necessidades para que ambos existam e suas finalidades. O fato mais óbvio é a procriação, que sem as funções distintas não ocorreria, colocando em risco a existência da humanidade. Ainda sobre os preceitos cristãos, outros textos são associados a inferioridade da mulher, a exemplo na carta paulina aos efésios no capítulo 5 verso 23 que diz: *“Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja.”* (Bíblia Sagrada, Revista e Atualizada). O texto apresenta “o cabeça” descrevendo o contexto social de tomada de decisões, partindo da ideia que o homem orienta e guia a mulher conforme Cristo realiza a mesma atitude perante a igreja.

Entretanto, a questão de superioridade relacionada ao homem ser, segundo o texto aqui mencionado, o cabeça, não diretamente o põe acima da mulher no contexto de ordem encéfalo-podal. Pode-se dizer até que no consenso do texto refere-se que Cristo, como ser humano exemplar, está para a igreja assim como o homem deve apresentar comportamento exemplar não somente a mulher, mas como à sociedade de uma forma geral.

Embora sejam ainda utilizados outros textos que apresentam uma maior distinção quando se refere a mulher dentro do espaço sagrado. O texto que se encontra em 1 Coríntios 14:34-35, é o mais destacado sobre esse assunto, pois diz de forma clara e mais objetiva que no espaço sagrado a mulher não deve exercer funções eclesiais, que estas estejam restritas a falar sobre suas dúvidas, atendo-se a retirá-las apenas em suas residências.

A mulher tem buscado seus direitos de liberdade, e tem exercido funções na sociedade cada vez com maior maestria, abraçando profissões com a mesma dedicação e habilidade trabalhando de forma equiparada ao sexo masculino, sendo assim seu campo de atuação tem sido mais abrangente, cujo o conhecimento não tem se limitado as diferenças de gênero. Porém, ainda se é estranho ao ouvir falar sobre liderança feminina no espaço sagrado protestante e/ou evangélico. Podemos perceber claramente que, no Brasil onde muitas instituições evangélicas têm se fundado, minoria absoluta é de liderança feminina, é perceptível que quando a mulher tem patamar eclesial está sempre abaixo na hierarquia estabelecida pelas instituições.

Ora, são poucas as mulheres no Brasil com titulação de pastoras, reverendas, bispas entre outros, em comparativo com o sexo oposto. No que nos faz refletir sobre o pensamento existente no espaço da mulher em ambiente cívico. Em parte considerável estas titulações femininas se encontram extra-muros da instituição, sendo necessária uma avaliação de como ocorre essa titulação e como a mesma é aplicada a parte do espaço sagrado, ou se existe outra interpretação de espaço sagrado. Assim, nos perguntamos, como e por que acontece o empoderamento feminino extra-muros da instituição evangélica no Brasil? Buscamos neste ensaio, a partir de uma análise bibliográfica, compreender o processo de titulação eclesial dada a mulher no extra-muros da instituição religiosa, com ênfase no pentecostalismo.

Mediante aos fatos de que a mulher sempre foi exposta a veementes casos de violência, restrições, discriminações e desvantagens de todos os tipos, longe ainda de se tornarem obsoletos, nos propomos a analisar o protagonismo da mulher em espaço cívico, objetivando quanto a motivação da mulher a realizar a prática eclesial. Sabemos que a mulher da hodiernidade, tem buscado seus direitos ao trabalho, a educação, a intelectualidade, assim como também a equidade, não obstante, a exercer as práticas eclesiais tornando-as compatíveis as suas funções biológicas.

Portanto, faz-se necessário o estudo mais ampliado sobre as funções da mulher no espaço sagrado, por essas também reflitem nas perspectivas sociais onde a mulher está inserida. No âmbito acadêmico o estudo sobre gênero é bastante amplo, consiste nos conceitos históricos, biológicos e socioantropológicos, mas também ultrapassa o campo das ideias da academia visando a importância da compreensão no ambiente de trabalho onde visa-se as distintas habilidades que exercem suas funções dentro da sociedade.

Nossa síntese consiste em um estudo de caso que se debruçou na perspectiva não evidenciada como análise de gênero, sobre da participação da mulher do culto da CEI, da pesquisa realizada por Prof^a Dra. Fernanda Lemos publicada no livro “Pentecostalismos em movimento: o (não) lugar religioso na modernidade”. Este livro descreve sobre os cultos

realizados pela CEI⁵⁵, popularmente chamando “Trem das Boas Novas”, nesse trem são promovidos cultos em vários momentos do dia, sob direção de trabalhadores que possuem dupla jornada, uma em seus trabalhos seculares onde dispõem cerca de mais de 8 horas trabalhadas por dia, e também, desempenham funções eclesiais no Trem das Boas Novas, no trajeto ao local de trabalho e/ou as suas residências.

Focamos essa análise no livro “Pentecostalismo em movimento: o (não) lugar religioso na modernidade”, por se tratar de uma pesquisa que não possui ênfase nas questões de gênero, porém o próprio campo fez sobressair o tema, demonstrando a importância da visibilidade da temática de gênero e religião. O trem que possui um vagão onde são realizados cultos periodicamente atua como um conforto aos usuários deste transporte público, nos horários de pico, de ida ao trabalho e retorno a residência. A escolha do livro se deu ainda devido a evidência da ocorrência das problemáticas de gênero típicas nos locais de culto não institucionais.

Na perspectiva histórica, o estudo de gênero propõe analisar as ações e modificações realizadas através das gerações, de maneira que formaram suas culturas e diferenciaram as funções de gênero alterando o espaço físico, e assim podemos compreender as antigas civilizações. A partir da historicidade dos gêneros conseguimos definir os efeitos sociais exercidos pelo homem e pela mulher, onde formulam conceitos que potencialmente possam direcionar soluções aos problemas da sociedade atual.

Assim como os estudos médicos, as ciências humanas têm procurado compreender a mulher como o ser complexo que é. Analisando sua história, é facilmente identificado que a mulher foi e ainda é vítima de repressão e violência. Podemos identificar isso na própria História do Brasil, no episódio da “Revolta da Vacina”, cuja saúde estava lhe sendo privada devido aos conceitos ainda existentes no país século passado, de que a mulher, como agente silenciada pelo machismo, não deveria mostrar os braços mesmo que isso lhe custasse a vida. Embora neste episódio, a ignorância também manifestou-se a este ponto devido a ausência de informações, a população foi intimada a vacinar-se, sem que ouvesse previamente uma explicação cabível, que justificasse tal ato. (ASANUMA, NAIWERTH, 2020)

No âmbito dos gêneros, a mulher em particular ganha destaque nas realizações de estudos devido as recentes descobertas sobre seu sistema biológico, no que antes era apenas comparado ao do homem. Neste último século, os avanços médicos no campo da obstetrícia e ginecologia tem descoberto o gênero/sexo feminino e suas peculiaridades, no que corresponde a extrema importância de estudo voltados a mulher, pois se pode observar os efeitos físicos e psicológicos que interferem na saúde da mulher. (ROCHA, 2009).

O artigo intitulado “*Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001)*”, relata uma análise sobre o papel da mulher no meio pentecostal no Chile. Esse artigo descreve duas faces quanto o comportamento justaposto a mulher pentecostal, a primeira está relacionada a reprodução cultural, ou seja, a mulher segue o papel tradicional de práticas e representações sociais quanto a maternidade, suporte da família e contribui com a comunidade de acordo com as atividades consideradas femininas. Este texto de Agüero e Urtubia (2014) descreve referindo a essa mulher, de primeira análise, como característica derivada da compreensão do texto escrito em Efésios 5:23, que afirma que o homem é o cabeça da mulher e, portanto, o pilar da socialização.

O perfil da segunda mulher pentecostal, segundo a interpretação de Agüero e Urtubia (2014), parte das ações que essa expressa em sua comunidade religiosa, ela que possui a liberdade de retórica buscando igualdade através da livre interpretação bíblica, apresentando-se como protagonista nas comunidades pentecostais através da participação ativa em uma vida eclesial atuando no espaço público de forma autônoma. Essa autonomia traz uma carga que se destaca na vida dessas mulheres, pois geralmente elas possuem atividades domésticas, maternas, sociais e seculares, e entre tantas demandas ainda se colocam como atuantes em âmbito eclesial. Esse protagonismo da mulher pentecostal é legitimado de acordo com o

⁵⁵ Sigla para Cruzada Evangélica Interdenominacional.

seu relacionamento e experiência espiritual que expandem os horizontes das suas vidas se destacando em papéis tradicionalmente atribuídas a homens.

No artigo de Agüero e Urtubia (2014) percebemos as semelhanças existentes entre as mulheres pentecostais chilenas e a realidade das mulheres da CEI, a pois se por um lado elas devem cumprir a normativa cultural de preservação conservadora do papel social e submisso da mulher em suas igrejas, ou instituições, é no culto da CEI que elas se empoderam e assumem uma responsabilidade eclesiástica possuindo certa liberdade de exercer alguma participação no espaço público.

As mulheres da CEI totalizam 38% dos 250 indivíduos atuantes no Trem das Boas Novas, essas desempenham funções que compreende a atividades domésticas em seus trabalhos seculares, realizando dupla – ou talvez, tripla – jornada nessa função, haja vista que ao chegar em suas residências realizarão as mesmas atividades. Semelhantemente, exercem essas atividades tidas como “femininas” suas instituições religiosas, tais como o cuidado com as crianças, elaboração e preparo de alimentos nas festividades.

Todas as mulheres entrevistadas e questionadas não desempenham funções de poder na escala hierárquica da igreja tradicional, apenas cuidam das crianças no período do culto e/ou cozinham para a igreja nas festividades. Isso é comum em instituições tradicionais pentecostais, visto que o papel das mulheres no trabalho religioso está diretamente associado ao trabalho doméstico. (LEMOS, 2017, p. 119)

Segundo Santos, Santos e Pimenta (2020) o discurso religioso legitima o silêncio feminino principalmente quando restringe a mulher ao trabalho doméstico quando afirma: “No que se refere ao papel da mulher, no discurso religioso, cabe o cuidado com o marido, com o lar e com os filhos” (p.99). Nesta perspectiva os autores descrevem que se trata de “conservação do silêncio literal” mantendo a percepção conservadora da submissão associado ao trabalho doméstico.

O fator variante na vida das mulheres da CEI apenas acontece quando são ouvidas e autônomas no espaço cútico do Trem das Boas Novas, quando elas exercem atividades eclesiásticas e se colocam em posição de poder desempenhando este predicativo simbólico. É percebido como um empoderamento e motivação para a sobrecarga de trabalho, considerando que essas mulheres exercem múltiplas jornadas como citado anteriormente.

Essa atividade não remunerada nos propõe indagar sobre qual objetivo da motivação dessas mulheres a se disporem a exercer essas atividades eclesiásticas dentre as suas demandas de trabalho e em casa. O fator motivacional discutido no livro “Pentecostalismo em movimento” não precisamente concentra-se no empoderamento em si, mas uma das entrevistadas afirma que seria “uma missão de Deus”, e continua:

...que o culto diário lhe dá força para suportar o dia inteiro de trabalho de faxina no edifício. Considera-o um culto pentecostal porque “Deus tem feito milagres diariamente” e só não participa quando está doente, nos feriados ou quando está de férias. (p. 120, 2017)

A prerrogativa encontrada entre os participantes da CEI de que a busca pelo sagrado supre o cansaço físico, lhe motiva e dá sentido, esse discurso está presente na fala de todos os entrevistados homens e mulheres, que participam efetivamente dos cultos realizando as atividades de acordo com a escala organizada pela coordenação da CEI.

Diferentemente das funções exercidas nas instituições religiosas de origem das mulheres participantes, a autonomia e protagonismo se revela destacando as atividades eclesiásticas realizadas pelas mulheres da CEI. Segundo a fala de uma delas são listadas as seguintes: “Dirige os cultos públicos realizados no vagão do trem, para isso além de dirigir esses momentos ela fala em público, “prega a palavra de Deus”, canta, ora, testemunha suas dificuldades e bênçãos, e coordena as pessoas que fazem parte de seu grupo.” (p.121, 2017)

O protagonismo dessas mulheres é legitimado devido a experiência espiritual vivenciada por elas, identificada no discurso religioso dessas mulheres que afirmam que as ações desempenhadas produzem sentido. Uma das entrevistadas revela que o pastor da igreja em que faz parte não aceitava sua participação nos cultos da CEI, relata que “orou para que o senhor fizesse algo e seu pastor passou a aceitar.” (p.123, 2017). A atitude do pastor nos mostra que mesmo em posição de empoderamento essas mulheres buscam a aceitação institucional, entendendo como uma confirmação do espaço conquistado.

Por fim, ao observar o processo de empoderamento gerado no culto da CEI, quando realizado por mulheres parece promover empoderamento as participantes, dando-lhes “credibilidade e carisma” através do culto pentecostal que proporciona ênfase, liberdade e maior visibilidade em um espaço público.

Considerações finais

Neste breve ensaio nos propomos a apresentar por meio de estudo de caso a importância do estudo de gênero e religião, dando-lhe devida visibilidade e destacando as prerrogativas das alcançadas de modo empírico e contextual das mulheres da CEI. Apresentamos ainda que as relações sociais discutem e comprovam a legitimação da religião nos âmbitos sociais, dentro e fora dos espaços destinados ao culto.

A realidade das mulheres pentecostais no Brasil, quanto ao contexto social e as precariedades apontadas por uma sociedade fundamentada no machismo, pudemos observar que mesmo em meio a tantos paradoxos a mulher tem lutado e legitimado as suas conquistas por espaços mais do que merecidos. Portanto, faz-se importante discutir o papel social da mulher quanto a seus espaços de direito e legitimamente afirmados por sua experiência direta com o sagrado.

Referências

AGÜERO, Miguel Ángel Mansilla; URTUBIA, Luis Orellana. Las pastoras pentecostales: metáforas sobre el liderazgo femenino en la Iglesia Evangélica Pentecostal (1972-2001). **Memoria y sociedad**, v. 18, n. 36, p. 83-98, 2014.

ASANUMA, Eduardo Seide; NAIWERTH, Rafaela Vieira. O Processo De Formação Territorial Brasileiro A Partir Da Revolta Da Vacina-Rio De Janeiro/Rj (1904) Associado Com O Movimento Antivacina Atual (COVID-19). In: Congresso Brasileiro Da Guerra Do Contestado, **IV Colóquio De Geografias Territoriais Paranaenses E XXXVI Semana De Geografia Da UEL**. 2020. p. 83-99.

Bíblia de Estudo Pentecostal: **Almeida Revista e Corrigida**. Ed. CPAD, 1995.

LEMOS, Fernanda. **Pentecostalismos em movimento: o (não) lugar religioso na modernidade**. Curitiba: Ed. Prisma, 2017.

LEMOS, Fernanda. O [não] lugar religioso dos pentecostais no campo religioso brasileiro. **Reflexus - Revista de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 9, p. 177-194, 2013.

MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Zahar, 2001.

ROCHA, Patrícia. **Mulheres sob todas as luzes: A emancipação feminina e os últimos dias do patriarcado**. Belo Horizonte: Ed. Leitura, 2009.

SANTOS, Wilton Petrus; SANTOS, Adriana Cavalcanti; PIMENTA, Rosângela Oliveira Cruz. **O silenciamento da mulher evangélica: palavras e contrapalavras.** Humanidades & Inovação, v. 7, n. 24, p. 92-106, 2020.

ESPÍRITO SANTO: A FACE FEMININA DE DEUS

*Katheleen Carnio Da Cruz*⁵⁶

Resumo

O presente texto aborda o tema da imagem de Deus, por meio de uma teologia feminista. Para tanto, busca-se neste trabalho, a ressignificação do termo Ruah com o objetivo de encontrar uma imagem feminina de Deus na tradição judaico-cristã. Propõe-se à caracterização da Ruah, como símbolo e linguagem feminina para Deus. Posteriormente, desenvolvemos algumas implicações a partir da imagem arquetípica, na intenção de desenvolver uma antropologia teológica cristã na perspectiva feminina.

Palavras-chave: Deus; mulher; Ruah; linguagem; símbolo; feminino.

Introdução

“Deus criou o ser humano a sua imagem e semelhança; homem e a mulher Ele os criou” (Gn 1,27). É diante à face humana que se revela o rosto de Deus. A bíblia nos indica uma jornada do Criador rumo a sua criatura, bem como sua resposta. Desta relação, a concepção a respeito desse Criador progride associada ao desenvolvimento da complexidade do pensamento humano. Para o cristianismo essa jornada tem seu ápice na ação redentora do Filho e na eterna ação vivificadora do Espírito. E por meio desse evento salvífico, somos espelhos do criador como também portadores da sua presença. O Espírito Santo, portanto, é o atualizador da presença salvífica de Deus na história, sendo chave de leitura para compreender quem é Deus.

Diante de um contexto que valoriza fortemente a subjetividade e a liberdade, hoje se descortina um tempo propício para se falar do Espírito Santo. Mais do que isso: é também um tempo oportuno de se tratar do feminino como imagem e semelhança de Deus. A história denuncia a falta de uma concepção mais inclusiva a respeito de Deus. Como observamos no livro do Gênesis (1,27), está claro que homem e mulher são locais de revelação de quem Deus é parafraseando Leonardo Boff “o masculino e o feminino são caminhos humanos que nos levam a Deus e caminhos divinos que nos levam ao ser humano, homem e mulher”. (BOFF,2013,p.172)

Se considerarmos que, na compreensão judaico-cristã, a imagem de Deus está diretamente ligada a um único gênero, o masculino, sendo entendido como homem não somente na linguagem, mas também na concepção cultural desde a antiguidade, proporciona uma concepção do divino limitada e por vezes prejudicial. Segundo a filósofa Mary Daly “se Deus é masculino, então o masculino é Deus”. (DALY,1973,p.19) Aqui está um grande problema, pois tal visão pode ajudar a sustentar preconceitos teóricos e práticos como, por exemplo, a ideia de que a mulher é um ser secundário, em circunstância de subserviência. Infelizmente, ainda se observa que centenas de mulheres sofrem com preconceitos sociais, abusos físicos e emocionais.

Este texto parte dessa discussão relevante em que medida o discurso Cristão pode ainda legitimar uma condição de inferioridade da mulher como decorrência da imagem de Deus ter sido vinculada fortemente ao masculino? Não se trata de moldar Deus ao nosso gosto, mas de descortinar verdades ocultas que podem propiciar uma compreensão mais abrangente. Tal compreensão exige uma ressignificação da imagem de Deus: é insuficiente um discurso que apenas fala de um Deus misericordioso com as mulheres. É preciso ir além: a face feminina

⁵⁶ Bacharel em teologia pela PUCPR, cursando Pós-Graduação em Ciência da Religião pela Faculdade FAVENI.

reflete também a imagem de Deus, as virtudes femininas são lugares da revelação divina, sobretudo da ação do Espírito Santo.

O objetivo deste trabalho não é deslegitimar os aspectos do masculino na construção da imagem de Deus, mas é ressaltar o feminino. Abrindo a possibilidade de desenvolver uma imagem simbólica conectada com uma linguagem que nos leva diante a face feminina de Deus. Nossa base de reflexão será a Terceira Pessoa da Trindade, o Espírito Santo chamado pelo Antigo Testamento de Ruah: uma palavra hebraica feminina que significa sopro, que foi convertida para o gênero masculino nas línguas ocidentais espírito. Nossa intenção é desenvolver uma teologia feminina da imagem de Deus e suas aplicações antropológicas e psicológicas a partir do conceito bíblico Ruah da teologia do Espírito Santo.

1. As possibilidades e desafios de uma imagem feminina

É comum encontrar grande resistência para romper com os estereótipos que constituem a imagem de um Deus exclusivamente masculino. Porém, sua importância está em buscar uma compreensão mais adequada da identidade divina. Considerando que na mulher também se reflete a divindade, pode-se proporcionar uma visão mais positiva a respeito do gênero feminino que, por tanto tempo, foi visto de forma inferior.

Houve, no decorrer da história da Igreja, todo um processo que contribuiu com uma espécie de marginalização da imagem da mulher, por meio de uma hermenêutica bíblica que favorecia somente a perspectiva masculina. O cristianismo vive a partir da interpretação das escrituras e da própria tradição, sendo Jesus Cristo o grande hermeneuta. Hoje, uma das questões mais importantes para a teologia é a adequada interpretação do evento salvífico para a nossa cultura tão complexa. A verdade é que novas palavras sempre são criadas para atualizar o fato do passado, evitando-se o risco de fazer uma revelação ao nosso gosto, mas na fidelidade do que Deus de fato quis nos transmitir.

É nesse âmbito reflexivo que se coloca essa renovação de linguagem que aqui defendemos. Nesse sentido, um dos primeiros desafios dessa renovação diz respeito à linguagem exclusivamente masculina para se falar de Deus. Parece evidente que a realidade divina está acima da dicotomia sexual humana, porém, tal constatação não é suficiente para modificar os paradigmas já muito bem estruturados psicologicamente e sociologicamente estabelecidos. Tentar manter uma possível neutralidade acaba favorecendo para que os conceitos tradicionalmente equivocados continuem muito bem enraizados como argumenta a teóloga Elisabeth A. Johnson: “Esse modo exclusivo de se falar de Deus serve de múltiplas maneiras para favorecer um imaginário estrutural que exclui ou subordina a mulher de modo consciente e inconsciente, isto subverte a dignidade da mulher criada à forma igual à imagem de Deus.” (JOHNSON, 1995, p.18)

A autora nos mostra que essa linguagem popularmente utilizada por muito tempo tem influenciado na forma de conduzir e organizar as comunidades cristãs. Contribui para moldar as nossas ações dentro da convivência em meio religioso. É necessário entender que se trata de uma linguagem a respeito de Deus que não considerou a subjetividade humana e da mulher, ao menos não alcançou a sua expressão necessária. Distante de representar Deus a partir do feminino surgem implicações no âmbito social e pastoral das igrejas, como o papel diminuído da mulher e seu constante desafio para ocupar cargos de evidência e de se fazer ouvir sua voz.

Distanciando-se da abstração e da neutralidade de conteúdo, o modo de falar de Deus resume, une e expressa o sentido de fé dos fiéis. Faz-se necessária a elaboração de uma nova linguagem como primeiro e fundamental passo em direção a uma teologia libertadora para a mulher. Diante desta busca de uma nova linguagem, é preciso um alerta importante: não basta apenas adicionar características femininas ou associar dimensões traços femininos à imagem de Deus Pai. É preciso encontrar na Palavra de Deus conteúdos para a construção de uma imagem feminina, e masculina equivalente em relação a Deus.

É possível associar a qualquer indivíduo, de ambos os sexos, características estereotipadas atribuídas a um dos gêneros como, por exemplo, quando falamos “Deus é pai, mas é amoroso como uma mãe” o gênero sugerido não é alterado. A imagem se mantém a mesma: Mesmo com a inclusão de características presumidamente femininas o padrão androcêntrico irá manter-se firme já que Deus ainda continua sendo visto segundo a imagem do homem que governa em que somente agora detém características mais brandas ou aspectos femininos incorporados de modo subordinado ao símbolo global que permanece sendo masculino.

Portanto, a linguagem nos influencia na construção de uma imagem de Deus. É preciso considerar, nesse contexto, que toda concepção popular de Deus entendida hoje foi formada a partir dos símbolos majoritariamente. Não desejamos sugerir uma dualidade, mas indicar caminhos para uma visão mais ampla. Nesse sentido, podemos usar da linguagem metafórica tão bíblica. Jesus falava por meio de parábolas, tocando a imaginação humana como artífice para compor a concepção da realidade divina e do reino. Jesus é Mestre ao tocar a sensibilidade humana, isso porque sem uma sensibilidade imaginativa não é possível desenhar um retrato de Deus.

Vejam, portanto, algumas imagens bíblicas que fazem referência à mulher. O antigo testamento atribui a Deus essas características seja quando compara com uma mãe que dá a luz como diz o profeta Isaías 42,14. O mesmo profeta também exemplifica o amor divino utilizando a analogia materna no capítulo 49 versículo 15 Podemos encontrar Deus se referindo diretamente às próprias entranhas divinas, como em Jeremias: 31,20. Jesus se utilizou da imagem feminina na parábola da dracma perdida: “Qual a mulher que, tendo dez dracmas, se perder uma dracma, não acende a candeia, e varre a casa, e busca com diligência até a achar? E achando-a, convoca as amigas e vizinhas, dizendo: Alegrai-vos comigo, porque já achei a dracma perdida” (Lc 15,8-10) A narração dessa parábola ocorre exatamente anterior a do filho pródigo, e da mesma forma que o pai representa Deus que se alegra com o encontro daquele que estava perdido (a humanidade), a mulher ao encontrar a dracma também representa a alegria de Deus diante do reencontro.

Dois parábolas que falam do Deus amoroso que se alegra e comunica misericórdia. Uma delas representa Deus como uma imagem masculina, a outra utiliza uma imagem feminina. Por meio de analogias como essas, podemos abordar questões importantes no âmbito da teologia feminina. Não se trata apenas de tratar de características estereotipadas a respeito da mulher. Mais do que isso: é possível unir as imagens masculinas e femininas, o que nos faz nos aproximarmos de uma imagem de Deus mais global e ampla.

2. A Ruah: símbolo e linguagem feminina para Deus

É evidente que os conceitos se dão a partir das ideias transmitidas pela linguagem. Sendo essa adequada ou não, elas constroem nosso imaginário particular e plural. Como observamos, existe uma forte influência da linguagem. A partir dela, fazemos a construção de uma nova imagem de Deus, da qual surge uma nova forma de se relacionar com Deus e com as pessoas. É verdade que, na Bíblia, podemos encontrar diversas palavras que podem nos ajudar a montar, a elaborar um vocabulário mais amplo direcionado ao divino no âmbito feminino: Hokmah (sabedoria), Ha-hhamim (misericórdia), Shekinah (presença de Deus). Por que escolhemos o termo Ruah? A razão deriva do fato de que Ruah, além de ter uma conexão com os termos anteriores, é utilizado para expressar o próprio ser divino: o Espírito Santo é o próprio Deus que podemos chamar pelo pronome pessoal Ela.

A palavra hebraica Ruah é, portanto, interessante se consideramos a ressignificação do termo Espírito, palavra masculina. O termo deriva da palavra latina Spiritus, sendo masculina nas línguas ocidentais de matriz latina. O termo, porém, é sucessor da palavra grega pneuma (πνεύμα), que é neutra. Entretanto, originalmente, o substantivo hebraico é feminino - Ruah. A Ruah é quase sempre identificada como termo feminino no Antigo Testamento, com algumas exceções, é a manifestação sublime e feminina de Deus: A Ruah é esta presença do próprio

Deus, portadora e causadora de vida e de movimento. No relato da criação, a Ruah paira por sobre o caos primitivo, dando luz ao universo. No Novo Testamento, a Ruah do Antigo Testamento vai ser retomada e entendida como o Espírito Santo, Senhor e fonte de vida. Não se trata apenas entender o termo Ruah como palavra gramaticalmente feminina, mas de perceber as implicações do fato da Escritura utilizar o termo feminino para expressar o próprio Deus. É preciso considerar que a tradição cristã entendeu que o Espírito Santo tem a mesma natureza divina das outras duas pessoas: o Pai e o Filho.

A Ruah tem um caráter emblemático. Esta ligada a uma diversidade de símbolos que tornam mais ampla a sua compreensão. Procuraremos abordar alguns símbolos que são próprios para expressar a terceira pessoa da Santíssima Trindade, priorizando aqueles que são mais próximos do feminino. Os símbolos apontam para alguma coisa além de si mesma, para algo de que eles participam.

a) O vento. O Espírito literalmente significa vento, sopra, respirar, pode se tratar de uma corrente de ar, tanto como uma tempestade. Na metáfora do ar está a representação do próprio elemento essencial para a vida. É também uma força que não pode ser controlada nem retida. O vento, símbolo da Ruah, carrega em si o sentido de variabilidade de forma e inconstância, indo desde a brisa até a força de um furacão. Representa mudança e transformação. A inconstância e a imprevisibilidade foram comumente características associadas à mulher, principalmente por sistemas que tinham como objetivo sua opressão, como os movimentos antifeministas, que surgiram como contraponto ao movimento sufragista do início do século XX. Muitos alegavam que as mulheres eram desequilibradas por serem inconstantes, isso as tornavam inaptas a exercerem determinadas funções. Porém, essa interpretação da Ruah nos coloca em uma perspectiva bem diferente: a inconstância se revela como um meio para transformação, como dom e capacidade de surpreender, modificar a realidade ao seu redor.

b) A água⁵⁷. Diversas interpretações místicas têm relacionado o elemento água como sendo feminino. A água simboliza nutrição, e manutenção da vida, como também a geradora dela. Nas tradições orientais, além de símbolo de purificação, água também representa feminilidade, sensibilidade, flexibilidade e intuição. A água é um símbolo ligado ao Espírito, sendo também sinal de purificação, transformação, elemento utilizado no batismo. Mergulhar (Batismo = mergulho) na água, desde os primórdios, significa voltar ao útero do Grande Feminino, que está cheio de água vital. Por isso, entendemos que o banho de imersão, já presente na tradição judaica, significa no cristianismo o banho da transformação. Trata-se de um mergulho de transformação que acontece por um novo nascimento. Este rito remete-se ao retorno ao ovo primordial do início dos tempos⁵⁸. No diálogo de Jesus com Nicodemos (cf. Jo 3,1-12), as águas do ventre do Espírito geram uma nova vida para o cristão e o possibilita a entrada no Reino dos céus.

c) A pomba. A ave, como simbologia feminina, está fortemente relacionada à maternidade e à proteção. Nas regiões do oriente próximo, era símbolo das divindades femininas. Na mitologia grega a pomba, era emblema de Afrodite. Nela, a Ruah se expressa na ação feminina; é a proteção dos filhotes com as asas. É o que faz a ave quando está chocando no ninho. Também vemos isso no relato da criação, pois o Espírito pairava sobre o caos primordial (Gn 1,2). Também há a pomba que traz a Boa Nova de que o dilúvio estava chegando ao fim (Gn 8,11). É também aquela que conduz um povo oprimido rumo à liberdade (Ex 19,4 Dt 32, 11-12). Por fim, é uma ave que protege os aflitos na sombra das suas asas (Sl 17, 8; 36,7;57,1;61,4;91,1.4; Is 31, 5). Tomando o sentido arquetípico do símbolo bíblico, a pomba do Espírito Santo tem uma qualidade espiritual majestosa, sendo a ave superior da Grande mãe. Com suas asas, paira de braços abertos sobre seus filhos, unindo os opostos. cf⁵⁹

⁵⁷ Utilizaremos aqui os estudos realizados por Erich Neumann, psicólogo e pesquisador Junguiano que desenvolveu uma pesquisa sobre constituição feminina do inconsciente, abordando símbolos associados ao divino feminino, nas mais diversas vertentes místicas.

⁵⁸ NEUMANN, A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente, p.285.

⁵⁹ NEUANN. Op. Cit., p.285.

Quando entendemos as ações realizadas pela Ruah como manifestação de um Deus Mulher, ou seja, visualizado na forma feminina, podemos crescer a passo no encontro de uma face feminina. Ou seja, a imagem de Deus tem implicações antropológicas para o gênero feminino. É o que veremos a seguir.

3. Uma antropologia teológica cristã na perspectiva feminina a partir da imagem feminina de Deus, a Ruah

Segundo a linha da psicologia junguiana, os arquétipos estão ligados ao inconsciente coletivo. Para Jung, no inconsciente da humanidade existem padrões imagéticos. Os arquétipos residem, por assim dizer, nesse lugar. São definidos como “formas típicas de compreensão (...), padrões de percepção e compreensão psíquicas comuns a todos os seres humanos”.(HOPCKE, p. 23) “É um conjunto de imagens primordiais que dão sentido às histórias passadas entre gerações, formando o conhecimento e o imaginário da humanidade, unindo-se linguagem e símbolos.” (JUNG,p.30)

O que nos importa ao nos aproximarmos do conceito de arquétipo é a relação que existe entre ele e a vida concreta. Os símbolos arquetípicos, na visão de Neumann, provocam mudanças na totalidade da psique das pessoas: Aliado à constelação de um arquétipo sempre existiu um estado de comoção biopsíquica. Este pode desencadear uma modificação das pulsões e dos instintos, e também da paixão e da afetividade, e, num nível mais elevado, da tonalidade afetiva da personalidade sobre a qual atua o arquétipo.

Deste modo, uma imagem de Deus Pai patriarcal, absoluto, terá implicações na vida dos cristãos. De outro modo, se entendemos Deus como Ruah, como uma grande mãe, estaremos diante de outro símbolo arquetípico, e isso trará implicações antropológicas importantes. Numa visão mais negativa, onde reside a nossa crítica, se partirmos de uma visão cultural patriarcal, pode-se dar abertura para a legitimação de sistemas de opressão, chegando-se a criar uma norma patriarcal: a legitimação do poder do homem.

As implicações pastorais são diversas. Por muito tempo a mulher viveu em uma realidade que a considerava distante de exercer cargos dentro da religião por ser considerada como insuficiente para representar a divindade. Algumas mulheres foram vítimas da subjugação, por decorrência do seu gênero. É impossível contabilizar quantas vezes foram calados, quantos sonhos foram impedidos, quanta tristeza gerada por um sentimento de culpa. Muito disso se justifica no resultado dessa concepção exclusiva de Deus Pai. Não se trata de anular essa linguagem, pois de fato, Deus é nosso pai, mas de retirar o aspecto negativo desta linguagem.

Por outro lado, podemos ressaltar o aspecto positivo de uma visão ressignificada de Deus. A Ruah, como símbolo de maternidade geradora da vida, faz com que a imagem patriarcal ganhe novo sentido. Uma correta interpretação do termo Pai na Bíblia, na fidelidade à comunicação de Jesus, seria capaz de libertar a mulher das circunstâncias de subjugação.

Se, por muito, tempo a divinização exclusivamente masculina contribuiu para associar a mulher ao pecado, a Ruah como face feminina de Deus, abre caminhos para ressaltar virtudes femininas que podem ter sido ocultadas no discurso cristão. Destacamos, neste sentido, duas dimensões importantes da relação entre nós e Deus, que são fundamentais na experiência cristã: o amor e a liberdade. O Espírito de vida é experiência de amor. Como nos diz o apóstolo Paulo, é o Espírito o amor de Deus que é derramado em nossos corações (cf. Rm 5,5). Tal experiência amorosa não pode permitir nem cooperar com uma sociedade que oprime e aflige seus indivíduos. Esse amor maternal, de característica tão marcante da Ruah, é o amor que as protege em suas asas, que as conduz pelo deserto rumo à terra prometida, nas águas da Ruah que transformam e geram uma nova vida. Essa imagem arquetípica precisa ser resgata como impulso para gerar uma nova vida para a realidade feminina. Cada cristão, homem e mulher, ao fazer uma experiência de amor, no Espírito, não apenas escapa da subjugação, mas se livra da

dependência, de uma obediência servil. É um desafio ser pai e ser mãe nesta sociedade, ou seja, aceitar o fardo pesado da responsabilidade de assumir a vida com coragem.

Por fim, a Rua é experiência de liberdade. Trata-se de uma característica do Espírito, como nos diz Paulo: “onde o Espírito de Deus está aí está a liberdade” (2Cor 3,17). Este vento que sopra onde quer (Jo 3), vento da Ruah, é uma imagem que suscita a liberdade feminina. A Ruah é o espírito de liberdade, destinada a libertar os cativos, ao invés de manter presos inclinando-os a promoção da vida em lugar da suprimição. A liberdade divina não mera ambiguidade, ela destina a misericórdia do mundo. Jesus vivenciou em sua trajetória a experiência dessa liberdade, relativizando a lei e, inclusive, delineando os limites da religião, que deveria escapar da tutela do rigorismo. Na sua relação de amorosidade com o pai e em sua liberdade diante de Deus e da sociedade, manifesta o Senhor um rompimento com as expectativas culturais da sua época.

Portanto, Jesus viveu a vida de liberdade da Ruah. Cada cristão pode ter a mesma experiência, pois temos o Espírito de Cristo para viver a mesma liberdade do Senhor. Na Ruah, a mulher descobre no reflexo da face divina a libertação diante das estruturas patriarcais. Tais estruturas forjaram correntes que a prenderam aos conceitos negativos de pecadora, culpada, ignorante, insuficiente... As mulheres, na experiência da Ruah liberdade, descobrem em Deus, por sua vez, sabedoria, misericórdia, amor, bondade. A mulher está livre para acreditar na verdade inerente do seu ser, para abraçar sua verdadeira essência, atingindo o seu pleno potencial. A plenitude de Deus é o referencial de nossa plenitude.

Referências

Bíblia de Jerusalém, Vv.Aa. Edição: 1ª. São Paulo, Paulus, 2016.

BINGEMER, Maria C. **O Segredo Feminino do Mistério: Ensaio de Teologia na ótica da mulher**. Edição: 1ª. Petrópolis: Vozes, 1991.

BOFF, Leonardo. **O Espírito Santo: Fogo Interior, doador de vida e Pai dos pobres**. Edição: 1ª. Petrópolis: Vozes, 2013.

DALY, Mary. **Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation**. Boston: Beacon Press, 1973.

HOPCKE, R. **Guia para a Obra Completa de C. G. Jung**, Edição: 3ª. Petrópolis: Vozes, 2011.

JOHNSON, Elizabeth A. **Aquela que É: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino**. Edição: 1ª. Petrópolis: Vozes, 1995.

JUNG, Carl G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Edição: 14ª. Petrópolis: Vozes, 2000.

NEUMANN, Erich. **A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. Edição: 6ª. São Paulo. Editora Cultrix, 1956.

EVA(NGÉLICAS): TRAJETÓRIAS FEMININAS NA ESCOLA BÍBLICA DOMINICAL NA PRIMEIRA IGREJA BATISTA EM DUQUE DE CAXIAS

*Pâmella Ferreira Campos*⁶⁰

Resumo

A motivação deste trabalho enquanto uma análise de gênero e religião em perspectiva histórica é resultante da interseccionalidade que carrego como mulher evangélica batista, professora de Escola Bíblica Dominical (EBD) na Primeira Igreja Batista em Duque de Caxias (PIBDC) e pesquisadora acadêmica em história social. A proposta desse artigo se deu através da publicação da revista devocional *EVangélicas: a história contada por elas*, na classe dos adolescentes da Primeira Igreja Batista em Duque de Caxias, da qual faço parte. Através desse material foi realizada a experiência introdutória de uma teologia feminista e antirracista em território fundamentalista. Nesse sentido, me proponho a elucidar de forma sucinta o cenário teológico batista e a influência feminina no ensino religioso.

Palavras-chave: Gênero; protestantismos; denominação batista; ensino religioso.

Escola Bíblica Dominical: ressignificando os espaços

De acordo com Alberto Pereira Santos, baseando-se em pesquisas do Sepal (Serviço de Evangelização para América Latina) em comparativo com os dados do Inep/MEC, “Atualmente no País existem, quantitativamente, mais prédios de igrejas do que escolas de nível básico” (SANTOS, 2015. p.13). Dadas essas condições e compreendendo que a inserção da Escola Bíblica Dominical como estrutura de ensino religioso é interdenominacional, não é absurdo concluirmos que, atualmente no Brasil temos mais grupos de estudos bíblicos, do que escolas seculares.

Semelhante ao crescimento exponencial de igrejas evangélicas, principalmente nas periferias do Brasil, os seminários teológicos independentes não validados pelo MEC, cursos de psicologia e terapia familiar elaborados para e por evangélicos, ofertados em igrejas de segmento homônimo, também acompanham essa curva ascendente. O setor evangélico que até a década de 1950, marco da segunda onda pentecostal no Brasil, não se mostrava interessado em participação política institucional, hoje está cada vez mais engajado e atuante nos ministérios da educação, da família, da mulher, entre outros.

Apesar de toda a diversidade existente na religião evangélica brasileira, existe um elo que abarca a vivência de milhares de batistas, metodistas, presbiterianos, assembleianos, neopentecostais, entre outros: a EBD. Por ser uma escola voltada para todas as faixas etárias da congregação, para a edificação e consolidação da fé de seus alunos, a EBD é um espaço ideal para implementação de experiências educacionais que estimulem a tolerância religiosa, perspectivas antirracistas, antissexistas, mas que, no entanto, há muito tempo não tem sido reconhecida em seu completo potencial transformador.

Compreender a relevância da EBD como propulsor de mudanças de mentalidades, me proporciona enquanto duplamente professora, de história e bíblica, estar em um espaço fronteiriço, estratégico, onde a mediação entre os estudos acadêmicos e a confissão de fé se tornam possíveis. Aliás, a Escola Bíblica Dominical, inicialmente nomeada Escola Dominical, em uma de suas bases fundadoras na Inglaterra, tinha como objetivo “oferecer educação básica aos que não podiam frequentar as escolas públicas” (HEMPHILL KEN, 1977, p.12).

⁶⁰ Graduanda em História pela UNIRIO.

O nascimento da nomenclatura “escola dominical” é bastante antigo e não há certeza sobre o(a) autor(a) que a designou nestes termos, entretanto, é de grande consenso que esse formato de escola teve seu marco inicial no século XVIII, na Inglaterra. O ano era 1780, quando na cidade de Gloucester, Robert Raikes, jornalista, ficou conhecido como “o pai da Escola dominical” (ARMSTRONG, 1994, p. 73). Raikes foi responsável por organizar aulas cujo objetivo maior era o acesso educativo a meninos de rua, a fim de que estes não se envolvessem com a criminalidade. De acordo com Armstrong, Raikes “contratou por conta própria, professores, que ensinavam crianças que trabalhavam nas fábricas durante seis dias da semana, e que aos domingos ficavam perambulando pelas ruas, à beira da delinquência”(1994, p.74).

Na metade dos anos 1780, o trabalho de Raikes influenciou fortemente o ministério de William Fox, diácono da Igreja Batista em Londres e grande homem de negócios (RAMOS, 2013). Fox e Raikes formaram então a Sociedade da Escola Dominical, que tinha por objetivo a alfabetização de crianças, a fim de que estas tivessem acesso à leitura bíblica; o combate à criminalidade, vícios e “ajudar o homem a entender seu lugar social no mundo” (ARMSTRONG, 1994, p.74).

Naturalmente, grupos de estudos voltados para a interpretação bíblica já existiam muito antes da EBD, entretanto não possuíam a mesma conotação e relevância. A formação da EBD implicou no esforço de se pensar um novo sistema de educação cristã, algo que possibilitou o seu estabelecimento definitivo no século XIX, da maneira que conhecemos hoje.

A Escola Dominical chega aos Estados Unidos, adentrando nas denominações protestantes históricas e pentecostais, tomando cada vez mais formato confessional, até a mudança definitiva do currículo exclusivamente bíblico. Ao chegar ao Brasil, através de missionários majoritariamente norte-americanos, a EBD se torna uma das maiores ferramentas de evangelismo, transformando-se em símbolo identitário de uma das denominações protestantes históricas mais populosas do país, a denominação batista. Como aponta Zózimo Trabuco:

A Escola Bíblica Dominical era fundamental enquanto *Escola* porque a educação constituía-se um valor importante no pensamento missionário como elemento evangelizador e civilizatório. Era importante por ser *Bíblica*, ou seja, voltada principalmente ao estudo dos textos bíblicos que fundamentavam as crenças batistas e a visão de mundo do grupo sobre a sociedade. E por ser *Dominical*, uma vez que a guarda do Domingo de acordo com a interpretação batista do quarto mandamento, era a evidência de uma vida genuinamente cristã, e o descumprimento injustificado desse mandamento era motivo de disciplina e até exclusão (TRABUCO, 2009, p. 41)

A denominação batista no Brasil

O movimento batista se insere no Brasil através de juntas missionárias advindas dos Estados Unidos, mais especificamente do Sul, a partir de 1850. Por conta da Guerra de Secessão, imigrantes sulistas norte-americanos vieram ao Brasil e dentre eles, alguns batistas que se organizaram e criaram possíveis terrenos para a expansão protestante em solo latino.

O Brasil, último país da América Latina a abolir a escravidão, era dominado por uma elite branca de discurso racista muito próximo a sociedade ideal imaginada pelos missionários sulistas confederados. O primeiro casal missionário batista e um dos mais notáveis no trabalho evangelístico, William e Anne Bagby, chegaram a confirmar que o Brasil era uma boa possibilidade de campo, justamente pela supremacia branca no país (CHAVES, 2021, p. 68). Anne Bagby é uma das mulheres de maior influência no legado educacional batista, fundando EBD's e escolas batistas no Rio de Janeiro e em São Paulo, ainda assim, seu posicionamento

segregacionista, bem como de seus colegas de missão, são acobertados pela denominação batista até hoje.

Como bem aponta João B. Chaves, em seu mais recente livro “O Racismo na História Batista Brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário”, um dos principais motivos da criação da Convenção Batista do Sul nos EUA, foi justamente a questão racial. Em 1845, anos antes da Guerra Civil, “a Convenção Batista se recusou a admitir missionários proprietários de escravos” (SILVA, SANTOS, ALMEIDA, 2011, p. 286). Como os batistas confederados não acataram tal decisão, decidiram se organizar enquanto instituição escravagista e supremacista branca no estado da Virgínia. Dessa forma, a Convenção Batista do Sul, desde a sua gênese está entrelaçada com o racismo e comprometida com uma teologia supremacista branca. Segundo Chaves:

A educação teológica no Sul segregacionista era, simultaneamente, uma introdução a um discurso específico sobre Deus e uma doutrinação na ideologia da supremacia branca. O Espírito Santo e o espírito confederado, em instituições de ensino teológico sulistas, eram gêmeos siameses. (CHAVES, 2021, p.36)

Apesar de a denominação batista possuir inegáveis raízes na Reforma Protestante Europeia, para além do discurso supremacista branco e patriarcal, sua marca religiosa em solo brasileiro está associada ao pensamento liberal teológico norte-americano. Este posicionamento pode ser simplificado na tendência a conduta pragmática – mais uma vez reforçando o caráter denominacionalista da Igreja Batista, que segundo a Azevedo (2004; 18) significa um conjunto de tradições seguidas por igrejas, ou ainda, uma forma específica e histórica que uma igreja toma. Tal conduta prioriza o trabalho e a educação como agente transformador individual, mostrando no cerne da organização missionária batista, o destaque pela autonomia da consciência e liberdade, fatores fundamentais para a concretização de uma ética puritana e ascética⁶¹.

Dentro dessa lógica, o papel feminino foi de suma importância no contexto missionário batista. Uma vez que as mulheres eram proibidas de exercer o pastorado, ou de exercer lideranças decisivas em suas congregações, cabia a elas o ensino religioso e à música, justamente por associarem o exercício dessas práticas a algo intrínseco ao universo feminino. A educação era tão forte como estratégia de conversão que a Junta Missionária selecionava majoritariamente missionários ligados à área do ensino, o que os colocavam no duplo papel de evangelistas e professores, algumas missionárias de destaque na educação brasileira foram Marta Watts, Carlota Kemper e Márcia Brown. (MENDONÇA, 1995, p. 95). Outro fato extremamente comum, era o envio de missionárias para áreas longínquas e inóspitas para a fundação de igrejas e criação de trabalho de base evangelista. Entretanto, logo que o núcleo missionário era consolidado, lideranças masculinas eram enviadas para o pastoreio integral, como aponta Queiroz Lima:

Quanto à missionária (...) é o protótipo das atuais pastoras na igreja evangélica tradicional, pode-se assim dizer. O trabalho evangelístico, doutrinário e discipulado era realizado através do seu desempenho, que sempre se deslocava, aonde geralmente os homens não queriam ir. (LIMA, 2011, p. 52)

⁶¹ Segundo Weber em A ética protestante e o “espírito do capitalismo: “os portadores históricos do protestantismo ascético (no sentido em que a expressão é usada aqui) são essencialmente de quatro espécies: 1. o calvinismo, na forma que assumiu nas principais regiões [da Europa ocidental] sob sua denominação, particularmente no decorrer do século XVII; 2. o pietismo; 3. o metodismo; 4. as seitas nascidas do movimento anabatista.”P. 87. De acordo com Elisa Rodrigues (2013; p. 152) a denominação batista foi uma das seitas que surgiram através do anabatismo – outro portador autônomo da ascese protestante. (WEBER, 2004: P.130)

O espaço de atuação da mulher na igreja evangélica, sobretudo batista, durante muito tempo se manteve bastante limitado. Somente no ano de 2014, depois de muitos trâmites e debates, a Ordem de Pastores Batistas do Brasil (OPBB)⁶² se pronunciou permitindo a consagração de pastoras oficialmente, algo extremamente necessário, mas que, no entanto, não tinha caráter decisivo, uma vez que pelo estatuto batista, a autonomia⁶³ da igreja local é prioritária. Antes do posicionamento favorável da OPBB, a instância máxima que uma mulher poderia alcançar através de formação no Seminário Batista do Sul, era a alcunha de professora de ensino religioso ou ministra de música.

De acordo com Michelle Perrot (2007), a relação das mulheres com a religião é paradoxal: apesar de deter poder sobre as mulheres, as mesmas, dentro desse espaço detêm poder. Ao passo que o discurso religioso condiciona as mulheres a um papel determinado pelo sexo, há ali também uma possibilidade de contra-poder e de uma sociabilidade. Dessa forma, ainda que a religião se volte para submissão feminina, ela também se coloca como um local de apoio às suas vivências. (PERROT, 2007, p.83).

A partir dessa concepção de contra-poder, compreendi que a EBD como espaço de sociabilidade e de destaque da liderança feminina, seria o lugar propício para a introdução do debate questões relacionadas às opressões vivenciadas pelas mulheres na igreja. Assim, em novembro de 2019 surgiu a ideia da realização de uma revista devocional que introduzisse de maneira didática e inclusiva, uma abordagem teológica feminista e antirracista a classe de adolescentes da PIBDC, na qual eu era professora. Nasce então em março de 2020, mês das mulheres, período em que foi decretado o primeiro *lockdown* da pandemia da Covid-19 no Brasil, a revista *EVangélicas: a história contada por elas*⁶⁴.

EVangélicas: uma proposta pedagógica anti-fundamentalista

Ao morder a maçã, Eva nos ofereceu o mundo tal como o conhecemos – belo, imperfeito, perigoso, cheio de vida. (...) Tudo o que sabemos do paraíso origina-se em Eva, que nos deu a Terra, projeto durável: sem Eva, não haveria utopias, nenhuma razão imaginável para encontrar e criar a transcendência, para ascender em direção à luz. O legado de Eva para nós é o imperativo do desejo. Crianças e poemas nascem do trabalho deste desejo, presente imensurável de Eva para o mundo do amor. (BUCHMAN & SPIEGEL orgs, 1995. P. 15-16)

O título da revista faz alusão ao mito judaico-cristão descrito no livro de Gênesis, homenagem a primeira mulher e mãe da humanidade, narrada na história da criação: Eva. Veio dela a vontade de transgredir as barreiras do conhecimento do bem e do mal, de ultrapassar os muros do jardim, e coube a figura dela, eternizada em suas descendentes mulheres a culpa do pecado original.

Ao destacar o nome da mulher que personifica a queda, trago para o centro do debate o protagonismo feminino na narrativa bíblica, e para além disso, utilizo Eva como metáfora ao

⁶² “A Ordem dos Pastores Batistas (OPBB), fundada em 1940, com sede e foro na Cidade do Rio de Janeiro, é uma organização religiosa de natureza federativa, sem fins econômicos, constituída por pastores membros de igrejas filiadas à Convenção Batista Brasileira, doravante CBB. A OPBB é estruturada organizacionalmente através de Seções que podem ter Subceções regionais a elas vinculadas.” Disponível em <https://www.opbb.org.br/quem-somos> acessado em 20/01/2020

⁶³ “ ‘As igrejas locais, inteiramente autônomas, organizam-se em convenções regionais que traçam planos e orientações, mas não obrigam em nada as Igrejas locais’ (MENDONÇA, 2002, p. 43). Devido à autonomia e ao autogoverno de cada igreja local os batistas desenvolveram o solidarismo e o cooperativismo que orientam e modelam o jeito de praticar a fé batista.” (PEREIRA, 2011, p. 37)

⁶⁴ Aos interessados pela revista completa gratuitamente é somente solicitar por email para: pamellacampos17.96@gmail.com

que representa toda mulher professora de EBD: uma transgressora em potencial. Isso porque seguindo as orientações bíblicas fundamentalistas que se dão na maioria das igrejas evangélicas, o apóstolo Paulo, na primeira carta a Timóteo 2:9-15⁶⁵ em *Os deveres das mulheres cristãs*, proíbe explicitamente o magistério feminino, cabendo a mulher a submissão e a maternidade como vias de salvação, condição baseada justamente em detrimento das ações de Eva.

Por conta disso, a organização dessa revista foi pensada em três mulheres cristãs, que foram consideradas transgressoras. Todas elas em algum momento de suas vidas, pregaram, exerceram lideranças e/ou foram professoras. São essas: Sojourner Truth (1797- 1883), pregadora evangélica, ex escravidada, abolicionista e pioneira na defesa dos direitos das mulheres negras; Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) líder do movimento sufragista feminino, abolicionista e idealizadora da primeira bíblia da mulher e Frida Strandberg Vingren (1891-1940) enfermeira, missionária, e uma das primeiras pregadoras da Assembleia de Deus.

As lições foram pensadas de maneira que pudéssemos trabalhar a interseccionalidade que atravessa a opressão patriarcal sobre as mulheres. O primeiro capítulo dispomos da vida da Peregrina da Verdade. A argumentação utilizada por Sojourner Truth na Convenção de Akron pelo sufrágio feminino, em meados do século XIX, reforça a possibilidade de emancipação feminina através do discurso religioso. Sojourner Truth, carregava em seu corpo os abusos da escravidão, elementos que juntamente com suas experiências religiosas foram suficientes para que ela elaborasse uma perspectiva diferenciada a respeito de Eva e Maria que são condensadas em prol dos direitos da mulher em audiência pública. Em suas palavras:

“(...) Não sei ler, mas sei ouvir. Ouvi a bíblia e aprendi que Eva levou o homem a pecar. Bem, se a mulher desconcertou o mundo, dêem a ela a chance de coloca-lo no lugar.

A senhora falou sobre Jesus, de como ele nunca desprezou as mulheres, e ela estava certa. Quando Lázaro morreu, Maria e Marta foram até ele em fé e amor e imploraram que erguesse o irmão. E Jesus chorou e Lázaro saiu com vida.

E como Jesus veio ao mundo? Através de Deus que o criou e da mulher que o pariu. Homem, qual foi o seu papel?

Mas as mulheres estão se levantando com as bênçãos de Deus e alguns homens se levantam com elas.

Mas o homem está em uma situação difícil, o pobre escravo está próximo, a mulher se aproxima, e ele certamente está entre um falcão e um abutre.”⁶⁶

Sojourner Truth com excepcional inteligência, argumenta a favor das mulheres com analogias contemporâneas às passagens bíblicas. Tece seu discurso inicialmente colocando as mulheres como responsáveis pelo pecado no mundo, contudo, sua narrativa sobre Eva em nenhum momento se mostra passiva. Truth destaca a persuasão feminina ao inferir na mesma

⁶⁵ Quero que, do mesmo modo, as mulheres se ataviem com traje decoroso, com modéstia e sobriedade, não com tranças, ou com ouro, ou pérolas, ou vestidos dispendiosos, mas (como convém a mulheres que fazem profissão de servir à Deus) com boas obras.

A mulher aprenda em silêncio, como toda a submissão.

Não permito que a mulher ensine, nem que exerça autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio.

Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva.

E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em pecado.

Todavia, salvar-se-á, dando à luz filhos, se permanecer com sobriedade na fé, no amor e na santidade. (**BÍBLIA DE REFERÊNCIA THOMPSON**, Tradução de João Ferreira de Almeida. Editora Vida, 1990)

⁶⁶ Discurso de Sojourner Truth publicado no Anti-Slavery Bugle em 1851. Tradução inspirada nas discussões sobre as traduções com as alunas do curso de “Tradução Teoria e Prática” oferecido na FFLCH USP, julho de 2019. Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/coluna/migalaw-english/307474/direitos-das-mulheres-os-discursos-de-sojourner-truth-em-traducao>

sentença que assim como a mulher induziu o homem ao pecado, esta teria plenas capacidades de transformar o mundo em algo melhor. Sua genialidade vai além, quando a pregadora evoca a figura de Cristo em associação aos homens brancos da Convenção. Truth discursa sobre a passagem da morte de Lázaro, irmão de Marta e Maria, em que Jesus – símbolo do cristianismo e exemplo a ser seguido por seus fiéis – chora demonstrando empatia e diligência ao ouvir as personagens femininas, que não só foram atendidas por ele, como também foram contempladas em seus pedidos.

Sojourner finaliza o seu discurso apontando a potencialidade feminina na narrativa bíblica na própria concepção de Jesus, figura central da religião protestante. O que Truth expõe na sua narrativa muito bem construída é uma reflexão do lugar da mulher que começa por Eva no velho testamento e termina em sua instância máxima no ventre de Maria, na vida do próprio Cristo, algo que reivindica uma interpretação bíblica colocando a mulher em equivalência de protagonismo. Em “homem, qual foi o seu papel?” mas do que apontar a ausência masculina na concepção de Cristo, ela evidencia a relevância da mulher na narrativa bíblica, bem como na sociedade norte-americana cristã daquele momento.

Cerca de trinta anos depois da Convenção de Akron, Elizabeth Cady Stanton, tema do segundo capítulo da revista, deu corpo a ideia que há muito já circundava seus pensamentos: uma revisão teológica e histórica das passagens bíblicas relacionadas as mulheres. Elizabeth Stanton tinha amplas capacidades acadêmicas, detinha conhecimentos em grego, matemática, além de ter sido estimulada desde cedo pelo pai, juiz conservador, a estudar as leis (DAVIS, 2016. p. 67). Nesse sentido, Cady Stanton empregou toda sua bagagem intelectual na análise do cerne da validação supremacista masculina americana: a bíblia.

A militância e as obras intelectuais de Elizabeth Cady Stanton contribuíram de forma magnânima para a causa das mulheres, porém há de se destacar que a publicação de *The Woman's Bible* foi essencial para o movimento feminista e para o início de uma Teologia Feminista. Elizabeth é uma das pioneiras a apontar a interpretação bíblica como um ato político, a entender a bíblia como uma “arma política e ideológica contra a luta de libertação das mulheres” (ROSADO NUNES, op.cit, p. 9) e como um livro que carrega “a marca dos homens que a escrevem e que jamais viram a Deus ou falaram com Ele.” (Ibidem, p.9) A obra é considerada até hoje um marco nos estudos teológicos feministas servindo de referência até a contemporaneidade para intelectuais da área como Elisabeth Fiorenza, e Shirlie Kaplan.

No terceiro e último capítulo, trabalhamos a vida de Frida Vingren, e como a igreja enquanto instituição patriarcal opera através de dispositivos de controle e vigilância, uma série de violências às mulheres. O caso de Frida é imprescindível para uma abordagem teológica feminista emancipadora, pois se trata de uma missionária fundamentalista, que excedia em predicados virtuosos e dons espirituais, e mesmo assim foi vítima de uma loucura fabricada por homens e pastores que eram contrários a seu ministério pastoral. Logo, podemos perceber que a agência dessas mulheres de diferentes classes, raça e faixa etária, desembocam numa mesma direção emancipacionista feminina e que o pano de fundo religioso explícito na vida dessas mulheres, traz consigo uma profunda relevância.

Considerações finais

Nesse sentido, a experiência obtida através desse trabalho foi prazerosa e relevante, entendo aqui o meu papel de educadora como uma dupla tarefa, trazer à tona a memória dessas mulheres, através dos meus saberes acadêmicos e relacioná-los a vivência religiosa como EVAngélica em um ambiente fundamentalista que cerceia a autonomia feminina. Como bem explicita bell hooks no livro “Ensinando a transgredir”:

A educação como prática da liberdade é um jeito de ensinar que qualquer um pode aprender. Esse processo de aprendizado é mais fácil para aqueles professores que também creem que sua vocação tem um

aspecto sagrado; que creem que nosso trabalho não é o de simplesmente partilhar informação, mas sim o de participar do crescimento intelectual e espiritual dos nossos alunos. (HOOKS, bell. 2013 p. 25

Assim como Eva, me permito ultrapassar as barreiras do conhecimento, sendo ponte e me fazendo caminho para novas trajetórias nas quais nós mulheres possamos construir futuros em liberdade de corpo e espírito.

Referências

ARMSTRONG, Hayward. **Bases da Educação Cristã**. 2º ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994, 176p.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

BUCHMAN, Christina & SPIEGEL, Celina (orgs.). **Fora do Jardim: Mulheres escrevem sobre a Bíblia**. Tradução: Tania Penido. – Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995

CHAVES, João B. **O racismo na história batista brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário**. 1ºed. Brasília: Conrado Editorial, 2021.

HEMPHILL, Ken. **Redescobrimo a alegria das manhãs de domingo – usando a Escola Dominical para fazer a igreja crescer**. São Paulo: Exodus., 1997. 329p.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

LIMA, Wamberto Queiroz de. **Gênero e poder: o pastorado feminino na Igreja Batista**. 2011. 136 f. Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Aste, 1995.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

RAMOS, André Luiz. **Escola dominical: história e situação atual**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013.

ROSADO NUNES, Maria. De mulheres e de deuses. **Revista Estudos Feministas**, vol. 0, núm. 0, -, 1992, pp. 5-30. Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38126508004>

SANTOS, Alberto Pereira dos. **Geopolítica das igrejas e anarquia religiosa no Brasil: por uma geóetica** / Alberto Pereira dos Santos. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Gramma, 2015.

SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (orgs.). **Fiel é a Palavra: Leituras Históricas dos Evangélicos Protestantes no Brasil**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

TRABUCO, Zózimo Antônio Passos. **O Instituto Bíblico Batista do Nordeste e a construção da identidade Batista em Feira de Santana (1960-1990)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, Salvador, 2009.

A FIGURA DA POMBAGIRA: TRANSGRESSÃO E EMPODERAMENTO FEMININO

Letícia Cunha Reis⁶⁷

Resumo

Este artigo visa apresentar a figura da Pombagira, entidade da Umbanda, como símbolo de empoderamento feminino, abordando aspectos que constituem a entidade, e o próprio conceito de empoderamento feminino. A Pombagira, muitas vezes minimizada ao estereótipo de mulher vulgar, prostituta e amoral, contrasta com a visão submissa e “sexo frágil” da sociedade patriarcal. Mulher livre e destemida, a Pombagira assume seu papel transgressor e simbólico atuante no espaço religioso, influenciando a tod@s com quem tem contato, em especial, as mulheres.

Palavras-chave: Pombagira; Feminino; Transgressão; Empoderamento; Umbanda.

1. Introdução

O presente trabalho objetiva apresentar a figura da Pombagira, entidade da Umbanda, como símbolo de empoderamento feminino, abordando, para tanto, as características e definições de Pombagira e o próprio conceito de empoderamento feminino. A metodologia empregada foi a revisão de literatura, utilizando-se como marco teórico os estudos de Reginaldo Prandi, pesquisador da Ciência da Religião.

A Pombagira é uma entidade bastante debatida pel@s pesquisador@s da área, também, por vezes, difamada pelo senso comum, sendo minimizada ao estereótipo de mulher vulgar, prostituta e amoral. As críticas direcionadas à figura da Pombagira em muito se assemelham às críticas voltadas às mulheres que, no geral, se desviam da conduta determinada pela sociedade patriarcal.

Em um momento social tão delicado, se faz necessário, mais do que nunca, questionar a posição à qual as mulheres foram limitadas historicamente, ainda que lutando ativamente pela liberdade de ser e de fazer. Nesse sentido, o trabalho visa estabelecer como a figura da Pombagira, como mulher forte, sensual, insubmissa e livre, se apresenta como um símbolo transgressor e de empoderamento feminino.

2. Umbanda

2.1. Origem da Umbanda

De acordo com a narrativa mais comum sobre o surgimento da Umbanda, essa religião teve início “formalmente” no dia 15 de novembro de 1908, em Niterói, no estado do Rio de Janeiro, originada de uma manifestação em uma mesa kardecista, onde guias negros e Caboclos não eram bem recebidos (PRANDI, 1990).

Neste dia, durante uma sessão, Zélio Fernandino de Moraes, na época, com 17 anos, foi convidado a sentar-se à mesa da Federação Espírita de Niterói. No decorrer, espíritos apresentando-se como negros escravos e índios se manifestaram no médium. (BARBOSA JÚNIOR, 2014). Em seguida, o diretor dos trabalhos convidou esses espíritos a se retirarem (PRANDI, 1998; JUNIOR, 2014) e essa atitude foi confrontada por uma das entidades

⁶⁷ Graduanda em Ciências da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

manifestadas em Zélio, que se apresentou como Caboclo das Sete Encruzilhadas. Então, o Caboclo anunciou que daria início a um culto, no dia seguinte, às oito horas da noite, iniciando “uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados” (BARBOSA JUNIOR, 2014, p. 21-22).

Como supracitado, essa é uma das muitas narrativas existentes sobre o nascimento da Umbanda. No entanto, a Umbanda é uma religião que, tradicionalmente, tem seus fundamentos e doutrinas transmitidos oralmente (SILVA, 2010). Somado às variações de segmentos umbandistas, provenientes da expansão e prática do sincretismo, vale lembrar que tanto o mito de origem da religião como os ritos e doutrinas, sofrem adaptações e modificações, dependendo dos centros de Umbanda e seus segmentos, e também, dos pesquisadores.

2.2. Povos de Direita e de Esquerda

Dentro do universo umbandista existe uma divisão entre as entidades que conta com uma variação de conceitos entre os autores: o povo de direita e o povo de esquerda. Segundo Prandi (2010, p. 146), o povo de direita é voltado para a manipulação de forças do bem e que trabalha com entidades espiritualmente “desenvolvidas” como, por exemplo, os Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças (Erês ou Ibejada). O povo de esquerda, podendo representado pelos Exus e Pombagiras, são entidades consideradas “atrasadas” espiritualmente, que podem exercer práticas ritualísticas para o mal (PRANDI, 2010; GOMES, SOUSA, CARNEIRO, 2017). Segundo Negrão (1994), a aceitação de atividades tidas como malfazejas pelos Exus e Pombagiras (entendidas como entidades que não são dotadas de consciência moral) se consubstancia na demanda, que seria uma "utilização por alguém dos serviços dos orixás para defender-se dos seus desafetos e contra atacá-los" (NEGRÃO, 1994, p. 119).

Por outro lado, Silva (2005, p. 123) descreve essas entidades como “espíritos das trevas, entidades que, não podendo ser afastadas, devido ao ideal de caridade e ajuda da Umbanda, incorporam nos médiuns para serem doutrinadas e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente”. Já Barbosa Júnior (2014, p. 277-278), as descreve como “agentes da Luz nas trevas”, sendo consideradas também o povo que “faz o trabalho mais pesado de desmanches de demandas, proteção de templos, (...) exercendo múltiplas funções que podem ser resumidas em uma palavra: Guardiões.” Essas entidades, por influência de seus mistérios e impactos na sociedade como a aparência de Exu (que remete ao diabo católico) e da Pombagira (que remete à mulher da rua), e suas ligações com a sexualidade (PRANDI, 2010) despertam curiosidades, o que resulta tanto em estudos aprofundados quanto em visões distorcidas no senso comum. A Pombagira, entidade feminina da esquerda, é um dos mistérios dessa religião.

3. A figura da Pombagira

3.1. Nomenclatura e Conceito

A Pombagira, como já apresentada, é uma entidade do universo umbandista que desperta muita curiosidade e especulação. A origem do seu nome tem várias teorias possíveis. Para Saraceni (2018) existem três explicações para a origem do nome “Pombagira” ou “Pombogira”: 1) é uma corruptela do nome “PambúNjila”, que seria o Guardião dos Caminhos e das Encruzilhadas no culto da nação Bantu, da língua Kimbundu; 2) deriva de “Bombogira”, entidade do culto Angola que é oferendada nos caminhos e nas encruzilhadas na região africana onde é cultuada e; 3) deriva das “Yamins”, cultuadas na sociedade matriarcal secreta conhecida como “Gelede”.

Para além desse nome, a Pombagira também é chamada de mulher de Exu, Exu-mulher, mulher de Lúcifer, mulher desalmada, mulher dos demônios (LAGOS, 2007; PRANDI, 1998). Assim como as teorias sobre a origem do seu nome, a visão dessa figura da Umbanda também divide opiniões, seja baseada em estereótipos, seja baseada na visão dos adeptos e estudiosos.

3.2. A figura da Pombagira

No senso comum, a Pombagira, de forma geral e negativa é, quase sempre, descrita como prostituta, vagabunda, mulher de sete maridos, mulher da rua, mulher do diabo (exu), que trabalha somente fazendo o mal, principalmente, causando a morte, fazendo amarrações (nome dado aos trabalhos realizados para prender uma pessoa a alguém) em troca de seu interesse em “ganhar a alma dos quais atende” (PRANDI, 2010, p. 148).

Dentro do universo umbandista, a figura da Pombagira também divide opiniões. De acordo com Barros (2015) ela é uma entidade espiritual feminina e de luz, enquanto Prandi (2010) diz que as Pombagiras também são vistas como mulheres de demônio, equivalente aos Exus, que são “espíritos do mal, agressivos, e mal-educados, que fazem morada no inferno” (PRANDI, p. 144, 2010).

Segundo seus mitos individuais, as Pombagiras, enquanto viveram, foram mulheres prostitutas, amantes de homens casados, “aborteiras” (PRANDI, 2010), ou, ainda, mulheres de baixos princípios morais, dominadoras e amantes do luxo e de todos os prazeres (BARROS, 2015).

Quanto à sua atuação, as Pombagiras trabalham em várias áreas. Lagos (2007), por exemplo, afirma que elas possuem a função de protetoras, de abertura de caminhos, auxiliadoras nas questões do amor. Prandi (2010, p. 146) aponta que as moças são procuradas quando a busca é por uma solução de “fracassos e desejos da vida amorosa e sexualidade”. Segundo Lagos (2007), a abertura de caminho que a Pombagira proporciona tem dupla função: “realização profissional na busca por independência e liberdade, e na realização do amor de forma conservadora” (p. 20).

O trabalho de amarração é um dos aspectos mais conhecidos que acompanha a figura da Pombagira no senso-comum e que também divide opiniões dentro do universo umbandista. De acordo com Prandi (2010), de forma geral, as religiões africanas não fazem distinção na dicotomia entre "bem e mal" da mesma forma que aplicada no sentido judaico-cristão, sendo seu sistema de moralidade baseado na relação do próprio homem com os Orixás. O código de moralidade das religiões Afro-Brasileiras “dá mais importância à relação de lealdade e reciprocidade entre o fiel e suas divindades ou entidades espirituais, do que a dos homens entre si, como membros de uma comunidade humana unida e solidária” (PRANDI, 2010, p. 148).

Por este lado, a Pombagira trabalha de forma amoral, ou seja, se algo for pedido a ela, a Pombagira o concretiza, sem questionamentos quanto à ética, pois “o mal está nas pessoas que fazem os pedidos, a Pombagira não faz mal nenhum” (LAGOS, 2007, p. 27). Contudo, esse cenário não se repete em todas as casas de terreiro, pois as formas que as entidades atuam dependem do “critério moralizador” do pai ou da mãe de santo, passado pela doutrinação das entidades.

4. Feminino, feminismo e empoderamento feminino

4.1. Sobre o Feminino

A sociedade tradicional europeia, historicamente, relegou às mulheres um papel secundário, medindo-as sempre com relação à figura masculina. Nesta linha, existe uma manifestação conflituosa na dualidade entre os sexos, e, na sociedade, o feminino tem encontrado preconceitos, estereótipos e ambientes dominados pelo masculino (BEAUVOIR, 1980).

Conforme Franchetto, Cavalcanti e Heilborn (1981), as mulheres sempre se deparam com uma espécie de “regra constante” de sua subordinação ou opressão, na qual se estabelece uma relação de inferioridade ao homem, seja em termos simbólicos como de poder efetivo. Essa subordinação e a origem da opressão feminina teria tido como base a fisiologia da mulher,

ou seja, o fato delas serem responsáveis pela função reprodutora na sociedade. (FRANCHETTO, CAVALCANTI, HEILBORN, 1981; BEAUVOIR, 1949).

No Catolicismo, por exemplo, a pureza das mulheres submissas era promovida na estrutura patriarcal (SILVA, 2010). Segundo Silvia Federici (2017), após a caça às bruxas (séculos XVI e XVII), surge um novo modelo de feminilidade, que representaria a mulher como a “esposa ideal”: passiva, obediente, parcimoniosa, de poucas palavras e casta (p. 205).

A fim de contestar o papel historicamente designado às mulheres, nasceu um movimento que, posteriormente, se ramificaria em diversos outros segmentos: o movimento feminista.

4.2. Sobre o Feminismo

Almejando a garantia dos direitos das mulheres na sociedade, o Feminismo é um fenômeno político-social que se deu em três ondas. No Brasil, a primeira teve início no século XIX, a segunda em 1970, e a terceira em 1990 (RIBEIRO, 2018). Ribeiro explica ainda que pode-se dizer que o objetivo desse fenômeno é “uma sociedade sem hierarquia de gênero”, ou seja, onde o gênero não é utilizado para “conceder privilégios ou legitimar opressão” (2018, p.44).

De maneira errônea, o termo feminismo é frequentemente confundido com o femismo, que seria o oposto do machismo⁶⁸. De acordo com Drumont (1980), o machismo é definido como a utilização de argumentações baseadas no sexo, hierarquizando-os e que, dessa forma, “representa-articula (relações reais e imaginárias) esta dominação do homem sobre a mulher na sociedade (DRUMONT, 1980, p. 82). Conforme Gomes, Sousa e Carneiro (2017), dentro da Umbanda existem atribuições de funções femininas e masculinas, ainda que não necessariamente funções submissas direcionadas às mulheres. Contudo, como é ilustrado por Viana (2019), em algumas casas os homens não aceitam a hierarquia quando esta o coloca em um posicionamento abaixo do de uma mulher.

O feminismo, além de ser uma das ferramentas mais relevantes para a reivindicação do lugar das mulheres na sociedade, se torna peça essencial para o empoderamento feminino.

4.3. Sobre o Empoderamento Feminino

Ainda que aplicável, o termo empoderamento não é de uso exclusivo do feminismo (ou feminino) e, conforme Sardenberg (2006), seu significado pode variar dependendo do contexto em que se encontra. Segundo Sardenberg (2006, p. 2), o empoderamento feminino “é o processo da conquista da autonomia, da autodeterminação (...), implica na libertação das mulheres de amarras da opressão de gênero, opressão patriarcal”.

O empoderamento se faz presente em vários âmbitos, inclusive no religioso. E é neste campo que encontramos a Pombagira como símbolo⁶⁹ de empoderamento feminino.

5. Pombagira: símbolo de empoderamento feminino

5.1. Transgressão da Pombagira na Umbanda

De acordo com Assunção (2010, p. 162), entende-se por transgressão “a ação humana de atravessar, desobedecer, exceder, ultrapassar - noções que pressupõem a existência de uma norma que estabelece e demarca limites.” Por outro lado, Sousa Filho (2011, p. 217) afirma que “as transgressões assumem as formas dos movimentos políticos que reivindicam

⁶⁸Reconhece-se que o machismo, devido suas influências, consequências e seu papel social e histórico, deve ser trabalhado de forma aprofundada, melhor desenvolvida e fundamentada. Contudo, tendo em vista o assunto deste artigo, o foco prevaleceu em outros aspectos, e, a fim de preservar a perspectiva deste trabalho, este tópico não será abordado de tal forma.

⁶⁹“Os símbolos (...) respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1979, p. 8).

transformações sociais que implicam modificações simbólicas importantes (movimento feminista, movimento *LGBTQ+* etc)”. Dito isso, é possível identificar atitudes transgressoras, tanto na figura da mulher como na figura da Pombagira.

Para além da quebra do estereótipo de que a Pombagira só trabalha com amarração, que representa as prostitutas, e é apenas o feminino da entidade Exu, como supracitado, a Pombagira representa um feminino tão poderoso que influencia, não só os(as) médiuns, como também os(as) consulentes (pessoas que buscam as entidades para consultas) (GOMES, B; SOUSA, L. CARNEIRO, R. 2017; LAGOS, 2007).

Identifica-se aqui o papel transgressor da Pombagira, cumprindo sua missão de “melhorar os dons femininos adormecidos por uma sociedade machista que bloqueia as mulheres de exercê-los” (GOMES, B; SOUSA, L. CARNEIRO, R. 2017, p. 4).

5.2. Pombagira como símbolo de empoderamento feminino

A figura da Pombagira está relacionada à sexualidade, aos seus prazeres próprios e mais íntimos. Em sua transgressão, ela representa a insubmissão e não domesticação, e a figura de mulher livre: livre de estereótipos, livre de amarras limitantes e imposições (GOMES; SOUSA. CARNEIRO, 2007, p. 5). De acordo com Federici (2017), na época da caça às bruxas, uma mulher sexualmente ativa “constituía um perigo público, uma ameaça à ordem social, já que subvertia o sentido de responsabilidade dos homens e sua capacidade de trabalho e de autocontrole” (FEDERICI, 2017, p. 343). Assim, a sexualidade característica da Pombagira é transgressora, na medida em que questiona a própria limitação sexual imposta à figura da mulher.

Ainda que as Pombagiras possam incorporar e empoderar também os homens e, somado a isso, proporcionar discussões sobre gênero (BARROS, 2015; LAGOS, 2007), o enfoque do presente trabalho se dá na relação da Pombagira com o feminino. Dentro do religioso, as Pombagiras, que carregam histórias de mulheres que se depararam com as limitações, imposições e julgamentos da sociedade, têm auxiliado as mulheres a reivindicarem seus espaços em funções-chave enquanto realizam atividades importantes dentro dos terreiros, no espaço público e privado, contestando seu papel na zona de domínio masculino. (GOMES, B; SOUSA, L. CARNEIRO, R. 2017; LAGOS, 2007).

6. Considerações finais

A figura da Pombagira é motivo de debate por parte de pesquisador@s da ciência da religião, sendo vista, por algum@s, como uma entidade amoral, que trabalha primordialmente com amarrações e trabalhos para o mal, ou ainda, minimizada como uma representação feminina de Exu. Por outros, é vista como uma entidade de luz nas trevas, apresentando-se como uma mulher destemida, sedutora e que anseia a liberdade.

Seguindo este último conceito, a Pombagira teria um papel transgressor, saindo do espaço religioso e adentrando o social, ao confrontar o conceito de feminino ideal apresentado pela sociedade patriarcal, e, em contrapartida, apresentando a ideia de mulher independente e avessa à submissão. Assim, a figura da Pombagira se torna um símbolo de empoderamento feminino, questionando a função estereotipada das mulheres nesta sociedade e trazendo novos conceitos de liberdade para a ideia de feminino.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz. **A transgressão no religioso: exus e mestres nos rituais da Umbanda.** Revista *Anthropológicas*, ano 14, vol. 21, n. 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23714/19369>>. Acesso em: 18 set 2019.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda.** São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BARROS, Mariana Leal de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Performances de gênero na Umbanda: a Pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p. 126-145, dez. 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rieb/n62/2316-901X-rieb-62-00126.pdf>>. Acesso em: 29 out. 2019

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo: Fatos e Mitos.** Tradução: Sérgio Millet. 10ª imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

COSTA, Oli Santos da. **A Pombagira: ressignificação mítica da deusa Lilith.** 2015. 126 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015. Disponível em: <<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/781>>. Acesso em: 18 set. 2019

DRUMONT, Mary Pimentel. Elementos para uma análise do machismo. **Perspectivas**, São Paulo, 3: 81-85, 1980. Disponível em: <<https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/viewFile/1696/1377>>. Acesso em: 29 de nov. 2019.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos.** Coleção Artes e Letras. Lisboa: Arcádia, 1979.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FRANCHETTO, Bruna.; CAVALCANTI, Maria Laura V. C.; HEILBORN, Maria Luiza. Antropologia e Feminismo. In. FRANCHETTO, B.; CAVALCANTI, M.; HEILBORN, M.; SALEM, T. **Perspectivas antropológicas da mulher 1.** Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1981.

GOMES, Brenno Fidalgo de Paiva.; SOUSA, Lílian Gabriella Castelo Branco Alves de. CARNEIRO, Rafael Gomes da Silva. **“Acende teu fogo, mulher de poder!”: pombo gira e a construção da feminilidade no corpo médium.** Seminário internacional enlaçando sexualidades, 2017. Disponível em: <https://www.editorarealize.com.br/revistas/enlacando/trabalhos/TRABALHO_EV072_MD4_SA1_ID611_22072017000428.pdf>. Acesso em: 21 set. 2019.

LAGOS, Nilza Menezes Lino **“Arreda homem que aí vem mulher...”:** representações de gênero nas manifestações da Pombagira. Dissertação (Pós-graduação em Ciências da Religião). UESP. São Bernardo do Campo, 2007. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/23087041-Arreda-homem-que-ai-vem-mulher-representacoes-de-genero-nas-manifestacoes-da-Pombagira.html>>. Acesso em: 20 set. 2019

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: Entre a Cruz e a Encruzilhada. **Tempo Social**, USP, São Paulo, vol. 5, 1993, p. 113-122.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v5n1-2/0103-2070-ts-05-02-0113.pdf>>. Acesso em 20 nov 2019

PRANDI, Reginaldo. **Referências sociais das religiões Afro-Brasileiras**: sincretismo, branqueamento, africanização. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun., 1998.

_____. **Modernidade com feitiçaria**: candomblé e Umbanda no Brasil do Século XX. Tempo social: Rev. Sociol. USP. São Paulo, 2(1):49-74, 1. sem. 1990.

RIBEIRO, Djamila. **”Quem tem medo do feminismo negro?”**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SARACENI, Rubens. **Orixá Pombagira**: fundamentação do mistério na Umbanda. 7ª ed. São Paulo: Madras, 2018.

SARDENBERG, Cecília. Conceituando **“Empoderamento” na perspectiva feminista**. Transcrição revisada de comunicação oral apresentada ao I Seminário Internacional: trilhas do empoderamento de mulheres. Promovido pelo MEIM/UFBA, Salvador, Bahia, de 5 a 10 de junho de 2006. Disponível em <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6848/1/Conceituando%20Empoderamento%20na%20Perspectiva%20Feminista.pdf>>. Acesso em 07 de abr de 2021.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Formação e dinâmica das religiões Afro-Brasileiras. In: DA SILVA, E.; BELLOTI, K.; CAMPOS, L. (Org.). **Religião e sociedade na América Latina**. UESP, São Bernardo do Campo, 2010.

SOUSA FILHO, Alípio. Ideologia e transgressão. **Psicologia Políticas**, vol. 11, n. 22, p. 207-224, jul.-dez., 2011.

VIANA, Theyse. Umbanda e Candomblé: mulheres se fortalecem como lideranças nas religiões. **Diário do Nordeste**, 2019. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/metro/Umbanda-e-candomble-mulheres-se-fortalecem-como-liderancas-nas-religoes-1.2072251>>. Acesso em 20 de nov de 2019.

EM BUSCA DE MARIA: AS MULHERES SOB A SUPREMACIA MASCULINA IMPERIAL PORTUGUESA E CATÓLICA - SÉCULOS XVI e XVII

Perla Cabral Duarte Doneda⁷⁰

Resumo

O presente artigo levanta a problemática do controle social exercido pela coroa portuguesa na colonização do Brasil. A nossa suspeita é de que, para tal a coroa portuguesa teria, já no início da colonização, se beneficiado na sua organização social e moral das normas e dos dogmas da Igreja Católica, inclusive desde uma perspectiva de gênero, se levarmos em conta a devoção marial que chega com a Coroa Portuguesa e os jesuítas. A linguagem, as imagens e os símbolos marianos teriam contribuído para tal êxito. Como instituição patriarcal, a relação social entre os sexos e a preservação dos interesses hierárquicos do império e da religião, sob o poder dos homens, especialmente, os da nobreza e do alto clero, pode, a imagem de Maria ter sido fundante nesse processo de manutenção do poder masculino. A aculturação religiosa cristã católica sobre a cultura e os costumes dos povos originários é de conhecimento notório em todos os trabalhos dessa época. No entanto, aqui, introduzo o assunto numa perspectiva de gênero, uma vez que este breve artigo faz parte de uma pesquisa ainda em andamento. Trago aqui, linhas guias que pretendem problematizar a partir da categoria gênero a estrutura patriarcal presentes na colonização ocidental. O método aqui utilizado é a análise de fontes bibliográficas que contemplam o período da história da Igreja Católica no Brasil nos séculos XVI e XVII.

Palavras-chave: Brasil Colônia; indígenas; jesuítas; mariologia; mitologia.

Introdução

Este breve trabalho pretende levantar suspeitas sobre o papel da mariologia na construção das relações de gênero no projeto de colonização do Brasil, analisando a participação da Igreja Católica através da atuação dos missionários jesuítas em missão de evangelização dos índios. Demonstrarei a exclusão das mulheres indígenas na nascente sociedade brasileira, manifesta nos primeiros materiais jesuítas da catequese, cujo modelo de evangelização é a doutrinação. A forma com que os missionários se organizaram e reduziram as aldeias, revelam a posição de poder da empresa portuguesa, do poder religioso e único, quando na tradução dos símbolos religiosos cristãos aos povos originários.

As fontes bibliográficas são as que tratam dos séculos XVI e XVII, como as cartas do padre Manoel da Nobrega, obras do historiador Eduardo Hoornaert, do Gilberto Freyre, Cristina Pompa e do teólogo Clodovis Boff. Observar o espaço ocupado pelas mulheres na época, os aspectos relevantes sobre a linguagem empregada, nos ajuda a visualizar o modelo de mulher naquela sociedade, singularmente pautada, pela moral cristã que tem na Virgem Maria modelo feminino de perfeição e castidade.

Para desenvolver ou fundamentar a hipótese em questão, me utilizo das teorias feministas, sobretudo, a da suspeita⁷¹, bem como me utilizo da categoria gênero para análise

⁷⁰ Mestra em Ciências da Religião pela UMESP, Graduada em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano-Batatais, Bacharel em Ciências Religiosas pela PUC Campinas e, atualmente, doutoranda em Ciências da Religião na UMESP, bolsista Capes/Prosuc.

⁷¹ “Uma avaliação crítica feminista deve, pois, frisar que a patriarcalização progressiva de certos segmentos do movimento cristão primitivo merece ulterior indagação. A delineação histórico-sociológica da gradual

das relações entre os sexos. Dado a estrutura patriarcal e a divisão sexual do trabalho já em tempos da colonização, sou impelida pela forte inquietação de que minhas suspeitas são válidas. Na aproximação da cultura religiosa cristã com a cultura indígena, no ordenamento das divindades e suas funções, entre os grupos, cristãos e indígenas, sabe-se que o encontro de culturas moldou⁷² a religião, portanto, como teria sido esse encontro entre divindades femininas? Há fissuras marianas presentes ou suplantação da mesma na cultura indígena?

De toda forma, a introdução de Maria na cultura indígena brasileira, suscita muitas questões, como: por que não temos uma Maria indígena Brasileira? Não houve uma relação com alguma divindade feminina? Como os jesuítas teriam tratado disso na catequese aqui no Brasil? A sociedade patriarcal ocidental já firmava nas colônias processos de dominação e submissão das mulheres? Perceber a linguagem empregada, os símbolos, as imagens do feminino, o estilo daquele cotidiano primitivo, ora, tomado pelos homens portugueses, pode revelar-se uma contribuição epistemológica à cultura violenta contra as mulheres de ontem e, as de hoje ainda.

As bases dessa suspeita: um apontamento introdutório

A questão pertinente então é saber se o modelo de mulher cristã, na figura de Maria, pode ter funcionado como linguagem e símbolo do controle social nesse período e, em que medida, garantiu o sucesso do processo colonizador. Esse trabalho investigativo pretende oferecer um novo enfoque epistemológico para os futuros estudos na área da Ciências da Religião, o que se faz legítimo enquanto ciência, como afirma Wirth:

Em um lento e profundo processo de deslocamento da religião como referência de sentido e estruturadora das relações sociais, esta dá lugar à racionalidade científica como critério de verdade. Diante do império da razão instrumental, a religião progressivamente pede espaço como referência de sentido e transforma-se em objeto de estudo. (Wirth, p. 133)

Ou seja, uma vez que a religião é parte fundante no ordenamento social dos povos e doadora de sentidos, passa a ser passível de análises e suspeitas, justamente por entendermos que a perpetuação dos dogmas ou doutrinas, aliados a processos instrumentais, tanto no âmbito do coletivo como no campo individual, estiveram presentes por parte da coroa portuguesa e nas missões do sistema religioso católico. Com isso, a teologia da suspeita, se apresenta, diante de figuras como Maria, exercendo influência no cotidiano da época.

Essa inquietação/intuição quer compreender as facetas e as construções das sociedades patriarcais no Brasil colonial, levando-me a pensar na imagem religiosa de mulher que os jesuítas trouxeram e no encontro desta com as mulheres, sobretudo, indígenas. Fui à procura de um mito feminino ou de uma divindade feminina e acabei encontrando a religião de Jurupari, presente em muitos povos da Amazônia, segundo a antropóloga Silvia Maria S. de Carvalho: *Jurupari: estudos de Mitologia Brasileira*. Nesta obra, a divindade Seucy ou Amaru “surge como deusa, mulher-estrela a que se nega a divindade [...]. A luta de Warimi e a de Jurupari são, de certa forma, momentos diferentes de um mesmo processo: o de excluir a mulher do sacrifício” (1979 p. 303), ou seja, da religião dos homens.

patriarcalização do cristianismo primitivo, que teve diferentes passos e formas em diferentes lugares e grupos, não prova a necessidade histórica e a justeza teológica de semelhante evolução não reclama justificção teológica, mas avaliação teológica feminista”. (FIORENZA 1992, p.113)

⁷² No livro da Cristina Pompa, *Religião como tradução*, isso é trabalhado com bastante detalhes, deixando perceptível como a cultura indígena moldou a jesuítica cristã e vice-versa.

É muito importante para a compreensão da religião de Jurupari, é o da competição entre Inapirikuri e Amaru pela posse dos instrumentos sagrados, e que fez parte da versão recolhida por Saake entre os Baniwa [...]. Amaru se faz representar por 30 moças, que tentam subir em 30 palmeiras, mas falham, perdendo para os 30 moços que, a um sinal de Inapirikuri, sobem rapidamente até a ponta das palmeiras, assegurando assim para os homens o direito aos instrumentos sagrados. Já vimos no capítulo anterior o significado essencial que tem entre todos os povos a ascensão a uma árvore, simbolizando em todos os casos a auto-imolação. Parece assim claro que o episódio fundamenta a exclusão da mulher do setor religioso, uma forma, contudo, de dispensar do sacrifício também, sacrifício este que o homem de ora em diante, tomará “cavalheiresca e heroicamente” sobre seus ombros. (Este aspecto nunca pode ser esquecido: sem ele não existiria religião). Ao mesmo tempo, acreditamos poder ver neste episódio o símbolo do triunfo de um gênero de vida mais sedentário sobre outro nômade. Isto quer dizer que com a sedentarização existe uma tendência de se demarcar e acentuar a divisão de trabalho por sexo, que, como já ficou claro nas páginas anteriores, num bando nômade, pouco denso, não pode ser muito rígida. (CARVALHO, 1979, p. 303-304)

A autora fornece elementos que favorecem a suspeita acerca do espaço social das mulheres e uma possível disputa pelos objetos sagrados e do trabalho das mulheres, o que pode ter sido bastante interessante para o projeto português patriarcal, bem como para a Igreja Católica. Um dado pertinente é que o episódio é vivenciado por alguns povos primitivos e que a “lenda” de Jurupari existe e que sua mãe, “numa das versões, é fecundada pelo sumo da pupunha” (CARVALHO, 1979 p. 298), o que numa perspectiva mítica sugere a mesma linguagem que a gravidez milagrosa de Maria no universo cristão católico.

A hierarquização dos sexos é modelo fundamental para a sustentação das práticas políticas da época, capaz de manter o *status quo* conforme os interesses da coroa portuguesa, tanto na esfera política como na religiosa. Às mulheres, sob o jugo de um único modelo feminino, a Santa Maria Mãe de Deus, provavelmente foram condicionadas a mudarem os seus papéis na cultura vigente. Desta forma, o modelo de Maria, serva e obediente⁷³ pode ter sido um contributo para sustentar a supremacia da Coroa, bem como a marginalização e dominação das mulheres indígenas, dos pobres, dos negros e dos escravos.

O novo território descoberto, chamado de Novo Mundo era na verdade a possibilidade de algo novo para os europeus que nas Américas se aventuraram. “Em meados do século XVI, a ideia de que a quantidade de cidadãos determinava a riqueza de uma nação” (FEDERICI, 2017 p. 170-171) nos coloca exatamente no confronto da conquista aqui no Brasil. Quanto mais terra os colonos, a coroa e os bandeirantes tivessem, mais domínio exerceriam; quanto mais escravos, mais poder. Portanto, a necessidade de estabelecer um controle entre o conquistador e o conquistado, entre homens e mulheres, fazia-se imprescindível.

⁷³ DONEDA, Perla C. D. *As mulheres sob a ótica da Igreja Católica no Pontificado do Papa João Paulo II e seus desdobramentos nos papados subsequentes*. Dissertação de mestrado; São Bernardo do Campo, 2019. A autora apresenta o modelo assimétrico da Igreja Católica em relação ao papel e o espaço das mulheres conforme os documentos vigentes a elas imputados que, em grande parte traduz o pensamento acerca do feminino desde o tempo primitivo do catolicismo. O modelo perfeito de mulher, segundo a Igreja Católica pauta-se na pessoa de Maria, à qual representa o valor máximo de mulher a ser seguido. Por trás dessa figura singular gira a eficaz, mas subalterna expressão da serva que obedientemente permitiu que, a vontade suprema do seu Deus masculino fizesse-se presente em seu corpo feminino. Portanto, o discurso pautado sob a vontade de Deus à serva obediente estaria em afinidade eletiva (teoria werberiana) para a sustentação de ontem e de hoje, da divisão social dos sexos.

Na linguagem do empreendimento da conquista, a imagem de Maria de Nazaré pode ter sido bastante funcional para exercer o controle social religioso do novo reino. No entanto, no Brasil, não se imprimiu uma imagem de Senhora Índigena, como vemos no México. Entretanto, ideais de pureza, perfeição e obediência, certamente, chegaram com a figura de Maria e se aliaram às condições de subalternidade feminina, de sujeição à ordem masculina, coisa esta essencial para o empreendimento patriarcal. Superioridade, poder é parte do projeto da coroa, o que determina o dominador da história, e se estabelece o sistema opressor, a exemplo de casa grande e senzala⁷⁴, escravizando a nova sociedade aos interesses dos seus governantes.

De acordo com Federici (2017), percebe-se que a intervenção sobre os povos originários é efetiva. O trabalho missionário jesuíta por franceses a uma tribo nômade, no Canadá, o povo Innu, nos revela a dimensão da linguagem empregada pelo colonizador. Esse relato data do século XVII e está registrado no diário do padre jesuíta e missionário, Paul Le Jeune, descoberto pela antropóloga Eleonor Leacock, evidencia o processo colonial de cristianizar os índios e de transforma-los em cidadãos da Nova França.

Como ocorreu com frequência quando os europeus entraram em contato com as populações indígenas americanas, os franceses estavam impressionados pela generosidade dos Innu, por seu senso de cooperação e pela sua indiferença com relação ao *status*, mas se escandalizavam com sua ‘falta de moralidade’. [...] Os jesuítas decidiram mudar tudo isso, propondo-se a ensinar aos indígenas os elementos básicos da civilização [...]. Nesse espírito, eles primeiro ensinaram-lhes que ‘o homem é o senhor’, que, na ‘França, as mulheres não mandam em seus maridos’ e que buscar romances à noite, divorciar-se quando qualquer dos parceiros desejasse e liberdade sexual para ambos, antes ou depois do casamento, eram coisas que deviam ser proibidas. [...] A maior vitória dos jesuítas foi, no entanto, persuadir os Innu a baterem em seus filhos, por acreditarem que o excesso de carinho que os ‘selvagens’ tinham por seus descendentes fosse o principal obstáculo para sua cristianização. (FEDERICI, 2017 p. 221-222)

A partir deste relato, a suspeita entre as relações de poder e a quebra da cultura local, bem como a pergunta de quais seriam os mecanismos ou “personagens” utilizados para o êxito dessa operação no Brasil, se justificam. De acordo com Eduardo Hoornaert a história antiga da Igreja Católica é recente no Brasil, pois, esta inseriu-se num processo de expansão mundial bem antes, a partir de um centro europeu, chamado movimento colonial. “Igreja Colonial por conveniência, pois na realidade o ‘colonial’ não é apenas um período da história do Brasil: é uma estrutura econômica, social, política, ideológica” (HOORNAERT, 1992 p.7), ou seja, influenciou, capturou, dominou e escravizou outros povos. Em outra obra de sua autoria, lembra uma frase de D. João III que teria dito: “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica” (HOORNAERT, 1983 p. 24). Sabemos que não foi por motivos específicos à fé cristã, mas realmente por um conjunto de fatores, onde a queda do feudalismo europeu, a crise econômica, suas dívidas com a Inglaterra, sobrepujaram a busca pela extração de riquezas em outros territórios. Diante disso, o índio não pode subsistir ao processo capitalista, seu modo de vida era outro, “tinha que desaparecer, pois era irreduzível aos intentos do capitalismo: foi eliminado pelas doenças, pela fome, pelas guerras denominadas ‘justas’, pelas torturas, pelos regimes de trabalho” (HOORNAERT, 1992 p. 17).

Observando os estudos que apontam para a alteração cultural nesse processo de encontro é impossível não perceber a possibilidade de acomodação dos papéis na divisão do trabalho,

⁷⁴ FREYRE, G. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*.

determinando o espaço dos sexos, já no início da organização social dos povos e colonos. Trataremos um pouco sobre isso no próximo tópico deste artigo.

Sinais que ensaiam uma discussão sob a perspectiva de gênero: o papel da mulher na colônia

Quando falamos de papéis, na vasta maioria dos trabalhos publicados, seja daquela época ou em outras, temos que lidar com o silêncio imputado às mulheres. O silêncio por si só já é motivo suficiente para sinalizar a não consideração da mulher naquela sociedade, do seu trabalho, do seu papel e sobretudo, do seu espaço no projeto colonial. Ou seja, as mulheres da época não teriam algo a dizer, fazer ou construir, ao menos que fosse do interesse político-econômico da Coroa Portuguesa. Segundo Clodovis Boff, “a Realidade, por sua parte, também interpela a Palavra e reclama dela respostas. [...] O certo é que a Realidade repercute sobre a Palavra e evidencia seu caráter não só de proposta, mas também de resposta” (2006 p.49-50). A Realidade religiosa compreendida pela Coroa era manifesta na Palavra de Deus, cujos detentores eram, a Igreja Católica (padres, religiosos) e os missionários jesuítas, logo, o silêncio tem significado religioso e faz parte do projeto colonizador, pois, seriam eles a determinarem o valor ou o poder do indivíduo nesse Novo Mundo, sob a pretensa Palavra por eles explicitada.

Se a intenção primeira era cristianizar, todos deveriam receber o mesmo tratamento de dignidade, respeito e justiça. Sabe-se, no entanto, que o projeto pedagógico “da vida cristã estava antes a serviço da doutrinação do que a serviço da educação na fé, esperança e caridade” (HOONAERT, 1983 p. 131), ademais, processos igualitários estariam totalmente fora do contexto/do projeto. Então propor novas epistemologias que possam promover a libertação das mulheres desses resquícios presentes até hoje é, perfeitamente, válido. Nota-se que ainda hoje há consequentes desdobramentos de marginalização, subordinação e exploração da mulher, oriundos dessa base cultural patriarcal e religiosa, ainda muito presente.

A forma patriarcal de inscrever e dizer sobre as mulheres na história, normalmente, está assentado sob o padrão da diferenciação e subordinação. Nas cartas do padre Nobrega (1988) é muito comum encontrar ele a dizer: façamos “casas de meninos nestas partes são muito necessárias” (p. 140); “primeiramente, si nos convém que aquella casa de Piratinin seja de meninos” (p. 154); “por estarem mais espalhados e os meninos terem ali a pescaria” (158); “há na mesma Casa, assim mesmo, eschola de lêr a alguns meninos do Gentio, e com eles ensinam outros da cidade” (p. 171). Outros exemplos mais, sobre a preocupação com os meninos se encontram, ou seja, a educação formal era para eles: “convidamos os meninos a ler e escrever e conjuntamente lhes ensinamos a doutrina christã” (NOBREGA 1988, p. 93). A preocupação com as mulheres nas cartas do padre Nobrega é de ordem sexual, umas até, em tom preconceituoso, mas sobretudo eram para satisfazerem os apetites/necessidades dos homens.

Muitos Christãos, por serem pobres se têm casado com as Negras da terra, mas bastantes outros tencionam voltar ao Reino e não queremos absolvel-os (ainda que tenham filhos) por se terem casado em Portual e antes muito os reprehendemos nas predicas. Si El Rei determinar argumentar o povo nestas regiões, é necessário que venham para se casar aqui muitas órfãs e quaisquer mulheres ainda que sejam erradas, pois também aqui há varias sortes de homens, porque os bons e ricos darão o dote ás orphãs. (p. 109)

Para outras capitánias mande Vossa Alteza mulheres orphãs, porque todas casarão. (p. 126).

Já que escrevi a Vossa Alteza a falta que nesta terra há de mulheres, com quem os homens casem e vivam em serviço de Nosso Senhor [...] porque são tão desejadas as mulheres brancas cá, que quaisquer farão

cá muito bem á terra, e ellas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-hão do peccado. (p. 133)

Há muitas outras que poderia colocar aqui. Importa perceber que o sistema patriarcal está presente e que a marginalização do corpo da mulher está presente na cultura europeia, mas também na indígena. Conta padre Nobrega que, em cerimônias que ocorriam uma vez ao ano, com a chegada do feiticeiro às aldeias, sob a prática de limpar os caminhos, era costume de as mulheres saírem andando, “duas em duas pelas casas, dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas ás outras, e pedindo perdão delas” (p. 99). No entanto, isso não ocorria para com os homens, o que nos faz perceber que as mulheres eram expostas a buscar um tipo de redenção por seus atos. O corpo(s) é sempre uma questão contravertida na moral europeia cristã católica. Os jesuítas ficaram muito assustados com o pecado da “fornicação” (p. 194) na nova terra, da parte dos portugueses e também dos indígenas. Viam o pecado presente até da parte de padres, “acham lá outros Padres liberaes” (p. 190). Os corpos das mulheres eram para casamentos e para “povoar esta terra” (p. 120). A reprodução como produção de mão-de-obra está presente.

Interessante notar a descrição das primeiras impressões nesse encontro de culturas. De acordo com Clodovis Boff, em toda história do continente latino americano, Maria chega sob o título de “a Conquistadora” (2006 p. 217).

Os dois grandes símbolos do cristianismo originário da América Latina e Caribe (AL) foram a cruz de Cristo e a imagem da Virgem Maria. Neste continente Jesus foi apresentado nos braços de Maria e esta foi apresentada como a Mãe Virginal do Salvador. Nesse sentido, Carlos V, em 1518, determinou que se pusessem a cruz e a imagem de Nossa Senhora nos templos que fossem construídos no Novo Mundo e onde não existissem, se reservasse um lugar para fazer, de manhã e à noite, o louvor da Virgem”. (p. 218)

Também, de acordo com Boff, Pedro Alvares Cabral teria passado e parado para rezar em Tejo, Portugal, com a finalidade de pedir a proteção da Santa Virgem para a longa viagem que iria fazer ao Brasil. “Trouxe consigo duas imagens da Mãe de Deus: um quadro de Nossa Senhora da Piedade, diante do qual ‘ouvira’ a missa todos os dias, e outro, de Nossa Senhora da Esperança, que se conserva até hoje no Convento Franciscano de Belmonte, na Bahia”. (p. 220)

Segundo Boff, o material mais primevo sobre uma Maria em terras brasileiras, está no Poema à Virgem do padre José de Anchieta, considerado o primeiro “mariólogo jesuíta” de acordo com o autor.

[...] da ‘dedicatória’ do poema pode-se deduzir as circunstâncias que lhe deram nascimento. Durante os quatro meses e meio que permaneceu entre os indígenas, teve de confrontar-se com a insistente oferta que os indígenas lhe faziam de suas filhas e irmãs, com o objetivo, para eles honroso, de tê-lo como cunhado ou genro” (BOFF 2006, p. 228-229).

De acordo com Boff, Maria é apresentada majoritariamente como a Guerreira, a Conquistadora, a Rainha e a Vitoriosa. São os títulos que mais se destacam durante toda Idade Média e Moderna, “como no caso da conquista da América espanhola, também no Brasil muitas vitórias sobre os indígenas foram, infelizmente, atribuídas a Maria” (2006 p. 229). No Brasil a invocação oficial a Maria se deu sob o título de Nossa Senhora da Conceição e só posteriormente, passou a Nossa Senhora Aparecida. De acordo com o autor, toda mariologia social, especialmente, na Idade Média é de uma Virgem que vai para as guerras e conquistas dos povos. Portanto, a Maria de Nazaré estava bastante distante da mãe de Jesus, mulher pobre,

a doce serva do Senhor. Somente quando lhe é conferido status de libertadora e, isso já é no século XX, “mais precisamente desde os anos 1970, emerge uma imagem mais claramente libertadora de Maria, em particular no círculo das CEBs e das pastorais sociais”. (2006 p. 236).

Considerações finais

Cristina Pompa (2003) nos diz que, “os universos culturais colocados em jogo pelo impacto colonial não foram, porém, polaridades irreduzíveis: desde os primeiros contatos, criou-se (foi procurado) um patamar comum, uma dimensão de trânsito simbólico que teve no ‘religioso’ sua linguagem de mediação” (p. 417).

Neste sentido, reforço a tese de que deva haver um resquício do controle marial na cultura colonial indígena. Como guerreira? Como serva? Ainda não sei. Como conquistadora de lugares e vitoriosa nas guerras? Por enquanto é o que mais aparece. O fato é que Maria junto aos homens foi vinculada nas suas lutas de guerras, nas suas causas de conquistas, por isso, levam-na para o campo de batalha, matando pessoas, por vezes, inocentes, mas a colocam em suas bandeiras e batalhas. Curioso é que, quando mulheres a Ela se consagram, os atributos lembrados e referidos a essas mulheres são, do “modelo de piedade, humildade, temor a Deus e caridade” (BOFF 2006, p. 185) e não o de valentia, poder e glória.

Impossível não pensar que, muito provavelmente, diante destas constatações, aqui demonstradas, o modelo ofertado de Maria não seja de uma Maria-Mulher devidamente vestida (dada a nudez das índias), submetida ao poder do homem ou abaixo dele, de uma Maria cordial, solícita, bastante presente às necessidades do núcleo familiar e sobretudo, àquela que está apta a servir os anseios do seu filho, os planos de Deus, onde Deus teria desejado a conquistas de povos, de homens sobre outros homens, colocando em detrimento a maior liberdade feminina indígena quando comparada a realidade das cortes europeias. Com isso, trago ao centro, onde está Maria na colonização brasileira? Qual foi sua importância social na construção do Novo Mundo?

Referências

BOFF, Clodovis. **Maria na cultura brasileira. Aparecida, Iemanjá, Nossa Senhora da Libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

BOFF, Clodovis. **Mariologia social: o significado da Virgem para a Sociedade**. São Paulo: Paulus, 2006.

CARVALHO, Silvia M. S. de. **Jurupari: Estudos de Mitologia Brasileira**. São Paulo: Ática, 1979.

DONEDA, Perla C. D. **As mulheres sob a ótica da Igreja Católica no Pontificado do Papa João Paulo II e seus desdobramentos nos papados subsequentes**. Dissertação de mestrado; São Bernardo do Campo, 2019.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo, Elefante, 2017.

FIORINZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo, SP. Edições Paulinas, 1992.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª Edição; São Paulo: Global, 2006. *

HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira Época. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **A Igreja no Brasil-colônia [1550-1800]**. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

NOBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: USP, 1988.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003

WIRTH, Lauri E. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013 pp. 129-142

NA HISTÓRIA DA COLONIZAÇÃO EUROPEIA CRISTÃ: O MEDO COMO LINGUAGEM E CONTROLE DOS CORPOS

*Perla Cabral Duarte Doneda*⁷⁵

Resumo

A presente comunicação pretende demonstrar como a linguagem do medo foi uma das estratégias para controlar as relações no período da colonização portuguesa, levando os colonizados a se tornarem cada vez mais suscetíveis à dominação e submissão. Para sustentar essa linguagem religiosa cristã do medo, no caso aqui, o medo da morte/inferno foi inevitável que com isso não surgisse um símbolo religioso para reconfortar e reconduzir as esperanças de que, um outro fim seria possível. A Nossa Senhora da Boa Morte é talvez, uma das primeiras devoções marianas mais invocadas desde o início da colonização. Portanto, o objeto desta comunicação foi localizar a história do surgimento devocional à Nossa Senhora da Boa Morte e observar quais as possíveis influências dessa linguagem em benefício da empresa portuguesa. Observa-se que o controle dos corpos foi um método importante utilizado pela Coroa Portuguesa, perpetrado pelos trabalhos missionários na catequese dos aldeamentos. A construção filosófica e teológica sempre se esforçou diante desse mistério do pós-morte, tentando oferecer conforto às famílias, a fim de obter respostas que tranquilizassem as expectativas do que estaria para o além da nossa concretude. Oferecer esperança e retorno à vida, se mistura ao fato de que, ao propagar o medo da morte, a linguagem operou o controle social dos corpos. A pergunta que faço é: em que essa sociedade controlada pelos mistérios/teologia do além-vida nos ajudou? E, estamos livres de sermos controlados pelo medo da morte? Para desenvolver essa análise irei trabalhar com André Myre, *Céu! Para onde vamos nós. O além na tradição cristã* e com Jacir de Freitas Faria, *O medo do inferno e a arte de bem morrer*, ambos em diálogo com teóricos contemporâneos sobre a História da Igreja e da colonização.

Palavras-chave: morte; medo do inferno; colonização; Nossa Senhora da Boa Morte; mariologia

A linguagem do medo foi uma das estratégias para controlar as relações no período da colonização portuguesa, nutrindo nos colonizados a sensação que permeava boa parte do final da Idade Média e o começo da Idade Moderna⁷⁶. Contexto e discurso deixavam as pessoas suscetíveis à dominação e submissão. Para dar suporte a essa linguagem religiosa cristã, do medo, no caso aqui, o medo da morte/inferno não faltou discursos religiosos, artes sacras e pinturas que não prefigurasse como seria o mundo dos mortos e, sobretudo, as punições que viriam aos que não seguissem uma vida moralmente correta, vida esta ditada pela igreja cristã. Para seguir as orientações cristãs e dar conta dos inúmeros medos da época foi inevitável que não surgisse um símbolo religioso para reconfortar e reconduzir às esperanças de que, um outro “fim” seria possível. Nesse sentido, Nossa Senhora da Boa Morte surge como uma das primeiras devoções marianas mais invocadas desde o início da colonização.

O medo como método foi importante mecanismo utilizado pela Coroa Portuguesa e se fez presente através dos trabalhos missionários na catequese dos aldeamentos. Importava controlar os corpos, ao mesmo tempo que se via a necessidade de oferecer um certo conforto

⁷⁵ Mestra em Ciências da Religião pela UMESP, Graduada em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano-Batatais, Bacharel em Ciências Religiosas pela PUC Campinas e, atualmente, doutoranda em Ciências da Religião na UMESP, bolsista Capes/Prosuc.

⁷⁶ O historiador Jean Delumeau em sua obra, *História do Medo no Ocidente*, descreve pormenorizadamente o medo experimentado pelas pessoas desde os séculos XIV ao século XVIII.

às famílias, a fim de que se tranquilizassem diante de um tempo de ameaças diabólicas, de travessia marítimas, de pestes/doenças, de bruxaria e feitiçaria. O desespero das pessoas num cenário de seres maléficis era reforçado pelas opressões e interesses econômicos dos colonizadores que, somado aos sofrimentos do trabalho e das doenças era sublimado pelo medo de merecer o inferno e viver uma eternidade de terrores. Isso era o tempo todo confrontado com a realidade concreta e seria essa realidade que determinaria ou garantiria um bom “estágio” no além vida. Bons comportamentos poderiam abrir a “porta” do Céu ou não!

Para compreendermos um pouco a história dessa teologia da morte que chega no contexto colonial, entendo ser importante traçar algumas linhas de como a Igreja Católica construiu essa noção de que há um inferno e que há um céu. Lugares que, homens, mulheres e crianças vão quando deixam de existir nessa vida. Aqui me utilizarei da obra de um padre jesuíta canadense, André Myre, *Céu! Para onde vamos nós?* Essa obra foi traduzida para o português em 1993.

O jesuíta Myre (p. 13-20) nos diz que, no primeiro e segundo séculos antes da era cristã não se perguntavam sobre a questão da sobrevida, o que para o autor prova que Deus não estaria, necessariamente, a par com a esperança em um além. Nessa época Israel vivia em consenso cultural, com exceção do Egito. Os termos para o lugar da morte, em grego era *Hades* e em hebraico era *Xeol*. A morada dos mortos, *Hades*, seria onde se encontraria com os conhecidos, parentes, amigos, sob forma de lânguidas sombras. A morada dos mortos, *Hades* ou *Xeol* seria um lugar abaixo do oceano, sob a Terra, tão profundo que só Deus poderia ver. Nestas vertentes fala-se de um abandono e não de um merecimento para ir ao *Xeol* e que nada teria a ver com o conceito posterior de inferno. Durante estes dois séculos antes de Cristo, a sociedade entendia como um grande escândalo um justo padecer seu fim no *Xeol*. Deus não os visitaria? Para cessar esse conflito existencial que acabou se tornando insustentável, a representação do além como única para todos, se oferece então a possibilidade da ressurreição (Dn 12,1-2; 2Mac 7, 9.11.14.23.29.36).

Os judeus palestinos também se ressentiam do escândalo de todos os cidadãos descerem ao reino de *Hades*. A partir desse ressentimento, se orientam de uma sobrevida, da alma ser imortal, com Platão “Sobre a alma”. Porém, cada modelo trouxe o seu ponto fraco. Podia se valorizar a pessoa humana como a única portadora da imortalidade - da alma imortal - e, com isso era fácil compreender a sobrevida e, por outro lado, desvalorizar o corpo. Essa desvalorização do corpo se deu em todas as formas: “funções do organismo, sexualidade, trabalho manual, prazeres do sentido, ligações com a natureza e com o cosmos etc” (MYRE p. 34).

No Novo Testamento surge a *geena*, nome de um célebre depósito de lixo perto de Jerusalém (Mc 9,43-48; Mt 10,28), os outros se encontrarão nas “tendas eternas” (Lc 16,9), na “Nova Jerusalém” (Apoc 21) e também nas “mansões na casa do Pai” (Jo 14,2). Como se vê, os antigos dividiam o mundo em três níveis: céu, terra e xeol. Mais uma pergunta surge: o que aconteceria nesse meio tempo até chegar a ressurreição final? A resposta de Jesus ao bom ladrão orientava essa questão: hoje mesmo estará comigo no paraíso; porém levanta outras questões. Já o texto de Abrão com o homem rico e o abismo existente entre eles, dá uma ideia da diferença, sugeri que há uma distância entre um estágio e outro. O pobre, os anjos levaram junto de Abrão e o rico, foi enterrado em meio aos tormentos, no inferno (Lc 16,22-26). Essa imagem permite lacunas, espaços, classificações de atos vividos em vida.

Pouco a pouco foi se construindo outro modelo que se tornou clássico. A partir da ressurreição surge dois lugares, o do alto para os justos - parque no céu - e o debaixo para os injustos - *geena* debaixo da terra. Depois do Novo Testamento, a imortalidade da alma se tornou muito importante para as pessoas quando pensavam no pós-morte, pois, a alma dos justos subiria aos céus, logo, os três níveis novamente eram repensados; no céu do alto, no inferno embaixo e a vida na terra com sua justiça, projeta o resultado da história vivida. Esse resultado, se não fosse tão bom, na morte haveria um estágio no purgatório para o tempo de purificação.

Ao longo da Idade Média essas representações vão ganhando cada vez mais corpo e vão ocupando os espaços sociais, na música e nas artes, por exemplo. Houve então as representações

artísticas de cada estágio⁷⁷, uma forma aterrorizante de julgamento, além de ser uma grande exposição do sentido e do valor das nossas vidas, eram minuciosas prestações de contas. A ideia era deixar claro a salvação da alma, porque de repente, ela estaria sozinha diante do criador para ser julgada. Porém, o julgamento também era compreendido ou passava, pela dimensão do coletivo (MYRE p. 54-58), dessa forma todas as ações eram mediadas conforme a moral cristã.

Toda essa construção da linguagem, dos símbolos e dos costumes durante esses séculos (XIV-XVIII), chega ao Brasil com os colonizadores e essa noção de pecado, demônios agindo e operando na vida das pessoas é fortemente trabalhado com os povos originários. Portanto, o medo da morte ou melhor, o medo de morrer e ir para o inferno passa a ser o método fortemente utilizado pelos missionários jesuítas a fim de conter os selvagens dos brasis. Quando essa imagem é criada tudo entra em desordem social, pois, tudo passa pelo crivo e companhia do medo de morrer e de não saber para onde se vai ou de como será condenado no mundo do além. O viver, esvazia em vida e afeta o psíquico-físico-social das pessoas, à morte. O viver bem ou corretamente, passa por escapar do inferno e isso era regulado pela religião, com forte ênfase na vida moral. Neste sentido o medo da morte é antecipado ainda em vida e acaba por repressar sentidos, atitudes, gerando expectativas submersas, desejos reprimidos, sonhos não realizados. Há literalmente o controle dos corpos. Para visualizarmos esse período da colonização e o método do medo, dialogaremos com o autor Jacir de Freitas Faria e sua obra, *O medo do inferno e arte de bem morrer*.

Segundo FARIA (p. 13), “a Idade Média caracterizou-se, dentre tantos outros fatores pelo medo excessivo da morte e do Inferno. Viver era muito triste. Era uma luta fúnebre contra a morte e sem trégua contra a possibilidade de ir para o Inferno”. Já no início dos primeiros séculos – até o VII – FARIA (pp. 13-78) nos mostra o quanto o movimento cristão desse período foi importante para oferecer aos seus seguidores, através dos textos apócrifos marianos, a contribuição necessária para que, na posteridade, às pessoas pudessem superar o medo da morte, uma vez que, compreendessem as etapas da vida e, nesse caso, foi utilizando a história da mãe de Jesus, desde o seu nascimento até sua assunção, o mecanismo necessário para confortar a realidade entre vida e morte. Uma parte dos textos apócrifos narram possíveis informações biográficas sobre a vida de Maria e uma outra parte possibilitou a devoção à Assunção de Maria, mas todos eles lidam em algum nível com o medo da morte, o encontro com o Diabo e a ida ao Inferno. De acordo com o autor, esses textos sobre a natividade de Maria, sua vida prometida a José, sua gravidez sem conhecer homem algum, a aceitação de José, sua virgindade mesmo no pós-parto, sua dormição, seu trânsito e assunção ao céu, demonstrava que aqueles e aquelas que dissessem sim a Deus não teriam porque temer a morte, pois, a passagem desta vida para a outra, estava assegurada pela história de vida e morte de Maria.

A complexidade dessa teologia está para a noção do que se diz sobre Deus e sobre as consequências do seu sim a Ele. Deus foi apresentado a partir do homem branco dominador, com isso Deus trazia os atributos necessários para reforçar esse poder masculino branco. Seus portadores, a Igreja, na pessoa dos missionários, eram os que geravam o imaginário entre céu e inferno, logo, ser bom e ser mal também era ditado por eles. Obviamente, para merecer o céu seria imprescindível que obedecessem seus senhores (homens brancos). Portanto, os apócrifos de Maria, utilizados segundo a Igreja, dão sustentação para viver, pensar e superar um terrível medo no estado da morte, cujo modo de compreensão, algum século depois deu origem à devoção à Nossa Senhora da Boa Morte na Baixa Idade Média (XI-XV). Maria, nessa fase, passa a ser intercessora/mediadora e advogada, a mãe da misericórdia, aquela que advogará na hora da morte, em defesa do seu devoto para que possa fazer uma passagem tranquila e mereça o céu/paraíso, a “dormição dos justos”.

Mesmo assim, quanto mais consciência sobre a realidade da morte, mais se sentia um medo eterno desse momento. Na Idade Média o medo era experimentado de várias maneiras:

⁷⁷ Período das artes que FARIA também detalha em seu livro, cujo objetivo era representar a morte, o encontro com o diabo nas formas mais apavorantes possíveis.

pelas pestes, guerras e epidemias, portanto o medo da morte sempre se fazia presente. Tinham medo de lobos, da natureza, do mar, de cemitérios, das almas penadas, do Diabo, dos torturadores, do pregador, medo de almas penadas – eram as almas que foram para o purgatório na cultura portuguesa – e medo da Inquisição na Igreja, nos séculos XIII-XVIII. (FARIA p. 93-95).

A Igreja influenciava diretamente na cultura, na arte, na sociedade do medo. Os pregadores incutiam medos na sociedade. Esperar uma outra vida, para além do medo, era a tarefa incessante de cada cristão. Recorrer à proteção divina por meio de anjos e protetores foi o caminho encontrado na religiosidade popular, daí a devoção à Nossa Senhora da Boa Morte, bem como a São José, patrono da boa morte. (FARIA p. 96) Para incutir o medo da morte, pregadores utilizavam crânios em seus sermões. Medo da morte, do julgamento divino e danação eterna no Inferno formam uma trilogia perfeita nessa época. Imaginava-se uma catástrofe final no dia do advento de Nosso Senhor Jesus Cristo para o julgamento. Haveria fogo vindo do Céu e todos os males saindo do mar, local em relação ao qual havia um medo generalizado, pois nele estavam as potências infernais. (FARIA p. 117)

Para concluir, esse pequeno recorte, do medo como método de controle colonial, valerá ainda investigar de maneira mais detalhada e atenciosa, o quanto esse método pode ter influenciado a aderência no estrato social do modelo de Maria. Quanto essa imagem da mulher perfeita, dócil, serva e obediente, pode ter contribuído no controle dos corpos, diante dessa perspectiva de imitação à Maria e entrada para o Céu. Pareceu-me evidente que o controle dos corpos, está para o forte apelo ao medo de morrer e ir para o inferno. Minhas atuais pesquisas, estão para a Virgem de Nazaré na colonização do Brasil, em análise e perspectiva dos estudos feministas, dos teóricos decoloniais e à categoria de gênero, entretanto, vale ressaltar que a raiz desses saberes nascem e continuam sendo nutridos pela presença do sistema patriarcal que foi sendo potencializado ao longo da história, marcadamente forte, dominante e sem sombra de dúvidas, com um poder incrível de acabar com qualquer outro discurso que seja contrário a esse sistema de poder masculino. Podemos perceber essa força dominadora em expressões ou iniciativas já bem no início da colonização, como é o caso da Santidade de Jaguaripe, contada no livro de Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios*, onde um grupo de pessoas, colonos e povos originários criam uma seita liderada por uma Santidade feminina, cuja linguagem de culto vociferava contra os portugueses. Resultado? Os poderosos da época, acabaram com essa seita.

Considerações finais

De toda forma, percebo claramente que, paralelo ao ambiente criado por supostos demônios nos corpos e nas práticas “indígenas”⁷⁸, estes, acusados de persuadirem até os colonos, mesmo com isso tudo no cenário colonial, os que frequentaram a seita em Jaguaripe, souberam inverter a lógica do opressor, colocando sobre eles o mesmo peso discursivo, ou seja, subverteram a linguagem dizendo que demônios eram os homens brancos europeus⁷⁹. A soberba dos europeus em se entenderem como civilizados e superiores, motivados pela fé em salvar almas, permitiu-lhes que esmagassem corpos nativos e negros, avalizando a morte de inocentes. A bem da verdade, sabemos que hoje há clareza e discernimento quando dizemos

⁷⁸ Coloco a palavra indígena entre parênteses por não concordar que ainda hoje nos utilizemos dessa nomenclatura para nos remetermos aos povos originários da América portuguesa. Essa contínua afirmação só reforça e perpetua a noção de inferioridade com que o homem europeu incutiu naquela época e em todas as suas relações com todos os povos/nações vítimas da colonização europeia.

⁷⁹ Vainfas, 1995 p. 67, 107, 124

isso, pois, muitos já analisaram a história passada e concluíram o quão incoerente foi essa prática religiosa, porém não faltaram vozes, como Bartolomeu de Las Casas⁸⁰ que apontassem os demônios presentes no projeto colonial. Entre uma boa morte e uma boa vida, não se salvaram todos!

Referências

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

FARIA, Jacir de Freitas. **O medo do Inferno e a arte de bem morrer. Da devoção apócrifa à Dormição de Maria às irmandades de Nossa Senhor da Boa Morte**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MAYER, Alicia. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas em el discurso sobre el indígena: una perspectiva comparada em las colonias americanas. In: **H. Mex**, n°3, 2015 p. 1121-1179.

MYRE, André. **Céu! Para onde vamos nós? O além na tradição cristã**. São Paulo: Paulinas, 1993

⁸⁰ Mayer, 2015 p. 1121-1179.

GT 4: Religião como texto: Linguagens e Produção de Sentido

Coordenação:

Prof. Dr. Douglas Rodrigues da Conceição (UEPA)
Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (UMESP / PUC-Campinas)
Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes (UMESP)

O GT “Religião como Texto: Linguagens e Produção de Sentido” pretende oferecer um fórum para a discussão de questões teóricas referentes ao papel dos símbolos, narrativas e sistemas religiosos na criação de sentido, sistemas comunicativos complexos e universos poéticos. Serão abordadas também análises de obras literárias, míticas, imagéticas, gestuais, em perspectiva da semiótica, da hermenêutica, da crítica literária, entre outras. A religião é parte constitutiva das primeiras formas de expressão da cultura, presente em antigos sepultamentos adornados simbolicamente, nas estatuetas portáteis de deusas, nas pinturas rupestres, entre outras manifestações pré-históricas. Diferentes abordagens científicas concordam com o fato de que estas formas simbólicas religiosas estão intrinsecamente relacionadas com as primeiras articulações da linguagem. A parceria entre linguagem e religião é, portanto, fundamental para entender as implicações de uma em relação à outra e para compreender como a religião se manifesta como texto, estruturada e traduzida em muitas formas de linguagem em relação: ritos, símbolos, narrativas, cultura visual, entre outros.

Palavras-chave: Religião e Linguagem; Produção de Sentido; Hermenêutica; Religião e Textualidade; Narratividade; Cultura Visual.

UM ESTUDO SOBRE A RELIGIOSIDADE NOS POEMAS DE ADÉLIA PRADO.

Marco Antonio Palermo Moretto⁸¹

Ser religioso e ser poeta, dois lados da mesma face, os sentimentos religiosos estão no poeta e a poesia expressa a religiosidade. Duas situações que se entrelaçam. A religiosidade está no campo da fé e a poesia no campo da arte demonstrando a beleza e a criatividade de Adélia Prado. Ao lermos um poema dessa preciosa escritora nos deparamos com nossas próprias forças subjetivas que nos aproximam ou nos afastam da divindade.

É muito importante tirar de cada palavra dos poemas nosso próprio pensamento a respeito da questão religiosa. Ficamos atentos ao que lemos, também temos conflitos, fé, queremos Deus sempre perto de nós, mas em muitos momentos nos afastamos Dele. Recorremos então, subitamente aos representantes religiosos: os santos, os anjos, à Virgem Maria que agora estão presentes nos poemas.

Ao observarmos a presença do eu-lírico com sentimentos religiosos, estamos mostrando a experiência religiosa que é possível perceber por parte dele e depois da parte do leitor que fará essa interligação por meio do texto. Deus está registrado nos versos, nas estrofes.

Em nossas mãos, poemas com conteúdo religioso. Do Deus da tradição ao Deus que surge nos textos poéticos. O poeta também está olhando em direção ao divino, é Aquele que faz parte da vida conflitante do eu-lírico. (MAGALHÃES, 2000, p. 142)

No entanto, se Deus está no poema, podemos observá-lo melhor por meio dos sentimentos do eu-lírico, basta ler os textos e pensar sobre essa presença que nem sempre traz paz a ele por um processo de construção de sentido e inferência pois sua representação estará agora na composição poética por meio dos versos e estrofes.

Na estrutura semântica será possível verificar durante a leitura a percepção dos sentimentos próprios de quem se inclina ao mundo religioso, ou seja, a visão de Deus do poeta será a mesmo para o leitor ou esse se apropriará dessa visão para a elaboração pessoal e própria de seus sentimentos religiosos?

Torna-se fundamental também que haja uma liberdade nesse processo de produção do sentido liberando o leitor para inferências mais significativas para ele, ou seja, na leitura dos poemas de Adélia Prado há uma relação mais livre na produção do sentido e ela tem a ver com a própria impressão religiosa que ele tem que se volta para o que está escrito.

É nesse processo que estabelecemos o contato dos poemas com a representação religiosa. Como podemos perceber no poema A Filha da Antiga Lei.

Deus não me dá sossego. É meu agulhão./ Morde meu calcanhar, como serpente,/Faz-se verbo, carne, caco de vidro,/Pedra contra a qual sangra minha cabeça. (PRADO, 1991, P. 270)

Nessa estrofe, a poetisa nos mostra que a relação dela com Deus não é tão tranquila e pacífica, pois Ele a faz sofrer de modo intenso, uma vez que o agulhão serve para ferir mostrando uma verdadeira fase de sofrimento.

→ “Deus não me dá sossego. É meu agulhão” = nesse verso percebemos a falta de tranquilidade do eu-lírico por parte de Deus que aparece como um agulhão, instrumento de

⁸¹ Doutor em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem (PUC-SP) e professor do Centro Universitário Assunção.

pesca. Ela não está em paz. Essa angústia tem relação com Deus. Metáfora de Deus com agulhão.

→ "Morde meu calcanhar como serpente" = referência ao livro do Gênesis onde Deus condena a serpente a morder o calcanhar de Eva que fez Adão pecar e assim a raça humana passa a sofrer muito. Nesse verso aparece a figura de linguagem denominada Símile (comparação feita com o conectivo "como")

→ "Faz-se verbo, carne, caco de vidro". = ainda com referências religiosas à formação divina, de Jesus e metaforicamente falando de caco de vidro que pode machucar quando pisado.

→ "Pedra conta a qual sangra minha cabeça." = o símbolo pedra frequentemente usado em seus poemas e também por outros poetas, aqui no sentido de um objeto que a faz sofrer, machucar, o sentimento religioso a faz sofrer.

Nesses versos observamos a presença do eu-lírico por meio dos pronomes: "me", "meu" "minha" todos na primeira pessoa do singular mostrando que realmente o eu expressa seus sentimentos.

Podemos entender que a Literatura através da Poesia pode nos ajudar a interpretar a expressão da vida humana em um diálogo entre escritor e leitor no contexto religioso e ainda pode dialogar com a tradição e a fé libertando esse leitor de pensamentos enraizados na formação que recebeu. Adélia Prado oferece essa opção e apresenta seus sentimentos e participa do texto poético, sua fé surge centralizada em seus próprios conflitos pessoais.

No poema de Adélia Prado, a relação com o mistério e com o sagrado demonstra que o eu-lírico está imerso nessa relação, vejam como Deus está perturbando e atrapalhando seu processo de fé, embora o eu-lírico não queira, Deus a machuca em seu sentido sentimental.

Seria impossível para qualquer leitor não ativar seu conjunto sensorial frente a um texto literário e sentir cada palavra que lê, caso contrário ocorreria um processo de insensibilidade muito grande que tornaria o texto literário algo cansativo e enfadonho, uma verdadeira tortura e logo a vontade de se livrar dele, porém isso não acontece com os poemas de Adélia Prado. No momento da leitura parece haver uma identificação muito grande entre o leitor e o poema, há uma fruição, um enlevo e também a necessidade de relacionar cada verso com a própria vida, é preciso sentir o que o autor nos diz.

No universo religioso encontramos a expressão da fé, a relação do homem com o transcendente. Na poesia vemos a expressão do universo humano, por ela o ser se revela, busca por momentos que mostram a complexidade de sua vida, nos dois universos o homem pode acalmar seus conflitos internos. A palavra é a demonstração, que por meio de seus significados e sentidos transita nesses dois mundos, no entanto, o poeta a utiliza como forma máxima de expressão.

Na vida religiosa católica, há conceitos como graça, sacramento, pecado, mística e cada um deles apresenta a finalidade de formar uma consciência de religiosidade. A poesia traz Deus em seus versos e ele aparece na subjetividade do poeta e também na do leitor. Nesse contexto, a religiosidade e a arte poética se encontram, ou seja: "*o escritor pode tratar esses temas mais ou menos que estarão presentes em sua obra*" (MANZATTO, 1994, p. 65).

Não podemos negar que os escritores podem trabalhar conceitos religiosos ou se inspirar neles. Como no poema Nigredo: "*Deus! Clamo no escuro, / ó Deus, Deus! Mas não sou eu quem chama/é ele próprio quem se chama/com minha boca de medo.*" (PRADO, 1991, p.336)

Podemos fazer algumas inferências a respeito desses versos:

→ "Deus, clamo no escuro" = o eu lírico está na escuridão, nas trevas, por isso clama por Deus que poderá iluminar sua vida.

→ "ó Deus, ó Deus" = chama por ele, usando o vocativo. O eu-lírico sente essa necessidade.

→ "Mas não sou eu quem chama" = um momento de ausência de sentido da própria aclamação, parece que o eu-lírico se afasta desse processo negando-o.

→ "É ele próprio quem se chama" = o próprio Deus volta-se a si próprio, não está atendendo ao chamado do eu-lírico.

→ “Com minha boca de medo” = aqui a revelação do real estado emotivo do eu-lírico, o medo, um forte sentimento do ser humano, presença da palavra “boca” que é por onde ele clama por Deus.

Dessa maneira é importante observar como o poeta trata de assuntos religiosos em seus textos, é um processo de inspiração em dois contextos com finalidades diferentes e que estão em diálogo: questões religiosas presentes em poemas. Essa inspiração torna o processo de criação literária muito enriquecedor para o leitor, favorecendo um ponto de contato entre a expressão religiosa e as inferências produzidas no ato da leitura.

Podemos perceber isso claramente no trecho do verso acima, quando o eu-lírico se refere a Deus em um modo exclamativo, ele O chama, mas no escuro, pois não quer se revelar, o escuro é o espaço do medo. Não é um chamado tranquilo sem temor, parece que se estabelece uma relação de medo em relação a Ele, um típico sentimento que acompanha o pensamento teológico: o temor de Deus. Na qualidade de quem teme e pode a qualquer momento ser castigado por Ele.

Em um sentido mais expressivo, o que Adélia Prado apresenta em seus textos é justamente colocar sua problemática humana presente na relação religiosa com ela mesma, num mergulho profundo de subjetividade no mar religioso. Por isso é preciso sempre ter em mente que o aspecto religioso presente nos poemas pode mostrar uma maneira de recorrer a Deus para resolver algum conflito, um apelo à ajuda divina para se ter paz de espírito e voltar à normalidade.

Nessa relação entre a consciência religiosa e a poesia temos a oportunidade de refletir sobre o ser humano e no processo de escritura do poema surge a possibilidade polissêmica, que nos leva a muitas interpretações variando de leitor para leitor proporcionando a pluralidade de interpretações, o que torna um poema extremamente rico, com várias possibilidades de sentido, leva-se em conta também a própria formação religioso de quem lê o texto.

É claro que é necessário sublinhar que a linguagem poética pode recorrer às figuras de linguagem para construir o sentido do texto. A experiência, o sentimento religioso podem ser expressos por meio de metáforas.

Aliás, em muitos estudos e leituras feitas, a metáfora é a figura de linguagem que mais se usa na literatura pela possibilidade de comparações indiretas que estabelece relações entre dois elementos. A linguagem poética põe o leitor em contato com o transcendente, pela contemplação, a poesia está muito próxima da mística, a poesia pode revelar o religioso mesmo que sua intenção não seja religiosa, mas utiliza a linguagem para isso. Notamos isso no trecho do poema *Paixão* :

*“De vez em quando Deus me tira a poesia./Olho
pedra, vejo pedra mesmo./ O mundo cheio de
departamentos,/ não é a bola bonita caminhando
solta no espaço.”(PRADO, 1991,p.201).*

→” De vez em quando Deus me tira a poesia” = Deus tira do eu-lírico a fantasia, a ilusão, uma outra maneira de ver a vida.

→ “Olho pedra, vejo pedra mesmo” = o eu-lírico não consegue ver algo diferente daquilo que está a sua frente, um olhar único, sem qualquer ilusão.

→ “O mundo cheio de departamentos” = o mundo é dividido, não há união, todo existe separadamente.

→ “Não é a bola bonita caminhando solta no espaço” = não vê beleza no mundo, tudo está feio, sente sofrimento, faz uma metáfora com a palavra “bola”, comparando o planeta com a bola pela forma arredondada.

É a poesia demonstrando o pensamento religioso, ajudando na comunicação da experiência conflituosa na qual se encontra. Qual o significado de “pedra” no poema de Adélia Prado ?

→ Pedra: mineral sólido e duro das naturezas das rochas (sentido denotativo, literal,); no sentido denotativo ou figurativo podemos ver na palavra: obstáculo, algo que me impede de fazer alguma coisa, base para algo. Jesus disse que Pedro seria a pedra de sua igreja. Citação dessa palavra em muitos textos poéticos de outros poetas.

Um objeto que está ali estático, no chão, mas a figuração pode trazer vários significados. Deus tirou a poesia dela, então seu olhar agora é real, segue com um olhar feio sobre a vida.

Ainda em relação à linguagem, é importante destacar o valor de significado que cada palavra traz, são elas que formam esse complexo de sentidos formando campos que estabelecem a relação entre o leitor e o poeta. Vejamos uma parte do poema Antes do Nome:

*Quem entender a linguagem entende Deus.
Cujo filho é o verbo. Morre quem entender.
A palavra é disfarce de uma coisa mais grave,
surda-muda,
Foi inventada para ser calada.
(PRADO, 1991, p.22)*

→ “Quem entender a linguagem entende Deus” = nesse verso, o eu-lírico diz que para entender Deus é preciso entender sua linguagem, um conjunto de sinais, com significados, então é preciso estar atento ao que Ele quer dizer. Uma menção à comunicação de Deus por meio da palavra.

→ “Cujo filho é o verbo. Morre quem entender.” = a palavra é o filho de Deus, mais uma vez menção ao processo de comunicação entre o homem e Deus.

→ “A palavra é disfarce de uma coisa mais grave, surda-muda.” = às vezes é preciso que o eu-lírico entenda que Deus quer falar mas fica em silêncio, ele precisa sentir para captar.

→ “Foi inventada para ser calada.” = uma contradição, não é tudo que se pode dizer, ou mesmo não dizer nada, apenas sentir, e saber no íntimo as coisas sagradas.

Percebemos ao longo do estudo sobre os poemas de Adélia Prado, que as metáforas apresentam importância fundamental para a expressão dos sentimentos religiosos, alguns exemplos:

→ “Que a fonte da vida é Deus”, esse verso aparece no poema O Modo Poético e podemos inferir que Deus é comparado à fonte da vida. (PRADO, 1991, p.80)

→ “A face de Deus é vespas”, aparece no poema A Face de Deus é Vespas, compara Deus com o inseto que pode machucar, ferir. (PRADO, 1991, p.249)

→ “ O homem é muleta de Deus”, presente no poema Sesta com Flores, pode representar que Deus se apoia no homem, sem o qual não pode fazer nada. (PRADO, 1991, p.35)

Em todos esses casos descritos acima, notamos a composição clássica da metáfora, ou seja, temos dois elementos que são comparados: a fonte da vida, a face de Deus e o homem com Deus que aparece em todos os versos. A presença do verbo de ligação “é” completa essa ponte entre as situações de comparação. O que podemos destacar é que a inferência do leitor pode mudar segundo seu ponto de vista, ou de sua própria formação, o que destacamos é o repertório do próprio leitor em relação aos poemas.

É preciso destacar que não só a metáfora aparece nos poemas de Adélia Prado, como sua obra é muito extensa, comentamos alguns, por exemplo, a antítese também aparece em seus textos, mostrando duas ideias contrárias mas ainda no contexto de expressão de sentimentos com marca religiosa. Exemplo de antítese nos poemas de Adélia Prado.

Poema: Atávica

... mas eu vim para a cidade fazer versos tão tristes/ que dão gosto, meu Jesus misericórdia./por prazer da tristeza eu vivo alegre. (PRADO, 1991, P.46)

→”Mas eu vim para a cidade fazer versos tão tristes.” = mostra que o eu-lírico vem do campo, outra mentalidade e na cidade encontra a tristeza, uma comparação entre as pessoas que vivem em locais mais afastado e aquelas que moram na cidade mais populosa com outro estilo de vida.

→“...que dão gosto, meu Jesus misericórdia.” = uso de uma expressão que significa valer a pena, ter êxito e a citação de Jesus com seu poder de ser misericordioso.

→ “por prazer da tristeza eu vivo alegre.” = essa tristeza aos poucos se tornou alegria, ao mesmo tempo que ela se sente feliz em meio ao sofrimento.

Nesses versos, as palavras “tristeza” e “alegre” encontram-se em oposição, mostram o estado emocional do eu-lírico. Muitos sentimentos aparecem com muita frequência nos textos de Adélia Prado, mas então o poema, carregado de mensagens subjetivas e religiosas como a expressão “meu Jesus misericórdia”.

Após a leitura e discussão sobre os poemas de Adélia Prado nos quais aparecem muitos conteúdos religiosos, é possível concluir que:

Assim, imergir no campo da arte, por meio de seus poemas no campo literário, e ao mesmo tempo mergulhar no universo religioso (...) com todos os seus símbolos e figurações, trouxe-nos um resultado que é inédito e que contribui para os estudos da Poética, da Linguística e da Teologia: Adélia Prado conseguiu estabelecer uma conexão entre dois mundos essenciais para a expressão da experiência humana. (MORETTO, 2020, p. 83).

Referências

MAGALHÃES, Antonio. **Deus no Espelho das Palavras**: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.

MANZATTO, Antonio. **Teologia e Literatura**: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

MORETTO, Marco Antonio Palermo Moretto. **A Expressão da Religiosidade nos Poemas de Adélia Prado**. São Paulo: Paco Editorial, 2020.

PRADO, Adélia. **Poesia Reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991.

“MÚSICA É NOSSA RELIGIÃO”: OUVINDO ALGUNS CLÁSSICOS DO RAP NACIONAL

*Bruno de Carvalho Rocha*⁸²

Resumo

O rap é um gênero musical popular, desenvolvido primordialmente em territórios urbanos e marginalizados. Constituído de letra e canção, o rap é uma narrativa oral política que mobiliza e engaja diversos sujeitos, periféricos ou não. O grupo Racionais Mc's, um dos mais conhecidos do Brasil, foi responsável em levar o rap para além das ruas, discos e rádios, encontrando no ouvido de muitas pessoas socialmente excluídas, um lugar de pertencimento, sentido e construção de identidade racial e cultural. A presente comunicação tem por objetivo analisar a influência dos elementos religiosos presentes nas obras dos Racionais Mc's, na produção musical de outros dois artistas já consagrados no rap nacional: Emicida e Djonga. Estes últimos, pertencentes às chamadas “novas escolas” do rap, encontram-se em diálogo com os Racionais, pertencentes à “velha escola”. Entre palcos, músicas e projetos, Racionais Mc's se torna principal autoridade/referência estética, política e religiosa, tanto no início quanto no desenvolvimento das carreiras de Emicida, Djonga e muitos outros. Assim, esta comunicação será dividida em três momentos decisivos para tal compreensão: (1) estruturar o percurso histórico da religião em cada autor/grupo, (2) analisar como a religião é representada, articulada e experienciada em suas obras e carreiras, e por último, (3) observar a escuta, a releitura e a criação de novas narrativas religiosas a partir dos Racionais Mc's, em diversas músicas do rapper Emicida e do rapper Djonga.

Palavras-chave: Rap; Religião; Racionais Mc's; Emicida; Djonga.

Introdução

O hip hop é um campo de pesquisa em expansão. As linguagens que o formam estão em constantes disputas e tensões. Artistas de todos os gêneros, raças e classes fazem uso desse movimento afro-diaspórico global, imprimindo todo tipo de estética, ideologia política e diálogo com o mercado econômico. O rap, parte importante entre as linguagens do movimento hip hop, cresce no mundo inteiro como expressão de identidades urbanas plurais, conquistando no Brasil novas classes sociais e consumidores, deslocando-se da periferia para o centro da cultura.

De forma cada vez maior, os estudos sobre religião adentram os mais variados espectros da cultura popular nacional, refletindo sobre poetas e escritores, manifestações culturais e festas populares, bem como a música que é produzida no país. O nosso objetivo com essa comunicação é contribuir com os estudos na área de ciências da religião em relação à música popular. Dessa forma, faz-se necessário um exercício de juntar um ferramental teórico das duas áreas para a análise do rap nacional, mais precisamente, como a religião se desenvolve em três grupos principais do Brasil: Racionais Mc's, Emicida e Djonga.

Esta comunicação será dividida em três partes. O nosso primeiro esforço é (1) identificar a presença da religião nas obras de cada grupo. Em um outro momento, (2) faremos um cruzamento da religião que é apresentada nas obras com algumas falas e entrevistas dos rappers, tentando localizar com mais precisão como eles percebem a religiosidade em suas vidas e carreiras. Por fim, (3) observaremos como os Mc's escutam uns aos outros, resgatando e

⁸² Doutorando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

reinterpretando ideias que vieram antes (Racionais Mc's) para fazerem dessa sua tradição poética, discursiva e religiosa.

1. Contexto religioso do rap

O rap é um gênero musical popular, desenvolvido primordialmente em territórios urbanos e marginalizados. Constituído de letra e canção, o rap é uma narrativa oral política que mobiliza e engaja diversos sujeitos a um pensamento crítico sobre a sociedade. Mas não só. Desde suas primeiras produções, o rap e a cultura hip hop pensam a partir das múltiplas linguagens do corpo. O corpo, como manifestação estética, ideológica e política da periferia, é o instrumento que viabiliza o contato e os deslocamentos na cidade. Seja pela dança, pela rima ou pela ocupação dos espaços públicos, os rappers buscam sentido e identidade, diversão e arte através da cultura.

Nesse processo, a religião habita os corpos e a linguagem, mesmo que de modo natural e não confessional. Ela está presente na formação social e subjetiva de grande parte dos sujeitos periféricos. Por isso, a mensagem religiosa de salvação e de conversão a um conjunto de doutrinas - bem conhecidas na formação familiar, social e institucional - dão espaços para o desenvolvimento de uma cultura que constrói a partir de si seu código de conduta ético e seus valores identitários, promovendo pertencimento e perspectiva sobre si e sobre o mundo. O grafite, a dança e principalmente a música passam a ser símbolos de uma mensagem humanizadora; não só uma busca política de um bem viver condizente ao momento presente, mas ferramentas que promovem um acesso estético à beleza do mundo e a busca de um sentido último da vida:

“Hey Dj, faça um scratch / Porque nós queremos é dançar/ Porque nós queremos é balançar / Dançando conseguimos esquecer todos os problemas / Venha, é genial, junte-se a nós / Juntos poderemos fazer um novo mundo / Sem guerra, sem batalha, sem fome, sem migalhas / O som é nossa letra, a dança é nossa arma (...) Dançando conseguimos esquecer todos os problemas / Dance, cante, você é capaz / Juntos formaremos um mundo de alegria / Com paz e otimismo, sem dor e sem racismo”⁸³.

Alguns alguns artistas, fenomenólogos e cientistas da religião já utilizaram em suas reflexões a música e a arte não só como exemplo de suas teorias e criações, mas como parte do fundamento ontológico e subjetivo do ser, e da construção do sentido. Rudolf Otto diz, por exemplo, que a música “desperta alegria e beatitude, lampejos e temores, ímpetos e oscilações na psique sem que a pessoa possa dizer, ou algum conceito consiga explicar, o que, na música, mexe com ela” (OTTO, 2017, p.87 e 88).

Racionais Mc's

Considerado o maior grupo de rap do Brasil, Racionais Mc's apresenta-se ao grande público na coletânea *Consciência Black Vol. I* (1989), com a música *Fim de semana no parque*. O grupo é reconhecido pela quantidade de cópias de álbuns vendidos nos anos 1990, pelos shows e prêmios acumulados, além de popularizar uma narrativa política e contestatória que é desenvolvida em toda sua carreira. Cabe pensar, neste momento, os Racionais a partir da reflexão proposta por essa comunicação, que se encontra na relação entre a religião e o rap.

⁸³ Kaskatas, “Hey Dj”, Lp Ousadia do Rap. (São Paulo, Kaskata 's Disco, 1987). O disco *Ousadia do Rap* é considerado uma das primeiras produções do rap nacional.

Faremos uma breve análise dos discos para pensarmos o caminho da religião e como ele se apresenta e se complexifica em algumas obras.

O primeiro álbum dos Racionais, *Holocausto urbano* (1990), sedimenta todo um discurso político que irá sempre acompanhar o grupo. O contexto social de violência, tráfico de drogas e racismo permeia um cenário bem conhecido em diversas favelas do Brasil. Os rappers representam em suas canções o dia-a-dia da periferia, seus medos e desejos, fazendo do rap sua ferramenta de acesso à realidade: “Não somos donos da verdade / Porém não mentimos / Sentimos a necessidade de uma melhoria / A nossa filosofia é sempre transmitir / A realidade em si / Racionais MC's”⁸⁴. Mesmo que a realidade seja um compromisso constante do rap, sua narrativa poética também oferece um espaço de representações, metáforas e figuras de linguagem carregadas de um imaginário ficcional popular. Na música *Racistas otários* o “inferno”, por exemplo, é evocado como alusão aos territórios marcados pelo racismo.

Em *Raio-X do Brasil* (1993), Racionais Mc's convida seus ouvintes para novamente entrar “no mundo da informação, auto-conhecimento, denúncia e diversão”. Com discurso e musicalidade cada vez mais elaboradas, a religião passa a permear o contexto social das narrativas. Seja através das figuras de São Cosme e Damião promovendo proteção⁸⁵ ou o relato que o lugar onde cresceu “Só tinha como atração / O bar e o candomblé pra se tomar a benção”.

Emicida

Emicida é um rapper paradigmático dentro do rap nacional. Sua origem humilde na zona norte de São Paulo, seu sucesso nas batalhas de rima da Santa Cruz e a popularidade que conquistou com a sua carreira, atingiu muitos meios de comunicação do país. Sua participação em shows e eventos internacionais, a expansão da sua marca Laboratório Fantasma, o levaram também a dois desfiles na São Paulo Fashion Week, programas de televisão e até um recente para um documentário na Netflix, chamado *Amarelo - É tudo pra ontem* (2020). Sua obra é extensa, assim, a partir de 3 álbuns dos mais de 10 outros discos e Dvd's que possui, iremos buscar um pouco das representações, símbolos e linguagens religiosas que o rapper dispõe em suas produções.

Começando do primeiro álbum: *Pra quem já mordeu um cachorro por comida até que eu cheguei longe* (2009). Esse disco introduz uma história de luta e sucesso do rapper Emicida. O álbum abre com uma espécie de pregador dizendo: “A Bíblia fala de uma manhã no futuro, talvez seja esse que estamos vivendo, em que todos poderão cantar uma grande canção pela paz”. Figuras como “profeta de walkman”, Xangô e Ogum, e mesmo a afirmação de uma tensão política e racial, preparam um caminho narrativo de resistência política em toda a sua carreira. No disco *Emicídio* (2010), a cultura africana se consolida como identidade e uma opção de leitura sobre a periferia brasileira. Orixás, impérios africanos, personagens, mitos, figuras históricas importantes preenchem o imaginário do rap:

“Abaipé, Santa Fé, Feira de Santana / Ver blocos de afoxé, tomar cajarana / No mar Iemanjá do Aboré, deusa baiana / Fazenda de café, plantações de cana / Brasil no pé e no peito África mama / Patativa do Assaré, melhor que os melodrama / Qualquer coisa grita nós, 'tamo à paisana”⁸⁶.

⁸⁴ Racionais Mc's, “Pânico na Zona Sul”, Lp Holocausto Urbano. (São Paulo, Zimbabwe Records, 1990).

⁸⁵ Ver trecho da música *Fim de Semana no Parque*: “Eles não têm videogame e às vezes nem televisão / Mas todos eles têm um dom São Cosme e São Damião / A única proteção” Lp Raio-X do Brasil (São Paulo, Zimbabwe Records, 1993).

⁸⁶ Emicida, “I Love Quebrada”, Cd Emicídio. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2010).

Os álbuns *O glorioso retorno de quem nunca esteve aqui* (2013) e *Sobre crianças, quadris, pesadelos e lições de casa* (2016), são discos que misturam funk, samba, sonoridade africana e brasileira. Berimbau, tambores e mixagem digital compõem a estética dessas produções. Tudo isso sem deixar de apresentar uma música política e com menções aos movimentos sociais. Ao longo das obras, Deus é colocado na materialidade do dia-a-dia, sendo uma ampla força que se encontra nos sujeitos e espaços cotidianos, como em trabalhadores, crianças, a figura materna e nas pessoas negras. A identidade africana, os elementos da religiosidade, estão mais aparentes com muitas analogias, presente desde as músicas mais melancólicas e políticas às músicas dançantes e românticas:

Axé pra quem é de axé / Pra chegar bem vilão / Independente da sua fé / Música é nossa religião (...) A África está nas crianças, e o mundo? / O mundo está por fora / Então saravá Ogum, saravá Xangô, saravá / Saravá vovó, saravá vovô, saravá / Saravá mamãe, saravá papai, ô / De pele ou digital, tanto faz é tambô⁸⁷.

Djonga

Djonga é um rapper mineiro em constante ascensão no Brasil. Sua carreira ainda é curta mas significativa para o rap nacional. Além de já ter tocado nos principais festivais de música do país (Coala Festival, João Rock, Lollapalooza, etc), Djonga acumula indicações de melhor artista nos prêmios MTV EMA 2020, BET HIP HOP Awards 2020 e destaque na revista norte-americana especializada em música, a Billboard. A relação dos três Mc's abordados neste trabalho nos ajuda a compreender que o rap não é surdo ou estático, pois as gerações se escutam e trabalham juntas. Assim, sabendo a limitação da classificação de qualquer obra como *clássica/canônica* nos movimentos artísticos, seria no mínimo arriscado uma análise acerca do rap nacional sem passar por esses nomes e perceber o seu relacionamento interno. Materializando o que o crítico literário Walter Garcia disse sobre o rap: “A letra da música foi feita para ser escutada” (GARCIA, 2004, p.170).

O disco *Heresia* (2017) funde o mundo “clássico” da periferia com a nova geração. Problemas antigos em novos cenários, linguagens e referências; video-games, filmes e personagens fazem parte das narrativas. Mesmo o tom romântico já utilizado em algumas músicas dos Racionais Mc's e Emicida, em Djonga, são usadas a partir de uma linguagem erótica e explícita, influência direta do funk brasileiro na geração mais recente do rap. A *heresia* em sua obra, na verdade, é problematizar não só lugares já estabelecidos pela sociedade. É preciso questionar os mitos e suas representações a partir de sua própria experiência enquanto um jovem negro e periférico: “Eu sou limite do céu e inferno / Efêmero e eterno / Não sei se sou Jesus de bege ou o diabo de terno”⁸⁸.

2. Religião e os rappers

Mano Brown afirmou em entrevista à revista *Senso* em 2011, que frequentava “uma igreja evangélica pentecostal aqui da quebrada” e que já havia simpatizado com o candomblé⁸⁹. Em 2013, para a mesma revista, perguntado sobre a relação das igrejas evangélicas na periferia, o rapper disse: “Vou na igreja, gosto da ideia e da fé. Gosto de ajudar,

⁸⁷ Emicida, “Ubuntu Fristili”, Cd *O Glorioso Retorno de Quem Nunca Esteve Aqui*. (São Paulo, Laboratório Fantasma, 2013).

⁸⁸ Djonga, “Fantasma”, Álbum *Heresia*. (Minas Gerais, CEIA, 2017).

⁸⁹ Trecho da entrevista “As palavra cortantes de Mano Brown”. Ver mais em: <https://revistaforum.com.br/revista/1/as-palavras-cortantes-do-mano/>. Acesso em: 20 dez. 2020.

de descer a favela, ir na cadeira, sou devoto dessa ideia, seja do candomblé, do evangélico ou do comunista, o cara que coloca em prática o que Jesus falou”⁹⁰.

A religião se apresenta na obra de Emicida em suas músicas e falas, não como dogma ou conjunto de doutrinas de uma determinada tradição religiosa. Religião é mais um proceder honesto, a linguagem viva que anima a experiência social de compromisso com o próximo e o resgate de uma identidade ancestral que ultrapassa uma existência individual. Perguntado sobre fé e religião em uma entrevista ao Nexo Jornal, Emicida diz o seguinte: “Se eu te falar agora qual religião que eu tô, eu tô num misto de hinduísmo, com candomblé, com um cristianismo próximo de um negócio que as pessoas chamam de catolicismo popular (...) A fé é um elemento de saúde que alinha a gente com um ciclo de toda a existência”⁹¹.

O rapper Djonga também é produto dessa tradição do rap nacional que vê a sua pertença religiosa como algo a ser levado em conta. Não só em seus álbuns, na música *Diáspora* gravada em 2016, Djonga coloca de forma crítica as representações sobre o sagrado: “Tenho tanta fé em Deus que me considero ateu / É que eu nem boto tanta fé nesse Senhor que ocês me deu”. A tensão estabelecida entre a fé e a descrença, entre o “Senhor” do homem branco e sua condição de homem negro vindo da diáspora⁹², propõe novos caminhos para a relação da periferia com a religião. Como afirmou em entrevista à revista Trip: “Sou umbandista e a galera da umbanda é meio assim, o corpo é fechado mas a mente é aberta”⁹³.

3. Racionais Mc’s, Emicida e Djonga

É possível afirmar que essa *nova condição* do rap nacional nas figuras do grupo Racionais Mc’s, Emicida e Djonga, estabelece uma rede de influências musicais e religiosas que compõem a identidade brasileira. Essa relação se dá a partir de uma dinâmica interna da cultura hip hop onde, desde os bailes blacks dos anos 1970/1980 - responsáveis pela inserção de elementos da música negra nesse contexto - fosse possível articular uma rede de músicos, intelectuais e artistas periféricos na formação da identidade do rap nacional.

Tanto Emicida como Djonga, em todas as suas obras apresentam samples⁹⁴, menções e releituras de trechos das músicas dos Racionais. Os exemplos são inúmeros, mas para termos uma visão geral, na música *Hoje Cedo*, Emicida canta: “Eu lembrei do Racionais, reflexão / Aí, ‘os próprio preto num ‘tá nem aí com isso, não’”. Além da citação direta ao grupo, essa última frase “os próprio preto num ‘tá nem aí com isso’ não” faz parte da música *Jesus Chorou*, dos Racionais Mc’s. Já na música *Esquimó*, Djonga diz assim: “Enquanto Brown é 157, eles 171”; e em um outro trecho relata “Nas ruas onde o homem vale sua corrente / Admiro os crente”. “Brown” é uma menção direta à “Mano Brown”, um dos integrantes dos Racionais. Na mesma música, Djonga também fala “Admiro os crente”, em referência a outra música clássica dos Racionais chamada *Vida Loka parte 1*.

Considerações finais

O rap deixa claro que a ancestralidade não diz respeito somente aos mortos, mas a escuta ativa e o respeito da trajetória e produção de outros rappers. A proposta desta comunicação em

⁹⁰ Trecho da entrevista “O novo velho Mano Brown 2ª parte”. Ver mais em: <https://revistaforum.com.br/noticias/o-novo-velho-mano-brown-2a-parte/>. Acesso em: 20 dez. 2020.

⁹¹ Ver a entrevista completa em: <https://www.youtube.com/watch?v=9xBF2aAgyeI&t=1065s>. Acesso em: 20 dez. 2020.

⁹² Conferir trecho da música *Diáspora*: “Intelectual do morro, sem metáfora, te apavora / Contra os nazi, os gatilho, filho, é que eu vim da diáspora”. (São Paulo, Rap Box, 2016).

⁹³ Ver a entrevista completa em: <https://revistatrip.uol.com.br/trip/djonga-um-dos-nomes-mais-influentes-do-rap-fala-sobre-suas-raizes-racismo-cazuza-e-astrologia>. Acesso em: 20 dez. 2020.

⁹⁴ Os *samples* são as bricolagens sonoras feitas pelo Dj, juntando e recortando partes de músicas para a formação de uma base instrumental sólida em que o rapper coloca sua letra.

escutar os “clássicos” do rap nacional não significa um projeto de canonização rígida e surda sobre as obras que vieram antes. Mas perceber um tipo de escrita viva e criativa de uma cultura sempre em movimento. A periferia acaba se estabelecendo enquanto um território que articula experiência social e religiosa dos rappers, sendo o catolicismo popular, o protestantismo evangélico, a umbanda e o candomblé como parte do repertório imaginativo das letras de rap e suas vivências. Sem se preocupar com os limites institucionais do Estado e das religiões, a experiência religiosa se confunde com a experiência musical periférica. O sagrado é encontrado tanto a partir da música, do cotidiano, como na mediação desinstitucionalizada da articulação das espiritualidades.

Referências

GARCIA, Walter. Ouvindo Racionais Mc's. **Teresa revista de Literatura Brasileira**. v. 4, n. 5, p. 166-180. São Paulo, 2004.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. [Traduzido por] Walter O. Schupp. – 4. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.

O CAMPO SIMBÓLICO E A PRODUÇÃO DE SENTIDO NA RELIGIOSIDADE POPULAR⁹⁵

*Antonio Renaldo Gomes Pereira*⁹⁶

Introdução

O presente trabalho apresenta um ritual de culto aos mortos, realizado no semiárido cearense, no qual se tem como entidade “sagrada”, um indivíduo que teve como motivo para o cessamento de sua vida, a sede. Tanto que, as pessoas de algumas comunidades do município de Cariré, localizado há uma distância de 266 km de Fortaleza, no intuito de “matar a sede do morto” oferecem água em garrafas *pet* sobre os túmulos e cenotáfios a beira da estrada e cemitérios. É importante ressaltar que este tipo de oferta não se limita ao território em análise, podendo ser observados em diversos outros municípios do semiárido.

O objetivo deste trabalho é refletir sobre como as expressões religiosas dão base ao culto aos mortos realizado no povoado de Almas, localizado no município de Cariré, Ceará. Trato, aqui, das relações que se estabelecem entre os vivos e os mortos a partir de um conjunto de atividades que se faz visível na constituição da oferenda votiva. A singularidade do ritual em questão está no tipo e na forma com que se realiza a oferta. A memória é evocada pelos devotos para elencar os elementos que constituirão a oferenda, contudo, em todos os casos a água aparece como oferta mais importante e, por vezes, insubstituível, pois ela é capaz de matar a “sede do morto”, considerando que a água foi uma de suas necessidades nos seus últimos momentos, indicam os interlocutores.

Os simbolismos em torno da água permeiam todo o ritual, dando sentido e forma e sendo compreendido nas entrelinhas da religiosidade popular, posto que esta se constitui de uma miríade de ideias e concepções sobre o sagrado. A observação participante e outras técnicas e métodos antropológicos foram utilizados para compreender como se dá a constituição do ritual e as ressignificações dos preceitos religiosos para que se adequem e deem sentido ao culto aos mortos em tela. A pesquisa empírica teve início em setembro 2016. A importância desse trabalho justifica-se pela originalidade do culto que se reelabora a partir da ressignificação de ideias e atos contidos na religião dominante, nas ideias ameríndias de culto aos mortos e algumas concepções simbólicas sobre o uso da água presentes nas religiões de matriz africana.

Ao expor o assunto em pauta, evoco Pereira (2021), Coulanges (1975), Hervieu-Leger (2009), Eliade (1969), Bernardi e Castilho (2016) e Carneiro da Cunha (1978) para auxiliar na compreensão das relações de afeto entre sagrado e profano na constituição das religiões e da religiosidade. O culto aos mortos é apresentado a partir dos estudos de Pereira (2021), Eliade (1998), Chevalier e Gheerbrant (1986), Bourdieu (1990), Cassirer (2005), Turner (2005) e Heck (2015) e Le Goff (2003).

O texto está dividido em dois tópicos, inicialmente apresento o culto aos mortos como prática sagrada, considerando que há um vínculo entre devoto e entidade sagrada, e sua constituição como manifestação religiosa, que nos dias atuais se ampara no seio religioso formal. Em seguida, exponho alguns elementos utilizados pelas religiões que ganham um significado especial dentro do culto a partir das ressignificações elaboradas com base na memória dos devotos.

⁹⁵ Trabalho apresentado no GT “Religião como texto: linguagens e produção de sentido” da XXIV Semana de Estudos da Religião.

⁹⁶ Doutorando em Antropologia (PPGA/UFPB), com pesquisa na área de ritos fúnebres e práticas mortuárias, Mestre em Antropologia (PPGA/UFC-UNILAB), licenciado em Ciências Sociais (UFC). Pesquisador do Laboratório de Antropologia e Imagem LAI/UFC. E-mail: renaldogomes@live.com. iD Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7628264779459752>.

O sagrado e as formas religiosas

O culto aos mortos constitui-se em uma forma de religiosidade ao considerar o “culto familiar” como uma das primeiras manifestações religiosas ganhando, posteriormente, a denominação de “culto aos antepassados” (COULANGES, 1975). Esse culto consistia em atividades de adoração aos mortos nas quais se depositava comidas e bebidas como oferta votiva e em contrapartida buscava-se benesses e a solução das contendas do cotidiano. As atividades de veneração aos familiares mortos estabelecem e possibilitam a permanência de vínculos tecidos em uma rede de emoções nas quais os laços afetivos e parentais são vias de acesso ao espírito do falecido em questão.

Segundo Durkheim, a religião é “antes de tudo um conjunto de ideias, de crenças, de sentimentos de todos os tipos que se realizam por meio dos indivíduos e, na primeira fila dessas ideias, encontra-se o ideal moral, que é a sua principal razão de ser” (*apud* HERVIEU-LEGER, 2009, p. 171). “Viver como um ser humano é em si, um ato religioso, pois a alimentação, vida sexual e trabalho possuem um valor sacramental” (ELIADE, 1969, p. 10). Os sentimentos religiosos, por assim dizer, dão precedente para a instituição de atividades que encontram sentido no cotidiano dos indivíduos, formando e mantendo em aberto o que chamamos de religiosidade, que caminha em paralelo com a religião.

Para Eliade (1969, p. 10), “tornar-se um homem, significa ser religioso, a vida humana adquire sentido ao imitar modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturais, a imitação desses modelos constitui uma das características primárias da ‘vida religiosa’, que é indiferente à cultura ou à época”. Desta forma, o sagrado e o profano se entrelaçam em um processo de coexistência.

O sagrado envolve os seres humanos criando vínculos com o numinoso, eterno, perfeito, envolvendo não só um humano, mas também grupos que assumem manifestações comuns que passam a fazer parte de uma sociedade e constroem valores, que são elementos determinantes da cultura (BERNARDI; CASTILHO, 2016, p. 751).

O sagrado se apresenta como possibilidade de ajuste para algo que está se distanciando do padrão desejado. Ele é evocado para contornar situações a nível individual ou grupal. Os eventos que se instituem em torno do sagrado constituem o capital religioso que nem sempre segue um padrão único e hegemônico. O capital religioso agrega elementos que são ressignificados pelos indivíduos e, com o passar do tempo, tornam-se comuns ao seio religioso local com concepções e ideias próprias. Na concepção dos indivíduos, essas ressignificações de elementos e ações tornam-se parte da vida cotidiana, posto que o sagrado “é um elemento da estrutura da consciência e não um estágio na história da consciência, o mundo deve ter um sentido para o homem, pois o mesmo não pode viver no ‘caos’” (ELIADE, 1969, p. 10).

A busca pelo reordenamento é encontrada no culto aos mortos ao subverter a “ordem natural das coisas”, desconsiderando a finitude do indivíduo, elaborando um apanhado de ideias que podem materializar-se em atividades diversas, inclusive as de ordem votiva que pressupõem e reafirmam a imortalidade da alma, transformando o falecido em uma entidade sagrada capaz de satisfazer as necessidades dos vivos. O conjunto de representações relativas ao destino *post mortem* do homem faz parte de uma herança cultural, de um acervo da sociedade (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 112), então cada sociedade desenvolve um modo próprio de relacionar-se com seus mortos – ora próximo, ora distante –, construindo, inclusive, um além-vida diferenciado ou negando a existência do mesmo.

Os simbolismos no culto aos mortos em Almas

No povoado de Almas, costuma-se ofertar água aos mortos, em garrafas *pet* ou copos que são depositadas sobre ou ao lado de túmulos no cemitério local. Nesses locais sagrados, “onde se

acendem velas”, “depositam flores”, [...] “as pessoas do povoado colocam garrafinhas de água na tentativa de saciar uma sede que, segundo elas, seria uma ‘sede eterna’” (PEREIRA, 2021, p. 13), tanto que ela seria indispensável para o bem-estar do espírito do morto.

Além dos indivíduos que tiveram uma morte não assistida, aqueles que faleceram em hospitais em situações em que foi possível verificar uma sede constante, também são honrados com tais homenagens que podem perdurar por anos ou gerações, de acordo com o quanto se perpetua na memória dos devotos. Segundo Pereira (2021), tais ofertas são mais frequentes no período de luto, contudo, em alguns casos, as atividades votivas tornam-se parte do cotidiano familiar.

Figura 01. Oferta de água em garrafa *pet* sobre o cenotáfio.



Fonte: Renaldo Gomes (Cariré, 2018).

“A convicção de que as almas dos mortos sofrem sede aterrou em particular as populações ameaçadas pelo calor e pela seca (Mesopotâmia, Anatólia, Palestina, Síria, Egito) e era, sobretudo nestas regiões que utilizava as libações⁹⁷ para os defuntos”, afirma Eliade (1998, p. 161),

O uso funerário da água pode ser explicado pelo mesmo conjunto que torna válida sua função cosmogônica, mágica e terapêutica; as águas “saciam a sede do morto”, dissolvem-no, solidarizam-no com as sementes; as águas “matam o morto”, abolindo definitivamente a sua condição humana, [...] conservando, deste modo, intacta a possibilidade de sofrimento (ELIADE, 1998, p. 161).

A água, segundo o autor, tem entre suas finalidades a de eliminar o sofrimento da alma, tanto que ela é um dos elementos mais comuns nos ritos fúnebres e nas práticas mortuárias, considerando-se, ainda, seu poder de regeneração e purificação.

Fonte de vida, meio de purificação e centro de regeneração são os três principais eixos das significações simbólicas da água. Estes três temas estão presentes desde as tradições mais antigas e formam as combinações imaginárias mais variadas e, ao mesmo tempo, as mais coerentes (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 52).

As relações entre vivos e mortos que se estabelecem no povoado de Almas têm como intuito “matar a sede do morto”, elas são necessárias ao ponto de sanar o sofrimento causado

⁹⁷ Libação é o ato de derramar um líquido sobre o altar como parte de uma oferta ou sacrifício. O termo libação está relacionado com oferta de bebida ou algo que possa ser derramado na ocasião da oferenda. De acordo com a Bíblia Sagrada, o líquido oferecido era aspergido ou derramado e tinha um alto valor, como o vinho (Números 15:7), o azeite (Gênesis 35:14) ou bebida forte (Números 28:7).

(HECK, 2015, p. 64), comumente, está relacionado ao conhecimento do devoto que constrói as significações pertinentes a cada um deles.

O elemento dominante na constituição da oferenda é padrão e assume suas funções em relação ao espírito do morto, enquanto que os elementos secundários são elencados com base nas memórias que o devoto tem do falecido, assumindo um caráter mais pessoal, variando de pessoa para pessoa de acordo com os gostos e necessidades. A memória tem/é a “capacidade de conservar certas informações” (LE GOFF, 2003) que são reinterpretações de acordo com os conhecimentos de mundo do indivíduo.

O sentido simbólico que é dado aos elementos ofertados, assim como a própria construção do além-vida, como possibilidade de destino *post mortem* encontra sentido nas ideias, crenças e concepções religiosas que se encontram de forma latente na religiosidade popular que, por si, permite a adesão e ressignificação de diversas outras ideias e significados provenientes de tantas outras crenças a que os sujeitos, porventura, tenham vivenciados ou que tiveram contato em algum momento de suas vidas.

Considerações finais

De acordo com os estudos empreendidos, é possível identificar, nessa prática mortuária, traços de diversas crenças – indígenas, europeias e africanas – justificando a suposição de que trata-se de um evento híbrido em suas concepções socioculturais e religiosas. O culto aos mortos em tela se apresenta como um evento original considerando suas transformações em forma e sentido que, ao longo do tempo, tem se fixado no imaginário local como atividade própria de trato aos mortos. A realização da atividade votiva permitiu, na região, a produção de diversas óticas sobre o papel da água dentro do ritual.

A importância dada ao elemento água nos ritos fúnebres e práticas mortuárias parte do desejo de manutenção de vínculos com o ente querido falecido na tentativa de satisfazer ou reparar algum sofrimento vivenciado pelo indivíduo durante sua vida e, com maior frequência, nos seus últimos momentos.

Embora seja possível observar traços de diversas outras formas religiosas dentro do ritual em questão, em nenhum momento, obtive qualquer relato em que os devotos assumissem professar ideias religiosas que não estejam amparadas pelo leque de denominações cristãs, inclusive, entende-se pelos habitantes locais que o ritual de culto aos mortos da forma com que se realiza é parte do que eles consideram “fé”, estando em seu todo salvaguardadas pela religião católica.

Referências

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da idade média aos nossos dias** / Philippe Ariès; tradução P. V. Siqueira. - [Edição Especial]. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

BERNARDI, Clacir José; CASTILHO, Maria Augusta de. A religiosidade como elemento do desenvolvimento humano. **Interações (Campo Grande)**, Campo Grande, v. 17, n. 4, p. 745-756, dez. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-70122016000400745&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 30 mar. 2021.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas** / Pierre Bourdieu; tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim; revisão técnica Paula Montero. - São Paulo: Brasiliense, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Editora Hucitec, 1978.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Editorial Herder. 1986.

COULANGES, Fustel. **A cidade antiga**: estudo sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma. São Paulo: HEMUS, 1975.

ELIADE, Mircea. **Origens**: História e Sentido na Religião. Lisboa: Edições 70, 1969.

_____. **Tratado de história das religiões** / Mircea Eliade; [tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes]. - 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HECK, Diana. M. **O jogo do simbólico e imaginário da morte e seus significados em As Intermitências da Morte**, de José Saramago/Diana M. Heck. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

HERVIEU-LEGER, Danièle. **Sociologia e religião**: abordagens clássicas / Danièle Hervieu-Leger, Jean-Paul Willaime; tradução Ivo Storniolo, - Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 2003.

PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes. **Sede eterna**: as relações com os mortos no povoado de Almas. 2020. 103 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2021.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos**: Aspectos do Ritual Ndembu. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

EPISTEMOLOGIAS DA MEMÓRIA E DO TESTEMUNHO NOS ESTUDOS DO CRISTIANISMO PRIMITIVO: ANÁLISE DE NARRATIVAS DIVERGENTES

*José Aristides da Silva Gamito*⁹⁸

Resumo

As memórias dos primeiros cristãos constituem um campo de pesquisa desafiante e necessário para compreender o desenvolvimento das crenças do cristianismo primitivo. As ciências cognitivas, especificamente, as teorias da epistemologia da memória e do testemunho se apresentam como suporte promissor na análise de fontes cristãs neotestamentárias e apócrifas. A partir desse referencial, analisamos dois casos de memórias coletivas que tiveram diferentes representações: o caso da morte de Judas e o da disputa de liderança entre os apóstolos. As narrativas conflitantes e concorrentes vão de encontro ao fato de que as memórias coletivas ressignificaram diferentes relatos e narrativas de identidade sobre os mesmos personagens de acordo com a necessidade de acomodação de crenças e de organização de poder de uma comunidade.

Palavras-chave: Memória; Testemunho; Crenças; Evangelhos; Cristianismo primitivo.

1. Introdução

A natureza transdisciplinar das ciências das religiões permite o emprego de uma variedade de metodologias para interpretar textos e dados de uma religião. O emprego das ciências cognitivas tem se mostrado frutífero neste campo. Neste sentido, propomos o emprego das epistemologias da memória e do testemunho. Como a memória e o testemunho são fontes sociais de conhecimento, as empregamos na análise das crenças e da identidade dos primeiros cristãos. O nosso material de análise são os textos da literatura do cristianismo primitivo, principalmente, aqueles que procuram transmitir as ideias e os feitos de Jesus de Nazaré. O suporte teórico será as teorias de Robert Audi e de Jan Assmann.

Procuramos analisar os casos da morte de Judas (testemunhos de Mateus, de Lucas e de Papias) e o da liderança dos apóstolos (testemunhos de Mateus, de Tomé e de Maria). Trata-se de narrativas divergentes sobre os mesmos fatos e identidades e que tipificam o processo de formação de memória coletiva no campo religioso. São exemplos de remodelação de memórias e de diversidade de testemunho a respeito da identidade dos discípulos de Jesus.

2. A epistemologia da memória e do testemunho

Um evento religioso fundante como os ensinamentos e atos de Jesus é acessado pelas próximas gerações de seguidores por meio do testemunho. Além disso, a memória será uma fonte mediadora anterior ao testemunho nessa transmissão de crenças. Segundo a epistemologia, há várias fontes de conhecimento. As principais são a percepção, a memória, a introspecção, as noções *a priori*, a indução e o testemunho (PEREIRA, 2012, p. 6). Algumas fontes são individuais e outras coletivas. A memória e o testemunho são fontes sociais do conhecimento. Embora, possamos falar dessas fontes do ponto de vista individual, as

⁹⁸ Bacharel e licenciado em Filosofia, especialista em Docência do Ensino Básico, do Ensino Superior e Língua Latina e Filologia Românica, mestre em Ciências das Religiões (FUV). Professor de Filosofia da Linguagem no Seminário Diocesano Nossa Senhora do Rosário, Caratinga (MG), em 2021. E-mail: joaristides@gmail.com.

experiências particulares, mas para o propósito das ciências das religiões devemos explorar principalmente suas dimensões coletivas.

A vida e os ensinamentos de Jesus foram memórias de muitas testemunhas oculares que conviveram com ele. Porém, as memórias que foram se tornando a referência para as próximas gerações de cristãos foram construídas coletivamente. As crenças são conceitos básicos da epistemologia e elas estão no fundamento de qualquer religião. Essas crenças são construídas coletivamente mesmo que sua origem esteja vinculada às experiências de uma ou mais pessoas. A transmissão de crenças na religião obedece esse processo.

Para fins de apresentação dos conceitos, natureza e características das epistemologias da memória e do testemunho, iniciemos pelo estudo da memória. Constatamos que boa parte do nosso conhecimento sobre o mundo e sobre as crenças que temos são fundadas na memória. Elas são crenças memoriais. As crenças individuais são fundadas diretamente na percepção. Quando acreditamos que realizamos algo no último semestre é porque estamos confiantes na recordação de uma percepção que tivemos. Por isso, o epistemólogo Robert Audi considera que essas crenças estão previamente justificadas. Se alguém nos perguntar por que você está sustentando essas informações sobre a reunião de professores da semana anterior, diremos é porque eu estava lá e presenciei os fatos (AUDI, 2003, p. 46).

Quando eu expliquei aos meus colegas o que teria sido tratado naquela reunião, eu conectei uma terceira fonte de conhecimento que é o testemunho. O conhecimento que eles têm agora sobre o fato é por meio do meu testemunho. Por tanto, há uma conexão sequencial entre percepção, memória e testemunho na cadeia de transmissão das crenças religiosas. Quando tratamos de fontes sociais de conhecimento, a justificativa e a credibilidade dessas crenças dependem muito da sinceridade do testificador. O testemunho recebido da memória dos outros se tornam para nós “memórias por descrição”, no termo empregado por Robert Audi (AUDI, 2003, p. 57). O conhecimento que temos do passado depende de testemunhos e de memórias.

Portanto, as memórias podem ser diretas ou por descrição. Na cadeia de transmissão das crenças do cristianismo primitivo entre as primeiras gerações, podem ser encontradas memórias desses dois tipos. As memórias diretas da primeira geração de cristãos foram transmitidas para as seguintes por descrição porque foram testemunho de testemunho. Isso significa que quando os autores do século II falam de “memórias dos apóstolos”, temos de desconfiar que haja várias camadas de informações diretas e indiretas no processo de transmissão dos ensinamentos de Jesus. Os evangelhos são o principal gênero literário para a preservação dessas memórias e desses testemunhos.

O conhecimento memorial e testemunhal tem um significado bastante decisivo nas religiões por isso que o conhecimento de suas epistemologias tem muito a contribuir para os estudos do cristianismo primitivo. A participação dessas fontes na padronização das crenças de uma religião em seus primeiros anos de existência é impactante. O desafio que resulta das fontes da memória e do testemunho é a verificação ou a justificação de sua veracidade. As crenças memoriais que interessam à epistemologia são aquelas que podem ser justificadas. Não resistem a uma análise epistemológica as lembranças vagas e baseadas na fantasia, na imaginação que se confundem ou aparecem como lembranças. Segundo Robert Audi, a crença que produz conhecimento do passado é aquela baseada na memória de fatos e tem de estar vinculada a um acontecimento do passado. Várias pessoas que participaram de um evento podem descrever detalhes divergentes (GUIMARÃES, 2013, p. 41-52).

A confiabilidade das memórias individuais depende de condições da percepção que podem variar. Quem estava presenciando um evento estava atento? O quanto estava envolvido emocionalmente com os fatos? Havia alguma alteração de sua atenção e sua memória? Por exemplo, tinha amnésia ou estava sob efeito de algum entorpecente? O mesmo ocorrerá com o testemunho. Em parte, ele dependerá da memória do testificador e sua credibilidade. Geralmente, acatamos mais facilmente como verdade o testemunho de pessoas que confiamos. O envolvimento e o interesse do testificador com os acontecimentos são variáveis que

influenciam. Os epistemólogos chamam essas interferências de derrotadores (*defeaters*) epistêmicos.

A abordagem não-reducionista do testemunho considera que ele tem de ser acolhido como fonte básica de justificação. O ouvinte está autorizado a acolher a enunciação do testificador como verdade a não ser que haja uma forte razão para não considerar seu testemunho confiável. Alguns derrotadores (*defeaters*) devem ser considerados. Podem surgir novas evidências sobre um fato relatado que ponham em dúvida o testemunho (LACKEY, 2011, p. 74). O reducionismo considera que além dos derrotadores que não forem contornados, os ouvintes devem buscar outras razões fora do testemunho para torná-lo confiável. A indução é um caminho para fortalecer a acolhida de um testemunho (LACKERY, 2011, p. 74-75).

Em síntese, as informações que acessamos do passado serão formatadas sob a influência de fatores afetivos, de preferências, de necessidades. As crenças são construídas coletivamente. Portanto, na abordagem dessas memórias em fontes escritas de uma tradição religiosa podemos encontrar versões concorrentes ou complementares sobre os fatos e as identidades de pessoas que foram referência para aquela tradição. Uma vez estabelecido esse suporte teórico, vamos verificar alguns casos na literatura do cristianismo primitivo.

3. Análise de dois casos: memória e testemunho nos evangelhos

No século II, Ireneu de Lião e Papias de Hierápolis mostram uma preocupação comum com a fidedignidade das “memórias dos apóstolos”. Justino de Roma justifica a veracidade das doutrinas que defende a partir da confiança no testemunho dos apóstolos: “Foi isso que os Apóstolos nas Memórias por eles escritas, que se chamam Evangelhos, nos transmitiram que assim foi mandado a eles” (ROMA, 2014, p. 43). Quando as memórias se tornam literatura a partir de lugares e de contextos diferentes apareceram várias versões concorrentes a respeito da vida e dos ensinamentos de Jesus. Mas, os pais da igreja citados consideravam que as memórias eram confiáveis (KENNARD, 2016, p. 92). No entanto, o cristianismo envolvia muito mais grupos do que aquela tradição defendida pelos pais da Igreja.

Vários evangelhos foram escritos dentro de um espaço de tempo de 50 a 150 depois de Cristo. No mínimo, os primeiros registros sobre os ensinamentos de Jesus foram feitos a 20 anos dos acontecimentos. Eusébio de Cesareia nos transmite uma preocupação de Papias de Hierápolis bastante ilustrativa. Ele informa que Papias escreveu uma obra chamada *Explicações das palavras do Senhor*. Porém, esse não fora testemunho direto dos acontecimentos da vida de Jesus e nem ouviu os apóstolos, mas outras pessoas que aprenderam com os apóstolos. As memórias das palavras de Jesus de Papias passaram por dois grupos de testificadores antes: os apóstolos e os ouvintes dos apóstolos. No testemunho de Eusébio, temos a informação de que Papias adotou alguns critérios de pesquisa. Ele procurava ouvir somente aqueles pregadores que tiveram contato direto com os primeiros apóstolos (CESAREIA, 2019, p. 111). A preocupação é válida, porém, essas já eram memórias coletivas e já traziam as motivações, preferências e marcas culturais dos testificadores.

A memória coletiva tende a se transformar com o tempo. Ela passa por estágios de esvanecimento e se fixa em formas cada vez mais idealizadas do evento original. Segundo Jan Assmann, a memória coletiva passa por dois estágios. O primeiro acontece com a interação cotidiana das pessoas e dura mais do que 80 anos. As famílias, os amigos, os moradores de uma comunidade compartilham memórias comuns (ASSMANN, 2016, p. 115-127). Essas memórias já vão se transformando a partir de 40 anos do evento causador. Quando morrem as testemunhas originais, a memória se torna social. São outras pessoas que vão preservá-las e elas costumam se fixar como histórias e são adaptadas conforme a mudança do quadro social. Depois de um tempo, a memória se torna cultural e se confunde com o mito (ASSMANN, 2016, p. 115-127).

Essas ocorrências são verificadas nas memórias e testemunhos do cristianismo primitivo, iremos nos deter em dois casos: a morte de Judas (caso 01) e a liderança do grupo

dos apóstolos (caso 02). Um caso de memória disputada na literatura dos evangelhos é a morte de Judas. Há três versões da morte de Judas: uma de Mateus, uma de Lucas e uma de Papias de Hierápolis. Os evangelhos canônicos trazem duas versões e, mais tarde, encontramos em Apolinário de Laodiceia o testemunho de Papias.

Segundo o testemunho de Mateus (A), a morte de Judas ocorreu deste modo: “E ele, atirando para o templo as moedas de prata, retirou-se e foi-se enforcar” (Mt 27,5). No testemunho de Lucas (B): “Ora, este adquiriu um campo com o galardão da iniquidade; e, precipitando-se, rebentou pelo meio, e todas as suas entranhas se derramaram.” (At 1,18). Mateus diz que Judas se enforcou e Lucas que ele sofreu uma queda. Os dois autores deram notícias diferentes da causa da morte de Judas. São testemunhos conflitantes.

O testemunho de Papias (C) diz que Judas havia morrido enforcado, mas sobreviveu após ser derrubado, antes de morrer sufocado. Os Atos dos Apóstolos dão a entender a mesma versão “Caindo de cabeça ele estourou no meio, e seus intestinos transbordaram.” Apolinário evoca as memórias de Papias, o discípulo de João, que relatou a versão na sua Exposição das Sentenças do Senhor:

2. Mas Judas viveu neste mundo como um grande modelo de impiedade. Ele ficou tão inchado na carne que ele não poderia passar por um lugar que era facilmente largo o suficiente para uma carroça, nem mesmo seu inchado cabeça poderia caber. Dizem que suas pálpebras incharam a tal ponto que ele não conseguia ver a luz de forma alguma; e um médico não podia ver seus olhos, mesmo com um dispositivo óptico, tão profundamente afundado que estavam na carne circundante. E seus genitais tornaram-se mais nojentos e maiores do que o de qualquer pessoa; simplesmente aliviando ele mesmo, para sua vergonha desenfreada, ele emitiu pus e vermes que fluíam por todo o seu corpo.

3. E dizem que depois de sofrer numerosos tormentos e punições, ele morreu em sua própria terra, e essa terra tem sido, até agora, desolada e desabitada por causa do fedor. Na verdade, mesmo até hoje ninguém pode passar pelo local sem segurar seu nariz. Esta foi a grande efusão que ele fez de sua carne no chão (*tradução nossa*) (ERHMAN, 2003, p. 106-107).

Papias apresenta detalhes da condição física de Judas para explicar sua morte. Ele sofreu com inchaços na cabeça, nas pálpebras, tinha as genitais inchadas e emitia pus pelo corpo e também diz de um derramamento de carne. Da relação dos três testemunhos, podemos observar: a) Os testificadores têm diferentes graus de acesso ao evento (Mateus, Lucas e Papias); b) Os testificadores guardam diferentes aspectos da memória do evento; c) Eles podem ter gravado e transmitidos passos de um mesmo processo; d) as memórias preservadas por Papias via João parecem nos permitir reunir os dois relatos, levando-nos a uma possível conclusão de que Judas tentou suicídio, algo deu errado, precipitou-se e morreu depois por consequência, depois dos ferimentos; e) conclusão geral: a memória e testemunho têm seu sucesso dependente da interação entre as pessoas envolvidas. No caso de Judas, por ser um desafeto para a comunidade cristã por causa de sua participação da condenação de Jesus, podemos falar também de esquecimentos. Tardamente, no final do século II, o autor do Evangelho de Judas quis reabilitar a narrativa de Judas e inocentá-lo. Nessa obra, o apóstolo traidor deixa de ser um vilão e sua traição é descrita como uma ordem de Jesus. Ele preenche as lacunas do esquecimento, permitindo à personagem fazer a sua defesa.

O **segundo caso** a ser analisado cumpre os requisitos mais amplos para a memória coletiva. É um caso de formação de identidade de personagens e se torna uma disputa para identificar o discípulo preferido e confidente de Jesus. A necessidade humana de busca de liderança, de aprovação da autoridade aparece nesses testemunhos procurando legitimar a tradição de um determinado apóstolo. A fim de analisar esse caso, confrontaremos três textos que procuram justificar a autoridade de um apóstolo: Mateus 16, 13-20, *logion* 13 do Evangelho de Tomé e Maria Madalena (versão do papiro BG 8502).

O primeiro texto é bastante conhecido, é o Evangelho de Mateus (A), e pode ser situado no ano 70 (SMITH, 2010, p. 90). O autor de Mateus apresenta Pedro como o discípulo que liderava o grupo. Em Mateus 16, inicia-se uma discussão sobre a identidade do Messias. Jesus quis saber de seu grupo o que as pessoas andavam dizendo sobre ele. Há várias sugestões sobre que ele seria: João Batista, Elias e Jeremias. Mas, dentro do grupo, a revelação da sua identidade coube a Pedro. Ele toma a palavra e se posiciona como alguém íntimo de Jesus e diz que ele é o Messias. A declaração rende-lhe uma bem-aventurança e a confiança das chaves do céu (JERUSALÉM, 1985, p. 53-54). O texto é utilizado amplamente pela teologia católica para justificar o poder da sé romana. No entanto, um olhar mais amplo e intertextual da literatura do cristianismo primitivo nos revela outras preferências.

No Evangelho de Tomé (B), é retomado o mesmo assunto da identidade de Jesus. Trata-se de uma obra encontrada no Egito, mas, que teve sua composição em Edessa, na Síria. É um evangelho do gênero evangelho de sentenças composto por 114 ditos atribuídos a Jesus. Tomé teve sua redação no espaço de tempo de 50 a 140 (VALANTASIS, 1997, p. 49). No *logion* 13, Pedro, Mateus e Tomé ensaiam respostas sobre a identidade de Jesus. Para Pedro, Jesus era um anjo justo. Para Mateus, um filósofo. Mas, Tomé dá uma resposta altamente mística.

13 Disse Jesus aos seus discípulos: “Comparem-me: digam-me a quem me assemelho”. Simão Pedro disse-lhe: “Tu te assemelhas a anjo justo”. Mateus lhe disse: “Tu te assemelhas a filósofo prudente”. Tomé lhe disse: “Mestre, minha boca não aceitará de modo algum dizer a quem te assemelhas”.

Disse-lhe Jesus: “Eu não sou teu Mestre, porque tu bebeste, tu te embriagaste na fonte borbulhante que eu fiz brotar (‘ou espalhar’)”.

E, pegando-o, se retira e lhe diz três palavras. Ora, quando Tomé voltou para junto de com seus companheiros, eles lhe perguntaram: “O que te disse Jesus?” E Tomé respondeu: “Se eu vos disser uma só das palavras que ele me disse, vós pegareis pedras e lançareis sobre mim e fogo brotará das pedras e vos queimará” (KUNTZMANN; DUBOIS, 1990, p. 51).

Segundo Tomé, a identidade de Jesus possui uma infabilidade, ou seja, ela não pode ser comunicada através de palavras comuns. O texto diz que Jesus usou três palavras secretas ou místicas a Tomé e ele não pode revelá-las. Tomé tinha um acesso direto à sabedoria da “fonte”. Portanto, nesse *logion* e em toda a literatura tomasina, há uma intimidade entre Jesus e Tomé. Ele aparece como o discípulo que tinha acesso aos ensinamentos secretos e chegar a ser identificado como o gêmeo de Jesus.

A nossa terceira fonte é o Evangelho de Maria (C). É um evangelho de diálogo escrito em grego nas primeiras décadas do século II (KING, 2003, p. 3). A Maria mencionada neste documento é, geralmente, identificada com Maria Madalena. Enquanto, nos evangelhos canônicos ela tem um papel mais relevante somente na cena da ressurreição (Mc 16, 9-10; Jo 20, 1), no *logion* 114 do Evangelho de Tomé, Pedro rivaliza com ela, sugerindo a Jesus para retirá-la do meio dos discípulos, no Evangelho de Maria, Pedro se dirige a ela reconhecendo seu conhecimento e sua liderança. Segue a citação de acordo com o Papiro 8502.

⁶¹ Pedro disse a Maria: “Irmã, sabemos que o Salvador te amava mais do que todas as outras mulheres. ²Conta-nos as palavras do Salvador, as de que te lembras, aquelas que só tu sabes e nós nem ouvimos.”

³ Maria respondeu dizendo: “Eu vos ensinarei o que está oculto para vós”.

⁴ E ela começou a falar essas palavras para eles: “Eu”, ⁷¹ disse ela, “eu vi o Senhor numa visão do Senhor e ² disse a Ele: ‘Mestre, apareceste-me hoje numa visão’. ³ Ele respondeu e me disse: ‘Bem-aventurada sejas, por não teres hesitado ao me ver. ⁴ Pois, onde está a mente, há um tesouro’. ⁵ Eu lhe disse: ‘Mestre, aquele que tem uma visão vê com a alma ou como espírito?’ ⁶ O Salvador respondeu: “Uma pessoa não vê nem com a alma nem com o espírito. Em vez disso, a mente que existe entre os dois vê a visão e que é [...] (*tradução nossa*) (KING, 2003, p. 15-16).

Neste testemunho, Maria recebia ensinamentos reservados de Jesus e exerce o ofício de ensinar aos seus companheiros. A tradição de Maria contrasta totalmente com a posição de Paulo que proíbe a mulher de ensinar. Enquanto, na tradição do Novo Testamento é Pedro que recebe uma bem-aventurança e liderar o grupo, no texto de Maria é ela que é bem-aventurança por ser forte ao presenciar a revelação de Jesus. Assim como ocorre no Evangelho de Tomé, *Pistis Sophia* e o Evangelho dos Egípcios mostram uma tensão entre Pedro e Maria Madalena. A seleção dessas memórias sugere que os cristãos naqueles contextos vivem conflitos de opiniões sobre poder e liderança.

Os textos A, B e C mostram como as memórias e os testemunhos se transformam na comunidade ao longo do tempo, acomodando-se às necessidades da época. Todas as três tradições tinham necessidade de fortalecer e justificar a tradição do cristianismo da qual faziam parte. Pedro, Tomé e Maria todos são apresentados como discípulos confidentes e preferidos. Essa disputa pelo poder ressignificou as memórias coletivas, ajustando fatos e percepções sobre a relação que os discípulos tinham com Jesus. As memórias descritas nesses textos acontecem dentro da etapa que Jan Assmann considera que os fatos se confundem com o mito.

As identidades dos apóstolos vão se moldando de acordo com a representatividade necessária para crenças e o modo de organização das comunidades cristãs. De acordo com a teoria da memória de Assmann, a memória coletiva apresenta várias identidades para as pessoas. A memória é um sistema aberto, sem ser totalmente difuso. Nas construções coletivas da memória existem laços afetivos (ASSMANN, 2016, p 115-127). No caso 01 de Judas Iscariotes, as comunidades cristãs tinham aversão ao seu papel desempenhado na prisão de Jesus. Então, eles tendem a retratá-lo, ora, exagerando o seu sofrimento, ora, optando pelo esquecimento de detalhes de sua morte. No caso 02, as comunidades originárias dos evangelhos de Mateus, de Tomé e de Maria, possuíam uma relação de pertencimento à tradição dos personagens Pedro, Tomé e Maria. Quando os textos procuram defender o exemplo e a autoridade de seus prováveis fundadores, motivado por laços afetivos, exaltam suas qualidades, tornando-os íntimos e autorizados por Jesus. Nesta empreitada de exaltar uma identidade acima das outras, aparece também uma rivalidade em torno de quem representa, de fato, os ensinamentos verdadeiros de Jesus.

4. Considerações finais

Ao contrário do que acontece na leitura confessional do Novo Testamento, a epistemologia revela que as memórias das narrativas dos evangelhos não são individuais, elas são coletivas e culturais. Portanto, estiveram sujeitas à reelaboração. O distanciamento no tempo equivale ao afastamento da descrição dos fatos. A memória entra no estágio que se confunde com o mito.

As comunidades que estiveram por trás da redação dos evangelhos analisados acima preservaram memórias da identidade dos apóstolos segundo suas necessidades de justificativa de crenças e de hierarquia de poder. O cristianismo primitivo era muito plural visto que o Império Romano era muito vasto em território e diversidade cultural. A diversidade de credo fez com que a memória coletiva tivesse que moldar identidades para dar autoridade e legitimidade àqueles discípulos de Jesus que estavam vinculados à história de cada tradição cristã.

Enfim, a análise dos dois casos abre a expectativa de novas pesquisas que possam explorar o referencial teórico da epistemologia da memória e do testemunho na compreensão das crenças e identidades do cristianismo primitivo, principalmente, nas fontes de sua leitura além dos limites do Novo Testamento.

Referências

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. Tradução de Méri Frotscher. **História Oral**, v. 19, n. 1, p. 115-127, 2016.

AUDI, Robert. **Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge**. New York/London: Routledge, 2003.

CESAREIA, Eusébio de. **História Eclesiástica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

EHRMAN, Bart. **The Apostolic Fathers II**. London: Harvard University Press, 2003.

GUIMARÃES, Ricardo Rangel. Memória e testemunho como fontes básicas de justificação e de conhecimento. **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 9, n. 1, p. 41-52, 2013.

JERUSALÉM, Bíblia de. **Novo Testamento e Salmos**. São Paulo: Paulus, 1985.

KENNARD, Douglas W. **Epistemology and Logic in the New Testament**. Early Jewish Context and Biblical Theology Mechanisms that Fit within Some Contemporary Ways of Knowing. Eugene: Wipf & Stock, 2016.

KING, Karen L. **The Gospel of Mary of Magdala**. Santa Rosa: Polebridge Press, 2003.

KUNTZMANN, Raymond; DUBOIS, Jean-Daniel. **Nag Hammadi: O Evangelho de Tomé**. São Paulo: Paulinas, 1990.

LACKEY, Jennifer. Testimony: Acquiring knowledge from others. In: GOLDMANN, Alvin; WHITCOMB, Dennis. **Social Epistemology: Essential readings**. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011.

PEREIRA, Ana Margarida Mano Silva. **Estudo sobre a relação entre os sistemas cognitivos e motor no Homem**. Dissertação. Universidade do Porto, Faculdade de Engenharia, 2012.

ROMA, Justino de. **I e II Apologias; Diálogo com Trifão**. Trad. de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancin. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2014.

SMITH, Murray. The Gospels in Early Christian Literature. In: M. HARDING, M.; NOBBS, A.M. (ed.). **The Content and Setting of the Gospel Traditions**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

O AUTO DO SIRI ABENÇOADO E A FÉ DO PESCADOR NA REGIÃO DO SALGADO

*Rafaela do Socorro Moraes Favacho*⁹⁹

Resumo

Trata-se de um estudo sobre as narrativas envolvendo o “achado da santa” em que os entrevistados contam o que houve na madrugada do dia 10 de fevereiro de 1977, onde duas imagens foram roubadas referiam-se a Nossa Senhora de Nazaré e a São Luís Gonzaga, na cidade de Vigia- Pará, sendo relatado que os pescadores já não conseguiam sair em alto mar comovendo o povo fortemente que se dedicou as buscas que duraram quatro dias. Através desse fato, considerou-se importante realizar uma abordagem da categoria “narrativa” com uma literatura da região Norte intitulada “O Auto do Siri Abençoado” onde os personagens presentes na obra do poeta Ildone Soeiro apresentam características equivalentes aos sujeitos desta pesquisa. Esse autor descreve personagens que nos põem diante da crença em Nossa Senhora de Nazaré em locais específicos pertencentes à região amazônica vivenciada entre os rios da localidade e onde a santa realizou milagres envolvendo a pesca (principal fonte de renda local), fazendo um resgate das condições histórico-sociais, a partir de um aspecto crítico literário da compreensão da realidade. Uniu-se o interesse subjetivo com as pesquisas do antropólogo Heraldo Maués realizadas na região do salgado para compreensão de parte da religião pelo caboclo amazônico. O objetivo do estudo foi compreender as narrativas relacionadas ao desaparecimento das imagens, a fim de registrar as histórias de devoção. Foram registradas narrativas de 8 informantes que vivenciaram o período, sendo quatro enfatizando o abalo dos pescadores com o desaparecimento da santa. A metodologia empregada foi de natureza qualitativa com recurso à história oral, fazendo a análise a partir dos registros da memória dos informantes sobre as situações vividas. As narrativas possibilitaram identificar não apenas o relato individual, mas também as estruturas sociais encontradas na época e os motivos para devoção intensa à padroeira da cidade.

Palavras-chave: Narrativas; memórias; literatura, pesca.

Introdução

Escolher e delimitar uma temática de pesquisa em ciências da religião é algo desafiador, já que, somos atores sociais e, muitas vezes, transformadores do nosso próprio campo de pesquisa. Por isso, a trajetória mais comum é buscar o distante, no entanto é possível também tornar interessante aquilo que faz parte do nosso cotidiano, que nos é “familiar”. É desafiador ter um olhar para nós mesmos, para nossas práticas e costumes e torná-los “surpreendentes”; conseguir pesquisar o que rodeia nosso dia a dia e que nos parece tão corriqueiro.

Durante minha vivência em Vigia (terra natal) sempre ouvi falar do “achado da santa” em que muitas pessoas contavam o que houve na madrugada do dia 10 de fevereiro de 1977, onde duas imagens foram roubadas referiam-se a Nossa Senhora de Nazaré e a São Luís Gonzaga, fato que envolveu a população de forma intensa. Há quem diga que os pescadores já não conseguiam sair em alto mar e que o comércio fechou comovendo o povo fortemente que se dedicou as buscas que duraram quatro dias. Durante esse tempo a imprensa foi acionada, a polícia também se envolveu e foi oferecida até recompensa para quem desse notícias (VIGIA, 1977).

⁹⁹ Mestranda em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará/UEPA. E-mail: rafa.moraes25@hotmail.com

Após quatro dias de muita procura pelo povo vigiense, foram encontradas em 14 de fevereiro as imagens furtadas, no município de Ananindeua. A imagem da santa tinha sido deixada em um fundo de quintal. Já a imagem de São Luiz Gonzaga, que era de massa, foi jogada em um córrego, e se decompôs. Quando a imagem da santa retornou à Vigia, em 14 de fevereiro, houve comemoração com fogos, procissões e missa celebrada pelo pároco da época, o Padre Manfred Knosala. Essa data passou a ser a comemoração ao “dia do achado da Santa”. Ou seja, em 1977, a igreja matriz de Vigia sofreu o mais conhecido assalto de sua história. O dia 14 de fevereiro virou dia-santo, além de feriado municipal (UM DIA, 1977).

A proposta desse estudo almeja investigar as narrativas que são reproduzidas entre as gerações em torno desse fato ocorrido na década de setenta, mas que é revivido a cada ano com um dia dedicado ao que representou tal perda a essas pessoas. A motivação inicial para estudar este tema deu-se ao conhecer o trabalho de pesquisa do antropólogo Heraldo Maués debatido por uma equipe no Seminário do curso de Ciências Sociais promovido pelo Grupo de Estudo e Pesquisa com crianças e adolescentes- GECA da Universidade Estadual do Pará- UEPA, na cidade de Igarapé- Açu em 2017, com o título Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião.

Nessa ocasião foi apresentada a pesquisa de cunho etnográfico em que Maués (2005) relata sua experiência na região do Salgado ocorrida entre 1975 a 1986 com temporadas de maior ou menor intensidade, numa povoação de pescadores chamada de Itapuá, pertencente ao município de Vigia. Para explicitar o assunto o autor ressalta suas percepções sobre as práticas de catolicismo popular, não só de Itapuá, mas da região do Salgado como um todo, e de várias outras áreas da Amazônia que centra-se na fé e no culto dos santos identificando Nossa Senhora de Nazaré, São Benedito, o Menino Deus e São Pedro como os mais seguidos na região. Nesta pesquisa o antropólogo ressalta que Nossa Senhora de Nazaré é a padroeira do município de Vigia, sendo estimada a santa padroeira dos paraenses, tendo ainda uma ampla importância na Amazônia. É elucidado que Belém é um dos principais centros de devoção mariana no Brasil, sede do reconhecido Círio de Nazaré, que se concretiza todos os anos no segundo domingo de outubro e que tal veneração a Nossa Senhora de Nazaré teve origem em Vigia, desde pelo menos a segunda metade do século XVII. Por isso, em todo o município, incluindo o Itapuá ela é considerada muito prestigiosa e divina com promessas dirigidas, muito invocada pelos pescadores que se encontram em vulnerável no mar.

Esse contato com a importância da santa na região levou-me ao pensamento sobre quanto aqueles mencionados no texto eram parecidos com os diversos pertencentes ao meu grupo familiar. Cresci ouvindo relatos equivalentes aos expostos na pesquisa do autor e sem percebê-los como um elemento a ser estudado. Foi a partir desse momento que comecei a ficar mais atenta ao sentimento em volta do desaparecimento dessas imagens, depois de perceber o quanto elas tinham valor para meus conterrâneos e iniciei a criação do projeto. Entendi que um acontecimento tão presente no cotidiano traz certa dificuldade em reconhecê-lo como um fenômeno social, pois é desafiador enxergar no cotidiano as particularidades existentes, sendo “o que vemos encontramos de modo familiar, mas não necessariamente conhecido e o que não vemos e não encontramos podendo ser exótico, mas somente até certo ponto desconhecido” (VELHO, 1994, p.39).

Assim, a opção deste tema não aconteceu de forma automática, posto que fui influenciada pela apresentação referente a pesquisa de Heraldo Maués em minha região; cresci ouvindo várias versões do “desaparecimento da santa” ao meu redor, e meu interesse pela temática cresceu, motivado assim pelas pesquisas viventes neste contexto em outros afins e as ocorrências históricas e sociais a que estou envolvida, quais sejam, a minha família, outras de que tenho conhecimento e os costumes, em geral, da sociedade vigiense de meu tempo.

1 Caminhos Metodológicos

De acordo com os objetivos e intenções desta pesquisa, optou-se pelo método qualitativo no intuito de entender de forma mais aprofundada e particular as narrativas contadas pelos sujeitos no período em que as imagens foram roubadas. Para essa finalidade fez-se a utilização da história oral, por meio do resgate as memórias envolvendo o desaparecimento das imagens.

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

Optou-se nessa pesquisa partir de um mesmo episódio: o desaparecimento de Nossa Senhora de Nazaré e São Luís Gonzaga no período de 10 a 14 de fevereiro de 1977. Cada narrativa é contada de modo que os acontecimentos só são acentuados daquele modo para o sujeito que a relembra e com suas significações particulares.

Para o alcance das informações tanto as entrevistas como as conversas informais foram essenciais para a edificação e conciliação da análise. As entrevistas aconteceram de maneira particular e nas residências dos sujeitos para assim proporcionar maior privacidade para os mesmos. As entrevistas foram armazenadas em um dispositivo contendo gravador de voz.

Além disso, foi construído um roteiro semi- estruturado com algumas questões, para um direcionamento da pesquisa, mas na maior parte das entrevistas foi recorrente a narrativa espontânea para que o sujeito se ficasse a vontade para contar o que foi relevante naqueles dias.

O contato inicial dessa fase da pesquisa, ocorreu entre julho e agosto de 2021, quando fui até a casa dos meus prováveis participantes e expliquei a minha relação acadêmica com o desaparecimento das imagens. Essa ocasião foi importante para mencionar qual o meu interesse, o objetivo e responder algumas dúvidas que surgiram no momento. Todos aceitaram a contar o que sabiam sobre o caso, indicaram novos informantes e indagavam sobre meu retorno às suas residências para contar mais.

As entrevistas ocorreram nas residências dos sujeitos e foram guardadas em um gravador portátil. Depois, foram transcritas para a classificação dos dados e aprofundamento da análise. O nome dos entrevistados foi trocado por nomes de sua preferência, para que assim fosse preservada a identidade dos informantes nutrindo os moldes éticos da pesquisa.

O Auto do Siri Abençoado de Ildone Soeiro

As “narrativas” na Amazônia possuem um estudo amplo, como será explanado nesse estudo. Muito embora façam parte do dia-a-dia e podendo ser um assunto naturalmente situado entre conversas, podemos descrever com os “inventos” baseado na experiência, como bem explicita a autora Ávila: “Se toda narrativa está fadada a ser um real interpretado, um dentre os vários possíveis, é justamente nessa limitação que reside a sua riqueza, a riqueza de toda ciência – ou de toda arte – que pensa o homem: a palavra, infinitamente pequena para conter a realidade, deixa transparecer todas as outras possibilidades que não foram exploradas (ÁVILA, 2007. p.26). Sendo assim, procurei a literatura como minha aliada para entender o sujeito ‘pescador’ tão popular e tão ligado em Nossa Senhora de Nazaré na região do Salgado.

Ildone Soeiro, nasceu em Vigia, no estado do Pará, em 1942. É poeta, prosador e professor licenciado pleno em Letras pela Universidade Federal do Pará. As obras de Soeiro retratam o dia-a-dia de personalidades com quem o autor convivia, escrevendo ocorrências do dia a dia ou lembranças do passado, em diários, escrevia poemas, bilhetes, arranjava registros das coisas ao redor (SOEIRO, 2011.p.42).

Para a construção do Auto do Auto do Siri Abençoado, o poeta paraense José Ildone reuniu narrativas a um conhecimento bastante vivo que ele domina consideravelmente. O autor

possui o interesse de transformar a literatura oral e popular de Vigia e dar-lhe contornos novos, que lhe resguardam a autenticidade. Empregamos a expressão tradição, pois é-nos complexo precisar e distinguir com rigorosidade a ascendência das narrações que o autor implanta em sua obra e as histórias que ele próprio designa. A narrativa de “Nossa Senhora de Nazaré castigando a Xula por não querer atravessar com a mesma para o outro lado do rio”, convém a ampliação do elementar evento do Auto do Siri Abençoado, encontrando seu desenrolar com o ato do Siri levar a mesma ao seu destino em uma embarcação sendo aclamado por tal ato, indo morar com a padroeira de Vigia. Nesta obra, as ações não são demarcadas duramente, contudo, a cada vez que o ato se transforma, a abertura em cena do Siri demarca um ato. O autor dá indicativos sobre as alterações de histórias para que os pescadores possam ser citados mostrando uma relação profunda com a santa (SOEIRO, 2011.p.5).

No Auto do Siri Abençoado Ildone confere ao sujeito pescador os momentos de explorar os milagres entre os rios da região. A presença do pescador, sujeito essencial cujo papel equivale a ir de encontro a santa, Nossa Senhora de Nazaré, não é, contudo, menos importante do ponto central da narrativa: ele é sujeito das histórias onde a santa assume forma humana para abençoar o rio Guajará Mirim em um tempo de escassez de recursos pesqueiros, devolvendo os peixes para região. Há outros momentos envolvendo tal sujeito nos milagres: o pescador, dotado de um certo acordo de sua posição social, que é protegido pela santa em outros momentos, onde a santa assume forma humana e segue em frente ao rio para não os deixar desembarcar evitando contágio com varíola.

É importante ressaltar especialidades dos “pescadores” na região Amazônica nesse conto. Ildone Soeiro começa o texto ponderando o sujeito que vive próximo das “águas barrentas”, fazendo menção à origem ribeirinha deste sujeito, já que a cidade de Vigia está cercado por rios.

Em cada verso encontra-se partes do cotidiano do pescador, que encontra com Nossa Senhora de Nazaré em diversos momentos. O conto destaca os milagres da santa entre os mesmos e que com o tempo era avistado de forma divina, pois o papel desse sujeito era ser uma espécie de “protegido”. Além disso é possível notar a exposição de prodígios da santa relacionados a abundância de peixes na região.

2 Resultados e discussão

A relação das narrativas e memórias corresponde a um sentido de vida com suas extensões históricas, culturais, políticas e econômicas, sendo as narrações a única que consente ajustar num texto informações desconexas, improváveis, repentinas, com aquilo que os seres humanos se depararam relacionado a cultura humana que se compunha como uma das formas de embaçar a morte, dando-lhe sentido (NOGUEIRA, 2016). De tal modo, será abordado levando-se em consideração os seus referenciais, seus sentidos e seu valor de fé.

Nesse viés, é válido destacar que durante o ano no dia 14 de fevereiro acontece a festa do “achado”, celebração que faz alusão ao resgate das imagens de Nossa Senhora de Nazaré e de São Luís de Gonzaga (sendo este não tão falado em comparação a padroeira da cidade de Vigia). O achado é narrado pelas pessoas mais velhas, que vivenciaram o fato. Os relatos que escutei durante minha estadia na cidade transbordavam um sentimento de perda profunda e é contado com um misto de emoções, e que, não é esquecido por boa parte dos que convivi. Repetidamente, encontram-se homens e mulheres que fazem questão de falar sobre o caso. Eles, por sua vez, não se restringem ao roubo unicamente e contam com detalhes versões diferenciadas mesmo partindo de um único momento, motivo pelo qual podem ser chamados de polivalentes. Nesse sentido, Ricoeur (2010) resalta a narrativa como o arte de falar de acontecimentos, pessoas e relações, mediante a edificação de um enredo, isto é, de uma trama de significações que inter-relacione, de modo dialógico, seus componentes e estructure uma ordem razoável de atos.

O narrar insere-se na história e na cultura, a identidade mostra sua extensão ética, e, ao mesmo tempo, expõe que a criatividade humana pode encontrar distintos modos de tornar a

realidade com mais sentido. Em cada invenção humana, pode-se estabelecer uma integração entre a pessoa que constitui uma ação e o mundo, apesar desta relação não ser de modo pleno pelo sujeito. Não se deixa de distinguir, apesar disso, que o sujeito não é superior na sua relação com o outro, pois o outro lhe escapa. Nessa definição, a linguagem e a imaginação são eficazes para a edificação do conhecimento humano de sentido no mundo. Em outras expressões, o sujeito constrói seu sentido no mundo através das percepções que lhe são apresentadas no decorrer de suas vivências (RICOEUR, 2010).

Nesse direcionamento é importante compreender os valores dos sujeitos que integram as narrativas envolvendo a perda de simbologias que lhes geram afeto, pois está atrelado ao sentido de suas vidas, no seu acreditar cotidiano. Quando as imagens são roubadas, o sujeito é confrontado com a possibilidade de perder tais imagens por tempo indeterminado, o que pode abalar o sentido de sua própria vida. Maués (2005) ressalta que alguns pescadores na região do salgado, quando estão em perigo em alto mar recorrem a Nossa Senhora de Nazaré, o que faz com que se entenda sobre essa questão de tornar a vida mais tolerável e com sentido, quando se apega a uma força maior dentro da realidade, nesse caso, do caboclo amazônico vigiense. Nesse contexto, dona Maria conta suas percepções em volta do caso, afirmando:

“A gente via só aquelas romarias nas ruas, os comércios fecharam, os pescadores disseram que não iam mais pescar enquanto ela não fosse achada. Eu não sei o motivo qual foi desse grande atrevimento dele. Eu creio que tenha sido por causa das joias dela, que ela tinha muitas joias, ne? Ele quis queimar ela. O sol tava bonito, mas quando ele foi tacar fogo, caiu uma chuva e ele não pude queimar ela. E aí ele levou ela pra longe e jogou ela no matagal de Ananindeua. Lá que acharam ela, toda descabelada, todo arranhado o rosto dela, toda feia, porque ele queria da fim dela.”

Através desse relato fica evidenciado que narrativa possibilita conhecer o sujeito através do seu falar, quando o mesmo pode discursar sobre si mesmo, mencionando outros também como sujeitos que geram determinado ato, possibilitando com que visite suas memórias e possam externalizar suas experiências. Essa imersão leva ao questionamento essencial sobre quem é esse indivíduo que está agindo em seu meio e o quanto ele está inserido nessa cosmologia (RICOEUR, 2010).

Pollak (1992) lança em seu trabalho a interpretação de ações que preservam a importância da memória e da identidade social, diante das mudanças ao decorrer do tempo. Submete, também, a abordagem qualitativa de um problema, além de ser uma opção do investigador justifica-se, sobretudo, por ser uma forma adequada para entender a natureza de um fenômeno social (POLLAK, 1989, p. 10). Então, a fé atreladas as imagens tem uma lógica que movimenta, interage e atribui sentido à vida e as práticas religiosas, que por sua vez são ajustadas na tradição, admitindo aos sujeitos que se relacionem com o sagrado, onde estão inseridos de maneira forte e singular no que tange o seu acreditar em algo superior.

Assim, o lócus estabelece um campo privilegiado para observação da dinâmica das relações concretas, em contraposição a elucidações simplificadoras da mudança social. Ou seja, a observação oferece uma produtiva base empírica para interpretar as relações sociais, a partir de um ponto de vista particular, ao invés de substantivar entendimentos universais: enfim, proporciona dados para se compreender a significação da memória num contexto de modificações induzidas, consentindo acomodar o sentido do universal pela experiência do singular.

Considerações finais

A importância cultural em volta das narrativas são compostas por saberes, fazeres, declarações, práticas que ressaltam à história, à memória e à identidade religiosa de parte do povo vigiense, considerando a preservação desta cultura sendo primordial o cuidar dos bens aos quais esses valores são associados, das imagens sacras que são representativos da história de fé e da cultura de Vigia, assim como dos sujeitos, que ocupam um determinado território

considerando os costumes e manifestações culturais que fazem parte da vida das pessoas e modificar-se ao longo do tempo. Reconhecer a história de vida local é uma forma de chamar a atenção para seus modos de se relacionar com a fé, podendo ultrapassar o conhecimento religioso dessa população, levando em consideração as várias situações que são encontradas, como as relações de trabalho da pesca, suas conexões que permeiam para sobreviver, em suma seu cotidiano que para esse trabalho tornar-se importante.

Ressalto a importância dessa pesquisa para com as narrativas envolvendo a memória, a cultura, a identidade, a crença de sujeitos que tem fé e guardam um valor significativo as imagens de Nossa Senhora de Nazaré, tendo suas especialidades próprias, e que muitas vezes não são registradas.

Com isso, acredito que essa proposta de mestrado em ciências da religião na UEPA em discorrer constantemente sobre o reconhecimento dessas sociedades regionais, é uma maneira de fortalecer o conhecimento popular em torno do sentimento de fé, e com grande possibilidade de debater essas identidades paraenses.

Almejo, com a concretização desse trabalho, contribuir com um registro dessas memórias para que outras pessoas possam ter acesso, destacando os andamentos em campo, podendo assim ser visto pelos sujeitos, que concederam as entrevistas que edificaram esse projeto. O saber não é legítimo quando armazenado, mas se posto em prática pode harmonizar diversos modos de refletir e agir, podendo ter a oportunidade de múltiplas configurações de apreender as narrativas de fé.

Outra questão importante é ouvir as narrativas dos sujeitos no contexto territorial de Vigia e que não pode deixar se perder, por tratar-se de um fato ocorrido há mais de quatro décadas, mas que é celebrado todos os anos pelos fiéis que podem despontar distintos saberes que esse fato ocasionou, assim como seu valor social, econômico e cultural na vida das pessoas. Para muitas delas, perder uma imagem é uma grande dor, fato que será investigado mais profundamente nas próximas temporadas da pesquisa que ainda está em curso.

Somos plurais e como tal elucidamos a inquietação da realidade de diversas formas. Na nossa pluralidade, é possível propagar e ter experienciais, emoções, magia, lógica, ciência. Acredito que há uma riqueza grandiosa em poder adentrar em parte do universo dos que contam o fato com diversas versões, sendo inspirador reconhecer que as histórias que ouço desde que me entendo, possuem uma força e muita sabedoria popular e me faz querer vivenciar toda essa trajetória de pesquisa, reconhecendo as formas que serão apresentadas, cada uma a sua maneira particular, pois as narrativas podem carregar nelas essas distintas modulações de interpretação.

Referências

ÁVILA, Lílian. **Literatura e Antropologia: Fronteiras e Travessias**. Trabalho de Conclusão de Curso. UFPR, 2007, Curitiba.

AZEVEDO, Josimar. **Círio de Nazaré: a festa da fé como comunhão solidária**. Uma análise teológica a partir da Concepção de fé de Juan Luís Segundo. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Teologia da FACULDADE JESUÍTA – FAJE, 2008. Disponível em: <http://www.faculdadejesuita.edu.br/documentos/160813-8EhuOMTQ0iZSt.pdf>. Acesso em: agosto de 2021.

BRAGA, José Luiz. Para começar um projeto de pesquisa. **Comunicação & Educação**, v. 10, n. 3, p. 288-296, 2005.

CARDOSO, Fábio Ferreira et al. **Dinâmica da comunidade microfitoplanctônica relacionada com os parâmetros físico-químicos do estuário do rio Guajará-Mirim (Vigia-PA)**. 2009.

DE SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo/Religion and language: a proposal to articulate such a complex field. **Horizonte**, v. 14, n. 42, p. 240-261, 2016.

MAUÉS, R. Heraldo. **Outra Amazônia**: os Santos e o catolicismo popular. Norte Ciência,

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos avançados**, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

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

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

RAMOS, José Maria Guimarães. **A aparição da imagem de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará**: análise da manifestação do sagrado na Amazônia. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Pará. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belém, 2015.

RIKOEUR, Paul, 1913-2005. **Tempo e narrativa / Paul Ricoeur**; tradução Claudia Berliner- São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.

SCHEVISBISKI, Renata S. Metodologias de ensino de Sociologia: o Projeto “Oficina de Ideias”. **Londrina, UEL**, p. 1- 11, 2008.

SOEIRO, Ildone. **O auto do Siri Abençoado**. 2011.

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

VELHO, Gilberto. Observando o familiar: In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica**, p. 36-46.

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

PAUL RICOEUR E SUA CONTRIBUIÇÃO ÀS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO A PARTIR DE SUA CONCEPÇÃO DE TEXTO

PAUL RICOEUR E SUA CONTRIBUIÇÃO ÀS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO A PARTIR DE SUA CONCEPÇÃO DE TEXTO

Diclei Manoel da Silva¹⁰⁰

Dentro do tema “perspectivas epistemológicas das Ciências da Religião” nosso ensejo nessa comunicação é apresentar a contribuição do filósofo Paul Ricoeur às Ciências da Religião a partir de sua concepção de texto. Brevemente veremos quem foi Paul Ricoeur, do que se trata as Ciências da Religião e de que modo se dá a cooperação do filósofo francês à nossa área.

Paul Ricoeur (1913-2005) recebeu Influências de inúmeros intelectuais como, por exemplo, R. Descartes, G. Marcel, E. Mounier, K. Jaspers, E. Husserl, J. Nabert, F. Nietzsche, S Freud, dentre outros. Ricoeur não entende a filosofia como fechada em si mesma, mas como aberta a tudo o que não é filosofia (JERVOLINO, 2006, p. 779). Tem como desafio reconciliar, arbitrar, praticar uma mediação entre as partes e o todo, o sujeito e seu objeto, a doação e a apropriação, o método e a verdade, o signo e a significação, o distanciamento e o pertencimento, a explicação e a compreensão, a crítica e a convicção (DESROCHES, 2002, p. 9). Visa conciliar aspectos distintos do âmbito acadêmico (buscando diálogo com outras áreas distintas do saber) foca no âmbito da antropologia.

As Ciências da Religião, podem ser compreendidas como uma configuração pluri/multi e interdisciplinar (PYE, 2017, p. 177) de abordagem da religião enquanto fenômeno humano¹⁰¹.

A concepção de ciência moderna, caracterizada pela observação e análise de dados empíricos, favoreceu na Alemanha o surgimento da Ciência da Religião (Religionswissenschaft), trabalho investigativo iniciado com Friedrich Max Müller (1823-1900)¹⁰² como uma ramificação das ciências humanas (USARSKI, 2018; VILLAS BOAS, 2018)¹⁰³ consistindo num novo modo de conhecer e pesquisar a religião enquanto fenômeno religioso, não estritamente confessional e com pressupostos pertinentes para buscar compreender segundo o rigor das ciências, as mais diversas religiões.

Tendo em vista a explanação previamente realizada, sob a perspectiva ricoeuriana, ousamos afirmar que a religião se manifesta como texto e isso é relevante para as Ciências da Religião. De acordo com Grechat (2006), toda religião tem 4 características: aparece com uma estrutura de totalidade manifestada na integração entre as pessoas (comunidade); no uso da linguagem (sistema de atos, mitos); proporciona compreensão e sentido (conjunto de doutrinas) e é portadora de uma força vital (sedimentação de experiências). De modo que a religião é traduzida de muitas formas de linguagem simbólica expressada nos ritos, narrativas, e outras expressões de cultura.

Paul Ricoeur produziu uma reflexão pertinente na contemporaneidade em constante diálogo com as principais tendências filosóficas do séc. XX, de modo que, apresenta evidências de sua contribuição às demais áreas do saber humano, inclusive as Ciências da Religião.

A hermenêutica dos textos de Ricoeur é uma das grandes elaborações do seu sistema filosófico. Essa hermenêutica é precedida pela hermenêutica pelo símbolo¹⁰⁴ e complementada

¹⁰⁰ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. CV: <http://lattes.cnpq.br/2320077064808113>.

¹⁰¹ “Interdisciplinaridade”, termo enfatizado frequentemente por M. Pye. Cf. também: CRUZ, 2018, p. 17

¹⁰² MÜLLER, Friedrich Max. **Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft**. Strassburg: Trübner, 1876. MÜLLER, Friedrich Max. **Introduction to the Science of Religion**, Oxford: Longman, Green and Co. 1882.

¹⁰³ Sobre essa temática, vale conferir: CAMURÇA, 2011, p. 12-28.

¹⁰⁴ À luz da hermenêutica ricoeuriana, o “texto” que é uma “exemplificação do símbolo” tem um sentido múltiplo. Disso, decorre, como vimos, a tese de que um dos traços característicos e relevantes do símbolo é sua polissemia. (Cf. RICOEUR, 1978, p. 242). Conforme Souza (2012) “Para a reflexão do símbolo, Ricoeur possui alguns interlocutores nos quais reconhece uma hermenêutica propriamente filosófica: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger

pela valorização da ação. De acordo com Cesar (2002), a hermenêutica ricoeuriana caracteriza-se especificamente a partir de três categorias: a hermenêutica dos símbolos¹⁰⁵, a hermenêutica do texto, a hermenêutica da ação (p. 43)¹⁰⁶.

A hermenêutica ricoeuriana busca trazer o texto ao mundo da ação de modo que interpretar é explicitar o tipo de ser como portador de sentido marcado por narrativas históricas manifesto diante do texto (RICOEUR, 1989).

Ricoeur, portanto, propõe uma hermenêutica fenomenológica pela qual busca compreender o mundo e o que nele acontece. Essa compreensão do ser e do mundo, dar-se-ia por uma análise do comportamento simbólico do ser humano. Visa demonstrar que através de um método reflexivo torna-se possível compreender a existência humana e clarificar seu sentido isso que é denominado “hermenêutica do texto” (BREGALDA, 2015, p. 113).

Ao passar “da hermenêutica dos símbolos à hermenêutica dos textos” a teoria ricoeuriana evidencia a importância do símbolo onde o texto deve ser compreendido na dialética entre o evento e o sentido. O texto não simplesmente reproduz o seu contexto. O mundo do texto é uma proposição de mundo. É um mundo ideal. É justamente em diálogo com o seu contexto específico que um texto produz o seu próprio mundo. Por mais irreal que seja, trata-se sempre de uma construção a partir do contexto da produção textual. (GROSS, 1999, p. 34s. 39-40).

A compreensão do conceito “texto”, portanto, para nosso autor, possui “sentido” e “significado” que realçam o lado simbólico do ser humano. Afirma Ricoeur:

[...] o texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por esta razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância (RICOEUR, 1978, p. 44).

A abertura e necessidade da compreensibilidade é inerente ao ser humano, enquanto ser simbólico, é uma parte substancial do nosso ser e, por ela entendemos a nós mesmos. O texto como a escrita e a narrativa, é lugar onde, concomitantemente, há a desconstrução, a perda do “eu” e sua reconstrução no descobrimento da verdadeira identidade (STEFANI, 2006, p. 53). A saber da constatação de Ricoeur: “compreender é compreender-se perante um texto” (RICOEUR, 1997, p. 493).

O texto traz em si um discurso que contém uma representação de mundo que já está criado e interpretado e na medida em que dialoga com o outro, torna-se capaz de “gerar um novo acontecimento” (RICOEUR, 1976, p. 87).

É possível assim, uma interpretação com ênfase na distanciação do texto, visando manter a distância entre o vivido e o contado (viver e contar), ou seja, entre o compreendido e o reelaborado

e Gadamer. Na gênese do problema está a questão da interpretação. Ricoeur encontrou em Schleiermacher preocupações amplas sobre a compreensão (tanto da hermenêutica geral, como das hermenêuticas regionais, como a exegese bíblica). É característico deste estágio a passagem de Ricoeur da epistemologia das ciências do espírito, tal qual trabalhada por Dilthey, para à ontologia da compreensão desenvolvida por Heidegger. A partir desta decisão, Ricoeur vivencia sua autonomia e percorre o problema da narrativa” (p. 96).

¹⁰⁵ A compreensão de textos, a necessidade de análise do símbolo (materializado em textos) a partir de uma tríplice base: a) os símbolos têm um uso sedimentado, que se manifesta de diferentes modos; b) têm também um uso corrente, que serve à funcionalidade da vida em determinado grupo social; c) têm, por último, uma função prospectiva, profética, que anuncia as possibilidades novas - de modo que também utilizando símbolos antigos pode-se transcender as significações originais, justamente por causa da reserva de sentido que estes sempre manifestam (GROSS, 1999, p. 43).

¹⁰⁶ Mori argumenta (2012) (equivocadamente) que Ricoeur conheceu duas grandes elaborações: 1) a da hermenêutica dos símbolos e 2) a da hermenêutica dos textos. Ambas relacionadas com sua hermenêutica da ação (p. 205). Nesse sentido, há uma divergência, tendo em vista que a hermenêutica da ação também é uma outra elaboração de Ricoeur.

no mundo do texto, considerando-se o caráter histórico, ontológico e epistemológico do texto. De modo que a análise hermenêutica requer uma atitude metodológica (um método) e uma atitude ontológica (uma verdade). O pressuposto hermenêutico de Ricoeur é a filosofia reflexiva, marcada pela fenomenologia e pela tradição hermenêutica, remetendo o sentido reflexivo ao ato de compreender e consequentemente compreender-se também (SILVA, 2011, p. 24).

Para a interpretação proposta por Ricoeur a noção “mundo do texto” é fundamental:

A partir da noção de “mundo do texto” a univocidade se torna impossível. Porque se interpretar é confrontar a proposição de mundo do texto com as possibilidades existenciais do intérprete no seu próprio mundo, é lógico que a interpretação é sempre um processo relativo, sujeito às vicissitudes do tempo. Sendo a interpretação um processo em que se olha para o que está à frente do texto, dependendo do que se lhe confronta a significação é diferente (RICOEUR, 1983, p. 56).

Na medida em que no processo hermenêutico se procura justamente a confrontação do intérprete com a proposição de mundo expressa no texto. O mundo do texto deve ser visto como um real imaginário. Interpretar um texto como um esboço de mundo a ser habitado a fim de ali esboçar possibilidades essenciais. Exatamente isso é o que Ricoeur denomina de “mundo do texto” (RICOEUR, 1974 p. 32 apud GROSS, 1999, p. 40).

Ao centralizar-se no texto, apresentado como símbolo, que “dá o que pensar” (RICOEUR, 1978, p. 252) nosso autor vai além da tradição anterior na hermenêutica¹⁰⁷. Estabelece um diálogo fecundo com os estruturalistas, os filósofos da linguagem e partir do estudo de Freud e sob influência de Nietzsche chega ao “conflito de interpretações” que opõe as perspectivas teleológicas às leituras arqueológicas. Diante desse conflito, Ricoeur propõe “pensar mais e de outra forma”, buscando as mediações que contribuam para uma melhor compreensão do ser humano em sua condição histórica (MORI, 2012, p. 206). De modo que com o texto, o indivíduo faz uma leitura da realidade e compreende seu ser no mundo (RICOEUR, 1978, p. 279).

Nesse âmbito, a análise de textos é o instrumento privilegiado para alcançar uma resposta à preocupação filosófica de Ricoeur:

Se um texto pode ter vários sentidos [...], deve-se recorrer a uma noção de significação muito mais complexa que a dos signos ditos unívocos, exigida por uma lógica da argumentação [...]. Por conseguinte, a hermenêutica não podia continuar sendo uma técnica de especialistas [...]. Ela coloca em jogo o problema geral da compreensão. Por isso também, nenhuma interpretação significativa pôde constituir-se sem fazer empréstimos aos modos de compreensão disponíveis numa dada época: mito, alegoria, metáfora, analogia etc. (RICOEUR, 1978, p. 8).

Considerando as explanações realizadas, salientamos que a contribuição de Ricoeur às ciências da religião é possível e realiza-se a partir de várias perspectivas, aqui ressaltamos que ele objetiva a religião, ora implícita ora explicitamente e no que corresponde ao nosso propósito nessa comunicação, deduzimos que, como Ricoeur compreende o texto mediante a existência da linguagem, como portador de sentido, com valorização da alteridade pelo viés da dimensão simbólica, assim também podemos compreender a religião.

¹⁰⁷ oriunda de outros teóricos, dentre os quais, Schleiermacher (cuja hermenêutica busca a intenção do autor por detrás do texto), Dilthey (que opõe compreensão e explicação), Gadamer (que reitera esta oposição na dialética verdade e método), e Heidegger (que segue o “caminho curto” em sua hermenêutica da facticidade). (MORI, 2012, p. 206).

Como em toda cultura, há mediação simbólica da ação, que se sobressai pela manifestação da linguagem, a qual acaba por revelar a reflexão sobre o ser. Compreender o ser é compreender suas relações com essas mediações, que são anteriores ao ato mesmo da compreensão, cuja função é fazer pensar, transformar visões de mundo, ou seja, colocar em funcionamento a consciência reflexiva. Entretanto, a mediação simbólica não se reduz à consciência reflexiva, porque expande essa mesma consciência, revelando que as estruturas do ser ou de sua existência são veiculadas e articuladas pela cultura, da qual os indivíduos participam (SILVA, 2011, p. 22).

A linguagem de um texto tem, para Ricoeur, a função de descrever, revelar, também de criar realidades (RICOEUR, 1989). Isso também podemos atribuir à religião compreendida como um texto. Pois, não obstante, tanto o texto como a religião pressupõem a linguagem e o real e a mediação dos símbolos.

Referências

BREGALDA, Regiano. **Hermenêutica em Paul Ricoeur: contribuições à pesquisa textual**. Revista Filosofazer. Passo Fundo, n. 47, jul./dez. 2015 p. 109-126. Disponível em: <http://filosofazer.ifibe.edu.br/index.php/filosofazerimprensa/article/download/200/191> Acessado em 16 nov. de 2020.

CAMURÇA, M. **Les Sciences Religieuses: um olhar a partir do Brasil para o campo de estudo das Ciências da Religião na França**. Estudos de Religião, v. 25, n. 41 (2011), p. 12-28. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2809/2775>. Acessado em 05 set. de 2019.

CESAR, Constança Marcondes. **A Hermenêutica francesa. Paul Ricoeur**. Col. Filosofia – 140. Porto Alegre: Edipucrs. 2002.

CRUZ, Eduardo Rodrigues. **A Epistemologia da Ciência da Religião: elementos para uma visão deflacionária**. INTERAÇÕES, Belo Horizonte, Brasil, v.13. n. 23, p. 14-22, jan./jul 2018. ISSN: 1983-2478. P. 17. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18159/13665>. Acessado em 04 de set. de 2019.

DESROCHES, Daniel. **A Vida Longa da compreensão em Paul Ricoeur**. In: CESAR, Constança Marcondes. **A Hermenêutica francesa. Paul Ricoeur**. Col. Filosofia – 140. Porto Alegre: Edipucrs. 2002, p. 9-2.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GROSS, Eduardo. **Hermenêutica e Religião a partir de Paul Ricoeur**. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 2 n. 1 (1999): Numen 02, p. 33-49. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21748> Acessado em 17 de abr. de 2020.

JERVOLINO, Domenico. **Paul Ricoeur. Encontro com Cristo na fraternidade dos homens**. In: ZUCAL, Silvano **Cristo na Filosofia Contemporânea II. O Século XX**. São Paulo; Paulus, 2006, p. 779.

MORI Geraldo De. **Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur**. Teoliterária V. 2 - N. 4 – 2012 P. 203-239. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/22909>. Acessado em: 28 de abr. de 2020.

PYE, Michael. **Integração metodológica na Ciência da Religião**. REVER – revista de Estudos da Religião, v. 17, n. 2, p. 162-178, ago. 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/34131/23463>. acessado em 21 de out. de 2019.

RICOEUR, P. **Teoria da interpretação**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1976.

_____. **Epílogo Narratividade, fenomenología y hermenêutica**. (1997). Cuaderno Gris. No. 2, Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur, Madrid: UAM. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/225/22298_Ep%C3%ADlogo.%20narratividade%20fenomenolog%C3%ADa%20y%20hermen%C3%A9utica.pdf?sequence=1. Acessado em 14 de ago. de 2020.

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

_____. **Philosophische und Theologische Hermeneutik**. In: RICOEUR, Paul, JÜNGEL, Eberhard. Metapher. München: Christov Kaiser, 1974, p. 24-45.

_____. **Do texto à acção: Ensaios de Hermenêutica II**. RÉS-Editora, Ltda: Porto- Portugal, 1989.

SILVA, Luzia Batista de Oliveira. **A interpretação hermenêutica em Paul Ricoeur: uma possível contribuição para a educação**. Comunicações. Piracicaba. jul.-dez. 2011, Ano 18, n. 2, p. 19-36. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/comunicacoes/article/view/131/595> . Acesso em 16 nov. de 2020

SOUZA, Vitor Chaves de. **O papel da identidade narrativa de Paul Ricoeur no prolongamento da epistemologia do símbolo de Mircea Eliade**. Revista Eletrônica Corretatio v. 11, n. 22 – dezembro de 2012 p. 83-100. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/3529/3310>. Acessado em 06/04/2020. Acessado em 06 de abr. de 2020.

STEFANI, Jaqueline. **A constituição do sujeito em Paul Ricoeur: uma proposta ética e hermenêutica**. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- -Programa de Pós-graduação. Universidade do Vale do Rio Dos Sinos, Unisinos, São Leopoldo, 2006. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2017?show=full> acessado em 16 de nov. de 2020.

USARSKI, Frank. **A “Tradição da Segunda Ordem” como Fonte Identitária da Ciência da Religião: reflexões epistemológicas e concretizações**. INTERAÇÕES, Belo Horizonte, Brasil, v.13. n.23, p.23-37, jan./jul.2018 ISSN 1983-2478. P. 30. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18175/13590> Acessado em 04 de set. de 2019.

VILLAS BOAS, Alex. **Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil: O debate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia**. INTERAÇÕES, Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 24, p. 260-286, Ago./Dez. 2018 ISSN 1 983-247. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18656/14228>. Acessado em 05 de set. de 2019.

GT 5: Religião e Educação

Coordenação:

Prof. Dr. Marcelo Furlin (UMESP)

Profa. Dra. Debora Junker (Garrett Theological Seminary)

O GT “Religião e Educação” organiza os estudos e pesquisas da relação entre educação, cultura e religião, campo este que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como de áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como ensino religioso, educação em diferentes espaços confessionais, diversidade, formação inicial e continuada, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros. Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e a direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade).

Palavras-chave: Educação; Religião; Ensino religioso.

PARADIGMAS COMUNS ENTRE A RELIGIÃO E A EDUCAÇÃO: A ASSINATURA DAS COISAS E O MÉTODO EM GIORGIO AGAMBEN

Marcus Vinicius de Souza Nunes¹⁰⁸

Resumo

Pesquisar, em qualquer área de conhecimento, exige que se estabeleça uma metodologia adequada. O trabalho aqui apresentado é de tipo teórico, e pretende estabelecer possíveis vínculos entre as Ciências da Educação e as Ciências da Religião. Partindo da noção de “análise pós-estruturalista do discurso” e de “arqueologia” na obra do filósofo Giorgio Agamben (1942), serão analisados os conceitos de “paradigma”, de “enunciado paradigmático” e de “assinatura das coisas” como instrumentais metodológicos. Demonstrar-se-á ainda que esse método possui aplicação na análise de objetos epistêmicos tão distintos como gênero e mídias. Por fim, se analisará o vínculo entre religião e o método de Agamben. Os resultados apresentados mostram que uma ligação paradigmática e metodológica entre Ciências da Religião e da Educação não só é possível, como necessária.

Palavras-chave: Religião; Educação; Método; Paradigma; Agamben; Arqueologia filosófica.

1. Introdução

A pesquisa que o autor deste artigo tem buscado articular as noções de gênero, mídias e educação. Trata-se de uma “arqueologia da diferença sexual”, em vários espaços onde se engendram práticas de subjetivação que podem ser compreendidas sob a rubrica gênero e sexualidade. A investigação se dá em dois espaços o da educação midiática, isto é, dos espaços não formais de educação que se operam nas chamadas mídias sociais; e o da religião, em especial como instituição e conjunto de enunciados que articulam percepções, práticas, noções e crenças que norteiam os processos de subjetivação. Enquanto campo disciplinar, tal pesquisa transita entre a Filosofia, as Ciências da Educação, as Ciências da Religião, a Ética e a Ontologia.

Quando a abordagem do objeto se pretende transdisciplinar, é necessária uma fundamentação epistemológica consistente que dê conta da diversidade epistêmica e da possibilidade de apresentá-la de maneira clara, concisa e justificada. Tal fundamentação o autor tem feito a partir da noção de “análise pós-estruturalista do discurso”. Trabalha-se com duas vertentes dessa análise: *queer* e biopolítica. Neste trabalho, mais que ater-se aos objetos específicos dessa pesquisa, se tratará de um dos aspectos epistemológicos de sua fundamentação teórica, a “análise pós-estruturalista do discurso” em “chave biopolítica”, apresentada na filosofia de Giorgio Agamben (1942). Apresentar-se-á, em seguida, como é possível articular um saber em comum entre as ditas Ciências da Educação¹⁰⁹ e as Ciências da Religião.

¹⁰⁸ Doutorando em Educação, Universidade do Estado de Santa Catarina (PPGE/FAED/UDESC). Email: mvinicius.snunes@gmail.com.

¹⁰⁹ Tal como as Ciências da Religião, as Ciências da Educação estão em constante luta por seu estatuto epistemológico. Vale notar que no Brasil não existe pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Educação, mas tão somente *em Educação*. Se por um lado isto garante uma maior diversidade de abordagens, que pode contribuir de forma trans e interdisciplinar no tratamento do objeto, por outro coloca o pesquisador em uma constante busca de fundamentos teórico-metodológicos adequados a seu objeto. Em nosso caso, como nos aproximamos das Ciências da Educação a partir da abordagem da Filosofia da Educação, nos encontramos em

Giorgio Agamben é um dos filósofos mais prolíficos da contemporaneidade. Entretanto, a diversidade dos temas que aborda (da política à ontologia, da arte à religião, do direito à literatura) lhe valeram críticas negativas, sobretudo desde sua obra *Homo Sacer*, uma saga que iniciou com a publicação do livro homônimo em 1995 e concluída com o *Uso dos corpos* em 2014. Qual recorte epistemológico seria o seu? Qual método efetivamente ordena sua investigação?

Sua obra tem influências de Walter Benjamin, de Simone Weil, de Aby Warburg, de Georg Hegel e de Aristóteles. Isto, quanto aos temas de sua pesquisa. Quanto ao método, sua filosofia se localiza sob predominante influência foucaultiana, em especial sob as noções de genealogia e de arqueologia. Assim, é possível tentar localizar Agamben no amplo escopo aberto pelo pós-estruturalismo.

Neste trabalho se apresentará o método de Agamben, com uma argumentação em três níveis. No primeiro, se descreverá sumariamente o método de Agamben a partir do que o próprio filósofo disserta sobre o tema no livro intitulado *Signatura Rerum, Sobre o método* (2019). O segundo nível parte da crítica apresentada por Frateschi (2016), a qual afirma que uso do método de Agamben para os estudos de gênero é inadequado, e mesmo impossível. Demonstrar-se-á como, ao contrário, se pode aplicá-lo e como fazê-lo, não só aos temas de gênero e sexualidade, como à análise do fenômeno midiático e comunicativo. Por fim, se descreverá como a teoria de Agamben não só permite como exige uma vinculação entre a pesquisa em Religião e a pesquisa em Educação.

2. O método em Agamben

A série *Homo Sacer* é uma *saga biopolítica*, sobre como se articulou no Ocidente um paradigma ao mesmo tempo ontológico e político que produz vida nua, vida sem qualificação, vida sem direitos, vida *abandonável* à morte. A vida nua não é a pura vida animal, mas uma vida sem direitos articulada pelo próprio direito. É a vida de um sujeito legalmente colocado à margem da legalidade e o modo como é apreendido no interior da mesma política moderna.

As formas de produzir essa vida abandonável à morte são os múltiplos *dispositivos*. Um dispositivo de controle articula a soberania com a governamentalidade. Trata-se do que Agamben chama paradigma econômico: toda ação de soberania acaba por esgotar-se na mera *gestão* dos corpos. Isso acontece por meio de uma série de práticas discursivas que geram uma inscrição corporal. Essas práticas, essas tecnologias de produção da subjetividade e de dessubjetivação agem onde a linguagem performativa e imperativa trabalham: no direito, política, ética, religião. Essa é a máquina ontológica e biopolítica do Ocidente. Entre os dispositivos que Agamben especialmente estuda estão os juramentos, os sacramentos, as regras monásticas, as constituições, e, sobretudo, o “estado de exceção”, um dispositivo jurídico que funciona como o paradigma da normalidade democrática.

Com essa temática, Agamben se coloca na esteira de continuidade da obra de alguns autores. Talvez uma das principais chaves de leitura devamos buscar na obra de Walter Benjamin, da qual Agamben foi o editor da versão italiana. “A tradição dos oprimidos” que é a condição de leitura das entranhas da história em Benjamin se repete em Agamben no *homo sacer*, naqueles que são produzidos como vida matável, assim como o “capitalismo como religião” de um se repete no outro como a biopolítica que produz um sistema sacrificial paradoxal, onde matar e deixar morrer se equivalem.

Sem embargo, Michel Foucault é o nome indispensável para entendermos o método de Agamben, haja vista que este se coloca abertamente como um continuador das pesquisas

terreno mais seguro. Contudo, na medida em que nosso objeto, o processo de subjetivação em cadeias distintas de enunciados e de transmissão de saberes (gênero e sexualidade, religião, educação e mídias), transita, por sua natureza, em diferentes epistemes, o trabalho fundacional exige que apresentemos um rígido e metódico procedimento teórico que, por si, constitui uma pesquisa inteira à parte.

foucaultianas, especialmente em dois âmbitos que ele teria descurado, a saber, a religião e o direito. Aliás, mais que tratar de *dois* temas, Agamben se preocupa com a articulação entre eles. Esta articulação se dá em dois campos “históricos”: a religião romana que, ao ver de Agamben, é indissociável do direito, como revela a própria figura do *homo sacer*, e a teologia cristã, que se alimenta do direito romano, como no conceito de *sacramentum*, ao mesmo tempo que impõe uma certa configuração teológica ao desenvolvimento ontológico, político e ético, como é o caso da ética da *efetualidade*, que é a ética da liturgia apresentada em *Opus Dei, Arqueologia do Ofício* (2013c): as palavras do sacerdote produzem as realidades que descrevem, assim como as palavras do juiz em uma sentença produzem o estado que declaram.

Em *Signatura Rerum* (2019) Agamben “passa a limpo” o método que usa para tratar dessas articulações. É um método *arqueológico* porque feito a partir da *arqueologia* dos saberes e dos discursos e que inclui em si uma genealogia das práticas e tecnologias de poder, ambas formas do projeto filosófico foucaultiano.

Signatura rerum se desenvolve em três partes: *O que é um paradigma, Teoria das assinaturas e Arqueologia filosófica*. Na primeira, *O que é um paradigma*, Agamben reapresenta *figuras* que se repetem na sua filosofia (o já mencionado *homo sacer*, o *muçulmano*, o estado de exceção, e o campo de concentração). Estas *figuras* não aparecem em sua metodologia como entes históricos concretos. Não se trata de saber quem foi um *homo sacer*, ou onde se construiu um campo de concentração pior, se em Dachau ou Auschwitz, ou se na história da Alemanha houve períodos de exceção durante o projeto nazista, ou se todo esse período foi um único estado de exceção (ainda que repetidamente o filósofo repita esta segunda possibilidade). O fato é que no método agambeniano essas figuras são modelos, exemplos de articulações biopolíticas. Não que o fato histórico não tenha em si mesmo consistência. Mas a arqueologia não é uma história, nem mesmo uma história da sucessão de paradigmas.

Tomando a *Arqueologia do saber* de Foucault, contra a *Estrutura das revoluções científicas* de Thomas Kuhn, Agamben diz que um paradigma não é o conjunto possível de saberes de uma época, não é a ciência normal de uma comunidade científica, ou a irrupção desestabilizadora que exige uma resignificação dos significantes compartilhados, mas é o conjunto das positivities, dos dispositivos, que garantem a emergência de um conjunto de saberes localizado, definível.

Nesse sentido, arqueologia é sempre uma paradigmologia, e a capacidade de reconhecer e articular paradigmas define o nível do pesquisador tanto quanto sua habilidade de examinar os documentos de um arquivo. Em última análise, do paradigma depende a possibilidade de produzir no interior do arquivo cronológico, em si inerte, aqueles *plans de clivage* (como são chamados pelos epistemólogos franceses) que são os únicos que permitem torná-lo legível. (AGAMBEN, 2019, p. 42)

Com Foucault, Agamben insiste que o paradigma é um “limiar de epistemologização”. Portanto, tratar de suas figuras é revirar o *arquivo cronológico* a fim de reconhecer suas condições de legibilidade. É fazer uma “epistemologia do exemplo”, que não apenas analisa um saber na sua especificidade, mas permite identificar como aquele saber é possível, e não outro. Perguntar-se como é possível que o direito produza uma vida nua, uma vida sem direitos, é mais do que perguntar quais grupos têm seus direitos reconhecidos e quais não. Só a primeira pergunta pode tornar inoperante as positivities na máquina biopolítica, pois torna impossível sua ação desde dentro.

A segunda parte, *Teoria das assinaturas*, recupera a episteme escolástica e renascentista, que já havia sido tratada no âmbito paradigmático por Foucault em *Arqueologia do Saber*. As assinaturas das coisas (*signatura rerum*), apresentadas por Agamben a partir do texto de Paracelso *De natura rerum*, são marcas, signos impressos nos entes, que nos permitem passar de objeto a objeto, de esferas mais simples às mais complexas, a fim de compreendermos a natureza metafísica do universo. É um paradigma de saber baseado na decifração de marcas,

que pode ir desde a quiromancia e fisiognomonia, até o uso de provas fisiológicas e cosmológicas para demonstrar a existência de Deus, já que “a assinatura retroage até seu assinador”, seja um Deus pessoal e criador do pensamento judaico-cristão, que impõe sua marca pessoal ao mundo, seja uma natureza naturante que deixa marcas de seu processo.

A teoria das assinaturas é, para Agamben, uma das primeiras teorias semióticas, já que na relação *signum* e *signatum* a primeira e mais evidente assinatura é a linguagem. Entretanto, já na teologia escolástica, um campo privilegiado do *signum* é a teologia dos sacramentos. Entender como um signo sensível, o sacramento, é capaz de produzir um efeito de graça que é por natureza não sensível, é uma questão de primeira ordem para a teologia. A teoria das assinaturas chega ao ponto máximo da sua evolução quando a teologia pensa um sacramento *imprimindo um caráter*, uma marca indelével, inapagável, como é o caso do batismo, da confirmação e da ordem. Há um limiar entre o semiótico e o ontológico no qual a linguagem produz ser.

E a ontologia é, nesse sentido, não um saber determinado, mas a arqueologia de todo saber, que investiga as assinaturas que cabem aos entes pelo próprio fato de existir e os dispõem, desse modo, para a interpretação dos saberes particulares. (AGAMBEN, 2019, p. 94).

Se ao tratar dos paradigmas Agamben pensa nas condições positivas de emergência de um saber, a ontologia como arqueologia das assinaturas é uma grande teoria da possibilidade de emergência dos enunciados, como, por exemplo, os enunciados performativos do direito (“abro/encerro esta sessão”, “os declaro marido e mulher”, “o candidato eleito é”).

A última parte de *Signatura rerum* é a *Arqueologia filosófica*. O termo remete também a Foucault. A arqueologia de Foucault não trata de fatos históricos, mas das condições de possibilidade dos fatos históricos. É uma narrativa *transcendental*, pois trata dos *a priori* históricos. Agamben insiste que Foucault não teria percebido o paradoxal do oxímoro “*a priori* histórico”. Mas esse caráter paradoxal revela a própria estrutura temporal das condições transcendentais de possibilidade dos saberes específicos e das práticas de poder a eles associadas. Não há uma vida *a priori*, disponível ao saber antes do saber da biologia ou da medicina tratar dela. O que há é uma vida articulada no discurso. O *a priori*, o transcendental (em sentido kantiano) desse saber, é histórico, se dá no discurso. Por isso, Agamben aproxima criticamente a arqueologia filosófica da psicanálise.

Negativamente, a psicanálise é um método de articulação ontológica entre “ser” e “dever ser” e, portanto, parte do paradigma ontológico do Ocidente. Mas, metodologicamente, na psicanálise o recordar é repetir. A anamnese realizada torna o “fato” do inconsciente presente. É aqui, agora, que as memórias do sujeito analisado acontecem, como mostram os fenômenos de transferência. A arqueologia filosófica não apenas recorda, como algo já acontecido, mas rememora um presente, um ainda aqui, que a noção de *arché* revela: um princípio agente.

A *arché* para a qual a arqueologia regride não deve ser entendida de jeito nenhum como um dado a ser inserido numa cronologia (ainda que com uma ampla grade de tipo pré-histórico): ela é, antes, uma força operante na história, da mesma forma que as palavras indo-europeias exprimem um sistema de conexões entre as línguas historicamente acessíveis, a criança na psicanálise é uma força ativa na vida psíquica do adulto e o *big bang*, que se supõe ter dado origem ao universo, é algo que continua enviando para nós sua radiação fóssil. (AGAMBEN, 2019, p. 158)

Apresentado o método de Agamben de forma sumária, cabe agora demonstrar como é possível aplicá-lo a outros objetos epistêmicos. De que forma o método arqueológico se insere em uma pesquisa sobre gênero e mídias no campo da educação?

3. Agamben, gênero e mídias

Seria possível articular a teoria e o método agambenianos em uma investigação sobre as relações entre gênero e mídias na educação? Ademais, há algo que conecte essa pesquisa com uma investigação no campo da religião?

Para Yara Frateschi (2016), a resposta à primeira pergunta é um sonoro não. Segundo a autora, a filosofia de Agamben é por demais centrada nos aspectos negativos da sociedade contemporânea, um diagnóstico pessimista que não reconhece as articulações no presente, que não reconhece a força de movimentos e organizações e a luta por direitos, justiça e equidade.

Trata-se de um diagnóstico construído com excessiva atenção aos dispositivos de controle e à esfera pública oficial e que, por si mesmo, não é atento para as demandas da sociedade, para a relevância dos movimentos sociais e para os potenciais emancipatórios inscritos no presente. (FRATESCHI, 2016, p. 241).

Assim, a obra de Agamben corroboraria uma noção de controle universal que não é marcado por gênero, cor, classe social. É o humano sendo dominado pelas forças oficiais: pelo Estado, pela violência do direito, pela máquina biopolítica. Um ser impessoal e coletivo (as instituições oficiais) é posto em relação com outro ser impessoal e coletivo (a sociedade, que não tem marcas, que não tem diferenças internas, nem cesuras, nem tensões). Pode-se demonstrar, porém, como essa leitura de Frateschi está equivocada. Primeiro, porque exige da teoria de Agamben o que ela não propõe. Segundo, porque despreza o potencial do método enquanto tal. Terceiro, porque não é capaz de apreender o alcance da teoria enquanto método de crítica radical.

Quanto ao primeiro aspecto é importante sublinhar que a “máquina ontológica” do ocidente se funda sobre uma grande articulação bipolar. De um lado temos a ontologia do “ser”, descritiva. É a ontologia das ciências. De outro temos uma ontologia do “dever ser”, normativa, das religiões, do direito, da política, da educação. Ambas se articulam na técnica moderna, onde a ciência passa a prescrever, donde emerge a noção de *tecnologia*, um saber normativo, propositivo. Ora, Agamben quer justamente se posicionar no espaço de “inoperância” dessa máquina. Assumir uma posição prescritiva, normativa, propositiva, seria, no campo de sua teoria, assumir e reafirmar essa bipolaridade. Sua tentativa é antes habilitar a potência de não, colocando-se em um saber outro, que visa desarticular essa máquina. Por isso, faz a arqueologia da dominação, a arqueologia do controle, do juramento, do ofício. Exigir que uma teoria seja o que ela nunca se propôs ser, não pode ser tomado como uma crítica epistemologicamente fundamentada.

A crítica de Frateschi, ao centrar-se naquilo que a teoria não oferece, acaba por desprezar as possibilidades de uso instrumental do método. Como já dito, é uma *arqueologia*. Busca, antes de tudo, reconhecer aqueles restos linguísticos que permanecem agentes, os enunciados que produzem uma inscrição corporal. Assim, a arqueologia do ofício se pergunta como um enunciado imperativo é capaz de produzir um efeito corporal: “Sê tal!”, “Age assim!”. Identidade ontológica e ação moral são ambas constituídas em uma enunciação performativa. A liturgia é o paradigma dessa “ética do ofício”, porque na celebração dos sacramentos, nas aclamações, nos gestos e performances, a linguagem produz um efeito não linguístico, produz uma realidade outra. O método de Agamben permite questionar como uma determinada performance pode se produzir, como se impetra uma configuração identitária e não outra, como é possível que os sujeitos *obedeçam*, agindo de tal forma para além das raias da dessubjetivação.

Disso se deriva que a arqueologia de Agamben se configura como *crítica radical*, isto é, como verdadeiro *juízo* (*chresis/chrittein*) das raízes. Como já mencionamos, a ontologia como arqueologia não é um saber específico, mas a “arqueologia de todo saber”, uma

investigação sobre as condições de emergência de um conjunto de enunciados, ou seja, como um paradigma, que é uma função de linguagem, gera uma determinada agência, moral, política, religiosa. Assim, afirmar que Agamben ignora as tensões da sociedade, que ignora as diferenças, que não assume um movimento ou classe como agente paradigmático da história é desconhecer que seu método se estrutura em torno de perguntas tais como: por que movimento? O que deve ser posto em movimento? Por que deve ser posto em movimento? Em relação a que o movimento está em movimento? Qual é o oposto de repouso desse movimento? Ou ainda: em que sentido “classe social” reflete a *klesis*, a chamada messiânica? Em que sentido uma concepção marxista, ou classista, ou uma sociologia das tensões sociais do presente, não estaria dominada por essa noção de uma vocação? A que ponto os agentes desses movimentos estão conscientes do caráter teológico de sua “chamada messiânica”?

Pensar gênero e mídias na perspectiva do método de Agamben é, por conseguinte, pensar inclusive a possibilidade de tomar esses problemas como enunciados problematizáveis. Dito de outra forma, antes de se perguntar pela luta na articulação de direitos de gênero, ou como ocorre o processo de subjetivação de experiências dissidentes ou não hegemônicas de gênero nas mídias, é perguntar-se como é possível que uma prática dissidente emergja. Por que os sujeitos se assujeitam a uma identidade de gênero específica? Como é possível que um enunciado identitário tenha tanta força? De onde advém sua força?

Ademais, podemos pensar os processos discursivos que engendram o gênero no enquadramento mais amplo de uma ontologia da antropogênese (AGAMBEN, 2013b). Como age a máquina ontológica que produz a cisão entre o animal e o humano? Essa cisão não é, por seu turno, uma *de-cisão*, um sim ou um não, um ‘a’ ou ‘não-a’, mas implica uma gradação humanizante. Assim, no caminho histórico de produzir humanidade, algumas subjetividades são produzidas como mais ou menos humanas. Esses são os “dispositivos” que, mais que um evento de “controle” como sublinhado por Frateschi, são um acontecimento da *linguagem*: produzem a possibilidade de dizer ou não dizer. Assim, a vida que é como se “fosse *algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido*” (AGAMBEN, 2013b, p. 29, grifo no texto). A divisão que se pode localizar na articulação da diferença sexual e de gênero é uma das formas de articulação, que apresenta um exemplar singular da vida (o masculino, o macho, o homem, *vir, anér*) como o ser intelectual na sua expressão universal, enquanto em outro polo se localiza uma vida que é singular e permanece na singularidade, exemplo da não-exemplaridade (o feminino, a fêmea, a mulher, *mulier, gyné*).

É essa arqueologia que, por outro lado, permite formular uma pergunta *fundamental*, isto é, propriamente ontológica, sobre o estado atual das mídias. Como já dito, a máquina ontológica é a que articula “ser” e “dever ser”. Bem, para Agamben é na técnica como tecnologia, isto é, como aparato, como dispositivo, que se realiza a fusão, em que todo “ser” devém “dever ser”. Forma-se um tal imperativo de comunicação que chegamos a um ponto que nada mais podemos comunicar. Isto é, estamos a tal ponto compelidos a comunicar, a informar, que chegamos ao limite de comunicar o fato de que comunicamos.

De fato, enquanto no antigo regime, o estranhamento da essência comunicativa do homem ganhava substância em um pressuposto que funcionava como fundamento comum, na sociedade espetacular é essa própria comunicabilidade, essa própria essência genérica (isto é, a linguagem), que é separada em uma esfera autônoma. O que impede a comunicação é a própria comunicabilidade; os homens são separados daquilo que os une. Os jornalistas e os mediocratas são o novo clero dessa alienação da natureza linguística do homem. (AGAMBEN, 2013b, p. 74).

De novo, não se trata aqui de procurar uma receita. Antes, se dispõe de uma análise que indica que a comunicação, que é a pura possibilidade do homem enquanto linguagem, foi

transformada em um domínio técnico, um *à parte*, que o sujeito médio, comum, não tem acesso, mas que deve receber das mãos dos mediocratas, daqueles que detêm o poder da comunicação.

Quando, por conseguinte, olha-se para as mídias sociais no intuito de localizar performances de gênero dissidentes com a ótica do método de Agamben, pergunta-se essencialmente por três coisas: as assinaturas discursivas que constituem tanto o discurso dissidente, quanto o enquadramento midiático como uma esfera *à parte* ou não; a arqueologia dos discursos e práticas hegemônicas; a possibilidade de uma singularidade outra, de uma forma-de-vida que não se submete à obediência nem à desobediência do discurso hegemônico, mas que possibilita sua inoperação.

4. E a religião?

É difícil encontrar uma só obra de Agamben que não toca de alguma maneira ou outra no tema religião. Isso se deduz da proposta do seu método em continuar de onde Foucault teria parado: na articulação entre direito e religião. De fato, o método de Agamben consiste em recuperar as assinaturas que marcam o lugar dos enunciados paradigmáticos que constituem uma determinada prática ética, política, social, de subjetivação. Trata-se de reconhecer os restos semióticos que foram deixados pelo caminho, que não se dissolveram, e que permanecem como arquivo do que outrora foi aquele paradigma. É olhar para o passado enquanto constitui o presente e está agente no presente.

Veja-se um exemplo. Em o *Reino e a Glória* (2011) Agamben indica que a glorificação do consenso na democracia liberal como o auge da realização política da liberdade no Ocidente tem profundas raízes na cultura greco-romana e na teologia cristã. Dos rituais de *parousía*, quando o Imperador romano era acolhido em uma cidade com cantos e vivas, às aclamações da liturgia cristã, e destas à sociedade mediocrática contemporânea, o que está em jogo é a glorificação como tecnologia de governo. A sociedade do espetáculo não inventou esse paradigma, apenas o pôs em destaque nas televisões, nos computadores, nos smartphones.

Para Agamben a religião não é um objeto *à parte*, ainda que possa ser lida como tal. Antes, trata-se de reconhecê-la como o espaço no Ocidente onde os conceitos ontológicos da Antiguidade foram amalgamados com o mundo jurídico romano e engendraram os inúmeros paradigmas sobre os quais caminhamos. Assim, não é o caso de reconhecer alguns enunciados religiosos como dotados de uma eminente significação filosófica, mas sim de assumir que a ontologia, a política e a sociedade contemporâneas se fundam sobre conceitos teologicamente formados e elaborados ao longo dos séculos. O filósofo e o cientista da Educação só conseguem fazer seu ofício nessa opção metodológica se, em alguma medida, fazem arqueologia da religião.

A educação, as mídias e a própria noção de gênero podem ser lidos, à luz desse método, como tecnologias de produção e de docilização dos corpos na assimilação das agências singulares que foram longamente gestadas na religião. Agamben não reconhece nessas tecnologias o mal a ser extirpado em oposição a ações moralmente, ou eticamente, ou ainda politicamente mais elevadas. Antes, reconhece nessas tecnologias mesmas a ação daquela máquina bipolar acima mencionada, e que precisa ser desarticulada desde dentro, para construir aquilo que ele chama, numa vagueza precisa, porque não se quer messiânica, de “comunidade que vem” (2013a).

5. Considerações finais

Ao assumir-se o método de Agamben para aproximar-se de objetos de pesquisa diversos, se reconhece que a relação entre Ciências da Educação e Ciências da Religião pode ser descrita como semelhante a um filme e seu negativo em uma fotografia analógica: fazer um exige que outro seja feito.

O cientista da religião pode olhar para seu objeto como um saber em transmissão, como uma prática assimilável, como um conteúdo positivo apreensível, como uma experiência iniciável. Ao fazer isso, depara-se com processos educativos em sentido lato.

O cientista da educação (também o filósofo da educação) pode, se se mantém no método de análise pós-estruturalista do discurso em chave biopolítica, voltar-se com segurança à religião e reconhecer conjuntos de enunciados, de práticas, de paradigmas, que conformam o seu próprio objeto.

Ao ler-se as assinaturas das coisas o pesquisador se dá conta que falar em “paradigmas comuns” entre religião e educação não se trata de produzir um enquadramento epistemológico abrangente, uma metanarrativa. Paradigma comum é aquele que constitui enunciativamente tanto uma quanto outra enquanto tecnologias de subjetivação e que são legíveis no trabalho de suas epistemes próprias. É como dois leitores que lendo o mesmo texto acentuassem pela entonação de suas vozes aspectos diferentes do mesmo acontecimento: “O leitor assustou-se tanto que nem percebeu que o autor o ludibriava” ou o “o leitor assustou-se tanto que nem percebeu que o autor o ludibriava”. Ainda que o conjunto total seja o mesmo para ambos (o paradigma), acentuam-se fatos distintos (recortes epistemológicos próprios).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a. 103 p.

_____. **O aberto**. o homem e o animal. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013b. 157 p.

_____. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **Opus Dei**. Arqueologia do ofício. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013c. 141p.

_____. **O uso dos corpos**. Homo sacer, IV, 2. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. 324 p.

_____. **O reino e a glória**. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer, II, 2. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O sacramento da linguagem**. Arqueologia do juramento. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. 91 p.

_____. **Signatura Rerum**. Sobre o método. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019. 175 p.

FRATESCHI, Yara. Giorgio Agamben e a emancipação da mulher. In: **Philosophos**. Goiânia. V. 21, N. 1, P.213-234, JAN./JUN. 2016. Disponível em: DOI: 10.5216/phi.v21i1.38823. Acesso em 01/07/2020.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A IMPORTÂNCIA E POSSIBILIDADES DE CONSTRUÇÃO DE UMA ÉTICA PROFISSIONAL PARA O ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS PÚBLICAS DO BRASIL

Paulo Cavalcante de Albuquerque Melo¹¹⁰

Introdução

É notório que o ensino público brasileiro enfrenta sérios problemas políticos, sociais e pedagógicos. Este quadro agrava-se ainda mais nos Componentes Curriculares que estão em busca de valorização, reconhecimento social e pedagógico, tanto por parte da comunidade acadêmica quanto por parte dos sistemas políticos. O Ensino Religioso (ER) faz parte desse panorama conflituoso e sempre provoca debates públicos por causa da sua permanência constitucional no sistema público de ensino.

Apesar de ele ser assegurado pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e existirem outras orientações pedagógicas a seu respeito, inúmeras são as críticas apontadas, por vezes, pelo seu caráter *confessional*, que é apresentado por diversos docentes responsáveis pelas mediações em ambiente escolar. Isso porque, embora o Brasil tenha princípios constitucionais laicos, a religiosidade ainda intervém em diversos aspectos da vida dos sujeitos, inclusive nas práticas docentes (VALENTE, 2018). Essa *confessionalidade* nas aulas traz consigo impactos inibidores a liberdade dos indivíduos e perpetua as práticas de desrespeito contra diferentes sistemas de crenças.

A falta de formação inicial na área das Ciência(s) da(s) Religião(ões) (CR)¹¹¹, as influências eclesiais que a disciplina vem sofrendo no Brasil e a *coexistência de discursos educacionais* (SILVA, 2014), perpetuam essa característica confessional. Consequentemente, vários profissionais continuam a conservar uma cosmovisão unilateral do fenômeno religioso e escolhem objetivos, metodologias e epistemologias para este Componente Curricular que fogem das perspectivas educacionais para as escolas públicas, que institui um ER com fins *pedagógicos e laico*.

Assim sendo, no presente debate, levantamos algumas questões sobre os discursos pedagógicos e suas respectivas propostas para o ER, ressaltamos qual dessas ideias é a mais viável, e analisamos a atual situação das CR no Brasil, porque esta tem como intuito oferecer alternativas *pedagógicas* para o Componente em questão.

Por fim, refletimos sobre as possibilidades e necessidades de construir uma ética profissional pautada no discurso das CR, que poderá servir para orientar os docentes que são encarregados pelas mediações pedagógicas com a finalidade de caracterizá-la como *não confessional*, uma vez que ela é imprescindível para a formação cidadã dos sujeitos por tratar de assuntos que ajudam na construção de uma sociedade mais justa e democrática, como por exemplo, o respeito à diversidade étnica e religiosa.

¹¹⁰ Graduando em Ciências da Religião na UERN.

¹¹¹ Optamos por essa nomenclatura tanto no singular quanto no plural para abranger os diferentes nomes que são utilizados na área. De acordo com Teixeira (2007), no Brasil há predominância no uso do termo *Ciências da Religião*, isto é, um campo multidisciplinar com um único objeto de estudo. Mas também existem os que defendem o nome no singular: *Ciência da Religião*, para enfatizar sua autonomia disciplinar e metodológica, no plural: *Ciências das Religiões*, apontando assim o seu caráter pluridisciplinar e seus diferentes métodos de pesquisa, e *Ciência das religiões* para conotar a singularidade metódica e a diversidade do objeto de estudo, as religiões.

O problema da coexistência dos discursos educacionais no Ensino Religioso

Sob influência das Ordenações da coroa portuguesa, Constituições vigentes e pelos fatores políticos, sociais e econômicos de cada período da história da terra chamada Brasil, houve vários *discursos educacionais* (ou *modelos*, como alguns autores chamam) sobre o ER, acarretando atualmente a coexistência destes (SILVA, 2014). Optamos pelo termo *discurso*, pois este engloba um amplo entendimento teórico e prático que os profissionais exercem nas práticas pedagógicas, bem como sua identidade profissional (SILVA, 2014), enquanto a ideia de *modelo* evoca a noção de um ensino mais mecanicista e fechado.

É pertinente a análise desses discursos para melhor compreendermos as práticas docentes e destacar qual se apresenta como mais apropriado diante dos princípios constitucionais do país e com as orientações educacionais para o ER. Destacam-se os discursos confessionais, teológico e o das CR (PASSOS, 2007), ainda que eles estejam mais presentes em alguns contextos sociais, políticos e pedagógicos, seus aspectos coexistem em diversas condições.

Apesar de eles não existirem apenas em determinados momentos da educação brasileira, esses discursos evidenciam quais são os entendimentos sociais acerca deste Componente em diferentes circunstâncias. Assim, ao observar as diretrizes, constituições e movimentos institucionais que são favoráveis ao ER *sem o viés proselitista*, percebe-se mudanças lentas na sua trajetória, partindo de uma compreensão catequética para uma teológica e, atualmente, uma com base nas CR (ARAGÃO; SOUZA, 2017).

Vale ressaltar que alguns desses discursos são frutos também da falta de docentes com formação específica para atuar na área, conflitos teóricos-metodológicos no Componente Curricular, divergências profissionais sobre o seu caráter e propósito e as convicções pessoais religiosas de alguns professores que se sobressaem nas mediações pedagógicas.

Inicialmente, no Brasil colonial e, posteriormente Imperial, períodos da história onde a religião cristã, de matriz Católica Apostólica Romana, impôs mais controle político e cultural, atribui-se a ideia de discurso *catequético*. Os objetivos do ER, nessa época, consistiam em impor formação religiosa aos sujeitos, através da transmissão dos ideais da fé cristã. Aspectos dessa concepção ainda são presentes hoje, principalmente onde não consta professores com a formação inicial em CR, como, por exemplo, no do Rio Grande do Norte (RN) (BENEVIDES, 2017).

Nos séculos XVIII e XIX, acontecem dois marcos importantes para a educação no Brasil, isto é, a reforma pombalina, que propôs um ensino aos moldes do iluminismo, e a Proclamação da República, em 1889, que estatui a separação entre Igreja e Estado, promovendo as primeiras discussões sobre o ER laico. Após o regime republicano ser instaurado não houve leis sobre o Componente, contudo, na prática ele continuou a existir, sendo, neste sentido, uma exclusão apenas teórica. Não obstante, a partir de 1934 o ER passou a ser assegurado em todas as constituições como Componente Curricular das escolas públicas.

Ainda que a constituição republicana tenha feito a separação oficial entre a Igreja e o Estado, sob influência da laicidade americana e francesa, a sociedade brasileira não foi fortemente marcada pelo fenômeno da *secularização* (VALENTE, 2018). À vista disso, na dimensão prática, as influências eclesiásticas nos assuntos pertinentes ao Estado continuaram (ARAGÃO; SOUZA, 2017). Em outras palavras, o Brasil ainda conservou aspectos da confissão religiosa que lhe foi característica durante a sua formação sócio-histórica.

A partir da década de 1960, sob influência de diversos fatores políticos e sociais, o discurso atribuído ao ER sofre alterações, sendo chamado de *teológico* (PASSOS, 2007). Todavia, segundo Silva (2014), não é apenas a mudança de um discurso para outro, mas concerne na complementaridade de ambos, não anulando, dessa maneira, características do discurso catequético.

Ainda que o discurso teológico busque um diálogo mais aberto com as demais confissões religiosas, apresenta como problema seus ideais ecumênicos, que prega a paz entre as religiões, porém faz a análise do fenômeno religioso a partir da religião cristã e, quase sempre, a diversidade é restrita as ramificações do cristianismo. Assim, seu objetivo ainda é a formação religiosa dos indivíduos (PASSOS, 2007).

No discurso que tem o fundamento epistemológico nas CR, o ER é mediado com intuítos pedagógicos e não doutrinários. A religião não é transmitida aos alunos para sua formação religiosa, como propõe o discurso catequético e o teológico. Mas, a religião e as formas de vida não religiosas são vistas como produtos da cultura humana e que, através dos conhecimentos históricos, filosóficos e sociais, contribuem para a formação cidadã dos sujeitos. Dessa maneira, trata-se de uma educação sobre a religião e não para a prática religiosa (ARAGÃO, SOUZA, 2017).

Levando em consideração os princípios de liberdade de crença, respeito à dignidade humana e à diversidade cultural e religiosa, que são expressos na constituição federal, e as orientações sobre o ER contidas na BNCC, que propõe um Componente que garanta e promova tais bases, entendemos que a alternativa mais viável para a educação pública é o discurso proposto pelas CR, porque tem como finalidade assegurar a liberdade de crenças dos sujeitos, combater os preconceitos religiosos, respeitar o multiculturalismo brasileiro e formar cidadãos que entendam e pratiquem esses princípios para a construção de uma sociedade mais justa.

No entanto, em alguns casos, ainda é nítida nas práticas pedagógicas de alguns docentes a reprodução dos hábitos prosélicos, por isso é necessário realizar uma discussão mais aprofundada sobre elementos epistemológicos e práticos que possam ajudar no processo de superação das práticas confessionais do ER.

Formação inicial em Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil

De acordo com a seção anterior, podemos observar a ascensão de novos entendimentos sobre o ER que contribuem para a superação dos hábitos confessionais no Brasil, ainda assim, as mudanças são lentas. E um dos caminhos que foram construídos foi a formação inicial em CR, onde vários autores(as) da área estão enfatizando a importância e a autonomia epistemológica para o ER, uma vez que o discurso proposto é o que oferece alternativas plurais e laicas para a educação pública.

Contudo, este caminho ainda é recente e enfrenta seus problemas políticos e pedagógicos, que ocasionam entraves para que de fato a CR seja reconhecida com autonomia epistemológica para o ER. Um exemplo disso é a falta de uniformidade legislativa dos Estados (PIEPER; RODRIGUES, 2017) onde em alguns contextos reconhecem os licenciados em CR como os habilitados para atuar no ER e em outros não. Dessa maneira, possibilitam docentes, que não são formados na área, sejam responsáveis pelo Componente, fato que ocorre no Estado do RN que, através do Parecer nº 050/2000 do Conselho Estadual de Educação do Rio Grande do Norte, aceita profissionais licenciados em outra área, desde que tenham especialização nas CR ou na Teologia, ou então, formação plena em um desses dois cursos.

As relações próximas que a Teologia teve com as CR do século XIX em diante e a utilização de conceitos teológicos que autores das CR usaram e ainda usam (MARCHINI; COSTA, 2017), corroboram para o entendimento equivocado de que as duas áreas são iguais, que podem exercer as mesmas funções e que possuem os mesmos objetivos. Essa aproximação existente é evidente, inclusive no Brasil, onde as CR é uma consequência da própria Teologia da Libertação (GROSS, 2012).

Apesar disso, verificando o caráter das CR e sua história, podemos observar vieses distintos da Teologia. Cabe destacar que os interesses acadêmicos em pesquisas nas CR no Brasil comecem a surgir aproximadamente em 1969 (GROSS, 2012), todavia, as primeiras licenciaturas foram construídas na segunda metade da década de 1990 (PIEPER; RODRIGUES, 2017). Antes disso, o ER esteve sob a égide de instituições religiosas que tanto indicava profissionais para área, como oferecia formação para eles (PIEPER; RODRIGUES, 2017).

Com a formação das licenciaturas, a área começou a ascender mais no cenário universitário brasileiro, visando oferecer capacitação profissional para que os professores destinados ao ER conseguissem abordar o fenômeno religioso de maneira científica, didática e pedagógica, porque o curso de CR “propõe uma abordagem compreensiva da religião, evitando

proselitismo e sem privilegiar determinada tradição religiosa como normativa” (PIEPER; RODRIGUES, 2017, p. 278).

Podemos destacar, de acordo com Piper e Rodrigues (2017), alguns objetivos gerais dos cursos de CR que variam em alguns pontos de acordo com os contextos políticos, sociais e econômicos de cada região. São eles: enfatizar os aspectos didáticos -pedagógicos do ER formando profissionais competentes para exercer o ensino sobre o fenômeno religioso de acordo com suas relações culturais, políticas, sociais e econômicas. Promover conhecimento científico sobre as religiões. E, por último, existe a ênfase na sua funcionalidade prática, que é debater sobre a diversidade religiosa, promover o diálogo inter-religioso e o respeito cultural (PIPER; RODRIGUES, 2017).

Na prática, entretanto, ainda existem profissionais sendo responsáveis por mediar as aulas de ER sem formação específica na área das CR, como é apontado por Benevides (2017). Quando isso acontece, os conteúdos ministrados geralmente são frutos da formação religiosa específica dos professores, assim, as aulas são para a transmissão de doutrinas de determinadas comunidades religiosas. Esse fato contribui para a permanência das práticas catequéticas na educação e interferem na liberdade religiosa dos sujeitos.

À vista de tudo isso, entendemos que as CR oferecem alternativas viáveis para a superação dos hábitos prosélitos no ER, mas essas lacunas políticas e epistêmicas colaboram para a deficiência no que diz respeito a formação inicial para os docentes encarregados pelas mediações pedagógicas do ER. Por conseguinte, ressaltamos a urgência que há em investir nos cursos de licenciatura em CR, no entanto, em termos quantitativos, ainda existem poucos cursos de graduação e de pós-graduação no Brasil (PIEPER, 2019). Além dos poucos cursos de CR, ainda há os que em sua estrutura curricular e pedagógica não se desvincularam totalmente da Teologia, acarretando assim a permanência ou até mesmo a piora desse estado.

Também cabe ressaltar que a própria formação acadêmica oferecida aos docentes, a influência dos elementos dos discursos pedagógicos catequético e teológico, e a identificação pessoal religiosa dos sujeitos corroboram para atitudes confessionais na educação. Isto posto, é preciso uma discussão sobre ética docente para a conscientização profissional acerca das práticas pedagógicas no ER.

Caminhos para a superação da antiga ética docente

Os hábitos prosélitos, a coexistência dos discursos educacionais no ER e os déficits no que diz respeito a formação inicial em CR, levantam o questionamento sobre a pertinência e possibilidade de sua permanência no ensino público brasileiro por vários movimentos institucionais, pois alguns críticos entendem que o ER é uma ameaça à laicidade brasileira (SANTOS, 2017).

Atualmente, existem movimentos que defendem a permanência do ER nas escolas públicas sem o viés confessional e de acordo com as CR, como por exemplo, o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER) (SANTOS, 2017). Porém, por esta ser uma área nova no Brasil que luta por autonomia e espaço acadêmico, seu discurso ainda é pouco conhecido no cenário político. Assim, as desconfianças sobre este Componente ainda permanecem.

Todavia, defendemos a permanência do ER de forma *não confessional* nas escolas públicas por compreendermos que ele não seja uma ameaça à laicidade brasileira, mas devido ao “tratamento precário e limitador que o próprio Estado vem dispensando à educação” (SANTOS, 2017, p. 61). Ao contrário do que alguns críticos pensam, esse Componente tem como um dos objetivos justamente discutir aspectos que contribuem para que os sujeitos entendam durante a sua formação cidadã a importância de um Estado laico onde seja possível a convivência de pessoas com diferentes filosofias de vida, sejam religiosas ou não.

À vista disso, constatamos que são necessárias melhoras estruturais para o ER. Não obstante, tendo como objetivo contribuir para a construção de um Componente mais digno e

coerente, diante desse atual cenário deficitário, que conta com poucos profissionais com formação nas CR e com a insistência de hábitos catequéticos, discutimos algumas considerações sobre a necessidade de mudanças práticas para ajudar a conduzir os docentes inseridos nessa questão. Para isso, depreendemos que a ética pode ajudar neste processo, por ser um saber que pretende orientar as ações dos seres humanos (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005).

É indispensável atitudes éticas de acordo com o discurso das CR, porque esta auxiliará a caracterizá-lo mais ainda enquanto atividade profissional. Porque a ética *confessional*, formada a partir dos discursos catequético e teológico reforça a existência da mentalidade que os indivíduos destinados a mediar as aulas do ER são pessoas com apenas *boa vontade, dom, vocação, formação religiosa* ou então são *pastores/padres e freiras* sendo utilizados para fins eclesiais.

Diante dessa mentalidade que existe no senso comum, é essencial o empenho prático dos docentes para demonstrar quais são os fins do ER, uma vez que somos nós, os profissionais inseridos na área, os responsáveis por caracterizá-la, a partir dos nossos discursos pedagógicos. Para isso é preciso assumir os elementos elaborados pedagogicamente pelas CR e colocá-los em prática nas mediações, a fim de que esta sirva para orientação ética.

No cenário brasileiro, observamos que o discurso das CR para o ER, quando comparada aos outros, oferece uma cosmovisão sobre o fenômeno religioso que é plural, não confessional e pedagógica, diferentemente das demais. Entretanto a área ainda possui seus déficits, tanto na estrutura de alguns cursos quanto nas práticas dos discentes e formados, dificultando assim o caminho para sua autonomia epistemológica para o Componente.

De acordo com a BNCC, o ER possibilita a discussão sobre assuntos que são pertinentes e imprescindíveis para a contribuir na criação de uma sociedade mais democrática. Porque nele é possível trabalhar temas sobre o *racismo religioso, liberdade de consciência, respeito à diversidade, intolerância religiosa e cidadania*, a partir dos conhecimentos filosóficos, sociais e históricos das religiões, que são frutos da cultura humana. Contudo, na prática não é sempre o que acontece. Acentuando assim a urgência de conscientização e melhora dos hábitos docentes dos responsáveis pela disciplina.

Essa incoerência entre teoria e prática é realçada pelo fato de muitos docentes desconhecerem os fins do ER (VALENTE, 2018). Destarte, é imprescindível o debate acerca dos seus propósitos, metodologias e objetivos para que os profissionais conheçam as exigências da sua profissão, logo, é “necessário incorporar também um código ético, que não se preocupe apenas com as regulamentações, mas também com os bens e os objetivos que a profissão persegue” (CORTINA, 2005, p. 121). Esses objetivos devem ser discutidos e conhecidos pelos profissionais para que eles possam ser alcançados (CORTINA, 2005).

No caso do ER, a tarefa para a superação da ética confessional é mais complicada porque ainda estamos em um processo de mudanças e conflitos sobre as compreensões teórico-metodológicas da área. Assim, é preciso que os indivíduos primeiro compreendam os objetivos das CR para o ER e assumam seus compromissos profissionais, para que os fins desse Componente sejam propostos e assim seja incorporada uma ética docente sem o viés catequético para autorregulação. Para que isso ocorra será necessário empenho profissional, investimento político e até mesmo a revisão dos próprios cursos de formação em CR no Brasil.

Considerações finais

Neste trabalho buscamos compreender e problematizar a atual situação do ER nas escolas públicas, com a finalidade de contribuir no processo de superação dos hábitos confessionais nas práticas docentes. Para tanto, analisamos seus discursos pedagógicos e ressaltamos como eles coexistem em diversos contextos, apresentamos o estado das CR no Brasil e discutimos sobre a necessidade de transpor a antiga ética confessional.

Embora tenha sido ressaltado que uma ética docente a partir do discurso das CR seja benéfica para o Componente, observamos que as CR ainda estão em ascensão no cenário acadêmico e enfrentam entraves epistêmicos e políticos para que de fato exerça autonomia para o ER.

Junto a isso tem os discursos com intuítos proselitistas, a falta de investimento na área das CR, formação docente deficitária, movimentos políticos que ainda são favoráveis ao ER de caráter confessional e o desinteresse que alguns docentes têm em não deixar que as convicções religiosas interfiram nas aulas. Desse modo, entendemos ser necessário a incorporação e a discussão sobre ética docente a partir do discurso das CR, contudo, é pertinente refletir se de fato existem políticas educacionais e investimentos que possibilitem e queiram a superação dos costumes proselitistas no ER.

Referências

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. SOUZA, Mailson Fernandes Cabral. Modelos de Ensino Religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. BRANDENBURG, Laude Erandi. KLEIN, Remí (Orgs.). **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017, p. 147-156.

BENEVIDES, Araceli Sobreira. A carreira do docente do ensino religioso do município de Natal: transformações recentes. In: RISKE-KOCH, Simone (Org.). OLIVEIRA, Lilian Blanck (Org.). POZZER, Adecir (Org.). **Formação inicial em ensino religioso: experiência em cursos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil**. 1ª edição. Florianópolis: Saberes em diálogos, 2017.

CONSELHO ESTADUAL DE EDUCAÇÃO DO RN. **Parecer Normativo nº 050/00 -** Normatização do Ensino Religioso. Natal: Secretaria de Educação, Cultura e Desporto do RN, 08.11.2000.

CORTINA, Adela. **Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CORTINA, Adela. NAVARRO, Emilio Martínez. **Ética**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

COSTA, Matheus Oliva da. MARCHINI, Lancieri Welder. **Confusões e demarcações: um estudo tipológico das produções de eventos acadêmicos de Ciência da Religião e Teologia no Brasil**. In: *Sacrilegens*. Juiz de Fora, vol. 14, n. 1, 2017, p. 8-30.

GROSS, Eduardo. A Ciência da Religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de et al. (Orgs.). **Religião, Política, Poder e Cultura na América Latina**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p. 13-24.

PASSOS, João Décio. Ensino Religioso: mediações epistemológicas e finalidades pedagógicas. In: SENA, Luzia (Org.). **Ensino Religioso e formação docente: ciências da religião e ensino religioso em diálogo**. 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 21-44.

PIEPER, Frederico. RODRIGUES, Elisa. Licenciatura em Ensino Religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. BRANDENBURG, Laude Erandi. KLEIN, Remí (Orgs.). **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017, p. 277-286.

PIEPER, Frederico. **Ciências da Religião nas universidades públicas brasileiras**: modelos de implementação e desafios. In: Rever. São Paulo, v. 19, n. 2, mai/ago. p. 25-45, 2019.

SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Movimento institucional das pessoas favoráveis e contrárias ao Ensino Religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. BRANDENBURG, Laude Frandi. KLEIN, Remí (Orgs.). **Compêndio do Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017, p. 50-62.

SILVA, Valdicley Euflausino da. **Os discursos sobre o ensino religioso e os materiais didáticos do ensino religioso no Rio Grande do Norte**: experiências, memórias e identidades. 2014. 100 f. Trabalho de conclusão de curso de Ciências da Religião, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

VALENTE, Gabriela Abuhab. **Laicidade, Ensino Religioso e religiosidade nas escolas públicas brasileira**: questionamentos e reflexões. In: Pro-Posições, v. 29, n. 1 (86), jan/abr. 2018, p. 107-127.

OS PROCESSOS DE INTERDIÇÃO DA RELIGIOSIDADE AFRICANA NA SOCIEDADE BRASILEIRA E NAS ESCOLAS PÚBLICAS DE MANAUS.

*Gláucio Fernandes da Gama*¹¹²

Resumo

A presente pesquisa em questão, pretende fazer uma reflexão na perspectiva de elencar as reais motivações que levaram as religiões afro-brasileiras ao processo de invisibilização na sociedade brasileira e manauara e a não aceitação nos espaços públicos, principalmente no âmbito educacional. É por meio da educação que vamos mudar essa realidade. A pesquisa teve por base a contribuição de sujeitos da escola pública, bem como teóricos que discorrem sobre o assunto.

Palavras-chave: Educação; Religiosidade Africana; Intolerância.

Introdução

Em todos os tempos e em muitos lugares do nosso planeta a discussão sobre religião sempre obteve um lugar de destaque. No entanto, essa concepção só partia de uma só perspectiva de vida, de uma visão, isto é, do ponto de vista da teologia. Isso é tão evidente que influenciou durante anos a educação brasileira quando trouxe no seu bojo o ensino da religião como mecanismo de dominação do alunado no século passado.

Discutir religião hoje, seja qual for, em pleno século XXI se faz necessário empregar ou atribuir outros pontos de vistas, ou melhor, outras perspectivas de abordagens do fato religioso na sociedade da qual deverá perpassar e dialogar com outras áreas do conhecimento, tais como a Sociologia, a Psicologia, a Antropologia, a História, a Bioética, a própria Ciências da Religião como ciência mestra nos estudos sobre o fenômeno religioso e não mais com uma única cosmovisão, a do colonizador. Desta forma devemos nos perguntar, que contribuições essas ciências trouxeram para o campo do estudo acerca da religião nas sociedades?

A pesquisa que ora apresentamos se justifica pelo fato de que, é inadmissível em pleno século XXI, ainda existir no imaginário popular, pensamentos retrógrados, isto é, pensamentos equivocados sobre como as religiões de matriz africana, visto que, sua existência e manutenção ainda está viva e presente durante essas cinco décadas no estado brasileiro. No entanto, essa expressão religiosa foi ridicularizada, endemonizada e até mesmo negada pelo sistema religioso que imperava o nosso país e perpetuado infelizmente no âmbito educacional.

O espaço escolar, ou as instituições de ensino necessitam com urgência rever sua atuação como mediadora do conhecimento para com a comunidade que atende, ou seja, qual é a missão, visão da escola no que tange o seu público que atende? Por que a maioria dos gestores escolares, não conseguem separar a sua religiosidade das práticas profissionais que desempenham? Qual motivação leva a comunidade escolar não aceitar o estudo e o ensino da

¹¹² Professor de Ensino Religioso da rede pública (Semed-Manaus). Graduado em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Amazonas. Possui formação superior em Ensino Religioso pelo CENESCH. Mestrando em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - UEPA. Participa do Centro e Estudos Políticos, Religião e Sociedade – UNIFAP. Presidente da ACREPERAM – Associação dos Cientistas da Religião e dos Professores de Ensino Religioso do Amazonas. <http://lattes.cnpq.br/5925956638539663> / E-mail: dagamadiversidade75@gmail.com

cultura afro-brasileira na escola? Esses são alguns pressupostos para iniciar nosso trabalho de pesquisa.

Desfazendo Mitos em relação às Religiões de Matriz África

Há séculos as expressões afro-religiosas, como a Umbanda, Candomblé e o próprio Tambor de Mina, sofrem discriminações e são rejeitadas em todos os cantos da cidade de Manaus, principalmente pelos meios de comunicação que estão sob a concessão de denominações ditas evangélicas que usam desses mecanismos para difamar o culto alheio. Eles não percebem que reforçam, incitam o ódio e a intolerância religiosa por não conhecerem o culto das religiões de matriz africana.

De acordo com Anchieta e Dagama (2011),

No imaginário presente na sociedade em geral e na sociedade manauara, especificamente, associa as religiões de matriz africana às *coisas do mal*, sendo retratadas, mesmo nos meios de comunicação de forma jocosa, pejorativa, perpassadas pelo preconceito relacionadas ao atraso, superstições e ignorância. (ANCHIETA; DAGAMA, 2011, p.1)

É importante salientar que alguns conceitos precisam ser desmistificados, ou seja, compreendidos, principalmente no que tange à cultura e à religiosidade africana presente no seio da sociedade brasileira e amazonense. Contudo, se faz necessário que os alunos aprendam a reconhecer a experiência do outro como válida e importante para uma convivência saudável na sociedade de hoje.

O preconceito e a intolerância fazem parte desse cenário que impede muitas vezes a presença da participação no âmbito escolar, pelo simples fato das pessoas não terem claro que a religiosidade africana está também garantida na Constituição Federal desde 1946 onde versa o Capítulo II dos direitos e garantias fundamentais. Porém, a Constituição Federal proclama a liberdade de crença em seu **inciso VI, art. 5º**, que diz: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

A intolerância religiosa está presente na esfera das relações humanas fundadas em sentimentos e crenças de caráter religioso. “É uma prática que se auto justifica em nome de Deus, adquire o status de uma guerra de deuses encarnados em homens e mulheres que se odeiam e não se suportam”. (SILVA, 2018. p. 65)

Segundo Santos (2010), três pressupostos básicos são relevantes observamos no que tange a intolerância:

O primeiro é educação escolar como espaço de formação e identidade socioculturais; o segundo, baseia-se nas atitudes de preconceitos e de intolerância com relação aos adeptos e às religiões de matrizes africanas e o terceiro, é que as religiões de matriz judaico-cristã, produzem uma invisibilidade das religiões de matrizes africanas e satanizando as entidades espirituais. (SANTOS, 2010, p.42)

As Religiões de Matriz Africana, denominadas também, como Religiões Afro-brasileiras, ao longo de sua história, sempre foram alvo de grande incompreensão, discriminação e de perseguições por parte da coroa portuguesa e da igreja católica, que imperou por meio do regime do padroado no que tange os aspectos políticos, deixando resquícios desta postura até dias atuais.

Tramonte (2013), conceitua com propriedade o que é as religiões de matriz africana,

Denominam-se Religiões Afro-brasileiras ou de Religiões de Matriz Africana: O conjunto de práticas religiosas que se originaram dos povos africanos em nossa terra e nomeia-se também como povo-de-santo⁵, ou seja, praticantes do Candomblé, Umbanda, Batuque e Tambor de Mina. Elas conservam práticas, dogmas e crenças ancestrais, reinterpretadas à luz de valores morais e éticos emergentes na atualidade. (TRAMONTE, 2013, p. 103)

Segundo a Lei 10.639/2003 ela preconiza o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana em todo o currículo da escola, ou seja, subentende-se que todas as disciplinas da base nacional comum necessitam fazer essa discussão sobre relações étnico-raciais e principalmente o recorte da religiosidade africana. Não se trata aqui de induzir os alunos e sim de cumprir o que diz a lei.

Cabe salientar que a Lei 10.639/2003 pode ser um aporte jurídico para os professores desenvolverem atividades pedagógicas dentro das escolas. Pois a mesma em seu artigo 26, inciso 2º, versa que, sua temática deve perpassar todo o currículo escolar especificando algumas disciplinas como prioritárias.

Trindade¹¹³ traz com muita propriedade o porquê de se trabalhar a temática das Religiões de Matriz Africana em sala de aula, haja vista, que este conhecimento deve ser oferecido como um direito à aprendizagem por meio da inserção da Lei 10.639/2003.

A Lei 10.639/03, não foi criada verticalmente, “de cima para baixo”, como se costuma dizer, quando nos referimos a pacotes pedagógicos que não se constituíram a partir do diálogo com a comunidade escolar ou com a sociedade. Essa lei é a vitória de anos de luta pela valorização e reconhecimento do patrimônio da humanidade legado pela África e sua diáspora. A escola não pode mais negar à sua comunidade o acesso este rico patrimônio. Nessa direção, refletir acerca da teoria e dos conteúdos significativos ao ensino-aprendizagem de nossos educandos, numa perspectiva antirracista que visibilize as diversas marcas e presenças dos povos formadores da sociedade brasileira, tornou-se mais instigante. A Lei 10.639/03 que, entre outros caminhos, cria oportunidades de pensarmos o currículo de forma inter ou transdisciplinar, flexibilizando, focando, assim, conteúdos que visibilizem os corpos brasileiros na sua marca de Afrodescendência, buscando, não só o acesso e a permanência de nossas crianças e jovens na escola, como também o seu sucesso. (BRASIL, 2006)

O papel da escola no contexto das diferenças

Tratando-se de Educação e Religião, como tema principal, entendemos que as questões religiosas estejam impregnadas na vida escolar, uma vez que fazem parte da experiência de alunos, pais e professores, nos deparamos também com as questões do componente curricular de Ensino Religioso. Contudo, entendemos que é trabalhando as diferenças na escola como elemento formador é que vamos aprender a lidar com as diferenças.

Em se tratando da postura da escola frente as situações de preconceito e discriminação, ainda falta muito da gestão da escola em compreender que se faz necessário incluir no seu

¹¹³ Azoilda Loretto Trindade. BRASIL. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-raciais. Brasília: MEC/SECA, 2006.

Projeto Político Pedagógico a implementação da Lei 10.639/2003 como parte das ações da escola de maneira que possa superar todo e qualquer tipo de preconceito, discriminação racial e religiosa.

Na figura abaixo, podemos observar como é evidenciado a imparcialidade de alguns gestores de algumas escolas da cidade de Manaus em não saber separar o seu credo religioso do espaço público tido com laico.



Figura 1- Entrada de uma escola municipal em Manaus
Fonte: Gláucio, 2019.

Podemos concluir que, essas posturas são corriqueiras em muitas escolas tanto da rede municipal como estadual passando a privilegiar apenas um credo religioso. Não obstante, gostaria de enfatizar a fala do gestor que dizia: **“vamos minha gente, vamos para quadra rezar o pai nosso”**. Cabe salientar que essa prática era realizada todas as sextas-feiras. A despeito dessa situação, nos perguntamos: em qual momento as discussões sobre religião de matriz africana entram no planejamento da escola ou no PPP? Quais professores trabalham com propriedade essa temática? Os professores conhecem o que versa a Lei 10.639/2003?

Infelizmente a ausência de formação dos professores para trabalhar o componente curricular de Ensino Religioso leva muitas vezes nos depararmos com situações que colocam em xeque a figura do professor e dos sistemas de ensino. E a academia é a promotora dessa qualificação a ponto de ajudar os sistemas de ensino com a formação inicial e continuada no que tange a ciências que respalda essa disciplina.

Daí a necessidade urgente de formar esse profissional, para não acontecer essas incoerências ou aberrações do passado em sala de aula. Observemos a seguir a Figura 2 de como é tratado o Ensino Religioso na sala de aula rede pública de Manaus. Essa concepção obsoleta precisa ser mudada ou ressignificada na escola pública. Cabe salientar que esta imagem se refere a uma escola de 6º ao 9º ano. Na figura 3, trata-se de uma escola das séries iniciais de 1º ao 5º ano, ambas da rede municipal de ensino.

As perseguições às religiões de matriz africana ainda perduraram até os dias de hoje, agora com novos atores. O que antes era a igreja católica, hoje elas são postuladas pela bancada evangélica no cenário nacional, regional e local. Pois, a mesma é marcada por um fundamentalismo ferrenho que é incapaz de discutir não só religiões afro, mas, também sobre questões relacionadas à gênero, sexualidade, aborto, diálogo inter-religioso etc. E que infelizmente, alguns gestores das escolas públicas levam suas ideologias religiosas para dentro das escolas, tornando muitas das vezes um ambiente hostil.

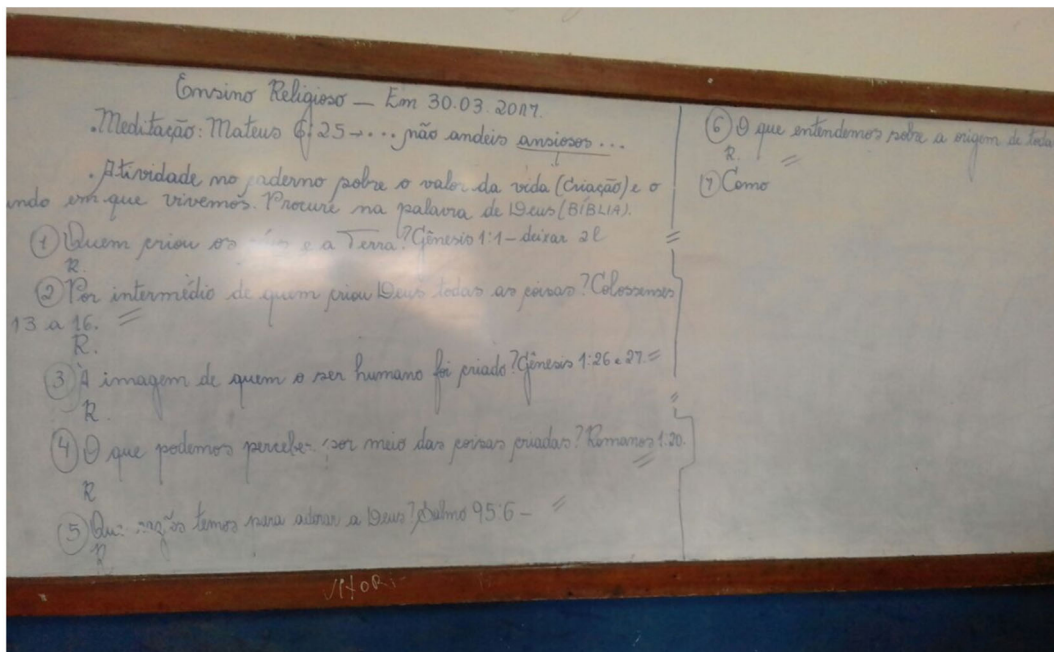


Figura 2- Escola Municipal de 6º ao 9º ano.
Fonte: Gláucio, 2018.

O nível de compreensão do professor é totalmente voltado para evangelização, isso prova que os alunos são forçados a estudarem conteúdos de cunho judaico-cristã e que muitas vezes impede de que os alunos conheçam outras perspectivas de religiosidade, no caso, às de matriz africana.

As imagens mostram claramente que os sistemas educacionais devem fazer parcerias com as universidades públicas para ajudar na formação dos futuros professores, tanto das séries iniciais quanto nas séries finais, que é, o caso da nossa realidade manauara.

Diante do exposto continuamos a nos indagar: porque ainda vemos gestores e professores praticando este estilo de aula? Não seria uma forma de tentar tornar os alunos em pessoas religiosas como visão do passado? Qual é de fato a identidade e o papel do professor de Ensino Religioso na escola. É doutrinar? Ou fazer uma releitura do Fenômeno Religioso a partir do conhecimento?



Figura 3- Escola Municipal das Séries iniciais - Aula Remota.
Fonte: Gláucio, 2020.

Considerações finais

A sociedade brasileira e manauara precisa entender que, violar a liberdade religiosa de um indivíduo que professa qualquer que seja sua crença, resulta em crime passível de prisão, pois, a liberdade religiosa é um direito humano garantido por lei, é o que preconiza os marcos legais da nossa Constituição. Porém, ainda percebemos que existem pessoas que desconhecem a lei e praticam de forma absurda, posturas antirreligiosas e racistas frente as religiões de matriz africana nos espaços públicos como a escola.

Por fim, acreditamos que a luta pela liberdade religiosa das religiões de matriz africana, independem apenas deles, porém, necessita de todos os setores da sociedade e principalmente da academia que é responsável em produzir o conhecimento sistemático e empírico para a sociedade. Pois, o Brasil é um país de uma diversidade cultural religiosa e não pode viver à mercê de uma única denominação religiosa que mande e desmande os rumos da política educacional.

Quanto ao evento da UMESP, nos resta agradecer a oportunidade de comunicar experiências acadêmicas produzidas no norte do país através do viés das Ciências da Religião como um marco na história da educação superior. Apenas gostaria de colocar uma preocupação que observei nas inúmeras mesas de discussões ao longo da Semana de Estudos sobre religião, a ausência de pesquisadores da própria área do conhecimento, ou seja, Cientistas da Religião.

Referências

ANCHIETA, Arlete. DAGAMA, Gláucio. **Liberdade Religiosa nos cultos afro-brasileiros: um estudo na cidade de Manaus**. Artigo apresentado ao XI Congresso Luso Afro e Brasileiro – CONALB. Salvador - BA, 2011. Disponível em: <http://docplayer.com.br/17177937-Liberdade-religiosa-nos-cultos-afro-brasileiros-umestudo-na-cidade-de-manaus-amazonas.html>

Azoilda Loretto Trindade. BRASIL. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-raciais**. Brasília: MEC/SECAD, 2006.

MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Revista: Novos estudos, março, 2006.

SANTOS, Erisvaldo P. dos. **A educação e as religiões de matriz africana: motivos da intolerância**. UNILEST-MG/1997.

_____, Erisvaldo P. dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. (Coleção Repensando África, volume 4).

SILVA, Antonio Ozaí da. **O que é intolerância religiosa?** Lisboa: Escolar Editora, 2016, (162 págs.) – Revista Espaço Acadêmico – n. 203 – abri/2018.

PASTORAL E EDUCAÇÃO – UM DESAFIO COMO PRÁTICA LIBERTADORA

Vilma Cavalcante dos Santos¹¹⁴

O presente texto tem o intuito de repensar o “aconselhamento” pastoral a partir da lente educacional, sob a perspectiva dos autores Clinebell e Freire. Notando a importância da escuta nas igrejas e na pastoral escolar e como essa escuta deve ser acolhida nestes setores visando uma missão que zela e acolhe nos processos de crescimento intelectual e espiritual, ou seja, numa dimensão biopsicossocial que tem como objetivo a acolhida e a integridade dos sujeitos sociais que permeiam os espaços das igrejas e das escolas etc.

A educação no Brasil é um ato desafiador. Freire em seu trabalho pedagógico aponta a educação como um ato de liberdade, ou seja, ele enxerga as pessoas como agentes de transformação no mundo. As adversidades encontradas nas condições educacionais são diversas, entre elas o analfabetismo, as práticas educacionais com finalidades retrógradas ao ato libertador, à dominação, à exploração e à opressão histórica de regimes de dominação. Todas essas situações afetam o sistema educacional, o que não quer dizer que haja uma incapacidade de aprendizagem, mas sim dificuldades nestes processos que não são modernos, mas perpetuados em nosso país.

A educação vislumbrada por Freire é a do sujeito transformador do mundo (o seu mundo local) fazendo, portanto, da educação, um ato transparente de busca constante, onde o sujeito compreende a si em sua realidade concreta. Freire trata em sua obra *Pedagogia do Oprimido* sobre essa opressão que abarca a humanidade tornando-se um problema de humanização como diz:

[...] A violência dos opressores, que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, a buscam recuperar sua humanidade, que é uma forma de cria-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. (FREIRE, 2005 p. 32-33)

Essa tarefa humanista e histórica da liberdade, permeia a realidade opressora, que estrutura uma maneira de pensar condicionada a uma aderência ao opressor sem consciência, o que faz da liberdade algo a ser conquistado, como bem coloca Freire (2005, p.37), “a liberdade que é uma conquista e não uma doação, exige uma permanente busca”.

A necessidade do aconselhamento, surge enquanto demanda, a partir dos agrupamentos – igrejas, escolas –, que são vetores de conflitos e discussões, gerando necessidades de cuidados e de criação de espaços de compartilhamentos, de escuta e de relacionamentos. Portanto, refletir sobre aconselhamento pastoral e educação no cotidiano exige disposição, aprendizagem, descoberta e métodos para alcançar êxito no desempenho dessa atividade. Nesse cenário, a pedagogia se alia ao aconselhamento como base libertadora e formadora de consciência do sujeito em crise.

Deste modo a importância do “aconselhamento pastoral” alinhado ao fazer pedagógico, sobretudo pensando o “modo de fazer” esse aconselhamento, ganha uma dimensão importante na pedagogia freiriana, podendo ser compreendido enquanto cuidado, escuta, orientação e busca da libertação nos processos de crescimento intelectual e existencial, como um lugar de escuta e um espaço que conduz o sujeito a pensar em seus conflitos com clareza e consciência

¹¹⁴ Mestranda em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo.

sobre a sua realidade e seu contexto. Como aponta Sathler-Rosa (2004, p.17), “são as culturas que dirigem padrões de relações, valores e amoldam costumes e a personalidade, além de atribuir sentido ao mundo”.

Deste modo, para pensar aconselhamento como relevante é preciso buscar conhecimento que possibilitem o enfrentamento dos questionamentos, das queixas que envolve reflexões inerentes ao tempo/contexto/realidade – estes desafios estão presentes na prática pastoral e na prática educativa.

As mudanças ocorridas de maneira abrupta ou lenta, tanto no contexto global ou local são muitas vezes inesperadas, além das transições comuns

processuais que afetam a comunidade/igreja, a comunidade/escola em suas práticas diárias nas diferentes esferas da vida, essas mudanças são de cunhos econômico, tecnológico, político etc., desafiando a pedagogia, a teologia e as diversas áreas do saber a repensar as suas práticas.

Não se trata do novo sujeito subjetivo, mas das influências advindas da cultura multifacetada que sugere uma adequação a partir de uma prática holística, abrangente, que a pedagogia ganha importante e fundamental papel, na formação do conselheiro/educador, pois este, vai receber as demandas e necessidades desse sujeito, desconhecidas, individuais ou reflexos do coletivo e dos processos culturais.

A prática do aconselhamento necessita partir da realidade do sujeito para ter êxito em si. O autor Clinebell (2000) aponta seis passos importantes que objetivam as dimensões da integralidade e atentam para seis aspectos notórios da vida humana no aconselhamento que se mostram como efetivos e que devem orientar o conselheiro/educador.

1. Avivar sua mente; - recursos de personalidade – pensar e sentir- experimentar imaginar – criar – liberar a criatividade.
2. Revitalizar seu corpo; - desfrutar do corpo – usar o corpo de modo mais amoroso – aprofundar nas percepções. – Saúde e bem-estar.
3. Renovação e enriquecimento dos relacionamentos íntimos; ajudar pessoas crescerem em seus relacionamentos, numa rede de relação saudável.
4. Aprofundar a relação com a natureza e a biosfera; desenvolver os cuidados com ecologia – tomada de consciência – com a mãe natureza.
5. Progredir em relação às instituições significativas na vida;
6. Sair do ambiente do preconceito, exploração do outro – da opressão seja política ou qualquer opressão que mutila a integralidade humana. Tornar nossas instituições um ambiente de integralidade libertar, motivar e potencializar pessoas.
7. Aprofundar e vitalizar o relacionamento pessoal com a espiritualidade e as pessoas- ou seja uma amorosidade vai cruzar as demais áreas unificando todas as dimensões já apresentadas.

Clinebell (2000), citando Carl Rogers em seu livro *Aconselhamento Pastoral*, diz que a maioria das dificuldades que encontramos no aconselhado não são falhas cognitivas, são desajustes de conhecimento, ou seja Concepções errôneas, crenças distorcidas, valores não construtivos que são dimensões significativas ou cruciais que as pessoas têm dificuldades de enfrentar.

A pastoral se alinha com a educação como recurso necessário para lidar construtivamente com a realidade dos sujeitos no mundo, mostrando que não somente vivem, mas existem em suas situações em limites e em suas atividades e práticas, “vivem numa relação dialética entre seus condicionamentos e liberdades” (Freire, 2005, p.104).

As combinações de habilidades entre educação e pastoral estão postas sobre uma prática dinâmica que integra: fé, conhecimento e valores essenciais no processo da tomada de consciência humana.

Conforme Clinebell (2000, p.314) “o conceito de aconselhamento educativo, forma a ponte que liga aconselhamento pastoral com todo programa para o crescimento”. Deste modo

a educação e o aconselhamento são aliados com o objetivo de promover o crescimento integral da pessoa, conduzindo-os ao aprendizado criativo, valores e habilidades, nos relacionamentos e no mundo em que de fato atua o sujeito consciente.

O aconselhamento pastoral tem como finalidade partir de uma proposta pedagógica e criar metodologias para maximizar o amor, humildade a fé, a liberdade e o diálogo em uma relação horizontal de confiança testemunhada nas ações concretas. Propondo tarefas de leituras educativas, percebendo as habilidades que podem ser aproveitadas para diversas áreas de saberes, contribuindo para enfrentamentos da realidade e, principalmente, a compreensão de valores e comportamentos que estão atrelados a esse modo de ser e fazer.

Portanto, o desafio é encontrar alternativas para compor e realizar a trajetória libertadora, entendendo o significado de aconselhamento, que tem algumas interlocuções como: conselho, informação, orientação e sugestão.

Aconselhar, informar, orientar e sugerir pode pressupor submissão ao outro, o que não deve acontecer na relação de aconselhamento. A prática do aconselhamento é uma relação de cuidado, de relevância e atenção ao próximo e não sugere submissão daquele que fala para aquele que escuta.

É um ato pedagógico, com a finalidade de propagar a tarefa de acompanhar e ensinar, criando um espaço de escuta que ajuda as pessoas na compreensão de si, nos relacionamentos com o próximo, nos conflitos internos e nos questionamentos, dialogando com o processo inconcluso do desenvolvimento humano. Segundo Freire (2014, p.10): “a educação que liberta, não é compatível com a dominação, seja ela mística ou consciente na sua prática”. Esta só se concretiza na condição da reflexão do sujeito. O aconselhamento pastoral é equivalente, uma vez que sua prática é incompatível com dogmas e alienações, portanto é libertador e não vertical e descontextualizado, pois, no processo de busca da liberdade, o aconselhado é sempre o protagonista de sua história, sendo que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão” (FREIRE, 2014, p.71).

A pedagogia freiriana é referência para o aconselhamento pastoral na medida em que inspira e propõe a prática do amor entre conselheiro e aconselhado como prática libertadora, facilitadora, possuidora de um tratado dialógico da paz.

Se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo. Não há, por outro lado, diálogo, se não há humildade. A pronúncia do mundo, com que os homens o recriam permanentemente, não pode ser um ato arrogante (FREIRE, 2014, p.111).

O aconselhamento pastoral deve propor combinações de habilidades: educativa e pastoral que farão do aconselhamento uma prática dinâmica que integra: espiritualidade, conhecimento e valores essenciais neste processo.

Para Clinebell (2000) na maioria dos aconselhamentos estão presentes elementos educativos, aconselhadores são também educadores, ali está uma mensagem comunicada, orientada que fortalece o conceito de aconselhamento pastoral educativo, formador da ponte de um programa que maximiza o crescimento integral das pessoas.

Deste modo a educação e o aconselhamento são aliados com o objetivo de promover o crescimento e o aprendizado imbuídos de criatividade, valores, habilidades e relacionamentos.

A igreja em seu papel eclesial de comunhão e envolvimento se depara com os conflitos individuais e sociais e o aconselhamento deve ser um serviço entendido entre seus membros e conselheiros como serviço pedagógico e educativo para o fortalecimento, crescimento e libertação do aconselhando, exigindo disposição para quem quer ser um conselheiro eficaz.

Os dilemas apresentados na Igreja são de ordens biopsicossocial e espiritual, sendo preciso desenvolver habilidades de escuta e cuidado, uma vez que ainda se mostram pouco efetivo, provenientes da ausência de treinamentos e desenvolvimentos de métodos e habilidades implementados nesses espaços.

Para Freire (2005) nenhuma pedagogia que tenha em si a missão libertadora pode se distanciar dos seus oprimidos ou torná-los modelos de promoção. “Os oprimidos hão de ser o exemplo para si mesmos na luta por sua redenção” (idem, 45). Portanto, como explica Clinebell

(2000), nenhum aconselhamento pode ter seu aconselhando distante das suas necessidades deve sempre a partir dos próprios conteúdos apresentados e nunca dos estímulos particulares que não libertarão esse sujeito.

A Igreja local, assim como a educação, é desafiada a encontrar alternativas para continuar sua trajetória libertadora, a missão da Igreja local na atualidade precisa ser unificada, integralizada, como um lugar que liberta. O aconselhamento pastoral possui dimensões vitais, as pessoas precisam de libertação e esta deve ser a mais plena possível, envolvendo a totalidade dos seus contextos, potencializando-os, para serem agentes de integralidade na vida de outras pessoas e na sociedade.

A modernidade carregada de dinamismo, valorem modelos que permeiam a vida como o individualismo, consumismo, relativismo, velocidade de informação e comunicação provocam e inserem novos rumos a vida.

Percebe-se que o aconselhamento na Igreja se apresenta como um desafio permanente que precisa estar alinhado às demandas, às mudanças do nosso tempo, assim como a educação em sua prática libertadora, essencial para a vida em diversas dinâmicas.

Os dilemas humanos são de ordens biopsicossocial e espiritual, o aconselhamento e a educação precisam desenvolver possibilidade e exercícios para a escuta, e o cuidado, uma vez que ainda tem pouca relevância principalmente, provenientes da ausência de treinamentos e desenvolvimentos de métodos e habilidades ainda pouco discutidas e implementadas nesse campo.

Facilitar a libertação, a integralidade do sujeito requer uma pedagogia libertadora, pensar práticas e resistências presentes na sociedade e nos sujeitos, em relação a potencialidade requer libertação. “A libertação, por isto é um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela a superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos.” (Freire, 2005 p.45) Assim, a libertação compreende libertação de algo para além, para uma direção, libertação que vá em direção à vida. “A libertação de muitas forças existentes no indivíduo”. (Clinebell, 2000, p. 29)

Deste modo conclui-se que a prática da escuta é necessária e intrínseca as questões humanas, entretanto deve estar embasada em ações concretas encorajadoras e holística, perfazendo o caminho da libertação do crescimento e da integração da vida ao mundo, ao contexto de cada um.

Referências

CLINEBELL, Howard J. **Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento**. Tradução de Walter Schlupp, Luís Marcos Sander. 3. ed. São Paulo: Paulus - Sinodal, 2000

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

SATHLER-ROSA, Ronaldo. **Cuidado Pastoral em Tempos de Insegurança: Uma hermenêutica**. São Paulo: Aste, 2004. 144p.

A RECEPÇÃO DO IDEÁRIO PEDAGÓGICO-EDUCACIONAL DA REFORMA PROTESTANTE NO BRASIL NO FINAL DO SÉCULO XIX E PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Rebeca Araújo Carvalho Nascimento¹¹⁵

Resumo

A presente pesquisa apresenta o estudo da educação no cenário da Reforma Protestante. O objetivo geral é conhecer as perspectivas geradas pela Reforma Protestante no segmento da educação e como objetivos específicos: conhecer historicamente como se deu a Reforma Protestante; discutir o contexto de surgimento da Reforma; identificar as contribuições da Reforma para a Educação nas suas origens e no âmbito brasileiro. O quadro teórico que deu sustentação ao trabalho envolveu, entre outros autores Cambi (1999), Manacorda (1989), Ramalho (1976). A abordagem metodológica adotada foi de natureza qualitativa, no caráter de pesquisa bibliográfica. Os resultados da pesquisa evidenciaram que historicamente no período da Reforma Protestante estava o mundo em grandes fermentações sociais, econômicas e políticas. Observou-se o caráter inovador de Lutero na sua metodologia educacional. Viu-se sobre desencadeamento da educação no período da Reforma Protestante, destacando que nos anos Quinhentos e Seiscentos a instrução ainda não era difundida de forma universal. Nesse sentido, o movimento reformador impulsionou a difusão da instrução com a finalidade de que cada um pudesse ler e interpretar individualmente a Bíblia, sem o intermédio do clero. Com relação ao ideário pedagógico-educacional do Brasil, no final do século XIX e início do século XX, compreendeu-se que das diversas estratégias utilizadas pelos protestantes em sua expansão no Brasil, uma das mais fortes marcas, foram os estabelecimentos de grande rede de colégios nos centros mais importantes do país,

Palavras-chave: Reforma Protestante; Educação; Prática pedagógica.

Introdução

A Reforma Protestante, se estabelece no século XVI. Segundo Franco Cambi, este período é caracterizado como um século de grandes fermentações, onde se inicia a pedagogia moderna, os caminhos da Reforma e a educação, bem como a pedagogia da Contrarreforma e suas novas instituições educativas. Martin Dreher (1996, p.7) põe em destaque o pensamento de que o século XVI é identificado como o período da Reforma e Contrarreforma, separando o conceito “Reforma” para designar a parte da cristandade que serão os protestantes. O conceito “Contrarreforma” ficou reservado para os católicos romanos. Tal conceito esqueceu que houve também Reforma na Igreja Católica Apostólica Romana, a partir do século XVI, razão pela qual obteve essa denominação. Desse modo, o século XVI apresenta-se com o surgimento de linhagens confessionais: luteranos, reformados, católico-romanos, anabatistas e anglicanos (DREHER, 1996, p.7).

¹¹⁵Pedagoga- Universidade Federal do Piauí e Teóloga pelo Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil. E-mail: rebecalmark@hotmail.com

A questão da Reforma Protestante ocupa lugar de destaque dentro das temáticas teológicas e eclesiásticas, que redonda também nos aspectos sócio-culturais. Ela a perpassa desde a história do Cristianismo, nos cursos de Teologia, nas igrejas e nos círculos acadêmicos e escolares em geral. Não só no âmbito da história da igreja cristã, mas também na própria história geral. Os livros de história da educação básica registram o fato da Reforma, nos cursos de ciências humanas e ciências da educação na academia também não deixam em branco este fato histórico muito importante para o progresso do mundo ocidental.

Essa nova teologia troca a autoridade pela razão, assegurando o direito de crença. O protestantismo tinha o significado da possibilidade de contestar os argumentos eclesiásticos que exigiam obediência e fidelidade, e promovia uma atitude secular e individualista diante do mundo. (RAMALHO,1976, p.33). Nesse sentido, um aspecto relevante que não pode deixar de ser analisado é o educacional, pois além de ter repercussão nesta área, quem adere a determinada crença muda seus valores, a Reforma pressupôs outras referências educativas.

Cabe aqui, questionar se os colégios protestantes brasileiros contemplavam os elementos que abrangem todas essas áreas da vida do educando da educação básica, identificar em que medida o processo educativo possibilita uma formação holística. Do ponto de vista social essa pesquisa dá relevância a algo que foi realizado pela Reforma, uma vez que será possível trazer à luz o conhecimento acerca do ideário educacional protestante no Brasil, sendo de relevância tanto social como profissional.

Assim delimitou-se como objetivo geral: as perspectivas do ideário pedagógico-educacional da Reforma Protestante no Brasil no final do século XIX e primeira metade do século XX. A fim de concretizar tal intento, apresentar-se-á, na primeira parte sobre a Educação na Reforma Protestante, partindo do contexto de mudanças advindas do Renascimento são discutidas as contribuições da Reforma para o âmbito educacional. A segunda parte trata sobre a recepção do ideário educacional protestante no Brasil e os seus devidos desdobramentos.

1. A Educação na Reforma Protestante

1.1 A educação no quinhentos e no seiscentos

Segundo os dados fornecidos por Mário Manacorda (1989, p.194), nos anos Quinhentos e Seiscentos a instrução ainda não era difundida de forma universal. Embora, na Florença do século XV, por exemplo, se pensa em algumas exceções. Na realidade, “a instrução não é frequente em quem veste pobres panos” (MANACORDA, 1989, p.194), havia dificuldades para o homem elevar-se culturalmente, entretanto já nessa época falava-se de uma instrução útil, e não de uma aculturação por imposição, bem como para as classes dos produtores. (MANACORDA,1989).

Sobre a Reforma e a escola, Manacorda (1989, p.194) afirma que de acordo com a tradição, os movimentos populares *heréticos* impulsionaram a difusão da instrução com a finalidade de que cada um pudesse ler e interpretar individualmente a Bíblia, sem o intermédio do clero. Na Inglaterra, John Wycliffe (1320-1384) predissera que cada um virasse um teólogo, e na Boêmia, Jan Hus (1374-1415) contribuiu concretamente para a instrução, codificando a ortografia tcheca e na composição de um silabário, em que as frases de conteúdo religioso eram apresentadas em ordem alfabética, o ABC de Hus. Até mesmo os inimigos do protestantismo davam bom testemunho de sua proposta educativa, que segundo eles apesar de serem infieis, amavam a instrução. O amor à instrução, apesar de suas contradições, na visão de Manacorda (1989), será uma característica comum aos povos que se rebelaram contra a Igreja romana. Precisamente, “surgirá deles, e não dos países católicos, não obstante o forte empenho de novas Ordens Religiosas, a iniciativa mais avançada de novos modelos de instrução popular e moderna” (MANACORDA,1989, p.194).

Para esta exigência de instrução e de democracia dão resposta os chamados movimentos heréticos e dos reformadores que, na parte religiosa, levantam questões sociais bem concretas. Como expressões típicas destas exigências populares as reivindicações proporcionadas na Alemanha pela linha mais radical do movimento, durante as lutas pela Reforma e, em específico, durante a revolta dos camponeses que acabou numa cruel repressão de 1525. Os municípios, nos quais o povo simples dos pequenos artesãos e dos pobres tiveram associação ao campesinato, projetaram de modo corajoso um sistema de instrução popular. (MANACORDA,1989, p.195).

No que concerne à Suíça, Ulrich Zwinglio (1484-1531) lançava seu *Livreto para instrução e a educação cristã das crianças (1523)*; porém, Lutero na Alemanha embora tenha se posicionado posteriormente sobre a escola comparado às propostas de seus colaboradores, foi ele em especial quem deu impulso prático e força política para organizar um novo sistema escolar, voltado também à instrução de meninos destinados não à continuação dos estudos mas ao trabalho. “*Mesmo se não existisse nem alma nem inferno – escrevia Lutero deveríamos ter escolas para as coisas deste mundo.*” (MANACORDA, 1989, p. 196).

2. A recepção do ideário educacional protestante no Brasil

2.1 Breve contexto histórico educacional do Brasil em fins do século XIX

O final do século XIX representa um período de transição da sociedade brasileira, especialmente no que tange à questão educacional. O sistema vigente no país, visto como arcaico foi abalado pela chegada de um outro mais moderno e com nuances mais progressistas introduzido pelos norte-americanos. (RAMALHO,1976, p.79).

Concordando com Saviani (2007, p.30) de modo geral, o campo da educação brasileira, dispõe de uma periodização suas respectivas ideias pedagógicas. O segundo período compreende a duas fases distintas. A primeira corresponde à pedagogia pombalina de 1759 a 1827; na segunda fase de 1827- 1932 há o desenvolvimento da pedagogia leiga: ecletismo, liberalismo e positivismo, o marco desse período é a coexistência entre a vertentes religiosa e leiga da pedagogia tradicional. Quando os colégios protestantes foram implantados, o Brasil se configurava ainda no caráter de República, pois de 1870 a 1940 é o período de grande extensão da rede de colégios presbiterianos, batistas e metodistas.

Na primeira metade do século XIX, portanto, sob a vigência da Lei das Escolas de Primeiras Letras (1827), a instrução pública caminhava vagarosamente. Os motivos recaíam sobre a insuficiência quantitativa, falta de preparo, pouca remuneração, parca dedicação docente; ineficácia teórico-pedagógica, más condições de ensino e ausência fiscal. Reclamava-se a uma ampla reforma da instrução pública (SAVIANI,2007, p.136). Esse era o quadro educacional do Brasil Império. Nesse sentido, Saviani (2007, p.136) ao discutir sobre as ideias pedagógicas na Reforma Couto Ferraz (1854), destaca que com essa reforma notou-se ênfase na questão da inspeção escolar, no regulamento das escolas particulares e na disciplina de professores e diretores, dentre outras mudanças. A partir de 1879, é adotada outra Reforma do ensino primário, secundário e superior na Corte, o documento legal ficou conhecido como Reforma Leôncio de Carvalho. Inovando em relação à Reforma Couto Ferraz prevê a fundação de jardins de infância para crianças entre 3 a 7 anos; caixa escolar; bibliotecas e museus escolares, dentre essas inovações, destaca-se a subvenção a ensino particular.

Na verdade, o decreto de Leôncio de Carvalho e seu ‘ensino livre’ (Almeida Júnior, 1952a apud Saviani, 2007, p.140) culmina no final do Império, a uma tendência que já era manifestante logo após a Independência, em que a Lei de 20 de Outubro de 1823 abria porta à iniciativa privada quando tornou livre a instrução, dando permissão à abertura de escolas sem necessidade de aprovação prévia.

Saviani (2007, p.140) continua discorrendo que embora a iniciativa privada não suplantou as escolas públicas no campo da instrução elementar, no nível secundário sua supremacia era completa. Nesse caso, poderia se pensar nos colégios originários dos protestantes, ainda que não aderissem ao ensino gratuito, pelo que consta, se situam na iniciativa particular. Ao longo do século XIX, cresceu o movimento pela desoficialização do ensino e aumentadas as iniciativas de abertura de escolas pelas instituições particulares que propunham a oferta do ensino gratuito

É interessante que a esse respeito, Saviani (2007, p.140) tece densamente sobre “um caso paradigmático do ensino privado: o Barão de Macahubas”, neste, a iniciativa privada se corporificou em matéria de instrução no Segundo Império. Abílio Borges foi um autodidata e fundador de vários Colégios da rede privada, tanto no nordeste quanto no sudeste do Brasil. Ora, Saviani insere a concepção de homem e mundo de Abílio Borges no âmbito católico. Isso é testificado pela posição que ocupa religião na organização curricular de suas escolas e pelos professores serem padres. Tanto professores públicos como particulares eram obrigados a conduzirem seus alunos à missa, ao menos uma vez na semana, tendo penalização caso não fosse cumprida. Por essa razão entendia que era necessário ser rigoroso com os estrangeiros, no tocante à religião, questionando se seria conveniente aceitar que um protestante viesse implantar no Brasil ‘uma casa de educação para a mocidade’ (ALVES, 1942, p. 37-38 apud SAVIANI, 2007, p.140).

À luz do exposto, parece claro o receio de Abílio Borges em relação ao protestantismo e aos seus colégios. No entanto, apesar da oficialização da religião católica no Império e predominância católica do ensino, apesar das resistências, os colégios protestantes se difundiram.

Partindo dessas reflexões, é interessante assinalar algumas características gerais da prática educativa presente no Brasil, no final do século XIX e primeiras décadas do XX, através do olhar dos educadores norte-americanos:

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

Essas críticas apontam para uma nova pedagogia emergente no Brasil, (pois os colégios de ordem privada como por exemplo, Abílio Borges, apresentava vislumbres educacionais diferentes da pedagogia tradicional) já consolidada nos Estados Unidos, poderia se

contextualizar dentro do que se convencionou a chamar de “Movimento da Escola Nova” no Brasil que teve sua expressividade maior de 1932 a 1969. Embora, antes dos anos 30, os colégios protestantes revelassem em suas práticas tanto educativas como pedagógicas, distinções quanto à natureza e finalidade da educação, mais consonantes com a pedagogia nova. Essa temática é sugestiva para ser aprofundada em um estudo posterior.

Dito isso, observa-se que os norte-americanos consideram em primeiro lugar, a escola brasileira como demasiadamente “autoritária e vertical”. Isso advém por conta pedagogia de vertente tradicional religiosa aqui implantada desde 1549, com os inacianos, todavia, os protestantes preferem a relação horizontal entre professor e aluno. Criticam o ensino conteudista e a ausência da atividade reflexiva pelos alunos. Além disso, se referem à pedagogia como apenas memorizadora, o afamado “decoreba”; o ensino é monótono, não há criatividade neste e nem se valoriza o processo de assimilação do educando, o ensino protestante considerava o aluno, não como um depósito de conteúdos, mas percebendo o processo ensino-aprendizagem. Semelhantemente, criticam as aulas de ciências naturais, pois não se utilizavam de laboratórios científicos, não era prático, portanto.

Outro assunto discutido no parecer foi sobre os programas educacionais que, ao ver dos missionários protestantes eram bem influenciados pelo sistema europeu, mormente o francês. Contribuindo com essas reflexões, Saviani (2007,p.50) ao descrever sobre a institucionalização da pedagogia jesuítica ou *Ratio Studiorum*, afirma que os primeiros colégios jesuítas seguiam a orientação do método *modus parisiensis*, tido como o melhor “em matéria de repetições, disputas, composições, interrogações e declamações” (FRANÇA, 1952, p. 8 apud SAVIANI, p. 50) a fim que se aprendesse a gramática latina. O *modus parisiensis* era assim chamado porque se refere ao método adotado na capital da França, que introduziu a divisão dos alunos em classe, no caso do Brasil também, através de organização das classes com alunos dos mesmos níveis de instrução, em cada classe havia um professor. Fundamentando-se na Escolástica, os pilares do sistema francês era a leitura, o exame e a repetição. Razão pela qual se referiram como um ensino monótono.

Talvez por isso, pode-se inferir que os americanos tenham estranhado o fato dessa metodologia francesa, que data do século XVI, ainda estar presente nas salas de aula das escolas brasileiras no fim do século XIX e início do século XX. Ao perceberem essa realidade, eles foram motivados não só a evangelizar, mas também a mudar o modelo de educação vigente.

Nesse contexto, os pioneiros protestantes no Brasil perceberam que a formação do professor era tida como irrelevante e a formação docente para o ensino secundário era bastante escassa. Conforme assinala Silva (2010, p.2), em sua pesquisa sobre as práticas docentes em Recife-Olinda (1851-1890), confirma que a docência nessa referida época ainda não tinha se constituído na sociedade como uma atividade laboral. Praticada ou exercida por indivíduos escolar e socialmente capacitados para exercê-la em seus devidos locais, foi ‘praticada’ por uma pluralidade de tipos, com e sem formação escolar específica, em diversos locais e com diferentes motivações. Para a autora, a docência era uma atividade laboral aberta, em um período no qual os lugares sociais das pessoas no Império do Brasil tinham a tendência de ser bastante particularistas e desiguais seguindo o *modus vivendi* socialmente estratificado característico do Brasil daquela época (CAMPANTE, 2003; FAORO, 1996 apud SILVA, 2010, p.2). Não se sabe como isso acontecia com os colégios privados, no caso protestantes. Essas reflexões suscitam algumas questões relacionadas com a formação do quadro docente dos seguintes colégios: Colégio Presbiteriano Agnes Erskine e Colégio Americano Batista, que podem ser trabalhadas em uma futura pesquisa. Já que não é possível saber com precisão o período exato em que o quadro de professores foi predominantemente preenchido por norte-americanos.

2.2 O surgimento dos colégios protestantes

À guisa de compreensão do ‘sucesso’ inicial dos colégios protestantes, Jether Ramalho (1976, p. 73) reitera que há que se buscar variados fatores de diversas ordens que forneçam os

necessários elementos interpretativos deste êxito. Destaca, que estarão entre eles, sem dúvida, a estrutura sócio-econômica do Brasil, que por receber a influência mais direta de um capitalismo mais moderno, o modelo norte-americano, irá apresentar novas exigências, que não podem ser satisfeitas por instituições não estruturadas conforme a nova realidade. O surto modernizador, que se inicia, vai atuar nos diversos níveis da sociedade e atingindo questionamentos nas ideias e valores estabelecidos, repercutindo na organização jurídico-política, na economia e inevitavelmente na formulação da prática educativa. Há, porém, a acrescentar que esses colégios não chegam como iniciativa isoladas: vêm dentro de todo um conjunto de valores e que fazem parte do universo religioso e ético característico do protestantismo que é apresentado como uma nova opção àquele dominante no país e naquele momento (RAMALHO,1976, pp. 73-74).

Contribuindo com essas reflexões, Norbert Elias (2008, p.13 apud REIS,2012, p.32) afirma que não se pode falar dos indivíduos como se fossem objetos, estáticos, sem relacioná-los com seu meio, sua sociedade, sua história, seu tempo. Explicando esse conceito, diz que “a sociedade é uma configuração composta pelas várias micro-configurações constituídas pelas relações de interdependências entre as pessoas, que se autorregulam e constituem esta estrutura, coletivamente, com normas e regras” (REIS,2012, p.32-33).

Outro ponto importante a esclarecer que não havia um planejamento antecipado para o estabelecimento dessa vasta rede de colégios no Brasil. Eles vão surgindo à medida que há pessoal capacitado, recursos financeiros, condições de ordem político-estrutural e possibilidades para fundação e expansão do novo ideário de que os missionários e a nova organização religiosa carregam. Igualmente, os colégios mais admiráveis que surgem na época partem das missões norte-americanas, ou de origem individual, paróquias locais, que são auxiliados por organizações americanas e alguns de responsabilidade e iniciativa nacional (RAMALHO,1976, p.74).

Esses colégios emergem naturalmente, uma vez que, os missionários idealizam a prática educativa “como elemento indispensável a ação que deveriam exercer na sociedade, dentro da concepção liberal que possuíam” (RAMALHO, 1976, p. 74). Ramalho expõe alguns elementos fundamentais para uma melhor compreensão dessa temática. O primeiro ponto preconizado, era que havia uma preocupação dominante com a educação formal. Nesse sentido, ele explicita que embora fosse difícil para um grupo minoritário sob a liderança de estrangeiros, fazer o financiamento de movimentos educativos não formais, porém, o estabelecimento de instituições de ensino de qualidade, bem organizadas, com modernas estruturas, e que fossem bem quistas pelas pessoas importantes da comunidade, era do próprio interesse desse mesmo grupo e correspondia ao ponto de vista da estruturação da sociedade. Os ideais evangélicos e liberais da educação deviam ser expressados com fidelidade. Todo o esforço educativo se consolida na criação de um bom colégio (RAMALHO,1976,p 75).

Consta, na pesquisa já indicada, algo bastante interessante a respeito de um trecho de um artigo feito por Dr. J. W. Shepard, fundador e diretor do Colégio Batista do Rio de Janeiro, publicado em 1929, pelo *Jornal Baptista* onde se lê:

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

O trecho destacado do artigo, leva a visualizar o pensamento aberto e convicto do referido diretor em relação ao que o evangelho significa e que os batistas têm também uma mensagem que trilha pelos caminhos da educação. O discurso revela que eles deixavam-se pautar tanto pela Bíblia como pela crença no progresso social, há aqui uma fé pragmática que não se isola do mundo, mas participa dentro dele ativamente de maneira política e consciente. Ademais, o método pelo qual a mensagem evangélica chegaria, se dá pela introdução de colégios, estes seriam verdadeiros objetos de incorporação da fé evangélica no Brasil.

Guiando-se por essa perspectiva do autor, a ação missionária propôs mudanças que superam o universo religioso, cinge cultura e ética, passando pelos setores econômicos, na tentativa de inserir novos aspectos na sociedade em que adentravam, e, isso sob a égide da educação formal e institucional. Consoante a concepção difundida na época segundo a qual toda a preocupação séria com o ensino secundário e formação de lideranças, ofertando além do curso primário, se concentraram nos cursos de nível médio. (RAMALHO,1976, p.76).

Ramalho (1976, p.76) expõe as condições educacionais do Brasil nas primeiras décadas do século XX, enfatiza que esses cursos estavam sujeitos a pouca regulamentação e orientação do governo, propiciou dessa forma, mais autonomia e flexibilidade na organização do currículo; na inserção de novos métodos pedagógicos; expansão e aplicação de diversas práticas de ensino; e abertura do campo para a influência cultural, tudo isso facilitou a implantação dos colégios protestantes no Brasil.

Em relação ao público, os cursos secundários eram frequentados, na maior parte, por filhos dos componentes das classes média e alta do país, o que significou uma excelente ocasião para atrair essa clientela para convertê-la ao protestantismo, ou, pelo menos, colocá-la em contato com a ‘cultura evangélica’ e com a ‘cultura norte-americana’ (RAMALHO,1976, p.76). O que na realidade aconteceu, pois os colégios protestantes tinham um sistema de ensino mais moderno que o modelo vigente da época, e, acabou por atrair inúmeras famílias das classes emergentes de uma sociedade que desejava a modernização. É nesse contexto que, o grupo religioso adquiriu respeito e autoridade, tornou-se disponível para os não-protestantes, o que reduziu o papel evangelizante das escolas. Ainda sobre a aceitação dos colégios protestantes pelas famílias mais ilustres da sociedade, Ramalho (1976, p.77) ilustra algo que cabe ser registrado:

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

Dentre os colégios acima citados, há dois que foram citados com certas omissões, em uma obra de história da educação, mais especificamente sobre *“História das Ideias Pedagógicas no Brasil”* de Dermeval Saviani, o que é curioso, pois pouquíssimo se encontra sobre os rastros da educação protestante no Brasil. Todavia, na referida obra, Saviani (2007, p.202) contextualizando sobre o terceiro período histórico das ideias pedagógicas no Brasil, entre 1932 e 1969: o predomínio da pedagogia nova, apresenta um dos representantes do Movimento Renovador no Brasil, Manoel Bergstrom Lourenço Filho, que publicou o livro *Introdução ao estudo da escola nova* de 1930. Nessa obra, observa-se que apenas nas três páginas ao final do capítulo VII em que aborda os ‘ensaios brasileiros’, Lourenço Filho se refere aos reflexos do movimento de renovação didática no final do século XIX em colégios particulares de origem norte-americana: Colégio Progresso, do Rio de Janeiro, Escola

Americana da capital paulista e Colégio Piracicabano, de Piracicaba (SAVIANI,2007, p.202). Ora, quanto ao primeiro colégio carioca, não há certeza se era um colégio protestante, mas com relação à Escola Americana de São Paulo trata-se de um colégio que foi fundado pelos batistas William Bagby e Ana Bagby referidos na citação acima, hoje chamado Colégio Batista Brasileiro. O terceiro é um colégio metodista, também de grande renome na cidade. Os dois últimos colégios são colocados no trabalho de Ramalho. Não deixa de ser surpreendente e curioso o fato de Saviani não afirmar que esses colégios eram protestantes. Seria necessário recorrer ao livro de Lourenço Filho para verificar se ele os registra com origem protestante.

O mesmo fato pode ser atribuído em outros institutos educacionais como o Mackenzie (São Paulo), o Agnes Erskine (Pernambuco), o Bennett (Rio de Janeiro), dentre outros (RAMALHO,1976, p.78). Vê-se, pois, que as condições e a própria natureza da prática educativa proposta pelos colégios protestantes, não poderiam atingir de forma mais direta as massas populares. A estratégia é diferenciada, se propõe a influenciar no preparo de uma liderança e por meio dela atuar na sociedade. Estes representantes, ainda que não passem a se converter ao protestantismo, têm o predomínio evangélico nas suas vidas, para caso forem ocupar cargos de importância no país, poderão fazer publicações, captar e ajudar no crescimento do protestantismo e de sua ideologia. Essa influência, sem dúvida, em parte é alcançada se se pesquisa a fonte da formação educativa de muitos daqueles que vêm a ocupar cargos importantes no Brasil e em outros países latino-americanos (RAMALHO,1976, p. 78).

Como sociólogo, o referido autor pontua sobre as contribuições do protestantismo à sociedade brasileira, afirmando sobre a democratização da estrutura religiosa, manifestada através do exercício de eleições com a participação dos fiéis para o estabelecer sobre direitos, estatutos e assuntos da organização. A ascensão do leigo foi outra conquista, isso dentro da organização da igreja e na adoração, o que fez corroborar uma promoção social, principalmente dos mais humildes do povo, validando aspirações de mobilidade social. A influência do movimento protestante na sociedade brasileira está ambientada na secularização desta, mediada pelo universo simbólico, com o surgimento de mais uma religião no Brasil. No cenário educacional, há a divulgação de uma pedagogia mais moderna, nas escolas, mais apropriada com a sociedade moderna. Assevera ainda, que das diversas estratégias utilizadas pelos protestantes em sua expansão no Brasil, uma das mais fortes marcas, foram os estabelecimentos de grande rede de colégios nos centros mais importantes do país (RAMALHO, 1976, pp. 67-68)

Esse mesmo autor explica que a introdução do protestantismo no Brasil no final do século XIX, apresenta dificuldades para os missionários delimitarem claramente entre a sua prática educativa presente nos colégios e a sua prática religiosa, intrínseca à propagação de uma nova ênfase cristã (RAMALHO,1976, p. 69) Há uma simbiose entre a prática educativa e a prática religiosa nas ideias pedagógicas protestantes. Talvez, pode-se fazer aqui, um paralelo da educação jesuítica com a educação protestante. Ora, segundo Dermeval Saviani (2007), a pedagogia tradicional de vertente religiosa, dos inicianos, presente de forma mais marcante no primeiro período educacional do Brasil Colônia (1549-1759) por sua vez, tinha como ideia-força a catequese.

Em verdade, o programa educativo é uma das grandes expressões da obra missionária. O analfabetismo e a pouca instrução não condizem com as mudanças a serem introduzidas na sociedade. Existe a necessidade do protestante ser capaz de, ao menos ler a Bíblia e determinada literatura religiosa, assim como a comunidade inteira deve priorizar e expandir a educação, uma vez que esta é considerada a mola principal da ascensão social (RAMALHO,1976, p.69).

Considerações finais

Este artigo teve como objetivo analisar como se deu o impacto da Reforma Protestante, historicamente no que se refere à educação, identificando como se deu a recepção do ideário pedagógico-educacional da Reforma Protestante no Brasil no final do século XIX e primeira metade do século XX. Entendeu-se que, nesse período estava o mundo em grandes

fermentações sociais, econômicas e políticas. Então o movimento libertário reformador foi de grande valor para a humanidade e teve de certa forma, o aparato da época em contribuição para a sua efetivação. Refletiu-se sobre a contribuição luterana no que concerne à educação, e como isso aconteceu com respaldo histórico. Observou-se o caráter inovador de Lutero ao lutar pela educação popular, foi possível ver o modo como a educação infantil e de jovens era importante para ele, e as reivindicações feitas para que as fontes de financiamento para o segmento educacional fossem criadas e mantidas pelo Estado.

Outro ponto importante deste estudo era identificar as contribuições da Reforma para a Educação no seu contexto de origem, onde viu-se sobre desencadeamento da educação no período da Reforma Protestante, destacando que nos anos Quinhentos e Seiscentos a instrução ainda não era difundida de forma universal. Nesse sentido, o movimento reformador impulsionou a difusão da instrução com a finalidade de que cada um pudesse ler e interpretar individualmente a Bíblia, sem o intermédio do clero. Constatou-se que até mesmo os inimigos do protestantismo davam bom testemunho de sua proposta educativa, que segundo eles apesar de serem infiéis, amavam a instrução. Sendo uma característica comum do protestantismo, surgiu dele a iniciativa mais avançada de novos modelos de instrução popular e moderna.

Enfocou-se acerca dos Colégios Protestantes e os rumos de sua Educação e Evangelização. Compreendeu-se que das diversas estratégias utilizadas pelos protestantes em sua expansão no Brasil, uma das mais fortes marcas, foram os estabelecimentos de grande rede de colégios nos centros mais importantes do país.

Referências

CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

DREHER, Martin N. **A crise e a renovação da Igreja no período da Reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 1996. (Coleção História da Igreja; v.3)

MANACORDA, Mário Alighiero; **História da Educação: da Antiguidade aos nossos dias**. Cortez Editora, 1989.

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

REIS, Maria da Conceição. **Educação, identidade e histórias de vidas de pessoas negras do Brasil**. Recife: 2012. Orientador: Edílson Fernandes de Souza. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CE. Programa de Pós-graduação em Educação, 2012.

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

SILVA, Adriana M.P. **Práticas docentes em Recife - Olinda (1851 -1890)**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2010.

GT 6: Protestantismo e Pentecostalismo

Coordenação:

Prof. Dr. Dario Paulo Barreira Rivera (UMESP/UFJF)

Prof. Dr. Manoel Ribeiro de Moraes Júnior (UEPA)

O GT “Protestantismo, Pentecostalismo e Poder” pretende manter-se como um fórum de agregação dos pesquisadores que pensam e produzem conhecimento sobre os protestantes e os pentecostais em suas diferentes vertentes, suas formas de inserção na realidade brasileira e, conseqüentemente, o complexo de temáticas relacionadas e correlatas. Neste sentido, esse grupo acolherá trabalhos e pesquisadores do campo teológico bem como das Ciências da Religião. O campo religioso brasileiro tem apresentado tal dinamismo e capacidade de transformação que a especialização em seus diferentes sub-temas tem se tornado uma exigência nos últimos anos. As várias leituras e interpretações que o movimento pentecostal suscita no meio acadêmico, a multiplicidade e as particularidades do fenômeno exigem o olhar dedicado do estudioso. Ainda que seja impossível esgotar as possibilidades hermenêuticas desse quadrante do campo religioso, é do interesse dos pesquisadores a manutenção de uma legibilidade mínima do referido quadrante.

Palavras-chave: Protestantismo; Pentecostalismo; Campo religioso.

A UNIDADE CRISTÃ FRENTE AO NEOPENTECOSTALISMO

Diego Nascimento Silva¹¹⁶

1. O fenômeno do Neopentecostalismo

Em meados do século XIX, opondo-se a forma como as Igrejas Protestantes anunciavam o Evangelho; nos Estados Unidos surgiram uma nova forma de se olhar para os textos bíblicos, uma nova concepção de oração e, até mesmo de vivência cristã. Esse movimento, se assim podemos chamar, teve como um dos grandes expoentes Charles Fox Parham, professor americano, que desiludido com as formalidades religiosas, chegou à conclusão de que as Igrejas se tinham afastado do impulso espiritual que caracterizava a comunidade primitiva. Iniciando assim uma pregação que convidava os fiéis a pedir um novo avivamento, uma renovação marcada pela volta do Espírito, como em Pentecostes.

Influenciado pela tradição metodista, mas pré-milenarista, adepto da teoria etnocêntrica zionista anglo-israelita, conforme a qual os protestantes anglo-saxões americanos seriam os herdeiros das dez tribos israelitas desaparecidas durante o exílio na Babilônia, defensor da cura divina e convicto de sua missão de evangelizar o mundo, Parham, à procura do poder da fé dos tempos apostólicos, fundou uma escola bíblica em Topeka, na qual, em 31 de dezembro de 1900, a jovem Agnes Ozman foi a primeira a ser batizada no Espírito Santo e a falar em línguas. (ROBECK, Cecil M. Apud FOERST, Nobert H. C, 2011, p. 44).

Parham era um homem muito criativo, soube romper com as ideias religiosas, que ele considerava, enrijecidas. É considerado o pai do Pentecostalismo, pois foi o primeiro a trabalhar o pensamento de que o fenômeno de falar em línguas era uma prova do batismo no Espírito Santo; também defendia fortemente a fé na cura divina.

Em 1905, Parham e seus colaboradores começaram a pregar esse novo avivamento por todo sudoeste dos Estados Unidos, ganhando, de forma rápida, muitos adeptos. Foi também uma grande influência para o pastor e líder negro William Seymour que aplicou os pensamentos de Parham sobre o Espírito Santo nas suas pregações e missões. Esse movimento iniciado por Charles se espalhou rapidamente pelo seu país, como também pelo mundo.

Há quem defenda que o pentecostalismo chegou em outros países e, de modo especial, na América Latina, apenas como uma expansão religiosa e evangelizadora. Porém, existem aqueles que acreditam, com indícios fortes, que a expansão se deu justamente porque teve ajuda financeira do Governo americano, ou seja, haviam intenções políticas por detrás da evangelização pentecostal. Fato é que ambas as posições possuem sua veracidade.

Seria ingênuo, para não dizer absurdo, raciocinar com a hipótese da existência de um plano ordenado com objetivos políticos para conseguir uma modificação imediata no quadro religioso brasileiro. Uma trama desse tipo não se enquadraria na temporalidade das coisas. As ideologias não parecem interessadas em coordenadas de sedimentação tão futura que requeira séculos para apresentar resultados práticos. Mas

¹¹⁶ Mestrando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

não desprezam as oportunidades oferecidas pelos rumos naturais que assumem os movimentos sociais ou religiosos, nem deixam de aproveitar as brechas ocasionais que se abrem nas estruturas para infiltrar as mesmas ideologias. [...]. A proliferação de seitas novas, aliciando crentes com relativa facilidade, sobretudo nas camadas mais pobres das populações urbana e rural, vai alargando os flancos à consolidação de ideias defendidas pela situação dominante. (LIMA, 1991, p. 15).

No Brasil, além do Pentecostalismo que já obtivera corpo e espaço, teve início nos anos 1970 o movimento do “Neopentecostalismo brasileiro” que, diferenciando-se do Pentecostalismo, caminhou para um discurso exacerbado ao emocional e ao psicológico, tendo como alicerce a “Teologia da Prosperidade”.

Como observou também o pesquisador Ari Oro sobre as características do Neopentecostalismo que diferem das outras religiões e, até mesmo do próprio Pentecostalismo. Nas suas palavras:

O perfil das igrejas enquadradas nesse conceito [Neopentecostalismo] pode ser resumido, de forma ideal-típica, como se segue: exclusividade nos serviços e meios de salvação com pouca abertura interdenominacional; ênfase na realização de milagres mediatizados pelas igrejas com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e, sobretudo, em rituais de cura, associados a uma representação demoníaca dos males; uso intenso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis oriundos não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para além das fronteiras nacionais. (ORO, 1999, p. 58).

Com o seu ideal, esse movimento semeou a doutrina da bênção de Deus como a aquisição e o acúmulo de bens materiais. Nessa perspectiva, a prosperidade da pessoa torna-se um sinal de que ela é agraciada por Deus. Esse pensamento, uma vez proliferado, gerou uma estreita relação entre os dons derramados por Deus e os valores monetários ofertados nos dízimos e nas campanhas propagadas. A essa dinâmica, também se acrescenta o dado de que, no Neopentecostalismo, as liturgias se tornaram ‘sessões’ puramente de curas e libertações, em uma briga constante com a figura demoníaca que, segundo os neopentecostais, manifesta-se a partir das outras religiões, de modo especial, as de matrizes africanas.

Essa forma de pensar, afastando-se da essência do Cristianismo, deturpa a mensagem do Evangelho: faz da religião uma troca de favores entre Deus e os homens; compromete o Ecumenismo e o diálogo inter-religioso, pois “o clima de desconfiança geral faz com que as relações entre Igrejas e cristãos sejam extremamente frágeis” (WOLFF, 2011, p. 329). O que leva a sociedade a um indiferentismo religioso, gerando, assim, inúmeras oportunidades de desdenho e até mesmo escárnio, por parte da grande mídia com o Cristianismo.

Os pentecostais tradicionais recriminam-lhe desde o demasiado recurso à teologia da prosperidade até uma flexibilização inusitada em relação à tradição pentecostal; os protestantes históricos criticam o caráter mágico das suas práticas; os umbandistas queixam-se dos ataques recebidos de parte das igrejas que seguem a teologia da guerra espiritual; parte dos católicos contestam-lhe o excessivo utilitarismo e

a ênfase à demonização presentes no seu discurso e rituais. Recebe também críticas provenientes de fora do campo religioso. Os meios de comunicação tendem a colocar suspeitas sobre as suas práticas financeiras; alguns partidos políticos expressam receios sobre a sua participação política; certos acadêmicos demonstram indisfarçável estranhamento diante das recomposições e adaptações efetuadas por algumas igrejas. (ORO, 1999, p. 39).

A ‘sedução’ provocada pelo movimento Neopentecostal gera na Igreja Católica um êxodo religioso: “por vezes, a razão pela qual as pessoas deixam a **Igreja Católica** é de tipo material: a promessa de uma ajuda material que praticamente compra, adquire a pessoa, e depois a deixa com a sensação de ter sido traída e desiludida” (BIASIN, 2017, p. 51). Essa perda de fiéis atinge também outras Igrejas, pois “o desafio é real não somente para a teologia católica, mas também para a ortodoxa e a protestante. Assim, não há como ignorar esta observação: [...] o pluralismo religioso é hoje o desafio para a cristandade e para a igreja” (KASPER, 2008, p. 27). Frente a esse desafio, como, no Ecumenismo construído e na unidade cristã possível atualmente, poderia se responder a essa interpelação, para que apareça o autêntico Cristianismo e a verdadeira face do Evangelho? Afinal, “os muros de separação não se erguem até o céu”. (CONGAR, 2005, p. 96).

2. A comunhão como caminho a ser trilhado sempre

A história das religiões, intimamente ligada com a história da sociedade civil e das culturas, sempre foi marcada por grupos radicais que levaram ao extremo a mensagem e a doutrina da sua fé, criando, assim, um rastro de perseguições, destruições e mortes, “quando as religiões não eram mais um laço de união, mas o próprio motivo de conflito” (KASPER, 2008, p. 83), entre aqueles que pensavam e professavam uma fé diferente.

Entre as Igrejas Cristãs (Históricas) e a Igreja Católica, da qual “o pontificado de João XXIII inaugura a mudança, [...], diante do já existente Movimento Ecumênico e do diálogo com as religiões não cristãs,” (WOLFF, 2011, p. 441), passos foram dados na busca de uma melhor compreensão de que existe a possibilidade de, pautados na fé, viver em harmonia como irmãos e irmãs, mesmo que com vivências religiosas diferentes, pois como nos lembrou o papa Francisco na *Evangelii Gaudium*, “devemos sempre lembrar-nos de que somos peregrinos, e peregrinamos juntos. Para isso, devemos abrir o coração ao companheiro de estrada sem medos nem desconfianças, e olhar primariamente para o que procuramos: a paz no rosto do único Deus” (FRANCISCO, 2013, p. 42).

João XXIII antecipou inúmeras vezes a data de abertura do Concílio. Inicialmente marcado para 1963, foi aberto, de fato, em 11 de outubro de 1962. Uma atenção especial foi dada às Igrejas cristãs. Fundou-se o Secretariado para a Unidade dos Cristãos. O organismo inicialmente foi dirigido pelo cardeal alemão Agostinho Bea. Esse órgão ecumênico se tornou um dos elementos mais dinâmicos da Cúria Romana. Uma de suas maiores tarefas foi estabelecer conversações que deveriam levar a uma representação oficial de todas as Igrejas cristãs ao Concílio. Elas já haviam sido convidadas para o Vaticano I, mas, na época, o convite exigia o reconhecimento, por parte dessas Igrejas, de seu erro e a necessidade de voltarem ao seio da Igreja-Mãe. Para o Concílio Vaticano II, o procedimento foi totalmente diferente. As Igrejas não unidas a Roma foram convidadas como irmãs, com quem a Igreja estava ligada, em virtude de sua fé em Cristo e em seu Evangelho. Houve respeito pelo próprio ser dessas Igrejas e por sua maneira de viver. O que aproximava todas elas era o desejo comum de maior unidade.

Assim, as Igrejas cristãs foram convidadas a enviar observadores, que assistiriam a todas as sessões do Concílio, embora sem direito de voto. Viriam como hóspedes do papa e não como pecadores arrependidos que deveriam retornar ao seio materno. O sucesso foi grande; no início do Concílio, 17 Igrejas ou organizações eclesiais estavam representadas. (SOUZA 2013, p. 29).

Entretanto, esses dois últimos séculos (XX e XXI) foram marcados não apenas por um ‘retorno’ dos pensamentos religiosos extremos, mas também por um discurso religioso que maculou a fonte cristalina do Cristianismo, uma vez que ao invés de “Valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto sacrifício (...) valoriza a fé em Deus como meio de obter felicidade, saúde física, riqueza e poder terrenos. Em vez de glorificar o sofrimento, tema tradicional no cristianismo, enaltece o bem-estar do cristão neste mundo” (MARIANO apud ORO, 2001, p. 94).

Tal realidade fomenta uma espiritualidade mercantil com Deus e acentua, como inimigos, os irmãos das diferentes profissões de fé: “existe uma apologética sadia e autêntica que faz a verdade na caridade (Ef 4, 15) e há outra que começa, prossegue e termina golpeando o irmão ou adversário que pensa de outra forma” (ZEZINHO, 2014, p. 22). Isso é visível, também, nos grupos ultra-radicais que veem os próprios irmãos da mesma Igreja, por serem de grupos diferentes, como adversários a serem combatidos.

3. Intolerância, Ecumenismo e Diálogo.

A intolerância é sempre, essencialmente, a expressão de uma vontade de assegurar a coesão daquilo que é considerado como saído de Si, idêntico a Si, que destrói tudo o que se opõe a essa proeminência absoluta. Não se trata, jamais, de um mero acidente de percurso: existe uma lógica da intolerância. Ela serve aos interesses dos que se julgam ameaçados. (HÉRITIER apud GONÇALVES 2007, p. 12).

Nestes tempos em que, por motivos religiosos e ideológicos, países ainda se levantam uns contra os outros, grupos contra grupos, Igrejas contra Igrejas, o Papa Francisco, atual bispo de Roma, esforçando-se por reavivar os princípios enaltecidos no Concílio Vaticano II sobre o Ecumenismo e o diálogo inter-religioso, pois “este é um precioso compromisso do Bispo de Roma enquanto sucessor do apóstolo Pedro” (JOÃO PAULO II, 2004, p. 105), busca, na unidade e na diversidade cristãs, a continuidade do caminho formado pelos padres conciliares frente ao perigoso fundamentalismo, classificado pelo próprio pontífice como:

[...] uma doença que se encontra em todas as religiões. Nós, os católicos, temos alguns, na verdade muitos, que creem que têm a verdade absoluta consigo e saem a sujar os outros com a difamação e a calúnia, e fazem muito dano... O fundamentalismo religioso não é religioso. Por quê? Porque falta Deus. O fundamentalismo é idólatra, como é o dinheiro. (FRANCISCO, 2019).

Diante desses desafios, fomentar o diálogo, a paz e a unidade “a fim de que todos sejam um [...] para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17, 21), na estrada da “cultura do encontro” com os irmãos e irmãs, se torna a melhor forma de dar uma resposta coerente e verdadeira diante da “Teologia da Prosperidade” e dos discursos de ódio.

É possível trilhar caminhos diferentes sem desrespeitar o outro. Obviamente que isso não acontece da noite para o dia, é preciso perseverança e coragem, pois buscar dialogar e viver em harmonia com os irmãos das mais diferentes profissões religiosas nem sempre é fácil; porém é

preciso! Se não continuarmos a trilhar essa estrada ecumênica, abrindo espaços até para o diálogo com os Neopentecostais (com os que se abrirem), então estaremos cada vez mais distantes das palavras contidas nos santos Evangelhos; palavras de caridade, acolhimento e fraternidade, ou seja, Palavra da Salvação.

Não se faz ecumenismo de qualquer forma, pois não é apenas um aceitar tudo ou abrir mão de tudo; é preciso, como nos lembrou o Vaticano II, um espírito de conversão, uma abertura ao outro e, sobretudo, rezar por essa intenção. Existem belíssimos sinais de fraternidade entre a Igreja Católica e as Igrejas Ortodoxas e Protestantes (Históricas), mas é preciso avançar e mergulhar mais fundo, buscando dialogar também com aquelas igrejas que estão presentes nos bairros, onde compartilham espaço com as Paróquias e comunidades. Destarte, vale a pena corroborar esse caminho que precisa ser continuamente trilhado com o relatório final do diálogo internacional entre católicos e pentecostais:

Católicos e pentecostais concordam que o trabalho supremo do Espírito Santo, que concede os Seus dons divinos, é uma bênção para a Igreja. Pelos verdadeiros carismas, deve-se rezar, esperar e confiar neles como dons divinos. Apesar disso, em muitos lugares, em vez da alegria, do estupor, da renovação e da edificação do corpo de Cristo, o exercício dos carismas é fonte de tensão e de preocupação. Tanto os líderes católicos quanto pentecostais estão preocupados com o fato de que, na base dessas tensões, haja um discernimento insuficiente dos carismas, e que isso leve a práticas manipuladoras e desonestas, como a promessa de certos resultados ou reivindicações de uma superioridade espiritual por parte daqueles que exercem tais carismas e, conseqüentemente, ao descrédito de outras Igrejas e cristãos. Católicos e pentecostais não aceitam o exercício de carismas que pareçam colocá-los acima da Palavra de Deus. (GOMEZ, 2017, p. 46).

De iniciativas em iniciativas o diálogo ecumênico encontra mais elementos que unem os cristãos do que características que nos dividem, pois na consciência de sua própria identidade cristã, o fiel, seja de qualquer denominação, não tem o direito de ofender e atacar a fé e a Igreja do irmão.

Nos tempos hodiernos, todo o esforço ecumênico parecer correr o risco de se tornar apenas uma ideia ou atitudes que foram tomadas no passado, mas que não dizem mais nada na atualidade. Isso porque a finalidade do Ecumenismo ficou um tanto quanto esquecido, relegado apenas a documentos e encontros em dias solenes.

Outro fator que merece atenção é o crescente número daqueles ‘cristãos’ que, em nome da tradição, renegam e até mesmo combatem o Ecumenismo. Esses são, muitas vezes, os que usam da religião como instrumento de alienação, de ideologia, como ferramenta que mais exclui do que une; tudo isso ornado de ódio e fundamentalismo.

Não podemos deixar de reconhecer como a intolerância, com quem tenha convicções religiosas diferentes das próprias, seja um inimigo particularmente insidioso, que hoje infelizmente se está a manifestar em várias regiões do mundo. Como crentes, devemos estar particularmente vigilantes para que a religiosidade e a ética que vivemos com convicção e que testemunhamos com paixão se expressem sempre em atitudes dignas daquele mistério que pretendemos honrar, rejeitando decididamente como não verdadeiras – porque não são dignas de Deus nem do homem – todas as formas que constituem um uso distorcido da religião. A religião autêntica é fonte de paz e não de violência. Ninguém pode usar o nome de Deus, para cometer violência. Matar em nome de

Deus é um grande sacrilégio. Discriminar em nome de Deus é desumano (FRANCISCO, 2014).

Nesse sentido, percebe-se que o presente e o futuro da própria sociedade e do seu bem-estar dependem também das relações entre as igrejas. Por isso, termino essa reflexão com uma oração ecumênica proferida pelo líder da igreja Católica:

Deus nosso, Trindade de amor, a partir da poderosa comunhão da vossa intimidade divina, infundi no meio de nós o rio do amor fraterno. Dai-nos o amor que transparecia nos gestos de Jesus, na sua família de Nazaré e na primeira comunidade cristã. Concedei-nos, a nós cristãos, que vivamos o Evangelho e reconheçamos Cristo em cada ser humano, para O vermos crucificado nas angústias dos abandonados e dos esquecidos deste mundo, e ressuscitado em cada irmão que se levanta. Vinde Espírito Santo! Mostrai-nos a vossa beleza refletida em todos os povos da terra, para descobrirmos que todos são importantes, que todos são necessários, que são rostos diferentes da mesma humanidade amada por Deus. Amém. (Francisco, 2020, p. 216).

RELIGIÃO E PODER: A VISÃO CELULAR NA PRIMEIRA IGREJA BATISTA EM ICOARACI

Wilson Alves Batista

Introdução

O campo religioso cristão brasileiro é um campo diversificado, dinâmico onde grupos almejam garantir e afirmar seus espaços. Inserido neste processo que contém disputas tanto de indivíduos, como de grupos religiosos está o crescente, dinâmico e complexo pentecostalismo. Influente em diferentes espaços religiosos cristãos, o pentecostalismo possibilita a criação de novos movimentos religiosos e organizados como a Visão Celular no Modelo dos 12 (M12). Este texto, que faz parte do primeiro capítulo da Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) de Universidade do Estado do Pará (UEPA), em colaboração com o grupo de pesquisa Movimentos, Instituições e Culturas Evangélicas na Amazônia (MICEA), focará na compreensão das origens da Visão Celular no Modelo dos 12 na Primeira Igreja Batista em Icoaraci (PIBI) e as transformações que ocorreram.

Da tradição à “renovação espiritual”

A Primeira Igreja Batista em Icoaraci (PIBI) foi fundada em 20 de junho de 1958 no Distrito de Icoaraci em Belém do Pará pelo pastor Orlando Figueiredo, oriundo da Igreja Batista da Pedreira, junto com o missionário Paul Sanderson (1922-2011) da Junta de Richmond, Virgínia (EUA), da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, e com as primeiras famílias batizadas na Igreja Batista da Pedreira, que já formavam a congregação em Icoaraci.

A PIBI nasceu sob a Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira (CBB) que recomenda para que seja considerada Igreja, primeiramente precisa ser uma congregação organizada a partir de outra Igreja, pois na eclesiologia batista uma Igreja precisa ser fundada ou organizada por uma “igreja mãe”. Segundo Souza (2010, p. 13), só depois de passar por um concílio de pastores, evento que funciona como um “rito de passagem”, é que pode ser organizada e reconhecida como uma Igreja de autonomia administrativa e sustento próprio.

Até em meados da década de 1980, a PIBI ainda seguia as normas estabelecidas pela CBB e apresentava as características da identidade batista do Brasil: liberdade religiosa, individualismo liberal, a ênfase na disciplina dos membros, a autonomia da Igreja em relação a convenção, etc. Era uma Igreja como outras do segmento tradicional batista que “...continuaram adotando posturas sectárias e ascéticas, com forte controle sobre a vida de seus membros – um governo eclesiástico congregacional, no qual todos participam das decisões organizacionais” (NASCIMENTO, 2014, p. 38).

O início da liderança do pastor Gérson Matos em 1984 na PIBI permitiu que a “renovação espiritual” ou o movimento pentecostal adentrasse na igreja. A chegada do movimento pentecostal na PIBI é resultado de várias ações que o pastor implementou após sua chegada, como: o incentivo de ir para a prática da oração às 6 horas da manhã na igreja, e a criação do grupo guerreiras de oração; de um curso de formação de líderes; de cultos durante a semana com a temática de edificação, libertação e cura; e de vários projetos missionários com o objetivo de ampliar a membresia.

A liderança do pastor Gérson Matos era legitimada no modo carismático por conta de algumas características quando passou a exercer sua liderança: líder que reuniu em torno de si um grupo de discípulos, influenciou a igreja a orar, pois o fato da sua presença no grupo de

oração atraía mais pessoas. Suas qualidades excepcionais, como orador, por exemplo, manifestaram uma crença na sua pessoa compartilhada pelos seus discípulos. Mobilizou a membresia da PIBI exercer práticas religiosas novas e inaceitáveis para uma igreja batista tradicional. Estas ações motivaram a membresia a um entusiasmo para fazer algo novo e trouxeram êxitos e prosperidade na PIBI.

A palavra “carisma” vem do grego “khárisma” e significa “dom” ou “graça”. Entretanto, é com base em Cohn (2003, p. 136) e conforme a concepção de Max Weber, a “expressão “carisma” é empregada aqui num sentido plenamente livre de juízos de valor” e com a compreensão de que o conceito não se refere somente a dimensão religiosa onde a liderança precisa ser reconhecida pelos discípulos, mas pode ser aplicado, também, em outras dimensões, pois na afirmação de Weber (2015, p. 324):

Em virtude deste dom (“carisma”) e – quando já estava claramente concebida a idéia da existência de um deus – em virtude da missão divina que neste se expressava, exerciam eles sua arte e sua dominação. Isto se aplicava tanto aos médicos e profetas quanto aos juízes e líderes militares e de grandes expedições de caça.

Portanto, considera-se um tipo de dominação que exercido nas religiões, segundo Weber, estabelece relações sociais entre as pessoas em que o “sobrenatural” é, de certa forma, regulado por este domínio. O domínio, conforme frisa Colliot-Thélène (2016, p. 92), em Weber “pertence à ordem da crença e se manifesta em uma relação social, com certeza assimétrica, mas na qual a contribuição das duas partes é necessária”.

A sua liderança adotou, também, uma gestão de caráter empresarial e adotou certo modelo, dentre outros, que deriva da forma como o capitalismo moderno transformou a sociedade. A gestão empresarial do sagrado no Brasil se consolida a partir da metade do século XX que, segundo Mariano (2003, p. 115), “Desde então a lógica de mercado passou a orientar as ações organizacionais, religiosas e proselitistas de vários grupos religiosos”. Era um tipo de liderança empresarial conforme Chiavenato (2008, p. 129), “como uma influência interpessoal exercida em uma dada situação e dirigida pelo processo de comunicação humana para a consecução de um ou mais objetivos específicos”. Portanto, modificou o comportamento da maioria dos membros da PIBI, por exemplo, ao adotarem a prática das orações ininterruptas, de obterem uma visão missionária, despertar a juventude para o crescimento acadêmico e profissional. Ou seja, possibilitou um entusiasmo religioso na rotina de uma instituição religiosa autônoma ligada a Convenção Batista Brasileira, cuja doutrina e administração eclesial rígidas tornavam as igrejas filiadas suas dependentes. Foi pelo convencimento do líder, por meio das ações inovadoras implementadas para atingir os objetivos necessários, que a igreja precisaria, antes das conquistas, mudar a sua forma de experiência com o sagrado.

As mudanças ocorridas na PIBI são frutos, também, das grandes transformações ocorridas no campo religioso brasileiro que revelaram algumas das características do movimento pentecostal que já foi alvo de estudo de vários pesquisadores como: Campos (1997), Mariano (1999), Freston (1993), Mendonça (2011), dentre outros. Percebeu-se que as novas práticas religiosas trazidas pelo pastor Gerson Matos à PIBI são as adotadas, tanto pelo movimento pentecostal de Segunda, como de Terceira Ondas. A crença no ministério do Espírito Santo e nos seus dons e do poder que daí emana, devido as orações ininterruptas da membresia da igreja, principalmente pelas guerreiras de oração, demonstram a forte influência do pentecostalismo sobre a igreja. As práticas pentecostais como o “cair no espírito”, a “glossolalia”, “revelações” (elementos do batismo com o Espírito Santo) e as neopentecostais como libertação e cura espirituais foram as novas propostas religiosas implementadas na PIBI.

Da “renovação espiritual” à Visão Celular

O movimento de “renovação espiritual” que penetrou nas igrejas tradicionais, dentre elas a PIBI, começou em meados do século XX com a Cruzada Nacional de Evangelização, que também é chamada de pentecostalismo de “segunda onda”, e intensificou a partir da década de 1970 com uma outra forma de pentecostalismo: o “neopentecostalismo” ou pentecostalismo de “terceira onda”. Segundo Andrade (2010, p. 38, 39), que pesquisou a Visão Celular na Primeira Igreja Batista de Salvador (BA),

Vários líderes Batistas influenciados pelo Movimento de Renovação Espiritual e de posse da autonomia que possuíam em suas comunidades, passaram a inserir em suas práticas um rito e uma liturgia que punha em ênfase os dons do Espírito Santo e o carismatismo, que confrontavam o pensamento batista tradicional. (...) Nos anos seguintes a onda neopentecostal das décadas de 1980 e 1990, tal como ocorreu com o pentecostalismo da década de 1960, influenciou diversas denominações, dentre elas a batista.

Na PIBI, as transformações que ocorreram por conta do movimento pentecostal trouxeram significativas mudanças na organização, na teologia e no rito. Segundo Andrade (2010, p. 42), as igrejas batistas tradicionais são organizadas internamente como um “sistema presidencialista” e externamente “coexistem de forma autônoma entre si ligadas a convenções estaduais e nacionais”. Entretanto, aos poucos o poder interno da PIBI foi sendo centralizado nas mãos do pastor o que ocasionou, por conta desta mudança das relações de poder e do processo de pentecostalização, algumas dissidências de membros insatisfeitos.

Mesmo com a “renovação espiritual”, a PIBI possui uma teologia pré-milenista, em que o reino de Deus, diferentemente do mundo secular, será inaugurado com a volta de Cristo. O que agregou a esta teologia foi a prática da batalha espiritual, pois o crente precisa combater, por meio da guerra espiritual, os inimigos que trazem todos tipos de males (doenças, divórcio, etc.) e problemas sociais (desemprego, dívidas, etc.). Estes inimigos considerados malignos (Satanás e seus demônios) são geralmente atribuídos pelas igrejas pentecostais e neopentecostais, tanto às entidades das religiões afro-indígenas, como herança do catolicismo romano, ou aos espíritos do kardecismo, etc.

Vários elementos foram acrescentados no rito da PIBI. O culto se tornou mais livre, avivado e menos racional com músicas alegres acompanhadas de batidas de palmas, “glórias a Deus” e “aleluias” que geralmente levam o público ao emocionalismo. Outro elemento introduzido nos cultos foram as ministrações, ou seja, com a oração e a imposição de mãos, de pastores, palestrantes e líderes, na cabeça das pessoas, elas caem tomados pelo poder do Espírito Santo.

A inserção nos cultos das práticas de libertação espiritual e curas espirituais, consideradas práticas neopentecostais, na PIBI provocaram significativas mudanças na teologia. A libertação espiritual atrelada a Batalha Espiritual ou Teologia do Domínio surgiu nos EUA na década de 1980. No Brasil, em Igrejas Pentecostais e Neopentecostais, os crentes aprendem esta prática para batalhar contra Satanás e seus demônios. Portanto, trata-se de um processo que resultará na vitória do crente na Batalha Espiritual sobre os seus problemas, por meio da fé e da oração, que o pastor (homem de Deus) faz “em nome de Jesus”.

A cura espiritual, ou da alma, ou emocional não é uma prática exclusiva do neopentecostalismo. Segundo Mariano (2004, p. 123 e 124), durante a Cruzada Nacional de Evangelização na década de 1950,

iniciaram o evangelismo focado na pregação da cura divina, que atraiu multidões às concentrações evangelísticas na capital paulista e acelerou a expansão do pentecostalismo brasileiro. [...] Oferta sob medida para atender a demandas de quem crê que pode se dar bem nesta vida e neste mundo recorrendo a instituições intermediárias de forças sobrenaturais.

As influências destas práticas são muitos fortes, tanto nas igrejas protestantes tradicionais, como nas igrejas pentecostais das primeira e segunda ondas. Estes processos de

transformações religiosas na PIBI, de meados da década de 1980 até o final da década de 1990, serviram de base para que outro movimento religioso se estabelecesse, a Visão Celular no Modelo dos 12.

A Visão Celular no Modelo dos 12 é um modelo estratégico de evangelização criado por René Terra Nova do Ministério Internacional da Restauração (MIR) de Manaus, a partir da Visão Celular no Governo dos 12 (G12) de César Castellanos da Missão Carismática Internacional (MCI) de Bogotá, na Colômbia. A estrutura administrativa e espiritual com aspectos empresariais, a centralização no líder carismático, a participação ativa do crente leigo nos ritos da igreja, a estratégia ou a metodologia de crescimento eclesial com ênfase nas células são algumas características da Visão Celular (ANDRADE, 2010, p. 83-87).

A partir de 26 de junho de 1996, outra fase da história da PIBI começa com a chegada do atual líder, o pastor Edson Marialva. Esta substituição das lideranças aconteceu num período em que havia um declínio na quantidade da membresia devido algumas dissidências, que se acentuaram por conta da saída do pastor Gérson Matos. Porém as novas ações implementadas pela liderança e a utilização de novas práticas religiosas resultaram na explosão do crescimento da membresia.

Para Weber (2009, p. 281), a religião é um “determinado tipo de ação comunitária”, cuja “ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo”. É um produto cultural e histórico que cria práticas religiosas que se relacionam com o transcendente. Pela religião se pode conhecer tanto as intenções, como os resultados das ações dos indivíduos ou grupos religiosos. O fato de uma igreja implementar uma estratégia nova de evangelismo, resultante de uma revelação divina ou não, indica um comportamento condicionado por intenções ou orientações internas e externas que formam, ou rejeitam, novas ações ou modos de vida.

As práticas religiosas de indivíduos e de grupos e suas condutas permitem que Weber conceba nas suas análises “uma sociologia da dominação religiosa” (WILLAIME, 2009, p. 82) em que as religiosidades entre as pessoas se dão de forma desigual. Segundo Weber (2016, p. 202):

O fato empírico, importante para nós, de que os homens têm *qualificações diferentes*, de uma forma religiosa, evidencia-se desde o início da história da religião [...]. Os valores sagrados mais estimados, a capacidade extática e visionária dos xamãs, feiticeiros, asceta e espiritualistas de todos os tipos, não podiam ser alcançados por todos. A posse dessas faculdades é um “carisma”, que, na verdade, poderia ser despertado em algumas pessoas, mas não em todas. Segue-se disso que toda a religiosidade intensiva tem uma tendência para uma espécie de *estratificação de estamentos*, de acordo com diferenças nas qualificações carismáticas. A religiosidade “heroica” ou “virtuosa” se opõe à religiosidade em massa. Por “massa” entendemos os que são religiosamente “antimusicais”; não queremos dizer, é claro, os que ocupam uma posição inferior na ordem secular (grifos no original).

Devido esta desigualdade religiosa entre as pessoas, Weber chama o agrupamento religioso de dominação de agrupamento ou “associação hierocrática”, que nasceu do controle da religião pela classe econômica de maior poder aquisitivo.

O racionalismo da hierocracia nasceu da preocupação com o culto e o mito ou — em proporções bem mais elevadas — da cura das almas, ou seja, a confissão do pecado e o conselho aos pecadores. Em toda parte, a hierocracia buscou monopolizar a administração dos valores religiosos. Buscou também proporcionar e controlar a atribuição de bens religiosos na forma de “graça” sacramental ou “corporada”, que só podia ser atribuída ritualmente pelos sacerdotes e não podia ser alcançada pelo indivíduo. A busca individual de salvação, ou a busca de comunidades livres por meio de contemplação, orgias ou ascetismo foi considerada como altamente suspeita e teve de ser regulamentada ritualmente e, acima de tudo, controlada hierocraticamente (WEBER, 2016, p. 199).

Esta “associação hierocrática”, que pode ser uma igreja, tem como importância sobre a salvação “exercer o controle sobre o modo de obtê-la, para formar a base da *dominação espiritual* dos seres humanos” (WEBER, 2002, p. 102, grifos no original). Sendo assim, a religião como fenômeno social tem a característica de exercer poder social e a igreja, considerada uma instituição na sociedade, tem a autoridade de controlar e de administrar os bens religiosos, como por exemplo a salvação.

A Visão Celular e as transformações na PIBI

A Visão Celular chega na PIBI, sob a gestão do pastor Edson Marialva em 2001, primeiramente, como Governo dos Doze (G12) e a partir de 2005, como Modelo dos Doze (M12). Assim como o pentecostalismo e o neopentecostalismo, a Visão Celular pode ser classificada no que a sociologia da religião chama de “novos movimentos religiosos” (NMR) ou movimentos religiosos emergentes. Para Rodrigues (2008, p. 29) e Mariano (2013, p. 237)¹¹⁷, os NMR surgiram na década de sessenta do século XX e estão presentes em vários países e no Brasil por conta das mudanças sociais, culturais e religiosas, como consequências pós Segunda Guerra Mundial, simultaneamente com outros movimentos de cunho social (feministas, ecológicos, étnicos, etc.) e com o movimento da “contracultura”.

Para Mariz (2013, p. 303), que considera os movimentos sociais e religiosos contestadores das tradições, o grande fator que mobiliza os “movimentos emergentes” seria o carisma como legitimação da liderança do profeta. O que desperta um entusiasmo nos seguidores e encaminha o movimento para dar sentido à ação dos sujeitos, os quais se organizam em grupos com o objetivo de contestar a tradição existente. Um aspecto significativo da Visão Celular consiste em que o líder de uma igreja celularizada, como a PIBI, atue com poder carismático para elaborar a organização e as estratégias que seus discípulos desenvolverão para atingir seu objetivo principal: a multiplicação dos membros da igreja. Portanto, são ações que partem da intenção do líder a uma resposta dos discípulos que justifique a ação.

Com base nos livros: “Encontro com Deus: revisão” e “O Abecedário das células” de autoria do apóstolo Renê Terra Nova, presidente do MIR, pode-se conceituar a Visão Celular no Modelo dos 12 como um modelo ou uma ferramenta revelada por Deus como doutrina bíblica à liderança da igreja que, ao mergulhar na Visão, direcionará suas ações em alvos, estratégias e metas para alcançar seu propósito: cumprir o “*Ide de Jesus*” para ganhar vidas por meio de uma estrutura em que o líder ou pastor tem a unção de gerar e formar doze lideranças leigas que reconhecem, por meio do respeito e obediência, a autoridade do líder (NOVA, 2010; 2013).

Na sua Dissertação em História ao estudar os neopentecostais em Feira de Santana (BA), Dias (2009, p. 45) enfatiza como doutrina e prática da Visão Celular as células, “que são os cultos domésticos com o objetivo de evangelização, onde uma pessoa convida a outra para que o grupo cresça, usando a metodologia de “Ganhar, Discipular, Consolidar e Enviar””.

O centro do movimento são as células. É um modelo estratégico de evangelização criado por René Terra Nova no MIR de Manaus, a partir do modelo Governo dos Doze (G12) de César Castellanos da Missão Carismática Internacional (MCI) de Bogotá, na Colômbia. Os apóstolos Renê Terra Nova e Valnice Milhomens, líder da Igreja Mundial do Senhor Jesus Cristo (antes Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo – INSEJEC) com sede em São Paulo, foram os principais divulgadores do G12 a partir de 1998 e considerados discípulos (doze) internacionais de César Castellanos no Brasil.

O termo Visão é considerado por ter origem, métodos e estratégia baseados numa revelação sobrenatural dada diretamente por Deus ao líder criador do movimento. O termo celular foi adotado por se organizar e reunir em grupos denominados de células, que são reuniões de culto nas casas, trabalho, escola, etc. O termo Modelo dos 12 foi criado por Terra

¹¹⁷ Os autores entendem os NMR como conceito para substituir e evitar conotações teológicas dos termos “seita” e “culto”.

Nova a partir do G12, com a aderência ou a utilização de alguns elementos da religião judaica, como por exemplo: o shofar. O modelo se baseia no argumento dado por ele e por seus seguidores, de ser uma metodologia melhor e mais eficaz que o G12 de César Castellanos.

A PIBI conheceu o movimento G12 de forma tardia, considerando que estes movimentos, relativamente, se propagaram e se diversificaram muito rápido, por causa dos meios (livros, congressos, encontros, mídias eletrônicas, etc.) que os divulgavam e do lugar e do campo religioso em que a igreja está inserida. Mesmo já renovada ou pentecostalizada, a PIBI ainda possuía alguns traços tradicionais, como: autonomia da igreja, o livre exame da Bíblia, a Escola Bíblica Dominical (EBD) e sua ligação com a Convenção Batista Brasileira.

A implantação da Visão Celular na PIBI foi em um momento quando muitos membros desejavam o crescimento da igreja. As pessoas interessadas no crescimento da PIBI eram os membros com pouco tempo de conversão e os mais jovens. Porém, como já foi mencionado acima, os fatores principais que permitiram que a Visão fosse implantada, sem muitos conflitos, foram as práticas pentecostais como “cair no espírito”, a “glossolalia”, “revelações” (elementos do batismo com o Espírito Santo) e as neopentecostais como libertação e cura espirituais. Ainda que a utilização da mídia (rádio, televisão) seja um meio poderoso para atrair grande número de adeptos, a exemplo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), é no templo que os processos mágicos religiosos são visíveis e mais eficientes. Segundo Mariano (2008, p. 92):

No Pentecostalismo em geral, a oferta de magia constitui a principal isca para atrair pessoas à igreja, onde se tenta recrutá-las, socializá-las e, se possível, convertê-las. Uma vez dentro dos templos, contudo, os indivíduos em busca da resolução de seus problemas cotidianos logo se vêm às voltas com sessões de descarrego, de encostos, cultos de libertação de demônios, louvor a Deus e adoração do Espírito Santo, cobrança de condutas éticas e de ofertas monetárias etc. É por meio desses ritos, práticas e cultos, que exprimem as doutrinas ou, em sentido mais amplo, a teodiceia de salvação dessas igrejas, que os pastores pentecostais conferem novos significados religiosos ao desemprego, à pobreza, à doença, à briga conjugal, à depressão, à solidão, à infelicidade, ao sofrimento e aos infortúnios em geral.

O impacto que a Visão Celular trouxe a PIBI resultou em alguns conflitos, porém trouxe o esperado êxito da multiplicação da membresia por meio das células, as quais têm o principal propósito: ganhar almas. Os conflitos foram por causa do desconhecimento de alguns membros sobre o movimento. Do “encontro com Deus” (retiro espiritual), por exemplo, as pessoas falavam muito mal, algumas concordavam e outras não. As que discordavam não queriam que o movimento entrasse na igreja e, certamente, não participariam do “encontro com Deus”. Os impactos do movimento provocaram mudanças na PIBI. E estas mudanças ocorreram por conta do processo de celularização que a igreja passou. Segundo Terra Nova (2013, p. 60), a celularização de uma igreja “é o processo pelo qual trazemos entendimento para transformar uma igreja convencional em uma igreja 100% celular.”

O processo da celularização, segundo o apóstolo Renê Terra Nova, resulta em equipar os santos (novo convertido ou leigo) com as estratégias da Visão Celular e motivá-los a “saírem do comodismo”, como membros que apenas assistem o culto, para exercerem seus potenciais e serem líderes de multidões. Esta é a opinião do apóstolo Renê Terra Nova que, “a Igreja de Tradição ainda está usando métodos ultrapassados que também não mais correspondem aos dias atuais” (NOVA, 2013, p. 42).

Com a Visão Celular adentraram, também, alguns ritos e práticas judaicas na PIBI. Seguindo o mesmo método implantado no M12 por Renê Terra Nova, a PIBI utiliza, de forma ressignificada, as práticas dos ritos religiosos do judaísmo. Estes usos remetem ao que Eliade (2018, p. 63-64) escreveu sobre o tempo sagrado, o tempo das festas para o homem religioso. Segundo o autor:

Toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”. Participar

religiosamente de uma festa significa a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa.

O uso de alguns elementos dos ritos da religião judaica e dos símbolos na PIBI, como: a Festa dos Tabernáculos, a Festa do Pentecostes, as músicas e as danças judaicas, o uso de objetos e utensílios, como: a arca da aliança, o menoráh, o shofar, o talit são considerados como válidos na igreja por terem bases bíblicas (BÍBLIA, Zacarias, 14, 16; Amós, 9, 11) e um significado direto com a vida, a morte, a ressurreição e a volta de Jesus Cristo.

Considerações finais

Neste texto, pretendeu-se entender e mostrar o início da Visão Celular na PIBI, como se estabeleceu, e as transformações que daí surgiram nas práticas religiosas. Todavia, foi necessário entender a origem da PIBI, uma igreja batista do campo religioso tradicional, até o tempo das mudanças, que aconteceram com a chegada da “renovação espiritual” ou do movimento pentecostal e a implantação da Visão Celular.

A PIBI pode ser considerada uma igreja “renovada” ou pentecostal, mas que adota práticas neopentecostais, como: teologia da prosperidade, batalha espiritual, cura e libertação espirituais. Antes da Visão Celular, algumas características dos batistas tradicionais eram bem expressivas na PIBI, apesar dos conflitos entre alguns membros e a liderança por causa da renovação. A chegada da Visão Celular na PIBI, em 2001, foi possibilitada pelo movimento pentecostal, e isto provocou a criação da estrutura administrativa eclesial e de poder atual. O resultado deste movimento foi o crescimento muito rápido da membresia da PIBI. A nova estrutura administrava e espiritual possibilitou o surgimento de novas relações de poder entre líder e discípulos.

Referências

ANDRADE, Eliana Santos. **A Visão Celular no Governo dos 12: estratégias de crescimento, participação e conquista de espaços entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008.** 2010. Dissertação (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de estudo MacArthur.** Almeida revista e atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal.** Petrópolis: Vozes, 1997.

CHIAVENATO, Idalberto. **Administração geral e pública.** 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

COHN, Gabriel (org.). **Max Weber: sociologia.** São Paulo: Ática, 2003.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **A sociologia de Max Weber.** Tradução Cláudio José do Valle Miranda. Petrópolis: Vozes, 2016.

DIAS, Caroline Luz e Silva. **Os neopentecostais em Feira de Santana: “Da Visão Celular no Modelo dos 12 ao Mover Celular do Fruto Fiel”.** 2009. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História) - Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2009.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões.** 4. ed. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. 1993. Tese (Doutorado em Sociologia), IFCH-Unicamp, Campinas, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas**. Tradução Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias e Letras, 2009.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre: n. 1, p. 89-114, set. 1999.

_____, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo: p. 68-95, dez. 2008.

_____, Ricardo. Efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as igrejas pentecostais. **Civitas - Revista De Ciências Sociais**. Porto Alegre: v. 3, n. 1, 111-125, jun. 2003.

_____, Ricardo. Sociologia da Religião e seu foco na secularização. *In*: PASSOS, João Décio (org.); USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

_____, Ricardo. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. Estudos Avançados 18 (52), 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a10v1852.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2020.

MARIZ, Cecília Loreto. Instituições tradicionais e movimentos emergentes. *In*: PASSOS, João Décio (org.); USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *In*: PEREIRA, João Baptista Borges (org.). **Religiosidade no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2011.

NASCIMENTO, Cláudio Nogueira do. **“Bem-vindo à igreja do avivamento”**: um estudo do neopentecostalismo em Manaus a partir do Ministério Internacional da Restauração. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Ciências Humanas e Letras da UFAM, Manaus, 2014.

NOVA, Renê Terra. **Encontro com Deus: revisão**. São Paulo: Semente de Vida Brasil, 2010.

_____, Renê Terra. **O Abecedário das células**. São Paulo: Semente de Vida Brasil, 2013.

RODRIGUES, Donizete. Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Pernambuco, ano 12, v. 19, (1), p. 17-42, mar. 2008.

SOUZA, Sócrates de Oliveira de. **Pacto e comunhão: documentos batistas**. Rio de Janeiro: Convicção, 2010.

WEBER, Max. **Conceitos básicos de sociologia**. Tradução Rubens Eduardo Ferreira Frias e Gerard Georges Delaunay. São Paulo: Centauro, 2002.

_____, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009-2015. 2 v.

_____, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Tradução Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 2016.

CONGREGACIONAIS NO MOVER DO ESPÍRITO: CONGREGACIONALISMO E O MOVIMENTO DE RENOVAÇÃO ESPIRITUAL NO NORDESTE

Heitor Lamartine¹¹⁸

Introdução

Com pouco mais de 165 anos de história, o congregacionalismo foi importante precursor das missões protestantes em nosso país. Robert Reid Kalley, Sarah Poulton Kalley e seus colaboradores, dentre outras coisas, deixaram um legado indelével para o protestantismo brasileiro nas formas de evangelização, culto e musicalidade, influenciando praticamente todas as denominações evangélicas – inclusive, os pentecostais – que se estabeleceram posteriormente no país.

Em meados do século passado, esse segmento protestante atravessou um processo de renovação, que promoveu profundas transformações no universo simbólico congregacionista e, também, na sua esfera institucional. Envoltos pelo Movimento de Renovação Espiritual, pastores, fiéis e comunidades congregacionais inteiras iriam vivenciar uma época de efervescência religiosa. À medida que a onda renovacionista se espalhou pelos círculos congregacionais do Nordeste, surgiram reações adversas. Tensões se sobrelevaram, desembocando numa cisão denominacional e gerando dissidências nas igrejas locais. Diante disso, os congregacionais renovados viriam se reorganizar como denominação independente para desfrutar do “empoderamento e mover do Espírito”.

A trajetória histórico-social do congregacionalismo brasileiro permanece pouco explorada no campo das Ciências Sociais da Religião, especialmente, no tocante a sua inserção no Movimento de Renovação Espiritual. Em razão disso, decidimos empreender pesquisa para compreender os fenômenos e processos socioreligiosos que gravitam nesse universo religioso particular¹¹⁹. Através deste artigo, pretendemos refletir sobre aspectos da relação congregacionais e pentecostais, bem como, apresentar um esboço da gênese histórica da *Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil*, denominação que reúne uma ala dos congregacionais carismáticos do país.

Congregacionalismo brasileiro e o desafio pentecostal

As origens do congregacionalismo brasileiro remontam a meados do século XIX, num período considerado pelo historiador e teólogo Alister McGrath (2012) a “era da expansão global do protestantismo”. Nesse fluxo, o casal Kalley e uns poucos colaboradores se esforçaram para plantar as primeiras raízes do protestantismo de missão no Brasil, culminando na fundação da Igreja Evangélica Fluminense (1858) e da Igreja Evangélica Pernambucana, precursoras do segmento congregacionista.

Porém, no curso das décadas, os congregacionais se mantiveram limitados a poucas comunidades e viriam enfrentar diversos desafios para delinear sua identidade denominacional entre outros segmentos protestantes estabelecidos no campo religioso brasileiro. Com a consolidação e expansão do Movimento Pentecostal, um novo repto se manifesta não apenas para os congregacionais, mas para as demais denominações protestantes.

¹¹⁸ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba. Licenciado em História pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru, Pernambuco.

¹¹⁹ Este artigo resulta da pesquisa “Congregacionais entre o Protestantismo Reformado e o Pentecostalismo”, desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande e com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES).

Desde que se estabeleceram no país, os pentecostais provocaram inúmeras ebulições no campo evangélico. Sendo enfrentados pelos protestantes em geral mediante a construção das diferenças teológicas, cúlticas, sociais, históricas, territoriais. Demarcando incompatibilidades e acirrados pleitos.

De erosões discretas a tremores sísmicos, formou-se um abismo quase intransponível, pondo protestantes históricos¹²⁰, de um lado, e pentecostais do outro. Desde então, cada um desses afluentes religiosos produziu diferentes versões do sagrado, reinventando tradições, discursos, representações e práticas religiosas, que reverberaram na construção de culturas, sociedades e, não menos importante, identidades religiosas distintas. Conforme Leonildo Silveira Campos (2011), as relações entre essas vertentes religiosas se desenvolveram gravitando entre distanciamentos e aproximações, conflitos e convergências, rejeições e assimilações, sendo o clima de tensão predominante durante as cinco primeiras décadas de existência do pentecostalismo no Brasil.

Partindo da literatura teológica, temos uma pequena amostra do posicionamento dos líderes congregacionais acerca da polêmica pentecostal. Ao escrever um comentário sobre “*Os 28 Artigos*” formulados por Kalley, o reverendo Ismael da Silva Júnior (1962) dedicou um capítulo para tratar dos pentecostais, suas doutrinas e práticas. Na obra, o autor apresenta uma visão cessacionista – basicamente, se trata de uma perspectiva que defende a cessação dos dons do Espírito –, negando doutrinas e experiências carismáticas e, por conseguinte, pentecostais em prol da centralidade da pregação no culto. Em seu discurso, a base distintiva do Movimento Pentecostal – a saber, doutrina do batismo com o Espírito Santo, evidenciada pela glossolalia – é atacada, ao mesmo tempo em que se reforça o ideal do protestantismo racionalizado.

Seu discurso apologético é incrementado por uma narrativa factográfica sobre o surgimento do pentecostalismo, sua inserção no Brasil e episódios de ‘previsões equivocadas’, orações por cura ‘sem resultado’, práticas de hipnotismo e outros fatos mais, que contribuíram para reforçar a legitimidade dos protestantes históricos e a desqualificação dos pentecostais.

Qual ameaça o segmento pentecostal representava para as demais denominações protestantes? Talvez, o maior risco da expansão pentecostal para os líderes do protestantismo tenha sido a perda de legitimidade sacerdotal, tanto quanto a debandada dos fiéis. Nos seus primórdios, as igrejas pentecostais cooptaram seu contingente de igrejas protestantes e, depois, focalizaram seus esforços em fiéis católicos. Diante de uma suposta migração de fiéis para o pentecostalismo, Silva Júnior (1962, p. 192-193) observa que

Alguns pentecostais, como os sabatistas, gostam muito de trabalhar entre os membros das várias igrejas evangélicas, aos quais se apresentam como crentes, como irmãos em Cristo. Andam sempre com a Bíblia e com os nossos hinários e, assim, conseguem angariar as simpatias dos irmãos, quando, então, pregam as suas heresias.

O proselitismo entre os já convertidos ao protestantismo, em conjunto com as questões teológicas, afetava as posições ocupadas pelas denominações protestantes históricas no subcampo evangélico e os acordos de cordialidade entre igrejas, produzidos no âmbito do sistema denominacionalista existente. Assim, os pentecostais seriam responsáveis tanto por corromper as doutrinas protestantes com suas heresias, quanto por provocarem um desequilíbrio na configuração do campo religioso brasileiro.

¹²⁰ O termo protestantismo “histórico” ou “tradicional” nos parece um tanto quanto inadequado, por sua elasticidade e imprecisão conceitual. Além disso, pode sugerir a falta de autenticidade histórica do pentecostalismo, ou mesmo, que este segmento não possua uma tradição respeitável. Todavia, pela ausência de um conceito mais apropriado, faremos uso da expressão acima como tem sido usualmente aplicada na literatura acadêmica, designando o grupo de igrejas vinculadas teológica e historicamente com confissões protestantes originárias das reformas religiosas do século XVI.

Não obstante, a assimilação de crenças, experiências e práticas pentecostais se fez notar desde os primeiros movimentos de expansão pentecostal pelo território brasileiro. Acerca disso, Joyce Elizabeth Winifred Every-Clayton e Marcos Robson Quaresma de Araújo (1998, p. 59) relatam que numa sessão de 1933 da Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru, em Pernambuco, três pessoas foram excluídas do rol de membros “por serem pentecostais”. Dentre os tais, um deles retornou ao círculo congregacionista depois de estar quatro anos numa comunidade pentecostal. Talvez, esses indivíduos, antes de sua exclusão, tenham frequentado reuniões pentecostais e acusado de ‘frieza e falta de vitalidade’ o culto congregacionista, como observou Carl Joseph Hahn (2011) ter acontecido em várias denominações protestantes.

Congregacionais nas trilhas da Renovação Espiritual

Por volta de 1940, líderes e leigos do protestantismo brasileiro passaram apregoar uma mensagem imperativa de “reavivamento”. Na década de 1960, essa premissa se converteu numa verdadeira campanha, o Movimento de Renovação Espiritual. De abrangência interdenominacional, este movimento se espalhou pelas igrejas batistas, congregacionais, presbiterianas e metodistas – não desconsiderando sua penetração entre os luteranos e católicos. Por meio de congressos, estudos bíblicos, folhetins, livretos, pregações, programas de rádio e reuniões de oração se propugnava a urgência de uma renovação religiosa.

Grosso modo, o Movimento Renovacionista tinha por objetivo revigorar as comunidades do protestantismo de missão, revitalizar a experiência religiosa dos fiéis e angariar novos conversos. Engendrando no que o cientista social e teólogo Bernardo Luis Campos Morante (2016) chamou de “movimentos carismáticos não-pentecostais”.

Entretanto, em boa medida, os protestantes acabaram assimilando crenças e práticas que, outrora, foram caracteres quase exclusivos do pentecostalismo. Propositadamente ou não, os protestantes que transpuseram o abismo que os separava dos pentecostais, se aproximando e interiorizando elementos do universo religioso pentecostal. Assim, foram redefinindo os termos das conexões e trocas simbólicas entre o protestantismo e o pentecostalismo, desembocando no que temos denominado de “pentecostalização”.

Dentre os expoentes do Movimento Renovacionista, os pastores batistas José Rego do Nascimento e Enéas Tognini foram responsáveis pela difusão da mensagem renovacionista pelo país. Viajando pelo Brasil, eles pregaram sobre a importância da doutrina do Espírito Santo, a crença na atualidade dos dons espirituais e testemunhavam suas experiências pneumáticas de ‘batismo com o Espírito Santo’ – evidenciado pela glossolalia –, curas miraculosas, mensagens proféticas, etc.

No desenvolvimento desse movimento religioso, pastores, fiéis e igrejas congregacionais também foram afetados pela ‘onda renovacionista’. A narrativa oficial deste grupo parte do ano 1959 quando, por ocasião da festividade da União Auxiliadora Feminina da 1ª Igreja Congregacional de João Pessoa, no estado da Paraíba, se instaurou um clima de efervescência religiosa com tonalidades pentecostalistas nos círculos congregacionais. As pregações reavivalistas do pastor metodista Dorival Rodrigues Bewlke fizeram com que aquela comunidade visse aumentar o número de “conversões, mudança de hábito em muitos membros da igreja. A Mocidade era ativa, a Auxiliadora [Feminina]¹²¹ atuante, a Escola Dominical dinâmica, o Evangelho pregado com autoridade, almas sendo salvas e o Reino de Deus se expandindo” (SANTOS, 2006, p. 231).

Como em outras igrejas protestantes, em 1962, cerca de 80 fiéis estiveram tão envolvidos com as crenças e práticas pentecostais que decidiram deixar a Igreja Congregacional para se integrarem à Assembleia de Deus, causando decréscimo de membros naquela comunidade. Mesmo com a baixa, os congregacionais permaneceram envoltos numa aura de

¹²¹ Acréscimo nosso.

renovação religiosa que, mais tarde, contagiou outras igrejas congregacionais paraibanas e pernambucanas.

Segundo o pastor e memorialista Geraldo Batista dos Santos (2006, p. 231),

[...] o grupo remanescente, na liderança do pastor Jônatas Ferreira Catão, não desanimou, nem tergiversou. Pelo contrário, continuou exercendo o ministério da oração, a prática de uma vida à disposição do Senhor da Obra: evangelizando e servindo. Deus honrou, abençoou e triplicou a membresia da igreja, tornando-a forte numérica e espiritualmente. Muitos desses irmãos tiveram vidas renovadas, com a bênção do batismo com o Espírito – inclusive o pastor Catão –, exercendo dons, ganhando almas, vivendo plenamente o Evangelho”. Desde, então, o reverendo Jônatas Ferreira Catão e sua igreja promoveram uma busca pelo “avivamento espiritual”.

Nesse período, as articulações e contatos entre os líderes renovacionistas do país se tornaram mais frequentes. Ao que indicam os vestígios históricos, pastores e grupos renovados buscavam estar sincronizados com o Movimento Renovacionista em âmbito nacional e regional. Era um momento em que se buscava esclarecimento das doutrinas e experiências pentecostais, bem como sobre sua adequabilidade à teologia e práxis do protestantismo brasileiro. Essa disposição do campo evangélico permitiu maior fluxo e contatos entre fiéis de diferentes denominações e, conseqüentemente, intensificou trocas simbólicas.

O pastor Jônatas Ferreira Catão, juntamente com outros pastores, líderes leigos e fiéis congregacionais aderiram abertamente ao movimento renovacionista, inclusive, participando dos Encontros de Renovação Espiritual e reproduzindo os pressupostos e práticas renovacionistas nas suas comunidades.

Conforme Santos (2006, p. 232),

Nos idos de 1964 surgiu no seio dos batistas o Movimento de Renovação Espiritual e muitas igrejas foram sacudidas pelo poder do Espírito Santo para a realização de uma grande obra. A nossa igreja se identificou muito bem com a linha de Renovação Espiritual, porque liderada por homens de Deus de muito conceito e de bom testemunho, a exemplo dos pastores José Rego do Nascimento, Enéas Tognini, Rosivaldo de Araújo, Josué Santana [...] Havia alegria no meio do povo de Deus e as igrejas promoviam encontros de renovação, com o envolvimento de muitos pastores, líderes, cantores e igrejas. Era uma festa constante, com o povo arregimentado, orando, cantando e vivendo o evangelho com muita intensidade. Como dissemos, o volume maior de igrejas era do segmento batista, entretanto, na Paraíba, tínhamos na Igreja Congregacional de João Pessoa o seu maior expoente, o epicentro do movimento, com uma atuação marcante na capital, com reflexos em toda a região.

As conexões interdenominacionais foram imprescindíveis para fortalecimento do emergente movimento e, também, para o processo de interiorização teológica, assimilação e tradução cultural. A natureza interdenominacional do Movimento de Renovação Espiritual permitiu que teólogos renomados, como Enéas Tognini, contribuíssem com a formulação doutrinária das crenças e práticas assimiladas, sendo essa uma importante etapa da legitimação para as ‘igrejas renovadas’.

A recomposição do universo simbólico congregacional, assim como dos demais grupos carismáticos, precisava de aportes na própria tradição congregacionalista, sem a qual seria inviável manter a identificação dos renovacionistas com o congregacionalismo.

Como discorre Thiago Moreira (2016, p. 35),

Para os adeptos da renovação espiritual o objetivo era “renovar”, ou seja, partir de algo que já estava posto, um protestantismo que era considerado “frio” e

com uma espiritualidade escassa (ou até ausente): “igrejas que existem, mas que dormem embaladas pelo comodismo e pela inatividade”. Tratava-se de conduzir tal protestantismo a uma dimensão experiencial que promovesse o despertar da espiritualidade tal como na igreja primitiva (era apostólica), um “retorno ao Pentecostes”, e não de inovar.

Essa adesão congregacional a renovação espiritual pode ser considerada, dentre outras possibilidades interpretativas, como reconhecimento da vivência e da experiência “pentecostal-carismática” de pastores, fiéis e igrejas congregacionais. Olhando por esse prisma, ao aceitar os princípios da renovação espiritual, os líderes congregacionais estariam mudando os rumos de uma ala do congregacionalismo brasileiro. Aqueles que o fizeram assimilaram diversos elementos simbólicos do Movimento Pentecostal que se tornaram temas e objetos transversais do universo religioso das “igrejas congregacionais renovadas”, condicionando suas doutrinas, representações, símbolos, práticas, enfim sua teologia, religiosidade e experiência religiosa.

Forjando uma Aliança Congregacional na ‘força do Espírito’

O fenômeno da pentecostalização sobreveio às searas protestantes como um *tsunami*, em certo sentido, “invadindo-as”. Não obstante, pastores e leigos contrários aos “excessos pentecostais” quiseram purgar suas denominações e comunidades dessa “invasão pentecostal”, de modo que a emergência do Movimento Renovacionista foi acompanhada por acaloradas discussões em concílios denominacionais e assembleias locais, várias dessas resultando em cisões. Na tentativa de preservar as tradições denominacionais, convenções de ministros e reuniões extraordinárias foram acionadas para intimidar pastores e crentes adeptos da ‘renovação espiritual’.

Muitos desses indivíduos foram expulsos compulsoriamente, outros decidiram deixar suas comunidades de forma espontânea, por não abrirem mão das crenças e da experiência carismática/pentecostal. Os dissidentes se mobilizaram, dando origem às chamadas “igrejas protestantes renovadas”¹²², que também formaram redes de filiação à semelhança de denominações protestantes e pentecostais já estabelecidas.

No caso congregacional, Manoel Bernardino Santana Filho (2011, p. 5) pontua que havia “um desejo ardente e também sincero de um avivamento espiritual no meio das igrejas da União”¹²³. Por outro lado, existia uma preocupação em manter uma postura conservadora e a manutenção da tradição congregacionalista kalleyana, afim de preservar princípios teológicos, cúltricos e, principalmente, eclesiásticos.

Mesmo assim, como ocorreu em outras denominações, a renovação espiritual entre os congregacionais desencadeou reações adversas. Logo, os líderes e fiéis renovacionistas seriam estigmatizados como facciosos que ensinavam “heresias pentecostais”, degenerando a tradição protestante e, mais especificamente, congregacional. Para os líderes conservadores (cessacionistas), a renovação espiritual representava uma ameaça à ortodoxia e ao modelo de culto congregacional. As crenças e práticas relacionadas com a renovação espiritual foram consideradas por alguns como antagônicas ao *ethos* congregacional e à teologia reformada.

Um anseio inquisitorial se efetivou mediante a convocação do 18º Concílio Geral (Extraordinário) da União Congregacional na Igreja Congregacional de Feira de Santana,

¹²² De acordo com Ricardo Mariano, o único critério objetivo para criação (acertada) dessa categoria classificatória reside no fato de que essas igrejas – embora, pudessem ser classificadas como da corrente pentecostal – são dissidências pentecostalizadas formadas a partir e à custa do protestantismo histórico. (MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2014).

¹²³ A expressão “União” se refere à denominação congregacionalista resultante do Movimento de Restauração Denominacional, composta majoritariamente por pastores e igrejas do Nordeste insatisfeitos com a fusão de 1942, da União Congregacional com a Igreja Evangélica Cristã dando origem a *União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil*. Os restauracionistas enxergavam incompatibilidades doutrinárias e eclesiais que implicariam numa ruptura com os fundamentos do congregacionalismo brasileiro.

estado da Bahia, para o final do mês de julho de 1967. Segundo a versão dos renovacionistas, apesar de outras questões tratadas, a pauta principal da reunião foi a questão da renovação espiritual entre os congregacionais. Conforme Santos (2006, p. 235),

O documento [apresentado no concílio, por uma comissão especial]¹²⁴ era um verdadeiro libelo acusatório às igrejas que estavam trabalhando de forma avivada e dependente de Deus: taxaram-nos de pentecostais de última hora, de xangozeiros, de embusteiros, de promotores de baixo espiritismo, de hereges, de anátemas, provocadores da desordem no culto, de profetas falsos, entre outros adjetivos.

O parecer da comissão recomendava, então, a exclusão das igrejas e dos pastores citados do rol denominacional. Durante o concílio foi vetado o direito de resposta aos renovacionistas, que sequer tiveram tempo para se articular com os membros da assembleia antes da votação. Ao final da reunião, foi deferida a exclusão diversas igrejas e pastores congregacionais da Paraíba e de Pernambuco do rol de filiações da União Congregacional. Tal concílio refletia a tentativa de impedir o avanço da pentecostalização e conter os agentes pentecostalizantes que trabalhavam para “renovar” o congregacionalismo brasileiro.

Por sua vez, os renovacionistas encararam a perseguição sofrida como indício de autenticidade e legitimação do seu movimento, concebendo a si mesmos como profetas da renovação. Diante da resolução daquela assembleia, restou aos congregacionais renovados o mesmo caminho que outros renovacionistas excluídos de outras denominações protestantes, a saber, fundar uma nova denominação.

Em 13 de agosto de 1967, delegações de igrejas congregacionais renovadas do Nordeste se reuniram na Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande para discutir sobre a criação de uma nova entidade denominacional que lhes representasse. Dando continuidade a assembleia, no dia seguinte, foi fundada a *Aliança de Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil*, assumindo o papel de difundir, expandir e solidificar o congregacionalismo pentecostalizado na região e além. Entusiasticamente, a senhora Iraci Silva de Mendonça¹²⁵ (2007, p. 42) relata que

Desde então, as igrejas tomaram grande impulso espiritual. Agora com uma nova visão, na doutrina (com ensinamentos intensivos), na comunhão, no amor, na firmeza, na dedicação, enfim: mais sede de salvação pelas almas perdidas. Foi uma verdadeira revolução espiritual, parecendo até que havia surgido uma nova igreja, que dia-a-dia crescia e se fortalecia.

E, assim como outras denominações do Movimento de Renovação Espiritual que surgiam, os congregacionais renovacionistas cantavam a canção do pastor Rosivaldo de Araújo: “Ninguém detém é obra santa! Nem Satã, nem o mundo todo podem apagar esse ardor...”.

É interessante ressaltar que mesmo com a recomposição nacional da *União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil*, em 1969, que tinha o propósito de reunir “todas” igrejas congregacionais do país em um só órgão denominacional, os renovados permaneceram de fora dos quadros da nova denominação. Omitindo o racha com os renovados, Salustiano Pereira César (1983) e Manoel da Silveira Porto Filho (1997) deixam nas entrelinhas que os “autênticos congregacionais” estariam integrados na União Congregacional, como únicos e verdadeiros herdeiros dos pioneiros congregacionais no Brasil.

¹²⁴ Acréscimo nosso.

¹²⁵ Esposa do pastor congregacional e líder renovacionista José Quaresma de Mendonça.

Considerações finais

A emergência do Movimento de Renovação Espiritual trouxe à lume um fenômeno importantíssimo para compreensão das reconfigurações do campo evangélico brasileiro, a saber, a pentecostalização. Além disso, esse processo sociorreligioso se insere e está relacionado com outras dinâmicas do cenário religioso contemporâneo que incluem pluralização e competitividade, trânsitos religiosos, formas de hibridação cultural, revitalização religiosa, entre outros. Mesmo com décadas de ocorrência, ele pouco aparece no horizonte de pesquisas, requerendo maior atenção de nossa parte.

No que diz respeito aos congregacionais, temos diante de nós um vasto território a ser incursionado. Nossa pesquisa, ao focalizar o processo de pentecostalização desse segmento, buscou preencher uma lacuna de estudos sobre o Movimento Renovacionista, nos quais o congregacionalismo aparece timidamente. Esperamos, com isso, apontar caminhos para ampliação de nossos conhecimentos sobre o campo evangélico brasileiro, suas dinâmicas internas e denominacionais.

Referências

- CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e protestantismo “histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *In: Revista Horizonte – Dossiê: Pentecostalismo no Brasil*. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, jul./set. 2011, pp. 504-533.
- CÉSAR, Salustiano Pereira. **O congregacionalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: OMEB, 1983.
- EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth Winifred. **Um grão de mostarda**: documentando os inícios da Igreja Evangélica Pernambucana (1873-1998). Recife: IEP, 1998.
- _____; ARAÚJO, Marcos Robson Quaresma de. **Caruaru, cem anos de luz**: Primeira Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru 1989-1998. Caruaru: Art’Berg Gráfica e Editora, 1998.
- HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2011.
- MATOS, Alderi de Souza. Robert Reid Kalley: pioneiro do protestantismo missionário na Europa e nas Américas. *In: Revista Fides Reformata*, ano VIII, n. 1, p. 9-28, 2003.
- MATOS, Antônio Alberto de Souza. **As raízes históricas, teológicas e litúrgicas da Igreja Evangélica Congregacional e suas implicações para os dias atuais**. Dissertação defendida no Mestrado em Teologia da Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.
- MCGRATH, Alister. **Revolução protestante**. Brasília: Palavra, 2012.
- MENDONÇA, Iraci Silva de. **Memorial José Quaresma: 50 anos de ministério**. Campina Grande: Artexpress Editora, 2007.
- MORANTE, Bernardo Luis Campos. **El principio pentecostalidad: la unidad en el Espíritu, fundamento de la paz**. Salem (EUA): Kerigma Publicaciones, 2016.
- MOREIRA, Thiago. **Da tradição à renovação na Igreja Batista da Lagoinha**: um olhar sobre o protestantismo renovado. Dissertação defendida no Mestrado em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

PORTO FILHO, Manoel da Silveira. **Congregacionalismo brasileiro**. Rio de Janeiro: DERP-UIECB, 1997.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino. **Um pequeno relato das relações entre a Aliança e a União das Igrejas Evangélicas e Congregacionais do Brasil**. [S.l.], 2011. (No prelo).

SANTOS, Geraldo Batista dos. **Sesquicentenário do congregacionalismo brasileiro (1855-2005)**. João Pessoa: JRC Editora, 2006.

SILVA JÚNIOR, Ismael da. Os pentecostais. In: _____. **Notas sobre a “Breve Exposição” das doutrinas fundamentais do cristianismo**. Rio de Janeiro: Batista de Souza & Cia, 1962.

PROTESTANTISMO DA RETA DOCTRINA: UM TIPO IDEAL AINDA PRESENTE NO BRASIL?

*Dian Henriques Rangel*¹²⁶

Resumo

Em 1977, Rubem Alves, ao sistematizar o protestantismo no Brasil, defende sua tese na busca por descrever os temas do discurso protestante, sua visão de mundo e compreensão do homem. Vale-se, então, do referencial teórico weberiano de tipo ideal para cunhar o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD). Entre as características do PRD de Alves, destaca-se que a condição para a permanência do fiel na comunidade eclesial é a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, que precisam ser afirmadas sem quaisquer dúvidas. O objetivo dessa comunicação é observar se ainda há como se valer do PRD para análises do protestantismo hodierno, haja vista que, passados mais de quarenta anos da proposta de Rubem Alves, diferentes são os rostos protestantes no Brasil atual e os seus respectivos valores parecem mais negociáveis entre os fiéis e suas denominações. Além disso, a fragmentação e concorrência institucional podem contribuir para que a ênfase numa “reta doutrina” do discurso seja flexibilizada ou esvaziada. Nesse multifacetado protestantismo atual, destacam-se os evangélicos classificados como “não determinados” no censo. Esses tiveram um crescimento vertiginoso em 2010, se comparado à década anterior. Busca-se, então, responder se o crescimento deste seguimento poderia ser percebido como um movimento de desinstitucionalização, i. e., de recusa a assumir uma pertença religiosa de doutrina austera e se esta análise pudesse revelar a incidência de um PRD na atualidade.

Palavras-chave: Protestantismo brasileiro; tipo ideal; Protestantismo da Reta Doutrina; Rubem Alves.

Introdução

O Protestantismo da Reta Doutrina (PRD), cunhado por Rubem Alves para análise do cenário protestante brasileiro, trata-se de um tipo ideal e como tal, não será necessariamente encontrado no campo real. Contudo, o valor da tipologia se dá nas características que auxiliam analiticamente quem se depara com o campo a ser analisado.

No contexto atual, certas características descritivas do tipo ideal de Alves podem ser percebidas. O que pode ser observado na falta de envolvimento ético-social e indiferença para os diversos assuntos de interesse social. Observado, inclusive, nos tempos pandêmicos hodiernos. Com o intuito de tentar entender se a utilização do PRD ainda se faz possível, na tentativa de contribuir com pensar teológico, que apresenta o objetivo desta comunicação.

Sob a metodologia de revisão bibliográfica, destacaremos alguns apontamentos sobre o PRD e o protestantismo brasileiro. Longe de buscar esgotar o assunto, apresentaremos nuances acerca da definição de tipo ideal e as características do PRD. Em seguida, delimitaremos o multifacetado protestantismo brasileiro desde seus movimentos iniciais até os desdobramentos hodiernos dos ditos evangélicos não determinados, como são denominados no último censo demográfico. Por fim, explicitaremos nossas reflexões conclusivas sobre a utilização ou não do emprego da tipologia de Alves.

¹²⁶ Dian Henriques Rangel é mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil (STBSB). E-mail: dianhenriques@gmail.com.

1. O tipo ideal Protestantismo da Reta Doutrina (PRD):

Tipo ideal é um recurso metodológico que permite a explicação de ações sociais que ocorrem sob determinadas condições. O método possibilita uma análise sociológica da realidade empírica, na medida em que busca produzir coerência ao ordenamento real e a explicação causal dos fatos. Contudo, ele não submete a sociedade em tipificações que são previamente definidas e que sejam imutáveis. Nas palavras de Weber:

Queremos sublinhar desde logo a necessidade de que os quadros de pensamento que aqui tratamos, ‘ideais’ em sentido puramente lógico, sejam rigorosamente separados da noção do dever ser, do “exemplar”. Trata-se da construção de relações que parecem suficientemente motivadas para a nossa imaginação e, conseqüentemente, ‘objetivamente possíveis’, e que parecem adequadas ao nosso saber nomológico. (WEBER, 2004, p. 107).

O tipo ideal, então, na perspectiva epistemológica de Max Weber, designa o conjunto dos conceitos que o pesquisador constrói unicamente para os fins da pesquisa. É o modo de observação peculiar, como uma forma de caricatura, com o objetivo de estudar a realidade e os fenômenos em sua singularidade. Então, acentua algumas características, constituindo um conceito individualizante em oposição a uma conceituação generalizante (SCHÜTZ, J. A.; SILVA JUNIOR, 2018, p. 143-144).

Importante destacar que tipo ideal não deve ser concebido como fim do conhecimento. Ele não deveria resumir a realidade e formar um sistema completo da ciência. Como método, trata-se tão somente de um instrumento e como tal tem o objetivo de dar singularidade à pesquisa.

Com o passar do tempo, faz-se necessário elaborar tipos ideias novos, não somente pelo fato da sociedade levantar novas questões, mas também porque os termos e conceitos podem ser pensados de maneira diferente, a fim de continuar a tentar caracterizar situações e que estas permaneçam fazendo sentido.

Valendo-se desse referencial teórico weberiano de tipologia, Rubem Alves cunha o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD), com o objetivo de buscar descrever os temas do discurso protestante, sua visão de mundo e compreensão do homem. Entre as características do PRD, destaca-se que a condição para a permanência do fiel na comunidade eclesial é a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, que precisam ser afirmadas sem quaisquer dúvidas (ALVES, 2005, p. 43-44).¹²⁷

O PRD de Alves não diz respeito somente à determinada denominação e sim aponta tendências presentes em todas elas. Este destaca que o fiel deveria confessar a “reta doutrina” e a seguiria ou era excluído.

O critério para a participação na comunidade é a confissão da reta doutrina, como definida pela comunidade de fé. E como a doutrina é definida de forma rigorosa, qualquer desvio intelectual tem de provocar ruptura. Dizendo de outra forma: há mais lugar para dissidentes e hereges na Igreja católica que na protestante. É muito mais difícil definir o herege no contexto eclesial católico que no contexto eclesial protestante (ALVES, 2005, p. 151).

¹²⁷ Importante destacar que além do PRD, Alves cunha outros dois tipos ideais para o protestantismo: o Protestantismo do Sacramento, cuja importância da confissão da reta doutrina é secundária, ao se comparar com a participação emocional e mística na liturgia e nos sacramentos; e o Protestantismo do Espírito que como característica se dá a experiência subjetiva de êxtase intenso.

A verdade professada pela doutrina, então, deveria ser entendida como verdade absoluta. O que revela uma relação de poder entre a linguagem do novo convertido e a linguagem inflexível do mestre (ALVES, 2005, p.155). Não há espaço para o “livre exame” onde há o detentor do monopólio do conhecimento que é tido como absoluto sagrado. Segundo Alves, “A evidência da salvação individual é o seu dizer repetitivo do conhecimento da comunidade” (ALVES, 2005, p. 159).

No PRD se observa certa forma de absolutização do conceito de realidade em relação à sua noção de realidade. Os acontecimentos da vida cotidiana sempre precisam ser explicados pelo invisível e são orientados por um dualismo numa relação atroz entre perdição e salvação (ALVES, 2005, p. 198-199).

Neste cenário de normatização de discursos, onde a morte e o sofrimento são vistos como permissão de Deus, a indiferença e a insensibilidade diante da dor tornam-se comuns ao PRD (ALVES, 2005, p. 177-182). Isto também pode ser observado no desejo de punição dos culpados por parte dos fiéis tidos como inocentes, quando havia transgressão das doutrinas.

Dentre estes pecados que Rubem Alves entendia como os passíveis de punição, destacam-se: os sexuais, a transgressão do domingo, os vícios, os crimes contra propriedade e os de pensar em desacordo com a igreja (ALVES, 2005, p. 208).

Em relação ao pecado de pensar diferentemente da proposta da instituição, segundo Alves, este era o mais alto crime, pois rejeitava o conhecimento absoluto da Igreja (ALVES, 2005, p.237). Até pelo fato da salvação ser pensada pelo PRD como uma função do conhecimento dessa única verdade transmitida pela liderança, o que gera uma intolerância para com quem não aceita a mensagem (ALVES, p. 320-321).

Importante destacar que, ainda que o tipo ideal cunhado por Alves não queira refletir somente regras e práticas de uma denominação, este foi baseado em suas observações da Igreja Presbiteriana do Brasil no decorrer de sua época – cerca de 40 anos atrás (BARRETO JÚNIOR, 2019, p. 62). Dito isto, somado ao exposto sobre a necessidade do tipo ideal carecer de ser repensado ao longo do tempo, levantar a hipótese de que o PRD ainda possa estar presente no Brasil poderia parecer incongruência. Entretanto, ao longo do tempo e ainda presente nos tempos hodiernos, uma teologia que nutre uma moralidade com características descritivas similares ao PRD nunca deixou de ser percebido no protestantismo brasileiro (BARRETO JÚNIOR, 2019, 208). Por isso se levanta a questão: Ainda poderia se utilizar do tipo ideal PRD?

2. O multifacetado protestantismo Brasileiro hodierno:

Ao falar de protestantismo não se deve esquecer a pluralidade de denominações e movimentos que o integram, de forma que o termo por si já poderia ser visto como uma simplificação. Muitos defendem que não há se quer uma forma de redução a um denominador e que se deveria sempre falar em protestantismos. Para análises acadêmicas, outras tipologias surgem, dentre as quais se destaca a de José Míguez Bonino que, por sua vez, parte da tentativa de elaborar uma “chave hermenêutica que permita reconhecer a identidade única, a diversidade real e a convivência dessa identidade em cada uma das manifestações desse sujeito que é o ‘protestantismo latino-americano.’” (BONINO, 2002, p. 7-8). A partir da tipologia dos “rostos do protestantismo latino-americano”, Míguez Bonino aponta para quatro tipos de protestantismos que coexistem em solo latino-americano: o liberal, o evangélico, o pentecostal e o étnico. Contudo, cumpre dizer que, tal qual destacado sobre os tipos ideias, estes sempre serão generalizações.

Em específico ao Brasil, a pluralidade protestante parece intensa desde sua chegada em solo nacional, pois estes tinham interesses e objetivos diferentes. São classificados como protestantismo de imigração e missão. Entre os movimentos de imigração, cabe destacar que estes foram iniciados após 1810, com o Tratado de Comércio e Navegação entre Brasil e Inglaterra. Colonos de países protestantes europeus chegavam a terras brasileiras, estes não

tinham interesse e permissão para o proselitismo, antes disso, seu objetivo era manter a religião de seu país de origem. (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p.25-27).

Em relação ao protestantismo de missão, este é oriundo dos movimentos de avivamento que varreram, sobretudo, a América do Norte (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010, p. 304-306). Partindo de um ideário calvinista de reino de Deus e povo escolhido, os norte-americanos se lançavam em missões para implantar seu sonho americano e cumprir o seu Destino Manifesto, pelo qual acreditavam terem sido eleitos por Deus, para levar o evangelho aos não alcançados (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p.32-34).

A mensagem dos missionários tinha como pano de fundo o fundamentalismo caracterizado pelo escolasticismo, que apresenta tendência a repousar a fé sobre sistemas doutrinários consolidados, também pelo pietismo, que tem como marca a leitura solitária da Bíblia e como consequente o afastamento da reflexão teológica da Igreja. Além disso, a mensagem era caracterizada pelo apocalipsismo, que tornava a fé cristã numa expectativa passiva e alienadora do social (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p.136-138). Como consequência, o convertido brasileiro era gerado com uma proposta de modo de vida embaixo de uma ética ascética, individualista, negadora do mundo e apolítica. Sendo separado do mundo mesmo fazendo parte dele (MENDONÇA, 1995, p.175). O projeto dos missionários não levava em conta de maneira significativa as contradições sociais e eram ignoradas as peculiaridades do arcabouço cultural brasileiro. A “salvação pessoal”, princípio caro aos protestantes desde a Reforma do século XVI, já havia sido adaptada ao individualismo liberal norte-americano (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 124-125).

No início do século XX, nasce o pentecostalismo nos Estados Unidos e logo chega ao Brasil também através de missionários oriundos de igrejas norte-americanas, porém, diferente do protestantismo de missão, traz consigo uma mensagem de pessoas simples e incultas, atingindo, sobremaneira, os mais pobres e marginalizados (ALENCAR, 2007, p.45), tornando na metade do século vinte a presença protestante mais relevante do que vinha sendo até então (MARIANO, 1999, p. 11).

Entretanto, o pentecostalismo também não pode ser caracterizado como um único movimento, pois assumiu muitas formas diferentes desde que chegou ao Brasil até os seus desdobramentos seguintes (GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 2010, p. 433-435).¹²⁸ Dentre esses movimentos estão o pentecostalismo clássico, que surge como busca pelo Espírito Santo, caracterizado pelo dom de línguas (glossolalia); um segundo movimento marcado pela manifestação da cura divina; e o neopentecostalismo, cuja ênfase se dá na prosperidade (MARIANO, 2004, p.123).¹²⁹

No pentecostalismo é observado, já em seu primeiro movimento, um rompimento com lideranças estrangeiras, pois não há ligação com o tal Destino Manifesto, sendo as lideranças nacionais formadas nas práticas eclesiais marcadas por muita pobreza e perseguição. Contudo, devido à escatologia pentecostal, também influenciada pelo fundamentalismo, não é visto relação desta com a cultura brasileira. Para o pentecostalismo o mundo está irreversivelmente caído, não há esperança para ele, a única relação possível é a de desprezo. Não há intenção em resgatar o mundo, somente as pessoas dele (ALENCAR, 2007, p.45).

Já no neopentecostalismo essa relação muda diametralmente, pois a ênfase teológica está na prosperidade, na guerra espiritual e na liberalidade dos costumes de santidade. Além disso, igrejas neopentecostais têm estruturação eclesiológica como de uma empresa, o que as

¹²⁸Esses movimentos pentecostais são identificados por Gonzáles e outros autores como as três “ondas” pentecostais. O primeiro a empregar tal taxologia foi Paul Freston (Cf. Protestantes e política no Brasil). Este entendimento do pentecostalismo em três movimentos, também é adotado por Ricardo Mariano (Cf. MARIANO, Neopentecostais, p. 29). Esta pesquisa seguiu a taxologia de três movimentos, porém não há unanimidade no entendimento desses períodos. Enquanto alguns autores dividem o movimento em dois grupos, outros distribuem o pentecostalismo em quatro momentos.

¹²⁹ O autor destaca que o segundo movimento não recebe nomenclatura consensual na literatura acadêmica. Adota a nomenclatura de deuteropentecostalismo.

difere do pentecostalismo clássico, marcado pelo ascetismo e sectarismo puritano. Sendo assim, a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo, distinguindo-se não somente no corte histórico-institucional das décadas que lhe separa do movimento anterior, tal como o segundo movimento em relação ao primeiro, como também em caráter doutrinário e comportamental, nas formas de inserção social e da teologia (MARIANO, 1999, p. 32-37).

Atualmente e cada vez mais no Brasil parece ser difícil identificar uma igreja evangélica por sua denominação ao comparar práticas com a mensagem e doutrinas iniciais que caracterizaram tal ramo, pois o segundo movimento pentecostal causou cisões em denominações históricas e o neopentecostalismo parece ter intensificado este processo. Não poucas igrejas pentecostais clássicas ou do segundo movimento assumiram práticas de batalha espiritual e teologia da prosperidade (MARIANO, 1999, p.112-113; 149-150), o que também pode ser percebido no protestantismo histórico (MENDONÇA, 2005, p.65-66). Isso muito pelo fato da disputa religiosa pela preferência dos fiéis ter se acirrado. O mercado religioso denominado *gospel*, tornou-se uma realidade e segue como seguimento bastante lucrativo (CUNHA, 2017, p. 253-255).

Como decorrência dessas demandas, de modo geral, as igrejas protestantes estão muito mais parecidas umas com as outras, independentemente da denominação. Houve um tempo em que se era possível identificar determinada denominação por seus marcos teóricos, estilos eclesiais e posições doutrinárias distintas, o que hoje parece não ser tão simples (ALENCAR, 2007, p.24-25). Quase unânime é o discurso teológico anticatólico-romano, fundamentalista e de ética puritano-individualista. A fragmentação e concorrência institucional são fortes, mas não impedem os fiéis de se entenderem como irmãos (DIAS, 2013, p. 160-161).

Talvez o que mais se assemelhe ao PRD de Alves seja a insistência de alguns movimentos numa mensagem marcada pela irrelevância ético-social. O que pode ser percebido pela falta de envolvimento e/ou desinteresse de diferentes comunidades de fé em questões de grande impacto no cenário mundial da atualidade, entre as quais, o diálogo ecumênico e inter-religioso, questões de gênero, sustentabilidade etc. Neste sentido, durante a pandemia de COVID-19 também tem sido percebido o apelo insistente de certos líderes para que não se fechassem as igrejas mesmo durante o aumento expressivo de casos de infectados, contrariando orientações das autoridades. Além disso, o aumento da violência, em seus diferentes aspectos, é observado em determinada cidade ou região, concomitantemente ao aumento do número de protestantes.

Concomitante a este fato, algo de grande relevância pode ser visto no censo de 2010. O registro de 21,8% dos evangélicos se identificaram como não determinados, entendidos por especialistas como evangélicos genéricos ou sem Igreja, e eles representam quase 5,0% da população do Brasil, o que, segundo Faustino Teixeira, está “indicando a afirmação de uma diversidade interna no campo evangélico, seja mediante caminhos diversificados de assunção da pertença evangélica, seja no exercício de crença fora das instituições” (TEIXEIRA, 2014, p. 39.). Mariano considera os dados obtidos pelo censo como precários para identificação dos evangélicos não determinados, pois não indicam a pertença denominacional do indivíduo, ou uma dupla pertença, bem como o que levou a opção pela indeterminação apontada. Ele acredita que parte dos classificados como tal esteja filiado ou frequente denominações evangélicas, porém não descarta que a categoria vem crescendo mais que na década passada (MARIANO, 2013, p. 126-131.).

Contudo, sobre estes evangélicos não determinados, há quem entenda que estes podem revelar a possibilidade das igrejas protestantes tradicionais não estarem conseguindo oferecer uma proposta de filiação religiosa que acompanhe os avanços pós-modernos, sobretudo de uma sociedade que cada vez mais faz uso de mídia eletrônica e que, como consequência, eleva-se os números de evangélicos que não se adaptam as estruturas burocráticas, limitando sua frequência e participando de modo virtual dos cultos, podendo ser comparados aos “desigrejados” norte-americanos e europeus.

Seja qual for a nomenclatura para defini-los, fica a dúvida do porquê saíram da igreja. Por qual motivo as instituições que anteriormente faziam sentido para eles deixaram de fazer?

Segundo Mariano, esse aumento dos evangélicos não determinados se dá pela massiva difusão do individualismo, a busca por autonomia pessoal frente aos poderes hierárquicos e a imposição de moralidades tradicionalistas e de costumes sectários. Segundo ele, a tendência é que esse número só aumente ao passo que o protestantismo se torne um grupo religioso cada vez mais dotado de legitimidade social, o que vem acontecendo, fazendo com os adeptos ampliem sua autonomia diante das autoridades e grupos religiosos (MARIANO, 2013, p.127-129.). Alguns são os líderes que já tem se organizado, de maneira autônoma, para abarcar as pessoas que se identificam como protestantes, mas sem buscar vínculo institucional ou compromisso de filiação.

Reflexões conclusivas

Ao se perceber a permanência num discurso carregado por intransigência ainda presente nas comunidades de fé, o que era típico do Protestantismo da Reta Doutrina cunhado por Rubem Alves, naturalmente se associaria tais práticas a continuidade do PRD. Somado a este fato se percebe o crescimento dos ditos “evangélicos não determinados” que constam no censo de 2010. Seja qualquer a nomenclatura para os definir, parece que estes não toleram mais discursos que imponham sobre si moralidades, dogmas e regras as quais não concordam. O que demonstra que ainda existem grupos que tentam anular a autonomia do indivíduo, tal qual o PRD procedia.

Entretanto, cumpre salientar que, passados mais de 40 anos da tese de Rubem Alves, hoje o que se percebe cada vez mais é uma aproximação do discurso das igrejas e, em termos gerais, a flexibilização de regras e práticas. A punição disciplinar após um fiel quebrar certa doutrina parece já ter perdido força. Isto fomentado pelas acirradas disputas religiosas das igrejas por fiéis e pelo mercado da fé, ainda que haja certos grupos que vão a sentido contrário a esta tendência.

Enfim, mesmo que não se possa definir o tipo ideal PRD hoje, pois os tempos são outros e há certa flexibilidade em doutrinas por parte das comunidades, é possível perceber que o PRD deixou raízes que apontam para o que foi um dia, haja vista o número de denominações frutos de dissidências que só se faz crescer e um sem-fim de rompantes de intolerâncias presente ainda hoje.

Referências

- ALENCAR, G. **Protestantismo Tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira.** São Paulo: Arte Editorial, 2007.
- ALVES, R. A. **Religião e repressão.** São Paulo: Loyola, 2005.
- BARRETO JUNIOR, R. C. **Evangélicos e pobreza no Brasil: encontros e respostas éticas.** São Paulo: Recriar, 2019.
- BITTENCOURT FILHO, J. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social.** 1. ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 2003.
- BONINO, J. M. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano.** São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CUNHA, M. N. Uma inspiração, uma esperança. In.: RIBEIRO, C. O.; ROCHA, A. R. (Org.) **Ecumenismo e Reforma.** São Paulo: Paulinas, 2017.
- DIAS, Z. M. **Discussão sobre a Igreja.** São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

GONZÁLEZ, O. E.; GONZÁLEZ, J. L. **Cristianismo na América Latina: uma história**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p.121-138, set./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028/11600>>. Acesso em: 02 out. 2020.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010. **Debates do NER (UFRGS)**, v. 2, p. 119-137, 2013. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/43696/0>> Acesso em: 22 out. 2020.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, A. G. **O Celeste por vir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1995.

MENDONÇA, A. G. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. **Revista USP**, n. 67, p. 48-67, 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p48-67>>. Acesso em: 03 dez. 2019.

SCHÜTZ, J. A.; SILVA JUNIOR, E. E. O tipo ideal weberiano: presença e representação em obras de Zygmunt Bauman. **Revista Eletrônica Espaço Acadêmico (Online)**, v. 18, p. 140-150, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/43965/751375138585>> Acesso em: 20 out. 2020.

TEIXEIRA, F. Campo Religioso em Transformação. In: MENDONÇA, A.; VITAL DA CUNHA, C.; MENEZES, R. **Religiões em Conexão: Números, direitos, pessoas. Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, Ano 33, n. 69, 2014.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: COHN, Gabriel. (Org.). **WEBER, Max. Sociologia**. São Paulo: Ática, 2004.

NA PELE DO OUTRO: *POR SI SÓ*, ADAM?

*Prof. Dr. Flávio Schmitt*¹³⁰
*Pablo Rangel Cardoso da Costa Souza*¹³¹

Resumo

A soteriologia – doutrina da salvação – foi e é alvo de discussão acalorada no meio cristão. Ela trata sobre como Deus salva o homem e a mulher. A teologia Reformada procura explicar de maneira honesta a salvação do povo que Cristo redimiu. Conforme a teologia evangélica, a humanidade – Adam – está morta em seus delitos e pecados, portanto, está em plena inimizade com Deus. Essa soteriologia parte do princípio que a salvação acontece pela graça e pela fé somente em Cristo – do início ao fim. Por outro lado, a soteriologia não evangélica ensina que a salvação da pessoa humana está na conduta/vontade desse Adam – do início ao fim. Nesse sentido, a salvação acontece pelas obras e pela fé que a pessoa tem para se salvar - meritocrática. Neste artigo, apresentam-se duas visões opostas, pois uma ensina que a salvação começa e termina na vontade de Deus; a outra, que a salvação começa e termina na vontade da pessoa. Contudo, diante da exposição histórica da teologia da salvação, é possível entender que, por si só, a humanidade não conseguiria obter a salvação se Deus não a providenciasse. Objetivo deste artigo, nesse contexto, é compreender o posicionamento evangélico/calvinista na história da igreja. Para tanto, como baliza norteadora, a metodologia pressuposta neste material foi baseada em teólogos conservadores.

Palavras-chave: Doutrina; Salvação; Calvinismo; Arminianismo; História.

Introdução

NA PELE DO OUTRO: um olhar sobre a teologia da salvação mostrará como o pêndulo da salvação balança tanto para a salvação pela graça quanto pelas obras. O objetivo deste artigo, portanto, é entender os eventos na história que culminaram nesses entendimentos e compreender qual é a prevalência bíblica sobre o assunto. Nota-se que a partir do século XVI, houve uma ampla reafirmação literária quanto a doutrina monergística¹³². Conforme os teólogos reformados contemporâneos, essa teologia já existia tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, ou seja, a defesa de que a salvação começa e termina em Deus pela fé somente. Nesse contexto sistemático, percebe-se que, na tradição protestante, a afirmação monergística “surge” com os cinco pontos do calvinismo que foi uma contra-resposta aos cinco artigos dos alunos de Jacob Arminius os quais propuseram a salvação sinérgica¹³³. Nesse contexto, a igreja da Holanda se reuniu para pensar sobre cada artigo e deu a sua resposta baseada nas

¹³⁰ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo.

¹³¹ Doutorando em Teologia pela Faculdades EST. Bolsista CAPES.

¹³² Doutrina segundo a qual a regeneração espiritual dos homens depende apenas do Espírito Santo, independentemente da vontade humana, <https://dicionario.priberam.org/monergismo> [consultado em 15-11-2021].

¹³³ Teoria cristã protestante que defende que o homem tem participação na obtenção da sua salvação e da graça divina, através do livre-arbítrio, <https://dicionario.priberam.org/sinergismo> [consultado em 15-11-2021].

Escrituras. Dessa forma, serão analisados os eventos sistemáticos dos pensamentos dessas duas escolas e, por fim, considerações sobre esses pressupostos teológicos.

1. Na pele do outro

Por que surgiu esse debate soteriológico? No século XVI, um professor chamado Jacó Arminius (1560-1609) questionou algumas doutrinas difundidas pela igreja protestante na Holanda. Ele foi professor na universidade Leydemem, em 1603, e estudou sob o ministério de Teodoro Beza – o mais conhecido sucessor de João Calvino. Armínio demonstrava certa rejeição quanto à doutrina que a igreja ensinava. Ela não se restringia apenas à doutrina da salvação, porque o escopo doutrinário iria além disso. Discutia-se sobre política, sociedade, igreja, e tudo mais que diz sobre o relacionamento com Deus e as suas obras, ou seja, o mundo¹³⁴. Entretanto, o posicionamento teológico dele foi se espalhando por toda a Holanda. Logo, após a sua morte, em 1610, seus alunos montaram uma representação, um credo, para que a igreja revisasse a sua doutrina soteriológica. Também reconhecidos como *os remonstrances*. Eles levaram esse nome, porque o documento que apresentaram foi uma representação de seu sistema de pensamento.

Neste documento, pode-se dizer que se destacam cinco artigos teológicos: livre-arbítrio, eleição condicional, expiação ilimitada, graça resistível e o cair da graça. Os arminianos, nesse momento, começaram a questionar o cabedal de informações que a igreja ensinava. As igrejas da Holanda possuíam como credo religioso a confissão Belga e o catecismo de Heidelberg, mas para eles, o ser humano possui cinco aspectos que o fazem cooperar ou não para a sua salvação. Nesse sentido, esses documentos foram analisados pelos protestantes de países como Inglaterra e Suíça, num período de seis meses, no sínodo de Dort e, por fim, condenados. Essa atitude foi uma resposta aos artigos que foram apresentados pelos arminianos. Simplesmente, a igreja protestante colocou no papel o que se confessava historicamente, ou seja, a depravação total, eleição incondicional, expiação limitada, graça irresistível, perseverança dos santos. Nesse contexto, surgem os cinco pontos do calvinismo soteriológico em oposição aos cinco pontos do arminianismo. Esta ponderação desmistifica o entendimento de que o calvinismo surgiu como uma doutrina que João Calvino desenvolveu. Essa visão salvífica já era discutida muito antes dele, o que ele fez foi sistematizar essa doutrina. Ou seja, o calvinismo no que se refere ao entendimento soteriológico não começa com João Calvino.

2. Na pele do sinergismo

Os cinco pontos apresentados pelos arminianos foram:

- 1° - *Depravação parcial*: Aqui, eles ensinam que a humanidade, após a *Queda*, ainda pode responder positivamente a Deus. Para os arminianos, ainda resta na pessoa a fé que a leva a crer em Deus. Eles entendem que a pessoa, *por si só*, pode voltar-se para Deus se ela desejar isso. Além disso, declaram que Deus pode até querer, mas a decisão final de se converter é da pessoa.
- 2° - *Eleição condicional*: Neste ponto, entende-se que Deus elegeu um povo para si. Ensina-se que Deus previu que determinada pessoa seria salva. Eles ensinam que essa pessoa usou a sua fé para escolher a Deus. Dessa maneira, Deus ratifica essa decisão e assim a salva, ou seja, o ato de Deus em eleger a pessoa para a vida eterna é baseada na fé que Deus previu na eternidade que essa pessoa creria em Jesus Cristo.
- 3° - *Expiação universal*: Neste ponto, entende-se que Cristo morreu por todas as pessoas indistintamente. Eles declaram que Deus providenciou a salvação a todas as pessoas do mundo,

¹³⁴ Para um maior conteúdo, um bom livro seria o do doutor Abraham Kuyper . Kuyper, Abraham. Calvinismo - O canal em que se moveu a Reforma do século 16, enriquecendo a vida cultural e espiritual dos povos que o adotaram. O sistema que hoje a igreja cristã reconhece como bíblico. 1° Edição. São Paulo: Cultura, 2002.

mas que elas têm de exercer o seu livre-arbítrio e escolher crer em Cristo. Na verdade, para eles, Deus potencializou a salvação, mas ainda está na decisão da pessoa querê-lo ou não.

4º - *A Graça resistível*: Nesta questão, assevera-se que o Espírito Santo pode ser resistido terminantemente. Mesmo Deus querendo salvar a pessoa isso não é possível, porque ela goza de seu livre-arbítrio e está em seu coração exercer ou não a fé em Deus para a salvação. Uma vez que Deus enviou o seu Filho para morrer por todas as pessoas, então o Seu Espírito procura convencer a todos. Quem permitir ou deixar que Deus opere em seu coração, tem o mérito de ser salvo. Conclui-se que o Espírito de Deus precisa de autorização para convencê-las de seus pecados.

5º - *O homem pode cair da graça*: Este último ponto é a sequência dos outros quatro. Se a pessoa não quiser permanecer na fé, não será salva.

3. Na pele do monergismo

Em oposição a esses argumentos, o calvinismo histórico assentou o entendimento soteriológico no sentido de confirmar o monergismo, ou seja, o desejo primário de salvar pecadores parte de Deus decisivamente. Os argumentos foram a:

1º - *Depravação Total*: Nesse pressuposto, a humanidade, depois da *Queda*, sofreu a sentença de Deus: *certamente morrerás (Gn 2.15,17)*. E ela morreu em Adão. Foi separada da vida de Deus. A imagem do Criador foi transformada em cacos de espelho. Ainda refletem, mas de forma irregular a imagem de Deus.

2º - *Eleição Incondicional*: Nesta seção, pode-se entender também como *eleição soberana*. Aqui, ensina-se que Deus elegeu o seu povo “antes da fundação do mundo para serem santos e irrepreensíveis perante Ele (Ef 1.4)”, em Cristo Jesus.

3º - *Expição Limitada*: Neste ponto, pode também entender como *expição definida*. A expiação de Cristo alcançou somente os eleitos por Deus, uma vez que Cristo morreu substitutivamente pelos eleitos de Deus.

4º - *Graça irresistível*: Ou graça eficaz, ou efetiva. Nesta questão, entende-se que a *graça* de Deus é *irresistível* quando alcança o coração do pecador. O pecador é atraído voluntariamente a Cristo por meio de sua Graça que é irresistível.

5º - *Perseverança dos Santos*: Ou *perseverança de Deus, preservação dos santos*. Neste ponto, entende-se que Deus é quem contribui ativamente para que a pessoa persevere na fé. É Deus quem mantém a pessoa preservada em Cristo para a salvação.

4. Por si só, Adam?

Neste momento, é necessária uma explanação de cada ponto do calvinismo histórico para um melhor entendimento.

Primeiro Ponto: DEPRAVAÇÃO TOTAL.

O calvinismo histórico entende que a pessoa está *morta em seus delitos e pecados* (Ef 2.1), e que depois da *Queda*, a humanidade não está parcialmente caída, ele está, naturalmente, morta espiritualmente para Deus e, *por si só*, nunca conseguirá, decisivamente, ir até Cristo se Deus não a regenerá-la.

Esse termo *por si só* é uma frase muito importante, pois define onde começa a teologia histórica da salvação na perspectiva do arminianismo ou do calvinismo. Se há o entendimento de que a pessoa *por si só* não pode salvar-se, então, necessariamente, não se pode negar que é Deus que o chama especialmente a ser uma nova criatura – regenerada – em Cristo. Ela não tem a fé salvífica, e o arrependimento verdadeiro, pois esses dons são dados pelo Espírito de Deus. O crer em Cristo é um dom da parte de Deus, assim como o arrependimento (Fp 1.29; II Tm 2.25). O arminianismo entende que a decisão é de modo primário da pessoa, ou seja, a ação inicial de *querer ser salvo* deve partir dela. Afinal, questiona-se o seguinte: o morto possui

vontade? Possui vida? A resposta é: Não! Logo, se Deus não der vida à pessoa, ou seja, não regenerá-lo, ela nunca desejará ir até o seu Criador para ser salva por Ele. Charles Spurgeon, em um de seus sermões, discursando sobre o arminianismo disse:

Já foi provado, além de toda controvérsia, que o livre-arbítrio é uma tolice. A liberdade não pode pertencer ao arbítrio como a ponderação não pode pertencer à eletricidade. Elas são coisas completamente diferentes. Podemos crer em livre agência, porém o livre-arbítrio é simplesmente ridículo (SPURGEON, 2009, p. 2).

O termo *depravação natural* é um bom sentido, porque essa depravação está consentida na natureza do *Adam*, quer dizer, da humanidade (Marcos 7.21-23). Se colocarmos em um cenário duas criaturas diferentes, naturalmente, possuirão estímulos diferentes de acordo com a sua própria natureza. Por exemplo, um porco e um homem. Se sentirem fome, eles, naturalmente, procurarão os alimentos que estarão de acordo com suas *naturezas*. O porco preferirá a lavagem; o homem, a comida saudável. Em outras palavras, a pessoa que não *recebeu de Deus* a regeneração, está preso na *vontade* adâmica para satisfazer os seus desejos e impulsos pecaminosos. Mas aquele que *sofreu* a regeneração irá, naturalmente, satisfazer as necessidades de sua *nova natureza*. Há uma luta travada contra a velha natureza, mas essa estará sendo vencida até o Dia do Senhor. Por meio da regeneração, a natureza dos desejos muda. A vontade, agora, é fazer a de Deus. Em um ato, Deus, por meio da regeneração (nova vida) dá ao Adam a fé e o arrependimento.

A. W. Pink dissertando sobre “A Solidão de Deus” diz que “No princípio... Deus” (Gn 1.1). “*Houve um tempo, se é que se lhe pode chamar ‘tempo’, em que Deus, na unidade de Sua natureza, habitava só (embora subsistindo igualmente em três pessoas divinas)*” (PINK, 1985, p. 9). O que Pink quer dizer é que não havia céu, terra, anjos, “*não havia nada, nem ninguém, senão Deus [...] e ao serem criados, nada acrescentaram a Deus essencialmente [...] a Sua glória não poder ser aumentada nem diminuída*”. (PINK, 1985, p. 9)

No entanto, Deus, segundo o conselho de Sua vontade, decidiu criar o universo visível e invisível para o louvor da Sua glória. Ele criou o homem e a mulher segundo a sua imagem e semelhança (Gn 1.27) e os colocou para lavrar e guardar o Éden (Gn 2.15), ou seja, Deus deu para Adão e Eva uma multidão de privilégios, como: “colocou-os no paraíso (Gn 2.8); deu-lhes trabalho prazeroso para fazer e os frutos do Éden para comer (Gn 2.15,16); as criaturas foram postas sob o domínio e cuidado deles (Gn 2.19,20); no Éden foi dado o dia de descanso (Gn 2.2,3); não havia culpa ou vergonha no Éden” (Gn 2.25) (BENTON; PEET, 2008, p. 37.). Todavia, Adão quebrou a aliança (Gn 2.15) que Deus havia feito com ele, logo a punição pelo erro seria a morte (Gn 2.17). Adão morreu espiritualmente. E todos morreram em Adão. Na carta aos Romanos cap. 5 versículo 12, o apóstolo Paulo diz: “*Pelo que, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, por isso todos pecaram*”.

Adam, responsabilmente, rompeu a relação com Deus. E para o homem e a mulher natural está rompida essa comunhão até que Deus, em Sua Soberana vontade, queira regenerá-los. No Éden, a voz do Senhor passeava no jardim, agora, depois da Queda, expulso do jardim de Deus, esta pessoa não ouve mais a sua voz, porque está morta e não pode atender ao chamado da reconciliação se Deus não ressuscitá-la. O pecado de Adam trouxe consequências permanentes para toda a humanidade. O entendimento que todos os calvinistas têm é que todas as pessoas agora são pecadoras, não simplesmente por imitação, mas *por natureza*. Cometemos pecados porque nossa própria natureza foi corrompida pelo pecado (Salmos 51.5; Jeremias 17.9; Marcos 7.20-23; Romanos 7.18; Efésios 2.3) (BENTON; PEET, 2008, p. 40.). É como diz Theo G. Donner:

Se ficar claro que o homem natural não pode agradar a Deus, nem salvar a si mesmo, os demais pontos deste estudo seguem por inferência lógica. Se o homem é pecador depravado, então somente Deus pode salvá-lo, isto significa que a salvação é uma

iniciativa de Deus e é inteiramente uma obra de Deus. Se houver apenas uma parte da salvação que depende de nós, não nos salvaremos. (DONNER, 2005, p. 22,23).

Segundo Ponto: ELEIÇÃO INCONDICIONAL.

A vontade de Adam, depois da Queda, é inclinada ao mal, e desta forma, ele e ela, que não nasceram de novo, escolhe voluntariamente pecar contra Deus. Todas as emoções, pensamentos, desejos foram afetados pelo pecado. Logo, toda pessoa está sob a Ira de Deus (Rm 1.18) e por fim, como prática da justiça, a lançará no inferno (Salmos 9.17 – ARA; Lucas 12.4,5). Desse modo, Deus não tem obrigação de salvar ninguém de sua santa Ira. Ele é um Deus que para Si é o próprio padrão de Justiça e Santidade. Para os outros, Ele estabelece a Si mesmo como padrão. Existe alguém que é comparável a Ele? Não! Então ninguém pode chegar a sua “estatura” de perfeição.

Sobre este assunto, os arminianos entendem que Deus, indistintamente, deu a fé para todas as pessoas. Então, elas é que devem tomar a decisão de crer ou não em Cristo. Deus, desta forma, não escolheu o seu povo baseado numa fé que este povo, *por si só*, pudessem produzir ou a teria recebido de um outro ser. Deus elege o seu povo em Cristo. Isto é, Cristo é quem satisfaz as prerrogativas de Deus para a salvação. Afirma-se: “*Não existe uma condição em que o pecador pode oferecer a Deus para ser salvo, porque as melhores justiças são trapos de imundícias*” (Is 64.6). Ademais, os arminianos não gostam muito de palavras como: *determinação, antes da fundação do mundo, predestinação* e outras palavras que permeiam uma cadeia de conhecimento objetiva, ou seja, *alvo certo, tiro certo*. Existem pessoas que, naturalmente, negam que é Deus quem escolhe, decisivamente, salvar o homem e ainda negam, desesperadamente, que Deus não elegeu um povo para Si. Isso porque afeta a ideia de uso de seu livre-arbítrio.

Deus o elege por causa de Cristo, não por causa de alguma fé prevista, vendo alguma coisa que pudessemos oferecer a Ele, como se fosse uma relação de troca, escambo (II Tm 1.9). Os arminianos entendem que Deus previu que tal pessoa exerceria a sua fé para ser salva. Neste quesito, questiona-se a posição soberana ou *cronológica* de Deus. Pensar no sentido cronológico seria perguntar: onde estava Deus? Quem, então, construiu o cenário cosmológico para que essa pessoa pudesse exercer, numa circunstancia concreta, a sua fé? Ou seja, qual é a situação que Deus viu, nesse caso no futuro, que essa pessoa creria nele? Será que um outro *ser* lançou mãos, também do universo, paralelamente a Deus em função criadora? É razoável pensar que não. Se Deus não é o Autor de todas as coisas, quem seria? Mas “por que Deus salva alguns e outros não?” Bem, o pastor R. C. Sproul responde satisfatoriamente:

Vamos presumir que todos os homens são culpados de pecado à vista de Deus. Da massa da humanidade culpada, Deus soberanamente decide conceder misericórdia a alguns deles. E o que o restante recebe? Eles recebem justiça. Os salvos recebem misericórdia e os não salvos recebem justiça. Ninguém recebe injustiça (SPROUL, 2009, p. 28).

Note-se que trata da eleição no tocante à salvação, pois existem outros tipos de eleições bíblicas, como para *habilidades naturais, dons espirituais e vocações, eleição nacional, eleição angelical* (ANGLADA, 2009, p. 52,53), mas tratar desses assuntos dependeria de mais tempo. A eleição incondicional é o exercício da Soberana vontade de Deus em escolher um povo para Si dentre toda a humanidade caída. Como já dito, é Deus demonstrando a Sua misericórdia, salvando alguns e executando a Sua justiça sobre os demais. Entendendo que não há nada de injusto nisso, pois ninguém merece a salvação.

Como Deus elege o seu povo? O elege em Cristo Jesus para que conheça a glória que Cristo tinha antes da fundação do mundo (Jo 17). Deus baseia as suas escolhas salvíficas no

que Ele propusera em si mesmo (Ef 1.9), não no que ele previu, ou seja, nas ações das pessoas, “*pois Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores*” (Rm 5.8). Um texto que assevera que Deus não escolheu o seu povo baseando-se atos de “justiça” própria é o que está escrito em Tito cap. 3 versículo 5: “*não pelas obras de justiça que houvéssemos feito, mas segundo a sua misericórdia, nos salvou pela lavagem da regeneração e da renovação do Espírito Santo*”.

Terceiro Ponto: EXPIAÇÃO LIMITADA.

Seguindo a linha de raciocínio em tela, por inferência é possível indagar: Por quem Cristo morreu? Bem, Theo G. Donner e John Owen respondem:

A lógica do nosso argumento nos levaria a dizer que Cristo morreu pelos eleitos. Se já sabemos que nenhum homem pode salvar-se, nem buscar a Deus, nem agradá-lo, pelo seu próprio esforço; se já sabemos que Deus elegeu antes da fundação do mundo os que serão salvos por meio de Jesus Cristo, é lógico pensar que Cristo morreu somente pelos os eleitos (DONNER, 2005, p. 47).

Aquilo que Cristo obteve, não pode ser separado daqueles para os quais Ele o obteve. Cristo morreu, não para que os homens fossem salvos se eles simplesmente cressem; mas Ele morreu por todos os eleitos de Deus, *para que* eles cressem. Não é mencionado, em lugar algum das Escrituras, nem pode ser racionalmente afirmado que Cristo morreu por nós se nós crêssemos. Isso tornaria nossa crença a causa daquilo que, de outra forma, não seria verdade – isto é, nosso ato faria com que Sua morte fosse para nós! Entretanto Cristo morreu por nós a fim de que crêssemos. (OWEN, 2011, p. 46)

A expiação limitada diz respeito à morte de Cristo que tornou eficaz a salvação das pessoas. Mas ainda persiste o pensamento arminiano que Cristo morreu por todos. Todavia, a soteriologia reformada, questiona. “Se Cristo morreu por todos, então porque todos não são salvos?” A explicação que a soteriologia arminiana dá é: *A morte de Cristo tornou possível a salvação daqueles que creem no Senhor*. Neste aspecto, afirma-se que a salvação depende, de alguma maneira, dos esforços humanos. Nessa lógica, Deus quer, mas precisa de uma ratificação da pessoa para efetuar a obra salvífica. O que os calvinistas entendem, partindo dessa premissa, é que a vontade da pessoa é maior do que a de Deus. Observa-se que Adão, no Éden, agiu como representante da humanidade inteira e depois da *Queda*, a humanidade se tornou corrupta. O Salmo de número 14 verso 2 e 3 representa o estado depravado que o ser humano ficou depois da Queda: “Todos se extraviaram e juntamente se corromperam; não há quem faça o bem, não há nem um sequer”. Essa é a *visão federal* ou *visão representativa da queda*. Ela é a que melhor explica a corrupção natural do ser humano. Por exemplo, pode-se conjecturar que se o Presidente do Brasil declarar guerra a outro País, todos os habitantes daquele país, também, entrariam em guerra. Está escrito na carta aos Romanos 5.12 “..assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado, a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”.

Deus, desse modo, escolhe um grupo de pessoas (Ap 5.9) e as salvam, demonstrando a sua misericórdia. Nesta linha de pensamento, mostra-se que a morte de Cristo não é limitada para redimir o pecador ou a pecadora, isto é, a graça de Deus não possui certo limite para salvá-lo, e sim, que a morte dele foi totalmente suficiente para salvar aquele a quem Ele escolheu em Cristo através da sua morte substitutiva. Por outro lado, o arminianismo entende que Cristo morreu por cada pessoa em cada canto desse planeta. Se uma pessoa nasceu, então Cristo morreu por ela. Até mesmo por aqueles que nunca desejaram vir a Cristo. Contudo, o calvinismo entende que a morte de Cristo foi por cada um que Ele, soberanamente, escolheu, uma vez que se Ele tivesse morrido por todos e todas, todos e todas seriam salvos.

O que os cristãos reformados afirmam – bíblicamente – é: “*Cristo morreu por nós, estando nós ainda mortos em nossas ofensas, nos vivificou juntamente com Cristo (pela graça somos salvos)* (Ef 2.5)”. Cristo morreu para salvar determinadas pessoas. Mas que tipo de

peessoas? Pessoas as quais Ele amou e elegeu antes da fundação do mundo. Qual foi a base de Sua escolha? O conselho da Sua vontade. Para quem diverge disso é bastante desesperador, porque Deus não salva ninguém pelas obras (sabendo que Deus chamou-nos para as boas obras (Ef 2.10)), pois dessa forma a salvação não seria pela graça. A graça deixa de ser graça e passa ser uma dívida (Rm 1.16). Isso é estarrecedor para aqueles que ainda acreditam que seus feitos ou qualidades podem impressionar a Deus (Mt 7.21-23). Dessa maneira, o calvinismo reconhece claramente que a salvação pertence ao Senhor (Jn 2.9), pois ela é um dom de Deus a quem Ele dar a quem quiser, pois não depende do homem e sim dele usar a Sua misericórdia (Rm 9.18).

Quarto Ponto: GRAÇA IRRESISTÍVEL.

A soteriologia reformada entende que:

Se o homem, em estado de pecado, encontra-se totalmente corrompido em consequência da queda, e espiritualmente incapacitado para salvar-se, visto que ‘está morto em seus delitos e pecados’; se Deus escolheu soberanamente, antes da fundação do mundo, aqueles em quem manifestaria a sua misericórdia, designando-os para a salvação; e se Cristo expiou, de fato, objetivamente, o pecado dos eleitos, através da sua vida, sacrifício e intercessão; então segue-se, necessariamente, que a graça salvadora, redentora e santificadora do Deus Triúno será eficazmente aplicada de modo que os eleitos de Deus serão irresistivelmente chamados por ela para serem justificados, santificados e glorificados. (ANGLADA, 2009, p. 85)

O pastor R.C.Sproul faz uma pergunta interessante. “*A graça de Deus é irresistível?*” Ele responde que “*o termo graça irresistível é ambíguo*”. Por que? Ele responde:

Todos os calvinistas creem que os homens podem resistir à graça de Deus, e o fazem. A pergunta é: ‘Pode a graça da regeneração falhar em cumprir seu propósito?’ Lembre-se que pessoas espiritualmente mortas são ainda biologicamente vivas. Elas ainda têm uma vontade que não é inclinada para Deus. Elas farão tudo ao seu alcance para resistir à graça. [...]. A graça de Deus é resistível no sentido em que podemos resistir a ela, e o fazemos. Ela é irresistível no sentido em que alcança seu propósito. E ela produz o efeito desejado por Deus. (SPROUL, 2009, p. 91).

Deus, com os Seus meios, trabalhará para que aquele a quem Ele elegeu responda ao seu chamado. Entende-se que, ao nível humano, o eleito e a eleita não atenda ao chamado de prontidão, mas é certo que em algum momento, não se sabe qual, ele e ela receberá uma nova vida, respondendo com fé e arrependimento ao chamado de Deus, pois o Espírito Santo o convencerá de seu pecado para que ele tenha fé em Cristo como único refúgio de salvação, porque de outra forma essa pessoa nunca viria a Deus se não fosse um chamado especial da parte de Deus. Como dizia Spurgeon: “Mortos não têm livre-arbítrio”. Logo, a graça de Deus é maravilhosa. De modo algum, Deus violenta a vontade do homem, mas compreende-se que Deus dá a vida às pessoas pecadoras enchendo os seus corações de fé, e por fim, levando-as ao arrependimento. É aqui que não se sabe “como” Deus faz. Humilhar-se e submeter-se à sabedoria de Deus em salvar pecadores indignos é uma boa atitude piedosa. John Piper diz que “a resistência [...] é vencida maravilhosamente, no tempo próprio, pela graça salvadora de Deus [...]” (PIPER, 2014, p. 18). A pessoa voluntariamente deseja a Deus, entendendo que Deus foi quem abriu o seu coração para entender a graça do Senhor (At 16.14). Paulo Anglada, em seu livro “Calvinismo – as antigas doutrinas da graça” diz assim:

O calvinista não crê que ao homem é convertido à força, contrariamente à sua vontade; mas que a vontade do homem, naturalmente, inabilitada, é vivificada e persuadida pela ação do Espírito Santo. O calvinista admite que “grande é este mistério”, incompreensível à mente humana limitada. Apesar disso, entende que essa é a revelação bíblica, e, portanto, crê e se submete a ela. (ANGLADA, 2009, p. 56)

O arminianismo ensina que o Espírito Santo fica tentando achar alguma disposição para entrar na vida do pecador, porquanto se o ser humano não deixar, então Ele não vai conseguir. É comum frases do tipo “deixa Deus entrar na sua vida”; “abra a porta do seu coração”. O calvinismo não nega a responsabilidade do homem e da mulher diante de Deus. Entretanto, o que se vê com esses modelos de frases é que elas são carregadas de significados que deixam tudo na dependência da pessoa. Isto é, nega-se a soberania de Deus na salvação do pecador e da pecadora. O calvinista, ao pregar, chama ao arrependimento a todos e todas, indistintamente, porém o convencer a pessoa de seu pecado é parte decisiva de Deus. Assim, esta pessoa, quando for regenerada por Deus, entenderá que por meio de *seus próprios esforços* não obterá a salvação. É evidente que para uma mente regenerada que ela *por si só* nunca poderá salvar-se da Ira de Deus. Logo, todos os seus esforços são para a glória dAquele a quem o salvou da ira vindoura, livre de qualquer interesse, pois a pessoa reconhece que Deus merece ser adorado, simplesmente, porque Ele é Deus – independente de o lançar ao inferno (justiça) ou o conhecer a glória de Cristo antes da fundação do mundo (graça).

Quinto Ponto: PERSEVERANÇA DOS SANTOS.

Todas as pessoas que foram escolhidas por Deus, em Cristo, conseqüentemente, foram redimidas pelo sangue de Jesus, atraídas pelo Espírito Santo para a salvação. O apóstolo Paulo diz: “estou plenamente certo de que aquele que começou boa obra em vós há de completa-la até ao Dia de Cristo Jesus” (Fp 1.6). Vê-se que no evangelho de João estão expressões do tipo “a todos os que lhe deste”; “aos homens que me deste do mundo”; “mas por aqueles que me deste”; “porque são teus”; “que me deste”. Estas são frases que mostram que Deus separou um povo para Si e os entregou a Cristo para que todos sejam um. Lembre-se de que a oração de Cristo é: “Pai, a minha vontade é que onde eu estou, estejam também comigo os que me deste, para que vejam a minha glória que me conferiste, porque me amaste antes da fundação do mundo” (Jo 17.24). Em Efésios 1.1-14 está cheio de expressões “em Cristo”; “por meio de Jesus Cristo”; “no Amado”; “no qual temos a redenção”; “nele” as quais mostram, abundantemente, que se não for por Cristo, os pecadores nunca conhecerão a glória dele.

Considera-se, acertadamente, que se a pessoa começa a estudar a Teontologia (a doutrina da Soberania de Deus) e a Antropologia (a doutrina da Queda do Homem) bíblicas, departamentos da teologia sistemática, a partir de uma visão humanista, ela terá um entendimento distorcido, mas se for a partir dessas teologias citadas acima, numa visão que reconhece a Deus e a natureza da humanidade em seus “lugares próprios”, então o entendimento será plausível. Segundo o doutor Paulo Anglada:

Essas doutrinas fundamentais para o calvinismo sustentam-se no castigo divino prometido para o pecado em Gênesis 2:17: ‘no dia em que dele comeres, certamente morrerás’, reconhecido nas palavras do apóstolo Paulo quando afirma que o não convertido está morto nos seus delitos e pecados (Ef 2:1). Elas sustentam-se, igualmente, na afirmativa inequívoca, também de Paulo, de que Deus faz todas as coisas “conforme o conselho da sua vontade”. Se essas duas doutrinas são verdadeiras – e não há como negá-las bíblicamente – então, não se pode concluir outra coisa senão que Jesus é o real autor e consumidor da fé; e não o homem. (ANGLADA, 2009, p. 24)

Os teólogos e as teólogas de linha Reformada têm dificuldades em entender como dissociar a Soberania de Deus e a responsabilidade do homem na salvação. Os e as calvinistas entendem que somente Deus é que pode dar vida a um morto para que este veja o Reino de Deus, diferentemente dos *pelagianos* que entendem que o homem aceita a Cristo, porque *escolheu* fazer isso: no sentido de *por si só*. Esses não creem no pecado original nem na graça divina; dos *semi-pelagianos* que reconhecem a enfermidade moral do homem, e que este homem deve fazer o primeiro movimento em direção a Deus *por suas próprias forças*. Após ver a sinceridade de seus esforços, Deus cooperará com a sua graça, recompensando os esforços do homem, ou seja, o homem dá o primeiro passo; dos *arminianos* que admitem a

pecaminosidade do homem em decorrência da queda ele sofreu um acidente e, então, acredita-se que Deus concede sua graça indistintamente a todos e todas, habilitando-os a cooperarem à salvação, ou seja, a pessoa não caiu totalmente, e sim parcialmente.

Os arminianos respondem de maneira prática a pergunta: “O crente pode perder a salvação? – eles afirmam: Sim, é claro que pode!”. Para eles a salvação só está garantida até o momento em que eles estão “firmes na fé”, ou seja, até não cometerem nenhum pecado. Os calvinistas não querem dizer que os eleitos não pecam, sim, eles pecam, mas para o eleito de Deus, pecar é um ato *não natural* para quem nasceu de novo. O apartar-se da graça, isto é, perder a salvação é o entendimento contemporâneo, porque segundo o doutor Joel Beek essa não era a posição de Jacob Armínio. Ele diz:

Arminius e os primeiros arminianos não tinham certeza quanto ao ensino de que um crente podia apartar-se da graça, mas, por volta da época em que o Sínodo de Dort se reuniu (1618), os arminianos haviam rejeitado a doutrina da perseverança dos santos. Eles diziam que, se um crente não permanece na fé, ele não será salvo. (BEEKE, 2010, p. 66)

O que se entende, por inferência bíblica, é que Deus fará com aquele a quem Ele escolheu perseverar até o fim. Por que? Porque é Ele quem opera em nós tanto o querer como o efetuar, segundo a sua boa vontade (Fp 2.12). E se ele começou a boa obra Ele a completará (Fp 1.6). Pois se

na eternidade, Deus escolheu salvar uma grande multidão dentre a humanidade rebelde; se Cristo fez expiação na cruz para esses pecadores eleitos; se Deus, por sua vez, efetivamente chama cada um deles e o leva à fé em Cristo, então nenhum daqueles que ele escolheu, comprou e chamou se perderá. Ele realiza isso assegurando que cada cristão verdadeiro *persevere* no caminho de Cristo e continue na fé até o fim (BENTON, PEET, 2008, p. 89).

Falsos cristãos e cristãs não tem como perder a salvação, porque, eles, na verdade, nunca a tiveram. O apóstolo João diz: “Eles saíram do nosso meio; entretanto, não eram dos nossos; porque, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco; todavia, eles se foram para que ficasse manifesto que nenhum deles é dos nossos” (I Jo 2.19). É Cristo quem sustentará os seus eleitos até o fim. Se Deus dependesse de alguma coisa da parte de homens e mulheres caídos, corruptos, depravados, maus, arruinados, inimigos de Cristo, então a salvação teria sérios problemas de ser concluída. Mas graças a Deus que dá a vitória por intermédio de Cristo Jesus aos seus regenerados e regeneradas.

Jesus explica porque os e as eleitos de Deus perseverarão na fé genuína: “As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me saúvem. Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebata da minha mão. Aquilo que meu Pai me deu é maior do que tudo; e da mão do Pai ninguém pode arrebatar” (Jo 10.27-29). Cristo morreu a fim de que tornasse definida a salvação dos cristãos verdadeiros. Ele assegurou essa salvação. O apóstolo Paulo diz: “Porque estou certo de que, nem a morte, nem a vida, nem anjos, nem principados, nem coisas presentes, nem futuras, nem potestades, nem altura, nem profundidade, nem qualquer outra criatura nos poderá separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor” (Rm 8.38,39).

Implicações

As doutrinas da graça produzem um coração humilde para aceitar a Soberania de Deus. Espiritualmente, a pessoa nasce *morta em delitos e pecados* (Ef 2.5). Somente o sangue de Cristo pode redimi-la a Deus. A Reforma protestante deu início à escola teológica das *cinco solas*: somente a Escritura, somente a Fé, somente Cristo, somente a Graça, e somente a Deus seja a glória. Além disso, percebe-se que a humanidade *por si só* é incapaz de obter a salvação à parte de Deus. Entende-se que há livres escolhas quanto uma cor de blusa, um modelo de

carro, e até o tamanho do prato de louça. Nesse tipo de assunto, deseja-se, escolhe-se de acordo com a vontade construída há anos, de acordo com o contexto sócio-político-econômico. Entretanto, afirmar que qualquer pessoa em cada canto deste planeta pode *por si só* despertar o desejo ou ter a vontade inclinada para Deus sem que Ele o desperte para isso é impossível. Outrossim, pode-se entender que, no final das contas, todo esse assunto de salvação pode ser resolvido com uma resposta plausível à pergunta que se segue: A humanidade, *por si só*, pode ir a Deus e glorificá-lo e amá-lo para sempre? Se a resposta for *não*, então se admite Deus é o autor e o consumidor da fé. Ele cria e Ele faz a pessoa perseverar até o fim.

Portanto, depreende-se que o entendimento do apóstolo Paulo quando diz que “ele vos deu vida, estando vós mortos nos vossos delitos e pecados, [...]. Mas Deus, sendo rico em misericórdia, por causa do grande amor com que nos amou, e estando nós mortos em nossos delitos, nos deu vida juntamente com Cristo, - pela graça sois salvos” (Ef 2.5-8); é como se ouvisse Paulo dizer com doçura imponente: é pela graça, é pela graça!!! Quantas vezes for necessário... “é pela graça!”. Podes ouvir isso? É pela graça! No dia em que contemplarmos o nosso Senhor, em seu mais simples olhar, sem palavras dita por Ele, perceberemos claramente que o obra da Salvação foi um ato decisivo de Deus. Se essa salvação, em alguma parte, dependesse de nós, logo estaríamos perdidos, ou melhor, achados no inferno com vizinhos *altamente bondosos*: o diabo e seus anjos. Naturalmente, iremos entender que se não fosse o amor eletivo dele, nós nunca o teríamos visto em sua Glória gloriosa. Dessa maneira, a teologia Reformada atribui a Deus toda a glória na salvação. Esse sistema doutrinário é conhecido como *monergismo*, ou seja, é a decisiva ação de Deus em salvar pecadores dos quais eu sou o principal.

Referências

- ANGLADA, Paulo. Calvinismo – **As Antigas Doutrinas Da Graça**. 3ª edição. Pará: Knox Publicações, 2009.
- BEEKE, Joel R. **Vivendo para a glória de Deus – uma introdução à Fé Reformda**. 1º edição. São Paulo: Fiel, 2010.
- BENTON, John e PEET, John. **As doutrinas da Graça**, 3ª edição. São Paulo: Cultura, 2008.
- BÍBLIA SAGRADA**. Shedd. 2 ed. Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- DONNER, Theo G. **A Soberania de Deus e a Responsabilidade do Homem**. 1ª edição. São Paulo: Hagnos, 2005.
- OWEN, John. **Por Quem Cristo Morreu?**. 3ª edição. São Paulo: PES, 2011.
- PINK, A. W. **Os Atributos de Deus**, 1ª Edição. São Paulo: PES, 1985.
- PIPER, John. **Cinco Pontos – Em direção a uma experiência mais profunda da graça de Deus**. 1º edição. São Paulo: Fiel, 2014
- SPROUL, R. C. **Eleitos de Deus**. 3ª edição. São Paulo: Cultura, 2009.

GT 7: Cultura visual e Religião

Coordenação:

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires (UFJF)

Prof. Dr. Helmut Renders (UMESP)

Profa. Dra. Kátia Marly Leite Mendonça (UEPA)

Prof. Dr. Luís Américo Silva Bonfim (UFS)

Profa. Dra. Suzana Ramos Coutinho (PUC-SP)

O GT “Cultura visual e religião” tem por objetivo reunir pesquisas que explorem a mútua relação entre cultura visual e religião. Para tanto, acolhe trabalhos que tratem das diversas formas pelas quais a cultura visual ganha expressão (ícones, fotografia, gravura, escultura, artes plásticas, cinema, etc.), dos mais diversos períodos históricos, tradições religiosas e culturas. Consideram-se também trabalhos que proponham análises da força performativa de imagens e sobre a metodologia para interpretação da cultura visual contemporânea. O GT parte do pressuposto de que a atenção a esse aspecto da cultura é uma resposta ao avanço da “visualização” e “estetização” da cultura contemporânea, com a expansão dos mundos imagéticos para todas as áreas da vida, desde ao cotidiano até a ciência. O problema que o seminário propõe desenvolver é acerca de como a religião participa desse fenômeno, bem como das implicações que este tem para se pensar a religião na cultura contemporânea. Esse tipo de estudo tornou tema específico da investigação científica desde a década 90 do século passado, dando continuidade às intuições de Wittgenstein, Merleau-Ponty, Panofsky dentre outros, representando um campo de pesquisa que pode envolver estudos de textos sagrados e história da religião, bem como da relação entre cultura e religião a partir de diferentes formas de produção do olhar e da imagem, por exemplo, fotografias, filmes, pinturas, gravuras, artefatos e aspectos pictóricos de metáforas.

Palavras-chave: imagem; estética; cultural visual.

MIDSOMMAR E AS SIMBOLOGIAS DA MAGIA: ANÁLISE A PARTIR DO TEXTO “ESBOÇO DE UMA TEORIA GERAL DA MAGIA” E DA SEMIÓTICA PIERCEANA

Rayane Marinho Leal¹³⁵

Introdução

Este breve ensaio propõe uma análise sobre as pinturas artísticas figurativas¹³⁶ presentes no longa metragem “*Midsommar: o mal não espera a noite*”, lançado no ano de 2019. O filme está enquadrado na categoria terror/drama, e apesar de ter um roteiro ficcional, remete a signos os quais constroem uma linguagem representativa de determinados elementos da magia abordados no texto “Esboço de uma teoria geral da magia”, do Marcel Mauss.

As pinturas que pretendemos analisar são apresentadas durante o filme com a função de introduzir o telespectador as cenas que irão ser trabalhadas ao longo do enredo, tendo o nome técnico de *foreshadowin*, ou *prelúdio*. Para analisar os signos retratados através das imagens será utilizado o roteiro de análise da semiótica do teórico Charles Sanders Peirce (2005) e Lucia Santaella (2002), o qual abordaremos ao decorrer do trabalho.

A composição desse ensaio se apresentará dividido em três partes: a primeira uma breve narração da história do filme, partindo da descrição de quatro imagens, a primeira ilustrando a de introdução do filme, na segunda um ancião morrendo e flores nascem no terceiro quadro o rito de passagem ao redor do mastro e no último quadro, o corpo do urso e o do Christian no seu interior. Na segunda parte abordaremos o conceito de semiótica apresentado por Peirce e Santaella quando iremos apresentar o método de contemplar, discriminar e generaliza. Também expando parte do estudo de Santaella (2002) como os efeitos interpretativos, do qual iremos trabalhar com o argumento. E por fim, usaremos o recurso das técnicas já mencionadas, como generalizar e argumentar, correlacionando-os aos elementos do filme, representados nas pinturas, com o arcabouço teórico de Marcel Mauss, na primeira parte do livro *Sociologia e Antropologia* (2003).

1. Contexto e apresentação das pinturas do filme

O filme “*Midsommar: o mal não espera a noite*” foi construído a partir do roteiro de Ari Aster, diretor de cinema norte-americano, com a ajuda de dois produtores suecos, Martin Karlqvist e Patrik Andersson. Esse fato ajuda a entender brevemente o porquê do enredo do filme transitar entre os Estados Unidos e a Suécia, esta última, representada por Harga, um pequeno vilarejo no interior do país. Embora o filme tenha sido gravado em Budapeste, no ano de 2018.

O mencionado terror rural, ou *folk horror*, tem classificação para maiores de 18 anos, pois apresenta cenas de morte, sexo e uso de bebida alucinógena. A construção do ambiente

¹³⁵ Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Especialista em Direitos Humanos e Jornalista. Pesquisadora no Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife. E-mail: rayemarinho@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5040615713806264>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3531-4814>.

¹³⁶ Arte figurativa, aquela que reconhecemos que imita ou se refere às aparências dos objetos no mundo. Abrange do Naturalismo ao Realismo, até o Impressionismo e Pós-impressionismo. Toda arte figurativa convida a uma comparação entre ela mesma e seu tema, da forma como ele existe no mundo (LITTLE, 2010).

foge ao clichê de filmes de terror, uma vez que os acontecimentos passam em sua maior parte durante o dia e não é usado o recurso de *jump scare* ¹³⁷.

O início do filme remete à primeira pintura a qual se pretende analisar ao decorrer do trabalho.



Quadro 1 - Fonte: Difusão na internet pela direção do filme.

No primeiro quadro são apresentadas cinco imagens, na primeira imagem aparece Terri (Klaudia Csányi), personagem com problemas de bipolaridade, irmã da protagonista, Dani (Florence Pugh), uma estudante de psicologia. Os outros dois personagens de cabeça para baixo são os pais delas, que por meio de uma engenharia feita por Terri, usando mangueiras e fitas de isolamentos ligadas ao cano de escape do carro da família, são mortos asfixiados. Antes da tragédia, as duas irmãs conversam pela internet e Dani tenta acalmar a irmã em estado de crise, porém ela acaba assassinando os pais e cometendo suicídio, resultando em uma tragédia familiar, que se encontra representada na ilustração através da caveira.

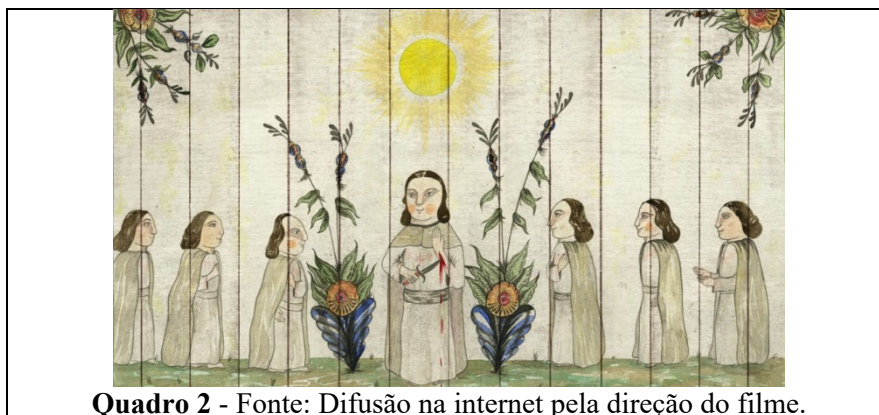
A segunda imagem apresenta Christian (Jack Reynor), o namorado de Dani, que estuda antropologia e estava pensando em terminar o relacionamento, engatando logo em seguida em uma viagem de férias com os amigos de faculdade. Porém, depois da tragédia ele desiste de por um fim na relação, se transformando em um suporte emocional para aspirante a psicóloga. Ainda na segunda imagem, aparece o terceiro personagem, representado sentado na árvore. Trata-se de um dos amigos do Christian, o Pelle (Vilhelm Blomgren), quem faz o convite para viagem entre os rapazes e mais dois amigos, Josh e Mark (William Jackson Harper e Will Poulter). O convite acaba se estendendo para Dani, que a princípio não sabia da pretensão da viagem. Pelle explica a Dani que também perdeu os pais e sabe o que ela sente, convidando-a para viajar com eles até a comunidade onde ele cresceu localizada no norte da Suécia. Assim, Dani toma a decisão de se juntar aos quatro amigos e vivenciar novas experiências. Josh e Mark, por sua vez, carregam arquétipos interessantes para construção da trama: Josh, um estudante aventureiro e dedicado de temáticas nórdicas, um dos mais interessados na viagem, por saber que na comunidade existem antigas práticas rúnicas¹³⁸, e Mark, um estudante interessado nas suecas, que demonstra pouco respeito à cultura local, representado na pintura com um chapéu de Bobo da corte.

A penúltima imagem mostra dois anciões caindo de cabeça para baixo. No decorrer do filme, percebe-se que tal queda simboliza a morte, uma vez que o casal de anciões se joga de um penhasco, representando a prática de senicídio comum dentro do ambiente dos nativos do

¹³⁷ Significa “susto do pulo”. Teoricamente, é um susto tão grande que tem, como objetivo, te fazer pular da cadeira. E é um elemento usado em doses cavalares, sobretudo em filmes de terror mais *mainstream* e populares (FIAUX, 2018).

¹³⁸ Como prática rúnica, entendemos a leitura de runas. As runas são símbolos que nos remetem ao mais profundo autoconhecimento da nossa própria natureza, traduzindo através da sua grafia, toda ancestralidade e a sabedoria do grande Deus nórdico Odin (PANZOLDO, n.p., 2013).

vilarejo. A cena choca os convidados, porém notasse neste que os estudantes de antropologia levam a ação dentro de outra lógica de perspectiva. No campo teórico, podemos trazer o discurso abordado pelo antropólogo Donizete Rodrigues, “o antropólogo em campo deve procurar viver com e como a sociedade ou grupo vive” (RODRIGUES, 2018), uma abordagem que pode elucidar o que aparentemente difere as reações dos convidados. A cena também é ilustrada por essa pintura a seguir, “quando um ancião se vai, flores nascem ao sol”:



Quadro 2 - Fonte: Difusão na internet pela direção do filme.

Entre uma trama e outra, Maja, uma moça da comunidade escolhida para o ritual da fertilidade, prepara uma porção mágica com pelos pubianos para oferecer ao Christian. Todo o ritual sagrado para engravidar é escrito por meio de cartas, cujo grupo todo acredita em sua eficácia, onde poderemos observar a conexão na parte três do artigo, quando abordaremos a perspectiva de magia trazida por Mauss.

Retomando a última imagem do quadro 01 aparecem duas cenas importantes: uma é o banquete oferecido antes da escolha da Rainha de Maio; outra, a dança ao redor do mastro, o que vamos considerar a dança como um rito de passagem, conforme a próxima ilustração:



Quadro 3- Fonte: Difusão na internet pela direção do filme.

No decorrer do filme, Dani é eleita Rainha de Maio e ao sair do transe, encontra Christian no templo com Maja, arrodados por outras mulheres todas nuas ajudando no processo de fertilização. Abalada, ela corre em direção a outro cômodo e grita de forma ensurdecidora, nesse momento as mulheres que a acompanham reproduzem o grito, traçando uma conexão entre elas, uma imagem de efervescência coletiva.

Na parte final, é dada a Dani o poder de escolha de quem será o próximo sacrifício para cumprir o ritual de celebração. Antes, a Rainha explica que para afastar o mal do lugar são feitos nove sacrifícios humanos, quatro são pessoas trazidas a convite, outras são da

comunidade. O que explica a figura da comunidade recebendo os viajantes com copos e caveiras nas mãos.

Dani é incumbida de escolher entre o namorado e um morador local para ser sacrificado dentro da pele do urso, onde será costurado e queimará sem conseguir sair. Ela então escolhe Christian, e ao final se torna integrante da comunidade, que a acolheu. A seguir a imagem do urso, que aparece tanto na imagem do início do filme, como quando Christian vai ao templo e admira um quadro, não imaginado que esse seria seu fim, outra aparição do quadro é no quarto de Dani, nos Estados Unidos.



Quadro 4- Fonte: Difusão na internet pela direção do filme.

2. Roteiro de análise semiótica

Inicialmente, pretendemos apresentar o roteiro da análise semiótica¹³⁹ descrita por Pierce (2005) e Santaella (2002). Focando apenas na parte introdutória de vasto conhecimento de Pierce sobre os signos. A leitura semiótica, de acordo com ele, parte do princípio da existência de três fases para percepção de qualquer signo, o sentir, o reagir e o pensar. Ou ainda, contemplar, discriminar e generalizar (PIERCE, 2005), como podemos ver a seguir:

Ato de contemplar	Atribuído à primeira sensação causada ao ver o objeto;
Discriminar	Ato relacionado com a reação após as sensações causadas depois de contemplar certo objeto, dando assim um breve significado ao signo;
Generalizar	Parte da qual se busca abstrair o geral do particular. Ato que podemos notar a partir da análise do contexto que se observa a ação; ligada a nossa capacidade lógica de fazer conexões, o que possibilita a leitura sobre os elementos e as teorias absolvidas previamente por leituras ou conhecimento de mundo.

Fonte: pela autora, 2020.

Partido do conhecimento desse primeiro roteiro, Santaella¹⁴⁰ (2002), também organiza em três elementos a análise semiótica, dos quais ela considera como efeitos interpretativos: rema, dicente e argumento, destes, vamos abordar apenas o terceiro, o argumento, aplicando a teoria com nossa leitura crítica aos signos dos quais pretendemos analisar na terceira parte desse artigo, em seguida generalizando-os. De acordo como a autora,

¹³⁹ “Semiótica é a ciência do signo cujo objeto de investigação são todas as linguagens possíveis, ou seja, tem por objetivo o exame dos modos de constituição de todo e qualquer signo como fenômeno de produção de significação e de sentido” (MELO, s.d., p.11).

¹⁴⁰ Disseminadora do pensamento de Pierce no Brasil.

Argumento é o terceiro efeito significado de um signo. É o interpretante lógico, quando o signo é interpretado por meio de regras interpretativas internalizadas pelo intérprete, sem as quais, os símbolos não poderiam significar, pois estão associados ao objeto que representam, por meio de um hábito associativo, que se processa na mente do intérprete e que o leva a significar o que ele significa (SANTAELLA, 2002, p. 25).

Como podemos perceber um objeto só tem significado a partir do nosso hábito de observá-lo e associá-lo a referências pré-existentes no nosso repertório individual. Em outras palavras, o símbolo presente no objeto só pode apresentar signos quando o interprete assim o relaciona e apresenta segundo argumento próprio.

Por meio desse roteiro e da parte de estudo abordado por Santaella (2002), compreendemos que a semiótica é a relação do fenômeno com o interprete. Deste modo, os signos presente nas imagens representam na história relatada no filme serão o guia para nossa análise argumentativa, que prima por conhecer as descrições feitas no “*Esboço de uma teoria geral da magia*” para discriminarmos o que eles significam.

Julgamos importante estabelecer o conhecimento prévio das formas de análise, uma vez que elas podem ser confundidas umas com as outras, por exemplo: ao assistir um espetáculo de dança, sem conhecimentos pela técnica aplicada, a leitura do objeto dança será totalmente sentida e discriminada por meio da emoção, ou seja, a partir das primeiras impressões, impossibilitando o interprete de prosseguir para uma leitura técnica, uma vez que ele não o arcabouço preciso para discriminar a dança por meio das técnicas.

3. Análise dos signos a partir dos elementos da magia apresentados por Marcel Mauss

Nesta terceira pretendemos analisar os signos apresentados nas pinturas artísticas figurativas presentes no filme “*midsommar*”, com base na leitura da obra “*Esboço de uma teoria geral da magia*”, do antropólogo Marcel Mauss. Para tanto escolhemos a metodologia da semiótica Pierceana da qual abordamos na segunda parte do artigo. Antes de tal abordagem, buscamos contextualizar o desenvolvimento da pesquisa do Mauss em três partes, a busca pela definição do conceito de magia, descrição dos elementos da magia que pertencem à área de estudo sobre o sagrado. E por fim, a diferença entre o fenômeno coletivo e individual, uma vez que Mauss realiza uma pequena ruptura com o pensamento de Emile Durkheim.

A partir da metodologia das controvérsias, e por meio de um resgate aos estudos de sociedades primitivas¹⁴¹, Mauss procurou definir o conceito de magia a partir das leituras em obras de estudiosos como: Frazer, Tylor, Alfred, Lang, Jevons (MAUSS, 2003). Tais autores observavam a magia como uma espécie pré-ciência e como magia simpática. De acordo com Frazer, os erros provindos da magia resultaram na religião. Porém, Mauss o contrapõe, assumindo que magia tem elementos comuns à religião, porém ambas não devem ser confundidas. Sendo a magia objeto de crença e parte do campo sagrado como a religião.

Para o autor, “*a magia compreende agentes, atos e representações*” (Ibidem, p.55), como base nesses elementos da magia, vamos fazer uma análise semiótica selecionando três das pinturas do filme, **são elas:** a) o ato mágico feito por Maja; b) a dança ritualística ao redor do mastro; c) o sacrifício da pele de urso que reveste Christian.

Essas partes da história serão tomadas como signos que representarão o objeto de estudo magia apresentado até o momento. De acordo com escritos do Mauss,

¹⁴¹ Para Mauss, não existe superioridade entre civilizados e primitivos, ele propõe as reflexões a partir das experiências de cada grupo estudado.

chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as idéias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamos ritos mágicos (ibidem, p.55).

A primeira cena é o ato mágico feito por Maja, escolhida para ser o signo da fertilidade na comunidade. Os recursos ilustrativos lembram às descrições do antropólogo Mauss, quando na cena da preparação da porção de encantamento, a moça do vilarejo se afasta dos demais membros para prepará-la. Os elementos usados no composto mágico são pelos pubianos, sangue de menstruação e outros itens descritos no livro ilustrado com imagens de runas, o que remete a partir da percepção do interprete as tradições pagãs antigas. Toda pintura da runa é feita por um membro deformado, gerado através da prática de incesto entre dois nativos.

O ato do encantamento ou simpatia do amor se repete na comunidade, demonstrando que as praticas mágicas são repletas de sentidos para o povo do vilarejo, dos quais apresentam crença na eficácia do ato. No texto estudado, o autor defende que “magia é objeto de crença”. Essa ideia se traduz na representação mágica presente nesta primeira cena analisada.

A segunda cena é a dança ritualística que leva ao transe de Dani e a transforma em Rainha de Maio. Antes da dança, Dani é levada junto com outras mulheres para colocarem a vestimenta própria para o ritual. Na roupa usada por ela, dois símbolos de runas ¹⁴²nórdicas, Raido e Dagaz. Raido simboliza uma viagem ou mudanças no estilo de vida. Como a runa não está representada totalmente de cabeça para baixo, e sim torta, vamos utilizar a leitura do alfabeto como uma narrativa de forma positiva, uma vez que se ela é apresentada de cabeça para baixo pode significar algo negativo, mudando o simbolismo da letra. A outra runa, Dagaz, se refere à natureza enquanto cíclica, exemplo da noite e o dia (PANZOLDO, 2013).

Na cabeça das concorrentes da Rainha de Maio, são colocadas tiaras de flores como ornamentação. Dani é forçada a usar mais drogas alucinógenas antes da competição ao redor do mastro, e durante a dança a jovem ver sua irmã, que está morta. Ela entra em transe a partir das repetições sonoras e passos que são mais frequentes ao passar do tempo, durante esse processo algumas mulheres são eliminadas da competição. Todo ritual é organizado e preparado nos mínimos detalhes com dia e horário específico, esses acontecimentos remetem ao exemplo sobre as condições dos ritos.

O momento em que o rito deve se efetuar é cuidadosamente determinado. Certas cerimônias devem se fazer à noite ou em horas escolhidas da noite, à meia-noite, por exemplo; outras, em certas horas do dia, quando o sol se põe ou quando nasce; os dois crepúsculos são especialmente mágicos. Os dias da semana não são indiferentes; assim a sexta-feira, dia do sabá, sem prejuízo dos outros dias: desde que houve semana, o rito foi designado para um dia fixo (ibidem, p.81).

O local que é destinado para a competição da Rainha de Maio também traz alguns simbolismos, o mastro de flores é decorado com fitas, duas argolas e ramos colhidos pelos moradores. Para Mauss, “*A cerimônia mágica não se faz em qualquer lugar, mas nos lugares qualificados*” (ibidem, p.83). No filme, cada ritual tem espaços determinados, com cargas simbólicas específicas, além de o vilarejo ficar em um local isolado, como exposto no trecho:

¹⁴² As runas são símbolos que nos remetem ao mais profundo autoconhecimento da nossa própria natureza, traduzindo através da sua grafia, toda ancestralidade e a sabedoria do grande Deus nórdico Odin (PANZOLDO, n.p., 2013).

Os ritos mágicos e os ritos religiosos têm com frequência agentes diferentes... Primeiro, a escolha dos lugares onde deve se passar a cerimônia mágica. Esta não costuma ocorrer no templo ou no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, num lugar isolado (ibidem, p.59-60).

A última cena, a queimada da vestimenta do corpo do urso com o corpo do Christian no seu interior, de acordo com a leitura no site *Farofageek*, onde o Henrik Svensson, designer da produção do filme deu uma entrevista, “o urso é considerado o espírito dos ancestrais, e os guerreiros usavam pele de urso para ficarem mais próximos de Odin”.

O desfecho do filme apresenta esse ato da queimada como uma oferta aos deuses para que a colheita seja próspera, essa simbologia faz conexão entre o povo do vilarejo com as divindades, no caso Odin e outros deuses. Neste trecho, a observação está na parte do texto do Mauss que fala sobre a intensão do ato mágico, percebendo o link entre o ato da magia, que para o antropólogo, cada magia tem uma finalidade.

Muito se banaliza as construções do imaginário da magia, mas observando, cada parte do filme é uma construção de um ritual único, que tem uma finalidade, a fartura e prosperidade na agricultura. A magia tem suas finalidades, essa é uma das lições ofertadas pela leitura do antropólogo, chegando a uma definição temporária do que seja um rito mágico:

Chamamos assim todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido. Dessa definição, levando em conta a que demos dos outros elementos da magia, resulta uma primeira determinação de sua noção. Percebe-se que não definimos a magia pela forma de seus ritos, mas pelas condições nas quais eles se produzem e que marcam o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais (ibidem, p.61).

Deste modo, ao acompanharmos todo enredo do filme, conseguimos observar características que ajudam a compreender os modelos diversos de rituais de magia, não pretendendo estereotipar, mas estimular o raciocínio a buscar formas visuais de conceber a teoria. A partir deste ensaio, percebemos que para Durkheim a magia seria um fenômeno individual, enquanto para Mauss esse fenômeno seria coletivo, uma vez que a comunidade precisaria participar acreditando no feito do mágico. Sendo assim, o antropólogo contribuiu com o estudo sociológico a partir da observação de que o indivíduo isolado trabalha sobre fenômenos sociais.

Considerações finais

O estudo teve como objetivo apresentar uma leitura semiótica, a partir das pinturas artísticas figurativas, presente no filme “*Midsommar: o mal não espera a noite*”, **correlacionando-as a partir da argumentação, com conhecimento prévio das informações apresentadas no ensaio do Marcel Mauss, ao abordar os elementos da magia em seu texto “Esboço de uma teoria geral da magia”.** Para isso, **usamos a metodologia apresentada no roteiro de análise proposto por Pierce e Santaella.**

A compreensão da leitura do texto apresentado trouxe contribuições para o que entendemos hoje como magia. Mauss parte de construções sociais apresentadas por autores que já estudavam o fenômeno e do estudo de campo para repensar e diferenciar alguns elementos, que por vezes apareciam de forma limitante ao que compreendemos como fenômeno de magia atualmente.

Na descrição do filme, faz-se necessária uma ressalva quanto aos arquétipos ligados ao fenômeno da magia. As reconstruções dos sagrados desconhecidos e massivamente difundidos pelo cinema norte-americano como tragédias humanas contribuem para o afastamento de leigos e fortalece conceitos negativos relacionando ao tema.

Observando a partir deste ponto, o enredo é composto por norte-americanos, cristãos, sendo vítimas de rituais com sacrifício humano, destacando-se a escolha do nome Christian, tradicionalmente conhecido no meio das crenças cristãs (trad. Cristão), como personagem que faz parte da cena mais importante das ofertas para as divindades e seres espirituais, nesse caso, em busca de obter bons frutos a partir da colheita.

Por fim, entendemos a importância de exercitar nossa capacidade de refletir a partir e elementos presentes em um objeto e o torná-los elementos significantes. E de resgatar a leitura dos clássicos da antropologia, uma vez que mesmo com novas roupagens a teoria parte de alguma base

Referências

CAROL. **Descubra o significado da Runa Raido Runa Rad**. Disponível em: <<https://www.iquilibrio.com/blog/terapias-alternativas/reiki/raido/>> Acesso em 07 de julho de 2020.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália: Tradução Paulo Neves, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FIAUX, Gus. **Bu!** Afinal, precisa mesmo de Jump Scares?, 2018. Disponível em: <https://www.legiaodosherois.com.br/2018/bu-afinal-precisa-mesmo-de-jump-scares.html>. Acesso em: 07 de julho de 2020.

LITTLE, Stephen. **Ismos**: para entender a arte. São Paulo: Globo, 2010.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia_ In: **Sociologia e Antropologia**, São Paulo: Cosac Naify 2003, p. 47-178.

MELO, Paschoal Desirée de; Melo, Venise Paschoal de. **Uma introdução à semiótica peirceana**, ed. Unicentro Paraná, s/ano.

MESQUITA, Boo. **Midsommar Entenda os símbolos e o que aconteceu no final!**. Disponível em <<http://farofageek.com.br/filmes/midsommar-entenda-os-simbolos-e-o-que-aconteceu-final-explicacao/>>. Acesso em 07 de julho de 2020.

MIDSOMMAR: o mal não espera a noite. [Ari Aster](#), produção de [Lars Knudsen](#), B-Reel Films, Estados Unidos, 2019, DVD e Blu-ray.

PANZOLDO, Regina. **Runas**: Conheça Os Símbolos Sagrados, São Paulo: Blue editora, 2013 [Ebook].

PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

REIS, Yolanda. **Conheça o mundo incrível (e nojento) dos efeitos especiais de Midsommar** - e nada foi tela verde. Disponível em: <<https://rollingstone.uol.com.br/noticia/conheca-o-mundo-incrivel-dos-efeitos-especiais-de-midsommar-e-nada-foi-tela-verde/>>. Acesso em: 15 de julho de 2020.

SANTAELLA, Lucia. **Semiótica aplicada**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.

SANTOS, Flávila **Midsommar Divulgada imagem inédita de novo filme de Ari Aster, diretor de Hereditário** Disponível em:

<https://cinemacomrapadura.com.br/noticias/543129/midsommar-divulgada-imagem-inedita-de-novo-filme-de-ari-aster-diretor-de-hereditario/>>. Acesso em 15 de julho de 2020.

O IMAGINÁRIO RELIGIOSO NA ICONOGRAFIA PORTUGUESA SOBRE O NOVO MUNDO

Renan Gomes de Oliveira¹⁴³

Resumo

As representações sobre o Novo Mundo vão além dos manuscritos produzidos pelos navegadores europeus. Entre os séculos XV e XVII, o pensamento europeu a respeito da América também desenvolveu-se por intermédio das imagens e das representações visuais. Entendendo que a linguagem imagética admite uma variedade de hipóteses interpretativas, a presente comunicação propõe uma análise sobre a iconografia religiosa portuguesa no século XVI. Partimos de uma abordagem relacional entre Cultura Visual e Religião, ao passo que ressaltamos a perspectiva da História da Arte no que diz respeito ao exame direto das obras visuais, isto é, atendendo às condições de identificação do seu conteúdo. O texto está dividido em duas partes: a primeira, procura adentrar o campo da cultura visual, ainda negligenciada nas Ciências da Religião. Neste sentido, propõe-se apresentar o arcabouço da imagem enquanto suporte de análise, à medida que apontamos para a concepção de imaginação exposta pelo autor Christoph Wulf. A segunda parte do texto busca destacar a inscrição religiosa do índio brasileiro no imaginário europeu sob as sólidas tradições da pintura. Destacam-se duas pinturas específicas a respeito do Novo Mundo: “Adoração dos Reis Magos”, atribuída a Vasco Fernandes, e “O Inferno”, de autor desconhecido, que datam as primeiras décadas de descoberta do território brasileiro. Em vias de conclusão, o texto busca ressaltar o fato de que as figuras de semelhança e diferença moldaram o imaginário europeu sobre o Novo Mundo, ora em conformidade, ora em desconformidade com o seu modelo cristão ocidental.

Palavras-chave: Imagem; Religião; Imaginação; Novo Mundo; Iconografia.

Introdução

Entre os séculos XV e XVII, o pensamento europeu desenvolveu-se sob forte influência de uma concepção humanística que afirmava a existência de um mundo novo. Como parte da história da conquista, a figuração do Brasil através das imagens nos permite adentrar no mundo das representações visuais, possibilitando uma reflexão sobre suas significações. Mais do que isso, revela uma tensão entre identidade e diferença, na medida em que aponta para os modos como as culturas se olham e olham as outras, como imaginam as semelhanças e diferenças. Em particular, a iconografia portuguesa do século XVI exemplifica o imaginário europeu sobre o mundo desconhecido, ao passo que demonstra importantes conteúdos simbólicos.

Esta comunicação procura analisar tal iconografia, ressaltando duas pinturas que inserem a figura do índio brasileiro no universo religioso. Para tanto, consideramos os subsídios teóricos de Christoph Wulf¹⁴⁴, que trata a imaginação como parte da condição humana. Ela é compreendida como “representação de uma ausência”, que “possibilita o aparecimento de um novo, em forma da lembrança do passado como da projeção do futuro” (RENDERS, 2014, p. 615). Também ressaltamos aqui, a perspectiva da História da Arte, ao partir do exame direto das obras visuais, atendendo às condições de identificação do seu conteúdo.

¹⁴³ Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas. E-mail: renangomes16@outlook.com

¹⁴⁴ WULF, Christoph. *A criação do ser humano através da imaginação*. In: *Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*. São Paulo: Hedra, 2013.

Cultura visual: Imagem e imaginação

Partindo dos pressupostos de Paulo Nogueira (2016) e Helmut Renders (2019), a inserção da concepção de linguagens religiosas demonstra um importante avanço nos estudos dentro das Ciências da Religião, especialmente no que diz respeito à cultura visual. Entende-se uma certa negligência da área quanto aos estudos das imagens, justificada por uma centralização nos textos e discursos escritos. Como destaca Renders:

Até então, imagens foram de grosso modo entendidas por meio de categorias estéticas, às vezes, até como meras ilustrações, como uma outra forma de texto que se pode ler com as ferramentas da semiótica e da análise de discurso e, como símbolo. Essas aproximações trouxeram benefícios e resultados para a pesquisa acadêmica, mas, eventualmente, com a exceção da compreensão de imagens como símbolos, não atribuíram às imagens uma linguagem própria (RENDERS, 2019, p. 704).

Este problema não é próprio de nosso campo, visto que as Ciências Humanas, como um todo, passaram a olhar para a importância das imagens somente no fim do século passado, com a “virada icônica”¹⁴⁵. De certo, nos parece impossível negar a importância das imagens para a interpretação de diversos aspectos do mundo contemporâneo e, igualmente, no universo da origem das culturas e de nossa constituição. Assim, a imagem se apresenta como um sistema semiótico fundamental para campo das Linguagens da Religião, tão complexo, quanto instigante. De onde partir, então?

Convém, desde já, reafirmar o estatuto ficcional da imagem. Como ressalta a historiadora da arte Ana Maria Belluzzo¹⁴⁶, ela “não corresponde ao que se tem diante dos olhos [...] é sempre uma presença em ausência” (BELLUZZO, 1995, p. 3). De fato, a imagem não é uma representação do real, mesmo que pretenda e queira ser, em muitas ocasiões – aqui entra em ação o caráter retórico da imagem, que busca evocar presença e autoridade. As imagens são ambíguas e, por isso, polissêmicas.

Enquanto linguagem, a imagem possui sistemas estratégicos de codificação, tais como a profundidade, a posição dos corpos e objetos em seu meio, os elementos gestuais, entre outros, que constituem sua própria estrutura organizacional. Como ressalta Paulo Nogueira, elas “constroem por meio de códigos visuais específicos (planos, gradações de luz, perspectiva, posições, cores, simetria, volume, etc) representações culturais do real” (NOGUEIRA, 2016, p. 248). Assim, ver ou ler uma imagem pressupõe prerrogativas mentais e culturais elevadas, como a imaginação.

Neste sentido, Christoph Wulf nos apresenta aportes interessantes. Enquanto professor de Antropologia e Educação na Livre Universidade de Berlim, o alemão “desenvolve uma antropologia policêntrica, em rejeição de uma antropologia eurocêntrica ou ocidentalista” (RENDERS, 2014, p. 614). Destacamos em seu livro *Homo Pictor: Imagem, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado*, o primeiro capítulo, onde o autor evidencia o profundo vínculo da imaginação à humanização do ser humano e o seu desenvolvimento.

Entendendo que a linguagem não deve se referir apenas à palavra, oral ou escrita¹⁴⁷, partimos da ideia de que “o poder da imaginação é parte integrante da *conditio humana*, a condição humana, na ausência da qual o homem não se torna homem no sentido filogenético

¹⁴⁵ Ver: ALLOA, Emmanuel. *Virada icônica: um apelo por três voltas no parafuso*. Tradução de Aline Rena. MODOS: Revista de História da Arte. Campinas, v. 3, n.1, p.91-113, jan. 2019.

¹⁴⁶ Ver: BELLUZZO, A. M. *O Brasil dos Viajantes*. III vols. São Paulo: Meta Livros, 1994.

¹⁴⁷ Ao assumir que as imagens possuem sua própria forma de organização, ressaltamos que elas não estão em oposição ao texto ou, ainda, que o texto não possui componentes imagéticos em seu meio. Ambos os regimes – imagem e texto – devem ser pensados em termos de colaboração e não de oposição (NOGUEIRA, 2016).

ou ontogenético” (WULF, 2013, p. 22). A imaginação se apresenta como a faculdade que possui o juízo de perceber, reproduzir e criar as imagens. Wulf descreve-a “como uma potência que faz o mundo aparecer ao homem, no sentido do grego *phainestai*” (WULF, 2013, p. 22). Ele entende dois traços distintos para essa definição:

Por um lado, “fazer aparecer” implica que o mundo aparece ao homem e é percebido de maneira circunscrita pelas condições do ser humano. Por outro lado, “fazer aparecer” significa conceber o mundo através de imagens mentais e cria-lo em conformidade formal. Imaginação, portanto, é a energia que liga o homem ao mundo e vice-versa (WULF, 2013, p. 22).

A imaginação, neste sentido, comporta-se como vínculo entre o exterior e o interior, desenvolvendo seu significado, ao mesmo tempo que exerce sua função (WULF, 2013). Nas palavras de Renders, Wulf “considera especialmente importante para a imaginação os processos da *mimesis* pela “assimilação de um oposto”, seja ele uma pessoa, um outro mundo ou outras ideias” (RENDERS, 2014, p. 615). Partindo para a segunda parte desta comunicação, entendemos que essa “assimilação de um oposto” está presente no imaginário europeu sobre o Novo Mundo, exemplificado em duas pinturas portuguesas que datam o século de descobrimento do Brasil.

Os signos da religião nas pinturas portuguesas sobre o Novo Mundo

A internacionalização da cultura ocidental, possibilitada pelos descobrimentos além-mar, foi prioritariamente marcada por uma moral religiosa cristã própria da época, que, entre outros aspectos, contestava uma unidade da espécie humana. Esta perspectiva é afirmada, a partir do conhecimento adquirido com a descoberta da América e o encontro com os “selvagens” – assim chamados os indivíduos que não viviam sob os hábitos e costumes característicos da civilização (LINDO, 2015).

No alvorecer do século XVI, as primeiras imagens sobre a América são conduzidas por intermédio das ilustrações presentes nas cartas de Américo Vespúcio, publicadas em forma de brochuras. Como destaca Ana Belluzzo, o interesse gerado pelas notícias sobre o Novo Mundo é comprovado com a difusão de diversas edições das cartas em inúmeras cidades da Europa (BELLUZZO, 1996). De maneira geral, as imagens quinhentistas estão fundamentadas em analogias feitas pelos viajantes que desbravaram o mar. São ícones de:

[...] comparações entre o que viam e o que diziam os textos, semelhanças entre as aparências contemporâneas e as lições da Antiguidade. O Mundo Novo é comparado com o mundo antigo. O mundo imaginado e o mundo vivido são contínuos. Procede-se por aproximação e, na linguagem simbólica, predomina o exercício substitutivo das metáforas (BELLUZZO, 1995, p. 4).

Neste sentido, o “imaginário visual nasce da transcrição dos textos para o mundo das figuras, talhadas para avivar notícias de viagem, à maneira artística local” (BELLUZZO, 1996, p. 10). Destaca-se a natureza intertextual e intercultural do processo de fabricação da iconografia sobre o desconhecido. Indo além, há uma valorização do caráter testemunhal presente na narrativa visual, exposta sob o ponto de vista do novo continente. Neste sentido, como ressalta Belluzzo, a “representação admite o sentimento em relação ao observado, colocando em cena dimensões da interioridade do observador” (BELLUZZO, 1996, p. 11).



Dentre as imagens sobre o Novo Mundo, destacamos duas pinturas portuguesas que estabelecem o índio no universo religioso, seja inserindo-o na cultura civilizatória cristã, seja ligando-o ao universo extra europeu como demoníaco. A primeira pintura (acima), intitulada *Adoração dos Reis Magos*¹⁴⁸, é atribuída à Vasco Fernandes, o Grão Vasco, e data o ano de 1505. Criada para o alto da capela-mor da Sé de Viseu, em Portugal, ela apresenta a figura indígena como representante dos povos além-mar que vem presentear e adorar o filho de Deus (BELLUZO, 1996).

A substituição do tradicional rei mago por um índio americano é o detalhe que mais chama atenção. No centro da composição visual, sua indumentária mistura influências europeias tradicionais com o exotismo do cocar e a flecha tupinambá, os colares coloridos, braceletes de ouro nos pulsos e tornozelos, e brincos de coral branco. O processo figurativo e imaginativo é feito de acordo com os padrões da arte sacra, expressando uma clara contradição. Neste sentido, a introdução do índio na narrativa religiosa pressupõe, substancialmente, a idealização da cristianização dos habitantes do mundo descoberto. Por trás disso, partindo do ponto de vista da imagem como representação mimética, ressaltada por Wulf:

O processo artístico objetiva [...] a elaboração de uma imagem interior, uma imagem formada pelo olho interior do artista [...] A forma orientadora de sua elaboração é progressivamente dissolvida na imagem que vem a ser um meio diferente da projeção imaginada. Esse processo é marcado por modificações, omissões, alterações e adaptações, assim aquela semelhança é apenas parcialmente realizada (WULF, 2013, p. 31).

¹⁴⁸ Acesso em 06/06/2020: <<https://artsandculture.google.com/asset/adoration-of-the-magi-vasco-fernandes/ywFz7PTSYwA3oQ?hl=pt-p>>

Com isso, os signos da religião presentes na pintura, revelam o elo que integra o indivíduo das terras distantes nos princípios da cultura europeia. Mais do que isso, demonstram a negação e a descaracterização da cultura indígena, ao passo que anuncia o domínio através da evangelização dos “selvagens” (BELLUZZO, 1996). Aqui, a “assimilação de um oposto” destacada por Wulf, se dá nas condições de uma conexão identitária, onde o índio é considerado igual ou semelhante ao indivíduo europeu civilizado.



“O Inferno”, autor desconhecido, óleo sobre madeira (século XVI), proveniente de um convento extinto em 1834. Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa / Portugal.

Já na segunda pintura (acima), temos o completo oposto: a proposição de uma imagem medieval do *Inferno*¹⁴⁹, guiada por figuras indígenas demoníacas. De autor desconhecido e datada entre 1510 e 1520, assinala conflitos latentes no século XVI. Num espaço aparentemente subterrâneo, são encenados o pecado carnal e o castigo corporal à condenação da ética cristã. Revela-se a vaidade através de três mulheres nuas, penduras em posição invertida e com os cabelos ao fogo. No caldeirão ardem os invejosos – com exceção de um padre franciscano – e ao seu redor vemos os pecados mortais da gula, luxúria e avareza. O que não passa despercebido está no trono do *Inferno*. A figura demoníaca com um cocar indígena, sentada sob relevo e segurando uma trompa de aspecto africano, rege o sofrimento dos pecadores europeus. Também se nota os ornamentos de plumagem nos outros demônios. De acordo com Belluzzo:

A mescla do demônio com o índio – ambas figuras do medo – sugere que o temor do desconhecido também se misturou com a condenação dos costumes indígenas, de acordo com as pregações dos missionários portugueses. Ao apresentar o demônio com atributos do indígena americano, a pintura provoca uma inversão de sentido, pela qual o índio passa a ter os atributos do demônio. Da mesma forma, não se pode deixar de assinalar outras áreas de contaminação, aderências, transferências de sentido e empréstimos que ecoam no quadro. É o caso do paralelo entre a punição dos corpos no inferno e as práticas canibais dos índios brasileiros (BELLUZZO, 1996, p. 13).

¹⁴⁹ Acesso em 06/06/2020: <<http://www.museudearteantiga.pt/colecoes/pintura-portuguesa/o-inferno>>

Neste sentido, a assimilação dos indígenas pelos traços da pintura, simboliza-os como anjos do mal – diferentemente da imagem anterior. Essa alteração acontece, na medida em que “a imaginação humana ocasiona transformações do mundo exterior no mundo das imagens e as transporta à consciência” (WULF, 2013, p. 35). Ao se referir ao mundo das imagens interiores, Wulf destaca que, numa assimilação de outro mundo, as imagens desse mundo passam a subsistir dentro do ser humano, sempre determinado pelo imaginário coletivo de sua cultura (WULF, 2013) – no caso, uma cultura estritamente cristã.

Considerações finais

Ressalta-se que as figuras de semelhança e diferença tiveram um papel edificante e conduziram o imaginário europeu durante o século XVI. Vimos que as assimilações do índio brasileiro através das pinturas são representadas em conformidade – com sua introdução ao modelo cristão europeu – e, em desconformidade – com sua ligação aos aspectos demoníacos. Não obstante, o jogo de sentidos apontado nas imagens pressupõe representações que se dissolvem em um conteúdo ficcional: o índio é assimilado como o Rei Mago e como o diabo, mas não é. São traços eminentemente simbólicos que os pintores fazem ver por intermédio da imaginação.

Evidencia-se, assim, a cultura visual como um amplo campo para os estudos dos signos visuais em suas formas heterogêneas, que se apresentam como potencialmente capazes de promover novos sentidos. Christoph Wulf, em particular, nos dá aportes relevantes para a análise da imaginação, na medida em que ressalta “a capacidade humana de transformar o mundo em imagens na percepção e incorporá-las” (WULF, 2013, p. 41). Neste sentido, a “imaginação é mais do que a capacidade de trazer o ausente para o presente, ela também permite adaptações e reformulações, a geração de diferenças, invenção e inovação” (WULF, 2013, p. 41).

Referências

BELLUZZO, A. M. **Imagem e Viagem**. XIX Reunião das ANPOCS, pp. 1-22, 1995.

_____. A propósito d'O Brasil dos Viajantes. **Revista USP**, n. 30, p. 6-19, 1996.

LINDO, L. A. A Carta Mundus Novus de Vespucci e a lenda do homem natural de Rousseau. **Rev. Hist.**, n. 172, p. 279-297, jan-jun, 2015.

NOGUEIRA, P. A. Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 240-261, abr./jun. 2016.

RENDERS, H. “Homo pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado”; de Christoph Wulf – uma leitura a partir das Ciências da Religião. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 12, n. 34, p. 613-619, 30 jun. 2014.

_____. A cultura visual religiosa como linguagem religiosa própria: propostas de leitura. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 702-722, maio/ago. 2019.

WULF, C. **Homo Pictor. Imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado**. São Paulo: Hedra, 2013.

O BARROCO MINEIRO NA OBRA DE ANTÔNIO FRANCISCO LISBOA - O ALEIJADINHO: ANÁLISE DA IMAGEM FOTOGRÁFICA DO SANTUÁRIO DO BOM JESUS DE MATOSINHOS COM AS ESCULTURAS OS DOZE PROFETAS.

*Roberto Magalhães dos Santos*¹⁵⁰

Resumo

O presente artigo tem como objetivo trazer uma amostra do barroco mineiro através da obra do artista Antônio Francisco Lisboa, o “Aleijadinho”, levantando à pergunta de como se deu o desenvolvimento do barroco mineiro através do trabalho de Aleijadinho, observado na imagem (fotográfica) do Santuário de Bom Jesus de Matosinhos, que traz a representação das esculturas dos Doze Profetas? Assim, com o propósito de respondermos esta pergunta utilizaremos da metodologia da pesquisa histórica através do uso das bibliografias e documentos, que possam nos trazer dados sobre o Aleijadinho, além de fontes como sites, e fontes artísticas para ver, conhecer e compreender um pouco de sua história e seu trabalho. Realizamos assim, a análise da imagem utilizando-se do método iconográfico de Erwin Panofsky, que consiste na análise de imagens seguindo os três passos de descrição pré-iconográfica, análise iconográfica e interpretação iconológica. Dessa maneira desenvolvemos este trabalho fazendo uma breve retrospectiva histórica do surgimento do Barroco na Europa, chegando a Portugal, e conseqüentemente ao Brasil. Finalizamos com apresentação do Barroco mineiro por meio de Antônio Francisco Lisboa o Aleijadinho com o seu trabalho “Os Doze Profetas” apresentado na imagem do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos.

Palavras chave: Barroco Mineiro; Aleijadinho; Santuário do Bom Jesus de Matosinhos; Os Doze Profetas.

Introdução

Ao propormos este breve estudo sobre o Barroco no estado de Minas Gerais, é preciso falar um pouco da trajetória de vida e obra do artista e entalhador Antônio Francisco Lisboa, o “Aleijadinho”. Assim poderemos conhecer de forma panorâmica o Barroco mineiro, através de Aleijadinho, e desta maneira respondermos a pergunta de como se deu o desenvolvimento do barroco mineiro através de seu trabalho, observado na imagem (fotografia) do Santuário de Bom Jesus de Matosinhos, na representação das esculturas os Doze Profetas? Com o propósito de responder esta pergunta utilizaremos a metodologia da pesquisa histórica através do uso de bibliografias, centrada em livros, teses, dissertações e artigos, e outros documentos disponíveis nos sites, que nos possibilitarão compreender um pouco da história e trabalho de Aleijadinho. Assim, realizaremos em fim a análise da imagem (fotografia) do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos onde se encontram as esculturas “Os Doze Profetas”. Para esta análise utilizaremos o método iconográfico de Erwin Panofsky, que consiste na análise de imagens seguindo os três passos de descrição pré-iconográfica, análise iconográfica e interpretação iconológica. Este método foi um método apresentado pelo autor em 1939, e que propunha uma análise das artes e imagens, para além do que já está posto ou registrado pelas fontes literárias. Este método iconográfico

¹⁵⁰ Mestre em História pela UFG/RC, e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo- SP, Brasil- 2020. E-mail roberlenametodista@gmail.com. Orientador: Prof Dr Marcio Cappelli Alo Lopes.

para interpretação de imagens é um método oriundo do estudo da interpretação da arte renascentista. Pois, conforme Helmut Renders (2018):

Panofsky desenvolve esse método no início do século 20, quando percebeu que seus alunos e alunas não entendiam mais as linguagens simbólicas e alegóricas da arte renascentista. Para isso, conduzia o olhar para a imagem a partir de três passos [...] Para nós, o método oriundo da história da arte é um convite para investigar com mais precisão expressões da cultura visual religiosa. (RENDERS, 2018, p.526).

Mesmo que a princípio Panofsky tenha criado seu método com o intuito de utilizá-lo no estudo da história da arte renascentista, este método mostrou-se eficiente no estudo da arte religiosa. Assim, por meio de seu método três passos são estabelecidos no processo de interpretação de imagens: A descrição pré-iconográfica (O que está representado?); “É apreendido pela identificação das formas puras [...] assim reconhecidas como portadoras de significados primários ou naturais pode ser chamado de mundo dos motivos artísticos”. (RENDERS, 2020c, p. 41-42). No tocante a análise iconográfica, buscamos a resposta de (como está representado?), com a identificação de estórias, alegorias que se encontrem em oposição aos temas primários ou naturais. E quanto à interpretação iconológica procurando responder a pergunta, (por que se representa aquilo assim?), observando aqui que “uma interpretação realmente exaustiva do significado intrínseco ou conteúdo poderia até nos mostrar técnicas características de um certo país, período ou artista”.(RENDERS, 2020c, p.44-45). Assim, esses três passos interpretativos são bem significativos, pois cada uma destas aproximações das imagens possui sua singular importância.

1- O barroco brasileiro em Minas Gerais por meio de Aleijadinho

Antes de adentrarmos na análise da fotografia do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos e as esculturas dos “Doze Profetas”, precisamos voltar um pouco na origem do Barroco na Europa. O que conforme Pimentel (2010), este termo tem seu surgimento na língua portuguesa para indicar as pérolas irregulares orientais, que chegariam as joalherias europeias no final do século XVI, e em todo o século XVII. Essa forma irregular das pérolas que deram origem ao termo “barroco” tomou outras formas que influenciaria a “literatura, as artes plásticas, o urbanismo, a música, o teatro, a liturgia ou a própria festa”. (PIMENTEL, 2010, p. 149)

Quanto à relação de Portugal com a arte barroca, o autor Pimentel aponta que a Península Ibérica abraçou rapidamente o barroco, diante de seu absolutismo monárquico, o que pode ser visto nas muitas construções adornadas de nichos, e uma variedade de colunas presentes na arquitetura barroca portuguesa. O Barroco português vai despontar-se nas artes decorativas, principalmente nos azulejos, seguindo para a arquitetura. A Igreja de Santa Engrácia na Lisboa é um forte exemplo da adesão portuguesa a esta arte barroca.

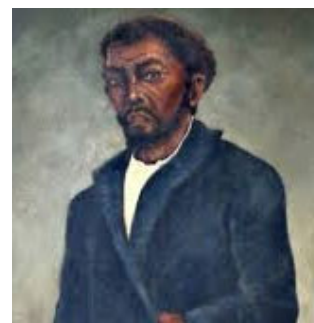
Tudo isso demonstra o quanto o Barroco acabou contribuindo no processo de enaltecimento do poder Português e na soberania católica demonstrada pelo exagero nas construções imponentes de suas igrejas, muitas vezes repletas de ouro e outros materiais preciosos em todos os lugares onde a arte barroca fosse espalhada como forma de confirmação do poder monárquico e da própria Igreja Católica Romana em todas as partes do mundo, inclusive aqui no Brasil.

Desta forma, a arte barroca desenvolvida no Brasil veio como reflexo de seu desenvolvimento em Portugal, que exerceu grande influência na expressão artística barroca no Brasil, principalmente expressa nas construções das Igrejas católicas. Uma vez que no Brasil o Barroco vai despontar principalmente na talha, “seus melhores representantes seriam Gregório Hernandez e Alonso Cano, em Espanha, autores respectivamente da Piedade da Madalena Penitente e, em Portugal, Fr. Cipriano da Cruz, cuja Mater Dolorosa* (1685)”. (PIMENTEL, 2010, p.162).

O Brasil, ainda que não muito rico em letras, passa a experimentar logo cedo da efervescência cultural espalhada por quase todo o mundo, e com uma diversidade de nomes que indicavam de alguma forma para a arte e literatura barroca, com “uma idéia única, [...] o culteranismo, também chamado cultismo, que é a tendência típica da literatura barroca para usar e abusar de metáforas cintilantes, requintadas, de hipérboles e de jogos de palavras”. (SILVA, 2005, p.2). Desta forma, o Barroco trazido para o Brasil carregou sua marca da opulência, do exagero nos contornos, no uso dos materiais e nas formas extravagantes de expressão artística e literária. A arte Barroca se espalhou no Brasil por várias partes de nossa nação. Zeneide Pereira Cordeiro mostra-nos este fato, descrevendo que:

Os Estados da Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul receberam a influência do barroco, mas foi em Minas que o estilo teve seu apogeu. [...] Assim, a arquitetura barroca em Minas Gerais adotou uma estética peculiar, uma vez que não havia os conventos e colégios das grandes ordens religiosas. [...] É nesse sentido que o Barroco desenvolvido em Minas Gerais ganhou expressão particular no contexto brasileiro, firmando-se como um estilo diferenciado. (CORDEIRO, 2020, p. 4)

O barroco brasileiro, mais especialmente em Minas Gerais, viu seu apogeu principalmente com a descoberta do ouro e do diamante, elementos que com certeza iriam aguçar a cobiça colonial e sua opulência, e o fortalecimento do poder de Portugal e da própria igreja católica portuguesa no Brasil. O principal nome desta arte Barroca mineira é o do artista Antônio Francisco Lisboa o “Aleijadinho”. Mas quem foi Aleijadinho?



Aleijadinho-Fonte: Google imagens

Conforme Sylvio de Vasconcellos (1979), o artista Antônio Francisco Lisboa, ou simplesmente conhecido como Aleijadinho, nascido em Vila Rica, (Ouro Preto)-MG, era um mestiço filho bastardo do carpinteiro e escultor português Manoel Francisco Lisboa com a escrava Isabel. Aleijadinho acabou aprendendo a profissão de seu pai, que por meio de “seus conhecimentos e prestígios lhe teriam permitido, pois, excelentes oportunidades para encaminhar o filho bastardo ao artesanato, não só ministrando-lhe o necessário ensino, como conseguindo lhe trabalho [...]” (VASCONCELLOS, 1979, p. 12). Outra importante observação é que no período de desenvolvimento profissional de Aleijadinho, seu pai trabalhou na construção do Palácio do Governo de Vila Rica, dando a seu filho lições práticas de seu ofício.

Conforme Vasconcellos, Aleijadinho aprendeu a ler e escrever, embora não se haja registro de que tenha frequentado algum tipo oficial de ensino, além das primeiras letras, isso o ajudou em muito em seu desenvolvimento artístico, uma vez que seu conhecimento em desenho, arquitetura e escultura viera da prática vivenciada junto a seu pai. Contudo, o ler e escrever justifica-se no fato de que muitos documentos tenham sua assinatura, “[...] e suas obras persistentemente incluíram inusuais inscrições em português e latim, extraídas ou condensadas de textos sacros” (VASCONCELLOS, 1979, p. 13). O que nos leva a compreender que ele foi fortemente influenciado pela arte e literatura europeia portuguesa, contudo, também sob a influência da brasilidade mineira.

2. Análise da fotografia do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos onde se encontra a obra “Os Doze Profetas” de Aleijadinho.

Nossa primeira aproximação para a análise da imagem é pela descrição pré-
iconográfica, identificando o que está representado nela, observando suas formas simples e
comuns, rapidamente identificadas em sua aparência. Assim, olhando para a imagem
podemos observar:

Figura 1: Santuário de Bom Jesus do Matosinhos - Fonte: itinari.com

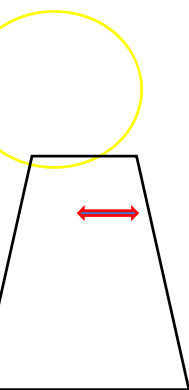


- A vista de frente da Igreja.
- O céu azul quase sem nuvens.
- Uma escadaria de entrada desta construção com dois portões que seguem um caminho até a entrada principal da Igreja.
- Doze esculturas expostas em frente da Igreja.
- O muro que cerca a escadaria e acolhe as estátuas
- Abaixo da escadaria observamos uma calçada de pedras.

Na análise iconográfica buscamos num primeiro momento identificar as imagens, histórias e alegorias presentes nas formas apresentadas, de maneira secundária, indo para além dos temas primários ou naturais normalmente apresentados no primeiro passo pré-
iconográfico. Assim, olhando com maior detalhe para a imagem fotográfica do Santuário identificamos o seguinte:



Figura 1: Santuário do Bom Jesus de Matosinhos - Fonte: itinari.com



Esta imagem acima se trata de uma fotografia frontal do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos, que se encontra na cidade de Congonhas, fazendo parte do ponto mais alto da via sacra. Quando olhamos diretamente para o Santuário observamos uma Igreja ocupando a visão central da imagem, com duas torres laterais, e cada torre possui um sino e uma cruz no topo delas como indicado pelas setas. Ao centro observamos na porta central de entrada da Igreja circulado em preto, o seu portal com detalhes esculpido ao estilo barroco, como demonstrado no recorte da porta de entrada do Santuário. Ainda podemos observar na figura ao lado, que no topo da parte frontal da Igreja existem três pontas que estão circuladas em amarelo, sendo que a ponta do centro também traz sobre si uma cruz. Observamos ainda um pouco mais abaixo indicado pela seta em vermelho, duas janelas tipo

sacada com vistas para frente onde estão as esculturas dos Doze Profetas.

No adro do templo estão localizadas as esculturas de Aleijadinho “Os Doze Profetas”. Essas estátuas foram esculpidas “[...] em pedras-sabão. Essas obras, feitas com detalhamento e perfeição, são importantes representantes da genialidade do artista brasileiro e se sobressaem no cenário do estilo barroco no nosso país”. (OBRAS DE ALEIJADINHO, 2020).

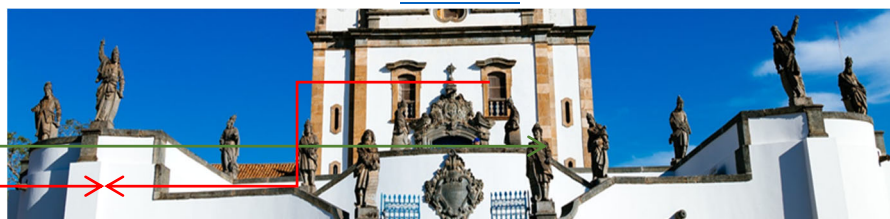


Observamos ainda de maneira muito clara que o Santuário está ocupando a centralidade também em relação às esculturas dos Doze Profetas, que por sua vez estão dispostos em número de seis profetas no mesmo nível da fachada da igreja, sendo exatamente a metade dos profetas, e a outra metade encontra-se fora deste alinhamento central, onde veremos três profetas em cada extremidade da entrada do Santuário, o que demonstra o equilíbrio em relação à quantidade e exposição das esculturas.

Figura 3: Recorte - Santuário do Bom Jesus de Matosinhos - Fonte: itinari.com

Figura 2: Recorte - Santuário do Bom Jesus de Matosinhos - Fonte: itinari.com

Também observamos que as esculturas dos “Doze Profetas” estão expostas no Adro em frente ao Santuário de Bom Jesus do Matosinho, de maneira geometricamente organizada, em sua predisposição na entrada. Aqui parece visivelmente ser este um trabalho de um verdadeiro arquiteto.



Quanto à identificação dos profetas seguiremos a sequência abaixo tendo como fonte de informações o site Wikipédia, (2020), lembrando que nos pergaminhos segurados pelos profetas podemos encontrar a identificação de cada um deles, como pode ser observar abaixo.

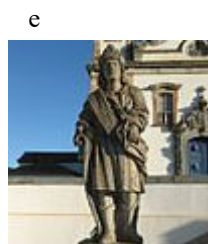


a) **O profeta Isaías** é apresentado à esquerda da escadaria de entrada do Santuário, estando com barba e cabelos abundantes, vestido de túnica curta e com um pergaminho desenrolado em sua mão apontando para o texto registrado nele. Sua anatomia segue o padrão desenvolvido por Aleijadinho com traços finos no nariz e rosto, e com semblante mais envelhecido.

b) **O profeta Jeremias** é apresentado à escadaria de entrada do Santuário com aparência de meia idade, bigodes longos, segurando na mão direita um pergaminho contendo a mensagem enviada por Deus ao povo, e na mão esquerda uma pena. Tem um manto que atravessa do ombro direito até seu esquerdo.



direita da
portando
desenrolado,
esquerda
lado



b) **O profeta Baruque** mesmo não fazendo parte da série dos profetas do Antigo Testamento de acordo com a Bíblia Almeida, ainda aparece na versão católica da bíblia, sendo apresentado com um pergaminho em uma de suas mãos, estando vestido com túnica e calçado de botas, também traz na cabeça um turbante. Assim como as outras esculturas a anatomia apresenta-se com algumas deformações, o que de certa forma faz parte da arte de Aleijadinho.

d) **O profeta Ezequiel**, conhecido como o profeta do exílio, aparece do lado oposto ao de Baruque. Sua anatomia apresenta-se muito próxima a de Jeremias, com barba curta, vestido de túnica longa, trazendo na cabeça uma cobertura como se fosse um pano. Esse profeta fora escolhido como símbolo do jornal Estado de Minas.



e) **O profeta Daniel** encontra-se em frente do profeta Oseias, estando do lado esquerdo da entrada do Santuário. Tem aparência de um homem jovem, sem barbas. Seu posicionamento ocupa um lugar privilegiado de destaque. Daniel também está segurando um pergaminho desenrolado, tendo em sua cabeça uma espécie de turbante, e com os joelhos levemente flexionados, pisa em um leão, retratando aqui o episódio em que ele esteve na cova dos leões.

f) **O profeta Oseias** está em frente do profeta Daniel, de destaque na entrada do Santuário, vestindo um casaco preso na sua cintura uma faixa. Em sua cabeça há uma espécie de chapéu pequeno sem abas. Ele tem na mão pergaminho e na mão direita uma pena. Quanto a sua segue como características das obras de aleijadinho observado uma discrepância quanto ao tamanho dos braços



e ocupa lugar
curto, tendo
cobertura com
esquerda um
anatomia, o que
podendo ser
do profeta.



g) **O profeta Joel** também um dos profetas menores, está à direita do profeta Oseias. Ele tem o seu olhar voltado para a direita de quem o vê. Sua fisionomia é de um homem viril, com barba e bigodes a moda bizantina. Sua vestimenta é cumprida, calçado com botas, trazendo na cabeça um turbante a semelhança de Jeremias e Baruque. Observamos que quanto a sua anatomia, ela está mais simétrica.

h) O profeta Abdias ou Obadias encontra-se entre os muros dianteiros e laterais na parte inferior do pátio, do lado esquerdo. Esse profeta também traz uma fisionomia jovial e sem barba, com o queixo bipartido. Ele veste um manto e uma túnica. Percebemos certa simetria em seus braços. Outro destaque está em seu braço direito levantado como que indicando para Deus como o portador da mensagem por ele anunciada.



i) O profeta Amós também um dos profetas menores, encontra-se no ponto extremo do pátio a esquerda de quem olha para o Santuário. Traz uma aparência bem jovial, estando sem barba e com detalhe do queixo bipartido. Tem em sua mão esquerda um pergaminho, enquanto que sua mão direita está de punhos fechados. Tem um semblante calmo, com vestes que equivalem a um homem do campo, com casaco de pele, trazendo na cabeça um gorro. Sua forma anatômica apresenta algumas deformidades principalmente quanto ao tamanho dos braços.

j) O profeta Jonas está em posição simétrica ao profeta Joel, do lado esquerdo. Essa escultura segue o mesmo padrão dos outros profetas como, Jeremias, Ezequiel e Oseias. Quanto a sua fisionomia, apresenta pequena barba, boca entreaberta, e cabeça virada para o alto. Ele também traz deformidades em sua mão esquerda com dedos cortados. Suas vestes apresentam-se como algo semelhante a uma batina. Ela também apresenta uma expressão dramática.



l) O profeta Habacuque está em posição semelhante à de Obadias, estando no lado direito do pátio do Santuário. Tem sua mão esquerda apontando para o Céu, e a mão direita segurando um pergaminho. Ele traz na sua cabeça um turbante, e suas vestes apresenta-se como uma espécie de batina, com golas ornadas. Também apresenta uma anatomia mais uniforme. Possui barba suave como que se fosse um cavanhaque.

m) O profeta Naum encontra-se na extremidade direita do pátio. Seu tipo físico traz a aparência de um ancião com barbas longas. Suas vestes apresentam-se como algo semelhante a uma batina com partes bordadas, também carrega em sua cabeça um turbante. Ele segura em sua mão direita um pergaminho desenrolado, a semelhança dos outros profetas.



No tocante ao terceiro e último passo interpretativo de Panofsk, na interpretação iconológica procurando responder a pergunta, *por que se representa aquilo assim?* Podemos dizer que este passo nos dá subsídios para encontrarmos alguns motivos pelos quais o artista tenha adotado determinadas técnicas, além das influências culturais, históricas, religiosas e econômicas da época.

Em primeiro lugar é importante destacar algumas questões em relação à construção do Santuário do Bom Jesus de Matosinho em Congonhas-MG. A autora Maria Nirailde Lima Barbosa da Águeda (2005) em sua dissertação de Mestrado afirma que:

A idéia de se construir o Santuário do Bom Jesus de Matosinhos partiu do português Feliciano Mendes que, agradecido pela cura de uma enfermidade, prometeu erguer um Santuário dedicado ao Bom Jesus. A igreja pode ser considerada, portanto, como um ex-voto. A obra foi inspirada no Santuário de Bom Jesus que já existia na cidade de Braga, em Portugal. (ÁGUEDA, 2005, p.52)

Como podemos observar na citação acima, a ideia de construção do Santuário foi do português Feliciano Mendes, que acabou sendo considerado o responsável por essa construção, contudo sendo muito importante o destaque de que ela se trata justamente de uma réplica do Santuário existente na cidade de Braga em Portugal. Assim, motivado por questões religiosas, ligadas a uma cura alcançada, e baseado na construção original em Portugal, Feliciano Mendes deu os primeiros passos na construção da Igreja. Isso nos ajuda a entender que além das demais influências que motivaram o trabalho de Aleijadinho, a questão religiosa expressa pela devoção de Mendes aparece de maneira forte neste processo. Lembrando que o Santuário do Bom Jesus de Matosinhos constituiu-se da obra mestra no caminho final da via sacra constituída por outras capelas como no afirma Águeda (2005):

Após a construção da igreja, Aleijadinho começa a esculpir as sessenta e seis figuras em cedro, para ocupar *as seis capelas que abrigam as sete cenas dos Passos da Paixão, situadas desde o início da colina e dispostas em zigue-zague até o adro da igreja*. Esse trabalho foi realizado entre 1790 e 1796, fase em que Aleijadinho já estava bastante doente. Terminada essa obra, o artista iniciou a execução dos doze Profetas em pedra-sabão, que guarnecem o adro com a escadaria que dá acesso ao adro da igreja. (ÁGUEDA, 2005, p.53)¹⁵¹

Desta forma, as esculturas “Os Doze Profetas” de Aleijadinho vão seguir o padrão de seu trabalho como escultor, entalhador, carpinteiro e arquiteto, onde Vasconcellos afirma-nos que “se pode inferir de sua obra, Antônio Francisco também deve ter-se beneficiado das lições de Gomes Batista, dele recebendo estímulo e orientação, principalmente no campo das composições figurativas” (VASCONCELLOS, 1979, p. 15).

Podemos observar que de fato a obra de Aleijadinho se deu sob forte influência europeia, por meio de outros mestres além de seu próprio pai. Pois, mestres como Gomes Batista foi o grande exemplo de alguém que dominavam a arte de construção de figuras humanas, e pode ajudar em muito a formação profissional de Aleijadinho. Na verdade este artista bebeu de diversas fontes artísticas para chegar a se tornar um dos maiores, se não, o maior representante do barroco mineiro a que temos registro. Além disso, o artista ficou famoso por ser especialista na escultura em pedra-sabão, material este utilizado na escultura dos “Doze Profetas”. Sendo que além da pedra sabão, suas obras eram realizadas também com entalhes em madeira, principalmente na construção de altares e também de igreja. Ainda conforme Vasconcellos:

A produção de Antônio Francisco se distingue dos trabalhos executados pelos demais artesãos regionais em inúmeros detalhes de composição e tratamento. [...] O fato de, às vezes, em suas e demais figuras da época, apresentarem-se deformados os pés calçados se deve à circunstância de serem, então, os sapatos e botas confeccionados em igual fôrma, sem relação com sua posição direita ou esquerda; 2. panejamento com dobras convergindo a ângulos agudos; 3 . proporção quadrangular das mãos e unhas, com o polegar bastante recuado e alongado; o indicador e o -mínimo afastados, com os dois dedos médios unidos e de igual comprimento. Nas figuras femininas os dedos se afunilam e ondulam, elevando-se em seus terços médios; 4. queixo delineado em duas saliências distintas; 5. boca entreaberta e de lábios ligeiramente carnudos, bem desenhados; 6. nariz fino e saliente; narinas bem delineadas e profundo; 7. olhos amendoados e rasgados, com lacrimais acentuados e as pupilas planas. Arcadas superciliares alteadas e iniciadas em nítidas linhas em V do nariz; 8 . bigodes

¹⁵¹ O que está em itálico, traz as informações sobre as outras seis capelas representando a caminhada de Jesus até a sua crucificação, terminando a via sacra no Santuário.

nascendo das narinas, afastados dos lábios e mergulhando nas barbas; estas por sua vez recuadas das faces e queixos, sobre os quais se bipartem; 9. braços curtos e um tanto rígidos, especialmente nos relevos; 10 . cabelos estilizados em rolos sinuosos estriados, terminados em volutas. Estes detalhes, que identificam suficientemente as obras de Antônio Francisco quando carecem de documentação, não permitem, porém, conclusões sobre a cronologia delas. (VASCONCELLOS, 1979, p. 31).

Essas características das obras de Aleijadinho estavam diretamente ligadas aos padrões estéticos artísticos de sua época, ainda que com pequenas oscilações de uma obra para outra. Também observamos que a exposição das esculturas em frente ao Santuário do Bom Jesus de Matosinhos carregava a opulência da Igreja Católica na época da corrida do ouro em Minas Gerais. Sendo tanto pela forma artística das esculturas com forte ênfase em alguns dos profetas, que traziam em suas roupas uma aparência mais próxima de vestes sacerdotais católicas, como também pela própria centralidade do Santuário ante a exposição geometricamente calculada das esculturas, reforçando a centralidade da Igreja e a reafirmação de seu poder, ainda que diante dos mais notáveis profetas. Além do próprio fato de que as esculturas dos profetas estão marcando a entrada do Santuário, como se elas estivessem acolhendo os fiéis na entrada suntuosa do templo.

Chegando ao final deste trabalho podemos concluir que de fato falar de Barroco no Brasil e especialmente em Minas Gerais é falar na vida e nas obras de Aleijadinho. Tendo a compreensão da importância que exerceu na vida de Aleijadinho a figura de seu pai, como elemento formador de sua profissão, sendo que não somente seu pai, mas outros artistas tiveram grande importância neste processo. Em segundo lugar, ao olharmos para a trajetória de desenvolvimento da arte barroca desde seu início, até chegar ao Brasil e em Minas Gerais, esta arte acabou sofrendo grandes e importantes mudanças, principalmente no tocante a sua implantação em nossas terras, que por um lado veio carregada de influências europeias, principalmente como forma de reafirmação do poder monárquico português, e da supremacia católica em relação às demais formas de cristianismo. Também observamos que esta arte não se manteve pura, antes foi influenciada pelos elementos da brasilidade, constituído por um país mestiço, e com essa mestiçagem expressa nas artes e literaturas de nosso país.

Referências

ÁGUEDA, Maria Nirailde Lima Barbosa. **Memórias e identidades em mudanças: a substituição dos profetas de aleijadinho por réplicas em congonghas.** Rio de Janeiro-RJ. Dissertação de Mestrado apresentada a Universidade federal do estado rio de janeiro – UNIRIO. Centro de ciências humanas – CCH. Mestrado em memória social e documento, 2005.

CORDEIRO, Zeneide Pereira. **Arte Barroca. Arte-educadora formada na Universidade Federal do Maranhão,** especialista em gestão e docência, professora de Arte da rede particular de ensino – SL – MA. 2020.

PIMENTEL, António Filipe. et al. **História da Arte – arquitetura, escultura, pintura.** Tradutor da edição portuguesa: António Filipe Pimentel. Coimbra – Portugal, Edições MinervaCoimbra, 2010.

SILVA, José Pereira. O Barroco no Brasil Gregório de Matos e Vieira. **SOLETRAS**, Ano V, Nº 09. São Gonçalo: UERJ, jan./jun.2005.

VASCONCELLOS, Sylvio de. Vida e Obra de Antonio Francisco Lisboa, 1 **O Aleijadinho**. Brasileira, Volume 369. Direção: Americo Jacobina Lacombe. São Paulo : Ed. Nacional ; [Brasília] : INL, 1979.

Fontes

ALEIJADINHO. Disponível em:

https://www.google.com/search?q=Aleijadinho&client=firefox-b-d&sxsrf=ALeKk03TKYLFI75D9cl1c_EDOHuWtz7y0g:1599516200388&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=2ahUKewj02b6XhtjrAhWGIbkGHQI2A2wQ_AUoAXoECB4QAw&biw=1511&bih=724#imgsrc=eCP977gOK1AXkM. Acesso em 07 set 2020, as 19hs.

CATEDRA DE SÃO PEDRO. Disponível em: <https://santo.cancaonova.com/santo/festa-da-catedra-de-sao-pedro/>. Acesso em 01 set 2020, às 19hs.

CATEDRA DE SÃO PEDRO. Disponível em:

https://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%A1tedra_de_S%C3%A3o_Pedro#/media/Ficheiro:Cathe drapetri+gloria.jpg. Acesso em 16 set 2020, as 16 hs

GONÇALVES, Beatriz. Vida e obra de Aleijadinho. Disponível em:

<https://historiaprimeiroanoblasallesp.wordpress.com/2016/11/26/vida-e-obra-de-aleijadinho/>
Acesso em 10 set 2020, as 13hs.

IGREJA SÃO FRANCISCO DE ASSIS. Disponível em:

<https://www.ouopreto.com.br/atrativos/religiosos/igrejas/igreja-sao-francisco-de-assis>.
Acesso em 10 set , 2020, as 12hs.

OBRAS DE ALEIJADINHO. Disponível em:

<https://circuitodoouro.tur.br/blog/2017/07/10/conheca-6-principais-obras-de-aleijadinho-em-minas-gerais/>. Acesso em 10 set 2020, as 11hs.

OS DOZE PROFETAS. Disponível em:

https://pt.wikipedia.org/wiki/Doze_profetas_de_Aleijadinho. Acesso em 28 nov. 2020 às 13hs.

SANTUARIO DO BOM JESUS DE MATOSINHO. Disponível em:

<https://www.itinari.com/pt/aleijadinho-s-12-prophets-in-congonhas-minas-gerais-273s>.
Acesso em 10 nov, 2020, as 19hs.

O PLAFOND DO TEATRO DA PAZ: O EUROPEISMO AMAZÔNICO ATRAVÉS DA OBRA DE DOMENICO DE ANGELIS.

Marcelo Coelho Campos¹⁵²

Resumo

Este trabalho tem como foco debater sobre o movimento europeísta ocorrido na cidade de Belém/Pará durante o período da *Belle Époque*, através da hermenêutica da obra de Domenico De Angelis no *Plafond* (teto) do Theatro da Paz. Tal obra apresenta aspectos simbólicos da intenção de europeísmo da cultura amazônica por parte dos idealizadores do teatro. Para a análise da obra do *plafond* utilizaremos a perspectiva de leitura hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (2010) estabelecendo uma análise dos elementos presentes na obra e sua relação com o contexto histórico da edificação do teatro, sem a incumbência de afirmar tal observação como a aspiração alegórica predominante de De Angelis em sua arte. Para desenvolver o estudo, o objetivo principal consiste em analisar a imagética da obra e elucidar os símbolos e signos que dão suporte para uma hermenêutica de mitos dos respectivos personagens representados nas obras de Domenico De Angelis em Belém do Pará; e ainda, procedimentalmente, elucidar o contexto histórico do período conhecido como *Belle Époque* e suas consequências na cultura Amazônica, junto com a construção do Theatro da Paz e a chegada de De Angelis em Belém, através de levantamento histórico; bem como descrever através do estudo da imagem a existência de elementos que elucidem relações conflituosas ou não e a “modernização/urbanização” ocorrida na Amazônia no período da *Belle Époque*; e por fim, destacar os elementos visuais do patrimônio material que caracterizam a identidade cultural amazônica.

Palavras-chave: Theatro da Paz; *Belle Époque*; Europeísmo; *Plafond*

Introdução

A presente pesquisa analisa a produção artística de Domenico De Angelis disposto no *plafond* (teto) do Theatro da Paz, onde está presente uma das obras realizadas por este artista e que compõe o patrimônio amazônico material e imaterial na cidade de Belém.

A importância do trabalho surge a partir dos estudos realizados no curso de licenciatura em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará e indicam a necessidade de dar visibilidade ao patrimônio material e imaterial de Belém, bem como, os signos, relações simbólicas e teóricas que se perpassam através da obra, não somente como é vista hoje mas levando em conta toda a sua dimensão histórica e cultural. Portanto, consideramos de suma importância valorizar e trazer a contribuição artística de Domenico de Angelis em Belém do Pará contribuindo na sua valorização e articulando os campos da Arte e das Ciências da Religião.

Nosso contato inicial com as obras mencionadas se deu através de uma visita guiada ao Theatro da Paz que facilitou a escolha do tema. No teatro se vê a obra de maior destaque no local pintada no *plafond*, que traz uma alegoria para vários aspectos, incluindo o simbolismo sincretizado greco-romano com a Amazônia. Desse primeiro contato, a intenção da pesquisa é discorrer a partir da imagética do afresco de De Angelis no Teatro da Paz, montar um arquétipo das obras realizadas na Amazônia da *Belle époque* e elucidar se carregam em si, em maior ou menor escala, a intenção dos europeus e que conceito que eles faziam dos povos da Amazônia no período colonial até o século XIX.

As questões anunciadas acima nos apontam a analisar a relação simbólica e elucidar seus signos que dão suporte para não somente uma hermenêutica de mitos dos respectivos personagens representados nas obras, mas também se possível para revelarmos as relações que se deram para a produção da obra e quais as relações simbólicas ocultas presentes na obra.

Para a análise da obra do *plafond* utilizaremos a perspectiva de leitura hermenêutica de Hans-Georg Gadamer (2010) estabelecendo uma análise dos elementos presentes na obra sem

¹⁵² Graduado em Ciências da Religião – UEPA. E-mail: Junior_cn3@hotmail.com

a incumbência de nos debruçarmos em tentar encontrar o que De Angelis queria repassar na pintura alegórica.

Para desenvolver o estudo, o objetivo principal consiste em analisar a imagética da obra e elucidar os símbolos e signos que dão suporte para uma hermenêutica de mitos dos respectivos personagens (divindades greco-romanas sincretizadas) representados nas obras de Domenico De Angelis, em Belém do Pará. E ainda, procedimentalmente, nos dispomos a: elucidar o contexto histórico do período conhecido como *Belle Époque* e suas consequências na cultura Amazônica através de levantamento histórico; descrever através do estudo da imagem a existência de elementos que elucidem relações conflituosas ou não e a “modernização/urbanização” ocorrida na Amazônia no período da *Belle Époque* e por fim, destacar os elementos visuais do patrimônio material que caracterizam a identidade cultural amazônica.

1. *Belle Époque* e Europeísmo

Na brusca coexistência de culturas estrangeiras emergindo na Amazônia com o advento da colonização e de toda exploração posterior a esse fato histórico se desenvolve para a extração de recursos naturais, desde o extrativismo das “drogas do sertão” (COSTA, 2010, p.198) até a descoberta da borracha, onde toda uma economia foi sustentada e trouxe pra região um rápido processo de urbanização e modificação no que diz respeito a arte, arquitetura, patrimônio e valores sociais.

Entre o final do século XIX e início do século XX, as grandes metrópoles amazônicas vivenciaram um grande impacto na sua economia. Por conta do ciclo da borracha a cidade de Belém tornou-se uma das principais capitais de escoamento dessa economia gomífera, como ressalta Maria de Nazaré Sarges:

Reforçando o processo de inserção da Amazônia no sistema capitalista mundial, toda a atividade econômica da região passou a girar em torno da borracha a partir de 1840. Em decorrência dessa nova ordem econômica, Belém assumiu o papel de principal porto de escoamento da produção gomífera, canalizando parte do excedente que se originou dessa economia para os cofres públicos os quais direcionaram o investimento para a área do urbano (SARGES, 2002, p.14)

O extrativismo do látex acarretou em um grande acúmulo de riquezas, por parte dos barões da borracha e do Estado. O impacto foi imediatamente sentido na economia, no qual seus líderes e pessoas influentes acharam que deviam modernizar a capital, já que essa se tornou uma das mais importantes para o comércio extrativista. Logo, Belém foi inundada por essa riqueza e conseqüentemente apoderar-se de “refinados valores culturais enunciados nos hábitos luxuosos e higiênicos, na literatura, nas artes, no cinema, no teatro, na música e na arquitetura.” (FERRANTI, SOUZA, 2013. p, 2) no que viria ser a *Belle Époque*.

Este momento áureo, que a cidade passava, trazia consigo uma gama de mudanças sociais e urbanísticas. A *Belle Époque* trazia a tal “modernidade” européia que tanto a burguesia desejava alcançar. Essa transformação dos hábitos foi espelhada nos moldes parisienses, portanto toda estética de Paris foi transportada para a Amazônia, assim Belém acabou por ser chamada de “*Paris n’America*” (FIGUEIREDO, 2011, p.3). Não só os costumes Europeus foram transportados para a capital, mas também houve todo um planejamento arquitetônico, Praças; residências; palacetes; cemitérios. Houve toda uma logística para essa transformação urbanista na cidade de Belém se assemelhar as locais na Europa.

Nessa ótica colonial, presente desde a chegada da esquadra portuguesa, fez-se presente um europeísmo por conta da elite presente em Belém, esse processo se ressignifica simbolicamente, onde Belém passa de um europeísmo português para um francês parisiense por volta do final do século XIX. Conseqüentemente, a construção de um teatro glamoroso; sofisticado, era um desses projetos de modernização da cidade, no qual o intuito era de “deixar

para trás o que de português e arcaico sobrevivia nos cenários dessas metrópoles.” (COELHO, 201, p.142)

O Theatro da Paz foi inicialmente construído 1869 e inaugurado em 1878, porém, em 1887 fechou as portas para ser reformado para fins de embelezamento, pois, apesar do Teatro ser luxuoso, o perfeccionismo dos frequentadores era grande, pois, o Teatro deveria ser o mais belo do Império (SOUZA, 2010, p.113). Logo, a opinião pública demonstrava certo desgosto pela forma no qual o teatro se encontrava arquitetonicamente. Por conta disso, contrataram-se vários artistas para compor o embelezamento de recinto, e um deles era Domenico De Angelis.

1.1 Domenico De Angelis em Belém do Pará

O pintor romano Domenico De Angelis sem dúvidas foi um dos mais influentes na Amazônia do século XIX. Nascido em Roma em 1852, formado na Accademia di San Luca no qual está tinha um forte diálogo do norte do Brasil. Apesar de ser uma academia secular, era referência em formar artistas de obras sacras. Um desses foi Domenico, influenciado por artistas anteriores como Caravaggio e Guido Reni (RODRIGUES, 2015, p.116), assim ilustrando objetos do imaginário cristão em várias das suas obras.

De Angelis foi um dos responsáveis pela decoração da Catedral de Belém por volta de 1886, na reforma propagada por Dom Macedo Costa. Contratado exatamente para isso De Angelis acabou por chamar a atenção do jornal “A Constituição” que visitou a catedral no período em que De Angelis produzia as já bem adiantada três pinturas alegóricas: fé, esperança e caridade. De Angelis aproveitou a atenção dos articulistas e mostrou seu ateliê, onde foram surpreendidos com uma grande coleção de quadros produzidos por De Angelis desenhados em aquarela.

A partir dessa projeção de De Angelis no cenário artístico paraense, ele revelou a pretensão de realizar sua primeira exposição de seus quadros na capital. E logo no mesmo Jornal em que foi exibido seu virtuoso talento para a pintura, foi confirmado que realmente ocorreria a exposição. Como ressalta Rodrigues:

De fato, aquela que talvez tenha sido a primeira exposição do pintor na Amazônia foi aberta em 31 de outubro do ano de sua chegada ao Pará. Na manhã daquele dia, o “Diário de Notícias” anunciava que o pintor iria “proporcionar ao público ocasião de apreciar seus belíssimos quadros” que seriam “expostos durante as festas de Nazaré em uma casa do arraial, gentilmente cedida ao artista pelos proprietários da loja *Marselhesa*”. (RODRIGUES, 2015, p.264).

Em 1887, De Angelis foi contratado para pintar o teto do salão de espetáculos do Theatro da Paz, concluindo a obra em 1890. Com o primor e a maestria de seu realismo De Angelis, dividiu o ar fresco em quatro arcos distintos, porém todos com representações de Deuses greco-romanos no lócus da Floresta Amazônica, o que causa um impacto de imediato. Para compreendermos melhor a noção Europa-amazônia por meio da obra e nos defrontarmos com as nuances de religião que permeiam a obra começaremos aqui uma análise da obra não por seu viés artístico ou categórico, mas por seu aspecto cultural e religioso.

2. “Plafond” do Teatro

A pintura do *plafond* foi a primeira a ser realizada nas obras artísticas do Theatro, ainda na época do Império. Pouco tempo após, o pernambucano Chrispim do Amaral pintou a Alegoria da República, no pano de boca do Teatro – pintado já no início da República, sendo a primeira representação artística republicana do Estado do Pará.

O *plafond* do Teatro ostenta dois panoramas; uma cena terrestre, elucidando um cenário selvagem; e celeste composta de três cenas, as quais denotam personagens relacionados às artes. O ar-fresco de Domenico de Angelis tem em sua composição personagens greco-romanos, juntos a figuras estereotipadas da natureza amazônica, onde fazem referência ao processo de

hibridação cultural ocorrido nesse pindorama, a que denominamos nesta presente pesquisa de europeísmo.



A um: Deus Apolo na Carruagem Solar. Fonte: Acervo pessoal, 2019.

2.1 – Deus Apolo em sua Biga Solar

A primeira paisagem situada ao Norte do *plafond*, traz a primeira cena no Céu. Identifica-se uma figura central com uma grande irradiação de luz a partir desta, no qual caracteriza ser uma divindade solar. Essa figura é atribuída ao Deus Apolo¹⁵³, esse sendo deus do sol, filho de Zeus¹⁵⁴ e Leto¹⁵⁵, e irmão gêmeo de Artemis¹⁵⁶, “é a personificação da beleza e da luz” (BULFINCH, 2002, p.13). Encontra-se demonstrando um aspecto de liderança e regendo outros personagens Greco-romanos – no qual estes se situam em espaços distintos, porém ainda no aspecto celeste – carrega em sua mão direita um chicote para domar quatro cavalos de fogo denominados de: Piro, Éous, Éton e Flégon. Estes conduzindo uma biga¹⁵⁷, ao centro dos quatro cavalos e abaixo da figura de Apolo percebem-se, integrando a biga, uma representação angelical segurando duas tochas, uma em cada mão, aludindo novamente a ideia de ígneo. Reunindo todos os elementos da pintura, tornam-se uma carruagem solar.

Na pintura do *plafond* do teatro, o deus Apolo é representado em uma carruagem solar, porém nos mitos greco-romanos o deus solar que carrega esses arquétipos é o Titã Hélios, a personificação do Sol. Esse sincretismo ocorre na mitologia grega, em um período denominado de Titanomaquia (HESIODO, 2007, p.46), onde os Deuses batalharam contra os Titãs por 10 anos, onde ao fim os Deuses liderados por Zeus obtiveram a vitória, e a partir de então algumas características dos Titãs foram apropriadas e relacionadas aos Deuses, como é o caso de Apolo com Hélios.

A leitura hermenêutica sobre a presença do deus sol – Apolo – na pintura de De Angelis, traz consigo uma conotação de iluminação das artes ao recinto teatral, pois Apolo também é relacionado como divindade da música, provavelmente sendo composto como um dos signos de aspectos teatrais no espaço. Não somente, a figura eleva a imagem de Apolo centralizada parecendo estar abrindo passagem para outros personagens gregos penetrarem à selva amazônica, carrega sob sua incumbência o espírito colonial de se trazer características essenciais de determinados personagens para o ambiente amazônico.

Na figura um, tem em sua composição Apolo cercado de objetos oriundos da Europa, como a biga em sua utilidade de conduzir com facilidade, gerou o uso em guerras, no qual se

¹⁵³Na cultura Romana, o deus Apolo recebe o Nome de Febo.

¹⁵⁴ Deus dos céus e deus supremo na mitologia Grega, é ressignificado como Júpiter na cultura romana.

¹⁵⁵ Ou Latona (na mitologia romana) era Deusa do Anoitecer.

¹⁵⁶ Irmã Gêmea de Apolo, Deusa da Lua.

¹⁵⁷É um carro composto de duas rodas, puxado por um ou mais cavalos, geralmente usada em batalhas.

conduzia cavaleiros em campos de batalha. Outra característica da figura acerca da questão de Apolo conceder uma rota para a invasão de personagens europeus no espaço amazônico é remeter-se ao período da chegada dos europeus na Amazônia, em suas companhias religiosas e militares onde ocorreu um bruto genocídio ameríndio, onde se perpassou durante o tempo formando relações simbólicas de trocas culturais, formado o que hoje se constitui como miscigenação; sincretismo; hibridação, oriundos de uma violência simbólica.

2.2 – Mnemósine e as Musas.

Na figura retratada a baixo, encontra-se a parte da pintura de Domenico, na qual se localiza a leste da entrada à esquerda de Apolo, uma cena composta de uma Divindade acompanhada de suas filhas, onde se identifica serem as musas das artes cênicas - com exceção de Tália, musa da comedia que está em outro plano da obra.



A dois: Mnemósine e a reunião das Musas. Fonte: Acervo pessoal, 2019

Na alegoria, faz-se presente a imagética de duas figuras angelicais situadas à esquerda na obra, um dos anjos segura um livro, e outro logo acima segura um alaúde, instrumento de corda, ambos compõem a cena entre um pano vermelho, acima à esquerda de Urânia, musa da astrologia, onde se encontra curvada para o lado esquerdo com o rosto virado para o lado em oposição ao seu corpo, descalça e vestida com seu vestido azul estrelado, em seus cabelos ruivos adorna-se um arco estrelado e possui em sua mão direita um globo celeste; ao seu lado encontra-se Euterpe, musa da música, performando uma canção em um órgão com vestido verde escuro, sentada ao seu lado está outra figura que deixa o ar de indagação, pois não conseguimos situar a *persona* que parece com Euterpe com nenhuma musa, pelo fato dessa figura estar sobrando baseado no número de musas, e também por não possuir muitos detalhes, o que acabou por deixar uma lacuna em nossa pesquisa, na qual pode ser preenchida com uma análise mais detalhada da obra em outro momento.

Centralizada na obra, ao fundo, em pé e inclinada olhando em direção ao lado direito da obra está Melpômene, musa da tragédia, com um vestido vermelho; Ao lado direito da cena está Mnemósine, mãe das musas e deusa da memória (HÉSIODO, 2002, p. 2), acompanhada de cinco das suas nove filhas. Encontra-se vestida por um vestido mais sofisticado que as demais, e está sentada pintando uma representação de uma jovem com traços indígenas, que serve de “modelo”, na qual nos debruçaremos por analisar posteriormente. Em volta de Mnemósine, faz-se presente a musa da poesia lírica e erótica, Érato, onde manifesta-se com o seio esquerdo a mostra e com o braço direito sobre a nuca, fazendo alusão ao seu erotismo,

observa e aparenta conversar com Calíope, musa da poesia épica, encontrada com um vestido azul escuro e uma coroa dourada, à direita está Terpsícore, musa da dança, vestida por um tecido vermelho e uma grinalda de pérolas, esta que aponta para o quadro que sua mãe pinta a jovem indígena; sentada ao lado de Mnemósine, situa-se Polímnia, musa da poesia sagrada e da geometria, veste um vestido azul ciano, portando o que parece ser um livro em suas mãos, observando a técnica na qual sua mãe utiliza na pintura ao outro lado de Mnemósine está Clio, musa da história representada com sua característica coroa de louros, vestido branco, em sua mão esquerda carrega um livro, símbolo de suas representações junto com a trombeta no qual quem segura é uma figura angelical que situa-se entre suas pernas.

Destaca-se na figura dois, a presença de uma jovem indígena que repousa ajoelhada, com uma das mãos sob o queixo e com o rosto em oposição ao seu corpo. Ela dirige seus olhos para o bastão que a deusa Mnemósine aponta, direcionando o olhar da índia. Retoma-se novamente a noção colonial estabelecida na presente pesquisa para compreendermos a relação europeísmo e produção cultural na Amazônia do século XIX, que ainda faz-se ressoar alguns traços do colonialismo, na qual, uma personagem européia – Mnemósine – representa-se na pintura guiando a visão da indígena. Analisa-se também que no mesmo momento a indígena recebe das mãos de uma figura angelical um papiro, no qual, possui escrita a palavra “*Sciencia*”, estigmatizando a figura indígena como sendo um ser sem conhecimento, onde toda uma sociedade europeia traria civilização e conhecimento para a Amazônia. Isso pode ser relacionado com o período de urbanização da *belle époque*, tratado no início do texto como forma de ressignificação simbólica do europeísmo.

2.3 – Tália, a Musa da Comédia.

A imagem a baixo é a terceira paisagem, situada em oposição à paisagem da representação de Mnemósine pintando uma figura indígena, ainda no corpo celeste. Neste encontrasse várias figuras angelicais – aqui vemos novamente e de forma mais evidente uma noção cristã do pintor - todas com aspecto de divertimento.



A três: Tália, a musa da Comédia. Fonte: Histórias Invisíveis do Theatro da Paz, 2010

Nota-se uma personagem centralizada, totalmente nua onde deleita-se em um momento de regozijo, cercada por flores onde repousa sobre a figura de um leão. Esta personagem compreende ser Tália “a alegre” uma das nove musas da mitologia grega, filha de Zeus e

Mnemósine (HESÍODO, 2007, p.27) e considerada a musa da comédia, sempre representada com uma máscara cômica, onde identifica-se na imagem a cima um dos seres angelicais carregando por meio de uma corda está máscara. A musa está totalmente entregue ao prazer e ao sentimento de leveza, características provenientes desta arte cênica, reforçado pelo contraste de cores claras e suaves usadas na pintura, assim trazendo um aspecto positivo.

A partir da análise dos objetos cênicos, dentro da obra acima, e do contexto no qual Domenico retratou na pintura por completo, tomamos um questionamento. Porque, dentre as nove musas retratadas do *plafond*, justamente a musa da comedia toma um destaque maior do que as outras? A leitura hermenêutica no qual obtivemos, com base no estudo do contexto social da época, traz à tona uma perspectiva de dar ênfase à noção perfeccionista, no qual a alta sociedade paraense exigia da mudança em que o período da *belle époque* moldou Belém com base em sua rica economia. Podemos interpretar também como sendo uma alusão ao momento em que o Teatro foi reformado, período de riquezas e de alta referência no exterior por sua economia gomífera.

Rose Silveira (2009) em sua dissertação expõe que a população não possuía um olhar otimista do prédio do teatro e que por isso houve a intromissão de figuras políticas no ato da decoração do teatro, com o intuito de trazer um caráter alegre ao espaço. Portanto dar um destaque maior a figura da musa da comédia, traria um ar mais suave, alegre, luxuoso, e positivo ao ambiente. Então percebemos que por conta da finalização do embelezamento do teatro – esse que recebia a visita das várias camadas sociais, cada qual no espaço que poderia pagar – acaba por trazer a ideia de modernidade, assim identifica-se um reforço trazido pela figura em destaque da musa da comédia, intercalado pelo cenário a sua volta que traz um tom de calma, um paraíso. Assim sendo, um mecanismo no qual faria a população desviar o olhar das chagas sociais que ocorriam ao lado de fora do teatro.

2.4 – Ártemis na Amazônia.



A quatro: Deusa Ártemis em meio a Amazônia. Fonte: Acervo Pessoal. 2019

A quarta paisagem, situada em oposição ao deus Apolo, ao sul do *plafond*, é a única cena de aspecto terreno na obra. Na figura observamos uma personagem centralizada com a cor

da pele clara, é a deusa Grega Ártemis¹⁵⁸, irmã gêmea de Apolo, deusa da caça e também ligada a castidade (HÉSIODO, 2007, p.55). Ela encontra-se em pé, com o joelho esquerdo apoiado em um tronco, seminua com os seios amostra e em sua cabeça a figura de uma lua crescente. A deusa carrega um arco e flecha, no qual aponta para uma onça-pintada, e em seus pés tem por abatidos uma garça e um urubu. Em segundo plano identificamos quatro personagens com a cor da pele em tom avermelhado, no qual se caracterizam por traços indígenas. Dois destes personagens, paramentados com vestes plumadas e cocares indígenas, olhando para a deusa com ar de atenção e aprendizado. Mais atrás outros dois indígenas se banhando, no que podemos entender como sendo um rio de águas escuras. Todos estes personagens encontram-se no período noturno em meio à mata amazônica, identificada pela presença de plantas nativas (palmeiras, tajás, bananeiras) animais nativos, e o um rio de água barrenta logo atrás.

Partindo do detalhamento dos objetos cênicos dentro da alegoria acima, pintada por De Angelis, percebemos novamente uma forte conotação de colonialismo na Amazônia. Onde, a figura central da deusa greco-romana estão caçando e os índios em volta observando, levando pra cena um viés de educação da caça, no qual índios que nascem na mata têm que observar uma personagem europeia lhe demonstrando como se caçar, onde ali se nega toda a cosmogonia, deixando de retratar-se as próprias divindades dos índios e suas características como a vestimenta que está rotulada de uma forma exótica. A cena quatro é a que mais se assemelha a uma identidade amazônica em comparação com as outras três cenas, apesar de que a inserção da personagem Ártemis ainda reforça o viés de europeísmo no afresco.

Outra leitura da cena acima, ser em grande maioria ambientado na Amazônia, deva ser pelo fato – na análise obtida – de ser a única que representa o plano físico do universo da obra. As outras três figuras estão em um plano metafísico e abstrato, todavia de suma importância para a composição da obra em um todo, assim fazendo uma correlação com o europeísmo, onde tais relações de poder e dominância, não se fazem presente somente no plano material, mas também nas relações imateriais e culturais.

Considerações Finais

A atividade de extração da borracha gerou riqueza na Amazônia, provocando uma mudança importante no rumo dos acontecimentos históricos, trazendo também como principal consequência, a *Belle Époque*, na qual as artes, arquitetura e urbanidades se basearam em Paris, tanto que reverberou sobre o Teatro todo esse europeísmo, não somente na arquitetura e pinturas, mas também em sua terminologia, quando Domenico insere como título do afresco aqui analisado como “*plaflond*”, um nome francês inserido em uma sociabilidade amazônica divergente dos aspectos identitários amazônicos, no que reverbera em um desprestígio à cultura local.

Partindo da análise das obras de Domenico De Angelis no Theatro da Paz, o europeísmo torna-se inegável ao observarmos a inserção da mitologia greco-romana nas obras do afresco do Teatro, colocando o advento do “conhecimento” europeu como a salvação da “irracionalidade” dos povos nativos. Primeiro com a condução de Apolo sobre o recinto, fazendo emergir as demais personagens europeias no espaço. No caso de uma das cenas retratadas na pintura, onde é tratado metaforicamente, a deusa Mnemósine, e as suas filhas musas, trazendo os conceitos das artes cênicas como um ideal europeu, mas subjetivamente também carregam uma noção de “racionalidade”, o “verdadeiramente” belo e moderno, no qual fica mais evidente na inserção de uma figura nativa em meio a figuras estrangeiras, ostentando um ar de superioridade enquanto a indígena carrega um sentimento de intimidação com as demais. Além da pintura que retrata a deusa Ártemis, onde ensina a personagens com características indígenas a caçarem, assim reforçando ainda mais essa subjetividade colonialista.

A investigação do afresco do Theatro da Paz traz à tona uma idealização, na qual Belém passou por conta da Belle Époque, em várias esferas sociais, econômicas, culturais e

¹⁵⁸ Ou Diana para a cultura Romana.

arquitetônicas. Na pesquisa, presumimos que apesar de Domenico retratar um diálogo entre Amazônia e Europa, não se fez consciente das relações de dominância e de perpetuação de uma verdade europeia, onde apenas retratou uma representação de tal europeísmo, vivido na sociedade da época.

Sendo assim, esperamos que este trabalho motive a comunidade acadêmica sobre a riqueza patrimonial, material e imaterial, presente na Amazônia enquanto histórica do período da *Belle Époque*. E na possibilidade de que estes monumentos podem “falar” muito mais profundamente sobre tal período do que superficialmente aparentam.

Referências

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia: (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis.** Tradução de David Jardim Júnior — 26a ed. — Rio de Janeiro, 2002.

COELHO, Geraldo Mártires. **Na Belém da Belle Époque da borracha (1890 – 1910): dirigindo os olhares.** Revista Escritos, Ano 5 - nº 5, 2011.

COSTA, F. A. **A economia colonial do Grão-Pará: uma avaliação crítica.** Economia e Sociedade, Campinas, v.21, n. 1 (44), p. 197-219, abr. 2012.

FERRANTI, Tatiara Rodrigues; SOUZA, Cellyne P. Brito de. **Arte e Cultura na Belém da Belle Époque.** Revista Trías, Ano III – nº 6 – janeiro a julho de 2013.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **Quimera Amazônica: Arte, Mecenato e Coleccionismo em Belém do Pará, 1890-1910.** Revista Clio - nº28.1 – janeiro a junho de 2010.

GADAMER, Hans George. **Hermenêutica da Obra de Arte.** Martins Fontes, 2010

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses.** Estudo e Tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

LIMA PAES, F. Augusto. **Vestígios do Sagrado: religião e arte na pintura de Antonieta Santos Feio.** 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

RODRIGUES, Silvio Ferreira. **Todos os Caminhos Partem de Roma: arte italiana e romanização entre o império e a república em Belém do Pará (1867-1892).** Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. 2015.

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém: Riquezas Produzindo a Belle Époque (1870-1912).** 2.ed. Belém: PakaTatu, 2002.

SILVEIRA, Rose. **Histórias invisíveis do Teatro da Paz: da construção à primeira reforma - Belém do Grão-Pará (1869-1890).** Belém: Paka-Tatu, 2010.

SOUZA, Roseane Silveira de. **Teatro da Paz: histórias invisíveis em Belém do Grão-Pará.** Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material, 18(2), 2010.

OS MANTOS COMO ESTRATÉGIA VISUAL NAS ICONOGRAFIAS “A ÚLTIMA CEIA”, DE LEONARDO DA VINCI E “A CRIAÇÃO DE ADÃO”, DE MICHELANGELO.

Ana Maria de Sousa¹⁵⁹

Resumo

Partindo da análise dos afrescos “A Última Ceia”, de Leonardo da Vinci e “A Criação de Adão”, conhecido como “O Dedo de Deus”, de Michelangelo”, o objetivo desse artigo é interpretar os mantos de Jesus e de Deus, através do modelo iconográfico de Panofsky, a fim de estabelecer discrepâncias e verossimilhanças. Trabalhamos com uma hipótese de que as vestimentas usadas pelos personagens na “Última Ceia”, de Da Vinci, se referem metaforicamente à divindade, trazem em seu bojo possíveis confluências em relação às classes sociais dos apóstolos e uma suposta categorização subjetiva da predileção de Jesus. Em relação “A Criação de Adão”, de Michelangelo vislumbramos que a retratação de DEUS pode estar envolta num manto, que denominaria o sentido figurado de proteção. Seguiremos o seguinte percurso: inicialmente vamos adentrar à origem dos mantos, encetando os biografemas dos artistas. Depois faremos o extrato do caminho panofskyano, em relação à iconografia e iconologia e aplicaremos os fundamentos em ambas as pinturas. Na última etapa traçaremos as considerações finais em relação às indumentárias usadas nas retratações. No âmbito da cultura visual consideraremos a pintura desses dois gênios como um conceito aberto de significados, onde ressaltaremos nossa impressão pessoal e principalmente no impacto que ambas as obras de arte despertam no admirador.

Fig 01: A Última Ceia



Fig.02: A Criação de Adão



Fonte: Revista Superinteressante

¹⁵⁹ Pós-doutoranda em Teologia, na PUC-SP. Doutora em Ciência da Religião, pela PUC-SP. Mestre em Literatura Brasileira, na USP. Graduada em Jornalismo, pela FIAM e Letras, na USP.

Introdução

O elo entre as iconografias “A Última Ceia”, de Leonardo da Vinci e “O Dedo de Deus”, de Michelangelo se estende muito além do tema religioso e de ambos os artistas serem considerados gênios da pintura: o manto usado pelos personagens nessas retratações constitui-se um dos elementos impactantes nos dois afrescos. O objetivo desse artigo é analisar os mantos de Jesus, seus discípulos e o de Deus, utilizando o método Panofsky, a fim de provocarmos debates sobre diferenças e equivalências. Levamos em consideração que a experiência visual com o manto não é limitada, nem neutra, ao mesmo tempo em que se situa numa proporção simbólica, também abrange o pictórico e desperta um abalo no admirador, provocado por essa peça de vestuário, daí se estabelece o estiramento envolvendo imagem e efeito, no início do século XVI. As iconografias perdem a autonomia como arte, quando dotadas de transcendentalidade. Trabalhamos com a hipótese de que vestimentas usadas pelos personagens de “A Última Ceia”, de Da Vinci, se referem metaforicamente à divindade, trazem em seu bojo possíveis confluências em relação às classes sociais dos apóstolos e uma suposta categorização subjetiva da predileção de Jesus. Em relação “A Criação de Adão”, de Michelangelo, o personagem principal, Deus, está envolto em um manto. Diante disso, indagamos sobre a origem do manto e seu recurso estratégico na cultura visual pelas retratações sacras. Embasaremos nossa metodologia nos seguintes autores Panofsky (1960, 2017) fundamentos de interpretação. Benjamin (2017), Gombrich (1998) e Hobsbawm (1984). Nessa trajetória, iremos permear o espaço físico de Da Vinci e Michelangelo ao conceber as obras, apontaremos as características das iconografias, conforme o que se tem diante dos olhos, colocando nossas impressões pessoais diante dessas retratações. A nossa análise parte dos elementos analíticos minimalistas de Panofsky (1960), através de um modelo próprio, baseado na divisão em quadriculados formando uma rede quadrada, cujos quatros lados são congruentes e os protagonistas se inserem numa base oval, ou seja, Jesus e Deus. As imagens foram desmembradas e cada quadradinho teve uma inspeção e dedução particular. Para embrenharmos nesse delineamento consideremos o valor polissêmico da obra de arte, com categorias abertas, em que os elementos da imagem são especulativos, não dependem de informações exteriores, apenas do que se tem diante dos olhos e do ângulo posicionado.

Rivalidade

A extasiante Florença do século XVI era a paisagem perfeita para a inspiração, mas também um terreno fértil para a disputa de prestígio. Entre telas e pincéis Da Vinci e Michelangelo duelavam entre si, pois tinham em comum o fato de serem arquitetos, poetas, estudarem anatomia, dedicando-se profundamente à dissecação de cadavers. Também eram concorrentes na busca de apoio dos mecenas. Panofsky (2017) entende que “[...] diferentes condições históricas, tendências essenciais da mente humana expressas por temas e conceitos específicos (PANOFSKY, 2007, p. 65). Esse princípio correlativo de interpretação panofskyano coaduna com o simples fato desses gênios da pintura terem participado da desfibração de despojos com o intuito de conhecer o corpo humano para retratar fielmente as partes do corpo na pintura.

As datas em relação aos biografemas de Da Vinci e Michelangelo são totalmente díspares, por isso vamos situá-los no início do século XVI, que coincide com a Pós-Idade Média e o início do Renascimento, onde havia uma intensa busca pelo saber. Para envolvê-los nessa época, nos embasamos em Panofsky (2017), que indica as condições históricas como parte dos princípios correlativos de interpretação.

Leonardo da Vinci

Da Vinci nasceu: nos arredores de Florença, na Itália e morreu na França, por volta dos 67 anos¹⁶⁰. Além de pintor foi engenheiro, inventor, músico (compunha, tocava lira e alaúde), arquiteto, escultor, astrônomo, escritor e outras funções. Dentre suas obras destacam-se Mona Lisa, O Homem Vitruviano, A Anunciação, Salvator Mundi e mais.

Da Vinci elaborou o afresco “A Última Ceia entre 1494 a 1497, para enfeitar o refeitório dos monges, no Mosteiro de Santa Maria della Grazie, em Milão. Trata-se de um mural retangular, de 4,60 por 8,80 metros. Injetando os princípios da temática de Panosfky (2017), dectamos que “A Última Ceia” se trata do encontro de Jesus com seus doze apóstolos, antes de ele ser crucificado, quando o Mestre prediz que um entre eles vai traí-lo.

Tanto na “A Última Ceia” como em “A Criação de Adão”, os mantos se tornam um dos focos de admiração, seja pelas cores fortes, movimentos, drapeados, bordas ou simplesmente pela sua posição táctica de persuasão. Vamos fazer uma breve retrospectiva sobre à origem dessa peça de vestuário, antes de analisar o quadro de Da Vinci e posteriormente o de Michelangelo.

Mantos

Essa vestimenta é comumente vestida por cima da roupa ou da túnica. As primeiras civilizações antigas, próximas ao Rio Nilo, Eufrates e Indo usavam a indumentária para enfrentar as oscilações do clima. Escavações arqueológicas, expostas no estão no Museu Britânico de Londres, exibem os relevos assírios (668-631 a.C, em Nínive, norte do Iraque), com desenhos esculpidos nas paredes dos palácios do rei Assurbanípal, que comprovam o uso dessa vestimenta. A riqueza dos tecidos e ornamentos caros dos mantos classificavam a classe social entre nobres e escravos. Uma pessoa menos favorecida não era autorizada a usar a textura e cor do manto igual a classe alta e vice-versa e assim designava o status social. Na representação de imagens sacras, o manto é um artifício sobressaliente para a pintura.

A Bíblia Sagrada (2012) relata exatamente como deveria ser o manto que Deus pediu para Aarão usar como sacerdote, enquanto estivesse em sua presença no santuário. O livro do Êxodo traz a descrição: “Farás o manto [...] todo de púrpura e violeta [...] ao redor de toda borda, porás romãs de púrpura violeta, vermelha e carmesim alternando-as com campainhas de ouro [...]” (Êxodo 28, 31-34).

Desde a Antiguidade tinha-se o costume de usar essa capa protetora para cobrir desde os cabelos, incluindo a roupa debaixo, geralmente por cima da túnica, cujo comprimento ia da cabeça ou dos ombros, até o tornozelo ou aos pés, como exemplificaremos adiante. O manto tornou-se uma peça apelativa e ostensiva, que servia para reter a atenção das outras pessoas; trouxe em sua bagagem cultural formalidades sobre tecidos, cores, ornamentos e preconceitos.

Dependendo da textura, o manto também atraía ladrões. Era comum ostentá-los soltos por cima da túnica, que era diferenciada para homens e mulheres. Diferentemente do manto, a túnica entrava pelo pescoço e tinha mangas. Em relação ao comprimento do manto, o mais comum era cobrir o tornozelo, alguns tinham cauda longa, conforme a necessidade ou comodidade. Podia enrolar uma ponta em um dos braços para encurtar o tamanho, esta estratégia, descobrimos nas representações da Virgem Maria. Durante as atividades físicas ou de trabalho árduo, as pessoas o tiravam para não estorvar.

¹⁶⁰ As datas do nascimento e morte de Da Vinci são divergentes. Pesquisamos em diversas obras literárias e científicas e constatamos que não existir uma unanimidade precisa, por isso optamos por divulgar apenas a idade aproximada que ele morreu: 67 anos. Já Michelangelo seria cerca de 89 anos.

Na Idade Média, os mantos eram longos, com cores fortes, como vermelho, azul e verde, e acabamentos em bordados dourados ou com figuras geométricas ou do tipo fito mórfico (características dos vegetais), geralmente ostentavam uma borda de outra cor e tinham um forro, em tonalidade contrastante. Esses acabamentos, pespontos ou bordas, em volta da barra serão relevantes para decodificação das vestimentas de um dos apóstolos de Cristo, na iconografia de Da Vinci. Hobsbawm (1984) se alude à Escócia do século XVI, descreve os trajes das Terras Altas e a categorização das tonalidades:

[...] a indumentária comum dos montanheseiros constava de uma longa camisa [...] e uma capa ou manto, que quando usada pelas pessoas de classe alta era toda colorida ou listrada, só que de um tom castanho-avermelhado ou marrom para servir de camuflagem entre urzes (plantas) [...] os mantos dos chefes eram coloridos e os dos seguidores castanhos [...] (HOBSBAWM, 1984, p. 33-79).

Assim, inferimos que o manto é uma peça tão antiga, que não tem registros, nem apontamentos sobre a história desse traje.

Os mantos nas iconografias de Da Vinci e Michelangelo representam o ponto focal e o encadeamento nessas duas retratações. Esse aparato figurativo pode ser entendido como “significado intrínseco ou conteúdo” e ordena-se à expressão, já citada, “valores simbólicos”, de Panofsky (2007), que prevê: “Princípios correlativos de interpretação estejam coniventes com os sintomas culturais ou símbolos [...] diferentes condições históricas, tendências essenciais da mente humana expressas por temas e conceitos específicos” (PANOFSKY, 2007, p. 65).

Concordamos com Panofsky e defendemos que tudo depende da temática e como o todo se relaciona ao contexto da experiência estética, com as indicações culturais, com as categorias de experiências de vida, análise cognitiva, entre outros fatores. Em relação aos mantos, a simbologia se alastra e se mistura com a história e as metáforas culturais.

Os “princípios” subjacentes de interpretação, de Panofsky (2017), incidem sobre Jesus, seus discípulos e Deus, em relação à temática e à forma, a diferenciação da luz e da sombra, o uso da linha em contornos, espaços frontais, fronteiros e de fundo, como as linhas estão delineadas no tocante à consistência, uniformidade, igualdade, espessuras, entre outras denominações. Sabemos que diante de uma imagem, entre outras particularidades, pode-se explorar a linguagem corporal trabalhando no eixo figurativo da experiência religiosa. A borda do manto dourada é representada por duas linhas paralelas, que circulam toda capa e possui pequenos desenhos intrínsecos, como realce. Como dissemos anteriormente, o barrado funciona como um elemento de destaque e remonta às tradições. Encetamos alguns princípios de análise para sustentarmos nossa exploração pessoal. Benjamin (2017) nos indica que:

O corte longitudinal [...] é de natureza expositiva [...] contém as coisas; o transversal é simbólico, contém sinais [...] são: a linha da geometria, a linha dos caracteres [...] a linha do desenho, a linha do sinal absoluto [...] não se limita a ter nela (linha) um significado visual tem também um significado metafísico (BENJAMIN, 2017, p. 110-111).

Nesse caminho abstrato, entre linhas que se encontram, cortam-se e se separam entre linhas e nas entrelinhas, como dissemos, nos colocamos como se admirássemos ambas as pinturas de frente, verificando a possibilidade de se conhecer como os detalhes foram construídos, sua relação com o design, a mensagem que se pretende comunicar e principalmente, atendo-se à composição estratégica da imagem. Enfatizamos novamente que a

imagem foi recortada em colunas para tentarmos pormenorizar cada uma das partes, seguindo um princípio analítico próprio¹⁶¹.

Para estabelecermos essa metodologia, nos embasamos no protótipo iconológico de interpretação de Panofsky (2007): 1. Primário ou natural 2. Secundário ou convencional 3. Intrínseco ou terciário; na perspectiva da iconologia, segundo esse autor:

[...] a história da arte trata do tema ou mensagem das obras de arte em contraposição a sua forma [...] a iconologia é o estudo do significado do objeto [...] uma iconografia que se torna interpretativa e, desse modo, converte-se em parte integral do estudo da arte, em vez de ficar limitada ao papel do exame estatístico preliminar [...] iconologia é um método de interpretação [...] para entender uma obra de arte precisa-se fazer a diferenciação entre tema e forma (PANOFSKY, 2007, p. 47-54).

Do modelo de categorização e das considerações de Panofsky (2007), a partir de agora, vamos analisar cada iconografia individualmente, contextualizando no molde panofskyano e pormenorizando-as num cânone particular, em relação aos mantos.

Mantos de Jesus e seus apóstolos, em “A Última Ceia”

Da temática, aplicamos o cânone de Panofsky (2017) e descobrimos tratar-se do evento da última ceia de Jesus, com seus 12 apóstolos, antes dele ser crucificado. Foi uma encomenda dos monges para decorar a sala do refeitório do Mosteiro de Santa Maria della Grazie, em Milão. O pintor compôs um mural retangular de 4,60 por 8,80 metros. Desses motivos artísticos também se destaca o fato de representar a conversa polêmica, entre Jesus e os apóstolos. Usamos o adjetivo “polêmico” para justificar os gestos bruscos (dedo em riste), olhares taxativos e de espanto dos personagens à esquerda sobre o homem de marrom (segundo à direita), que parece estar de saída da mesa; conversas paralelas. Posição das mãos, dos ombros e pés, expressão do corpo, rosto, linhas, cores, contornos, sombreamento etc. A mesa do jantar é composta por Jesus e mais nove personagens que ostentam o manto. Outros três não se consegue distinguir essa vestimenta da túnica. Um único apóstolo apresenta o manto com pesponto, ou seja, o homem que está à direita, com túnica cinza e a capa rosa por cima. A borda do manto: era sinal de distinção social, muitos eram feitos em ouro, com desenhos. Nesse apóstolo só vemos uma costura dupla em tom sobre tom, como destaque. O protagonista Jesus está centralizado de capa azul. Dialoga com os outros seis personagens de cada lado. A sua túnica vermelha, puxada ao tom acobreado se destaca dos demais. A cabeça pende para o lado direito. Já, os apóstolos se dividem em quatro grupos de três, se interligam por gestos e deslocamento corporal: jogo harmônico entre movimento e contra movimento.

Dos princípios subjacentes de interpretação, via Panofsky (2017) filtramos que a luz pura fornece “solidez e volume” às figuras, principalmente Jesus. Essa luz totalizante parte dele, que se enquadra ao meio da janela maior, recebe maior incidência de luz em sua cabeça e corpo e sua posição. Em contraposição, a sombra nos dá o delineamento dos mantos; espaço do fundo: retângulo e um arco abatido da janela; espaço lateral: a tapeçaria nas paredes e o enquadramento dos corpos dentro do sombreado retilíneo da mesa (espaço frontal ao chão), etc. Retângulos na toalha recortes. Mantos: são drapeados, com ligeira ondulação. Sensação de leve movimento. Do corte transversal, destacamos os sinais: o significado visual: os mantos são simples, sem acabamentos de luxo; externando que os personagens pertencem a uma esfera social de pessoas mais desfavorecidas. Comprimento: ao ombro até o chão. Usar apenas em um dos lados dos ombros denota temperatura mais quente. Apenas um dos homens (à esquerda) ostenta a peça

¹⁶¹ A ampliação foi feita com o uso da lupa do aplicativo “Paint”, do programa de computador da Microsoft, a fim de obtermos uma visão aumentada e particular de cada parte da figura.

amarrada em um dos ombros. Trata-se do primeiro apóstolo, de manga azul e manto verde escuro. Linhas: além do significado visual tem um significado metafórico. Apenas três personagens não possuem barba.

Desconstruímos a obra de arte de Da Vinci e situamos apenas os personagens usando o manto no tom azul: além de Jesus, outros cinco apóstolos ostentam essa cor numa referência ao divino, que remete à criação, ao céu, água e mar. O azul era um componente raro, na Antiguidade extraía-se uma pequena porção de milhares de caracóis, no mar Egeu. Gombrich (1988) situa o apóstolo ao lado direito de Jesus como João, o discípulo preferido. Se injetarmos a teoria do azul, esse autor não se sustenta, pois o homem da direita veste verde. Enfim, outra pormenorização também foi feita pela Google Arts and Culture, em parceria com a Royal Academy of Arts de Londres, que efetuaram uma versão digitalizada, em altíssima definição, com mais de 1 bilhão de pixels, da cópia do original do ateliê de Da Vinci, Giampietrino e Giovanni Antonio Boltraffio. Descobriram alguns detalhes escondidos: pés de Jesus estão cobertos por uma porta. O personagem de dedo em riste, aventaram que seria Tomé, que duvidará posteriormente que Jesus ressuscitou e apareceu. Sal derramado na mesa é sinal de azar em qualquer cultura.¹⁶²

Michelangelo ou Michel Angél

Michelangelo: pintor, escultor, poeta e arquiteto italiano. Nasceu em Caprese, Itália e morreu em Roma, com cerca de 89 anos. Suas principais obras: História de Moisés; Profetas do Antigo Testamento, Arca de Noé, Pietá, Madona de Bruges, Juízo Final (1536 e 1541 elaborou na parede do altar para os Papas Clemente VII e Paulo III.) etc. O Museu de Roma informa: “Todos os afrescos do teto da Capela Sistina são obras desse artista brilhante que levou quatro anos para completar o trabalho (A Criação de Adão), de 1508 a 1512, criando uma obra de arte sem precedentes e que mudaria o rumo da arte ocidental”; a obra encomendada pelo papa Julio II. Michelangelo utilizou a técnica onde a pintura é feita sobre uma argamassa de cal e areia e deitou-se de costas para pintar a abóboda rasa, olhando para cima.

Encetamos a matriz de PANOSFKY sobre uma base quadriculada e o personagem Deus inserimos numa plataforma oval. A descoberta principal é que o Criador e os anjos aparecem envolvidos por um manto. Partindo da parte superior, os anjinhos portam mantos vinhos e alaranjados, como se saíssem dali faíscas por serem seres próximos ao sol. Os anjos da superfície inferior à esquerda, que aparam Adão estão paramentados com um manto cinza e o da direita, com o detalhamento panosfskyano descobrimos que se senta sobre um manto branco com listra cinza. No afresco percebe-se duas colunas, com partes desconexas, cujas portas também são amparadas por anjos de cimento e suporte de candelabros ao meio.

“A Criação de Adão”, apelidado metaforicamente como “O dedo de DEUS”: Dos sintomas de Panosfsky (2007), temos: à esquerda: Adão, sentado nu, como se tivesse ouvido o chamado à vida por DEUS. O dedo do criador quase toca no dedo de sua criatura. Do lado direito, Deus parece vir ao mundo como humano, num sopro de vento, escoltado por anjos, sem asas e uma echarpe verde se desloca da figura como se tivesse sido desamarrada pela ventania, em duas partes, e o efeito das dobras esvoaçam num movimento leve do toque, ao tema natural. Os contornos são simples e firmes. Deus ostenta músculos sobressalientes trata-se do próprio poder em pessoa. Gombrich (1988) descreve:

¹⁶² Disponível: <https://veja.abril.com.br/cultura/a-ultima-ceia-de-da-vinci-em-impresionante-versao-digitalizada>. Acesso em 10.10.2021.

“Adão está deitado no chão, com toda beleza e vigor, que convém ao primeiro homem; do outro lado Deus Pai, aproxima-se, transportado e amparado por seus anjos, envolto num amplo e majestoso **manto** soprado pelo vento como uma vela panda, e sugerindo a facilidade e rapidez com que Ele flutua no vazio”. (GOMBRICH. 1988, p. 234)

Das condições históricas (Panofsky, 2007) destacamos a Renascença: o antropocentrismo, com a valorização do homem como centro do universo e da natureza. Junto a esse homem, Adão, a natureza se faz presente pelas pedras, rochas, vegetação. Adão está nu e remonta a “arte pecaminosa”, que Gombrich (1988) atribui a Michelangelo como a arte profana. Deus se desloca levemente do espaço físico do manto para tentar tocar a mão de sua criatura, Ele se apresenta levemente enrugado, cabelos ao vento. O branco simboliza paz e o cinza, o tempo consumado, sintomas que Panofsky define como motivos artísticos. Ainda se nota a profusão de anjos, que sustenta o protagonista dentro do tecido. A cor do manto é vinho, mas em tom sobre tom, com a borda, em vazado branco, que evoca metaforicamente a sensação de aconchego e seu formato é de coração, embora o médico Lynn Meshberger o considere alusivo ao cérebro, inclusive com as ramificações das veias e artérias.

Considerações Finais

Da teoria dos mantos nas iconografias “A Última Ceia” e “A Criação de Adão” detectamos o período literário do Renascimento, onde a pintura estava mais próxima à realidade. Mesmo Jesus e Deus sendo o ponto focal, os personagens secundários (apóstolos e Adão) se colocam de supra importância para o contexto. Confirmamos as hipóteses de que os mantos da iconografia de Da Vinci eram simples, tecidos lisos, sem atrativos ou ornamentos e denotam desapego dos apóstolos, pobreza, sem normas sociais, segundo a Bíblia (2012) eram pescadores. Descobrimos que os mantos azuis se referem metaforicamente ao divino e cinco apóstolos especiais usam essa tonalidade. Em Michelangelo, a retratação da figura de DEUS aparece apoiado num manto vinho (GOMBRICH, 1998). Manto denota proteção. Foi a base de Deus para criar o ser humano. A metáfora do manto alinha-se a aconchego, cérebro e coração, o encontro do divino com a sua primeira criatura. Esse gancho se liga ao fato de os mantos vestirem a humanidade, desde a Antiguidade, pois encontramos alusões a essa vestimenta nas primeiras civilizações, na Bíblia, no livro do Êxodo, na Idade Média e como técnica renascentista. Nas obras de arte de Da Vinci e Michelangelo esses acessórios de delineamento estão atados à proximidade com o sagrado. Enfim, o manto é uma peça do vestuário estratégica, grandes mestres da pintura o usam como clímax estético e como um instrumento afiado de apelo na cultura visual.

Referências

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Paulinas, 2012.

GOMBRICH, E. H. **A História da Arte.** Rio de Janeiro: LTC, 1998.

HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. **A invenção das tradições.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PANOFSKY, E. **Renascimento e Renascimento na Arte Ocidental.** Lisboa: Presença. 1960.

PANOFSKY, E. **Significado nas Artes Visuais.** São Paulo: Perspectiva. 2017.

Portais consultados:

CULTURA Genial. Afrescos. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/afrescos-teto-capela-sistina>. Acesso: 20.08.2020

REVISTA Super Interessante, **MICHELANGELO.** <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/como-michelangelo-pintou-o-teto-da-capela-sistina/>. Acesso: 01.11.2021.

ROME MUSEUM. **Capela Sistina.** <https://www.rome-museum.com/br/capela-sistina.php>. Acesso: 01.11.2021.

FIGURAS

Figura 01: Da Vinci, Leonardo. **A Última Ceia.** Disponível: <https://super.abril.com.br/especiais/os-segredos-de-a-ultima-ceia>. Acesso 17.10.2020.

Figura 02: Michelangelo. **A Criação de Adão.** Disponível em: Fonte: revistasuper.abril.com.br/mundo-estranho/como-michelangelo-pintou-o-teto-da-capela-sistina/#:~:text=A%20tarefa%20completa%20levou%20quatro,Michelangelo%20n%C3%A3o%20queria%20o%20servi%C3%A7o. Acesso: 10.10.2020.

SIMBOLOGIA DOS VITRAIS RELIGIOSOS: UM ESTUDO DE CASO NA SÉ EM BELÉM DO PARÁ

*Denilson Marques dos Santos*¹⁶³

*Kátia Marly Leite Mendonça*¹⁶⁴

Resumo

O presente estudo tem por objetivo compreender a importância de um tipo específico de arte, a saber, os vitrais para religiosos e cristãos (especificamente os leigos católicos), como os de outras “Organizações Religiosas” (ORs) que desta arte em visitação ao nosso “locus” de pesquisa, cito Catedral da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém do Pará), se utilizam também para decodificar seus preceitos religiosos. Em termos teórico-metodológicos, priorizamos a revisão bibliográfica documental, principalmente, do autor Viana (2015), além de trabalhos de pesquisadores que também seguem a vertente do tema abordado como Eusébio (2005), Joly (2007), Manini (2011), Mannoni (2003), Michelotti (2011), Panofsky (1989), Romano (1987), Silva (2007), dentre outros. As palavras: Vitrais Religiosos, Fotoetnografia, História, Religião, Arte, Documentação e Conservação de Acervos e Coleções Iconográficas foram utilizadas como chave de pesquisa. A análise temática dos dados coletados foi realizada com base na análise de conteúdo das entrevistas. Ao final da pesquisa, pretende-se trazer a público através de fotografias todo o patrimônio de vitrais que a Sé de Belém (PA) possui trazendo uma maior conceituação e instrumentalização para sua salvaguarda e tombamento se ainda não possuir. Busca-se ainda incentivar e valorizar o reconhecimento desta linguagem de arte como integrante da memória e patrimônio material e cultural de Belém do Pará (Brasil).

Palavras-chave: História; Religião; Arte; Vitrais Religiosos; Fotoetnografia.

1. Introdução

Toda pesquisa, assim como o objeto pela qual ela se interessa, possui uma história. (LEWIS, 1965)

O presente estudo consiste em compreender a importância de um tipo específico de arte, a saber, os vitrais para religiosos e cristãos (especificamente os leigos católicos), como os de outras “Organizações Religiosas” (ORs)¹⁶⁵ que desta arte em visitação ao nosso “locus” de estudo se utilizam também para decodificar seus preceitos religiosos.

Sabe-se, que, historicamente a tradição judaico-cristã serviu-se de um variado repertório para expressar a fé. Esta iconografia, assim, teria como objetivo servir para os cristãos como uma pedagogia da fé (prática de caráter antropológico), entrando no campo do cognoscível

¹⁶³ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA/PPGCR); Pedagogo, Universidade Estácio de Sá (UNESA); Docente na SEDUC-PA e SEMED-Ananindeua (Estudos de Religião e Filosofia); E-mail: dede_cecilia@yahoo.com.br; LATTES: <http://lattes.cnpq.br/3274155299218088>

¹⁶⁴ Doutorado em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP); Realizou Pós-Doutorado em Ética na Universidad Pontificia Comillas; Docente do PPG- Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da UEPA - Universidade do Estado do Pará e do PPGSA- Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA - Universidade Federal do Pará; E-mail: guadalupelourdes.2021@hotmail.com LATTES: <http://lattes.cnpq.br/5325063796266136>

¹⁶⁵ As organizações religiosas se configuram como sistemas organizados a partir de uma estrutura hierárquica, conjunto de doutrinas, ritos, símbolos e normas éticas, podendo ser dogmáticas, mas também abertas e flexíveis. Tendo como função básica a de pelo menos no plano ideal, influenciar nas relações de convivência entre pessoas de diferentes crenças, permitindo, assim, a compreensão do “*Fenômeno Religioso*”, ou seja, o Sagrado na perspectiva da diversidade (SEMED-PR, 2016, p. 02).

(daquilo que se pode conhecer) dos mártires religiosos. A fim de descrever esta relação entre religião e arte, na pesquisa utilizou-se como estudo de caso a Sé em Belém do Pará.

A Catedral Metropolitana de Belém (CMB) como também é conhecida localiza-se no Bairro da Cidade Velha, o mais antigo de Belém, sendo a mesma concluída em 1771, com o projeto do arquiteto italiano Antônio José Landi, o que legitima sua história intimamente com a história da Metrópole da Amazônia, a Cidade de Belém do Pará, e também com o Círio de Nazaré.

A CMB valoriza em seu interior a arte dos vitrais (no total de dez) para exposição dos símbolos da fé através do culto e veneração aos santos, bem como situações vivenciadas nas passagens bíblicas em cujo exemplo os fiéis se edificam. Pois, quando se olha para uma imagem de um mártir religioso estampada nos vitrais ela nos faz refletir que a pessoa ali representada é santa (foi beatificada), vivendo conforme a vontade de Deus, então, é um “modelo de vida” a ser seguido por leigos e religiosos católicos.

A iconografia cristã, certamente, foi concebida como um tipo de arte carregada de sentidos e, neste caso, uma via de acesso para compreender um sistema de crenças e práticas sagradas. Deste modo, podemos argumentar que a tradição cristã, em diferentes momentos de sua longa história, procurou reproduzir sua função pedagógica por meio dos símbolos.

Neste sentido, pode-se argumentar que paralelamente a uma teologia abstrata (de via racional), houve também a produção de uma teologia iconográfica, isto é, uma codificação do sistema de crenças em imagens, que por via da produção visual tornava concreto os principais conceitos religiosos. Também, com o estudo através de fotografias, pretende-se catalogar todo o patrimônio de vitrais que a CMB possui possibilitando um maior reconhecimento e valorização desta linguagem de arte (integrante da memória e patrimônio material e cultural) de Belém do Pará (Brasil).

Precisaremos também utilizar o método etnográfico nas entrevistas semiestruturadas com o Arcebispo de Belém, primeiramente para autorização da pesquisa se realizar e depois para conhecermos melhor a história de Catedral da Sé (Sede da Arquidiocese de Belém) e sobre a compra e aquisição dos vitrais, assim como com os religiosos e leigos católicos analisando a importância da estrutura simbólica dos vitrais nas mudanças de atitude na postura religiosa dos fiéis depois do conhecimento prévio histórico de seus mártires religiosos através da entrevista, etnografia e da fotoetnografia.



Figura 01 - Catedral da Sé / Sede da Arquidiocese de Belém (Lócus da Pesquisa).
Fonte: Autores (2021)

Uma das técnicas entendida como legítima para a obtenção de dados com a profundidade necessária para a elaboração do texto etnográfico consiste na observação participante, cuja paternidade, em termos de uso de tal instrumental, cabe a Bronislaw Malinowski, autor do clássico trabalho intitulado "Argonautas do Pacífico Ocidental", um

relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia, publicado pela primeira vez em 1922. Para Malinowski (1976):

"Um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. (...) Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos" (MALINOWSKI, 1976, p.18).

Este jogo intrigante que a etnografia possibilita faz com que o pesquisador, ora se impregne totalmente do ponto de vista dos seus pesquisados, se desconstruindo, ora se afaste, de modo a tornar possível a análise daquilo que foi levantado em campo.

Buscaremos organizar os dados de modo que nos permita, então: Primeiro compreender a relação entre religião e arte buscando descrever alguns elementos técnicos da arte dos vitrais e fotográfica de modo que nos possibilite interpretá-la com a arte religiosa, o segundo tratará da ordem religiosa (tradição) que deu origem a Sé em Belém do Pará. Por sua vez, na pesquisa buscou-se articular alguns elementos históricos, religiosos e sociais a fim de analisar a estrutura simbólica dos vitrais e sua função pedagógica de fé para os religiosos, leigos católicos e de outras OR's. Pretende-se ao finalizarmos trazer a público através de fotografias todo o patrimônio de vitrais que a Sé de Belém (PA) possui possibilitando uma maior conceituação e instrumentalização para sua salvaguarda (e tombamento se ainda não possuir). Busca-se ainda incentivar e valorizar o reconhecimento desta linguagem de arte como integrante da memória e patrimônio material e cultural de Belém do Pará (Brasil).

Sabe-se que o trato a vitrais ainda é um grande desafio, sobretudo no Brasil, uma vez que a bibliografia de referência é escassa e o conhecimento técnico é um privilégio de muito poucos profissionais vitralistas. Mas, justamente por necessitar de esforços técnicos muitas vezes investigativos, é um campo do conhecimento que oferece muitas possibilidades de aprendizado e desenvolvimento, por isso nosso interesse em estudá-lo.

2. Uma contextualização histórica da iconografia cristã

2.1 Teologia da luz

A teologia iconográfica vista em seu contexto histórico, não pode ser isolada das relações culturais, históricas e sociais que a compõem.

Eusébio (2005), argumenta que:

O surgimento do cristianismo no contexto greco-romano não representou uma ruptura com esta cultura pelo contrário, além de sua herança judaica, verificou-se também uma "apropriação de símbolos e imagens" na composição de seu imaginário (EUSÉBIO, 2005, p. 09).

Entre os variáveis elementos iconográficos encontra-se, de modo particular, o objeto de nossa reflexão, a saber, a produção imagética dos vitrais que para além de seu aspecto estético, caracterizado pelo mosaico de cores, reproduz uma função pedagógica que consiste em uma fixação do modelo de fé.

Mircea (1992: 37) nos diz que:

O homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o "*homo religiosus*" acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o

sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real.

Sabe-se que os vitrais são peculiarmente atraentes, suntuosos e estão em posição (localização) de destaque nas igrejas, basílicas e catedrais cristãs do mundo inteiro. Com relação, as catedrais DUBY (1988) relata que:

Duas torres são abertas inseridas na fachada e ameaçadas por uma série de arcaturas. A luz do poente penetra no interior do edifício pelo Côncavo dos três portais. Por cima deles, irradia uma rosácea, a primeira que foi aberta no lado ocidental de uma igreja, iluminando as três capelas altas, dedicadas às hierarquias celestes, à Virgem, a São Miguel e aos anjos. O que formará a fachada de todas as catedrais futuras nasce assim da teologia de Suger (DUBY, 1988, p. 106).

Mesmo um indivíduo que nunca viu um, ao entrar em uma catedral que possui vitrais em seu interior, certamente irá observar as luzes coloridas, suas várias formas e ficará maravilhado. Além deste caráter estético, os vitrais das igrejas católicas não são simplesmente vidros coloridos. Eles são coloridos sim, mas muito mais do que isso. Possuem formas diferentes, tamanhos diferentes, espessuras diferentes e, principalmente, imagens.

Imagens estas que narram uma história tornando um vitral ainda mais atraente, instigante, mas ao mesmo tempo profundo, complexo o seu estudo.

Vitral é um elemento arquitetônico constituído por pedaços de vidros, geralmente coloridos, combinados para formarem desenhos. O vitral originou-se no Oriente, por volta do Século X. A técnica clássica de fabricação do vitral utilizava o chumbo nas junções e soldaduras, atualmente existem técnicas mais avançadas que usam produtos menos pesados, como o plástico e o acrílico. (PANOFISKY, 1989, p. 23)

Optou-se por utilizar a fotografia como recurso, pois como a etimologia da própria palavra já afirma e Mannoni (2003) também reitera que: A fotografia é a escrita com luz, o desenho obtido pela luz e isso tem tudo a ver com o tema desta pesquisa, os vitrais, pois são desenhos, imagens que precisam de luz para aparecer.

Manini (2011, p. 21) afirma que:

A fotografia como índice utiliza o discurso da referência para fazer ver a realidade inegável de uma imagem, apesar da consciência dos inúmeros códigos envolvidos em sua construção. Somos privilegiados por através da fotografia eternizar objetos e fatos importantes, a arquitetura, a arte e eventos históricos.

Aprende-se com a fotografia que uma pessoa, um fato, um vitral ou uma paisagem tem um caráter único naquela fração de segundo e é único inclusive para quem captou a imagem.

Afirmamos isso porque a câmera fotográfica, seja ela qual for, registra menos informações que o olho humano, o monitor menos ainda, e a impressora que torna “física” a imagem, menos ainda. Portanto, a menos que se vá a Sé em Belém do Pará e observe os vitrais, nenhum registro fotográfico, por mais minucioso que seja em suas etapas, conseguirá retratar a atmosfera e sutilezas ali encontradas.

O ícone é uma janela aberta para o céu e, ao mesmo tempo, uma testemunha do céu. Aqui temos a precedência do Criador sobre as obras da criatura que passam a serem testemunhas da realidade divina. Florenski (1996) traslada o sentido do ato de testemunhar da pessoa para a matéria inerte. Se o mártir é pessoa encarnada que testemunha o Senhor, o ícone é matéria pintada que também testemunha o Senhor. Quando dotado deste sentido, o ícone é janela para o invisível celestial. Desprovido deste sentido o ícone é simples matéria, um pedaço de madeira com linhas e cores (MENDONÇA, 2018, p. 41).



Figura 02 - Santo Antônio, o Menino Jesus e a Virgem Maria.
Fonte: Autores (2021)

Além disto, até o momento não há nenhum trabalho dedicado aos vitrais da referida Catedral em Belém (PA) e para que não se perca a história e o valor destes, seja durante uma nova reforma, ou um ato de vandalismo, ou ainda por causa naturais, empenhamo-nos em fazê-lo e os seus registros catalogando-os.

Pois, acreditamos, existirem vitrais que se perderam, ou foram quebrados, eventualmente em alguma reforma ou restauro, e não há imagens que os registrem.

Há uma importante citação de Panofsky (1989) que diz: “Acredito sinceramente que existem coisas que ninguém veria, se eu não as tivesse fotografado”.

Independente do valor estético, retrataremos na pesquisa o cultural e o religioso almejando com isto depois da pesquisa concluída que sejam vistos e atribuído o real valor antropológico, histórico, religioso e cultural da referida arte no âmbito nacional e também internacional.

2.2 Ficha catalográfica como base de dados ao tratamento dos vitrais

Helder M. Viana (2015) buscou criar um “padrão” nacional para o registro e identificação dos vitrais. Conforme, o autor:

A longevidade de um vitral é inversamente proporcional à natureza frágil de seus materiais. Embora existam exemplares conservados que remontam a um período de cerca de mil anos, foram várias as perdas causadas pela falta de conhecimento do valor de muitas destas obras, objetivando um processo de conhecimento que visa a proteção de acervos de vitrais. (VIANA, 2015, p. 17)

Existem fichas e métodos internacionais que ele considerou para desenvolver a sua ficha. Esta ficha é um grande passo para o resgate da importância dos vitrais na sociedade e seu respectivo registro histórico.

Com base em Viana (2015), foi elaborada uma Ficha de Catalogação Específica (FCE) para os vitrais, contendo campos essenciais para a salvaguarda (conservação e preservação). Foi dividida em dois momentos: Identificação e características do objeto e a ficha catalográfica dos vitrais.

É comum alguns vitrais, técnicas ou objetos possuírem mais informações disponíveis do que outros, e isso é um desafio aos pesquisadores dessa tipologia de acervo. De

qualquer forma, o ideal é que cada exemplar receba um número de registro próprio e uma ficha catalográfica individual, para melhor gerenciamento de informações, para garantir a qualidade da sua manutenção e perpetuar sua existência (MICHELOTTI, 2011, p. 49).

Desastre, nesta pesquisa utilizou-se a ficha catalográfica de Denise Michelotti (2011), servindo como base de dados para o adequado tratamento dos vitrais mais especificamente os da Sé de Belém-Pará que foi dividida em dois momentos: Identificação e características do objeto e a ficha catalográfica especializada em vitrais como demonstra a imagem abaixo:

FICHA CATALOGRÁFICA		LOGO MARCA DA INSTITUIÇÃO		NOME DA INSTITUIÇÃO			
		IDENTIFICAÇÃO DO OBJETO		Nº DE TOMBO:		Nº DE REGISTRO:	
CLASSE				SUBCLASSE		TERMO	
COLEÇÃO				LOCALIZAÇÃO		ESPECIFICAÇÃO	
NOME DA OBRA:							
AUTOR:							
PROCEDÊNCIA:				ORIGEM:			
AQUISIÇÃO: <input checked="" type="checkbox"/> DOAÇÃO <input type="checkbox"/> COMPRA <input type="checkbox"/> PERMUTA <input type="checkbox"/> TRANSFERÊNCIA				DATA:			
DIMENSÕES:				ALTURA:	LARGURA:	CONSERVAÇÃO: <input checked="" type="checkbox"/> EXCELENTE <input type="checkbox"/> BOM <input type="checkbox"/> REGULAR <input type="checkbox"/> RUIM	
MATERIAL				HISTORICO DE AQUISIÇÃO		MARCAS E INSCRIÇÕES	
DESCRIÇÃO				BIBLIOGRAFIA:		OBSERVAÇÃO	
ICONOGRAFIA		IMAGEM					
ARQUIVO DE FOTOGRAFIAS:							
RADIOGRAFIA:							
MATERIAIS E TÉCNICAS DE CONSTRUÇÃO							
VIDRO:		CHUMBO:		PINTURA:			
CONDIÇÕES DE CONSERVAÇÃO							
VIDRO:		CHUMBO:		PINTURA:			
VEDAÇÃO:		RESTAURAÇÃO PREVIA					
AÇÕES TOMADAS:							
MATERIAIS:							
RECOMENDAÇÕES:							
LAUDO DE CONSERVAÇÃO E TRATAMENTO:							
CONSERVADOR:				DATA:			

Figura 3 - Modelo de Ficha Catalográfica
 Fonte: Adaptada pelos Autores em 2021 (MICHELOTTI, 2011, pp. 45-46)

3. Considerações finais

Nesta pesquisa em que dialogam história, religião e arte, observamos que a Igreja Católica no Brasil apoiou-se nas artes para evangelizar os leigos e sustentar a fé.

A composição é o meio interpretativo de controlar a reinterpretação de uma mensagem visual por parte de quem a recebe. O significado se encontra tanto no olho do observador quanto no talento do criador (DONDIS, 1997, p. 131).

Assim mesmo apesar de não vermos as mesmas coisas todos aprendem pela sensibilidade tanto quem criou quanto quem observa. Concordamos com o Donis Dondis (1997) no sentido de que o valor pedagógico dos vitrais continuam latente para quem admira e conhece ou não a sua história. Assim, os vitrais das igrejas constituíam então uma espécie de bíblia dos iletrados, ao transcreverem, em figuras visuais, episódios e personagens mais expressivos dos textos sagrados. Aonde, a imagem criada em um processo artístico, qualquer que fosse ele, “transcrevia” o legível na ordem do visível e o artista tinha, entre outras, a função de transmitir visualmente ‘a palavra’ realizada através de sua relação com as narrativas bíblicas.

Referências:

- BENJAMIN, Walter. A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. In: BENJAMIN, Walter et al. **Textos Escolhidos**. Coleção: “Os Pensadores”. São Paulo (SP): Abril Cultural, 1983.
- BURKE, Peter. **Testemunha ocular: História e imagem**. Bauru (SP): EDUSC, 2004. (Coleção História).
- DONDIS, Donis. A. **Sintaxe da linguagem visual**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DUBOIS, Philippe. **El acto fotografico: De la representación a la recepción**. Barcelona (ESP): Paidós Comunicación, 20, 1986.
- DUBY, Georges. **O tempo das catedrais: A arte e a sociedade (980-1420)**. Lisboa (PT): Estampa, 1988.
- EUSÉBIO, Maria de Fátima. **A apropriação cristã da Iconografia Greco-latina: O tema do Bom Pastor**. Universidade Católica Portuguesa. Dep. de Letras. Viseu (PT): Máthesis, 2005.
- FABRIS, Annateresa. **A estética da comunicação e o sublime tecnológico**. In: COSTA, Mário. (Org.). **O Sublime Tecnológico**. São Paulo (SP): Experimento, 1995.
- JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Lisboa (PT): Editora 70, 2007.
- JUNQUEIRA, Sergio Rogerio; ROCHA, Terezinha Sueli. **Pedagogia libertadora de Jesus**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- LEWIN, K. **Teoria de campo em Ciência Social**. São Paulo (SP): Pioneira, 1965.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. Coleção “Os Pensadores”, v. 43. São Paulo (SP): Abril Cultural, 1976. 436 p.

MANINI, Miriam Paula. Imagem, memória e informação: Um tripé para o documento fotográfico. **Domínios da Imagem**, Londrina (PR), n. 8, 2011. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/dominiosdaimagem/index.php/dominios/article/view/127>
Acesso em: 10 jun. 2021.

MANNONI, Laurenti. **A grande arte da luz e da sombra**. Trad. KFOURI, Assef.. São Paulo (SP): Editora SENAC, 2003.

MANZINI, Eduardo José. **A entrevista na Pesquisa Social**. São Paulo (SP): Didática, 1991.

MENDONÇA, Kátia Marly Leite. **A imagem: Uma janela para o invisível**. Belém (PA): Marques Editora, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O Visível e o Invisível**. São Paulo (SP): Perspectiva, 2003.

MICHELOTTI, Denise. **Arte em vitrais: A salvaguarda, a extroversão e a sociomuseologia**. Dissertação de mestrado. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias Departamento de Museologia, 2011.

MIRCEA, Eliade. **O Sagrado e o Profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo (SP): Martins Fontes, 1992.

PANOFSKY, Erwin. **O significado nas artes visuais**. Lisboa (PT): Editora Presença, 1989.

RAUCH, Ivo. **The conservation and restoration of historical stained glass and painted glass: An Introduction to the Problem**. Disponível em: <http://www.cvma.ac.uk/conserv/rauch.html>
Acesso em: 11 jun. 2021.

ROMANO, Ruggiero. (org.) **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 12. Mythos: Logos (Sagrado / Profano). Lisboa (PT): Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1987.

SANTOS, Denilson Marques dos; COSTA, Maria Cecília F. da.; SANTOS, Denise M. dos. Utilização das tecnologias de informação e comunicação no ensino da língua inglesa e seus desafios na formação docente. **Revista Práxis Educacional**, [UESB], v. 16, n. 41, p. 787-801, Edição Especial, set. 2020. DOI: 10.22481/praxisedu.v16i41.6483.

SEMED-PR, Secretaria Municipal da Educação do Paraná. **Currículo do Ensino Fundamental: Versão preliminar**. VOLUME V. Curitiba (PR): SEMED-PR, 2016.

SILVA, Eliane Moura. **Estudos de Religião para um Novo Milênio**. In: Karnal, L (org.). História na Sala de Aula: Conceitos, Práticas e Propostas. São Paulo (SP): Ed. Contexto, 2003.

VIANA, Helder Magalhães. **Instrumentos e técnicas para sistema de identificação e registro de vitrais**. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Rio de Janeiro (RJ): UFRJ/ FAU, 2015.

ODE AO CÍRIO: ASPECTOS RELIGIOSOS EM PROCESSOS TEATRAIS EM BELÉM – PA

Eryton Mesquita da Paixão¹⁶⁶

Resumo

A presente pesquisa busca estudar os temas sacros presentes em um teatro de rua, que ocorre na mesma semana da maior manifestação religiosa católica da região, na cidade de Belém - PA. A Ode ao Círio, em meio há outros “satélites do círio”, em seu processo criativo demonstrar buscar referências estético-religiosas. Esses aspectos serão analisados conforme o conceito de Conversão Semiótica de Paes Loureiro, proposto pelo autor em três de suas obras sobre Cultura, Arte e Linguagem. Essa pesquisa tem como seu principal referencial teórico as suas três principais obras: a) *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário* (2015); b) *A Conversão Semiótica: na Arte e na Cultura* (2007); c) *A arte como encantaria da linguagem* (2008). Nesse processo de estudo de Loureiro as três obras têm algo em comum: o seu conceito de “conversão da semiótica” proposto por ele, que aqui será revisitado com frequência quando a teatralidade da religião for incorporada como matéria prima nas expressões artísticas (aspectos religiosos presentes na Ode ao Círio).

Palavras-chave: Ode ao Círio; Religião; Teatro; Conversão Semiótica.

Introdução

A “Ode ao Círio” é um espetáculo teatral no qual em sua criação poética apresenta um conceito estético-religioso como pólen geradores¹⁶⁷, por encenar linguagens de diferentes religiões, em especial a católica, devido ao Círio de Nazaré (período em que se entra em cartaz), eixo temático principal desta narrativa. Porém de caráter não evangelizador, pois não é organizado por uma instituição religiosa, e sim por um grupo de teatro com artistas de diversas religiões ou nenhuma delas. “O Círio de Nazaré é uma procissão religiosa culminante do culto da padroeira dos paraenses, realizada todos os anos no segundo domingo de outubro” (LOUREIRO, 2008, p.134) marca o tempo sagrado no calendário paraense e aglutina outras manifestações culturais paralelas a festa religiosa.

O espetáculo da Ode ao Círio se apresenta na modalidade teatro de rua, que culmina a finalização do curso de “Iniciação Teatral e Arte-educação” da sua instituição idealizadora, UNIPOP (Instituto Universidade Popular), sob a orientação do GTU (Grupo de Teatro da Unipop) com os alunos deste espaço educativo e cultural. O espaço imergiu em 1987 a partir da igreja e movimentos sociais, com discurso pautado em uma teologia popular e libertadora, anos após foi fundado o grupo de teatro em 1992.

A UNIPOP é uma ONG, que atua na mobilização, articulação e formação de jovens e adultos. Atuando com educação popular, possui um projeto de Arte-educação subdividido em: Curso de Iniciação Teatral e Grupo de Teatro, no qual resulta o objeto de pesquisa em questão.

O curso ocorre na duração de um ano e os alunos juntos com o GTU se mobilizam para este tradicional espetáculo que ocorre desde 2006. Os ensaios acontecem no “Porão Cultural” como assim é denominado, o teatro improvisado em baixo do prédio centenário da

¹⁶⁶ Mestrando, bolsista da CAPES, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade do Estado do Pará. E-mail: professoreryton@gmail.com.

¹⁶⁷ Metáfora sobre a matéria prima da poética, utilizada por Paes Loureiro (2008) em *A poesia como encantaria da linguagem*, obra que analisa as (re)criações poéticas, seus temas e relações com o mito nas encantarias da Amazônia.

UNIPOP. Trata-se do porão de um antigo casarão localizado na Rua Senador Lemos em Belém do Pará. Mas o espetáculo da Ode acontece do lado de fora, na calçada desta rua, na última quinta-feira antes do Círio de Nazaré. Um espetáculo de apresentação única.

Figura 1 - Ensaios para a Ode dentro do Porão Cultural



Fonte: Assessoria do Oliberal.com, 2019¹⁶⁸

Na imagem acima vemos a famosa cena do Ver-o-Peso. Os artistas “subterrâneos” de Belém, em seu processo teatral buscam construir o espetáculo da Ode ao Círio com as interfaces das cenas da cultura regional, em meio à agitação da principal manifestação religiosa de outubro no espaço amazônico paraense. Então esses aspectos religiosos ficam evidentes dentro dessas “costuras de cenas” como assim são chamadas a passagens de uma cena para outra dentro da narrativa.

Figura 2 – Cena dos Orixás na Ode ao Círio 2019



Fonte: Grupo de Teatro da Unipop – GTU/UNIPOP

De modo inter-religioso, vemos a cena dos Orixás abençoando a floresta que foi queimada pelo homem (assunto que estava em evidência no ano) para que ela renasça e os animais e natureza retornem a vida no local. O casal de atores, ao som de batuque, interpreta Oxum, a rainha da água

¹⁶⁸ Disponível em: <<https://www.oliberal.com/cirio/ode-ao-cirio-2019-vai-abordar-tematicas-sobre-a-amazonia-1.200567>>. Acesso em: 13 ago. 2021.

doce capaz de gerar frutos; e Oxóssi, guardião que representa o conhecimento e a proteção da floresta amazônica que havia sido destruída na cena anterior. A respeito da descrição visual de Oxóssi, Verger afirma que:

No Brasil, seus numerosos iniciados usam colares de contas azul-esverdeadas e quinta-feira é o dia da semana que lhe é consagrado. Seu símbolo é, como na África, um arco e flecha em ferro forjado [...] Oxossi é sincretizado na Bahia com São Jorge e com São Sebastião no Rio de Janeiro [...] ele segura em uma das mãos um arco e flecha, seus símbolos [...] Suas danças imitam a caça, a perseguição do animal e o atirar da flecha. (VERGER, 1981, p. 51).

A respeito da poética evidente nesta “comunicação” entre essas duas partes distintas como a esfera religiosa e a esfera artística, esta pesquisa investiga a presença da religião, que é uma peça fundamental para criação e desenvolvimento do espetáculo “Ode ao Círio”. O objeto descrito possui relação com a Linha de Linguagens da Religião, na qual se encarrega de estudar a partir das Ciências da Religião, temas sacros presentes nas expressões artísticas, por exemplo, a personagem Maria, que é considerada uma personagem estruturante dentro de todo espetáculo. A santa é transfigurada na imagem de um papel feminino que se evidencia naquele ano na sociedade e na turma de iniciação teatral.

Figure 3: Cena da Maria na Ode ao Círio 2011



Fonte: Compilação do autor¹⁶⁹

A cada edição é escolhida uma atriz para interpretar o papel principal na Ode ao Círio: a personagem Maria. O GTU avalia junto à turma como se construirá as cenas do roteiro que são criadas coletivamente com auxílio de jogos teatrais e dirigido pelo professor da turma daquele ano. O tema varia todo ano, mas a estrutura da narrativa permanece sempre a mesma. Já existiu personagem Maria em releitura de orixá, de mulher jovem, idosa, mãe solteira; negra, indígena, ativista ambiental, entre tantas outras. Narrando conflitos de várias personagens diversificadas de forma verossímil e criativa, a respeito da mulher amazônica paraense. O núcleo narrativo se volta sempre para esta protagonista.

¹⁶⁹ Montagem a partir de imagens coletadas na página da UNIPOP na plataforma Facebook.

Objetivos

No geral, estudar os processos teatrais ocorridos na Ode ao Círio na presença da religião. Para então especificamente: a) descrever a estrutura da narrativa, com foco nos aspectos religiosos nas temáticas dos espetáculos da Ode ao Círio em Belém do Pará; b) distinguir as variações na construção poética da personagem central, Maria, nas narrativas da Ode ao Círio.

Material e Método

Esta pesquisa se utiliza do método explicativo, com abordagem qualitativa, então os seus dados serão subjetivos e caracterizados com mostragens não probabilísticas. Seu procedimento será o documental de fontes primárias, que descrevem o cotidiano do espetáculo durante o período do Círio de Nazaré.

O instrumento de coleta é a observação individual. Está sendo pesquisado os materiais existentes tais como fotos, documentos, relatórios, cenografias, figurinos cênicos, roteiros teatrais, livros e publicações acerca do tema em acervos virtuais e físicos.

No total foram contabilizados dezesseis espetáculos. Verificaremos variações entre as edições, descreveremos a estrutura da narrativa e aplicaremos o conceito da conversão da semiótica de Paes Loureiro (2007).

Resultados e discussão

Na Ode ao Círio, em seus processos teatrais quando a atriz se prepara para criar uma personagem, na construção de Maria, a protagonista possui signos específicos que necessitam ser encenados ou utilizados no figurino cênico, caso contrário a plateia não fará uma boa leitura da referência estética. Essa conversão de personalidades em imagens se trata da conversão da semiótica.

Sendo assim, Loureiro (2007, p. 11) afirma que “O homem cria, renova, interfere, transforma, reformula, sumariza ou alarga sua compreensão das coisas, suas ideias, por meio do que vai dando sentido à sua existência” e esse movimento que muda simbolicamente as funções de uma situação cultural para outra, ele conceitualiza como conversão semiótica. Esse conceito será revisitado incessantemente nesse estudo, mais especificamente quando surgirem trocas simbólicas entre aspectos religiosos e os processos teatrais.

Por exemplo o símbolo de realza da santa que é recriado em desenho e cenografia pelo grupo de teatro:

Fig. 4: Imagem de Nossa Senhora de Nazaré



Fonte: SodrePará

Fig. 5: Logo (identidade visual) da Ode ao Círio



Fonte: Grupo de Teatro da Unipop

Fig. 6 Cenografia de miriti da Ode ao Círio



Fonte: Grupo de Teatro da Unipop

Este conceito de Conversão Semiótica aparece nas três obras do autor, mas é mais bem explicado a partir da obra *A Conversão da Semiótica: na arte e na cultura* (2007), no qual o autor esclarece a mudança da qualidade do signo conforme o seu deslocamento nos diferentes campos de relação, como vemos na imagem acima. Ou seja, a religião para a arte, e a arte para com a religião. Seja na cultura e ou na própria arte.

O processo de conversão semiótica é também observado na construção poética da *Ode ao Círio*, no momento em que ela como obra de arte passa por um processo de reescritura sobre os rituais, símbolos, imaginários amazônicos e religiosos, e outros temas a respeito da agitação cultural vividos na Amazônia paraense no período do Círio de Nazaré, evidenciados na sua dramaturgia. Aplicado à *Ode* se reordena a função da religião quando ela é representada dentro do teatro. De acordo com Loureiro:

Na obra de arte acontece a transfiguração de objetos reais em signos decorrente de um processo criador de signos que modifica a realidade, o que confere intensidade à função estética, rehierarquizando as outras funções (referencial, teórica, mágico-religiosa), uma vez que a realidade material, prática, utilitária é ressignificada na valorização dos fatores estéticos. (LOUREIRO, 2007, p. 24).

Segundo o autor, pensando na recepção existe uma co-realidade criada na poética, ou seja, a metamorfose (sincretismo na poética da *Ode*) é um aspecto importante para construção desta narrativa, quando analisamos que as dimensões estéticas dos aspectos religiosos se sobressaem a função mágico-religiosa.

Sendo assim, digo que uma imagem de santo da época barroca da igreja, por exemplo, tem como função dominante a mágico-religiosa e em última, a científica. A mesma imagem, num museu de arte sacra, passa a ter, como dominante, a função estética e, por última, a mágico-religiosa. (LOUREIRO, 2007, p. 34).

O autor se refere à função mágico-religiosa que Mircea Eliade chama de hierofania: a manifestação do sagrado, que para o homem religioso algo poderá ser dotado de sacralidade e outros significados afetivos como o espaço e os objetos e por isso se diferencia dos demais. O próprio espaço quando sacralizado, na mudança do estado considerado profano para o sagrado vemos o conceito de conversão da semiótica, pois “Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente.” (ELIADE, 2018, p. 26).

Belém do Pará se torna uma capital hierofana no mês de outubro, e por isso os artistas de um modo geral nesse período, se voltam para esses aspectos religiosos. É comum andar pela cidade e exengetar artes visuais em galerias e nos muros da cidade homenagenando a santa, assim como em outras expressões artísticas seguindo a “sacrotendência”.

Por isso surgem outros espetáculos neste tempo sagrado, como o *Auto do Círio*, cuja característica de “co-presença” também se faz presente. Ela já reuniu diversas lideranças religiosas: pais de santo, padres, pastores e membros da comunidade Hare Krishna no seu momento de abertura como ato simbólico de respeito à diversidade religiosa, junto a atores e outros artistas do segmento cênico. O espetáculo não assume aspectos apenas da religião, mas como do próprio carnaval fora de época, como se quisesse poeticamente encenar o encontro do sagrado com o profano. Por momentos o cortejo parece ter “co-presença” do carnaval:

[...] enquanto prática espetacular adjetiva observamos na cena mestiça do *Auto do Círio* que mistura procissão e carnaval onde o público e artistas confundem-se, marcando a tônica singular do (des)envolvimento espetacular da narrativa carnavalesca do cortejo pelas ruas do centro histórico de Belém (BRIGIDA, 2008, p.38)

Configurando a encenação em “ritos espetaculares” de acordo com o autor. Ele também fala que os vendedores ambulantes que surgem com os seus carrinhos acompanhando o cortejo, nesse momento é como se eles fizessem parte do acontecimento cênico. Retomando ao conceito de conversão da semiótica de Paes Loureiro, pois com a quebra da quarta parede, é como se o espetáculo teatral se transfigurasse em carnaval e os vendedores em atores figurantes. O que Loureiro chamará de realidade convertida pela mudança de significados na arte.

Também quando o ator renuncia o seu jeito pessoal para construir outro, uma personalidade de personagem fictício. Sendo assim, nesse caso parece que a estética assume uma nova função em primeiro plano:

No teatro, a construção do personagem é intercorrente com a desconstrução do ator. O ator renuncia os gestos próprios que exprimem sua individualidade e maneira de ser, e se converte no outro, passando a assumir gestos simbólicos e expressivos do personagem. A função material, prática, das atitudes desdobra-se semioticamente em atitudes governadas pela função estética. (LOUREIRO, 2007, p. 51).

O mesmo acontece na Ode ao Círio, nos seus processos teatrais quando a atriz se prepara para criar uma personagem, na construção de Maria, a protagonista possui signos específicos que necessitam ser encenados ou utilizados no figurino cênico, caso contrário a plateia não reconhecerá a referência estética. Essa conversão de personalidades e imagens se trata da conversão da semiótica.

Há uma cena no roteiro da Ode ao Círio de 2020 que foi feito pelo GTU que expressa o exemplo da personagem Maria transfigurada em personagem de uma mãe família comum na cidade que passa por necessidades devido ao caos da pandemia e também lamenta não poder receber os familiares do interior que anos atrás vinham para Belém:

CENA IV Auxilio Emergencial

2 – Na mesa de Jantar [estão sentadas com a mesa posta para jantar].

Maria: [negativando com a cabeça] Nada... ainda em análise... isso virou uma tortura.

Ana: [olhando para mãe, mexendo no celular e verificando o andamento da liberação do auxílio da mãe] Ai, mãe... ainda tem outra dor que é a de não ver, esse ano, a vovó, os tios e as primas; que sempre vinham pro Círio...

Maria: Oh, minha filha... nem Círio vai ter... é o momento que espero todo ano de ver minha mamãe. Tô morrendo de saudade dela, das minhas irmãs, dos meus sobrinhos...

Esta cena do roteiro narra a ausência do Círio naquele ano, e é um exemplo de como os aspectos religiosos podem ser convertidos semioticamente em processos teatrais, no caso a personificação da fé como solução ao caos que foi instaurado na cena. A poética em seu processo criativo, da construção da Ode ao Círio, busca na religião como dimensão estética descrita por Paes Loureiro.

Considerações finais

Nos processos teatrais, assim como em outras linguagens artísticas, há muito tempo explora a religião como matéria prima. Tivemos expressões nas quais seus movimentos estéticos, como o barroco, se utilizaram dessa temática para criação das suas obras. Assim como o Auto da Compadecida de Ariano Suassuna, a dramaturgia da Ode ao Círio é também um exemplo, pois aborda a religião criticamente através da comédia dramática, e ao mesmo tempo mostra o seu potencial para abordar (resolver) conflitos sociais na ficção como o preconceito e a desigualdade.

Cláudio Pimentel, em sua dissertação a respeito das representações do imaginário religioso no teatro de Ariano Suassuna, ele concorda que a religião como matéria prima dessa poética teatral advém da inquietação religiosa do dramaturgo, no caso o próprio Suassuna:

[...] o teatro de Suassuna possibilita a oportunidade de uma reflexão, desde a representação teatral, sobre categorias religiosas e, especialmente, o imaginário religioso. Encontra-se em sua dramaturgia uma indagação sobre o sentido da vida e a condição final do ser humano, que se resolve por meio de categorias teológicas vindas da tradição católica, sendo o questionamento e a resolução reinterpretados por sua recepção do catolicismo popular [...] (PIMENTEL, 2010, p.27-29)

Enquanto a Ode ao Círio, ela usa como matéria prima o sincretismo, em um cenário mitopoético (personagens do imaginário popular amazônico) para resolver caos que requerem muita fé.

Logo, o Círio de Nazaré aglutina o surgimento de outras manifestações artísticas sejam cênicas, musicais ou visuais para além das puramente religiosas existentes. A partir dela temos a tríade de performances noturnas que culmina o encontro do sagrado com o profano na linguagem cênica, em diferentes pontos da cidade de Belém: a) na Cidade Velha o Auto do Círio; b) na Praça da República a Festa da Chiquita; c) na Rua Senador Lemos a Ode ao Círio. “[...] O sagrado e o profano, se bem que separados na mentalidade popular, não estão em oposição, durante a festa religiosa, mas são complementares, embora entre eles possa haver uma hierarquia que valorize o primeiro.” (MAUÉS, 1995, p.170). Sendo assim, os eventos considerados “satélites do Círio” reforçam o caráter democrático da festa popular do Círio de Nossa Senhora de Nazaré.

Referências

BRÍGIDA, Miguel. **O auto do círio: festa, fé e espetacularidade**. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 5, n1, p. 35-48, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

LOUREIRO, Paes. **A arte como encantaria da linguagem**. São Paulo: Escrituras Editora, 2008.

LOUREIRO, Paes. **A conversão semiótica: na arte e na cultura**. Belém: EDUFPA, 2007.

LOUREIRO, Paes. **Cultura Amazônica: uma poética do imaginário**. 4 ed. Belém: Cultural Brasil, 2015.

MAUÉS, Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: Editora CEJUP, 1995.

PIMENTEL, Claudio S (2010). **Humanização do divino, divinização do humano: representações do imaginário religioso no teatro de Ariano Suassuna**. São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em:

<<https://leto.pucsp.br/bitstream/handle/1788/1/Claudio%20Santana%20Pimentel.pdf>>.

Acesso em: 24 set. 2021.

SUASSUNA, Ariano. **Auto da Compadecida**. Rio de Janeiro: Agir, 1988

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Editora Corrupio Comércio, 1981.

EIS QUE É CÍRIO OUTRA VEZ: O MEIO TELEVISIVO NO CONTEXTO DO CÍRIO DE NAZARÉ

*Wanessa de Lima Grigoletto*¹⁷⁰

Resumo

O Círio de Nazaré é considerado uma das maiores manifestações religiosas católicas do mundo, reunindo cerca de dois milhões de pessoas num único dia, para homenagear a Senhora de Nazaré. A procissão é marcada pelo traslado da imagem, que é levada em uma berlinda, que é parte da Catedral da Sé e se direciona a Basílica Santuário. Porém, no ano de 2020, a tradicional procissão do Círio não ocorreu como de costume, devido às restrições impostas pela pandemia de covid-19. Assim sendo, foram utilizados os meios de comunicação, inclusive o televisivo, para levar aos devotos às imagens transmitidas do sobrevoos de helicóptero que foi utilizado para levar o ícone de devoção do Círio de Nazaré, sobre alguns pontos específicos da grande Belém, especialmente hospitais que estavam com capacidade máxima de atendimento com paciente de covid-19. O referido trabalho busca analisar esse fenômeno religioso que é repleto de simbologia ligada à fé, e que se adequa de acordo com as necessidades contemporâneas se utilizando de meios para alcançar os devotos que, por algum motivo, não possam comparecer ao evento presencialmente. Desse modo, buscaremos evidenciar se o meio televisivo possui caráter religioso, por meio da transmissão de eventos sacralizados, sendo esse um dos meios que levou o Círio para dentro da casa do devoto. Esta pesquisa está sendo construída de forma etnográfica respeitando as restrições causadas pela pandemia da Covid-19. Nestes moldes o referido trabalho é um desdobramento de uma pesquisa para a dissertação de mestrado no PPGCR/UEPA, sob orientação do Prof. Dr. Hélio Figueiredo da Serra Netto.

Palavras-chave: Círio de Nazaré; Manifestação religiosa; TV Nazaré.

Introdução

O Círio de Nazaré é uma manifestação religiosa da Igreja Católica que ocorre em vários municípios do estado do Pará, porém, o mais conhecido popularmente é o que acontece em Belém sendo realizado, atualmente, no segundo domingo de outubro no horário da manhã. Reunindo em torno de dois milhões de pessoas num só dia, para render homenagens a Virgem de Nazaré, em uma procissão que sai da Catedral da Sé e chega à Basílica de Nazaré, levando a imagem peregrina em uma berlinda ornamentada com flores e puxada por uma corda envolvida por muitas pessoas que pagam suas promessas.

Em 2020, o Círio de Nazaré não pode acontecer como de costume, devido o mundo todo estar acometido da pandemia do novo coronavírus, isso fez com que a tradicional procissão do Círio não fosse realizada a fim de não gerar aglomeração de pessoas e provocar uma grande contaminação desse vírus. Mas o Círio aconteceu de uma forma nova, a imagem da Virgem de Nazaré foi levada de helicóptero e sobrevoou vários lugares da cidade de Belém e Ananindeua, especialmente sobre hospitais que atendiam pacientes acometidos pela covid-19. Seu voo foi transmitido pela TV Nazaré e assim o Círio aéreo chegou nas casas dos devotos.

Este artigo contém duas partes que se complementam. A primeira parte faz uma discussão teórica sobre a origem do Círio de Nazaré trazendo autores como Mizar Klautal Bonna, Ivone Maria Xavier de Amorim Almeida e na segunda parte trata das transmissões do

¹⁷⁰ Mestranda em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR-UEPA). E-mail: wanessadlgrigoletto@gmail.com

Círio de Nazaré e sua ampla divulgação pelos meios televisivos que levam imagens da procissão aos devotos que não podem participar presencialmente.

O fenômeno Círio de Nazaré

O Círio de Nazaré, embora seja uma manifestação religiosa da Igreja Católica, conta também com diferentes manifestações religiosas que não estão necessariamente ligadas ao catolicismo, mas à devoção Mariana que se estende a outras religiosidades. Sua composição ritualística surgiu em Portugal por volta do século XV, através da devoção Mariana. Seu festejo inicial, até 1789, era marcado pelas ladainhas e novenas que eram feitas no local onde a imagem foi achada. Em 1970, a Igreja Católica consente que sejam realizados festejos públicos em homenagem a Nossa Senhora de Nazaré.

Etimologicamente, a expressão “círio”, é uma palavra que se origina do latim *cereus*, significa “grande vela de cera”, mas em Portugal e no Pará, os círios representam um ajuntamento de pessoas que se organizam em romaria, para ir ao Santuário de Nossa Senhora de Nazaré. Antigamente, essas procissões eram feitas durante a noite e com isso eram iluminadas pela luz das velas que os fiéis levavam o que remetia ao círio enquanto vela. Posteriormente, as velas de cera ou círios levados pelos romeiros passaram a denominar a própria romaria. (DOSSIÊ IPHAN I, CÍRIO DE NAZARÉ, p. 14).

Dentro da quadra nazarena tem uma procissão que ocorre no período noturno, esta procissão é a Trasladação, que é realizada no sábado que antecede o Círio, onde o ícone de devoção é levado para a Catedral, local de onde sai à procissão no domingo pela manhã.

O primeiro Círio aconteceu 93 anos após Plácido¹ encontrar a imagem, numa tarde do dia 8 de setembro de 1793. A procissão foi organizada pelo capitão geral do Rio-Negro e do Grão Pará, Francisco de Souza Coutinho, como pagamento de uma graça alcançada por uma promessa feita pedindo pela restituição de sua saúde, assim essa procissão foi considerada como o primeiro Círio de Nossa Senhora de Nazaré (BONNA, 2001, p.43).

Após a oficialização do Círio pela Santa Sé, a Igreja Católica passou a assumir toda a ritualística da Festa, inclusive com a introdução de alguns símbolos sacros que são mantidos até hoje, como a Berlinda, o carro dos milagres, o barco dos anjos e a corda. (ALMEIDA, 2014, p.2).

O Círio de Nazaré é um acontecimento que envolve, direta ou indiretamente, toda a população paraense, estendendo sua influência para além dos limites do estado do Pará. Apesar da existência de Círios de Nazaré em outros municípios do Pará e mesmo em outros estados do Brasil, nenhum deles possui a amplitude que o Círio de Nazaré alcança em Belém, configurando-o como um dos fenômenos religiosos mais importantes do Brasil. Assim, o Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém do Pará, é muito mais do que um mero fenômeno religioso, podendo ser observado e compreendido sob diversos pontos de vista: religioso, estético, turístico, cultural, sociológico, antropológico etc. (DOSSIÊ IPHAN I, CÍRIO DE NAZARÉ, p. 13).

Todos os anos, no segundo domingo de outubro, realiza-se a grande procissão do Círio de Nazaré, mas o Círio não se resume apenas neste dia, ele um verdadeiro “complexo ritual”, pois reúne várias procissões mais o arraial que originalmente era uma grande feira, e o tradicional almoço do Círio composto das comidas típicas paraenses. E que movimenta a cidade inteira em torno dessa festividade.

Essa manifestação religiosa ganha cada vez mais amplitude, chegando a ultrapassar as fronteiras do país através dos meios de comunicação, que difundem as imagens das procissões aos devotos que acompanham os meios de comunicação, sendo acessado, inclusive, de outros países.

Graças aos meios de comunicação, o Círio de Nazaré consegue alcançar àqueles que, de alguma forma se encontram impossibilitados de se fazer presentes no dia da procissão,

conseguindo, mesmo à distância, manter o contato com essa manifestação religiosa através das imagens transmitidas pela TV ou pelo meio de comunicação mais recente que é a internet.

O devoto vai ao encontro do ícone de devoção nas procissões tradicionais, no caso dos meios de comunicação é o ícone é levado até o devoto em suas casas, por meio de imagens filmadas, celebrando assim o Círio em cada lar.

Abaixo duas imagens do Círio de Nazaré de 2019, último ano em que a procissão aconteceu no seu formato original, sem a interferência da pandemia da Covid-19.

¹Era filho do português Manuel Ayres de Souza e sobrinho de um dos primeiros capitães-mor do Grão-Pará, Ayres de Souza Chichorro. Sua esposa era paraense e se chamava Ana Maria Pinto da Gama. Moravam na região conhecida como estrada do Maranhão (hoje bairro de Nazaré). Um caboclo agricultor e caçador, levado pela sede, acabou descobrindo entre pedras cobertas de trepadeiras, às margens do igarapé Murutucu (localizado atrás da atual Basílica de Nazaré), uma espécie de nicho natural com uma pequena imagem da Virgem de Nazaré (a imagem, hoje tida como a original, tem 38,5 centímetros de altura). (Dossiê Iphan I - Círio de Nazaré, 2006, p. 78 e p. 11).



Fotografia 01 – procissão pelas ruas de Belém – Círio 2019²



Fotografia 02 – chegada da imagem à praça santuário – Círio 2019³

²Fotografia de Gabriel Bueno/Ascom Guarda de Nazaré, publicada no Portal G1-Pa. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/cirio-de-nazare/2019/noticia/2019/10/27/procissao-da-festa-leva-fieis-as-ruas-de-belem-neste-domingo.ghtml>.

³Fotografia de Thiago Gomes/Agif/Estadão Conteúdo. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/cirio-de-nazare/2019/noticia/2019/10/13/imagens-milhoes-de-fieis-acompanham-nossa-senhora-de-nazare-no-cirio-2019.ghtml>

A transmissão do Círio de Nazaré

Desde os anos 1950, as rádios já faziam transmissões externas do Círio, ao vivo, sendo possível perceber que, mesmo a procissão ocorrendo em seu percurso original, aqueleromeiro, promesseiro e devoto da Santa que, por algum motivo não pôde vir à Belém, conseguiu acompanhar o rito sagrado no mesmo tempo daqueles que estavam presentes na procissão. Nesse sentido, o rádio conseguiu anular a distância geográfica, como também, aproximou presentes e ausentes unidos pelo sentimento de devoção e fé à Virgem de Nazaré.

As primeiras imagens feitas do Círio de Nazaré foram, por volta dos anos 50, imagens gravadas para documentários. A partir da década de 60, o Círio passou a ser transmitido em alguns canais de televisão, sendo televisionados alguns pontos da procissão. Na década de 70, além da transmissão ser em cores, a TV Liberal Belém passou a transmitir em tempo real a procissão do Círio, criando muito mais envolvimento entre os telespectadores. Já dos anos 80 para os anos 90 muitas romarias do complexo do Círio já estavam sendo transmitidas pelas TVs paraenses. A partir dos anos 2000 a TV Nazaré começa a fazer as transmissões de várias outras celebrações que acontecem dentro do período do Círio, destacando com exclusividade diversos momentos como a apresentação do manto, a descida da imagem original do Glória na basílica, Círio musical, encerramento da festa com a queima de fogos e o Recírio. No ano de 2018, com a parceria da prefeitura de Belém, a trasladação ganhou sua transmissão na íntegra, não sendo mais como antes em que só eram exibidos flashes ao vivo da procissão, e sua cobertura completa era apenas pela Rádio Nazaré FM. (CÍRIO DE NAZARÉ, WIKIPÉDIA, 2021, https://pt.wikipedia.org/wiki/C%C3%ADrio_de_Nazar%C3%A9#Transmiss%C3%A3o).

No ano de 2020, devido à pandemia da covid-19 que se espalhou pelo mundo inteiro, não foi possível ter o Círio em seu formato original, a imagem da Nossa Senhora de Nazaré não pode sair em sua berlinda enfeitada de flores e caminhar pelas ruas de Belém. Medidas de segurança sanitárias foram impostas a sociedade como: o uso de máscaras ao sair de casa, distanciamento social, sendo recomendado de 1m a 1,5m de distância entre as pessoas, uso de álcool em gel 70° para higienizar as mãos e que isso deveria ser constante, não ter aglomeração de pessoas para evitar a proliferação do vírus da covid-19, vírus esse que estava levando tantas pessoas a falecerem por não se ter um tratamento específico e também pelo grande número de contaminados que superlotaram todos os hospitais e postos de saúde, dificultando o atendimento e aumentando os casos de óbitos em todo o país.

Diante disso, se tornou impossível manter qualquer procissão, então se pensou em levar a Imagem de Nossa Senhora de Nazaré àqueles mais necessitados, fazendo pequenas visitas a hospitais e no dia oficial do Círio, sobrevoar de helicóptero com a Imagem da Santa por alguns pontos da cidade e região metropolitana.

Dessa forma, a TV Nazaré fez a transmissão do voo feito com a imagem peregrina de Nossa Senhora de Nazaré por alguns pontos da cidade de Belém-Pa e Ananindeua-Pa, principalmente sobre os hospitais que estavam com grande atendimento de casos de covid-19, em cada hospital que acontecia o sobrevoos era jogado pétalas de rosas simbolizando bênçãos derramadas sobre aqueles que lá se encontravam.

Esse sobrevoos foi transmitido ao vivo pela TV Nazaré, acompanhando todo o percurso que foi feito até seu pouso à área do estacionamento da Basílica, onde a imagem peregrina foi introduzida na berlinda que já estava ornamentada com flores e, então a levaram para a Praça Santuário. Neste lugar foi feito um momento de bênção para as poucas pessoas que estavam lá, pessoas da diretoria da festa e alguns convidados.



Fotografia 03 – imagem de N. Sra. de Nazaré iniciando o sobrevoos de helicóptero – 2020⁴



Fotografia 04 – imagem de N. Sra. de Nazaré sobrevoando Belém – 2020⁵

⁴Fotografia de André Mardock, publicada no Roma News. Disponível em: <https://www.romanews.com.br/cirio-roma/pandemia-reinvento-o-cirio-de-nazare-em-2020-confira-como-foi/95524/>

⁵Foto de Diretoria da Festa de Nazaré. Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/03/28/imagem-de-nossa-senhora-de-nazare-realiza-sobrevoo-de-helicoptero-em-belem-durante-pandemia-de-covid-19.ghtml>

Esse Círio aéreo foi a forma que a igreja encontrou de levar o ícone de devoção pela cidade de Belém sem gerar aglomeração e a transmissão pela TV Nazaré, de difundir a todos os lugares em que se pudesse ter o sinal de TV, fazendo o devoto participar, mesmo que na distância, desse momento tão importante que é vivenciado pelo povo paraense neste mês de outubro.

Houve transmissão via internet também, levando as imagens mais longe ainda, até outros países em que se encontram devotos da virgem de Nazaré. O primeiro Círio aéreo da história, e que talvez, após o fim da pandemia, seja incorporado às romarias já existentes dentro da quadra nazarena.

As transmissões da TV Nazaré vêm passando por mudanças para se obter uma melhor difusão de seu conteúdo, mas ainda hoje conta com pouco material humano e tecnológico o suficiente para se conseguir uma cobertura total de todos os eventos relacionados ao Círio de Nazaré.

Então por esse motivo, muitas vezes foi transmitido, apenas imagens de pontos específicos das procissões que fazem parte de toda a quadra nazarena, o que acabava deixando o telespectador mais distante da vivência do Círio, pois quem já participou presencialmente sabe a energia e a emoção que se sente no caminhar junto, no segurar a corda que puxa a berlinda, no estar perto da imagem que representa a mãe de Jesus, e que nunca será a mesma coisa que assistir o Círio pela TV.

Mas com a melhoria da cobertura televisiva do Círio, o devoto pode ser mais participante e sentir um pouco da emoção daquele rito, mesmo na distância, através de interações via telefone que é proposta pelos padres e missionários e animadores que conduzem a transmissão, chamando a rezar, a dizer como está sendo o Círio na casa dos telespectadores.

Claro que nunca será a mesma coisa do estar na procissão, mas o sagrado se faz presente em cada lar que se permite acompanhar as transmissões televisivas das procissões e romarias do Círio de Nazaré.

Considerações finais

Analisar o Círio de Nazaré e tudo que gira em torno da devoção à Imagem de Nossa Senhora de Nazaré, não é tarefa fácil, pois é um evento dinâmico que sofre constantes alterações em sua execução, mas que busca proporcionar a renovação do catolicismo devocional e também cultural através de diversas manifestações culturais que fazem parte do período que constitui a quadra nazarena.

Quando a TV começa a fazer parte desse contexto, trouxe para dentro da casa do devoto as procissões e romarias que fazem parte de todo o ritual que é o Círio de Nazaré, levando também as celebrações eucarísticas e os shows musicais que acontecem nesse período, fazendo com que aqueles que não podem estar presentes, por algum motivo, também se sintam participantes dessa manifestação religiosa.

E como na fala de um devoto que participou do Círio assistindo pela TV: “a emoção não é a mesma de estar na procissão”, ainda há esse distanciamento que acontece pelo meio televisivo, em que o devoto, ou o promesseiro não se sente completo por mais que acompanhe a transmissão. Mas apesar de não alcançar toda a emoção vivida na procissão presencial, ainda sim os devotos conseguem acompanhar e se sentir parte deste evento religioso.

GT 8: Práxis Religiosa e Dimensão Pública

Coordenação:

Prof. Dr. Julio Cezar Adam (EST)
Profa. Dra. Blanches de Paula (UMESP)
Profa. Dra. Clarissa de Franco (UMESP)

O GT tem por objetivo discutir a diversidade das práticas religiosas de comunidades cristãs ou não, a relação entre povo e lideranças, e até que ponto as práticas religiosas vividas pelas pessoas incidem na vida pública da sociedade. A teologia pública ultimamente vem demonstrando que as comunidades de fé desempenham um importante papel na sociedade porque abrem espaço para a celebração e o apoio concreto às pessoas em suas dificuldades e anseios. Mas para além dessa função, as comunidades religiosas também ocupam um espaço público que precisa ser analisado de forma atenta e crítica, sobretudo no atual momento político da sociedade brasileira. As tendências conservadoras que dominam o atual parlamento brasileiro indicam verdadeiros retrocessos em diversos pontos da legislação como no que se refere a crianças e adolescentes, às mulheres, e a diferentes minorias. O GT pretende abrir espaço para comunicações e pesquisas que venham a ajudar na análise dessas questões e outras correlatas.

Palavras-chave: práticas religiosas diversas; comunidades de fé; espaço público; tendências religiosas conservadoras; direitos sociais sob a ótica religiosa.

A BUSCA DA SANTIDADE DIANTE DAS POLÍTICAS PÚBLICAS: UMA CONTRIBUIÇÃO DA TEOLOGIA PÚBLICA NO PROCESSO DE BUSCA PELA SANTIDADE

*José Eduardo Rodrigues*¹⁷¹

Resumo

Em um contexto mundial diante de uma pandemia provocada pelo vírus Covid-19 grande parte da humanidade, principalmente os de classe social menos favorecidas que se enquadram em grupos que possuem um sacrifício maior diante de um setor humano que em nome do poder e *status* vivem sem limitações promovidos por uma política pública, capitalista, excludente e construtora de um sistema que produz a pobreza humana. Falar em santidade neste cenário não é tarefa fácil, muito menos ao se expor a qual tipo de santidade está se referindo. Uma santidade canonizada no âmbito da Igreja Católica ou uma santidade ecumênica engajada em uma política pública que não deveria prevalecer uma ou outra religião, e sim atitudes como as que têm sido modificadas em ambientes geridos pelo Estado. O crucifixo está sendo retirado das paredes dos locais públicos, imagens e símbolos religiosos seguem a mesma linha. Mas como caminhar teologicamente nestes ambientes necessários pela continuidade da busca pela dignidade humana? Ou seja, como manter a presença cristã dentro dos espaços públicos sem agredir as outras denominações? Desta forma, se faz necessário, diante da configuração do espaço público brasileiro olhar para o “novo normal”, que se busca construir sem deixar de levar em consideração os textos bíblicos diante da sua tradição e ou pelas interpretações dadas pelos exemplos confessionais construídos ao longo da história e, ainda presente na hermenêutica trazendo a vida entre a contextualização e a santidade humana. Atrás das muralhas da cidade pública está o abismo ecumênico e inter-religioso dentro de um território ainda desconhecido mesmo com toda a disposição tecnológica atual. Buscar a santidade nestes espaços pela união e não pela segregação, assim, a pandemia desperta a consciência de sermos uma nação que tem os mesmos direitos tanto nos espaços públicos quanto nos religiosos, a santidade é experiência de vida em todos estes ambientes.

Palavras-chave: Santidade; Políticas Públicas; Pandemia e Ecumenismo.

A santidade e políticas públicas

Quando o assunto é santidade logo nos vem à mente que está ligado a pessoas canonizadas na perspectiva dos cristãos católicos, olhando por outro ângulo e incorporando as políticas públicas esta santidade passa a ter um significado da ação pela qual os cristãos e cristãs atuam no projeto do engendramento do reino de Deus e trazendo consigo a restauração da humanidade. Entende-se aqui como a criação citada pelos autores dos livros de Gn 1 e Gn 2 e toda a sua descendência a qual é quebrada e reconstruído por Jesus Cristo em sua paixão e ressurreição.

Para o teólogo Clovis Pinto de Castro “a santidade social na perspectiva wesleyana implica na participação dos cristãos e cristãs no projeto de Deus de restauração de sua Criação”, neste sentido a santidade está implicada diretamente as ações caritativas voltadas principalmente a justiça social e para que ela seja cumprida é necessário estar de forma participativa engajada em políticas públicas.

¹⁷¹ RODRIGUES, José Eduardo, Mestrando em teologia e teólogo pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP (2020-2019), Me. em Eng. Elétrica pela Universidade de São Paulo (2009), membro do grupo de pesquisa: Religião e Política no Brasil contemporâneo, PUC-SP. E-mail: professorjer@gmail.com

Ao ingressar nestas políticas busca-se lançar luzes sobre os desafios presentes nos espaços públicos das novas orientações e diretrizes legais brasileiras onde se discute, por exemplo, sobre a presença de crucifixos em tribunais e sobre a atuação da bancada evangélica no Congresso. Este cenário em um país laico nos remete a pergunta: “o que seria a busca da santidade diante das políticas públicas?”. Para isto escolhemos um percurso que busca a definição apriori não de forma uniforme e determinista do que venha a ser este termo direcionando as oportunidades e perigos conceituais.

Para analisar de forma mais objetiva sobre o termo políticas públicas pode-se dizer em linhas superficiais que é a presença da religião cristã em espaços geridos por uma estrutura governamental pública. E assim, ao mesmo tempo em que se configura este espaço como de gestão política, também é convergida a simbologia que em muitos casos tem o crucifixo representando a união entre o Estado e a Religião. Historicamente esta relação vem se desenvolvendo desde o reconhecimento do cristianismo como a religião do estado após a conversão de Carlos Magno e com a sua coroação fez com que despertasse na Igreja católica o desejo de reviver o Império Romano do Ocidente, buscando uma unificação europeia sob as ordens geridas de um monarca cristão.

No Brasil o império se implanta com raízes dessa relação e mesmo após a realização da primeira constituição considerando-se um país de religiosidade laica permanece com o simbolismo cristão, principalmente pela consideração dos textos bíblicos ao longo dos séculos através de interpretações confessionais. Rudolf von Sinner¹⁷², aponta para a “teologia pública diante de um círculo hermenêutico entre contextualidade e catolicidade, relevância e identidade, situação e mensagem, particularidade e universalidade”. A teologia dentro dos espaços públicos procurou e procura diante dos desafios um diálogo constante que é relevantemente objeto da tradição cristã. Como termo “teologia pública” abre espaço para a discussão acadêmica a partir de 2001 através da universidade jesuíta em São Leopoldo com o programa do Instituto Humanitas da Unisinos, trazendo temas como o diálogo inter-religioso, ecologia, ética, teologia na universidade e método na teologia.

A santidade exige movimento e, portanto, não é algo definido como um padrão estático, ela segue um paradigma Jesus Cristo. Em Jesus Cristo é explícito que para ser santo é necessário a experiência de uma vida inteira a qual se reúne o acreditar pela fé, a oração e a ação. Desta forma a palavra que mais se aproxima da santidade é a “graça” segundo o apóstolo Paulo na carta aos Romanos 1, 18-20 que pontua a graça como sendo imerecida pela humanidade e explica que no final de nossas vidas ocorrerá um julgamento no qual seremos julgados em total equidade e prevalecidos de justiça absoluta. Todo ser humano ficará calado e o temor a condenação será a única sentença para os homens e mulheres que viveram no pecado Rom 3,23 tentando igualar a imagem de um Deus incorruptível ao homem corruptível.

A santidade é o caráter de Deus o qual pela graça torna-se o caráter do homem: Deus é santo, o homem é santificado, por fazer parte da sua santidade divina. Existe, portanto, a necessidade participativa e ativa para que se conheça o Pai (Cf. Mt 11,27). A santidade depende da caridade como meio de doação pessoal no processo de santificação, na teologia pública traz como exemplo a *práxis* da teologia do povo difundida principalmente na Argentina como um braço da Teologia da Libertação e muito utilizada nos documentos e reflexões do Papa Francisco.

Papa Francisco fala sobre o chamado à santidade na Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* apontando para a relação e a experiência do chamado à santidade desde as primeiras comunidades cristãs descrita pelo evangelista Lucas em Atos do Apóstolos até os dias atuais.

Em trabalho de conclusão de curso sobre a inclusão da pessoa com deficiência na Igreja católica apresentamos a participação social em relação às políticas inclusivas as quais devem ter olhar atento e atrelado às políticas públicas. Quando falamos em políticas públicas, referimo-

¹⁷² SINNER, Rudolf von. Teologia Pública no Brasil: Um Primeiro Balanço, Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, Ano 44, Número 122, p. 11-28, Jan/Abr 2012.

nos tanto às políticas de Governo como às políticas de Estado, pois há diferenças entre ambas. Porém, para que isso aconteça, é necessário sabermos que somos filhos e filhas de Deus, criados para cuidar da sua obra. Desse modo, podemos dizer que nossa participação deve estar envolta em um plano social, como cidadão do mundo onde o cristão se encontra inserido. A participação popular que envolve as políticas públicas deve ser pautada na realização da missão humana na terra atrelada aos direitos de cada cidadão.

A teologia do povo neste sentido traz a contribuição de cada cidadão deve ter diante do processo de santificação. Cada um deve receber a emancipação dos seus direitos e deveres como cristão e como cidadão, levando todos a práticas participativas em pastorais sociais, conselhos municipais e associações de bairro que são fóruns nos quais as legislações são discutidas e aprovadas, com a participação de representantes na gestão de políticas tanto de Estado como de Governo. Contudo que o envolvimento do cristão, nestes espaços, deve ser principalmente com o olhar e prática das sagradas escrituras, afirmando nas ações o caminho, a verdade e a vida ensinada e convidada por Jesus Cristo em sua caminhada na qual também havia grandes necessidades de atitudes políticas públicas e sociais justas para a sociedade¹⁷³.

As políticas públicas devem ser cuidadas e realizadas pelo Governo e pelo Estado, sendo estas discutidas, programadas e executadas em favor dos membros da sociedade para o cuidado do todo. As políticas de Governo são executadas por representante temporário eleito para o cargo. Essas políticas envolvem estratégias necessárias para garantir o bem-estar social no momento e período dessa gestão. Ao falar de política de Estado, deve-se levar em consideração ações que visam à permanência e concretude ligadas à educação, à saúde, à segurança pública, ao saneamento e outros, a santidade está presente também nestes espaços cobrando, exigindo que estas ações sejam cumpridas e os mais necessitados estejam inseridos dentro destas políticas públicas de Estado e de Governo.

Os cristãos, de maneira geral, devem estar atentos às duas políticas citadas, principalmente como discípulos e missionários de Jesus Cristo, buscando a plenitude das ações de misericórdia, sendo a santidade buscada fortalecida a cada passo dado. Dessa forma, sempre ocorre uma transposição entre a Fé, a Fraternidade e as Políticas Públicas. Elas são como um fio condutor, ora recorrendo à hermenêutica e à exegese das sagradas escrituras nas quais temos vários momentos ora no primeiro testamento vistos nos livros proféticos, no Pentateuco, ora aos livros do segundo testamento citados nos evangelhos e nos Atos dos Apóstolos.

Ao observar os textos sagrados, tem-se luzes da luta pela justiça, ela vem sempre em ajuda aos mais humildes e isso não quer dizer que sejam indefesos, pois temos manifestações em algumas pessoas da história, como em Davi e José do Egito, que se tornam líderes escolhidos pelos olhos do Senhor, passando de humildes a poderosos. Neste sentido a santidade e a teologia pública se relacionam a justiça independentemente do nível social em que se encontra e o poder a ele atribuído, pois quanto maior for a capacidade de diálogo maiores serão as responsabilidades atribuídas. Assim os diálogos realizados por Davi e José na história é também os de hoje com o objetivo de levar o povo a liberdade e ao caminho da santidade.

Antes de prosseguirmos falando da teologia pública no Brasil, façamos uma análise de uma frase do primeiro ministro britânico Benjamin Disraeli (1868 e de 1874 a 1880): “Quando os homens são puros, as leis são desnecessárias; quando são corruptos, as leis são inúteis”. A afirmação de Disraeli é magnífica se a olharmos pelas leis divinas.

Boilesen afirma: “[...] quando os homens são puros; jamais um irá aproveitar-se do outro. [...] A justiça será permanente; [...] pela total inexistência de homens puros; as leis são necessárias!”. Em sua análise da segunda parte da frase de Disraeli, Boilesen complementa: “Quando são corruptos, as leis são inúteis. [...] E quantos desses sofreram algum tipo de punição?”, na questão de justiça a teologia pública e a santidade caminham juntas no processo

¹⁷³ RODRIGUES, José Eduardo. A Inclusão da Pessoa com Deficiência na Igreja Católica, dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2019, p. 45-47.

em que se envolve a justiça social independente da legislação, trazendo a sua prática sob o julgo divino na sociedade.

Em vista dessas análises entende-se que a culpa de toda ausência de punição ou de aplicação da lei está relacionada diretamente às atitudes de cada membro da sociedade. Dessa forma, o comodismo da sociedade comprova a frase de Disraeli, pois se o cidadão ou membro social não exerce suas responsabilidades legais este não é merecedor da justiça, então os corruptos não têm a culpa, a culpa é exclusivamente da sociedade. Claro que esse comodismo está dentro de um regime governamental democrático. Buscando uma análise histórica podemos encontrar os embasamentos da lei nas Sagradas Escrituras, dando destaque às que abordam este estudo voltado à santidade inserida nas políticas públicas. Muitos dos motivos da lei existente não ser aplicada tem como fundamento a opressão do direito do mais pobre e necessitado¹⁷⁴.

Sobre a santidade o Papa Francisco escreveu uma exortação apostólica publicada no dia em que a Igreja católica festeja são José em homenagem ao pai de Jesus. Traz como título *Gaudete et Exultate* (GE) e surge diante de um contexto carregado de polarizações políticas e religiosas. Uma exortação como chamado a mudanças e transformações tanto interna como externa a Igreja na qual envolve o Estado e as Religiões, pois neste caso a política parte principalmente do diálogo como tentativa de discernimento social. Com sua experiência pastoral Francisco bebe da teologia do povo para expor o seu pensamento em um novo chamado a santidade, diante de desafios e oportunidades ele reforça todos os escritos de seus antecessores sobre o tema procurando integrar a cultura popular a religião pois “o Senhor escolheu a cada um de nós” (GE 2) “para sermos Santos e íntegros diante dele, no amor” (Ef 1,4), assim, nos remete aos limites racionais e imaginários da compreensão da realidade.

Recentemente o Papa Francisco lançou a encíclica social *Fratelli Tutti*, um texto que vai além da teologia envolvendo obras literárias e ali se encontram inspirações que são comuns a todas as sociedades traz, portanto, uma revelação humana por outros elementos oferecidos que instigam a teologia a pensar na santidade com a realidade do povo, por meio de críticas poéticas insere a teologia em um diálogo multidisciplinar construindo pontes e instrumentos de integração cultural e a integridade de suas tradições muitas vezes deformadas por costumes de outros povos e mesmo por imposição violenta e destruidora por demonstração de poder ou mesmo por negligência.

O Papa Francisco pontua principalmente a perda da alma da fisionomia espiritual e da consistência moral lançando luzes criticada muitas vezes por não ser teologia, mas de fato apresenta diferenças e os impactos sociais não age no sentido de manipulação de palavras de impacto mas de verbos de ação e experiência de Deus na sociedade com os impactos atuais públicos como democracia, liberdade, justiça e unidade. Termos hoje desfigurados e que sofrem manipulações de massa social utilizados como instrumentos violentos e polarizados ideologicamente. A experiência religiosa deve envolver-se no campo social onde em muitas instâncias sofrem mudanças pelos novos costumes e subjetivações existenciais (FT 14).

Cuidar do mundo que nos rodeia e sustenta significa cuidar de nós mesmos. Este cuidado exige mais atenção, responsabilidade, prática integral e espiritual do sujeito como capacidade de resposta incorporadas ao meio pluralista em que vivemos como os centros econômicos, metrópoles, meio ambiente como rios, florestas, agrícola, pecuário entre outros. O cuidado deve ser democrático de interesse comum a sociedade respeitando as biodiversidades desinteressado pelos poderes econômicos que procuram um lucro feroz e de rápido retorno. As vozes em defesa do ambiente surgem e se levantam, porém, são silenciadas ou distorcidas retirando a sua razão por interesses particulares e multinacional como o caso da Amazônia (Cf. FT 17).

A forma pela qual estas potências dominam é pelo desânimo semeado pelas *fake news* que despertam desconfianças constantes e fazem uso de valores éticos disfarçados para ter credibilidade e polarizam por meio de mecanismos o direito de existir e de defender recorrendo

¹⁷⁴ Ibidem, 2019.

principalmente a estratégia de ridicularização e lançamento de suspeitas colocando-os como malfeitores e não como vítimas.

A santidade como caminho em políticas públicas deve sempre ir em busca da verdade e de valores cristãos, onde a sociedade empobrecida e a casa comum devem ser o foco para a mitigação da diferença social e as injustiças potenciais nesta parte relevante da população e do planeta. Os esforços das Igrejas cristãs e das demais denominações devem estar em saída com experiências e posicionamentos diante das várias ações que garantam a vida humana e do planeta garantindo assim a existência de gerações futuras. Um diálogo de amor, Ferreira Gullar traz em um dado momento político temporal aponta uma realidade do bem comum no poema intitulado “Traduzir-se”.

Uma parte de mim é todo mundo; outra parte é ninguém: fundo sem fundo. Uma parte de mim é multidão: outra parte estranheza e solidão. Uma parte de mim pesa, pondera; outra parte delira. Uma parte de mim almoça e janta; outra parte se espanta. Uma parte de mim é permanente; outra parte se sabe de repente. Uma parte de mim é só vertigem; outra parte, linguagem. Traduzir-se uma parte na outra parte que é uma questão de vida ou morte será arte? Ferreira Gullar, na Vertigem do Dia. 1980.

O texto de Ferreira Gullar, traz a esperança como lição que se deve olhar no retrovisor da história e colocar a frente a visão de Cristo e perceber que apesar da realidade atual a humanidade somos parte e nesta parte ter a esperança que tem demonstrado nos países vizinhos como e não querer só falar e principalmente traduzir na ação partindo da escuta para agir e perceber os males sociais e políticas, pois, é escutando que se começa o diálogo, é caminhando juntos que se encontra a santidade é no concreto e no objetivo é que se conseguem as mudanças. “A luta de interesses nos coloca todos contra todos, onde vencer se torna sinônimo de destruir” (FT 16), quando o pessoal passa para o coletivo tudo se constrói, levantar o olhar para o próximo faz com que se levante o caído na estrada reduzem as distâncias e aceleram as ações para um mundo novo, mais justo e mais unido. O Papa Francisco na exortação apostólica pós sinodal *Christus Vivit* dirige-se aos jovens “Cristo está vivo! Ele é nossa esperança, e de uma forma maravilhosa ele traz a juventude ao nosso mundo, e tudo o que ele toca se torna jovem, novo, cheio de vida” (CV 1). A juventude é parte do processo de santidade e, portanto, faz parte das pautas das políticas públicas.

Jesus faz da pobreza evangélica uma condição para ser seu discípulo e é nela que se busca a santidade agindo nos meios públicos, pois, quando o pobre sofre opressão e perseguição Deus ouve o seu clamor e coloca pessoas que manifestam a sua misericórdia para a liberdade dos pobres julgados a partir de seus direitos fundamentais. O peregrino no processo de santidade deve como Igreja ficar ao lado dos que lutam pela justiça e formam movimentos de solidariedade como missão e serviço¹⁷⁵.

Considerações finais

Somos convidados a perseverança no amor e a percorrer no caminho da santidade. Encontraremos neste caminho diferentes aspectos de santidade bem como as diversas maneiras de alcançá-las. É um propósito de vida que deve ser seguido por todos os batizados (GE 10) procurar ser testemunha e não deter-nos no caminho persistindo na busca da meta, pois a vida não é perfeita em tempo integral, mas, entre subidas e descidas, quedas e vitórias somente quem agrada o Senhor encontra a Santidade.

¹⁷⁵ SOUZA, Ney de. A força e a Esperança dos Pobres, Edições Paulinas, São Paulo, 1988, p. 5, 24-26.

O legado da santidade não é narcisista e nem tão pouco deixa os mancos para trás, desta forma uma política pública é perseguida, almejada, praticada e conduzida pelo amor e pelo diálogo estimulando os sinais de santidade nos mais humildes deste povo humilde e sofrido. A santidade é, portanto o rosto do cristão dentro e fora da Igreja onde o Espírito Santo revela os sinais de sua presença o Papa João Paulo II lembrou do Cristo que até o momento de sua morte na cruz e em seguida na sua ressurreição tornou-se um patrimônio de todos os cristãos, católicos, ortodoxos, anglicanos e protestantes, mas também tornou-se podemos dizer o patrimônio de todas as religiões que se unem para o bem comum onde prevalece o amor. As políticas públicas devem estar alicerçadas na fé, pois, ela consiste na práxis do Evangelho, colocando em atitudes e ações que praticam o Verbo encarnado, transformando e comprometendo-se com os irmãos, com o bem comum, com a justiça e a libertação dos pobres.

A fé e a política são coisas tão diferentes que se convergem no compromisso com a justiça, com o bem comum e com a libertação da sociedade, por meio delas existe a fórmula de transformação e mudança do mundo inspirados no Evangelho com as boas práticas políticas. A única certeza é que a reflexão teológica pública tem espaço para o caminho de santidade está diretamente relacionado ao exemplo de Jesus Cristo e de todos os que buscaram viver nele partilhando e colocando os pobres no centro de suas atenções e decisões.

Referências

BUTTELLI, Felipe Gustavo Koch. **De ocupações a teologias: desafios públicos à Teologia**, Encontros Teológicos nº 69, Ano 29 / número 3 / 2014.

CASTRO, Clovis Pinto de. Viver na dimensão do cuidado, A relação entre santidade social e a vocação pública do metodismo, **Revista Caminhando**, vol. 8, n. 2 [12], 2003.

FILHO, Carlos Ribeiro Caldas. Resenha, VON SINNER, Rudolf. **Teologia pública num Estado laico: ensaios e análises**. (Coleção Teologia Pública, 7). São Leopoldo: Sinodal, 2018.

FRANÇA, Miranda. Evangelizar ou humanizar? **Revista Eclesiástica Brasileira**, ano 74, n. 295 jul/set de 2014, p. 519.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Fratelli Tutti, sobre a fraternidade e a amizade social**, dado em Assis, junto do túmulo de São Francisco, na véspera da Memória litúrgica do referido Santo, 3 de outubro do ano 2020.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Gaudete et Exultate, sobre o chamado à santidade no mundo**, Paulus, 1º Ed., São Paulo, 2018.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit**, para os Jovens e para todo o Povo de Deus, Loreto, 2019.

GULLAR, Ferreira. **Traduzir-se**. Poema, 2008, letras.com.br, disponível em <https://www.letras.com.br/ferreira-gullar/traduzir-se>.

ROCHA, D. Escatologia e Práxis Fundamentalista Frente aos Desafios dos Apocalipses Contemporâneos. **Interações Cultura e Realidade**, v. 4, n. 6, 2009.

RODRIGUES, José Eduardo. **A Inclusão da Pessoa com Deficiência na Igreja Católica**, dissertação apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2019.

SOUZA, Ney de. **A força e a Esperança dos Pobres**, Edições Paulinas, São Paulo, 1988.

VON SINER, Rudolf. **Teologia Pública no Brasil: Um Primeiro Balanço**, Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, Ano 44, Número 122, Jan/Abr 2012.

UMA SÓ FÉ, UMA SÓ POLÍTICA? A CONCEITUALIZAÇÃO DE UMA CULTURA POLÍTICA RELIGIOSA DENTRO DO PROTESTANTISMO E O IMPACTO NA POLÍTICA BRASILEIRA¹⁷⁶

Graziela Dumard da Silva¹⁷⁷

Nos últimos anos urge-se debater questões relativas à prática religiosa que atingem as esferas públicas, principalmente devido a diversos movimentos de intersecção entre pautas religiosas e políticas. Desta forma, esta comunicação tem como proposta de objeto a discussão sobre a formação de uma *cultura política* particular, que estariam sendo fundadas com base em um conjunto de normas, valores e princípios, especialmente voltados ao conservadorismo. Entretanto, para que isto ocorra, é necessário, por parte dos entes envolvidos, uma aceitação e identificação a este conjunto. Apesar de não ser uma categoria natural, o processo de identificação a um determinado grupo ou ideais leva a uma reprodução dos valores partilhados, constitutivos dessa cultura comum, que podem por sua vez “transbordar”, em uma práxis religiosa, para outras esferas da sociedade, como por exemplo, a atuação política. Dito isto, o objetivo desta comunicação será tentar compreender como a identificação a esse conjunto de normas e valores estariam atuando na formação de uma *cultura política* religiosa, dentro do protestantismo, e como este processo pode influenciar as práticas e o comportamento políticos dos fiéis. Devido à diversidade encontrada no grupo evangélico, o recorte será o grupo neopentecostal, mais especificamente aquele desdobramento do grupo em sua “nova” versão “pós-moderna”, que têm utilizado a Teologia dos 7 montes/esferas em suas práticas religiosas. Por meio da pesquisa qualitativa, delimitada em estudo de caso, juntamente a utilização de bibliografias teórico-históricas sobre religião, protestantismo no Brasil e cultura política, pretende-se ao final tentar responder se há a formação de uma *cultura política* (neopentecostal) e se ela poderá se revelar um elemento definidor de práticas e comportamentos públicos dos fiéis, no que se refere à esfera política.

Palavras chaves: cultura política religiosa; prática religiosa; identificação; neopentecostalismo.

1. Introdução

Desde o último censo, 2010¹⁷⁸, observa-se um aumento considerável do número de evangélicos no Brasil. Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), se comparados os censo de 1990 até o censo de 2010, em 20 anos, a população brasileira que se autodeclarava-se evangélica salta de 2,6% para 22,16%. Já com base em informações do Instituto DataFolha (2020), acredita-se que a população evangélica brasileira seja de 64,5 milhões de pessoas.

Segundo Camurça (2020), ao menos desde 1986, período da redemocratização, os evangélicos, mais especificamente os de tradição pentecostal estariam fazendo esse movimento de inserção nos debates políticos, seja por meio de voto em candidatos do grupo, seja por meio de apoio a outros candidatos que apoiam suas pautas. O “irmão vota em irmão” passaria a se configurar como uma forma de inserir os “evangélicos comuns” na participação política. Com

¹⁷⁶ Apresentado no GT 8 da XXIV Semana de Estudos de Religião da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP.

¹⁷⁷ Doutoranda em Sociologia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (IUPERJ/UCAM). Bacharel em Relações Internacionais. E-mail: grazieladumard@gmail.com.

¹⁷⁸ Devido à pandemia de COVID-19 e as restrições impostas para o controle da doença, em 2020 o Brasil não realizou o censo. Há a expectativa que este seja realizado em 2021. Desta forma utilizaremos os dados de 2010 do IBGE e das previsões realizadas por meio de pesquisas do Instituto Datafolha.

este movimento, o grupo teria percebido que sua expressão numérica crescente poderia representar maior inserção representativa no cenário político. Como plano de fundo neste cenário, os valores, normas e ritos do evangelicalismo teriam sido trazidos pelo grupo para o plano político. Acrescente-se também a diversidade do grupo evangélico, que possui internamente diferentes ramificações doutrinárias e denominacionais que moldam não apenas os ritos internos da prática religiosa, como também estariam influenciando no movimento de participação e representatividade na esfera política.

Em outro trabalho¹⁷⁹, apresentamos que, para o senso comum, a identificação a determinado grupo seria construída com base no reconhecimento em algum ponto de origem em comum, ou ainda alguma característica em comum que seja partilhada com outros grupos, indivíduos e até mesmo por meio de um mesmo ideal. Apesar de por vezes a identificação se demonstrar uma categorial natural, ela não é, pelo contrário, ela se apresentaria como um processo de construção, por meio, justamente desta identificação. Todavia, à medida que ela é aceita, ela levaria a reprodução das ideias e valores que giram dentro do grupo. De modo que esses valores se transformariam em uma “cultura comum” e que poderiam “transbordar” para esferas exteriores ao grupo, como por exemplo, a esfera pública.

Segundo Mariano (1999, p.91) êxito dessa sustentação ao longo dos anos teve como fatores “o poder centralizador, o carisma dos líderes, o uso da ‘máquina da igreja’, a disciplina dos pastores e a obediência dos fiéis”. Camurça (2020, p.83) afirma que nos últimos anos, em sua visão a partir do impeachment da presidente Dilma Rousseff em 2016, e a participação nas eleições de 2018, “onde sobressaíram características de um conservadorismo moral extremado que está se projetando nas políticas de Estado perpetradas por áreas do governo Bolsonaro onde eles, os evangélicos, estão incrustados”. Além disso, ele também afirma que a “frente cristã conservadora/tradicional, *por seus dogmas/princípios religiosos*, contribuiu decisivamente para um *projeto totalizante*, organizado sob uma concepção hierárquico-autoritária da família, das etnias, das classes, da população econômica” (CAMURÇA, 2020, p. 89, grifos meus).

Postas estas ideias, pensamos que possivelmente exista um processo de formação de uma cultura política religiosa em desenvolvimento no Brasil. Desta forma, perguntamos: Como conceituar a cultura política religiosa dentro do protestantismo? E, de que forma sua existência pode impactar a política brasileira?

Contudo, antes, é importante fazermos algumas considerações. Primeiramente, objetivo deste artigo será tentar compreender como a identificação a esse conjunto de normas e valores estariam atuando na formação de uma *cultura política* religiosa, dentro do protestantismo, e como este processo pode influenciar as práticas e o comportamento políticos dos fiéis. Faz-se também necessário explicar que este artigo faz parte de um estudo em desenvolvimento, logo, ainda existem muitos caminhos a ser percorridos com vista a responder algumas perguntas e fechar outras lacunas. Contudo, por meio dele já será possível descrever alguns fenômenos que se apresentam a nós.

2. Descrevendo a cultura política

Antes de buscarmos a conceitualização de uma *cultura política religiosa*, precisamos entender o que é a cultura política e os fenômenos que a cercam. O termo cultura política foi cunhado por Gabriel Almond e Sidney Verba na década de 1960, no livro *The Civic Culture: political attitudes and democracy in five nations*. O livro inicia descrevendo que “este é um estudo da cultura política da democracia e das estruturas e processos sociais que a sustentam”. No decorrer do livro, os autores irão apresentar além da definição, os tipos de cultura política e subculturas; os sistemas métricos que servem de parâmetros para as definições; os sentimentos através do governo e políticas; as questões da obrigação quanto à participação e a análise nas 5 nações incluídas no estudo: Estados Unidos, Grã Bretanha, Alemanha, Itália e México., que

¹⁷⁹ Para mais informações ver SILVA; RESENDE, 2018.

foram incluídas, segundo eles, por “representarem uma ampla variedade de experiências histórico-políticas”.

Almond e Verba (1989, p. 13) define cultura política como “sistema político expresso nas cognições, sentimentos e avaliações de sua própria população”. Eles também acrescentam que “indivíduos são introduzidos nela da mesma forma como são socializados em papéis não políticos e sistemas sociais” (ibidem). Os comentaristas Kurchnir e Carneiro (1999, p. 227, grifo meu) afirmam que Almond e Verba tinham como objetivo “incorporar nas análises da política da sociedade de massas contemporânea uma *abordagem comportamental*, que levasse em conta os aspectos subjetivos das orientações políticas, tanto do ponto de vista das elites quanto do público desta sociedade”.

Uma pergunta mostra-se pertinente: Por que a escolha do termo *cultura política*? Almond e Verba (1989, p. 12) explicam que existiram duas razões. A primeira refere-se “atitudes em relação ao sistema político e suas várias partes e em relação ao papel do Eu (*self*) no sistema”, isto é, aquelas ações quando abordamos cultura econômica ou religiosa. A segunda razão refere-se ao caráter multidisciplinar do termo, pois segundo eles, possibilitaria flexioná-lo utilizando quadros conceituais e aproximações com a antropologia, sociologia, psicologia entre outros.

O termo desenhado por Almond e Verba é apresentado com uma interessante complexidade. Eles apresentam três tipos de cultura política, além de três tipos de orientação possíveis para cultura política. No que se refere aos três tipos de orientação, essas são a cognitiva, a que se baseia no conhecimento e crença sobre o sistema político; a afetiva, que envolve os sentimentos sobre o sistema político e os papéis o qual ele desenvolve e a avaliativa, que implica no julgamento e o opinião sobre os objetos políticos. Todos os três tipos de orientação seguiriam a lógica de estruturas comportamentais e sentimentais para orientar o sistema e objetos políticos. Já os tipos de cultura política estão conectados na forma em como a política irá apresentar sua prática, sendo estes: paroquial, sujeição e participante.

No primeiro tipo, paroquial, seria o tipo simples e a especialização política é mínima. Nas comunidades onde o tipo é encontrado, há ausência de cargo político especializado, isto reflete aos que ocupam o cargo não seja exigidos separação entre opções religiosas e sociais. Almond e Verba (1989) afirmam que esse tipo é comumente encontrado nas sociedades tribais africanas e comunidades indígenas. No segundo tipo, sujeição, há a consciência da existência de uma autoridade governamental especializada, mas isso não significa que os indivíduos participem ativamente, eles acabam por serem alocados em uma relação de sujeição, não participando ativamente do funcionamento do sistema e conseqüentemente do processo político. Por fim, o terceiro tipo, participante, reflete como o próprio nome condiciona: a participação. Ou seja, os indivíduos são estimulados a participação por diferentes meios, seja de forma política, administrativa; ou no que se refere a estrutura e aos processos. Há a possibilidade que o indivíduo atue como protagonista na política (ALMOND E VERBA, 1989).

É importante salientar que o trabalho de Almond e Verba foi alvo de inúmeras críticas, principalmente no que se refere à aplicabilidade tipológica do conceito associado a democracias liberais. Além da falta de clareza quanto à conexão entre cultura política e instituições públicas (KUSCHNIR; CARNEIRO, 1999). Contudo, por mais que o caso de estudo que apresentamos (os evangélicos) não represente o Brasil em sua totalidade, entendemos que os contornos quanto ao conceito de cultura política, sua orientação e até mesmo no que se refere a sua tipologia, poderão nos dar boas pistas para descrevermos uma conceitualização de cultura política religiosa dentro do protestantismo e mapear isso poderia ser usado para o fenômeno que temos observados entre os evangélicos.

3. *Cultura política religiosa na esfera protestante*

A identificação e conceitualização da cultura política religiosa na esfera protestante perpassam pelo entendimento acerca da pluralidade do protestantismo brasileiro. Seria

ingenuidade pensarmos que os evangélicos são uma categoria única e socialmente cristalizada. A concepção da categoria “evangélico” no Brasil passa pela descrição sobre quem são eles e como se organizam internamente. Mendonça (2005, p. 49) afirma:

“Nunca se viu uma diversidade religiosa tão grande como a que se nota atualmente no Brasil. Para complicar mais ainda, a dinâmica interna desse campo, que demonstra intensa itinerância entre grupos religiosos, [...], apontam para a necessidade de se buscar conceitos mais atuais e capazes de estabelecer distâncias e aproximações entre os diversos grupos que disputam o espaço religioso”.

Apesar disto, os evangélicos possuem pontos em comum e é com eles que iniciaremos a exploração. Existiria dentro do grupo uma “cultura comum” protestante fundamentada em dois pilares básicos: a crença salvífica em Jesus Cristo e as diferentes teologias que pluralizam o ambiente evangélico. O primeiro elemento, a crença salvífica em Jesus Cristo, talvez possa ser considerada o elemento em comum a todas as denominações evangélicas. Suas bases estariam apoiadas na Reforma Protestante, que “separou” os católicos e evangélicos no século a partir do século XVI. Como parte dos elementos que comporiam a crença evangélica, destacamos:

“A centralidade salvífica de Jesus Cristo, crucificado e ressurreto [...]; O reconhecimento da autoridade das Escrituras em tudo que elas afirmam [...]; A realidade da igreja como fruto da evangelização [...]; O compromisso com o arrependimento na busca de uma vida santa que afirme os valores cristãos, caráter íntegro, vida familiar sólida e testemunho público de credibilidade. (STEUERNAGEL, 2018, § 8).

Contudo, as possíveis semelhanças parariam nestes elementos, pois a dinâmica interna em que as igrejas evangélicas brasileiras se apresentam revelariam muito mais divergências do que semelhanças e talvez por isso seja complexo abordar os evangélicos brasileiros, como apenas uma categoria. Segundo a *World Christian Database (WCD)*¹⁸⁰, “evangélico” seria definido de uma estrutural, conectada diretamente “ao evangelicalismo como movimento inserido no Protestantismo, consistindo que os afiliados como membros das igrejas se *auto identificam* como evangélicos” (JOHNSON; ZURLO, 2020, p.16, grifo meu). Ricardo Mariano e Antônio Flavio Pierucci sustentam que no Brasil, diferentemente dos EUA, existiria uma caracterização específica para o termo evangélico, e por isso sendo tão importante defini-lo a fim de evitar confusões conceituais.

“O termo evangélico designa e recobre tanto as denominações protestantes históricas (Luteranas, Presbiteriana, Metodista, Batista, Congregacional, Episcopal etc), quanto as pentecostais (Assembleia de Deus, Deus é Amor, Casa da Bênção, Nova Vida, Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, etc)”. (MARIANO; PIERUCCI, 1996, p. 193).

Esta peculiaridade faz-nos voltar ao segundo elemento em comum: as diferentes teologias que pluralizam o ambiente evangélico. Paul Freston (1993) também explica que o protestantismo brasileiro tenha passado por três ondas transformativas. A primeira onda,

¹⁸⁰ A World Christian Database – Banco de Dados Cristão é uma base de dados que fornece informações estatísticas sobre as religiões no mundo, denominações cristãs e grupos de pessoas. Na base estão disponíveis informações de mais de 9.000 denominações cristãs, 13.000 povos etnolinguísticos, assim dados sobre 5.000 cidades, 3.000 províncias e 234 países, conforme informações disponível em website (WCD, 2020)

Mariano de o *pentecostalismo clássico*¹⁸¹, teria surgido por volta de 1910, com a chegada da Congregação Cristã (1910) e a Assembleia de Deus (1911) no Brasil. Nesta onda, a ênfase teológica era o poder e recebimento e atuação do Espírito Santo, junto a isso há ênfase dos dons de línguas, a glossolalia. A segunda onda, chamada *deutopentecostalismo*, inicia-se entre as décadas de 1950 e 1960, quando há a fragmentação do campo pentecostal. Como plano de fundo, Freston (1993) descreve a urbanização das cidades e a formação de sociedades de massas, o que teria impulsionado o crescimento pentecostal. A ênfase teológica estaria baseada nos dons de cura, junto aos cultos com a mesma temática. Por último, a terceira onda, para Freston, o *neopentecostalismo* para Mariano, inicia-se no final dos anos 1970 e ganha maior expressividade nos anos 1980. Essa onda surge em um período em que o Brasil vivia a modernização autoritária, com rápida expansão da urbanização, junto a “década perdida” (Freston, 1993). De modo que ela apresenta-se como uma ruptura teológica. A ênfase não está nos dons do Espírito Santo e da glossolalia, mas na guerra Santa (Deus X diabo). Neste momento, aparece no cenário a teologia da prosperidade como parte importante para liturgia dos cultos.

Mas o *neopentecostalismo* não estaria estagnado nesses elementos, ele continuaria se desenvolver e uma de suas “ramificações”, que vem sendo observada, é a teologia dos 7 Montes. A origem da teologia dos 7 montes é confusa e por enquanto de difícil rastreio quanto à autoria. Acredita-se que ela tenha sido primeiramente abordada por Loren Cunningham, fundador da JOCUM¹⁸² que acreditava ter recebido uma visão sobre uma ordenança no que se refere a 7 esferas que Deus desejaria colocar a igreja para governar, a fim de “moldar uma cultura”: sendo elas: Família, Religião (igreja), Educação, Mídia, Artes e Entretenimento, Economia e Governo. Na visão de Cunningham, os cristãos deveriam estar inseridos nessas esferas como uma das formas de seguir o “Ide” ordenado por Jesus¹⁸³. A teologia dos 7 montes traz consigo a necessidade de influenciar diferentes áreas da sociedade, por meio de uma “cultura cristã”. Apesar de ter sido apresentada em 1975, Cruz afirma (2019) afirma que foi apenas nos anos 2000 que a ideia de “sete esferas da cultura” passou a adquirir um formato de projeto teológico, apoiada principalmente por Johnny Enlow.

4. Possíveis implicações da cultura política religiosa na esfera política

As ideias presentes na teologia dos 7 montes passariam a ser articuladas por meios de discursos, que moldariam essa cultura de compartilhamento de valores. De modo que quando a prática religiosa (ou teológica), no que se refere à missão pessoal de cada indivíduo, presente na Grande Comissão, deixassem de ter apenas uma característica salvífica e ganhassem (também!) uma característica de (re) estruturação da sociedade, e ainda, quando isso se transformasse em aspectos particulares para determinadas orientações políticas, seria nesse momento que aquilo que temos chamado de *cultura política religiosa* seria formada na esfera protestante. Desta forma, observa-se que haveria alguns possíveis resultados, preliminares, a serem descritos:

Primeiro, a mudança no significado do processo político. Ao “acionarmos” a cultura política religiosa com um possível elemento influenciador nas opções políticas, podemos observar que os sentimentos, valores e emoções passariam a pautar as escolhas desses

¹⁸¹ O conceito das *três ondas* é o termo cunhado por Paul Freston; já os conceitos, visto como equivalentes (*pentecostalismo clássico*, *deutopentecostalismo*, *neopentecostalismo*) foram conceitos cunhados por Ricardo Mariano.

¹⁸² A JOCUM – Jovens Com Uma Missão (YWAM – Youth With A Mission) é um organização evangélica de cunho voluntário e missionário criado por Loren e Darlene Cunningham. De acordo com o site da organização, atualmente possuem mais de 30.000 pessoas envolvidas em programas de curto e médio prazo. No Brasil, a JOCUM chegou em 1975 e atua principalmente em questões humanitárias (JOCUM, 2020).

¹⁸³ “O Ide por todo Mundo” é o lema de comissionamento de maior importância para os cristãos, principalmente para os protestantes. O lema é baseado na Grande Comissão que Jesus Cristo deu aos discípulos antes de ser elevado aos céus, conforme a crença cristã. Tal relato está disposto nos Evangelhos de Mateus 24:14; Marcos 16:15.

indivíduos, ao invés de simplesmente o racionalismo da escolha política. Isto levaria ao segundo resultado, os valores políticos se “fundiriam” aos valores cristãos, aos “valores do Reino”. Afinal, a principal missão seria de trazer os “valores do Reino” para terra e espalha-lo pela sociedade. Possibilitando que a cultura na crença religiosa seja “transposta” para dentro das ações políticas por meio da representação e participação. E isso se refletiria através do voto.

O voto em indivíduos que compartilhem ou promovam desta cultura política permeada pelos valores da crença religiosa seria o terceiro resultado possível. Afinal, a política é um das esferas de influência, de acordo com a teologia dos 7 montes, e ter representantes que garantam a propagação e conservação desses valores mostraria ser importante. Esses representantes podem ser de dentro ou de fora do grupo. Seria neste momento que o conservadorismo apontaria como elemento na esfera pública. O qual pode ser, por vezes, confundido com pautas morais. E no meio desta dinâmica, o processo de alteridade também pode surgir, principalmente por meio da atuação do progressismo em “oposição” ao conservadorismo.

5. Considerações finais

Desde a redemocratização o engajamento dos evangélicos no cenário político brasileiro tem sido notório e com o aumento cada vez maior da população evangélica é importante debatermos as pautas que os cercam internamente e seus posicionamentos na esfera pública. Como mencionamos anteriormente, este artigo ainda é um desdobramento de uma pesquisa em desenvolvimento, mas por meio dele foi possível perceber alguns contornos que tem surgido entre os evangélicos brasileiros, principalmente no que se refere as suas práticas religiosas “transbordando” para a esfera pública.

Quando olhamos através da teologia dos 7 montes, podemos visualizar a possibilidade de formação de uma cultura política dentro do movimento. E, por mais que ainda não seja muito conhecida, e reconhecida, acredita-se que suas perspectivas já estariam atuando entre os evangélicos, ainda que, não utilizando os mesmo termos que a teologia dos 7 montes apresenta. Também considera-se que a fundamentação da cultura política religiosa na esfera protestante, a qual nos desdobramos a analisar, tenha sua conceitualização fundada na teologia dos 7 montes e suas propostas de representação na esfera pública. A cultura política religiosa dentro do protestantismo também poderia atuar como forma de eliminação de ameaças que possam vir contra a existência da Igreja e (ou) aos princípios cristãos nas diferentes esferas. Daí a importância de uma “cultura do Reino” na sociedade, como acreditariam os seguidores dessa teologia.

É importante observar que se conectarmos ao termo cunhado por Almond e Verba na década de 1960, a cultura política religiosa na esfera protestante poderia ser inserida na orientação afetiva, pois os indivíduos estariam sendo guiados pelo sentimento (a crença cristã) sobre o sistema político. E de tipo participante, pois observar-se-ia que essa teologia incentivaria uma participação mais ativa dos membros, e não simplesmente ao “voto pelo voto no irmão”, mas no voto em uma representação de um ideal a ser conservado. De modo a fazerem parte ativamente do sistema. Visto que o principal versículo em que fundamentam seus argumentos está em Gênesis 1:26b: “tenha ele *domínio* sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”.

Por fim, na política brasileira, isso poderia ser conectado as eleições presidenciais de 2018, ao maior engajamento quanto à defesa de pautas morais conservadoras e ainda mais inserção da conexão do tema religião e política. Se todas essas premissas iniciais se confirmarem, entender os contornos da prática religiosa e sua atuação na esfera pública será um importante elemento para os debates das próximas eleições presidenciais em 2022.

Referências

ALMOND, G, A; VERBA, S. **The civic culture: political attitudes and democracy in five nations**. Londres: Sage Publications, 1989, CAP 1.

BÍBLIA ONLINE. ACF: Almeida Revista e atualizada. Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/> . Acesso 24 mar. 2021.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. UM PODER EVANGÉLICO NO ESTADO BRASILEIRO? Mobilização eleitoral, atuação parlamentar e presença no governo Bolsonaro. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 12, n. 25, p. 82-104, jan./abr. 2020.

CRUZ , L. Empoderando as nações: o culto cristão na pós-modernidade: parte 4 – **Coaching, Sete Montes e Worship**. Revista e-atualizada. Disponível em: <https://medium.com/revista-e-atualizada/empoderando-as-na%C3%A7%C3%B5es-b68f6d20c985> . Acesso em 07 ago. 2020

DATAFOLHA. **Opinião sobre a democracia**. Instituto Datafolha, Opinião Pública, relatório. São Paulo, dez. de 2019. Disponível em : <http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2020/01/1988569-apoio-a-democracia-recua-no-brasil.shtml> Acesso em: 10 jul 2020

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment**. 1993. Tese de doutorado (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. 1993.

IBGE. **Censo 2010**: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia> . Acesso em: 20 mar. 2020

JOCUM BRASIL. **Quem somos?** Disponível em: <https://jocum.org.br/quem-somos/>. Acesso em 02 ago. 2020.

JOHNSON, T.M; ZURLO, G.A (edt). **World Christian Database**. Lidein/ Boston: Brill, 2020.

KURCHNIR, K; CARNEIRO, L.P. As dimensões subjetivas da política: Cultura política e Antropologia da política. **Estudos Históricos**. V.24. jul.1999, p. 227 – 250.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. Edições Loyola, 1999

MENDONÇA, Antônio Gouveia. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. São Paulo: **Revista USP**. nº.67. p. 48-67, set/nov. 2005

PIERUCCI, A.F; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996.

SILVA, G,D; RESENDE, E.S.A. **Entre a Rússia e a União Europeia**: os países bálticos e o desafio da reconstrução das identidades nacionais após o colapso da União Soviética. 1. ed. Curitiba: Appris, 2018. v. 1. 179p.

STEUERNAGEL, V. O futuro do evangelicalismo. **Revista Ultimato**. 10.jul.2018. Disponível em <https://www.ultimato.com.br/conteudo/o-futuro-do-evangelicalismo>. Acesso em 10 jul. 2020.

INCIDINDO NO SOCIAL: A CONDUTA DOS RELIGIOSOS COMO MODELO AOS FIÉIS NO TERCEIRO CONCÍLIO PROVINCIAL DE LIMA (1582-83)

*Wilson Carlos da Silva*¹⁸⁴

Resumo

Este trabalho tem como objetivo refletir como o Terceiro Concílio Provincial de Lima pensou e discutiu a mudança de postura na conduta do clero para, por meio dessa ação, ocasionar uma mudança no comportamento do rebanho, de forma especial os índios. Essa assembleia, presidida pelo arcebispo Toríbio de Mogrovejo, ocorreu entre os anos de 1582-83 no vice-reino do Peru, na América do Sul, e é considerada uma das assembleias mais relevantes para o processo de evangelização do Novo Mundo, assim como é classificada como o encontro que melhor propôs uma reforma social na vida dos religiosos. Tomando como base o contexto do período, em que a hegemonia religiosa da Igreja Católica foi posta à prova pela Reforma Protestante, o movimento de Contrarreforma iniciou uma reação que buscou uma reestruturação, tendo no Concílio de Trento o encontro que promulgou tais alterações que conduziram a Igreja de Roma a partir da segunda metade do século XVI. Assentada na assembleia tridentina, o Terceiro Concílio de Lima também acreditava que por meio da conduta religiosa os hábitos dos indivíduos seriam moldados conforme o pensamento ocidental cristão. Dessa forma, a partir da análise dos decretos do Terceiro Concílio Limense buscaremos apresentar como este encontro pensou as mudanças que deveriam ocorrer nos pastores do rebanho, o clero, para assim, a sociedade andina ver nesses agentes verdadeiros exemplos a serem seguidos, abandonando suas práticas consideradas erradas e afastadas da ‘verdadeira fé’. Tais recomendações da assembleia tinham como finalidade fazer com que o processo de ocidentalização do Novo Mundo ocorresse com base na cultura da Contrarreforma, sendo que o clero deveria ser modelo para os fiéis a partir das práticas religiosas e sociais.

Palavras-chave: Reforma do clero; Igreja Católica; Terceiro Concílio de Lima; Reforma social.

Questões contextuais

O Terceiro Concílio de Lima e suas determinações, para serem compreendidos em sua totalidade, exigem que olhemos com atenção para o que havia ocorrido na Europa algumas décadas antes da celebração deste encontro, de forma mais específica, o ano de 1517. Neste ano a hegemonia referente à pregação religiosa da qual a Igreja Católica dispunha sofreu inúmeras oposições que abalaram as suas bases. O movimento que recebeu o nome de Reforma Protestante criticou vários aspectos da Igreja referentes tanto à conduta de seus membros como questões de caráter dogmático que precisavam de uma revisão.

Encabeçado pelo monge agostiniano Martinho Lutero, que iniciou essa mobilização no território que viria a ser a Alemanha nos séculos posteriores, este movimento obteve outros líderes, como João Calvino na Suíça e Henrique VIII, por exemplo. Dessa forma, “em pouco tempo o movimento luterano ganhou corpo na Alemanha, chegando mesmo a outros países. Em decorrência disso, novas religiões foram criadas, como o calvinismo e o anglicanismo” (BERUTTI; FARIA; MARQUES 2020, p. 103).

De acordo com Roger Chartier, diante desse cenário “de fragmentação e de desordem religiosa, as comunidades esperam dos clérigos que eles restabeleçam a ordem e a unidade na fé” (CHARTIER, 1988, 203). A resposta católica recebeu o nome de Contrarreforma e teve como cerne conter o avanço das ideias protestantes. Essa reforma que a Igreja Católica pôs em

¹⁸⁴ Mestrando em História Social pela UNIRIO. Bolsista CAPES. Mediador pedagógico nos cursos de graduação do Consórcio Cederj. Endereço eletrônico: wilson91.hist@hotmail.com.

curso há muito vinha sendo pensada pelos seus membros, porém, a eclosão da Reforma Protestante fez com que tais discussões não pudessem mais esperar.

Todas as questões pensadas pela Igreja Católica para conter o ímpeto protestante foram tratadas e acordadas por meio da realização de um concílio geral. De acordo com Belitto, “os concílios gerais são encontros convocados pelo papa [...] em que se reúnem os bispos da Igreja (embora possa haver outros participantes)” (BELITTO, 2010, p. 17). Assim, o Concílio de Trento celebrado entre os anos de 1545-63 foi convocado para lidar com a situação em curso no território e encarar algumas demandas fulcrais relacionadas à manutenção da Igreja (BELITTO, 2010, p. 140), bem como a reafirmação de alguns pontos referentes ao âmbito doutrinário e dogmático. De forma geral, para solucionar os problemas apontados pelos protestantes,

as ações dos católicos não deveriam se resumir apenas à discussão e à implementação de reformas que fossem vantajosas para a Igreja, mas também deveriam explicar de um modo completo, cuidadoso e efetivo os ensinamentos da Igreja Romana sobre os assuntos fundamentais que os protestantes haviam questionado (especialmente a questão da autoridade, da tradição e dos sacramentos). (BELITTO, 2010, p. 141).

A partir da promulgação das determinações de Trento tornou-se responsabilidade de todos os católicos fazer com que a fé católica prevalecesse sobre as demais manifestações, e os religiosos deveriam ser exemplos a serem seguidos. Diante desse embate ideológico-religioso, “os reformadores católicos estavam lutando em duas frentes: contra os protestantes que queriam reformas demais, e contra a imoralidade e a ‘superstição’. A cultura da Contrarreforma traz as marcas das duas lutas” (BURKE, 2010, p. 308). Para mais, essa cultura da Contrarreforma buscava, de certa forma, incidir no comportamento das pessoas, impor valores e costumes, crenças, usos e tradições culturais (MAYER, 2012, p. 29).

Por meio dessas bases que se desenrolou o Terceiro Concílio Provincial de Lima no vice-reino do Peru, situado na região andina da América do Sul. O Terceiro Concílio Limense buscou realizar uma adaptação das recomendações tridentinas à realidade do vice-reino, objetivando, de forma especial, uma reforma na conduta do clero. Esses agentes, de acordo com as diretrizes de Trento, deveriam ser modelo para os ameríndios que foram encontrados nos Andes quando se iniciou o processo de colonização do território, ainda na primeira metade do século XVI.

Enquanto que na Europa a cultura da Contrarreforma objetivava combater o protestantismo, no continente americano o foco da Igreja Católica foi erradicar o paganismo do meio dos ameríndios. Dessa forma, para obter o êxito do projeto colonizador, Estado e Igreja se uniram nessa tarefa. O Estado espanhol, responsável pelo processo de colonização militar e espiritual do vice-reino do Peru,

colocou assim as suas colônias dentro da órbita da Reforma católica e, ao serem dependentes da metrópole, formarão parte do amplo movimento religioso-político que buscava a difusão e o resguardo da fé católica no conjunto da sociedade (MAYER, 2012, p.16).

Esse movimento político-religioso implementado no Novo Mundo visou realizar a ocidentalização dos índios com base no catolicismo. A ideia defendida era a seguinte: a partir da imposição do catolicismo todos os outros campos da vida social dos naturais seriam reformados, gerando uma verdadeira europeização nos costumes da sociedade inca situada nos Andes.

O Terceiro Concílio Provincial de Lima e o clero como modelo ao rebanho

O Terceiro Concílio Limense encerra o que ficou denominado por Juan Carlos Estenssoro Fuchs como a ‘primeira evangelização’, que se iniciou em 1532 e perdurou até a promulgação das suas recomendações (ESTENSSORO FUCHS, 2003, p. 31). Gradativamente a Igreja Católica foi se consolidando no território, em grande parte, por meio da ação de religiosos ligados ao clero regular¹⁸⁵ e da celebração de concílios provinciais. Tais concílios podem ser entendidos como encontros realizados no nível da arquidiocese, contando com a presença dos bispos das demais dioceses que estavam atreladas à jurisdição dessa arquidiocese, além de outros representantes, como sacerdotes, teólogos, agentes da administração colonial, entre outros. De forma geral os concílios provinciais são convocados para implantar os decretos que vêm dos concílios gerais na realidade daquela (arqui) diocese, ou para rever as diretrizes evangelizadoras daquele local. Em outras palavras, essas assembleias objetivam a imposição de uma disciplina. A celebração de concílios locais era uma ação bem conhecida da Igreja Católica e sempre era posta em prática quando o catolicismo começava a criar raízes em determinada localidade. Os concílios provinciais geralmente se atentam às particularidades do rebanho, e quase sempre são pautados nas recomendações da Sé Romana.

O Estado espanhol teve papel preponderante no gerenciamento da evangelização, isso devido ao mecanismo de mútuo apoio entre Igreja e Estado, que no caso espanhol recebeu o nome de *Patronato*. De acordo com Paulina Numhauser, esse direito concedido pelo papa,

consistiu na prerrogativa real de apresentação ao Papa de candidatos a ocupar cargos eclesiásticos: bispos, cânones ou párocos. Em troca os monarcas adquiriam a obrigação de construir igrejas, dotá-las e também prover missionários que, às suas custas, estavam dispostos a evangelizar os indígenas das regiões recém-descobertas (NUMHAUSER, 2013, p. 86).

O *Patronato* por meio dos seus mecanismos também era responsável por aprovar todos os decretos referentes à evangelização do Novo Mundo estabelecidos nos concílios provinciais celebrados, uma vez que a partir dele, “os assuntos eclesiásticos foram tratados como assuntos de Estado” (LÓPEZ LAMERAIN, 2011, p. 54).

Os decretos do Concílio de Trento, que deviam ser divulgados a todos os católicos em todas as partes do globo chegaram ao vice-reino do Peru no ano de 1565 e foram prontamente acolhidos pela Igreja fixada nos Andes. Isso representou “uma renovada normativa para a Igreja universal, que resultava especialmente útil para guiar a jovem Igreja americana em seus desafios missionários” (LÓPEZ LAMERAIN, 2011, p. 55). Assim que chegaram ao vice-reino do Peru os decretos de Trento foram incorporados à legislação evangelizadora, sendo que a segunda assembleia limense¹⁸⁶ se pautou nas recomendações tridentinas sem tardar. No que se refere à implantação das recomendações de Trento, Burke salienta que “vários sínodos e concílios paroquiais foram realizados na Europa católica [...], de Rheims a Praga, de Haarlem a Toledo, para implantar localmente os decretos de Trento” (BURKE, 2010, p. 296).

A abertura da terceira assembleia de Lima se deu no ano de 1582, e foi convocada pelo arcebispo de Lima, Toríbio de Mogrovejo, que havia chegada ao vice-reino um ano antes. Os bispos na Igreja Católica ibérica possuíam um papel de suma relevância. Segundo Barnadas (2018, p. 537), Mogrovejo formou-se nas universidades de Salamanca e Valladolid, tendo também trabalhado na Inquisição de Granada. Foi o responsável pela convocação de três

¹⁸⁵ Ordens religiosas fundadas na Europa e que conduziam seu projeto de evangelização a partir de seus próprios estatutos. Entre as mais importantes destacam-se os franciscanos, dominicanos e, a partir da segunda metade do século XVI, os jesuítas.

¹⁸⁶ No caso do vice-reino do Peru, antes do Terceiro Concílio foram celebrados o Primeiro Concílio de Lima entre os anos de 1551-52, e o Segundo Concílio de Lima, entre os anos de 1567-68.

concílios provinciais no vice-reino do Peru, bem como conduziu inúmeros sínodos diocesanos¹⁸⁷ e visitas pastorais. Durante o seu múnus episcopal, a Igreja limense passou por um intenso processo de organização. Para mais, conforme Mario L. Grignani, o arcebispo Mogrovejo

foi um pastor e jurista que, durante os vinte e cinco anos de seu governo diocesano, ditou as normas que considerava mais oportunas e realistas para sua ação episcopal, ação cujo objetivo foi sempre a evangelização e a aplicação da reforma eclesiástica tridentina em sua catedral, em sua diocese e em seu território metropolitano (GRIGNANI, 2019, p. 35).

Em outras palavras, este arcebispo era um religioso que estava completamente mergulhado no contexto eclesiástico do período, pautado nas ideias da cultura da Contrarreforma, e isso contribuiu em muito para as medidas que foram tomadas e discutidas na terceira assembleia limense.

O Terceiro Concílio contou com a presença de sete bispos além da presença de outros religiosos, sendo que membros da administração colonial também se fizeram presentes no encontro. O encontro de 1582-83 considerado um dos encontros “mais relevantes para a Igreja da América meridional, destacado pelo avanço que realizou na organização eclesiástica e pela elaboração de claras disposições que conformaram um importante corpus legislativo destinado a ordenar a vida espiritual da província” (LÓPEZ LAMERAIN, 2011, p. 52). As decisões da terceira assembleia formaram um total de cento e dezoito decretos, divididos em cinco sessões.

A análise deste trabalho pode ser considerada bastante específica, pois dentro do vasto debate que o Terceiro Concílio promoveu, destaca-se aqui um ponto em particular e relevante. As questões referentes à reforma do clero como mote para a cristianização dos naturais encontram-se na terceira sessão conciliar. Essa sessão é composta por quarenta e quatro decretos, sendo a reforma do clero discutida nos decretos 4, 5, 15 a 20, 23 e 24.

A reforma do clero para reorientar a conduta do rebanho no Terceiro Concílio, com base nas provisões tridentinas apresentou, como já foi destacado, um processo de adaptação das recomendações de Roma à realidade colonial. Assim, analisando os decretos é possível perceber que essa reforma clerical passava não só pela questão do combate aos costumes pagãos, pois em algumas recomendações o que se identifica são comportamentos que os religiosos deveriam evitar. Em alguns casos, a assembleia recomendou que os religiosos fossem punidos, como o quinto decreto orientava. Esse capítulo discutiu sobre os párocos de índios que faziam negócios. O Concílio por meio de seus bispos e demais atores reprovou essa atitude, pois os neófitos “sofriam um escândalo grave e um dano considerável em sua instrução cristã, quando os que deviam enriquecê-los espiritualmente ocupavam-se em seu próprio lucro temporal” (VARGAS UGARTE, 1951, p. 345). Nesse decreto a punição aos infratores é a excomunhão. Em alguns casos a punições recomendadas eram de caráter pecuniário.

No tocante à conduta dos pastores do rebanho, alguns decretos buscaram arrancar do meio dos religiosos algumas práticas, como a participação em jogos de azar, ou o uso de tabaco antes da celebração das missas, questões que foram discutidas respectivamente nos decretos 17º e 24º (VARGAS UGARTE, 1951, p. 351; 354). No que tange a relação desses religiosos com as mulheres, o 18º decreto orientou que os clérigos não as acompanhassem e nem servissem aos seculares (leigos). O decreto ainda aconselhou que os religiosos só levassem alguma mulher em seu cavalo se essas fossem ou sua mãe ou sua irmã. Do contrário, seriam castigados (VARGAS UGARTE, 1951, p. 352). O decreto seguinte condenou os que viviam em concubinato. Os infratores seriam admoestados três vezes, sendo suspensos de suas práticas caso persistissem no erro (VARGAS UGARTE, 1951, p. 352-353).

Vale enfatizar a 15º provisão que versou sobre a reforma do clero de forma geral. Baseando-se no Concílio de Trento, este decreto recomendou que os religiosos, estando em

¹⁸⁷ Encontros realizados a nível diocesano, tendo o bispo local e os padres ligados à diocese como participantes.

uma posição superior em relação aos índios, e apartados das coisas mundanas, deveriam ser modelo para o rebanho, exemplos a serem imitados (VARGAS UGARTE, 1951, p. 350), por isso os religiosos deveriam evitar as questões que aqui foram levantadas, como jogos de azar, concubinato, entre outras coisas. Os membros do clero deveriam usar da simplicidade e da discrição em tudo o que fizessem, inclusive na forma de se vestir, como orientou o 16º decreto (VARGAS UGARTE, 1951, p. 351), evitando andar à noite pelas ruas e desprovidos de armas, para mostrar que andavam em um bom caminho por serem filhos da luz.

A conduta religiosa, por conseguinte, moldaria o rebanho fazendo com que os nativos abandonassem as práticas que os afastavam da fé católica, como a participação em jogos de azar, bebedeiras, práticas de idolatria, entre outras coisas. Os religiosos deveriam estar distantes dessas práticas mundanas e, assim, toda a sociedade também seria reformada, uma vez que o clero era reputado como referência tanto na forma de servir a Deus como na forma de viver em sociedade.

Considerações finais

Sem o desejo de esgotar a temática explorada nessas linhas, é notório que o processo de ocidentalização indígena pensado pelo Terceiro Concílio de Lima tocou em outros pontos, contudo, vale destacar o que foi analisado neste trabalho devido à especificidade acentuada anteriormente. A reforma discutida com base nos decretos examinados se daria principal e inicialmente no clero, e em decorrência disso, os outros grupos sociais e seus costumes seriam modificados. As demais ações do Terceiro Concílio possibilitam perceber outros meios de reformar o clero, como a capacitação dos mesmos para melhor atender as demandas do rebanho ameríndio, o melhor conhecimento língua indígena, entre outras coisas.

Assim sendo, com base no Concílio de Trento e suas orientações, percebe-se a preocupação dos bispos do vice-reino do Peru com a questão da conduta clerical, ou seja, daqueles que atuavam efetivamente no processo de evangelização indígena, que precisavam ser pessoas idôneas e dignas da tarefa confiada. A imposição da cultura da Contrarreforma foi algo em constante progresso, pois desde o fim da segunda assembleia limense, conforme Estenssoro Fuchs (2003, p. 179), a evangelização e/ou ocidentalização passou a ser concebida como um processo permanente. Nesse sentido, os membros do clero precisavam estar à altura da importância desse projeto, seja se policiando, e também buscando se qualificar para melhor evangelizar e converter o rebanho andino.

Em outros termos, os membros do clero deviam ser verdadeiros modelos a serem seguidos pelos demais. A reforma social nos Andes só seria verdadeira mediante a reforma clerical.

Referências

BARNADAS, Josep M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. IN: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina**: América Latina Colonial. Trad. Maria Clara Cescato. Vol I, 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018, p. 521-552.

BELITTO, Christopher M. **História dos 21 Concílios da Igreja**. De Niceia ao Vaticano II. Trad. Cláudio Queiroz de Godoy. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

BERUTTI, Flávio Costa; FARIA, Ricardo de Moura; MARQUES, Ademar Martins. As Reformas. IN: _____. **História Moderna através de textos**. 12ª Ed. São Paulo: Contexto, 2020 (Coleção textos e documentos), p. 103-129.

BURKE, Peter. A vitória da Quaresma: A Reforma da Cultura Popular. IN: _____. **A cultura popular na Idade Moderna**. Europa 1500-1800. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 280-323.

CHARTIER, Roger. Cultura política e cultura popular no Antigo Regime. IN: _____. **História Cultural: Entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. 2ª Ed. Lisboa: Difel, 1988, p. 189-214.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad**: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Traducido del francés por Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.

GRIGNANI, Mario L. La legislación eclesiástica de Toríbio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la *Regla Consuelta* y los sínodos diocesanos. IN: DANWEARTH, Otto; ALBANI, Benedetta; DUVE, Thomas (Eds.). **Normatividades e instituições eclesiásticas en el virreinato de Perú, siglos XVI- XIX (Global Perspectives on Legal History 12)**, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2019, p. 19-42.

LÓPEZ LAMERAIN, Constanza. El III Concilio de Lima y la Conformación de una Normativa Evangelizadora para la Provincia Eclesiástica del Perú. **Revista Intus Lugere**, vol. 5, nº 2, p. 51-68, 2011.

MAYER, Alicia. La Reforma Católica en Nueva España. Confesión, Disciplina, Valores Sociales y Religiosidad en el México Colonial. Una Perspectiva de Investigación. IN: LÓPEZ CANO, María del Pilar Martínez (coord.). **Históricas Digital**. México: UNAM, p. 11-52. Disponível em <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/iglesiane/iglesiane.html> . Acesso em 29/07/ 2019.

NUMHAUSER, Paulina. El Real Patronato en Indias y la Compañía de Jesús durante el Período Filipino (1580-1640) Un Análisis Inicial. **Boletín Americanista**, año LXIII. 2, nº 67, Barcelona, p. 85-103, 2013.

VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772)**. Tomo I. Lima, 1951.

RELIGIÃO ERUDITA E POPULAR: DISSONÂNCIAS DISCURSIVAS E A NECESSIDADE DE ATUALIZAÇÃO EMERGENTE NA CONTEMPORANEIDADE

Moacir Ferreira Filho¹⁸⁸

Introdução

Não é de hoje que se espera um discurso das instituições religiosas que esteja diretamente alinhado à prática ética de seus líderes e seguidores na vida em sociedade. O problema entre lei, religião e práxis não é tão novo, pois é algo que Jesus de Nazaré já criticava nitidamente em seus evangelhos. Ademais, o que a sociedade espera é que as doutrinas religiosas coadunem com a realidade e a necessidade da sociedade que não precisam de mais opressores, mas sim de uma voz social capaz de manter a esperança e revelar o tão falado ‘rosto misericordioso’ de Deus. Neste sentido, o presente estudo tem como objetivo abordar um tema polêmico que assolou o Brasil nesses últimos dias: o caso da menina de 10 anos que fora estuprada, engravidou e tinha direito previsto em lei de manter sua identidade velada e de interromper a gravidez. O caso repercutiu em muitos canais de comunicação e forçou várias pessoas a publicarem suas opiniões nas redes, entre elas, pastores, padres, bispos, católicos, políticos, ateus e assim por diante. Toda a sociedade foi impelida e se viu tendo que opinar entre uma vida que fora gerada fruto de um crime e da vida de uma mãe precoce que poderia correr muitos riscos caso a gravidez fosse levada adiante. Pretende-se então, analisar a linguagem do discurso religioso aplicada na sociedade bem como as relações entre os religiosos eruditos e os populares (leigos) os dominantes e os dominados, os opressores e os subalternos. Pretende-se analisar os discursos institucionais, a doutrina, a opinião de alguns religiosos, jornalistas e a partir disso observar os elementos que fazem com que o cristianismo ainda tenha discursos doutrinários, dogmáticos e institucionais, mas que, em grande parte, é praticado por religiosos populares (não alinhados aos discursos oficiais).

Como norteadores serão utilizados os conceitos de Roger Chartier e de Rubem Fernandes e ainda será utilizada a categoria de subalternidade a partir de A. Gramsci em seus escritos na prisão.

1. Religião, cultura popular e subalternidade: algumas considerações conceituais

Antes de adentrarmos ao cerne da questão, faz-se necessário, definir os alicerces que sustentarão os conceitos que permearão este estudo. Entre eles, cabe ressaltar o que consideraremos por religião ou cultura popular. Chartier (2002) ensina que a cultura popular é um conceito culto, é produto da intelectualidade ocidental estranho a seus protagonistas. Fernandes (1994) observa que ninguém se define como praticante da religião popular, ou seja, o termo não é um termo nativo.

Chartier (2002), ao discorrer sobre suas observações acerca da chamada *high culture* e *popular culture*, relata que as análises de estudos que se aplicam principalmente às elites não penetraram, de maneira profunda no vasto campo do pensamento popular. O autor observa que de um lado existe a cultura da maioria que ressaltaria de uma abordagem externa, coletiva e quantitativa e por outro lado há a intelectualidade dos pensamentos do topo, suscetível apenas de uma análise interna individualizando a irredutível originalidade das ideias. Nesta perspectiva, podemos destacar que de um lado existe o povo e suas demandas e do outro, a intelectualidade institucional das religiões. Em alguns casos, define-se por popular aquilo que é diferente relativamente a algo que não é tal como a literatura erudita e letrada tal como o catolicismo normativo da Igreja como o próprio autor cita. O autor francês questiona se a

¹⁸⁸Bacharel e licenciado em Filosofia pela Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM).

Graduando em Direito pela Faculdade de Suzano (UNISUZ). Mestre e doutorando em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).

Texto apresentado na Semana de Estudos da Religião na Universidade Metodista de São Paulo em 2020 no GT 8: Práxis religiosa e dimensão pública.

religião popular é aquela dos camponeses, hoje chamados de leigos, a dos dominados que fazem oposição ao clero e põe em pauta se essa forma de religião constitui uma leitura partilhada por toda uma sociedade que cada grupo decifra à sua maneira.

Num movimento inverso, a cultura folclórica, que fornece a sua base a religião da maioria, foi profundamente trabalhada em cada época pelas normas ou pelas interdições da instituição eclesiástica. Saber se pode chamar-se popular ao que é criado pelo povo ou aquilo que lhe é destinado e, pois, um falso problema. Importa antes de mais identificar a maneira como, nas práticas, nas representações ou nas produções se cruzam e se imbricam diferentes formas culturais. (CHARTIER, 2002. p. 56)

Aqui cabe-nos continuar o mesmo questionamento proposto por Chartier: o termo popular se refere àquilo que é criado pelo povo ou àquilo que lhe é destinado?

Nas observações do próprio autor, o popular não está vocacionado naturalmente para a análise quantitativa e externa das ciências sociais. Não é, geralmente, objeto de estudo dos que fazem ciência no sentido letrado e erudito.

Numa perspectiva de leituras acerca da realidade, é possível inferirmos que aqueles que seguem as chamadas religiões populares, ou até mesmo subalternos, e os das religiões normativas institucionais eruditas, estão diante da mesma realidade, ademais, têm leituras diferentes dela. Chartier (2002) escreve que existem leituras variadas do mesmo texto, por exemplo. O autor cita o exemplo da publicação do século XXVI do texto *Celestina* de Fernando Rojas que repercutiu em várias interpretações. Segundo o historiador, as opiniões diversas sobre o texto têm de ser reportadas à pluralidade das competências, das expectativas e das disposições dos seus leitores, deste modo, não só a leitura de textos, mas da realidade estão abertas à pluralidade e às competências de quem a interpreta. Nisto abre-se um caminho para aquilo que Chartier (2002) chama de sociabilidades de leitura, isto é, utilizando o mesmo exemplo do autor, há diferentes interpretações de um texto que é lido por um leitor recolhido numa intimidade solitária e quando ele tem a pretensão de ser algo para o coletivo, por isso, o autor destaca a diferença entre a oralidade e a textualidade. Nas palavras do autor, “é grande a distância entre o relato pronunciado e a escrita impressa” (p. 125).

Contudo, ela não deve fazer esquecer que são numerosos os seus laços. Por um lado, levam a inscrição, nos textos destinados a um vasto público, das formulas que são precisamente as da cultura oral. A escrita de certos *occasionnels* [textos de ocasião] demarcando as maneiras de dizer dos contadores, ou as variantes introduzidas nos contos de fadas, a partir de elementos fornecidos pelas tradições folclóricas — constitui um bom exemplo desses afloramentos do oral no impresso. Por outro lado, a manutenção dessa dependência assegura o regresso a oralidade de múltiplos textos, lidos em voz alta, tanto os da justiça e da administração régia como os da pregação clerical, tanto os do divertimento letrado como os do ensino familiar. (CHARTIER, 2002. pp 125/126)

Chartier (2002) observa ainda que deve ser posto em dúvida o contraste durante muito tempo reconhecido entre todas as formas orais e gestuais da cultura dita tradicional e a área de circulação da escrita, manuscrita e depois impressa, delimitando uma cultura diferente, minoritária e reservada. Tal divisão levou a compartimentar as abordagens destas duas formas de aquisição e de transmissão culturais e a separar a antropologia histórica — que, embora trabalhe com textos, se ligou ao sistema de gestos, aos usos das palavras, aos dispositivos rituais — de uma história cultural mais clássica, dedicada a escrita, a sua produção e a sua circulação.

Fernandes (1984) também nos ajuda a pensar sobre uma possível definição do objeto de estudo “religiões populares”¹⁸⁹. Para ele, este é um bom tema, mas controverso, pois sempre há dúvidas sobre a natureza do conceito de “religião popular” que não dá forma a um objeto de reconhecimento geral. Isto se dá por vários motivos, entre eles a variação regional de onde se faz as observações e a variação de crenças.

Esse não é um “termo nativo”. Ninguém se define como o praticante da “religião popular”. As pessoas se dizem “católicas”, “evangélicas”, “espíritas”, “umbandistas”. Em consequência, há quem diga com ironia que essa é uma expressão própria à fala dos intelectuais. Seria entre eles, ou a partir das suas iniciativas, que “a religião popular” ganharia existência e faria história. (FERNANDES, 1984. p. 3)

O autor observa que é embora o termo não seja nativo, ele também é alheio ao seu objeto. Ele está diretamente ligado às relações entre elite e povo, dominantes e dominados, opressores e subalternos. Fernandes (1984) recorre ainda a considerações de outros autores que são relevantes para a análise proposta deste estudo:

A expressão é utilizada em sentidos diversos, nem sempre coincidentes. O termo “popular” designa “. . . o que pertence à ‘maioria dos homens’, porém também é muito utilizado no sentido daquilo ‘que pertence aos estratos inferiores da população’” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1983 *In*: FERNANDES, 1984)

E ainda:

Ademais, um outro atributo costuma ser invocado para caracterizar as “religiões populares”: seriam “extraoficiais”, fora do controle e da regulamentação das autoridades instituídas, cultivadas pelos “leigos” em oposição à religiosidade clerical (CHAUI, 1980 *In*: FERNANDES, 1984).

As considerações supracitadas nos levam a considerar então que as religiões populares se referem àquilo que pertence a uma maioria, que se opõe à religiosidade clerical e pertence às camadas mais inferiores da sociedade, o que mais adiante será analisado a partir da visão de Gramsci e os subalternos. Apesar das tentativas de definições acima expostas, Fernandes (1984) exemplifica em sua obra que há festas religiosas no Brasil que são consideradas de cunho popular, mas que atraem pessoas de todas as classes sociais, fato este que dificulta ainda mais a busca por uma definição¹⁹⁰ completa deste conceito. O fato é que as definições não são suficientes, nem para as religiões populares nem para as institucionais. Segundo Fernandes (1984) trata-se de conceitos relativos e extraoficiais.

Uma das características que Fernandes (1984) descreve acerca das religiões populares é que geralmente elas geram tensões com a hierarquia, messias, taumaturgos e recorrem com frequência a elementos da ortodoxia, fato este que conturba as instituições internamente. Neste sentido, pode-se inferir, que as religiões populares têm as instituições como base ou referência, mas não abraçam a ortodoxia como um todo e isto gera conflitos institucionais internos. Essas observações ficarão mais elucidativas mais adiante quando formos expor um caso prático, onde pessoas vinculadas à Igreja Católica, possuem posições sociais que divergem do oficial da instituição gerando conflitos.

¹⁸⁹ O próprio autor utiliza o termo entre aspas.

¹⁹⁰ Segundo o Prof. Dr. Dario Paulo Barrera Rivera (2020) é muito positiva a questão de que não se é possível esgotar as definições expostas. (Discussões feitas no Seminário Interdisciplinar no PPG em Ciências da Religião no 2º semestre de 2020 na Universidade Metodista de São Paulo).

Segundo Fernandes (1984) o termo *popular*, por um lado, caracteriza laços que unem uma classe de iguais (vínculos horizontais), mas por outro lado, também deve dar conta das relações obtidas entre posições desiguais em um eixo vertical. Se num primeiro momento existe então a fraternidade, no segundo existe a autoridade. Nesta perspectiva, o popular enquanto classe subalterna está associada ao primeiro sentido (fraternidade) e quando pensada como extraoficial, associa-se ao segundo (autoridade). Como o próprio autor destaca, definir algo como ‘popular’ depende do ponto de partida da investigação da pessoa e do seu lugar de fala.

A religião popular também pode ser considerada como aquela que se opõe a chamada religião erudita (das elites). Nesse sentido, fica clara a oposição entre dominantes e dominados, o erudito e o popular, os de cima e os de baixo.¹⁹¹ Fernandes (1984) escreve que há um saber popular que é transmitido a duras penas, em um trabalho contraposto às invectivas assimiladoras dos agentes de erudição.

Em se tratando de catolicismo, sabe-se que por muito tempo nem todos que se consideram católicos possuem opiniões alinhadas a da instituição, tanto do ponto de vista litúrgico quanto social, político, filosófico e teológico. Diante de tudo que fora exposto até então, poder-se-ia constatar que esses adeptos seriam considerados pertencentes à prática de uma religião popular, de massa que não se preocupa com a ortodoxia, mas que ainda tem a instituição como referência e por vezes acaba sendo rotulado como leigo em oposição à religião praticada pelos clérigos e que a todo momento, reafirmam essa posição dominante. Montero (1999) concorda com Fernandes e escreve que o popular representa o não-oficial. Refere-se aos inferiores, aos subalternos ou a maior parte de uma população.

Mas quem são os *subalternos*?

Roio (2007) escreve que do ponto de vista etimológico, *subalterno* refere-se ao outro inferior, àqueles que são submetidos à exploração e opressão. Em termos gramscianos, os subalternos podem ser compostos pelos proletariados, operários e o campesinato.¹⁹² Segundo Roio (2007), trata-se aqui de um termo envolvido num universo amplo e complexo, pois envolve muitos tipos de relações e gera questões elásticas e variadas.

A primeira afirmação tem um caráter bastante geral e indica a situação histórica das classes subalternas, que “sofrem a iniciativa da classe dominante, mesmo quando se rebelam; estão em estado de defesa alarmada”. A segunda observação, (...) sugere que as classes subalternas, por “iniciativa autônoma”, tendem à unificação e, nessa condição, à superação da subalternidade, à hegemonia. As classes subalternas unificadas em torno de uma perspectiva autônoma propõem uma nova hegemonia, uma nova ordem social. (GRAMSCI, 1977 *In*: ROIO, 2007 p. 68)

Para Oliveira (2016), esta categoria só pode ser definida a partir das relações de poder na qual os sujeitos estão inseridos. Recorrendo às palavras de Peter Thomas¹⁹³, a autora sublinha que os grupos sociais subalternos não existem simplesmente como tais. Eles são produzidos ativamente no interior das relações dialéticas. Assim sendo, definir os grupos ou classes subalternas implica em definir o complexo de relações de forças nas quais estas agem e sofrem a ação dos grupos dominantes. Oliveira (2016) ensina que o subalterno é uma categoria relacional. Ela define sujeitos sociais submetidos de várias maneiras, seja do ponto de vista cultural, político, ideológico e até mesmo religioso. Este grupo é definido pelas relações de poder e definir em palavras este grupo implica também na tentativa de definir o complexo de relações de forças nas quais estas agem e sofrem a ação dos dominantes.

¹⁹¹ cf. BRANDÃO, 1980 *In*: FERNANDES, 1984 p. 5

¹⁹² Os termos de A. Gramsci foram observados pelo autor a partir de sua obra *Quaderni del Carcere*.

¹⁹³ Cosa rimane dei subalterni alla luce dello Stato integrale. *International Gramsci Journal*, 1(4), 2015, p. 90) *In*: OLIVEIRA, 2016 p. 2.

Nesta relação entre dominantes e subalternos, Roio (2007) escreve que um movimento de emancipação destes grupos só pode partir da autoatividade das massas que estão dominadas, isto é, da sua própria autonomia, da vontade de cisão com a classe dominante e a partir disso organizar a vida material e cultural sobre novas bases, novas referências. Uma nova vida.

Não se pode pensar ou analisar a condição dos subalternos e a luta por sua emancipação dissociados dos grupos intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não só no campo econômico, mas social e político, observa Roio (2007). Nisto, observa-se que também os grupos religiosos geram subalternos e dominantes. Nas palavras de Gramsci (1977), ‘a categoria dos eclesiásticos pode ser considerada a categoria intelectualmente organicamente ligada à aristocracia fundiária’.¹⁹⁴

Oliveira (2016) relata que as classes dominantes, por meio, do *transformismo*¹⁹⁵, mantem uma relação de dominação mais do que de direção com as classes subalternas que não conseguem superar a subalternidade em função dos efeitos bloqueadores que são frequentemente repostos sobre eles. Os dominantes silenciam a voz dos dominados e impedem a construção de uma nova hegemonia.

De acordo com Roio (2007), para lutar contra a hegemonia dos dominantes, faz-se necessário conhecer e transformar suas culturas particulares e fragmentárias que se expressam como folclore, como religião, como senso comum, e por meio de um progresso intelectual de massas ser possível gerar uma nova cultura, invólucro de uma nova hegemonia e de um novo bloco histórico, misto. Para que tudo isso seja possível e real, a formação de uma camada de intelectuais orgânicos será imprescindível. Levando em consideração este processo de emancipação, o conjunto das classes subalternas, negando suas condições por meio de uma reforma moral e intelectual, associadas às vontades, transformar-se-iam em uma nova sociedade civil. Uma nova hegemonia.

A partir do Caderno 3 dos *Cadernos do cárcere* de A. Gramsci, Roio (2007) destaca que os grupos subalternos sempre sofrem uma iniciativa por parte dos dominantes para que essa situação se mantenha. Contudo, o processo de emancipação e criação de uma nova hegemonia começa por negar a subalternidade formando assim uma outra totalidade. Nisto consiste a filosofia da práxis gramsciana: conhecer e transformar. Gramsci observa uma literatura dominante que procurava esconder as causas do mal estar na Itália. O empenho da classe dominante é sempre submeter e bloquear o desenvolvimento do espírito de cisão, fator essencial para a negação da subalternidade e a criação de uma nova hegemonia.

Considerando tudo o que fora exposto até então, fica explícita que há, de fato, relações subalternas na sociedade e também no que se refere às religiões. Há aqueles que são considerados seguidores de uma religião erudita e aqueles que são considerados populares. Em termo católicos, há uma diferenciação, entre os clérigos e os leigos. Essa diferença não está somente no modo como são vistos dentro das instituições ou na sociedade como um todo, mas também fica evidenciada na prática, quando os discursos das instituições são dissonantes da realidade e não coadunam com a demanda popular.

Nota-se isso quando a sociedade enfrenta situações polêmicas em que muitas vozes são ouvidas. Entre elas a voz dos representantes das instituições (eruditos) e a voz dos populares (leigos subalternos). Como exemplo de dissonância de discursos utilizaremos o caso do aborto

¹⁹⁴ cf. Q. 12 §1 p. 1513/1514.

¹⁹⁵ O critério histórico-político sobre o qual se deve fundar as próprias pesquisas é este: que uma classe é dominante de dois modos, isto é, é “dirigente” e “dominante”. É dirigente das classes aliadas e dominante das classes adversárias. Por isto, uma classe antes de chegar ao poder pode ser “dirigente” (e deve sê-lo): quando chega ao poder torna-se dominante, mas continua a ser também “dirigente”. Os moderados continuaram a dirigir o *Partido d’Azione* também depois de 1870 e o “transformismo” é expressão desta ação de direção; toda a política italiana de 1870 até hoje é caracterizada pelo “transformismo”, isto é, a elaboração de uma classe dirigente nos quadros fixados pelos moderados depois de 1848, com a absorção dos elementos ativos vindos das classes aliadas e também das inimigas. A direção política torna-se um aspecto do domínio, enquanto a absorção das elites das classes inimigas leva à decapitação destas e à sua impotência (GRAMSCI, 1977. *Quaderni del carcere*. Q. 1, § 44, p. 41).

de uma menina de 10 anos que foi estuprada e que teve direito a esse procedimento, porém foi duramente condenada pelos religiosos que através do discurso oficial das instituições.

2. A realidade: religião e lei

Na segunda semana de agosto de 2020, uma notícia deixou o país abismado e dividiu as opiniões. Segundo a edição do dia 19 de agosto de 2020 publicada pelo portal G1 de Pernambuco, uma menina de 10 anos engravidou do próprio tio após ter sido abusada por anos. A mesma, por complicações no quadro da saúde, teve que interromper a gestação. Segundo o portal de notícia, a vítima recebeu alta apenas após procedimentos que garantissem a sua integridade diante da polêmica nacional. O governo do estado do Espírito Santo informou na época que iria providenciar proteção à família e mudança de identidade da vítima. Seu tio, suspeito do crime, foi preso em Betim, Minas Gerais. Segundo relato da vítima, o crime ocorria desde quando a garota tinha 6 anos, em São Mateus, no Espírito Santo. A garota não denunciou porque disse que era ameaçada. Depois de preso, o estupro foi ouvido pela polícia, mas o teor do depoimento não foi divulgado.

Segundo o noticiário, a menina precisou ir ao Recife para interromper a gravidez porque, no estado de origem, os médicos do hospital em que ela foi atendida afirmaram que não tinham capacidade técnica para fazer o procedimento.

No dia em que a menina chegou ao estado, religiosos protestaram contra a interrupção da gestação e tentaram invadir a maternidade depois que a extremista de direita Sara Giromini violou o Estatuto da Criança e do Adolescente publicando na internet o nome da vítima e o local onde ela seria atendida. Por outro lado, protestos que defendiam o direito da criança ao aborto também ocorreram na frente do hospital, no mesmo dia, ademais o aborto foi autorizado por decisão judicial.

Segundo Veleda (2020), os manifestantes que cercaram o hospital eram religiosos ou membros de grupos de extrema-direita. Alguns alegavam que a gestação da menina já passou das 20 semanas e que mesmo o aborto legal a essa altura seria proibido. O tempo de gestação da menina, porém, não foi confirmado oficialmente. Contudo, o Ministério Público autorizou a interrupção da gestação no dia 14 de agosto de 2020.

Zylberkan (2020) escreve que entre os grupos que se mobilizaram em frente ao centro médico para protestar contra o procedimento estão o Movimento Pró-Vida e o grupo católico pernambucano Porta Fidei, que teve a conta no Instagram cancelada após relacionar a interrupção da gravidez com o nazismo, além de divulgar informações sigilosas tais como o endereço do hospital onde o procedimento seria realizado. Uma das líderes do grupo, Thais Maranhão, gravou um vídeo em frente ao hospital chamando o médico de assassino. Conhecido no Recife por seus posicionamentos conservadores, o grupo católico se tornou alvo de abaixo-assinado online para responder legalmente pelos protestos em discussão.

A jornalista continua em sua matéria no portal da Veja relatando que os manifestantes se ajoelharam e oraram com as mãos levantadas em frente ao hospital. Houve participação também de parlamentares integrantes de partidos que formam a chamada bancada evangélica. Entre eles, os deputados estaduais pernambucanos Joel da Harpa (PP), Clarissa Tércio (PSC), Clayton Collins (PP) e Teresinha Nunes (PSDB).

Alguns movimentos feministas, como o Fórum de Mulheres, também se mobilizaram no local para defender o direito da vítima de interromper uma gravidez decorrente de estupro. Na noite do procedimento, a ativista Sara Winter mobilizou seus seguidores nas redes sociais e divulgou o nome da mãe da menina e o endereço onde o aborto seria realizado. A ação fere o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)¹⁹⁶. Segundo a jornalista, Sara Winter integrava o

¹⁹⁶ O direito ao respeito consiste na inviolabilidade da integridade física, psíquica e moral da criança e do adolescente, abrangendo a preservação da imagem, da identidade, da autonomia, dos valores, ideias e crenças, dos espaços e objetos pessoais. – Artigo 17 do ECA – Lei nº 8.069 de 13 de julho de 1990.

Femen, coletivo feminista que luta pelo direito da mulher ao aborto e agora faz parte dos grupos ativistas de extrema-direita.

Estamos diante de um caso que mescla os direitos de um bebê à vida, o direito de uma criança de 10 que é amparada por lei e pode se submeter ao aborto e embates de pessoas alheias que apoiam ou condenam os procedimentos em nome de ideais religiosos. Nesta perspectiva, Nogueira (2013) escreve que isto é um problema que surge do ponto de vista da linguagem, pois de algum modo os fiéis acreditam ouvir a voz dos deuses e por isso não podem abrir mão de determinados posicionamentos. Nas palavras do autor:

Os deuses falam, falam os fiéis, debatem as comunidades, seus líderes pregam, profetizam, todos cantam louvam, pronunciam juramentos e confissões. E, quando estão em conflito uns com os outros por causa dos bens simbólicos, os membros de uma comunidade pronunciam argumentos e condenações. (p. 443).

Vale ressaltar o que fora exposto no tópico 1 deste texto: os populares até têm as instituições como referência, porém quando suas práticas e discursos destoam destas, causam tensões dentro das ortodoxias. Como é sabido, doutrinariamente o cristianismo e tomando aqui como exemplo o catolicismo, é totalmente contra o aborto em qualquer circunstância.

A vida humana deve ser respeitada e protegida de maneira absoluta a partir do momento da concepção. Desde o primeiro momento de sua existência, o ser humano deve ver reconhecidos os seus direitos de pessoa, entre os quais o direito inviolável de todo o ser inocente à vida. (CIC¹⁹⁷, 1992 § 2270)

O mesmo texto do CIC relata que desde o século I a posição da Igreja continua invariável e acrescenta que “a cooperação formal para um aborto constitui uma falta grave. A igreja sanciona com uma pena canônica de excomunhão este delito contra a vida humana. Quem provoca aborto, seguindo-se o efeito, incorre em excomunhão *latae sententiae*¹⁹⁸”.

Em contrapartida, há grupos católicos como o “Católicas pelo direito de decidir” que possuem uma posição favorável ao aborto e militam a favor desta ideia. Enquanto o debate estava em alta no país todo, o referido grupo não se mostrou indiferente. Além de várias postagens em redes sociais sobre o assunto, sua página compartilhou na íntegra o texto da revista eletrônica Carta Capital que vem em defesa da menina de 10 anos fazendo observações sobre o papel da Igreja e os malefícios de um conservadorismo dissonante da realidade e da necessidade do povo:

Mas quando religiosos rezam em frente a um hospital para que uma criança de dez anos tenha um filho decorrente de um estupro e hostilizam o médico que está exercendo um direito previsto em lei. Isso escancara como o conservadorismo religioso continua a ser um impeditivo para o enfrentamento à violência sexual e o avanço no debate sobre o aborto no Brasil, além de demonstrar o total desconhecimento da tradição teológica. A hierarquia católica atenta contra a tradição e contra o Evangelho quando condena a todas as mulheres e adolescentes que abortam, sem considerar as circunstâncias como estão estabelecidas no cânon 1323 do Código do Direito

¹⁹⁷ Catecismo da Igreja Católica de 1992.

¹⁹⁸ De acordo com o CIC, cân. 1398 essa expressão significa ‘de sentença já promulgada’. Indica uma excomunhão automática onde o transgressor incorre na pena sem que a autoridade competente precise pronunciar-se.

Canônico, que é a lei da Igreja: quando a mulher é menor de 16 anos; quando ignorava que infringia uma lei; se atuou por violência ou de maneira acidental; quando atuou pressionada por medo; se o fez por necessidade; se atuou para evitar um grave mal; se atuou em legítima defesa; quando a mulher carece do uso da razão. (FÉLIX, 2020)

Félix (2020) recorda que recentemente o Papa Francisco questionou a própria Igreja por sua falta de acompanhamento a aqueles que se encontram em situações difíceis. O pontífice expressou forte autocrítica à condenação às mulheres que abortam:

É verdade que fizemos pouco (como Igreja) para acompanhar adequadamente as mulheres que se encontram em situações duras, onde o aborto aparece como uma rápida solução a suas profundas angústias, particularmente quando a vida que cresce nelas surgiu como produto de uma violência ou em um contexto de extrema pobreza. Quem pode deixar de compreender essas situações de tanta dor?¹⁹⁹

Obviamente, se fôssemos citar todos os relatos de representantes das religiões que surgiram diante desta polêmica condenando a menina de 10 anos e os médicos que realizaram o procedimento este breve texto não seria suficiente. O que mais impressiona é que na sua grande maioria, em nome de um discurso doutrinário rotulam a menina como assassina sem pensar nas graves consequências de uma menina de 10 anos levar uma gravidez adiante. Se isso ocorresse, não apenas uma vida seria colocada em risco, mas duas. Diante do assunto, o jornalista Azevedo (2020) questiona:

O que tem a ver com Deus quem quer impedir que uma menina de 10 anos, grávida em razão do estupro, seja submetida ao aborto? Ela já está correndo o risco de morrer porque desenvolveu diabete gestacional. Havendo manifestações que não são deste mundo em atos assim, então quem se expressa é o demônio da intolerância, da crueldade, da insensibilidade, da falta de empatia e, sim! da pedofilia. E é com isto que essa gente está condescendendo: com a pedofilia! Amenizada, no caso, pela reprodução. Pronto! Os extremistas mobilizados por Sara Winter estão defendendo, por consequência, a pedofilia, mas com fins reprodutivos.

Diante da situação exposta e de tudo que fora tratado até então, qual grupo estaria mais alinhado ao discurso institucional oficial? Qual deles aqui seria considerado um movimento subversivo e até mesmo popular em dissonância com a instituição? Será que até o mesmo o Papa pelo fato de ter tido compaixão e considerar o caso real sem citar o que a letra de lei canônica diz poderia ser considerado praticante de uma conduta religiosa popular e até mesmo subalterna por causar tensões dentro da ortodoxia?

Um fato que também salta os nossos olhos é de que há uma tentativa de interferência das opiniões religiosas no que se refere às leis civis. O discurso religioso é válido somente para aqueles que são adeptos àquela determinada religião do contrário ele não gerará efeito nenhum. É válido ressaltar que a Constituição Federal prevê a liberdade de culto religioso (art. 5º, VI)²⁰⁰ porém o Estado é laico e é regido por leis próprias que não são as canônicas, embora muitos fatores da lei civil sejam oriundos de leis religiosas, mas esse é um assunto

¹⁹⁹ Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* de 2013.

²⁰⁰ (...) é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

para outros estudos que não cabem neste artigo. Em acréscimo do ponto de vista civil, o procedimento de interrupção da gravidez seria o melhor caminho a ser traçado visto que estamos diante de uma criança de 10 anos que corria vários riscos. O Código de Direito Penal prevê em seu artigo 128 que:

Não se pune o aborto praticado por médico: (Vide ADPF 54)

Aborto necessário

I - Se não há outro meio de salvar a vida da gestante;

Aborto no caso de gravidez resultante de estupro

II - Se a gravidez resulta de estupro e o aborto é precedido de consentimento da gestante ou, quando incapaz, de seu representante legal.

Considerações finais

Este estudo pretendeu trazer, mesmo que de maneira primeva, observações sobre como os discursos religiosos oficiais lidam com a realidade e a partir de um não conformismo dos populares ou subalternos, esses discursos chocam-se no campo dialético da sociedade. Sabemos que do ponto de vista da luta daqueles que são marginalizados por uma classe que pretende ser dominante, em nosso século tivemos avanços significativos, tais como o avanço da discussão contra o machismo cultural em busca da igualdade de gêneros, também o avanço nas discussões raciais. Ademais, são pequenas vitórias que significam muito, mas ainda não são suficientes para alcançarmos uma sociedade justa que proporciona o bem comum.

Como exposto no texto, uma coisa é o discurso ideal religioso dogmático praticado pelos religiosos eruditos, outra coisa é quando esse discurso deve lidar com fatos concretos de pessoas que já foram de algum modo vitimizadas por outrem e quando buscam um amparo religioso sofrem mais condenações e preconceitos que acolhimento. É o que se pretendeu evidenciar na exposição do estudo do caso proposto. Há uma distância entre a ortodoxia e a realidade concreta. Na prática, os chamados eruditos, diante das realidades dos subalternamente considerados leigos tendem a negociar com frequência aquilo que está na letra da doutrina e aquilo que se aplica na realidade dos oprimidos. As leis religiosas e civis se entrecruzam a todo instante no caso tratado neste estudo.

Revelar a identidade de um menor é crime, mas isso não foi apurado. Há uma sucessão de erros que decorrem daqueles que consideram que a interrupção da gravidez seria ilegítima e imoral. Por que ao invés de transportarem a menina de um Estado para o outro, os responsáveis pela saúde pública não providenciaram uma outra equipe que fizesse o procedimento lá mesmo já que a primeira se recusou?

Uma menina foi condenada por uma maioria de religiosos que em nome de um ideal doutrinário chamavam-na de assassina, expondo sua identidade e se contrapondo aos seus direitos civis. Poderíamos aqui evocar os argumentos teológicos que nos aparecem na passagem da perícopes do evangelho de João (8, 1 – 11). Este trecho é conhecido como a passagem da ‘mulher adúltera’, o nome já daria uma grande discussão, mas o que vale ressaltar aqui é justamente o versículo 7 quando Jesus diz aos apedrejadores “(...) quem dentre vós estiver sem pecado, seja-lhe o primeiro a lhe atirar uma pedra!”. O texto relata que diante disso os acusadores foram embora.

O moralismo é a lata de lixo da moral! Os seguidores do cristianismo se escondem por trás de doutrinas eruditas e se esquecem de sua figura central que é Jesus. Há uma distância ética comportamental gigantesca entre Jesus e aqueles que dizem segui-lo. Poderia até mesmo de ser acusado de acreditar num dito “mito da coerência” que deveria existir entre o discurso religioso erudito e sua prática. Essa discrepância entre discurso e prática pode ocorrer no âmbito dos populares, mas entre os populares há uma chance muito menor de se gerar relações de opressão e de subalternidade.

Essas discrepâncias que ocorrem entre a religião popular e erudita ocorrem devido ao fato de que a ortodoxia não enfrenta os tabus que se instauraram dentro de seus templos durante muito tempo de sua história. O caso desta interrupção da gravidez colocou em xeque-mate o discurso ideal e a necessidade prática de uma menina de 10 anos vítima de estupro que tinha seus direitos garantidos. Nenhum religioso que a condenou ofereceu assistência a ela caso o bebê viesse a nascer. A ortodoxia possui tabus que precisam ser atualizados e enfrentados, do contrário as tensões entre populares e eruditos sempre continuarão a existir. O próprio Papa Francisco já tentou enfrentar tantos dilemas dentro da Igreja Católica, tais como o celibato sacerdotal e a ordenação de mulheres, porém em nome de uma tradição suas ideias são barradas. O resultado é este estamos vendo: as instituições cada vez mais perdendo credibilidade pela falta de atualização e os próprios eruditos recorrendo a recursos da religião popular para suportar as regras impostas institucionalmente. Quantas e quantas vezes conversando com clérigos, os mesmos criam discursos que justifiquem a sua não vivência do celibato, a masturbação, o não acumulo de bens...Coisas que são explicitamente proibidas pelo Catecismo oficial da Igreja, mas que precisam ser renegociadas nas formações internas com discursos populares, pois a regra doutrinária já não dá conta de suportar a realidade. É cada vez mais comum padres que têm filhos, que tem relacionamentos sexuais por muito tempo, alguns até conhecidos publicamente, mas a ortodoxia não coloca essas pautas na ‘mesa’ na tentativa de manter um *status quo* que por vezes só é evocado para perpetuar as relações de subalternidade, como por exemplo para administrar os sacramentos como exigir regras para o batismo, o casamento, o divórcio e assim por diante.

No texto vimos uma fala do papa que se alinharia a defesa de quem teve que interromper uma gravidez por necessidade. Será que os portadores da ‘verdade’ julgariam até o próprio papa como herege, subalterno praticante de uma religião popular?

O estudo é limitado no que se refere à sua extensão, pois muitas outras questões poderiam ser abordadas em se tratando das dissonâncias que há entre doutrina, religião popular, realidade concreta e necessidade de atualização. Ademais, pode abrir caminhos para estudos futuros que pretendem amenizar as relações de subalternidade encontrando discursos religiosos que sejam capazes de emancipar seus seguidores e não de lhes jogar pedras.

Referências

AZEVEDO, Reinaldo. **Emissários do diabo: canalha reaçã defende pedofilia com fins reprodutivos**. Uol: 17 ago. 2020. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/colunas/reinaldo-azevedo/2020/08/17/emissarios-do-diabo-canalha-reaca-defende-pedofilia-com-fins-reprodutivos.htm?utm_source=facebook&utm_medium=social-media&utm_campaign=noticias&utm_content=geral&fbclid=IwAR00AS7Vj_3xuYAyRBHc_e2XJ1thDvJuyFItikxRxxwu9TZYomTR2fIVIcb60&cmpid. Acesso em: 17 set. 2020.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2ª ed. Trad. Maria Manuela Galhardo. DIFEL: Portugal, 2002.

FÉLIX, Franklin (2020). **Não em nome de Deus: Gravidez forçada é tortura**. Carta Capital: 17 ago. 2020. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/nao-em-nome-de-deus-gravidez-forcada-e->

[tortura/?fbclid=IwAR3WdyYMaoXo221erY1tMAEXLfp7FibwCTrS8Btfo-lqUXpe_UhmKZTzoe4](https://www.tortura.gov.br/?fbclid=IwAR3WdyYMaoXo221erY1tMAEXLfp7FibwCTrS8Btfo-lqUXpe_UhmKZTzoe4). Acesso em: 17 set. 2020.

FERNANDES, Rubem César. 1984. **“Religiões populares”**: uma visão parcial da literatura recente. In: BIB, Rio de Janeiro, n. 18, pp. 3-26, 2, 1984. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-18/363-religoes-populares-uma-visao-parcial-da-literatura-recente/file>. Acesso em: 15 set. 2020.

G1. **Menina de 10 anos que engravidou após estupro deixa hospital em Pernambuco**. Publicação de 19 ago. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/08/19/menina-de-10-anos-que-engravidou-apos-estupro-deixa-hospital-em-pernambuco.ghtml>. Acesso em 20 set. 2020.

GRAMSCI, A. 1977. **Quaderni del carcere**. 2ª ed. Torino: Einaudi.

MONTERO, Paula. **Religiões e dilemas da sociedade brasileira**. In: O que ler na ciência Social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas**. 2013. In: PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de ciências da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013

OLIVEIRA, Luciana Aparecida Aliaga Ázara de. **Transformismo, hegemonia e subalternidade no pensamento de A. Gramsci**. 10º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, 2016.

ROIO, Marcos del. **Gramsci e a emancipação do subalterno**. Rev. Sociol. Polít., Curitiba, 29, p. 63-78, nov. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rsocp/n29/a06n29.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2020.

VELEDA, Raphael. **Vídeos: grupo cerca hospital para evitar aborto legal em menina de 10 anos**. Metrôpoles: edição de 19 ago. 2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/videos-grupo-cerca-hospital-para-evitar-aborto-legal-em-menina-de-10-anos>. Acesso em: 15 set. 2020.

ZYLBERKAN, Mariana. **Quem são os grupos que tentaram impedir o aborto de menina de 10 anos?** Veja: 18 ago. 2020. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/quem-sao-os-grupos-que-tentaram-impedir-o-aborto-de-menina-de-10-anos/>. Acesso em: 17 set. 2020.

DE PESSOA A INDIVÍDUO: PASSOS DO ENFRAQUECIMENTO DE CONCEITOS RELIGIOSOS E SUAS IMPLICAÇÕES JURÍDICAS

Moacir Ferreira Filho²⁰¹

Resumo

O presente estudo trata de um recorte específico no que se refere a análise que o filósofo francês Jacques Maritain faz a partir do conceito tomista teológico de pessoa. Maritain observa o surgimento da mentalidade do advento do *ego*, isto é, um certo egocentrismo social que decorre do modo de pensar da modernidade. Para ele, este é problema moderno do individualismo e da personalidade. Nas palavras do filósofo o mundo moderno confunde duas coisas que o saber antigo havia distinguido: a individualidade e a personalidade. Deste modo, o ser humano passa do status de pessoa para indivíduo. Esse enfraquecimento ou esvaziamento de conceito gera efeitos jurídicos, pois ao passo que, aos olhos de Maritain, perde-se a noção de pessoa, o agora tendo status ontológico apenas de indivíduo, possui o mesmo status ontológico das outras coisas do mundo, colocando em questão o futuro da subsistência do conceito da dignidade da pessoa humana que é basilar para a garantia de direitos básicos, fundamentais e universais. Maritain chama a atenção, após segunda guerra, para a necessidade de se obter epistemologicamente, uma armadura social que garanta dignidade e proteção à humanidade. Num mundo cada vez mais polarizado, existe o desafio de se obter um olhar comum acerca do ser humano que seja capaz de garantir sua dignidade. Esse estudo traz apontamentos de uma pesquisa de caráter qualitativo de natureza aplicada, com objetivos descritivos de procedimento bibliográfico e documental.

Palavras-chave: Indivíduo; Pessoa; Implicações jurídicas; Religião; Direito.

Introdução

A sociedade atual se encontra num momento em que muitos conceitos clássicos passam por um processo de enfraquecimento e, em alguns casos, por ressignificações. Ao passo que as relações humanas se tornam variadas, cada modo de pensar e agir atinge diretamente o Direito, ciência esta que se preocupa com a equidade entre as pessoas inseridas na sociedade civil. Com o passar do tempo, alguns crimes deixaram de ser considerados como tal, é o caso, por exemplo, do crime de adultério que era previsto no Código Penal em seu artigo 240 e foi revogado pela lei 11.106 de 2005. Nesse sentido, outras condutas que outrora não eram consideradas crimes passam a ser. Desse modo, o Direito se revela como uma ciência em constante mudança, pois as relações humanas são variadas e mutáveis. Nessa perspectiva, poderia o conceito da dignidade da pessoa humana estar em risco nessa dinâmica de “enfraquecimentos e novas ressignificações”?

A valorização da vida humana passa por diversas concepções ao longo da história. Considerar que o ente humano é um animal racional não é suficiente para inferir que ele é sujeito constituído de dignidade. O que faz com que o ente humano seja visto como um sujeito digno e dotado de direitos inatos é justamente a consideração de que ele é uma *pessoa* e não apenas *indivíduo*. Esse é o dilema: as mudanças de paradigmas provenientes dos modos de pensar e a dificuldade de garantir os direitos básicos e fundamentais das pessoas em nosso tempo.

1. Considerações sobre as fases do pensamento humano

O surgimento da Filosofia no Ocidente reporta-se ao pensamento de Tales de Mileto numa época onde o mito se apresentava como a única explicação para a origem dos cosmos. A Filosofia nasce quando o ente humano pretende explicar o cosmos e seus eventos através de uma argumentação lógica e não mais mítica (que não pressupõe exatamente argumentos

²⁰¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: moacirff@hotmail.com

lógicos). Essa mudança não significa que os mitos deixaram de existir ou que deixaram de exercer sua função nas civilizações. A Filosofia da natureza nasce como uma outra maneira de explicar o mundo. Tanto as narrativas mitológicas quanto a filosófica são meios de atender a natureza humana que se inclina à sabedoria. Somos hermeneutas por natureza. “É significativo observar que a promessa com que as sereias procuravam enfeitiçar Ulisses foi a de que viria a saber todas as coisas” (Odisseia XII, 18 – 91).

Surge o problema de descobrir o princípio de todas as coisas. O pioneiro a tentar explicar o princípio de todas as coisas foi Tales de Mileto (TELES, 1975). Seguindo tal percurso, muitos outros além de Tales tentaram dar explicações para o princípio do cosmos. A Filosofia nasceu como atitude crítica na vida concreta do homem e tal nascimento permitiu o advento da razão e, conseqüentemente, da humanização. Nasceu, portanto, como tentativa de formular a questão da verdade desta vida em sua globalidade (ZILLES, 2010, p. 7).

A Filosofia da Idade Média, segundo Cotrim e Fernandes (2016), ocorre juntamente com o cristianismo e a edificação da Igreja Católica. Uma grande parte da doutrina cristã elaborada neste período é integrada por correntes gregas. Tal tarefa foi realizada pelos padres da Igreja que objetivavam explicar através da razão alguns aspectos da fé, pois seria inconcebível, descartar os aspectos do que era considerado revelação divina. A razão passou a ser utilizada como um instrumento para explicar a fé. Nasce assim a Filosofia como serva da Teologia.

Sumarizando com cautela, acerca da passagem do pensamento medieval para o moderno pode-se postular que

a revolução copernicana no pensamento, no fim da Idade Média e no começo dos tempos modernos, consiste na volta para a subjetividade pensante. Tematiza-se o sujeito como condição de possibilidade não só do conhecimento, como também da ação objetiva do homem no mundo. O homem moderno questiona o acesso imediato do real e passa a falar da realidade através da mediação da subjetividade; desenvolve novo método de investigação e conhecimento, apoiando-se unicamente na razão e na experimentação científica. (ZILLES, 2010, p. 8)

É comum, no Ocidente, inaugurar o pensamento moderno com os ensinamentos de René Descartes. Observa-se que não era a preocupação principal dele defender ou explicar aspectos da fé através da razão. Sim, ele escreveu sobre isso em um dos capítulos do *Discurso do Método* após observar o que ocorrera com Galileu Galilei, entretanto Descartes abriu as portas do pensamento para uma filosofia não mais preocupada com as questões da fé, e sim, voltada às questões do sujeito. Ele abre a possibilidade para que seus sucessores não mais se preocupem com obras apoloéticas, mas com uma filosofia distante dos deuses e tudo o que lhes convém.

2. O mundo desencantado

Segundo Armstrong (1994, p. 377), “em nosso século um número cada vez maior de pessoas descobriu que essa ideia [da concepção de Deus] não mais funciona para elas, e quando as ideias religiosas deixam de ser eficazes, desaparecem”. É o resultado do desenvolvimento do pensamento humano que pouco a pouco foi “desencantando” o mundo.

O *desencantamento do mundo* (al. *Entzauberung der Welt*) é um termo cunhado por Max Weber. Para Pierucci (2003) o termo *desencantamento* é rico em vocábulo. O comentarista destaca que ele lembra tudo o que é mágico, encantador, seduzente, atraente, enfeitiçador... O autor escreve que quanto mais o intelectualismo repele a crença na magia, mais os processos do mundo ficam “desencantados”. Eles perdem sua “magia”, “são” e “acontecem”, mas não significam nada para além deles mesmos. Nesse sentido, os discursos técnicos e empíricos se encarregam de explicar o mundo.

Para Tolone (2011), a coisa mais banal e dramática que pode acontecer é que Deus desapareça das narrativas e do convívio humano, pois onde o “eu” impera, Deus desaparece,

podendo, deste modo, acarretar consequências éticas. O ente humano é capaz de abdicar de todo e qualquer pensamento simbólico ou religioso?

Faz-se necessária a ênfase nos perfis simbólicos e míticos da religião, que nos ajudam a compreender a condição humana e seus encantamentos. Ao comentar as obras de Mircea Eliade, Souza (2014) enfatiza que o sagrado é conatural ao ser humano. Ele é uma parte estruturante da consciência humana. Faz parte do modo do ser do ente humano a busca por significados e sentidos da realidade, fato este que caracteriza o sujeito religioso, isto é, o *homo religiosus* e *symbolicus*. É o aspecto constitutivo da religião no humano que o distingue dos demais entes.

Os dados do censo do IBGE de 2010 apontam que há um crescimento do grupo daqueles que se declaram sem religião (8%). Declarar-se sem religião não significa ser ateu, esse grupo é composto por aqueles que se autodeclaram não vinculados a nenhuma instituição religiosa incluindo também os ateus. Segundo Novaes (2013, p. 189), “nos dias de hoje, as representações e práticas religiosas não se fazem apenas por dentro dos circuitos institucionais, mas também por fora e à margem”. O crescimento do número de pessoas que se declaram sem religião não demonstra que há um desaparecimento da busca humana pelo sentido da realidade. Essa busca é inerente a natureza humana. Os dados demonstram que esse sentimento religioso pode ser canalizado para outras narrativas que propõem outras visões de mundo.

Quando os sistemas religiosos tradicionais que pretendiam ser homogêneos são desvalorizados, gera-se uma mudança no comportamento humano. Modificam-se a ética e a moral da sociedade. Quando esses elementos são alterados, conseqüentemente, há mudança no Direito.

3. As mudanças na concepção da dignidade da pessoa humana

O comportamento humano é influenciado por muitos fatores: o ambiente, a família, a educação, a religião... Geertz (1989) escreve que os símbolos religiosos agem induzindo o crente a um certo conjunto de disposições. Um dos elementos jurídicos que se pode destacar é o conceito da dignidade da pessoa humana. Esse é um elemento fundamental não só no Direito brasileiro, mas para o direito universal. Com os processos de enfraquecimento do pensamento metafísico e religioso, alguns direitos também podem cair numa insignificância pelo fato de suas bases serem religiosas.

O mito fundante predominante no ocidente é o trazido no livro do Gênesis, mais precisamente nos capítulos 1, 2 e 3. Na interpretação de Agostinho escrita na *Cidade de Deus*, quando o texto bíblico relata que Deus criou o ente humano à sua imagem e semelhança (Gn 1,26-28) significa que ao cria-lo, Deus deu a ele intelecto, vontade e poder sobre seus atos. Ser imagem de Deus significa que os entes humanos são dotados desses elementos e é o que os distingue de todas as outras criaturas.

De acordo com essa tradição filosófica, a imagem de Deus no ente humano é justificada pela sua natureza racional, elemento este que torna possível chamar o ente humano de *pessoa* e não somente *indivíduo*. Na concepção de Boécio (2005, p. 165), pessoa é “uma substância individual de natureza racional”. Tomás de Aquino adota tal definição e utiliza-se dela para elaborar o seu tratado acerca das pessoas divinas e das pessoas humanas. Já que o termo indivíduo consta dentro da definição de pessoa, estamos tratando de coisas diferentes. Spaemann (2000) destaca que o conceito de pessoa se encontra no núcleo da teologia cristã, portanto, conclui que sem a dimensão teológica, o conceito de pessoa desapareceria. Só é possível discutirmos acerca da dignidade da pessoa humana na atualidade pelo fato de que no século XIII, Tomás de Aquino escreveu na questão 29 da primeira parte da Suma Teológica que se Deus é pessoa no mais alto grau e possui o mais alto grau de dignidade, o ente humano enquanto imagem dele também goza de certa dignidade.

Wojtyla (1961) escreve que o personalismo de Aquino não se trata de uma teoria sobre o que é pessoa. O escolástico não se preocupa com pessoa como um objeto de estudo, mas como um sujeito de direitos. A doutrina religiosa da imagem de Deus se torna a doutrina filosófica da pessoa.

Na formação do pensamento jurídico ocidental, nota-se como o conceito da dignidade da pessoa humana é aplicado para garantir direitos humanos até mesmo em sociedades laicas. Segundo Azevedo (2009), Jacques Maritain se utilizou de conceitos tomistas de *dignidade* e *liberdade* para auxiliar na elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) adotada pela ONU. Nota-se a influência da filosofia tomista, do pensamento metafísico e religioso através de Maritain para o Direito atual no preâmbulo e no artigo primeiro da DUDH²⁰² e na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 em seu artigo 1º, III.²⁰³

A escolástica observa que a dignidade da pessoa humana decorre da dignidade da pessoa divina e, se com o desencantamento do mundo proposto pela razão contemporânea enfraquece-se tudo o que é transcendental, logo a dignidade da pessoa humana está ameaçada. A pessoa humana corre risco de ser reduzida ao mero *status* de indivíduo. Deixa de ser alguém para ser algo. Segundo Duque (2018), o modo de vida atual gera uma nova versão do gnosticismo baseado num monismo, donde se considera que tudo é igual a tudo. Não há diferença entre o ente humano, o animal e as máquinas. Tudo é o mesmo. As coisas são diferentes apenas em aparência ou no modo de sua manifestação. Os aspectos de unicidade e irrepetibilidade são negados pelo monismo. A única diferença entre um e outro é a posição.

Maritain (2019) observa o surgimento de um certo egocentrismo social que decorre do modo de pensar da modernidade. Para ele, este é problema moderno do individualismo e da personalidade. O mundo moderno confunde a individualidade e a personalidade. Segundo o filósofo francês, o nome *indivíduo* é comum aos entes humanos, ao animal, à planta, ao micróbio, ao átomo... Enquanto a personalidade reside sobre a subsistência da alma humana, a individualidade é fundada sobre as exigências da matéria. “Enquanto indivíduos, estamos submetidos aos astros. Enquanto pessoa, nós os dominamos” (MARITAIN, 2019, p. 26). Para esse filósofo francês, o individualismo moderno é um alvoroço. É a exaltação da individualidade camuflada em personalidade. Em ocorrendo o desencantamento do mundo juntamente com o enfraquecimento de algumas concepções transcendentais, perde-se aquilo que Maritain chama de *armadura social*. A humanidade fica desprotegida e maltratada. Infelizmente, podemos notar isso nos fatos de políticas globais.

Sasaki (2019) aponta as políticas de imigração adotadas pelo ex-presidente estadunidense Donald Trump que violaram determinados direitos garantidos por declarações universais. Oliva (2018) do *El país*, escreve que a política de tolerância zero de Trump viola ainda gravemente os direitos da infância ao serem forçadamente separados de seus pais. Um exemplo mais recente é a tomada do Afeganistão pelo grupo radical Talibã.

Em dezembro de 2021, a edição eletrônica da Revista Veja publicou que o grupo radical após a tomada do país, proibiu as mulheres de sair nas ruas sem a presença de um parente homem. Além do drama ideológico e social, há também os problemas com os direitos básicos, pois a fome tem tomado conta do país que não garante às pessoas seus direitos fundamentais previstos na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Apesar de serem movidos por um pensamento religioso, esse não é suficiente para agregar um valor universal a todas as pessoas, essa ideologia privilegia somente aqueles que são adeptos de seu grupo. Uns são considerados pessoas, e outros apenas indivíduos ou coisas que não possuem direitos iguais. Esse fato demonstra o problema de uma polarização radical com viés religioso.

Como garantir direitos básicos e fundamentais num mundo *desencantado* e polarizado que reduz as pessoas a meros indivíduos? Os exemplos supracitados são apenas a ponta de um *iceberg*. No fundo de todos esses problemas, a religião pode ter uma posição de cumplicidade, causa ou libertação.

²⁰² Artigo 1º: Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

²⁰³ Artigo 1º: A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: (...) III - a dignidade da pessoa humana (...).

Considerações finais

Os paradigmas do pensamento sempre passaram por mudanças. Para o Direito não é diferente. Uma de suas fontes é o costume da sociedade e, quando esta passa por modificações, ele também é modificado. É o que se pôde notar diante deste breve estudo acerca dos paradigmas filosóficos e a consideração da dignidade da pessoa humana. Só é possível manter esse conceito vigente a partir de uma reflexão lógica que envolva um discurso teológico e filosófico. Se há uma tendência de banalização de discursos de cunho religioso e metafísico, ocorre o problema anunciado por Maritain de se reduzir a pessoa a um mero indivíduo – uma espécie de desencantamento com a própria espécie humana – e daí decorrem as injustiças sociais. Quando se trata de pessoa, trata-se de um sujeito de ação e de direitos inatos, não somente os positivados.

Os noticiários têm mostrado a desvalorização da pessoa humana através do *modus vivendi* de nossa era. Há uma confusão entre individualismo e personalismo. Nota-se nos casos de homofobia, racismo, misoginia ou qualquer tipo de discriminação que não considera o ente humano digno de direitos simplesmente pelo fato de ser pessoa. O estudo contribui para que a sociedade fique atenta às injustiças sociais, abre caminhos para que se discuta uma nova maneira de pensar a revalorização da pessoa humana. Este artigo pode ser limitado pelo fato de abordar apenas um aspecto do problema em que se nota uma falha quanto a aplicação do conceito da dignidade da pessoa humana em nossos dias. Dos caminhos a serem percorridos, pode-se elencar dois: ou se considera o ente humano um ser possuidor de direitos e dignidade inerentes pelo fato de ser pessoa e isso basta, ou coloca-se o ente humano no mesmo nível ontológico de todas as outras coisas existentes.

O mundo vive uma era de polarizações cada vez mais agudas e, infelizmente, as ideologias e a prepotência dos dominantes sempre estão por cima do que tem real valor: a vida humana.

Referências

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus: parte I**. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universidade São Francisco (Vozes de bolso) 2014.

_____. **A cidade de Deus: parte II**. São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista, SP: Editora Universidade São Francisco (Vozes de bolso), 2012.

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

AZEVEDO, Ferdinand. **Jacques Maritain e a Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Universidade Católica de Pernambuco. 2009. Disponível em: Acesso em: 4 dez. 2021.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edições paulinas: São Paulo, 2015.

BOÉCIO. **Escritos (opuscula sacra)**. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF. Disponível em: Acesso em: 5 dez. 2021.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, ONU, 1948. Disponível em: Acesso em: 5 dez. 2021.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

DUQUE, João Manuel. **Experiencias religiosas postmodernas y antropología cristiana**. Revista Española de Teología 78, 2018.

GEERTZ, Clifford. **A religião como sistema cultural**. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

MARITAIN, Jacques. **Três reformadores. Lutero, Descartes e Rousseau**. Tradução de João Henrique Garcia Dias. São Paulo: Cultor de livros, 2019.

Notícias sobre o talibã. **Revista Veja**. 30 de dezembro de 2021. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/noticias-sobre/taliba/>. Acesso em: 2 de janeiro de 2022.

NOVAES, Regina. **Jovens sem religião: sinais de outros tempos**. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 175 – 189.

OLIVA, Milagros Pérez. **O ultraje de maltratar crianças para dissuadir imigrantes nos EUA**. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/20/actualidad/1529507741_694084.html. Acesso em 15 de dezembro de 2021.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito**. São Paulo: Editora 34, 2003.

SASAKI, Fabio. **As polêmicas envolvendo a política migratória de Trump**. 2019. Disponível em: <https://guiadoestudante.abril.com.br/blog/atualidades-vestibular/as-polemicas-envolvendo-a-politica-migratoria-de-trump/>. Acesso em: 15 de dezembro de 2021.

SOUZA, Vitor Chaves de. **Mircea Eliade e o pensamento ontológico arcaico**. São Paulo: Factash Editora, 2014.

SPAEMANN, Robert. **Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien**. Tradução: José Luis del Barco. 2ª ed. Universidade de Navarra, Pamplona: EUNSA, 2000.

TELES, Antônio Xavier. **Introdução ao estudo de Filosofia**. 13ª edição. São Paulo: Ática, 1975.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica I**. São Paulo: Loyola, 2015.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica II**. São Paulo: Loyola, 2002.

WOJTYLA, Karol. **El personalismo tomista**. 1961. Disponível em: Acesso em: 28 jun. 2021.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 2010.

GT 9: Filosofia da Religião

Coordenação:

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg
Prof. Dr. Joe Marçal Gonçalves dos Santos (UFS)
Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza (UMESP)

O GT “Filosofia da Religião” tem por objetivo oferecer um espaço para a discussão acerca da história e das ideias dos fenômenos religiosos, os argumentos filosóficos e problemas como a existência de Deus, a fé, o símbolo religioso, a sabedoria dos mitos, a razão e o cientificismo. O GT pretende abrir espaço para comunicações que contemplem as questões do ser humano e sua relação com o transcendente, as diferenças entre religião, ateísmo e agnosticismo, bem como a discussão dos textos mais importantes da crítica religiosa na filosofia e os principais filósofos da religião. Interessa-nos a tematização da reflexão crítica, descrição fenomenológica ou hermenêutica dos temas religiosos. Desde os trabalhos clássicos a respeito dos deuses gregos, a cristandade medieval, a crítica radical da modernidade até o pensamento contemporâneo, como, a título de exemplo, a hermenêutica de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, o existencialismo de Soren Kierkegaard, a fenomenologia religiosa de Max Scheler, o ateísmo de Friedrich Nietzsche e outros nomes na Contemporaneidade.

Palavras-chave: existência de Deus; transcendente; razão; fé; hierofania; sagrado.

A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DA ANGÚSTIA EM KIERKEGAARD

Adenilton Moises da Silva²⁰⁴

Resumo

A filosofia de Kierkegaard, sobretudo, em sua linguagem existencialista de refletir os problemas humanos, possibilita reflexões interessantes para o campo da filosofia da religião. A sua abordagem busca apresentar à sociedade tecnicista, racionalista, o indivíduo concreto e encarnado nas diversas realidades. Em uma sociedade globalizada e, ao mesmo tempo, solipsista, a contribuição kierkegaardiana com a análise sobre a angústia é uma referência marcante, pois não fala do problema como fuga da realidade ou medo de algo, mas algo esperançoso, que situa o indivíduo na sua finitude e chama-o a ser ele mesmo diante das infinitas possibilidades. O existencialismo kierkegaardiano contribui para retomar o problema do ser-no-mundo como possibilidade sempre aberta. É no poder da decisão, na posse de sua liberdade, que a angústia aparece, tornando-se algo enobrecedor, pois, é condição do “tornar-se”, “ser-capaz-de”. É na constituição da subjetividade, formada pela tríplice corpo-alma-espírito, conceito oriundo da tradição cristã, e rompendo com o racionalismo moderno e o idealismo de Hegel, que Kierkegaard postula o conceito de Angústia como uma experiência profundamente religioso - existencial e definidora do ser-no-mundo. Portanto, usando a metodologia existencialista/fé/gracia divina que Kierkegaard fala sobre a angústia.

Palavras-chave: Angústia; Liberdade; Subjetividade; Deus.

Introdução

Analisa-se a angústia, a partir da problematização de Kierkegaard na obra *O Conceito de Angústia* de 1844. “O livro aborda assuntos relacionados à liberdade, ao pecado original, à culpa hereditária e ao sentimento de angústia; o qual Haufniensis, acha que afeta pessoas de todos os lugares” (BACKHOUSE, 2019, p. 223). Esse texto apresenta a noção de indivíduo, na perspectiva do cristianismo e da sua relação com Deus. Kierkegaard rompe com o racionalismo e o idealismo de Hegel, o qual não confrontava os problemas sentidos pelos indivíduos do ponto de vista existencial, mas idealista, que buscava no pensamento respostas abstratas para tratar de coisas reais. Isso, Kierkegaard rejeita.

Ressaltamos a influência do pensamento idealista hegeliano na teologia luterana, Kierkegaard combateu veemente essa aliança, em sua crítica à instituição religiosa, rompendo de vez com os aparatos que sustenta a cristandade de sua época. O conceito de uma “cristandade” era algo cômico, não definia de fato que a sociedade dinamarquesa fosse cristã, apenas uma roupagem ideológica mantida pelos interesses da Igreja Estatal. Desse cristianismo luterano, Kierkegaard conserva a experiência cristã da condição humana, portanto, o sentido de existência plena é resguardado da tradição cristã. Essa crítica à Igreja Estatal, que tem os pastores como funcionários do Estado, está presente na obra *O Instante* (2017).

1 – A Noção de Subjetividade

“No passado, a individualidade não era uma coisa tão importante; na verdade, ela era suprimida ou ativamente desencorajada” (STEWART, 2107, p.123). A controvérsia kierkegaardiana sobre o discurso racionalista da modernidade, sua insatisfação com o pensamento hegeliano, emerge constantemente em suas anotações, pois, para ele fica claro, a filosofia da época havia abandonado a existência para se prender as ideias abstratas. “Se se quer agora assumir o pensamento abstrato é o mais alto, segue-se daí que a ciência e os pensadores orgulhosamente abandonaram a existência e deixaram que nós outros, humanos, aguentemos

²⁰⁴ Ms. em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco /UNICAP. Doutorando em Ciências da Religião pela UNICAP. adenilton.silva80@gmail.com.

piores” (KIERKEGAARD, 2016, p. 13). No *Discurso de 1843*, encontramos a afirmação que embasa a noção de subjetividade, ou seja, a interioridade.

Mas, o interior é, na sua expressão mais geral, a alma... A alma é, assim, a autocontradição do temporal e do eterno; e, portanto, aqui pode possuir-se e adquirir-se a mesma coisa, ao mesmo tempo. Mais ainda: se a alma é esta contradição, ela só pode ser possuída no modo de ser adquirida e adquirida, no modo de ser possuída. A mesma contradição pode também exprimir-se de outro modo: quem vem nu, ao mundo, não possui nada; mas, quem vem ao mundo, na nudez da alma, possui, no entanto, a sua alma, a saber, como aquilo que deve ser adquirido, e não a tem fora de si, como algo de novo haja de ser possuído (KIERKEGAARD, 2007, p. 16).

Kierkegaard enfatiza, na obra *O Desespero Humano*, que o “homem é espírito. Mas o que é espírito? É o eu. Mas, nesse caso, o eu? O eu é uma relação” (KIERKEGAARD, 1989, p. 11). Continua a argumentação dizendo que “[...] o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e necessidade; é, em suma, uma síntese” (KIERKEGAARD, 1989, p. 11-12). Ele havia afirmado tal ideia em *O Conceito de Angústia*²⁰⁵: o “[...] homem é uma síntese de alma e corpo, simplesmente; essa se torna inatingível se os dois elementos não se unirem num terceiro termo. O terceiro termo é o espírito” (KIERKEGAARD 1979, p. 66), sendo que na angústia manifesta-se a dinâmica do espírito. “A sua alma é uma autocontradição entre o exterior e o interior, entre o temporal e o eterno. Ela é uma autocontradição, pois, isso mediante o qual ela é aquilo que é consistente, precisamente no fato de ela querer exprimir, em si a contradição” (KIERKEGAARD, 2007, p. 21).

No intervalo do temporal e do eterno, o indivíduo é um nada, uma subjetividade que carece de sentido, visto que está jogado entre dois termos. “O nada tem um papel decisivo no plano do existente, chamado a se confrontar com o nada, para não se distrair da própria existência” (REGINA, 2016, p. 113). Portanto, ainda continua a ser um espaço vazio; está desprovido de uma realidade consistente. Para sair desse vazio ontológico e tornar-se indivíduo existencial, é preciso efetuar a relação entre a eternidade e a finitude, para possuir a si, a sua alma, como condição primordial de existente real.

Ela deve ser possuída e adquirida simultaneamente; ela pertence ao mundo com propriedade ilegítima; pertence a Deus como verdadeira propriedade; pertence ao próprio homem como propriedade, isto é, como propriedade que deve ser adquirida. Então, ele adquire – se efetivamente adquire – a sua alma subtraindo-a ao mundo, tornando-a de Deus, por si mesmo (KIERKEGAARD, 2007, p. 21).

A ideia de homem trazida do cristianismo é notável no *corpus kierkegaardiano*, porém, ele rompe com a religião estatal e mantém-se cristão sem pertencer à instituição. O traço religioso é um viés importante na vida do autor, porque a religião deve conduzir o ser humano a Deus e não sucumbi-lo aos problemas mundanos, isto é, aos anseios do Estado Dinamarquês, sustentado pelo discurso teológico dos pastores; pois, os mesmos agiam como novos sofistas da religião. Kierkegaard seria o novo Sócrates.

Kierkegaard estava atento a essa polêmica, de Sócrates com os sofistas, retratada em muitos diálogos de Platão. Ele via muitas pessoas na Copenhague de sua própria época, as quais consideravam versões modernas dos sofistas.

²⁰⁵ “O autor do conceito de Angústia, publicado pela primeira vez em 1844, sob o pseudônimo de Virgilius Haufniensis (O vigilante de Copenhague), apresenta sua obra como um “[...] simples esclarecimento psicológico preliminar ao problema dogmático do pecado original”. Esclarecimento psicológico e, não, filosófico!” (LE BLANC, 2003, p. 81).

Elas alegavam que conheciam o cristianismo e que o ensinavam, ao mesmo tempo, que se beneficiavam materialmente de suas posições na Igreja. Enquanto gozavam uma vida de conforto e de segurança financeira, elas ensinavam uma versão do cristianismo que Kierkegaard achava profundamente problemática. Além do mais, ele também considerava sofistas os acadêmicos e os cientistas pelo fato de afirmarem ter descoberto a verdade definitiva sobre todas as coisas, mas, ainda assim, não possuírem a devida humildade em relação ao conhecimento. Kierkegaard então decidiu usar o método de Sócrates para expor as fraquezas dessas pessoas excessivamente confiantes e presunçosas (STEWART, 2017, p. 33).

“O cristianismo não é uma doutrina; mas, expressa uma contradição existencial e uma comunicação existencial [...]. O cristianismo tem a ver com existência, com o existir; mas, existência e existir são justamente o oposto da especulação” (KIERKEGAARD, 2016, p. 96). O religioso preocupa-se em como manter a serenidade da vida diante de tais fatos, sem corromper a comunicação existencial proposta pelo cristianismo, que deve ser a verdade. Essa verdade foi revelada por Deus no instante existencial. Deus, que não é um conceito lógico; mas, relação dada pelo salto da fé, no paradoxo que se firma entre a eternidade e o temporal/finito. Esta é uma relação não dada na representatividade da posse do ser, como algo metafísico, que habita no conhecimento de sistemas lógicos e acadêmicos; sobretudo, se essa lógica está inserida no discurso teológico, buscando explicar quem é Deus. Mas, é algo sentido na carne, uma experiência vital gerada numa condição puramente humana, que é tocada pelo Divino, na qual se sente o esvaziamento de si, do ser enquanto discurso verbalizado, para fazer-se a experiência interior entre si e o Outro–Diferente. Não são as seguranças lógicas e plausíveis que sustentam a relação; mas, o acreditar no que é estranho aos sentidos eminentes, para sentir, nas entranhas humanas, a presença paradoxal de Deus.

Mas o que é esse desconhecido contra o qual a inteligência em sua paixão paradoxal se choca, e que perturba o homem em seu autoconhecimento? É o desconhecido. No entanto, ele não é, certamente, um ser humano, na medida em que o homem sabe o que o homem é, nem qualquer outra coisa que o homem conheça. Chamamos então este desconhecido: o deus. É apenas um nome que lhe damos. Dificilmente ocorreria à inteligência querer provar que esse desconhecido (o deus) existe de fato (KIERKEGAARD, 2008 p. 64).

No momento em que o paradoxo entra no tempo, fazendo-se o homem-Deus, não há espaço para a fé objetiva, isto é, para uma soma de proposições de um hermetismo lógico. O que está em relevo é a interioridade. Essa, no que lhe concerne, não permite ao crente postular a fé, como sendo puramente objetiva e o cristianismo, como um pequeno sistema teórico. O existente, na interioridade do existir, promulga o cristianismo como um absurdo movido pela paixão do infinito. “O absurdo é justamente o objeto da fé; e a única coisa que se pode crer” (KIERKEGAARD, 2013, p. 222).

Aquele que sempre é, existindo, não se absolutizou em uma redoma metafísica. Gerando-se sempre, alcançou o tempo quando, na eternidade de si mesmo, sem se perder ou diminuir-se, tocou a vida. Dito de outra maneira: no tempo, Deus manifestou-se ao indivíduo, para que o mesmo pudesse, na finitude de sua realidade, agir pela paixão paradoxal da fé. Então, a fé tornou-se o diálogo bem mais dito entre o “É existindo” e o “Ser existindo”. Essa abordagem, sobre a presença do eterno no temporal, ganhará impulso imensurável nos pressupostos do cristianismo, quando Cristo revela-se como “[...] o Verbo que se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). É o paradoxo de um Deus infinito que se encarna como ser humano: o mistério da encarnação. Algo precioso e central do Cristianismo.

2 – A Síntese Cristã da Existência

Na obra *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard vê que cada ser humano é uma síntese de alma e corpo; e que esta síntese é inconcebível se os dois termos não se unirem em um terceiro, que é o espírito. A existência não é dada; a não ser no modo de uma tensão imensurável. Essa tensão não é uma relação dada na dualidade; mas, numa complexidade de três termos: alma, corpo, passando pelo espírito; formando assim a síntese cristã da existência. “Que a angústia apareça é aquilo ao redor do que tudo gira. O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, a síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro termo. Este terceiro termo é o espírito” (KIERKEGAARD, 2010, p. 47). Esta compreensão está presente na teologia paulina; tão preciosa para a tradição luterana, que forjou a formação religiosa e espiritual do pensador dinamarquês.

É a noção de espírito que ajuda a entender a angústia em Kierkegaard: “[...] a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese; e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade; e, então, agarra a finitude para nela firmar-se” (KIERKEGAARD, 2010, p. 66). Quando estabelecido o espírito, mesmo que no estado de imediatidade e sonho, o indivíduo experimenta a angústia diante do nada.

Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela (KIERKEGAARD, 2010. p. 45).

“A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psicologicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem” (KIERKEGAARD, 2010.p. 44). É liberdade diante de sua própria possibilidade, buscando a finitude para firmar-se; todavia, a liberdade vê-se como um risco a experimentar. Portanto, “[...] a angústia está ligada à reflexividade que nasce, então, a experiência originária que toca aquilo que tem inteiramente por primeiro o fato de existir ao qual impõe a ordem de se tornar ato de existir” (FARAGO, 2006. p.80).

A angústia não é um objeto externo, que causa receio ou medo; muito menos, é algo intencional; mas, um lugar onde o eu-existente vive no devir; um ato da consciência de si; um refletir sobre a liberdade diante do nada. “A angústia para Haufniensis, porém, não era exclusivamente negativa. Tampouco era o medo de uma realidade inevitável. Em vez disso, a angústia diz respeito à possibilidade livre; e é profundamente enobrecedora” (BACKHOUSE, 2019, p. 223). Assim, a angústia, mais do que um fato exterior, é uma força vital que gera a vida interior no indivíduo. Gerar vida é gerar a esperança, no sentido religioso e, também, pedagógico. Assim, a angústia, que produz busca criativa, aprendente e espiritual, não se constitui como um objeto externo, determinado por isso ou aquilo; mas, como a instituição de si, é a condição da existência de se fazer responsável por si mesmo.

A existência é o indivíduo no sentido mais elevado do termo: não o indivíduo biológico, que se define pela preocupação vital; mas, o indivíduo livre, definido pelo cuidado do ser. É o homem que joga seu destino no tempo, no coração da finitude e na presença da morte; o homem que, por sua decisão, pode se perder ou se ganhar, vir a ser ou falhar... A angústia é o frêmito da liberdade mais personalizada, que dá vida à realidade que cada um leva em si, que o põe na situação de se escolher, de ‘atravessar o Rubicão’ e se fazer responsável por si mesmo (FARAGO, 2006, p. 85).

3 – A Angústia como Possibilidade

O conceito de angústia, diz Kierkegaard, não pode ser determinado por algo. Na verdade, “[...] a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 2010, p. 45). O ser humano, enquanto determinado pelo espírito, relaciona-se com a angústia como possibilidade aberta de ser, sendo essa a realidade da angústia, indeterminada como o ato de existir. Essa determinação ontológica do espírito, dada pela condição da relação do ser humano consigo e com os outros, gera a vivência da angústia; pois, o espírito dá-se conta de que se constitui, nessa relação, diante do nada.

O nada da angústia é, então, neste caso um complexo de pressentimentos, os quais se refletem em si mesmos, aproximando-se mais e mais do indivíduo, embora, vistos essencialmente, na angústia tornem a significar nada; mas, bem entendido, não um nada como o qual o indivíduo não teria nada a ver, mas um nada que se comunica de maneira viva com a insciência da inocência (KIERKEGAARD, 2010, p. 67).

O nada, como infinita possibilidade, é “ser-capaz-de”, isto é, de liberdade, condição pela qual o humano experimenta a vertigem da angústia, em que a liberdade é a condição. “O que angustia é a possibilidade, não a realidade. A realidade é possibilidade que já efetivamos; depois de efetivada, não angustia mais. Algo que já foi feito pode voltar a angustiar no momento em que se transforma numa nova possibilidade” (VALLS, 2012, p. 51). Na proibição que gera a angústia, despertada pelo possível da liberdade, desperta, no indivíduo, uma angustiante possibilidade de “ser-capaz-de”. Pode-se ser-capaz-de fazer o quê? “É precisamente o que o possível gera no homem” (LE BLANC, 2003, p. 80). Essa condição incerta, de agir para frente ou para trás, produz uma insatisfação, porque se vê frente a frente com o nada. “Ser-capaz-de” é a possibilidade que supera o estado de inocência e institui a força motora. O espírito está dado para a existência. Portanto, deve ser compreendido o conceito de angústia como “algo que é nada”.

Numa referência explícita à distinção de Kierkegaard, Sartre afirmou que a angústia, assim interpretada, é essencialmente “angústia (angoisse) diante de si mesmo”: não estou, no caso do medo, preocupado com o que me acontecerá enquanto vítima passiva de circunstâncias; pelo contrário, a condição em questão deriva da minha consciência de mim mesmo enquanto sujeito que pode imaginar e reagir a possibilidades, não havendo nada que objetivamente me obrigue a optar por uma reação e não por outra – aqui sou o único, e o que faço diz respeito unicamente a mim (GARDINER, 2001, p. 119).

Essa é uma condição de uma relação subjetiva, que deriva da consciência que o indivíduo tem de si mesmo, sem estar definido por uma objetividade que lhe obriga a escolher ou julgar. Kierkegaard trata da angústia num estado natural, a partir do personagem bíblico Adão, em seu estado de pecado original, “o pecado é o que acontece quando a pessoa, com medo, se afasta da possibilidade de relação com o Eterno” (BACKHOUSE, 2019, p. 223), que, permanecendo em estado de inocência, não sabe escolher entre o bem ou o mal; mas, na posse de sua liberdade, desperta, nele, a possibilidade da liberdade, que surge como uma inquietação interior que o questiona em suas potencialidades.

A angústia “suspende” o primado da diferença em prol da identidade; limita-se “a acenar” às diferenças entre várias possibilidades, mas não as leva a sério, não as faz suas na “repetição”. A angústia é, portanto, ambígua: o existente se angustia frente ao nada, mas apenas até certo grau. A angústia acena além de si, ao que vem antes e depois da liberdade. Deve-se, portanto, dizer que o estanho sonhante da angústia, exatamente em sua ambiguidade, está estrategicamente do lado da salvação do espírito (REGINA, 2016, p. 82-83).

Não se opta em prol da identidade do sujeito. As escolhas podem ser manifestadas escolhendo a si mesmo, ou recusando essa identidade. É o limite entre a estética e a ética; surgindo, assim, “[...] a atitude do homem que compreende sua situação no mundo” (LE BLANC, 2003, p. 80).

Ao tomar conhecimento da possibilidade, Kierkegaard identifica duas categorias de angústia: a angústia objetiva e a angústia subjetiva. A primeira está relacionada ao indivíduo genérico, posto pelo próprio ato de existir, diante da possibilidade de ser-capaz-de, isto é, de sua liberdade. Esta pode ser identificada como a angústia pelo qual o pecado entrou no mundo; “o reflexo daquela pecaminosidade da geração no mundo inteiro” (KIERKEGAARD, 2010, p. 62); foi posto na natureza, dando condição ao que chamamos de pecaminosidade. Se a angústia objetiva está na natureza, a angústia subjetiva está no indivíduo; visto ser este um ser concreto, que surge em seu próprio possível, onde experimenta a vertigem da liberdade.

“A angústia pode-se comparar com vertigem. Aquela, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura” (KIERKEGAARD, 2010, p. 66). Kierkegaard preconiza que, na angústia subjetiva há um fenômeno egoísta, gerado pela possibilidade de qualquer concreção, visto ser “esse possível” como uma expressão concreta da liberdade, que exige sempre a possibilidade. Assim, “[...] a possibilidade da liberdade anuncia-se na angústia” (KIERKEGAARD, 2010, p. 80).

O indivíduo relaciona-se com a possibilidade de si mesmo; com Deus, enquanto encantamento pelo mistério da fé, só será possível no paradoxo da fé, na paixão subjetiva. Portanto, a fé é um pressuposto para conhecer Deus e a condição de ser a si-mesmo²⁰⁶. Para o homem religioso, essa condição há de tornar-se algo angustiante. A angústia do homem nasce do pecado; pois, para Kierkegaard, só há pecado diante de Deus, quando, frente à liberdade, o ser humano, por medo, prende-se, omite-se, fecha-se. Então, o indivíduo relaciona-se com Deus mediante o conhecimento da fé, que é o pressuposto para conhecer o Desconhecido e, com Ele, proceder eticamente na vida. Temos o Desconhecido e o nada da angústia, na existência, frente a frente, caracterizando o Mistério e a nudez, da própria existência, coexistindo.

Na angústia, o espírito sempre busca uma esperança; pois, “a síntese de alma e corpo deve ser instituída pelo espírito, mas o espírito é o eterno e só existe, pois, o quando institui também, ao mesmo tempo a primeira síntese: a do temporal e do eterno” (KIERKEGAARD, 1979, p. 138). O momento delimitado pelo tempo, o presente, o instante, é insatisfeito. “O instante é essa coisa ambígua em que se tocam o tempo e a eternidade: tal contato institui o conceito de temporal, em que o tempo não mais cessa de repelir a eternidade e a eternidade não mais cessa de penetrar o tempo” (KIERKEGAARD, 1979, p. 135). A esperança representa uma busca por algo melhor, porque há uma inconformidade com o presente, com a própria vida, de modo geral. Sabemos que, de fato, vivemos o possível, que desejamos; talvez aconteça a suprassunção da angústia, sua eliminação; isto é, o fim desse mal, que pode ser eterno, no corpo, pelo suicídio. Nessa interligação entre a necessidade e o possível, como expectativa, a angústia desperta a esperança, uma angústia criativa.

Considerações Finais

Buscar caminhos que humanizam se tornou uma necessidade urgente. As classes das minorias exigem, em sua própria existência, uma resposta da sociedade. Tendo sido tirado o direito de existir como gente, cansados de sustentar os sistemas opressores, agora clamam por dignidade, respeito e reconhecimento humano. Os que são calados, ignorados porque são vistos como parte do micro sistema das periferias existenciais, questionam os macros sistemas, esses como rolo compressor, tem oprimido a liberdade e o direito de viver dessas pessoas.

²⁰⁶ Essa questão foi discutida em: SILVA, Adenilton Moises da. *A Fé como Pressuposto para conhecer Deus em Kierkegaard*. 151f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Ciências da Religião – Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2019.

Entre tantos outros motivos, essas condições acima citadas, assumem as grandes causas das angústias humanas, uma vez que, sentem na carne as dores de seus dramas. Presos aos sistemas brutais, alguns sujeitos não conseguem usufruir da consciência de si, em sua liberdade, são trabalhados a viver e sustentar o sistema opressor. Portanto, Kierkegaard possibilita fazer outra leitura da vida. A partir da educação, do pensar, das condições sociais humanizadas, o sujeito pode compreender como transformar a sua angústia em uma força vital para converter a existência humana numa vida concreta, onde cada um tem sua liberdade, fruto da consciência de si perante as negações que surgem como força opressora e de anulação.

O contexto sociorreligioso também deve proporcionar esse despertar da consciência. Kierkegaard rompe com a instituição religiosa e com o pensamento racionalista, pois percebe o aprisionamento em que colocaram a sua existência. Não entendiam sua humanidade e o tratavam como objeto. Mas sentindo suas dores, angústias, buscou viver essa condição se esvaziando das negações impostas pela Igreja Estatal e pela filosofia idealista. Na consciência de si, usufruindo da sua liberdade, adquirida pela educação e pelo pensamento aguçado rompeu as estruturas sociorreligiosas e se contrapôs aos macros sistemas opressores.

Referências

BACKHOUSE, Stephen. **Kierkegaard: uma vida extraordinária**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

FARAGO, France. **Comprender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Loyola, 2001.

KIERKEGAARD, Soren. **Adquira sua Alma na Paciência: dos Quatro Discursos Edificantes 1843**. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.

KIERKEGAARD, Soren. **Discursos Edificantes em Diversos Espíritos – 1847**. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

KIERKEGAARD, Soren. **Desespero a Doença Mortal**. Porto: Rés, 1989.

KIERKEGAARD, Soren. **O Conceito de Angústia**. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.

KIERKEGAARD, Soren. **O Conceito de Angústia**. 2ª edição. Ed. Presença, 1979.

KIERKEGAARD, Soren. **Pós-Escrito Conclusivo não Científico às Migalhas Filosóficas, Vol. I**. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. **Pós-Escrito Conclusivo não Científico às Migalhas Filosóficas, Vol. II**. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2016.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

REGINA, Humberto. **Kierkegaard**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

SILVA, Adenilton Moises da. **A Fé como Pressuposto para conhecer Deus em Kierkegaard**. 151f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Ciências da Religião – Universidade Católica de Pernambuco. Recife, 2019.

STEWART, Jon. **Soren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade.** Petrópolis: Vozes, 2017.

VALLS, Álvaro Luís Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós.** São Paulo: LiberArs, 2012.

A NATUREZA DA LINGUAGEM RELIGIOSA SEGUNDO PAUL TILLICH

*Henrique Nilo da Silva*²⁰⁷

Introdução

Para Paul Tillich a existência de tanta discussão sobre o significado dos símbolos não se mostrou suficiente na Europa e América do século XIX e início do século XX. Segundo ele, a confusão de linguagem teológica e filosófica denota um sintoma de algo profundo e ambíguo. Compreender se as palavras comunicam o sentido original de quando foram inventadas é uma questão ainda não resolvida. Destacou que a cultura ocidental moderna não tem um centro de decisão semelhante ao escolasticismo medieval. O protestantismo do século XVII e filósofos como Kant procuraram estabelecer e renovar um centro de decisão. Os positivistas lógicos estabelecem parâmetros para decisões, mas limitam-se a abarcar pequena parte da realidade. Diante da existência de diferentes níveis de realidade é necessário a diversidade de métodos e linguagens. Não é possível compreender tudo na realidade apenas pela linguagem das ciências matemáticas. O reconhecimento desta limitação científica ressalta a necessidade de avançar na discussão sobre o problema da linguagem religiosa (TILLICH, 2009).

Porém, a discussão sobre a natureza da linguagem religiosa é um tema delicado que tem provocado muitas dissensões entre tradições cristãs e seus teólogos. Baseado em sua teoria do símbolo religioso, Tillich fez afirmações que geram muitas polêmicas entre os grupos cristãos. O teólogo (2009) nega a relevância do Jesus histórico para a compreensão do Cristo da fé. Segundo ele, a fé verdadeira e legítima não precisa de apoio da pesquisa histórica. Em sua teologia anti sobrenaturalista, rejeita a compreensão literal da encarnação, nascimento virginal, milagres e divindade de Jesus. Para o teólogo, a compreensão literal dos símbolos religiosos é uma forma de idolatria (TILLICH, 2009).

Em relação à compreensão literal ou simbólica de expressões religiosas há grande tensão entre teólogos conservadores e liberais. Paul Copan (2012) organizou um debate entre o teólogo liberal John Dominic Crossan e o teólogo conservador William Lane Craig. A partir de seus referenciais, ambos os teólogos explicitaram a relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Tendo em vista o cristianismo histórico expresso no Credo Niceno (325 d.C), que afirma a literalidade da encarnação, nascimento virginal, morte pelos pecados e a ressurreição de Jesus, Craig argumenta que o Jesus histórico e o Cristo da fé são a mesma pessoa. Por outro lado, baseado em pensadores dos últimos trezentos anos, como Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), David Friedrich Strauss (1808-1874) e Martin Kähler²⁰⁸ (1835-1912), Crossan argumenta que o personagem Jesus é um fato histórico, enquanto o Cristo uma construção mítica da igreja primitiva (COPAN, 2012).

A tensão entre teólogos liberais e conservadores têm repercussão em todas as comunidades cristãs, porque acabam disputando um lugar de proeminência no credo e magistério eclesiástico. Nossa problemática ultrapassa o campo teórico e afeta diretamente a prática pedagógica da cristandade, seja ela católica ou protestante.

A natureza simbólica da linguagem religiosa como área de concentração de grandes teólogos e filósofos.

A natureza simbólica da linguagem religiosa foi objeto de estudo de grandes pensadores da religião no âmbito da filosofia e teologia. Entre os mais estudados da área 44 da CAPES

²⁰⁷ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Campinas.

²⁰⁸ Paul Tillich, que foi aluno de Martin Kähler, afirmou que seu professor procurou aplicar o princípio da Reforma (Justificação pela graça por meio da fé) ao “posicionamento do homem moderno entre fé e a dúvida” (TILLICH apud COPAN, 2012, p. 14).

(Ciências da Religião e Teologia), estão: os filósofos Ernst Cassirer (1874-1945) e Paul Ricoeur (1913-2005); e os teólogos Rudolf Bultmann (1884-1976) e Paul Tillich (1886-1965).

Para Cassirer (2004), o mito foi a primeira forma de interpretação do mundo, dando lugar posteriormente à religião. Desde os primórdios da história, o homem acredita e representa suas crenças e suas visões do mundo. A partir de símbolos, o ser humano se relaciona com a natureza e com seus semelhantes. O homem substitui o mundo pelos signos, os criando e atribuindo o sentido das coisas. Os símbolos (signos) e seus significados (conteúdo) podem ser partilhados por várias pessoas ou restringir-se a uma pessoa na representação da vida. Uma narrativa simbólica explica algo sem necessariamente submeter-se às formas lógicas e empíricas, como nas ciências. Em geral, os mitos estão envolvidos com as religiões e as crenças das pessoas (CASSIRER, 2004).

Rosino Gibellini (2002) com uma leitura equivocadamente católica da teoria tillichiana do simbolismo religioso, à distingue da teoria do simbolismo cassireriana. Afirma que em Cassirer, a realidade espiritual é essencialmente realidade simbólica, mas sem nenhuma realidade em si, que sirva como referência (idealismo transcendental). Já em Tillich, os símbolos religiosos baseiam-se no incondicionado (realismo transcendente) e remetem a ele; sustentando uma teoria ontológica do símbolo, afim à teoria da analogia, ainda que não seja destituída de ambiguidade. Esta interpretação que Gibellini faz do conceito tillichiano de incondicionado como um realismo transcendente é um erro que tem se tornado comum entre os intérpretes e estudiosos de Tillich aqui no Brasil (GIBELLINI, 2002, p. 89).

Segundo Rudolf Bultmann (2000), a cosmologia do Novo Testamento é mítica e os milagres são pré-científicos e primitivos. Por isso, propôs seu programa de “desmitologização” ou “demitização”, isto é, extrair a mensagem central dos Evangelhos (o *Kerygma*) que está misturado com o sobrenaturalismo primitivo. Sua proposta era remover os mitos sobre o Jesus divinizado e miraculoso para chegar ao núcleo existencial da mensagem cristã. Na sua visão, deveríamos libertar a mensagem bíblica da linguagem mitológica para tornar a mensagem bíblica aceitável ao homem moderno. Fica evidente em sua proposta, que a mensagem cristã deve eliminar toda sua visão mítica (BULTMANN, 2000).

Em concordância com Bultmann, Tillich afirma que todas narrativas sobre a atuação divina na história são mitológicas em essência e sujeitas ao processo de demitização. Entretanto, Tillich rejeita a ideia de “demitização” como ato de expurgar os símbolos e mitos. Para o teólogo, um mito que é reconhecido como tal, sem ser rejeitado ou substituído, é um “mito quebrado” (TILLICH, 1985, p. 37). O cristianismo precisa abandonar a idolatria e reconhecer todo mito “não-quebrado”. Por constituir a especificidade da linguagem da fé devem ser mantidos, porque não há substitutos para os símbolos e mitos (TILLICH, 1985). Em sua crítica ao programa de “desmitologização”, Tillich afirma que Bultmann desconhece o significado do mito e da linguagem religiosa que é sempre mitológica. Desse modo, sugere que seria melhor falar de “desliteralização” do que de “desmitologização”. Reafirma, que o símbolo religioso não deve ser interpretado literalmente como um acontecimento no espaço e no tempo (TILLICH, 1999, p. 232).

De acordo com Paul Ricoeur (1978), o símbolo se caracteriza pelo seu poder de duplo sentido²⁰⁹. Em sua análise semântica, o filósofo afirma que o símbolo tem um sentido que remete a outro sentido. Explica que há um “sentido primário” que é literal, mundano e físico remetendo para um “sentido secundário” que é figurado, espiritual, existencial e ontológico (RICOEUR, 1978, p. 28). Ricoeur apresenta três razões pelo qual o mito deve ser subordinado ao símbolo: “o arranjo em forma de narração”; “ligação ao rito e a uma função social determinada”; e “racionalização mitológica” (RICOEUR, 1978, p. 28). Considerou o âmbito da “simbólica” (o trabalho com o símbolo), uma dimensão inerente à realidade humana que trata

²⁰⁹ O próprio Ricoeur (2000) reconheceu sua delimitação da análise dos símbolos, à uma hermenêutica e interpretação dos símbolos como explicação de um segundo (às vezes oculto) significado de expressões com duplo sentido (RICOEUR, 2000, p. 491).

do símbolo enquanto criação, organização e relação (RICOEUR, 1978, p. 52). Salientou, que “não há simbolismo natural, nem alegorismo abstrato ou moralizante, sem tipologia histórica” (RICOEUR 1978, p. 52). Conciliando fenomenologia e hermenêutica, o filósofo trata da temática do símbolo onde aparece a relação do simbolismo e a sua transferência de um nível de consideração ao outro. Acentuando, que o símbolo é multifacetado e aberto à alteridade. Desse modo, não há “enclausuramento do universo dos signos”, diferentemente da linguística que se move (RICOEUR, 1978, p. 57).

Os teólogos e filósofos supracitados são referências importantes para estudarmos a natureza da linguagem religiosa, ou seja, os símbolos religiosos. Cada qual ao seu modo, contribuiu de forma significativa para pensarmos uma Filosofia da Religião que reconhece a especificidade da linguagem religiosa e sua função social como doadora de significado existencial para grupos e indivíduos. Contudo, nosso objetivo é apresentar a tese tillichiana de que apenas a linguagem simbólica consegue expressar aquilo que nos toca incondicionalmente. Em *Dinâmica da Fé* (1985) e *Teologia da Cultura* (2009), Paul Tillich explica a natureza e a função do símbolo religioso. Para ele, a rejeição e o abandono dos símbolos nunca será bem sucedido, porque a linguagem religiosa revela formas de pensamento e de intuição que estão inseparavelmente ligados à estrutura da consciência humana (TILLICH, 1985).

A linguagem simbólica como única forma de expressão do incondicional na *Symboltheorie* tillichiana

Paul Tillich ao tratar sobre os símbolos da fé, fez importante distinção entre “sinal” e “símbolo”. Apesar de ambos apontarem para além de si, são diferentes (TILLICH, 1985, p. 31). Gibellini (2002) destaca que na teoria simbólica tillichiana, a linguagem religiosa exprime a preocupação última (*ultimate concern*²¹⁰). Explica que, apesar da semelhança em remeterem para além de si mesmos, à “realidade” sinalizada ou simbolizada: o sinal continua *estranho* à realidade representada, por exemplo, o sinal de trânsito; porém, o símbolo *participa* de alguma maneira da realidade à qual remete, por exemplo, a bandeira de uma nação (GIBELLINI, 2002, p. 89). Entretanto, Gibellini interpreta o conceito de incondicionado como algo que está fora da consciência (realismo transcendente) e não como uma descrição da consciência (idealismo transcendental). Cumpre ressaltar, que uma interpretação fidedigna do pensamento tillichiano requer a consideração do seu caráter idealista-neokantiano e sua apropriação da descrição da intencionalidade da consciência husserliana. Somente assim, poderemos compreender os símbolos como possibilidade da experiência da dimensão da profundidade no sistema tillichiano. Neste, os símbolos religiosos apresentam-se à consciência por meio de formas conscientemente inautênticas o incondicionado²¹¹.

Fábio Henrique Abreu (2018) fez um importante trabalho de reconstrução histórico-genética do pensamento tillichiano no período em que o teólogo alemão-estadunidense elaborou seu pensamento na Alemanha (1886 à 1933). Abreu (2018) evidenciou os pressupostos filosóficos que fundamentam a teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião tillichiana. Ressaltou que só é possível compreendermos o pensamento tillichiano, considerando os pensadores Kant, Fichte e Schelling, que são as bases de seu pensamento. Afirma que, o papel

²¹⁰ Preocupação última é a tradução abstrata do grande mandamento: “O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor. Amarás, pois, o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força” (Marcos 12. 29). A preocupação religiosa é última. Ela despoja todas as outras preocupações de uma significação última. Ela as transforma em preliminares (TILLICH, 2005, p.29).

²¹¹ A preocupação última é incondicional, independente de qualquer condição de caráter, desejo ou circunstância. A preocupação incondicional é total: nenhuma parte de nós mesmos ou de nosso mundo está excluída dela. Não há “lugar” onde nos possamos esconder dela. A preocupação última é infinita: nenhum momento de relaxamento ou descanso é possível em face de uma preocupação religiosa que é última, incondicional, total e infinita (TILLICH, 2005, p.29).

do símbolo é a mediação entre o incondicionado e o condicionado, expressando indiretamente a dimensão de profundidade em que a subjetividade participa. Destaca que na teoria da subjetividade tillichiana, a dimensão incondicional não é uma realidade *extra nos* (fora de nós). Partindo do pressuposto de que Paul Tillich é um idealista-neokantiano, observa que a teoria da comunicação simbólica é a consciência religiosa que expressa a si mesma de forma autêntica, justificando-se diante do tribunal da razão moderna (ABREU, 2018).

Abreu (2018) também aponta que a teoria dos símbolos tillichiana, é o resultado da busca por um conceito capaz de trazer à expressão a vitalidade e concretude do *paradoxo absoluto*, sem incorrer em objetificações idolátricas. Lembrando que as preocupações teórico-sistemáticas básicas de Tillich eram três: uma teologia nas exigências da crítica kantiana; repensar o conceito de absoluto como fundamento metodológico e sistemático; e a apropriação instrumental da fenomenologia inicial de Husserl (ABREU, 2018).

Para Tillich (1985) as seis características básicas dos símbolos religiosos são: i) apontam para algo fora de si; ii) fazem parte daquilo que indica; iii) abrem níveis da realidade; iv) nos levam a conscientização do nosso interior²¹²; v) não são intencionalmente e arbitrariamente inventados; vi) surgem e desaparecem como seres vivos²¹³ (TILLICH, 1985). Abreu (2018) destacou as quatro características fundamentais para entendermos a teoria dos símbolos tillichiana: *inautenticidade* (sendo o fundamento último de todo símbolo religioso a experiência do incondicional, o ato da consciência noética não intenciona o símbolo, mas o simbolizado), *intuitividade* (um elemento essencialmente não-intuitivo, ideal ou transcendente é trazido à intuição), *autopotencialidade* ou autoprofundamento (o simbolizado tem uma potencialidade ou profundidade da qual o símbolo participa) e *reconhecibilidade* (somente aquilo que é universalmente reconhecido como símbolo pode ser considerado de fato um símbolo). Ao esclarecer que para Tillich, a consciência intencional não se volta para um objeto transcendente, Abreu afirma:

A consciência religiosa não se volta para a dimensão condicionada propriamente dita, mas intenciona, através da esfera condicionada, a dimensão de profundidade e incondicionalidade que sustenta a atividade espiritual e sua objetivação no mundo da vida (ABREU, 2018, p. 448).

Na teoria dos símbolos tillichiana, observamos duas temáticas centrais: a construção de um conceito de Deus que não confronte com os fundamentos críticos da cultura moderna; e a problemática dos enunciados e objetificação dos religiosos. De acordo com o teólogo, a linguagem da fé é a linguagem dos símbolos, porque não é possível expressar diretamente aquilo que é captado pelos símbolos religiosos. Como o realmente incondicional deixa atrás de si todo o âmbito do condicionado, não pode ser expresso direta e adequadamente por nenhuma realidade finita. Em termos religiosos, observa que “Deus transcende o seu próprio nome”, por isso todo símbolo que aponta para a divindade não deve considerar Deus como “apenas um símbolo” (TILLICH, 1985, p. 33). Esta afirmação, segundo Tillich, é baseada na ignorância sobre a distinção entre o conceito de sinal e o de símbolo religioso. Em sua teoria, o poder da linguagem simbólica suplanta em profundidade e força as possibilidades de toda linguagem não-simbólica. Portanto, a afirmação a respeito de Deus deveria ser “nada menos que um símbolo” (TILLICH, 1985, p. 33).

²¹² O símbolo abre dimensões e estruturas da nossa alma que correspondem às dimensões e estruturas da realidade. “Existem aspectos dentro de nós mesmos, dos quais apenas nos podemos conscientizar através de símbolos” (TILLICH, 1985, p. 31).

²¹³ A criação de um símbolo pode ser um ato do inconsciente individual ou coletivo, mas sempre é um ato social (TILLICH, 1985).

Para o teólogo, o símbolo fundamental para aquilo que nos toca incondicionalmente é Deus (preocupação incondicional ou aquilo que confere sentido à vida). Em todo ato de crer esse símbolo está presente, mesmo na negação ateísta da existência de Deus. A negação apaixonada e incondicional de Deus é uma afirmação de algo incondicional, isto é, a afirmação daquilo (Deus) que se pretende negar. Em outras palavras, “‘Deus’ é um símbolo para Deus” (TILLICH, 1985, p. 33). Nesta afirmação paradoxal, o teólogo destaca o “elemento incondicional” e o “elemento concreto” da nossa concepção de Deus. O primeiro que em si não é simbólico, se manifesta em nossa experiência imediata. O segundo é obtido de nossa experiência normal (mediada) e é simbólico, relacionado com Deus. Quando uma pessoa ou comunidade exprime sua preocupação incondicional por meio de um conteúdo simbólico pessoal ou impessoal, tem uma imagem concreta daquilo que toca incondicionalmente. Esta imagem concreta que simboliza o incondicional pode ser uma árvore santa, Apolo, Javé, Alá, Cristo ou qualquer outra figura que dê concreticidade simbólica ao ato de dedicação ao incondicional. Nesse contexto, menciona que “Deus é o conteúdo próprio e universalmente válido da fé” (TILLICH, 1985, p. 34).

Baseado em sua concepção da natureza de Deus, Tillich julga inapropriada as perguntas sobre a existência e a não-existência de Deus. Este, como o incondicional no estar possuído incondicional do homem é incontestável, mais certo que a certeza acerca do próprio eu. Portanto, a pergunta acerca da incondicionalidade do incondicional não faz sentido. Segundo o teólogo, a grande questão é: “*Que símbolo do incondicional expressa o absoluto sem estar imbuído de elementos idólatras*” (TILLICH, 1985, p. 34)? Entretanto, observa que o reconhecimento do incondicional no símbolo de uma imagem divina é um ato de fé²¹⁴ e coragem²¹⁵. Para Tillich, os símbolos como poder, amor e justiça que caracterizam Deus, são retirados de experiências cotidianas finitas. Acrescenta, que qualquer narrativa acerca da intervenção divina na história é uma projeção das experiências humanas que designam simbolicamente o objeto daquilo que nos toca incondicionalmente. Com isso, define que a fé não é acreditar em narrativas míticas, mas aceitar os símbolos que exprimem o “estar possuído incondicional” por meio da imagem da ação divina (TILLICH, 1985, p.35).

De acordo com nosso teólogo, os mitos são manifestações da suprema preocupação do gênero humano, que é representado simbolicamente por personagens e ações divinas. Como na visão tillichiana, o símbolo é a linguagem da fé, em todo ato de crer há mitos. Os mitos são criticados e transcendidos porque tendo sua fonte nas experiências cotidianas estabelecem uma narrativa espacial e temporal que reivindica a incondicionalidade. Porém, quando um mito é feito um conteúdo concreto de uma fé, acaba perdendo a sua incondicionalidade. Uma teologia crítica deve preservar a característica vital do incondicionado, que é sua incondicionalidade em relação à condicionalidade do espaço e tempo. Tillich argumenta que uma interpretação literal da Bíblia arranca a incondicionalidade e a majestade de Deus. Portanto, todos os mitos presentes na Bíblia, doutrina e liturgia devem ser reconhecidos como mitos e símbolos. Este é o papel do cristianismo, rejeitar todo tipo de idolatria em obediência ao primeiro mandamento²¹⁶. O teólogo esclarece que a modernidade crítica nos oferece duas opções hermenêuticas: reconhecer os mitos como expressões simbólicas ou compreender os mitos literalmente. A primeira opção é um caminho trilhado quando a consciência crítica é desenvolvida. Já a segunda opção pode ser trilhada por uma ausência de consciência crítica ou por uma consciência crítica que intencionalmente visa dominar e controlar (TILLICH, 1985).

Na teoria tillichiana os símbolos não podem ser substituídos por outros símbolos da arte ou anulados por uma pesquisa científica, preservando assim a verdade e o poder do espírito humano. A singularidade dos símbolos consiste em expressar aquilo que nos toca incondicionalmente. Devido os desdobramentos da filosofia e teologia moderna pós-kantina, a

²¹⁴ Para Tillich, fé não é apenas acreditar, vontade ou sentimento, mas “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente, que é um ato da pessoa inteira” (TILLICH, 1985).

²¹⁵ TILLICH, Paul. A Coragem de Ser. Tradução de Eglê Malheiros. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

²¹⁶ Deuteronômio 6. 5; Êxodo 20. 2-5.

teologia simbólica de Tillich justifica sua afirmação de que: “Quando o Cristo, um ser transcendente, divino, aparece na plenitude do tempo, vive, morre e ressuscita, isso é novamente um mito (preocupação incondicional) da história” (TILLICH, 1985, p. 39). Desse modo, conclui que como qualquer outra religião, o cristianismo comunica-se mitologicamente, caso contrário o cristianismo não seria a expressão do incondicional em nós (TILLICH, 1985).

Segundo Kreeft e Tacelli (2008), não existe uma palavra que traz mais confusão que a palavra *mito* em estudos da religião. Explicam que o termo é usado com muitos sentidos distintos, por autores diferentes, em diversos estilos e campos do saber, sobrepondo frequentemente os significados. Por isso, apresentaram seis significados mais populares para o termo mito: i) uma história sagrada que nada afirma sobre veracidade, falsidade e historicidade; ii) uma história ficcional que não aconteceu realmente, contrastada com a verdade e com o fato; iii) um gênero literário que inclui a fantasia, animais falantes, histórias de deuses e que não pretende ser literalmente verdadeiras; iv) uma projeção da consciência humana para a realidade (em conexão com a epistemologia kantiana de que todo conhecimento humano é um mito); v) uma história factual ou ficcional com a finalidade de articular uma cosmovisão; vi) uma verdade universal (arquétipo platônico) factual ou ficcional sobre a vida humana expressa em uma história. Observam que, cristão conservadores frequentemente reconhecem que a Bíblia tem mitos no sentido de histórias sagradas, de parábolas, de cosmovisão, e de arquétipo, mas negam que em relação a Deus, Israel e a Cristo existam mitos no sentido de irreal ou como projeção (KREEFT e TACELLI, 2008).

Segundo Tillich, todas as histórias de milagres na Bíblia e em todas as tradições religiosas são mitos em todos os seis sentidos apresentados por Kreeft e Tacelli (2008). Isso porque sua formação e produção intelectual é melhor identificada com o liberalismo teológico clássico. Porém, seu trabalho filosófico e teológico constitui-se em refutação aos métodos “sobrenaturalista”, “naturalista” e “dualista” (TILLICH, 2005, p. 78 e 79). No entanto, a contribuição tillichiana para a temática da natureza da linguagem religiosa está em sua tese de que apenas a linguagem simbólica consegue expressar aquilo que nos toca incondicionalmente (TILLICH, 1985).

Considerações finais

Evidenciamos que as discussões sobre os símbolos religiosos não é uma questão apenas teórica, mas que também afeta a prática eclesial das religiões, em especial o cristianismo. Nossa temática tem concentrado o interesse de diversos pesquisadores com tradições e linhas distintas, especialmente cristãos conservadores e liberais.

As pesquisas e debates sobre a natureza da linguagem religiosa têm importância *sui generis* para a área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia). Os grandes teólogos e filósofos do século XX, Ernst Cassirer, Rudolf Bultmann, Paul Tillich e Paul Ricoeur, são importantes para pensarmos o aspecto simbólico da religião. Cada um de forma singular, contribuiu de forma significativa no âmbito da Filosofia da Religião e Teologia, com reflexões sobre as características da linguagem religiosa e sua função social como doadora de sentido existencial para o ser humano. Uma comparação da teoria dos símbolos tillichiana com os outros três pensadores citados, seria um trabalho interessante e relevante.

Nossa exposição da natureza da linguagem religiosa no pensamento de Tillich, precisou driblar dois obstáculos hermenêuticos. O primeiro obstáculo foi imposto pelo próprio autor, que na Alemanha (1886-1933) sistematizou seu pensamento em fundamentos filosóficos-transcendentais. Porém, quando refugiou-se nos EUA (1933-1965), adotou uma semântica ontológico-existencial, dificultando nossa leitura e compreensão de sua linha de pensamento. O segundo obstáculo é colocado pelos intérpretes e pesquisadores de Tillich, que equivocadamente distorcem o pensamento tillichiano como verificamos na leitura feita por Rosino Gibellini (2002). Por isso, destacamos o trabalho de reconstrução histórico-genética do pensamento tillichiano feito por Fábio Abreu (2018), que sugere o caráter idealista-neokantiano como chave hermenêutica para compreensão do sistema tillichiano.

Procuramos esclarecer em que medida os símbolos religiosos participam da realidade que simbolizam. Evidenciando que para Tillich, o símbolo não aponta para uma realidade fora de nós e que a linguagem simbólica traz à expressão o incondicionado. Salientamos a necessidade de estarmos conscientes que os símbolos são formas de expressão indireta e inautêntica. Isto porque quando o incondicionado aparece na consciência reflexiva através das formas culturais condicionadas, estas assumem uma forma paradoxal, apontando para o incondicionado pela negação de sua incondicionalidade (o símbolo é uma mediação entre o incondicionado e o condicionado). O aspecto paradoxal dessa mediação simbólica está na simultaneidade da afirmação e da negação. Pois, o incondicionado não pode ser *representado* por nada, mas apenas *apresentado* à consciência por meio de formas conscientemente inautênticas.

Concluimos que a tese tillichiana da linguagem simbólica como único meio de expressar aquilo que nos toca incondicionalmente é o resultado da construção de um conceito de Deus em harmonia com os fundamentos críticos da cultura moderna e a tentativa de superação dos enunciados e objetificação dos religiosos.

Referências

ABREU, Fábio Henrique. **Símbolo como linguagem da religião: fundamento da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich.** In: TADA, Elton Sadao; SOUZA, Vitor Chaves (Org.). **Paul Tillich e a Linguagem da Religião.** Santo André: Kapenke, 2018.

BULTMANN, Rudolf. **Jesus Cristo e Mitologia.** Tradução de Daniel Costa. 1ª edição. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia das formas simbólicas: segunda parte: O pensamento mítico.** Tradução de Claudia Cavalcanti. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COPAN, Paul (editor). **O Jesus dos evangelhos: mito ou realidade?/ um debate entre William Lane Craig, John Dominic Crossan.** Tradução de Emirson Justino. 1ª edição. São Paulo: Vida Nova, 2012.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX.** 2ª edição. Tradução João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

KREEFT, Peter e TACELLI, Ronald. **A Bíblia: mito ou História?** In: KREEFT, Peter e TACELLI, Ronald. **Manual de Defesa da Fé.** 1ª edição. Tradução de Bruno Destefani e Maria Eugênia da Silva Fernandes. Rio de Janeiro: Editora Central Gospel, 2008.

RICOEUR, Paul. **O conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica.** Rio de Janeiro: Imago Editora. Tradução de Hilton Japiassu. 1978.

RICOEUR, Paul. **Narratividade, fenomenologia y hermenêutica.** Anàlisi 25, 2000, 479-495. Disponível em: https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/225/22298_Ep%EDlogo.%20narratividade%20fenomenolog%EDA%20y%20hermen%E9utica.pdf?sequence=1, Acessado em: 08 de Ago. de 2020.

TILLICH, Paul. **Natureza da linguagem religiosa.** In: TILLICH, Paul. **Teologia da Cultura.** Tradução de Jaci Maraschin. 18ª edição. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. Tradução de Walter O. Schlupp. 3ª edição. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 7ª edição. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TILLICH, Paul. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Tradução de Jaci Maraschin. 2ª edição. São Paulo: ASTE, 1999.

MORTE DE DEUS E O ALÉM-DO-HOMEM: DISSOLUÇÃO DA RAZÃO, ATEÍSMO E PERSPECTIVA ESTÉTICA DA VIDA

Pedro Henrique Santos Rocha²¹⁷

Introdução e apresentação do tema

A presente pesquisa apresentada como comunicação é fruto do TCC apresentado na PUC Minas, em 2018. Aqui, buscamos oferecer os resultados da pesquisa, resumindo as linhas gerais pesquisadas e as referências encontradas.

As conclusões de Nietzsche não são absolutas – afinal, para Nietzsche, nada é absoluto - mas devem nos inspirar para buscar novos caminhos ao questionar o que foi cristalizado como verdade absoluta, fazendo com que nossa realidade se ilumine com liberdade, sem preconceitos que impedem o caminhar.

O ponto principal que buscamos tratar é o Além-do-homem. Anunciado já nas primeiras páginas de *assim falava Zarathustra* pelo profeta Zarathustra, tal figura pode ser um enigma, algo abstrato e pouco claro, abrindo espaço para interpretações isoladas e pouco honestas. O Além-do-homem, comumente chamado de “Super-homem”, não é um super-herói ou uma figura voltada para a opressão dos outros, mas uma transcendência em relação ao próprio homem, ou melhor, ao que se definiu do homem até então.

Para evitar isso, observamos que o anúncio do Além-do-homem tem como pano de fundo outra formulação central de Nietzsche, a morte de Deus. Em Nietzsche, tais conceitos se conectam de modo decisivo, à medida que a morte de Deus é o que abre espaço para que o homem seja o criador de novos valores em “novas tábuas”.

Devemos nos tornar deuses para sermos dignos da morte de Deus: ser um deus, ser criador de valores como artista. Assim falava Zarathustra é a obra que tem por fim anunciar o Além-do-homem, essa é a missão de Zarathustra. Porém, o pano de fundo de tal anúncio é a morte de Deus e, portanto, precisamos entender o que ela significa e em qual âmbito ela se localiza.

A morte de Deus: condição para o Além-do-homem

O anúncio da Morte de Deus é feito pela primeira vez por Nietzsche na obra *Gaia Ciência*, no aforismo 125. Nós matamos Deus! Porém, quem é esse Deus que matamos? Seria um ser metafísico? Ou seria essa constatação de Nietzsche uma metáfora, que nada mais é que “tirar Deus da cabeça”?

Deus aqui é a polarização de todos os conceitos eternos e imutáveis. Um conceito que se tornou supremo por ser a base de sustentação de todos os demais conceitos: Deus é o lugar supremo no qual a vida pode ser definida e delimitada. Lembremos bem dessa palavra, definir: colocar fim, não só no sentido de terminar, mas especialmente de dar finalidade, um *télos*²¹⁸.

Ou seja, sempre que a vida mostra uma idiossincrasia, uma falta de sentido ou quando é extra-vagante, Deus é colocado como sentido último. Morte, medos, tragédias: tudo agora é explicado a partir do conceito Deus, conceito organizador de toda a existência humana.

Télos é o fim, a finalidade das coisas. Deus é colocado como supremo lugar do *télos*, a possibilidade de definir tudo. Diante da falta de sentido da vida, os conceitos racionais são organizadores e legisladores da existência. O conceito ‘Deus’ sustentou toda pretensão de ordenamento, de definições. “Deus” permite homogeneizar a vida, fazendo possível o cálculo

²¹⁷ Mestrando em Filosofia pela UFOP.

²¹⁸Do grego τέλος, é o ponto para qual caminha algo, sua conclusão plena, sua finalidade e seu fim.

racional. Não soubemos amar Deus sem crucificar o homem²¹⁹. Queremos colocar a vida no conceito e controlar tudo aquilo que é ilógico: o que é diferente é *extravagante*²²⁰.

Interpretamos a vida a partir do cálculo racional e queremos que essa interpretação seja total, mas isso é impossível. Portanto, esse conceito Deus colocado como suprema verdade é sustento da razão enquanto enquadramento da existência. Diante das peculiaridades da vida, o conceito Deus dá a impressão de ordenamento e logicidade. Sendo assim, a morte de Deus nada mais é que um rearranjo de tais princípios. A vida é um constante rearranjo de interpretações, e o conceito Deus não passa de uma interpretação que se dissolve.

Voltemos a pergunta é feita: a morte de Deus seria uma metáfora ou uma realidade? Nem uma coisa e nem outra! Não é metáfora por não se tratar simplesmente de “tirar Deus da cabeça” ou matá-lo em um âmbito subjetivo. Tampouco é uma constatação que alguém matou, realmente, Deus. Nem no plano metafórico nem no plano ontológico: a morte de Deus é um *evento*²²¹. Mas por que evento? Por ela se dar exatamente como um rearranjo de interpretações: os conceitos vão se deteriorando enquanto metáforas, perdendo valor e credibilidade. A morte de Deus é a dissolução dos conceitos considerados eternos e imutáveis a partir de novos arranjos da linguagem, nas dinâmicas da vida. O conceito Deus se deteriora e perde sua validade absoluta na vida, por isso se trata de um evento.

Portanto, a morte de Deus é o fim do horizonte teleológico do homem: não há *télos*, não há finalidade, mas somente “mar, mar e mar”²²². Quem agora ditará o que deve ser o homem? A morte de Deus significa a dissolução das definições e delimitações racionais que se polarizaram em tal conceito, tudo é possível ao homem. O horizonte que víamos diante de nós no deserto da vida era uma miragem: Deus é uma conjectura!²²³ Não há mais uma meta para qual se deve caminhar. O único lugar para onde o homem pode caminhar é para si mesmo, e nada mais! O homem estava “algemado aos falsos valores e às palavras mentirosas! Ah, quem irá salvá-los do seu salvador?”²²⁴ O próprio homem liberto dessas algemas!

Não se trata, entretanto, de uma visão de que tudo é permitido ao homem, mas que tudo é possível. Ou seja, o homem agora é o único responsável pela criação de “valores novos valores em novas tábuas”²²⁵, de valores para além dos princípios que querem calcular e aprisionar a vida.

O homem, portanto, é algo a ser superado e não realizado: não há uma essência que nos define, mas sim as possibilidades da vida fora do sistema racional fechado e limitado. “Antes se olhavam os mares longínquos e se dizia “Deus”, mas agora devemos dizer: “Além-do-homem!”²²⁶ O homem, esvazia-se dos conceitos que antes o aprisionavam. Para além da razão, para além do limite, para além do bem e do mal:

“o homem se obriga a ser. Ele se obriga, diante do ser, a alcançar o Ser. Ele se livra e se libera do ser externo (outro em relação a ele) e se empenha no duro caminho que o conduz ao possível: seu ser livre”²²⁷

Independente dos princípios da razão: assim está o homem diante do mundo e de si mesmo. A única transcendência é em relação ao “homem-do-conceito”, aos homens que se

²¹⁹NIETZSCHE, 2014, p. 128

²²⁰ Extravagante no sentido de estar fora do usual, do consensual. Vaga fora, é externo à ordem do discurso, da razão, da linguagem.

²²¹ Evento no sentido de algo do acaso, o que acontece fora. Ou seja, a morte de Deus com evento acontece ao acaso enquanto reinterpretação, reorganização da linguagem. Uma eventualidade que não é planejada, mas faz parte, justamente, dos acasos da vida.

²²²NIETZSCHE, 2008, p. 263

²²³NIETZSCHE, 2014, p. 119

²²⁴NIETZSCHE, 2014, p. 126

²²⁵NIETZSCHE, 2014, p. 34

²²⁶ NIETZSCHE, 2014, p. 118

²²⁷LEFEBVRE apud OLIVEIRA, 2004, p.63-64

tornaram “conceitos ambulantes”²²⁸. Não mais fim e delimitação, mas ponte e declínio do homem, o que levará ao Além-do-Homem. Já que Deus morreu, que viva o Além-do-homem!
Com a morte de Deus

não existe passado, não existem estradas, não existem verdades imutáveis e definitivas, não existem prescrições morais, não existe possibilidade de ‘fazer o total’, tudo isso porque não existem pontos de chegada determinados; tudo isso porque falta *télos* que possa estabelecer uma estrutura estável e necessária para o discurso. E é neste âmbito que se torna possível colher melhor a figura do ‘Além-do-homem’²²⁹.

Agora o homem não precisa mais negar seu corpo em detrimento de um mundo superior: ele aceita-se como corpo para abrir-se ao declínio e a possibilidade de ser além do que a razão definia que ele deveria ser. Sua “alma racional” não é a legisladora sobre a vida, mas sim sua corporeidade, sua abertura ao “sentido da terra”.

Tornar-se deus para ser digno da morte de Deus

“Onde há túmulos, há ressurreições!”²³⁰ A morte de Deus não deve fazer o homem deprimir, negar a beleza da vida. Ao contrário, a redefinição da interpretação sobre a vida que é a morte de Deus nos permite interpretar de um modo novo, sem prisões metafísicas: aceitar que a vida não tem sentido e que a razão não pode explicar tudo. Precisamos criar além dos princípios definidores da *ratio*, precisamos ser deuses que dançam. Não levantar outros fundamentos, não fazer que nossa interpretação sobre a vida queira fazer o total, mas sim que nossa criação seja abertura para o sentido da terra, para a vida.

Nietzsche apresenta as “três metamorfoses: o camelo, o leão e a criança. Nessas imagens, Nietzsche busca fornecer a metamorfose do homem que o levará ao Além-do-homem pois “a transmutação dos valores é transmutação do que cria. Sempre o que cria precisa destruir.”²³¹ Na imagem do camelo, temos a passagem do peso do *tu debes* à liberdade do eu quero. O camelo aceita todos os pesos, nada é pesado²³². O camelo ainda ama o mundo, aceita os pesos da moral, carrega o peso da verdade, do conceito Deus. Portanto, ele vive na dinâmica do dever, pois a existência de Deus o impõe isso. Diante da morte de Deus, o camelo lamenta:

Mas como fizemos isso? Como pudemos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava a terra ao sol? Para onde vai agora? Para onde vamos nós? Longe de todos os sóis? Não estaremos caindo incessantemente? Para frente, para trás, para o lado, para todos os lados? Haverá ainda um em cima, um em baixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio? Não fará frio? Não surgem noites, cada vez mais noites? Não será preciso acender as lanternas pela manhã?²³³

Portanto, é necessário que o camelo se torne leão: que se liberte do peso da metafísica e abrace a vontade, o *eu quero*. A figura do leão é o símbolo para isso. Ele rompe com tudo que

²²⁸OLIVEIRA, 2004, p. 94

²²⁹OLIVEIRA, 2004, p.94

²³⁰NIETZSCHE, 2014, p. 155

²³¹NIETZSCHE, 2014, p. 88

²³²NIETZSCHE,2014, p. 40

²³³NIETZSCHE, 1976, p.133-134

o aprisiona. “Para conquistar a sua própria liberdade, o direito sagrado de dizer não, até ante o dever, para tanto, meus irmãos, é preciso ser leão”²³⁴ O leão nega e rejeita.

Entretanto, para criar valores novos não basta ser leão. A negação do leão é necessária à medida que ele nega tão somente para afirmar. Não adiantaria só negar Deus, mas superá-lo. Falta ao leão a leveza de um artista.

A criança é essa imagem de leveza: ela cria *autotélicamente* ou seja, sem uma finalidade definida, sem porquês, pois não está na prisão da razão conceitual. A experiência estética da vida, portanto, é ser como criança, é criar valores como artistas, para além dos princípios racionais. A brincadeira da criança não busca produzir nada, não é aprisionada, mas livre. Como um artista que cria sem pensar em nada, mas por vontade de criar: assim o Além-do-homem cria seus valores.

Não se trata, porém, de negar a razão, mas de colocá-la como um aspecto, uma possibilidade. O homem é mais que um animal racional: ele é corpo, afetos, desejos²³⁵. O homem deve amar a vida, mesmo em seu declínio.

No canto A visão e o enigma, em Assim falava Zaratustra, temos uma incrível visão do que tal dissolução representa. Um jovem, ao ser sufocado com uma serpente na boca, é chamado por Zaratustra a cortá-la com uma mordida. Para G. Penzo e Oliveira, a serpente é o símbolo do conhecimento em sua dimensão dialética. Decidir, enquanto etimologicamente “separar cortando”, é romper a cadeia dialética para um cálculo racional, é uma livrar-se do conhecimento eternizado da *ratio*, separando-o de um conhecimento autotélico, puro de conceituações. Ou seja, como a decisão pelo eterno retorno, o homem pode criar sem finalismos ou finalidades extrínsecas: o homem pode valorar de um modo novo por não haver fim, por se dissolver completamente todo o horizonte do *télos*, em uma decisão. “O Além-do-homem é a coragem de dizer ‘sim’ a esta absoluta falta de sentido; e tem semelhante coragem porque é consciente que todo ‘sentido’ da vida o priva da sua força e da sua possibilidade extrema” (SEVERINO apud OLIVEIRA, 2004, p. 94). Com a dissolução do *télos* que se dá na decisão pelo eterno retorno é a condição para o Além-do-homem ser criança, à medida em que ele, decidindo por tal evento, realiza-se fora das conceituações, possibilitando-o à extrema criatividade liberta das definições.

O Além-do-homem, portanto, é a superação do que se conceituou sobre o homem: não é uma superação ética, metafísica ou mesmo social, justificando opressões contra os outros. É uma abordagem estética sobre a vida, pois agora precisamos sair das estruturas da *razão*, criando valores em tábuas novas, com novas perspectivas. Quando mais quer subir até as alturas, mais o homem deve amar a terra, mas ele deve estender sobre ela suas raízes²³⁶.

Precisamos ser deuses que sabem dançar no devir da existência sem temer nada. Não podemos temer nossa potência criadora. Quando Nietzsche afirma que “se existissem deuses, como suportaria eu não ser um deus. Logo, não há deuses²³⁷”, não se trata de um entendimento lógico, mas de uma postura diante da vida. Não existe aqui uma conclusão lógica, mas um estado de espírito, pois o espírito liberto não suporta não criar: se não posso criar, não há deuses, pois a única possibilidade de criar, verdadeiramente, é que eu faça isso por mim mesmo, sem porquês nem *para quês*, pois não há *télos* que defina nada sobre mim.

A linguagem do Além-do-homem é o amor pela vida, o seu desejo fala a linguagem desse amor²³⁸. É essa a nova dinâmica proposta por Nietzsche para o Além-do-homem: ser grande, grande o suficiente para não se envergonhar de ser grande assim. O mais alto pensamento do homem é a sua própria superação²³⁹.

²³⁴NIETZSCHE, 2014, p. 41

²³⁵NIETZSCHE, 2014, p. 51

²³⁶NIETZSCHE, 2014, p. 63

²³⁷NIETZSCHE, 2014, p. 119

²³⁸NIETZSCHE, 2014, p. 146

²³⁹NIETZSCHE, 2014, p. 71-72

Nesse aspecto, o Além-do-homem não se trata de uma abordagem ética ou metafísica. Conforme defende Oliveira (2004, p.94):

não existe passado, não existem estradas, não existem verdades imutáveis e definitivas, não existem prescrições morais, não existe possibilidade de ‘fazer o total’, tudo isso porque não existem pontos de chegada determinados; tudo isso porque a falta *télos* que possa estabelecer uma estrutura estável e necessária para o discurso. E é neste âmbito que se torna possível colher melhor a figura do ‘Além-do-homem’.²⁴⁰

O Além-do-homem não é um fim seguro, mas diante dele há só há mar, mar e mar; ele deve ser um mar para receber o rio turvo que é o Homem (NIETZSCHE, 20014, p. 19). Para o Além-do-homem, deve surgir um “novo bem e mal” (NIETZSCHE, 2014, p. 109), uma nova virtude que, como explicitamos, não se constitui como antes, nos conceitos da ratio, mas na abertura para a vida, em uma interpretação que, por ser interpretação, é arte.

Precisamos ser deuses que dançam e se abrem à essa dissolução, crianças que interpretam a vida para além da razão, sem um *télos*. “Se existissem deuses, como suportaria eu não ser um deus? Logo, não há deuses” (NIETZSCHE, 2014, p. 119). Não existe aqui uma conclusão lógica, mas um estado de espírito, pois o espírito liberto não suporta não criar: se não posso criar, não há deuses, afinal a única possibilidade de criar, verdadeiramente, é que eu faça isso por mim mesmo, sem porquês nem *paraquês*, pois não há *télos* que defina nada sobre mim. Nesse aspecto, a valoração - enquanto criação de novos valores - só pode ser feita à medida que é também criação, composição artística. Valores não são criados como eternos e 41 verdadeiros, mas como interpretações, com arte, pois ela está para além da razão, para além do bem e do mal. Não mais valores impostos, não mais o ‘tu deves’, mas o “eu quero”: não devemos nos poupar desse convite feito por Zarathustra, ele não nos poupa pois nos ama.²⁴¹ O mundo gira em torno dos “inventores de valores”, embora o Além-do-homem fique, muitas vezes, longe da praça pública e do prestígio.²⁴² O Além-do-homem expulsa seus demônios, mas não se torna como eles²⁴³: ele supera o que nega, pois ele nega para afirmar. A sua decisão pelo eterno retorno³⁶, enquanto decisão pela dissolução do *télos*, o leva a afirmar a vida, não a depreciá-la e negá-la: “sempre [aquele] que cria precisa destruir”.²⁴⁴ Zarathustra anuncia, no além-do-homem, a possibilidade criadora: ser artista completamente, valorar enquanto valorar for criar, reinterpretar e transcender o homem-do conceito cristalizado na determinação definitiva da ratio. Sermos como deuses, portanto, é valorar e reinterpretar a vida na decisão pelo eterno retorno, ou seja, que com a morte de Deus se dissolvem os conceitos de “verdades eternas” que aprisionavam a vida em esquemas racionais. Ao decidir pelo eterno retorno, o homem se torna criança e começa, como uma criança, a criar valores novos em novas tábuas, ou seja, a valorar sem finalidades extrínsecas, sem *télos*, sem utilitarismos para sua atividade. Como artista, ele cria valores além da ratio, além do bem e do mal. Agora, no *páthos* que a dissolução do *télos* – e Deus é o supremo lugar do *télos* – faz emergir, há a possibilidade urgente de nascer o Além-do-homem. E é isso que Zarathustra nos vem anunciar: “Deus morreu e com eles mortos são os blasfemadores”.²⁴⁵ Agora, não deveríamos nós mesmo nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele?”²⁴⁶ Mas que não se “poderia crer num Deus se ele não soubesse dançar”²⁴⁷,

²⁴⁰ OLIVEIRA, 2004, p.94

²⁴¹ NIETZSCHE, 2014, p. 72; 73

²⁴² NIETZSCHE, 2014, p. 78; 79

²⁴³ NIETZSCHE, 2014, p. 83

²⁴⁴ NIETZSCHE, 2014, p. 88

²⁴⁵ NIETZSCHE, 2014, p. 19

²⁴⁶ NIETZSCHE, 1976, p. 134

²⁴⁷ NIETZSCHE, 2014, p. 61

devemos ser deuses: antes “se olhavam os mares longínquos, dizia-se ‘Deus’; mas agora eu vos ensino a dizer”, “onde tudo é mar, mar e ainda mar”: “Além-do-homem!”.

A morte de Deus dissolveu o *télos*, e sem lugar de chegada não há lugar de partida nem caminho traçado. São interpretações sobre a vida que se colocam diante do Além-do-homem, e nada mais, a não ser o mar aberto diante de si, um modo de vida; não é: nem ética nem metafísica. Não há a intenção de que uma única opinião seja considerada verdade absoluta.

A criança: “inocência”, “esquecimento”, “novo começar”

Como afirma Nietzsche (2007, p. 82), “o homem chega à sua maturidade quando encara a vida com a mesma seriedade que uma criança encara uma brincadeira. A criança, como já dissemos, é a mais perfeita imagem para o Além-do-homem. Sua atividade lúdica sem “porquês nem *paraquês*” é sinal da abertura ao devir, a impossibilidade de-definir, pois não há finalidade, mas mar, mar, mar. A criança, sem as estruturas aprisionadoras da ratio, não comunica conceitos fechados, mas um “estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos – todas as leis do período são arte dos gestos”²⁴⁸, ela comunica emoções, sensações, *páthos*. Em sua inocência, não há prisões racionais fechadas e instaladas, mas sinceridade e abertura além das estruturas da razão. E é por isso, por não estar presa à razão, por não fazer dela uma legisladora suprema - o que se dá pela própria razão e só demonstra seu arbítrio sobre nós – a criança se coloca totalmente entregue a sua atividade criadora: ela tem as finalidades dissolvidas e por isso deixa emergir o *páthos*²⁴⁹. Criação, nesse sentido, não deve ser entendida como conceituação ou criação de conceitos a partir de abstrações racionais, mas como vontade de potência enquanto “interpretação do ser e, enquanto tal, uma composição artística”²⁵⁰. A brincadeira da criança não é uma fantasia sobre a realidade - lembremos que a fantasia se localiza muito mais nas elaborações racionais que querem “fazer o total”, saindo do âmbito da realidade, da vida, mas uma interpretação do mundo a sua volta. O Além-do-homem não representa um fundamento por saber que ele criará valores novos não nos moldes velhos, tratando-os como verdades eternas, mas sim como interpretações e sabendo-os interpretações, pois enquanto interpretações eles são composição artística. “Novos valores em novas tábuas”²⁵¹, pois não adianta criar valores nas mesmas tábuas, nos mesmos moldes, eternizados: criam-se valores novos com o *páthos* que a dissolução do *télos* faz emergir.

Entendemos, pois, o Além-do-homem como o artista, o dançarino da vida, o interpretador como um olhar novo sobre a realidade. A linguagem do Além-do-homem é o amor, o seu desejo fala a linguagem do amor²⁵². Somente na “dança as parábolas das verdades eternas supremas”, somente fora da ratio cabe a vida. Abre-se diante de nós o mar, as perspectivas novas para a vida. No homem cabe o infinito, afinal, todos os limites se dissolveram. Somos totalmente abertos, somos mar! Na decisão pela criação livre, somos e nos colocamos em uma nova atitude, em um modo de ser livre e infinitamente aberto de possibilidades. Ao localizar a Morte de Deus como evento linguístico no qual se dissolvem os horizontes definidores e delimitadores da existência, Nietzsche não quer defender ou demonstrar a validade ou utilidade do ateísmo, mas propor uma afirmação da vida - a partir dessa dissolução - na qual a negação dos valores não é o fim, mas meio para que o “sentido da terra” seja afirmado e a vida possa ser uma criação autotélica, ou seja, sem finalidade ou delimitação, sendo mar aberto de possibilidades. Assim, a Morte de Deus não é uma postura de negação, mas afirmação criativa, na qual o homem é autor de sua maior obra de arte: o Além-do-homem.

²⁴⁸ OLIVEIRA, 2004, 29)

²⁴⁹ OLIVEIRA, 2004, p. 89

²⁵⁰ OLIVEIRA, 2004, p. 87

²⁵¹ NIETZSCHE, 2014, p. 34

²⁵² NIETZSCHE, 2014, p. 146

Referências

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2001. 86 p. Tradução de Alberto Campos.

GILBERT, Paul. Permanência da Metafísica. Argumentos: **Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 15, n. 8, p.159-174, jan. 2016. Semestral. Tradução de Ibraim Vítor de Oliveira. Disponível em: Acesso em: 23 out. 2018.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O Zaratustra de Nietzsche**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2003. Tradução de Lucy Magalhães.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Vozes, 2007. p. 203-300. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. 18. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. 290 p.

NIETZSCHE, Friedrich. **100 aforismo sobre o amor e a morte**. São Paulo, SP: Penguin classics Companhia das letras, 2012. 70 p. Seleção e tradução de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. 2. ed. São Paulo, SP: Escala, 2007. 218 p. Tradução de Antônio Carlos Braga.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. 397 p. Tradução e notas explicativas de Mário Ferreira dos Santos.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. 263 p. Tradução de Mário D. Ferreira Santos.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: a filosofia a golpes de martelo**. Curitiba: Hemus, 2001. Tradução de Edson Bini e Márcio Pugliesi. Disponível em: Acesso em: 29 set. 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos: a filosofia a golpes de martelo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006. 154 p. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Gaia Ciência**. São Paulo, SP: Hemus, 1976. 293 p. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo, SP: Companhia das letras, 1998. 179 p. Tradução notas e posfácio de Paulo César de Souza.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. São Paulo, SP: Hedra, 2007. Tradução de Fernando de Moraes Barros. Disponível em: 44. Acesso em: 15 set. 2018.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. **Arché e Telos: niilismo filosófico e crise da linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger**. Roma, Itália: Gregorian University Press, 2004. 322 p.

PORTOCARRETO, Vera. Nietzsche: uma crítica radical. In: **Curso de filosofia: para professores e alunos dos cursos do ensino médio e de graduação**. 18. Ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ltda, 2017. p. 219. SANTOS, Mário Ferreira dos. Notas Explicativas. In: NIETZSCHE, Friedrich. Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. 7. ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2008.

VATTIMO, Gianni. **Introdução à Nietzsche**. Lisboa, Portugal: Editorial Presença, 1990. 147 p. Tradução de António Guerreiro.

RELIGIOGRAFIA: CONCEPÇÕES E USOS DO MÉTODO NA DISCIPLINA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Maurílio Ribeiro da Silva²⁵³

Flávio Senra²⁵⁴

Introdução

A disciplina Ciência da Religião faz parte da história recente da vida acadêmica brasileira. Seu percurso remonta a não muito mais do que 50 anos de atividades acadêmicas no Brasil. Avançamos na busca por melhor compreensão da disciplina à medida em que nos dedicamos ao reconhecimento de seu perfil teórico-metodológico e epistemológica específico.

Com relação ao tema que aqui se pretende aprofundar, desde que se propôs para a disciplina Ciência da Religião no Brasil uma proposição metodológica para referenciar o conhecido método de pesquisa estado da arte, a *religiografia*²⁵⁵ encontrou um ambiente geral de indiferença, mas também certa adesão e uso como demonstraremos neste capítulo.

O presente trabalho procura retomar o debate e propor uma discussão mais detalhada sobre os usos do termo no âmbito da disciplina Ciência da Religião, aprofundar o entendimento do método proposto e demonstrar suas possíveis aplicações. Trata-se, portanto, de uma contribuição ao debate teórico-metodológico da disciplina Ciência da Religião no país. Para cumprir com essa tarefa, procuramos identificar na pesquisa religiográfica, de abordagem quali-quantitativa, um método para investigação de teorias, processos e procedimentos utilizados pelas pessoas investigadoras da disciplina, a fim de se estabelecer generalizações e perfis que contribuam com o seu desenvolvimento.

²⁵³ Doutor em Ciências da Religião pela PUC Minas. Bolsista CAPES.

²⁵⁴ Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri, docente do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Bolsista de Produtividade em Pesquisa CNPq.

²⁵⁵ O vocábulo *religiografia* é formado pelos radicais greco-latinos *religio* e *grafia*. O termo latino *religio* era utilizado ordinariamente para designar a questão do escrúpulo romano (AZEVEDO, 2010). A primeira utilização de *religio* no contexto religioso, como parte do *cultus deorum* foi creditada a Cícero, que utilizou a forma *relegere* para definir o procedimento ritual correto. Desse modo, o procedimento escrupulosamente correto, se justificava pelo zelo do fiel em relação aos seus deuses (CÍCERO, 2018). No contexto helênico-cristão do século III da EC, Lactâncio estabeleceu uma distinção do uso de Cícero ao termo *religio*, ao relacioná-lo à noção de *religare*, com o significado de religar, amarrar. Essa alteração teve por finalidade “distinguir a religião dos romanos antigos e seus deuses da agora ‘verdadeira’ religião e seu único deus” (AZEVEDO, 2010, p. 94). No século seguinte o termo foi assumido e popularizado por Agostinho de Hipona com o sentido de “reconciliar e ‘ligar de volta’ a alma que se afastou de Deus ou se desgarrou dele” (HOCK, 2010, p.18). Por sua vez, o termo *grafia* tem a sua origem no grego *graphein*, que originalmente significava arranhar ou sulcar, uma vez que as primeiras letras eram grafadas através de sulcos e raspagens em pedra ou argila. O sentido moderno designa escrita, descrição e registro, como também algo escrito ou representado de uma maneira específica para designar um campo de estudo.

Insistimos²⁵⁶ que por religiografia compreendemos tão somente uma ferramenta metodológica para análise dos estudos que tratam das pesquisas científicas sobre a religião à luz das pesquisas de tipo *estado da arte*. O método sugere identificação, levantamento, análise, quantificação, sistematização e avaliação da literatura disponível e da produção de pesquisas em abordagens empíricas e/ou sistemáticas na disciplina Ciência da Religião. O método também pretende o mais abrangente entendimento relativo à produção interna a esta disciplina, através da aplicação dos procedimentos acima elencados aos métodos, técnicas, interpretações, teorias, epistemologias subjacentes, modos de atuação e perfil das pessoas investigadoras. Certamente, o método religiográfico também possui vocação para ser utilizado de maneira mais ampla no vasto campo de estudos da religião, compreendido pelo espectro disciplinar dos estudos sobre esse objeto. Os usos dessa metodologia definirão o alcance dessa proposta.

Quanto à proposta que se pretende delinear neste capítulo²⁵⁷, em um primeiro momento, procuraremos apresentar e caracterizar os usos do termo religiografia nas pesquisas internacionais. Em um segundo momento, abordaremos os traços característicos do método em sua concepção e uso no país. Por fim, retomaremos a proposta acerca da religiografia proposta à comunidade brasileira. Entrementes, cuidaremos de demonstrar procedimentos do método religiográfico nas pesquisas em Ciência da Religião sabedores de que se trata de um debate em aberto, sendo esta reflexão motivada pelo desejo de contribuir para a melhor compreensão do tema.

1. Religiografia no cenário internacional

Como afirmam Steven Engler e Michael Stausberg (2011, p. 5) os métodos e suas conceituações apresentam um desenvolvimento histórico sujeito a mudanças sob a ação de sucessivas “scholarly generations”. Tal processo pode ser entendido como algo que caracteriza o contínuo desenvolvimento da ciência. Apresentamos na sequência, como fruto desse processo de colaboração com a história de um método, a caracterização da religiografia nas pesquisas internacionais. O esforço comum de colaboração para com o desenvolvimento da nossa ciência nos insere em uma ambiência de contribuição acadêmica ao propormos um particular entendimento do método religiográfico para a Ciência da Religião.

²⁵⁶ A utilização do termo religiografia não é uma proposta de substituição da nomenclatura oficial da disciplina ou de suas variantes na tradição da Ciência da Religião luso-brasileira. A propósito desse debate sobre o modo como se nomeia a disciplina, somos conscientes de que ao longo da história falta consenso com relação à sua nomenclatura, embora desde a fundação esse debate esteja ativo e relativamente consolidado desde Joachim Wach (1924). Porém, não deixa de ser revelador, limitando-nos à mera questão da nomenclatura encontrarmos os termos Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*), História das Religiões (*History of Religions*), História da Religião (*History of Religion*) Hierologia (*Hierology*), Hierografia (*Hierography*) ou Estudos da Religião (*Studies of Religion*) (RIES, 2019). Essa ausência de consenso (ou de reflexão) sobre a nomenclatura foi uma marca nos estudos acadêmicos da religião. Dorin David (2013) chegou a relacionar vinte e quatro nomenclaturas utilizadas nos estudos acadêmicos da religião na Europa. Desse modo, pode-se problematizar que a defesa de uma precisão quanto à nomenclatura, epistemologicamente e unilateralmente estabelecida, não parece ser uma preocupação levada a sério no campo de estudos da religião. Mesmo concordando com Dilaine Sampaio (2019), no sentido de que não cabe mais a marcação de posições rígidas entre as questões de ausência e presença do pluralismo do nome na disciplina, consideramos oportuno corrigir uma rota que até então vínhamos seguindo ao nomear a disciplina pelo seu uso mais comum no Brasil. Até então estivemos apoiados por argumentos relativos à tradição da disciplina no país e associados ao processo de institucionalização do uso da nomenclatura Ciências da Religião pelas associações científicas ou instituições governamentais por elas influenciadas (CAMURÇA, 2008; TEIXEIRA, 2008). Estudos recentes sobre o seu perfil disciplinar e interdisciplinar da Ciência da Religião (ALMEIDA; 2020) revelam uma preocupante confusão quanto ao perfil teórico-metodológico da disciplina. Reiteramos o entendimento de que a Ciência da Religião seja, como disciplina autônoma e de perfil empírico/não normativo, uma disciplina com potencial multi, interdisciplinar e transdisciplinar. Porém, o termo “Ciências” no plural tem sido ocasião para imprecisões malfazejas, sugerindo em muitos casos uma mera identificação dos estudos pelo seu objeto de forma indiscriminada, tal como realça Tatiane Almeida em sua pesquisa de tese doutoral. Faz-se muito mal à tradição de uma disciplina quando não se lhe reconhece sua delimitação teórico-metodológica. Lamentamos não ser possível o aprofundamento dessa questão neste texto.

²⁵⁷ O presente trabalho reúne e articula iniciativas integradas dos coautores na tentativa de apresentar e aprofundar o uso do método religiográfico.

Como veremos, o termo religiografia possui uma longa história de aplicação nas pesquisas internacionais sobre a religião. Nesse sentido, fica evidenciado que o termo *religiografia* não se constitui em um mero neologismo, e que sua utilização, em contextos variados, desde as primeiras décadas do século XX, é consolidada nos estudos internacionais.

A primeira referência internacional quanto ao uso do termo religiografia que pudemos acessar até o presente momento data do início do século XX. O termo aparece nos anais da Faculdade de Direito da Universidade de Valência na Espanha. Cabrera (1921, p. 466), em seu artigo *Crítica de la Ciencia de las Religiones*, cita o padre católico romano Antônio López Carballeira que, em 1918, propôs a substituição do termo *hierografia*, compreendido como “historia y arqueologia religiosa con un contenido máximo de observaciones y hechos y mínimo de interpretaciones” pelo termo *religiografia* em seu livro *Religión Comparada Religión y Religiones*. Direcionada aos estudos comparados da religião num contexto teológico, a proposta do padre Carballeira reconhece que a *religiografia* designa um aspecto não normativo ou hermenêutico dos estudos da religião.

Outra utilização do termo religiografia foi identificada com registro na segunda metade do século passado, em um trabalho publicado na Nova Zelândia. Trata-se da dissertação de mestrado apresentada no ano de 1966 ao Departamento de Antropologia da Universidade de Auckland. O trabalho, intitulado *Religious associations and the urban Maori*, era de autoria de Pieter Hendrick de Bres.²⁵⁸ Visando estabelecer as relações entre os Maori e outros grupos religiosos, um dos recursos metodológicos do pesquisador foi a utilização da religiografia como ferramenta metodológica de análise quantitativa, qualitativa e estatística.²⁵⁹

Uma terceira aparição do termo foi identificada na Holanda, com data de 1975, em publicação dos antropólogos *Walter E. A. Van Beek* e *Johan Herman Scherer* intitulada *Explorations in the Anthropology of Religion: essays in honour of Jan van Baal*. Beek e Scherer (1975)²⁶⁰ associaram a utilização da religiografia no pensamento de van Baal como uma metodologia empírica que garantia a unidade da análise nos seus estudos de religião comparada. Essa unidade de análise e comparação se constituiria no estudo empírico de uma religião. Partindo do campo, o método propõe como meta alcançar religiografias válidas no âmbito do contexto de cada religião particular. O processo descritivo de uma determinada religião, a sua análise, a compreensão do seu significado e da sua relevância, bem como a construção de conceitos devem surgir do interior da própria religião analisada. Nesse sentido, a religiografia foi compreendida como tratamento interpretativo dos dados de campo.

Uma quarta utilização do termo foi identificada na Hungria em um trabalho do sociólogo Istvan Kamaras. O termo apenas aparece no título do livro *Lelkieromu nagymaroson: religiografia*, de 1989. O sentido dado por Kamaras em sua *Pequena religiografia húngara*, diz respeito à análise não normativa do fenômeno religioso em sua interação social. Kamaras (1989) utilizou a religiografia como método de análise sociopsicológico das mudanças na religiosidade de seu país a partir da década de oitenta. O autor partiu da análise das mudanças de sentido do *homo religiosus*, desenvolvendo em seguida uma análise do campo religioso a partir do confronto entre a Igreja Católica e os novos movimentos religiosos na Hungria, tendo finalizado com uma análise da religião numa sociedade em mudança.

Em 1993, o sociólogo japonês Naoki Kashio publicou *Method of recovering wild nature: the dawn of religious studies fieldwork and the possibility of religiography*. O autor abordou neste artigo a importância do trabalho de campo como método nos estudos da religião.

²⁵⁸ Bres analisou a associação dos maoris de Atene, povo nativo da Nova Zelândia, com os diversos grupos religiosos (igrejas) dos colonizadores europeus. A forma abreviada da dissertação foi publicada quatro anos depois no *The Journal of the Polynesian Society* (BRES, 1970).

²⁵⁹ Sob o título *Religiografia*, o autor apresentou tabelas demonstrativas com dados descritivos; porcentagem populacional; porcentagem de ocupação geográfica; afiliação religiosa e outras estatísticas dos grupos religiosos.

²⁶⁰ Na mesma obra os autores associaram a religiografia às questões empíricas das traduções das linguagens dos povos pesquisados. Para tanto, citaram o livro *Nuer religion*, do antropólogo Evans-Pritchard (1956). Pritchard, contudo, não utilizou o termo religiografia em sua obra.

Kashio (1993) associou a religiografia ao processo de coleta das informações; ordenação e tratamento dos dados obtidos, resultados e descrição da experiência da pesquisa em campo. Por religiografia se entende, neste caso, a descrição das experiências obtidas através do trabalho de campo e através das interações com pessoas filiadas à religião pesquisada.

Na Universidade de Amsterdam identificamos o artigo *A nation of notables: class, politics and religion in the Netherlands in the nineteenth century*, de Robert van der Laarse. A religiografia para Laarse (2000) é o estudo histórico da religião e sua relação com o contexto político holandês. O artigo realiza um mapeamento da revolução liberal de 1848 através da análise do contexto religioso sob influência da Igreja Reformada holandesa.

Também na Holanda, em 2005, a religiografia foi utilizada pelo estudioso da religião Jeroen P. Jensen. O termo aparece na dissertação intitulada: *Religious behaviour: an inquiry into the possibilities for the investigation of religious behaviour in Dutch science of religion, primarily on the basis of the work of Th. P. van Baaren*. O trabalho não chegou a ser defendido em banca, segundo o próprio autor. Jensen (2005) associou a religiografia a uma descrição empírica sistematicamente justificada do comportamento, ou da conduta religiosa. O autor considerou a religiografia sob os aspectos teórico e metódico. Quanto ao aspecto da religiografia teórica, uma das considerações do autor diz respeito à supremacia da abordagem interpretativa que promoveu o reducionismo nos estudos da religião. A resposta a esse problema residia na religiografia, compreendida como um estudo empírico-descritivo com a possibilidade de quantificação dos dados obtidos e descrição perceptiva dos diversos papéis de uma comunidade religiosa. Quanto ao aspecto da religiografia metódica, esta consiste em um método empírico de pesquisa de investigação do comportamento religioso, através da pesquisa documental e da pesquisa de campo. A aplicação da religiografia como método empírico de pesquisa, que conta com o auxílio dos métodos das Ciências Sociais e complementação da Sociolinguística, ocorre na observação do comportamento religioso que busca responder como, onde e quando ocorre o comportamento religioso e quem são os participantes. Essa fase visa a formação de uma imagem preliminar do comportamento a ser investigado. Em síntese, a religiografia para Jensen se apresentou no processo de discussão sobre o nível, variação, local, tempo, duração e comportamento da pesquisa religiosa.

No contexto dos estudos da religião islâmica na Turquia, em 2013 o cientista da religião Markus Dressler publicou *Writing religion: the making of turkish alevi islam*. No capítulo intitulado *Religiografia: taxonomias de essências e diferenças*, a religiografia foi apresentada pelo autor no sentido de uma historiografia ou etnografia da religião na Turquia, tendo sido apresentada como um importante método de produção de dados sobre a religião. Segundo Dressler (2013), autores nacionalistas turcos utilizaram a religiografia para “reescrever e assim ressignificar o Alevismo” (DRESSLER, 2013, p. 10). Na proposta do autor, a religiografia consiste em um estudo do percurso histórico de uma dada religião, suas origens e raízes sociais e religiosas.

Da Academia Russa de Ciências, numa publicação em versão de língua inglesa, temos o artigo *Informations on religious studies in databases of the INION RAS on social sciences and humanities: principles of processing and the choice of a search strategy*. Nesta publicação de caráter técnico, Shemberko, Sliva e Deniskin (2013) analisaram problemas relacionados à estrutura temática de bancos de dados e georeferenciamento ligados aos estudos religiosos no Instituto de Informação Científica em Ciências Sociais da Academia Russa de Ciências (INION). Para os autores, a religiografia é “um método ou conjunto de métodos que permite que os estudos religiosos sejam construídos como uma ciência teórica estrita (religiologia) ou como uma ciência analítica descritiva (religiografia)” (SHEMBERKO; SLIVA; DENISKIN, 2013, p. 162). A partir desse estudo temos a religiografia como método de análise dos estudos religiosos obtidos a partir de bancos de dados disponíveis em determinadas plataformas de pesquisa e arquivos digitais.

Da Ucrânia destacamos um trabalho de 2015, publicado na revista eletrônica *Religious Information Service of Ukraine - RISU*, vinculada ao Instituto de Religião e Sociedade da Universidade Católica Ucraniana. A proposta da RISU (2015) é fornecer informações sobre a

vida religiosa moderna na Ucrânia, sobre as diversas comunidades religiosas, sobre as artes e as liturgias religiosas, além de apresentar artigos analíticos, entrevistas e rotas de peregrinação. A revista disponibiliza documentos de confissões religiosas, perfil de religiosos, calendários religiosos e o campo *religiografia*. Esse campo fornece ao leitor tabelas comparativas com dados estatísticos das diversas comunidades religiosas do país. Assim, compreendemos que para os estudos acadêmicos da religião na Ucrânia, a religiografia é compreendida como levantamento e representação estatística de dados religiosos do país.

Outra definição de religiografia vem também da Hungria. Trata-se do livro *Monumenta hungariae histórica*, publicado em 2018. Nessa obra, a religiografia é definida como “uma infinidade de métodos de exame: abordagens monológicas, sociológicas religiosas, sociológicas pastorais, psicológicas sociais, psicológicas e de abordagens históricas” (PETER et al, 2018, p. 248). Mais uma vez o termo é associado a métodos não normativos de análise nas pesquisas sobre religião.

Mencionamos ainda que a pesquisa identificou uma utilização do termo religiografia atrelado ao relato da trajetória histórico-religiosa dos indivíduos, sendo que a maioria dessas trajetórias foi relatada em blogs e sites pessoais. Tendo em vista esse aspecto de experiência pessoal, estando ausente análises de caráter científico.

No quadro abaixo é possível visualizar de forma sintética os usos do termo religiografia nas pesquisas internacionais:

Uso do termo religiografia nas pesquisas internacionais

Ord.	Autor	Ano	País	Uso do termo religiografia
1	Antônio López Carballeira	1918	Espanha	Aspectos não normativos ou hermenêuticos dos estudos da religião.
2	Pieter Hendrick de Bres	1970	Nova Zelândia	Ferramenta metodológica de análise quantitativa, qualitativa e estatística.
3	Walter E. A. Van Beek Johan H. Scherer	1975	Holanda	Unidade de análise e comparação para os estudos de religião comparada; tratamento interpretativo de dados; questões empíricas das traduções das linguagens dos povos pesquisados.
4	Istvan Kamaras	1989	Hungria	Análise não normativa do fenômeno religioso e sua interação social.
5	Naoki Kashio	1993	Japão	Processo de coleta das informações; ordenação e tratamento dos dados e resultados obtidos e a descrição da experiência e das interações do pesquisador em campo.
6	Robert van der Laarse	2000	Holanda	Estudo histórico da religião e sua relação com o contexto político.
7	Jeroen. P. Jensen	2005	Holanda	Descrição empírica sistematicamente justificada do comportamento, ou da conduta religiosa.
8	Markus Dressler	2013	Turquia	Estudo da origem, percurso histórico e raízes sociais de uma religião.
9	L. V. Shemberko A. L. Sliva A. A. Deniskin	2013	Rússia	Método de análise dos estudos religiosos obtidos a partir de bancos de dados disponíveis; georreferenciamento de práticas religiosas.
10	RISU	2015	Ucrânia	Levantamento e representação estatística de dados religiosos.
11	Apor Peter <i>et al.</i>	2018	Hungria	Diversidade de métodos e abordagens não normativas.
12	Blogs pessoais	2020	Diversos	Trajétoria pessoal e histórica a partir do contexto religioso.

Fonte: SILVA, 2021.

Identificamos até aqui alguns elementos que sugerem um padrão na compreensão internacional do termo religiografia. Neste sentido, pode-se afirmar que: 1) o termo religiografia é utilizado para se referir a estudos específicos da religião. 2) o uso do termo não é exclusivo de trabalhos vinculados à disciplina Ciência da Religião; 3) não foi encontrada nenhuma associação à religiografia como uma disciplina acadêmica; 4) de modo geral, a religiografia é

reconhecida como método, estudo, ferramenta, unidade de análise, descrição e processo não normativo de estudo histórico, arqueológico, empírico ou sistemático da religião.

No próximo item abordaremos a proposta brasileira do método da religiografia, a sua diferenciação quanto à utilização internacional e sobre possíveis campos de sua aplicação.

2. Concepção e uso do método religiográfico no Brasil

Uma modalidade de pesquisa, um método ou uma metodologia, não têm valor se não possuírem aplicabilidade no campo em que estiverem inseridos. Neste segundo item do trabalho, procuraremos apresentar os primeiros usos e concepção do método da religiografia aplicado ao campo de estudos da religião e, particularmente, à disciplina Ciência da Religião no país.

Concordando com Michael Pye, para quem “novas posições teóricas podem levar a algum ajuste metodológico” (PYE, 2017, p. 169), entendemos que os debates sobre as questões epistemológicas ao longo da história da disciplina no Brasil promoveram novas posições teóricas e ajustes metodológicos. É nesse sentido que a religiografia se insere, como uma proposta de ajuste metodológico na elaboração de pesquisas metateóricas, quantitativas, estatísticas, de avaliação e diagnóstico dos estudos produzidos pela disciplina Ciência da Religião e disciplina afins ao estudo das religiões.

O desenvolvimento da metodologia, encontra aporte em seu próprio campo de estudos, tendo em vista que “um avanço na metodologia pode levar à correção da visão do campo.” (PYE, 2017, p. 162). As discussões e pesquisas epistemológicas sobre a disciplina Ciência da Religião produziram novas compreensões a respeito do campo, e, por conseguinte, novas compreensões a respeito dos métodos empregados e da necessidade de utilização de novos métodos.

Vejamos, neste sentido, o percurso do uso do método da religiografia no país, estando os coautores envolvidos nesse processo desde o início, razão pela qual sintetizamos nossas contribuições no debate a seguir.

Identificamos que a publicação do artigo *Estudos de Ciências da Religião e Teologia no Brasil* (SENRA, 2015), inaugura a pesquisa religiográfica no Brasil. Nos moldes estruturais de uma pesquisa religiográfica, o artigo apresenta em sua formulação: 1) os elementos de análise do estado da arte acerca das ações político-acadêmicas desenvolvidas na Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE) no período de 2010-2014; 2) a sistematização e análise quantitativa da produção acadêmica dos Programas; 3) a descrição ou relato que faz de si mesmo o campo de estudos da religião; 4) avaliação crítica dos Programas e dos periódicos científicos sobre a religião e a autorreflexão da área²⁶¹.

No que se refere à identidade conceitual da religiografia, o ano de 2016 foi determinante para o lançamento de suas primeiras noções no país. Nesse período outros dois artigos religiográficos foram publicados: 1) *O teólogo e o cientista da religião: religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiografia e Teologia no Brasil* (SENRA, 2016b); 2) *O estado atual dos programas de Teologia e Ciência(s) da(s) Religião(ões)* (SENRA, 2016a). A partir desses artigos outras pesquisas foram desenvolvidas com a utilização

²⁶¹ Além das ações político-acadêmicas da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (CAPES), o artigo também abordou: 1) o estado atual dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião; 2) a nova Árvore do Conhecimento da área no CNPq; 3) o estágio atual da produção acadêmica nos Programas; 4) a apresentação de metas na construção colegiada de uma identidade conceitual e epistemológica da área; 5) a construção colegiada da proposta da nova árvore do conhecimento; 6) a construção colegiada de critérios avaliativos com maior diálogo com a CAPES; 7) propostas de melhoria na qualificação dos periódicos vinculados aos programas; 8) apresentação parcial dos dados e indicadores do processo de consolidação da subcomissão Teologia e Ciências da Religião na CAPES, considerando os dados finalizados na avaliação trienal de 2010 a 2012. O trabalho apresentou uma estrutura voltada à análise dos aspectos quali-quantitativos e estatísticos que envolveram o desenvolvimento da área de Ciências da Religião e Teologia, portanto, reafirmamos se tratar de uma pesquisa religiográfica.

do método religiográfico. O primeiro dos artigos acima teve por objetivo apresentar uma análise religiográfica das interações entre Ciências da Religião e Teologia. O texto procurou oferecer os primeiros esboços do método através do exercício de religiografia da contribuição de Afonso M. Ligorio Soares (2013) procurando traçar um perfil do profissional da área através de uma abordagem dedicada a tratar das especificidades teórico-metodológicas e possibilidades de trabalho interdisciplinar entre Teologia e Ciências da Religião. Esse trabalho representa os primeiros esboços do método da religiografia no país. Quanto ao segundo artigo, o trabalho procurou desenvolver um exercício de religiografia baseado na análise/diagnóstico da produção do campo dos estudos da religião através dos programas de pós-graduação de Ciências da Religião e de Teologia.²⁶² Na elaboração da pesquisa, a religiografia consistiu na avaliação crítica, análise e sistematização da produção bibliográfica e técnica; análise do perfil do egresso, avaliação crítica dos programas e dos periódicos científicos.

O quarto artigo, publicado no ano seguinte, reforça ainda mais a utilização do método da religiografia em pesquisas de análise técnica, quali-quantitativas e de análise estatística dos estudos da religião. Trata-se do trabalho *Programas profissionais: situação atual e perspectivas na área Ciências da Religião e Teologia no Brasil* (SENRA, 2017), no qual é apresentado um histórico dos programas profissionais da área Ciências da Religião e Teologia e a caracterização do perfil e dos indicadores de produção. Também é estabelecida uma discussão a respeito das perspectivas para a consolidação dessa modalidade na área, considerando suas especificidades para a formação de recursos humanos qualificados. Esse artigo também foi um exercício religiográfico de diagnóstico, construído a partir da avaliação crítica dos programas e da análise quali-quantitativa e estatística do perfil da produção acadêmica²⁶³.

A primeira aprovação de projeto de doutorado sobre a religiografia ocorreu em 2017: *Ciências da Religião no Brasil: debate epistemológico a partir do estudo religiográfico da produção docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil* (SILVA, 2021). O problema elencado foi sobre a indefinição epistemológica das Ciências da Religião no Brasil. A proposta foi de estabelecer uma tese religiográfica com a análise das pesquisas dos docentes permanentes de Programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões) sobre o tema da epistemologia.²⁶⁴

A primeira comunicação científica do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura a utilizar a religiografia foi: *Bases epistemológicas das Ciências da Religião no Brasil: estudo religiográfico da pesquisa docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil*²⁶⁵ (SILVA, 2017). A conceituação da religiografia foi compreendida como o levantamento do estado da arte das pesquisas dos docentes permanentes dos Programas, objetivando a contribuição para o debate epistemológico da Ciência da Religião. Os passos na execução da religiografia consistiram no levantamento, organização, análise e sistematização dos dados obtidos nas pesquisas docentes selecionadas pelo tema da *epistemologia* das Ciências

²⁶² O trabalho teve como objetivos: 1) a apresentação do perfil do egresso dos PPG de Ciências da Religião e Teologia no Brasil; 2) a apresentação dos resultados parciais do seminário de acompanhamento da área; 3) a apresentação aos programas dos dados sobre o estado atual da área, tendo como referência a primeira metade do quadriênio de avaliação 2013-2016. Esses dados obtidos na Plataforma Sucupira da CAPES visavam substanciar o planejamento da segunda etapa de autoavaliação dos programas.

²⁶³ O artigo também abordou a análise e sistematização das questões relacionadas ao perfil dos programas, dos egressos, das relações de produção acadêmica, metodologias e questões curriculares, demonstrando quantitativamente esses dados. A partir do diagnóstico dos programas profissionais, o artigo apresentou propostas de desenvolvimento de um perfil discente, de modo a oferecer orientação e buscar aperfeiçoamento, ampliação e consolidação do entendimento sobre essa nova modalidade. Esta reflexão foi posteriormente retomada por Senra, Ribeiro e Sampaio (2020).

²⁶⁴ O trabalho foi defendido em 2020. Após estabelecer e observar determinados critérios de delimitação, quarenta e três pesquisas docentes foram selecionadas. Cada trabalho foi analisado e resenhado, e em sequência os dados obtidos foram sistematizados na busca de definição de um perfil teórico-metodológico das pesquisas. O projeto da tese foi desenvolvido para ser uma pesquisa religiográfica.

²⁶⁵ Comunicação publicada nos anais do II Congresso Interdisciplinar de Pesquisa, Iniciação Científica e Extensão do Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix (SILVA, 2017).

da Religião. Outra comunicação utilizando a religiografia foi apresentada por Silva (2020b): *Religiografia das pesquisas sobre a secularização nas teses e dissertações dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil*. O autor comunicou os dados obtidos em sua dissertação de mestrado (SILVA, 2016), que correspondeu à primeira dissertação estado da arte dos Programas nacionais. As teses e dissertações sobre a secularização foram selecionadas a partir do critério da presença do termo *secularização* nas palavras-chave. Após o levantamento bibliográfico e coleta das pesquisas, elas foram organizadas, catalogadas, analisadas, resenhadas e tratadas estatisticamente com a apresentação de dados quantitativos. Neste trabalho, a religiografia foi empregada aos moldes das pesquisas estado da arte, a partir da investigação concentrada na sistematização e análise da produção e do perfil das pesquisas produzidas no campo dos estudos da religião. Outra comunicação apresentada no ano de 2019 foi *Alicerces paradigmáticos das Ciências da Religião e sua contribuição na estruturação do diálogo*²⁶⁶, na qual o autor fez uma revisão da literatura dos clássicos da área: Max Müller, Cornelis Petrus Tiele, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye e Joachim Wach. A partir dessa revisão de literatura foram destacados os pressupostos das Ciências da Religião e utilizados como possibilidades teóricas de articulação e contribuição para o diálogo social.

A primeira pesquisa religiográfica fora do contexto do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, foi o artigo de Carlos Calvani, intitulado *Bertolaso Stella na fronteira entre Teologia e Ciência da Religião*: um exercício de religiografia na pré-história da autonomia de duas áreas. O texto é uma pesquisa historiográfica sobre Bertolaso Stella, pastor protestante e estudioso autodidata dos estudos da religião. Calvani (2019) se concentra em pesquisa de tipo propriamente historiográfico e o apresenta como pesquisa religiográfica. Neste sentido, o trabalho apresenta uma historiografia seguida de fragmentos de seus posicionamentos teológicos. Ao propor-se a tarefa de *religiografar* as fontes pré-históricas dos estudos da religião, o autor também faz referência à historiografia. Talvez fique justificado, de modo fronteiro²⁶⁷, o uso da religiografia nesse trabalho a partir da proposta de avaliação crítica da produção sobre a religião desenvolvida por outras áreas do saber.

A primeira tese a abordar a religiografia foi produzida por Matheus Oliva Costa, na PUC SP, intitulada *Ciência da Religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft*: história, análises e propostas de atuação profissional. O autor, que se destaca ademais como um dos poucos cientistas da religião do país com formação linear em Ciência da Religião (graduação, mestrado e doutorado), considerou a religiografia como uma das classes do ramo empírico. Ele apresentou três compreensões do que seria a religiografia: 1) “pesquisas de campo diretamente com pessoas e comunidades religiosas através de métodos adaptados de outras ciências ou próprios da Ciência da Religião” (COSTA, 2019, p. 45); 2) “pesquisas empíricas sobre imagens e símbolos, sobre as dinâmicas das religiões, e sobre o comportamento das pessoas, a religiografia” (COSTA, 2019, p. 155); 3) “descrições de religiões vivas através da pesquisa de campo direta sobre práticas de pessoas religiosas—método que, seguindo Kashio (1993), chamamos genericamente de religiografia” (COSTA, 2019, p. 156).

Sem adentrar a questão da religiografia como classe do ramo empírico, nos detemos apenas em determinadas considerações a respeito da compreensão da religiografia. No primeiro conceito apresentado por Costa (2019) transparece certa similaridade entre a pesquisa religiográfica e a pesquisa de campo. A análise do artigo de Naoki Kashio (1993) demonstrou que para o sociólogo japonês, a religiografia está ligada aos processos metodológicos utilizados na coleta e tratamento dos dados, bem como na descrição da experiência do pesquisador em campo, obtida a partir de sua interação com os filiados à religião pesquisada, ou seja, trata-se de um diagnóstico da autorreflexão do pesquisador. A diferenciação é tênue, porém, deve-se

²⁶⁶ Comunicação apresentada no I Simpósio Internacional de Filosofia, Teologia e Ciências da Religião – “Intolerância, Dialogia & Linguagens”, do Instituto São Tomás de Aquino (ISTA). Não houve publicação dos Anais.

²⁶⁷ A afirmação de que a pesquisa está na fronteira entre historiografia e religiografia se dá pelo fato de que não se vislumbra no artigo uma avaliação crítica dos estudos de Bertolaso.

dissecar o que é a pesquisa de campo do que são os processos metodológicos utilizados na pesquisa de campo. Quanto ao segundo e terceiro conceitos, também ligados às pesquisas de campo, estes estão em consonância com o conceito apresentado por Kashio, entretanto, uma crítica a ser feita é que no contexto das pesquisas internacionais apresentadas, apenas Kashio associa a religiografia aos processos utilizados nas pesquisas de campo. Para os demais pesquisadores, a religiografia se constitui em método, estudo, ferramenta, unidade de análise, descrição e processos não normativos de estudo empírico/sistemático e quantitativo da religião. Outra crítica diz respeito ao fato de que a construção conceitual de uma religiografia *à brasileira*, epistemologicamente colegiada, contextualizada e aplicada à realidade das pesquisas sobre religião no Brasil (de modo decolonial) já havia sido compartilhada anteriormente com a academia e poderia ter substanciado outras compreensões do autor para a pesquisa.

Ainda em 2020 encontramos pesquisas religiográficas que estavam em andamento, tal como a comunicação científica de Manuela Ribeiro Girigliano, a ser apresentada no Seminário Internacional *Fazendo Gênero 12*, na Universidade Federal de Santa Catarina (previsto para 2020, porém, adiado para 2021). A comunicação científica intitulada *Uma ciência exata: distanciamento de mulheres da área de Ciências da Religião* teve como objetivo a investigação da atuação das mulheres nas Ciências da Religião. A proposta da pesquisadora era *religiografar* a produção científica de mulheres nos periódicos dos Programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões) através da análise quantitativa dos dados dos corpos docente e discente da área, disponibilizados na Plataforma Sucupira.

Outra pesquisa religiográfica também relacionada às questões de gênero, é o artigo *Religiografia da compartimentação da contribuição feminina nas Ciências da Religião no Brasil* (SILVA, 2020a). Nesse artigo o autor analisou a contribuição das pesquisadoras no estabelecimento do estatuto epistemológico das Ciências da Religião, bem como o espaço compartimentado reservado a elas. A superioridade quantitativa das mulheres nos estudos pós-graduados é apresentada estatisticamente e confrontada com o fato do quantitativo docente masculino dos Programas representar aproximadamente 80% do efetivo total.

Pelo que acima pudemos perceber, as pesquisas religiográficas não estão voltadas para a abordagem direta da religião ou dos fatos religiosos. e que se concentram nas investigações sobre os estudos da religião, na metarreflexão e na análise quali-quantitativa dos dados obtidos.

3. Religiografia à brasileira

Como se observa acima, as investigações sobre o desenvolvimento do termo religiografia, bem como os esforços no sentido de sua aplicação como método de pesquisa nos estudos da religião, seguem concentradas no âmbito do Grupo de Pesquisa *Religião e Cultura*, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Esse fato talvez se explique por terem sido ali realizadas as primeiras discussões sobre a religiografia, por ocasião do estágio pós-doutoral da professora Sylvana Brandão (UFPE), sob a supervisão do professor Flávio Senra. Inicialmente, a religiografia foi concebida como método para análise do perfil da produção na área Ciências da Religião e Teologia e se tornou conhecido através de alguns dos trabalhos citados no item anterior.

Mas, afinal, qual é a nossa proposta de religiografia para uso na disciplina Ciência da Religião?

Reproduzimos²⁶⁸, a seguir, uma primeira tentativa de definição da religiografia. Salientamos, de início, a natureza dupla da religiografia, seja como uma modalidade de pesquisa, seja como um método auxiliar em pesquisas para a disciplina Ciência da Religião e, de resto para o campo de estudos da religião que envolvem outras disciplinas.

²⁶⁸ A citação traz grifos nossos bem como a supressão ou inclusão, identificadas entre colchetes, de termos que nos parecem favorecer melhor compreensão da proposta.

Trata-se de uma *proposição metodológica* para reconhecer os estudos que tratam das pesquisas de natureza científica sobre a religião desenvolvidos por [cientistas da religião]; pesquisas relacionadas ao estado da arte da pesquisa na [disciplina]; a descrição ou o relato que faz de si mesmo o campo de estudos da(s) religião(ões); a análise do que se produz [na disciplina Ciência da Religião], seus métodos, interpretações, epistemologias, modos de atuação e perfil de seus estudiosos/as. Enfim, trata-se de investigar de que forma se faz ciência nesta [disciplina], com que critérios se escolhem teorias e métodos de pesquisa [...] tipo de investigação que se concentra na sistematização e análise da produção realizada por autores/as do campo de estudos da religião, bem como sobre o perfil da produção ou o estado da arte em algum tema no campo dos estudos da religião [...]. Por sua vez, reservamos e propomos o termo religiografia para nomear “os aspectos do objeto ‘religião’ que até hoje foram refletidos e descritos por cientistas da religião em suas publicações [...] À religiografia competiria a avaliação crítica da produção em [Ciência da Religião]. Trata-se de um trabalho de levantamento do estado da arte em que o/a pesquisador/a abordará a literatura disponível sobre o tema religioso específico, sendo desejável uma análise e avaliação dessa mesma literatura. Como síntese, a religiografia também poderá desenvolver-se como revisão de literatura e de metodologias aplicadas ao campo de estudo da religião(ões) procurando favorecer uma articulação e estabelecer padrões para métodos, técnicas, status e projeções das pesquisas da área [...] religiografia é designativo da análise que se faz de si própria, a [disciplina] Ciência da Religião, ou suas variações plurais [Ciências da Religião, Ciências das Religiões, Ciência das Religiões], enquanto escolhas de teorias, métodos e objetos [...]. Também seria possível compreender como religiografia a análise do perfil da produção religiosa-científica da área [de avaliação], estado da produção de conhecimento [dessa] área e seus desdobramentos [...] a religiografia, enquanto proposição de natureza metodológica, reflete, avalia, analisa, sistematiza, cataloga, etc., a atividade criativa, de perfil acadêmico-científica da área [de avaliação], evidenciando o que a área pensa sobre si mesma (SENRA, 2016b, p. 112; 115; 116; 120; 121; 134). [...] Constitui uma reflexão sobre o que o campo de estudos da religião vem produzindo no Brasil, por meio dos cursos de Pós-Graduação stricto sensu [na área de avaliação]. Trata-se, dentre as possíveis características do que venha a ser reconhecido como religiografia, da análise do que se produz [na disciplina Ciência da Religião], seus métodos, interpretações, epistemologias, modos de atuação e perfil de seus estudiosos (SENRA, 2016a, p. 8).

A partir das considerações gerais acima, Silva (2021) elaborou uma proposta de verbete em sua tese doutoral, procurando abarcar os traços principais da proposta sobre o método da religiografia para a disciplina Ciência da Religião e outras questões julgadas pertinentes à pesquisa religiográfica.

Como ponto de partida, concordamos que a religiografia se trata de uma proposta metodológica para análise dos estudos que tratam das pesquisas científicas sobre a religião e seus correlatos à semelhança das pesquisas de tipo *estado da arte*, que abordam, levantam, analisam, quantificam, sistematizam e avaliam a literatura disponível e a produção de pesquisas sobre tema religioso específico.

De acordo com Faustino Teixeira (2006) a pesquisa de tipo *estado da arte* é um recurso metodológico de produção acadêmica que possibilita a organização, sistematização, análise e compreensão do conhecimento produzido sobre determinado tema em um período específico. Francisca Silva e Maria Carvalho (2014) consideram que se trata de um método de pesquisa realizado através de uma revisão bibliográfica sobre a produção de determinada temática em uma área de conhecimento específica. Pode ser considerada, como entende Graciela Messina (1998) uma ferramenta metodológica que possibilita perceber discursos que parecem descontínuos ou contraditórios. Cabe destacar com Norma Ferreira (2002), que a pesquisa de tipo estado da arte se trata de uma pesquisa de caráter bibliográfico, que busca mapear e discutir uma certa produção acadêmica em determinada área do conhecimento e tenta responder os aspectos e dimensões em determinado período e lugar, além de elencar as metodologias e teorias utilizadas. A pesquisa de tipo estado da arte objetiva, de acordo com Joana Romanowski e Romilda Ens (2006), o levantamento, mapeamento, diagnóstico e análise do que se produz considerando áreas de conhecimento, períodos cronológicos, espaços, formas e condições de produção.

Portanto, a pesquisa de tipo estado da arte que nos serve de referência para a compreensão do método da religiografia para a disciplina Ciência da Religião, se empenha na busca por sistematização e atualização do conhecimento acumulado em um dado campo do saber, em uma área do conhecimento ou em uma disciplina. Possui, considerando as definições acima, um caráter inventariante e descritivo da produção acadêmica científica sobre determinado tema que se busca investigar a partir da análise de cada pesquisa e de seu conjunto. As pesquisas de tipo *estado da arte* têm ainda a capacidade de demonstrar a presença ou a ausência de determinadas tendências teóricas na produção das pesquisas.

Em termos empíricos e para fins de aplicação como veremos no próximo item, uma pesquisa religiográfica segundo a modalidade de pesquisa do tipo estado da arte se inicia com o levantamento de determinado problema que pode ser elucidado através da análise das pesquisas já produzidas no campo dos estudos do fato religioso. Após o levantamento do problema, determina-se um recorte temporal utilizando-se de determinado critério. A partir do critério estabelecido, é procedida a coleta, análise, reflexão, sistematização, crítica e catalogação do conhecimento produzido, visando responder ao problema proposto.

Conclui-se, pelo exposto, a partir de Silva (2021), que se pode compreender a religiografia como

análise quantitativa e qualitativa da produção em Ciência da Religião, de seus métodos, interpretações, teorias, epistemologias, modos de atuação e perfil de pessoas investigadoras; descrição ou relato que faz de si mesmo o campo de estudos da religião; investigação da forma, critérios de escolha, teorias e métodos científicos aplicados às pesquisas sobre religião; investigação que se concentra na sistematização e análise da produção e perfil da produção de pesquisas produzidas no campo dos estudos da religião; aspectos do objeto *religião* abordados nas pesquisas de cientistas da religião; avaliação crítica produzida a respeito das pesquisas no âmbito da disciplina Ciência da Religião ou em outras áreas do saber com interesse no campo dos estudos da religião; revisão de literatura e de metodologias aplicadas, com vistas à articulação e estabelecimento de padrões para métodos, técnicas, perfis, status e projeções das pesquisas no campo dos estudos da religião; análise que a disciplina Ciência da Religião produz acerca de sua autocompreensão, consideradas as suas escolhas teórico-metodológicas; análise da produção acadêmica docente, discente e dos egressos de programas ou cursos de Ciência da Religião e de outras áreas de pesquisa acerca do fato religioso; análise do perfil da produção religioso-científica da área, estado da produção de conhecimento da área e seus desdobramentos;

avaliação crítica de questões administrativas e pedagógicas de cada programa (subsídios na estruturação de grades curriculares, linhas de pesquisa, grupos de pesquisa, análises de eventos e publicações, etc.); avaliação crítica dos Programas e cursos, dos seus periódicos científicos e de outros veículos de publicação de pesquisas sobre a religião; processo de reflexão, avaliação, análise, sistematização e catalogação de atividades criativas, de perfil acadêmico científico evidenciando a autorreflexão da área; reflexão circunstanciada sobre a produção científica no campo dos estudos da religião e seu impacto nos estudos acadêmicos brasileiros; pesquisa voltada aos aspectos qualitativos, quantitativos e estatísticos das questões que envolvem o desenvolvimento da disciplina Ciência da Religião e disciplinas afins no campo de estudos da religião; pesquisa sobre o perfil epistemológico e teórico das disciplinas, linhas e grupos de pesquisa envolvidos nos estudos da religião; pesquisa de análise metateórica dos estudos da religião; método de tratamento interpretativo de dados qualitativos, quantitativos e estatísticos dos estudos da religião; mapeamento que busca desvendar o conhecimento já elaborado e que aponta novas tendências investigativas dos estudos da religião.²⁶⁹

As pesquisas religiográficas não são caracterizadas, pelo descrito acima, pela análise de uma determinada religião ou fenômeno religioso, mas pela análise do que, do como, do quando, sob que aspecto, do volume, da temporalidade e a partir de qual referencial teórico se pesquisou a respeito de uma religião ou fenômeno religioso. Trata-se de uma pesquisa de análise metateórica, qualitativa, quantitativa e estatística que produz os dados necessários para a realização tanto de um diagnóstico interno, na busca da elucidação de questões teórico-metodológicas da disciplina Ciência da Religião, como no diagnóstico externo, que analisa os impactos dos estudos da religião no contexto científico em geral.

É fundamental ressaltar com Rodrigo Santos (2015) que as análises religiográficas demandam letramento estatístico, que é a capacidade de interpretar e avaliar de modo crítico as informações estatísticas cruzadas com os dados da pesquisa. Em outras palavras, pode ser considerada como uma capacidade da pessoa investigadora discutir ou comunicar suas reações diante das informações estatísticas, bem como realizar inferências, expressar opiniões, interpretações e entendimentos nos termos de Iddo Gal (2002), bem como “utilizar o contexto de um problema e chegar a conclusões” (SANTOS, 2015, p. 18). Nesse sentido, a religiografia se caracteriza como uma ferramenta de análise de dados visando à resolução de determinado problema a partir de análises elaboradas com base em dados quantitativos. Entretanto, a despeito das possibilidades da religiografia, consideramos aplicável a crítica de Ciarallo (2009), de que as possibilidades de conceituação, estatística e análise não se esgotam com as análises estatísticas, uma vez que os fenômenos humanos e sociais são multiformes e variáveis, não podendo ser totalmente delineados e comportados em números, equações e estatísticas (SILVA, 2016). Os números representam valores que não esgotam ou determinam todas as possibilidades de uma pesquisa. Corre-se ainda o risco do estabelecimento de conceitos e teorias que se pretendam universais ou totalizantes. Daí se compreende a importância do letramento estatístico na descrição dos dados quantitativos obtidos. É o olhar analítico e clínico do pesquisador que transpõe os dados estatísticos para a realidade, interpretando-os e decodificando-os teoricamente como dados compreensíveis e indispensáveis aos estudos.

Ainda que a religiografia seja utilizada há várias décadas nos estudos internacionais da religião, e ainda que seja considerada uma pesquisa, método, estudo, ferramenta, ou unidade de análise, descrição e processo não normativo dos estudos da religião, pode-se afirmar que o seu

²⁶⁹ Texto sofreu ligeiras alterações pelos coautores para a edição do presente trabalho.

uso, no contexto do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, possui um caráter original em sua compreensão. Essa originalidade pode ser percebida, por exemplo: 1) na associação da religiografia com as pesquisas de tipo estado da arte da produção acadêmica de docentes, de discentes e de pessoas egressas da disciplina; 2) na análise interna e externa da disciplina na área de avaliação à qual se vincula; 3) na análise dos métodos, interpretações, epistemologia, modos de atuação e perfil de seus estudiosos/as; 4) nos diagnósticos e avaliações críticas da produção científica em Ciência da Religião; 5) na investigação centrada na sistematização e análise da produção e perfil da produção de pesquisas produzidas no campo dos estudos da religião; 6) na avaliação crítica de questões administrativas e pedagógicas de cada programa; 7) na avaliação crítica dos Programas e cursos, dos periódicos científicos e de outros veículos de publicações de pesquisas sobre a religião; 8) na pesquisa sobre o perfil epistemológico e teórico das disciplinas, linhas e grupos de pesquisa envolvidos nos estudos da religião, dentre outros pontos. Por sua natureza, a pesquisa e/ou o método religiográfico fornece subsídios para a estruturação de grades curriculares, linhas de pesquisa, grupos de pesquisa, análise de eventos e publicações e outras questões de natureza metateórica. Entretanto, ela também pode fornecer dados estatísticos na substanciação de novas pesquisas, não necessariamente metateóricas, à medida que a análise dos dados obtidos fornece um diagnóstico confiável para a tomada de ações efetivas e apropriadas ao tratamento do problema elencado.

Assim como os demais métodos, a religiografia não aspira exclusividade metodológica e nem pretende ser o método unificador para a Ciência da Religião tal como proposto por Mendonça (2008). Pelo contrário, sua modesta pretensão é de ter a validade reconhecida e de contribuir para o universo plurimetodológico da disciplina Ciência da Religião.

Compreendido o uso do termo nas pesquisas internacionais e as adequações necessárias à realidade acadêmica nacional, analisaremos de modo objetivo as primeiras tentativas de elaboração de pesquisas religiográficas, ou, de utilização do método religiográfico em pesquisas de outra natureza no âmbito dos Programas nacionais.

Considerações Finais

No presente trabalho procuramos apresentar o entendimento do método da religiografia. Inicialmente abordamos os conceitos, métodos e aplicações da religiografia em nível internacional. Para se chegar ao entendimento do método tal como tem sido proposto no Brasil, o texto trouxe a contribuição de pesquisadores e pesquisadoras vinculados a Programas e cursos de Ciência da Religião no país. Por fim, o trabalho atualiza e consolida o entendimento da religiografia, aqui nomeada como religiografia à brasileira, onde procurou-se demonstrar, através da análise de pesquisas já realizadas com o método religiográfico, a legitimidade dessa nova proposta metodológica.

Com o presente trabalho, procuramos contribuir para o debate teórico-metodológico e epistemológico na disciplina Ciência da Religião no Brasil. Consideramos que o método religiográfico possibilita a comparação de dados, a análise e o diagnóstico do desenvolvimento da disciplina. As possibilidades de conjugação de análises empíricas, sistemáticas, quantitativas, qualitativas e estatísticas oferecem uma importante contribuição da religiografia para o debate das questões epistemológicas na Ciência da Religião no Brasil. Acreditamos que o método religiográfico tem potencial para contribuir para o desenvolvimento do perfil teórico-metodológico da disciplina Ciência da Religião em particular, e do campo de estudos sobre religião em geral. Através da proposta aqui revisitada e aprofundada encontramos elementos para colaborar na análise dos estudos sobre religião e do desenvolvimento de parte da área de avaliação. A religiografia tem potencial para identificar os saltos epistemológicos na disciplina, estabelecer relações de regionalidade, titulação máxima e gênero entre os docentes e os Programas e cursos dedicados a esse particular campo do saber. Além dessa análise histórica, a religiografia permite a representação estatística dos dados qualitativos e quantitativos das pesquisas através do que chamamos nesse trabalho de letramento estatístico. O método

possibilita o tratamento de dados qualitativos e quantitativos, seja de modo estatístico e pela separação das pesquisas por eixos temáticos, seja, de modo qualitativo, através da produção de generalizações, as quais são favorecidas pela pesquisa religiográfica.

Referências

ALMEIDA, Tatiane Aparecida. ALMEIDA, Tatiane Aparecida. Disciplinaridade e interdisciplinaridade: um debate contemporâneo para as Ciências da Religião. In: SENRA, Flávio; CAMPOS, Fabiano Victor; ALMEIDA, Tatiane. **A epistemologia das Ciências da Religião**. Pressupostos, questões e desafios. Curitiba: Editora CRV, 2020.

AZEVEDO, Cristiane Almeida. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. **Religare**, v. 1, n. 7, p. 90-96, mar. 2010.

BEEK, Walter E. A. Van; SCHERER, Johan Herman. **Explorations in the anthropology of religion: essays in honour of Jan Van Baal**. Leiden: Brill, 1975.

BRES, Pieter H. Religious Associations and the Urban Maori. **The Journal of the Polynesian Society**. Supplement to The Journal of the Polynesian Society: Religion in Atene, Wellington, v. 79, p. 1-92, 1970.

CABRERA, Manuel. Crítica de la Ciência de las Religiones. *In*: Extractos de Los Cursos Breves Y Conferências de 1921. 1921, Valência, **anais**, Universidade de Valência.

CALVANI, Carlos Eduardo. Bertolaso Stella na fronteira entre teologia e ciência da religião: um exercício de religiografia na pré-história da autonomia de duas áreas. **Rever** – Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 47-64, 2019.

CAMURÇA, Marcelo. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 197-232.

CIARALLO, Gilson. Estudos da secularização do Brasil nas ciências sociais: entre a explicação sociológica e a compreensão de individualidades históricas. **Universitas Humanas**. Brasília, v. 6, n. 1, p. 41-58, jan./jun. 2009.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da natureza dos deuses II**. João Pessoa: Ideia, 2018.

COSTA, Matheus Oliva. **Ciência da Religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: história, análises e propostas de atuação profissional. 2019. 253f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

DAVID, Dorin. On the many names of the academic study of religion\'. *In*: INTERNATIONAL CONFERENCE OF COMPARATIVE LITERATURE AND CULTURAL STUDIES, 2, 2013, **Brasov**: Casa Cărții de Știință, 2013.

DRESSLER, Markus. **Writing religion: the making of Turkish Alevi Islam**. Nova York: Oxford University Press, 2013.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael (ed.). **The Routledge handbook of research methods in the study of religion**. New York: Routledge – Taylor & Francis Group, 2011.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Nuer Religion**. Oxford: Clarendon Press, 1956.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas “Estado da Arte”. **Educação & Sociedade**, Campinas, n. 79, p. 257-272, ago. 2002.

GAL, Iddo. Adults Statistical Literacy: meanings, componentes, responsibilities. **International Statistical Review**, v. 70, n. 1, p. 1-25, 2002.

GIRIGLIANO, Manuela Ribeiro: **Uma ciência exata: distanciamento de mulheres da área de Ciências da Religião**. 2020. Disponível em: https://www.fg2020.eventos.dype.com.br/trabalho/view?ID_TRABALHO=5328. Acesso em: 24 ago. 2020.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010.

JENSEN, Jeroen. **Religious Behaviour: an inquiry into the possibilities for the Investigation of religious behaviour in dutch Science of Religion, primarily on the basis of the work of Th.P. van Baaren**. 21 out. 2005.

KAMARAS, Istvan. **Lelkieromu Nagymaroson: religiografia**. Művelődésutató Intézet, Budapest, 1989.

KASHIO, Naoki. Method of recovering wild nature: the dawn of religious Studies fieldwork and the possibility of Religiography. **Waseda Studies in Human Sciences**, v. 6, 1993.

LAARSE, Robert van der. A Nation of notables: class, politics and religion in the Netherlands in the nineteenth century. **Salford: European Studies Research Institute**, Amsterdam, v. 3, 2000.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A cientificidade das Ciências da Religião. *In*: TEIXEIRA, Faustino (org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 103-150.

MESSINA, Graciela. Estudio sobre el estado da arte de la investigacion acerca de la formación docente en los noventa. Organización de Estados IberoAmericanos para La Educación, La Ciência y La Cultura. **Reunion de consulta técnica sobre investigacion em formacion del professorado**. México, 1998.

PETER, Apor *et al.* **Monumenta hungariae histórica: dissertationes**. Institutum Historicum Sedis Centralis Studiorum Philosophicorum, Budapeste, 2018.

PYE, Michael. Integração metodológica na Ciência da Religião. **Rever**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 162-178, maio 2017.

Religious Information Service of Ukraine – RISU. Religiografia. Disponível em: https://risu.ua/en/religiografia_t283. Acesso em 19 fev. 2019.

RIES, Julien. **A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e método**. Petrópolis: Vozes, 2019.

ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo estado da arte em educação. **Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 6, n.19, p. 37-50, set./dez. 2006.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Ciências da Religião e Teologia como área autônoma: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e da(s) espiritualidade(s). **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 890-914, maio 2019.

SANTOS, Rodrigo Medeiros. **Estado da arte e história da pesquisa em educação estatística em programas brasileiros de pós-graduação**. 2015. 348f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2015.

SENRA, Flávio. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. **Rever**, São Paulo, v. 15, p. 196-214, jan. 2015.

SENRA, Flávio. O estado atual dos programas de Teologia e Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil: 2013-2014: aproximações. **Reflexão**, Campinas, v. 41, n. 1, p. 41, p. 7-16, jan./jun., 2016a.

SENRA, Flávio. O teólogo e o cientista da religião: religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. **Rever**, São Paulo, v. 16, n.1, jan. 2016b.

SENRA, Flávio. Programas profissionais: situação atual e perspectivas na área Ciências da Religião e Teologia no Brasil. **Reflexus**, Vitória, v. 11, n. 18, p. 447-469, jul. 2017.

SENRA, Flávio.; RIBEIRO, Claudio de Oliveira.; SAMPAIO, Dilaine Soares. Revisitando a experiência dos Programas Profissionais da área Ciências da Religião e Teologia/CAPES no Brasil. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 18, n. 55, p. 324, 30 abr. 2020.

SHEMBERKO, L. V.; SLIVA, A. L.; DENISKIN A. A. Information on Religious Studies in databases of the INIOR RAS on Social Sciences and Humanities: principles of processing and the choice of a search strategy. **Scientific and Technical Information Processing**, v. 40, n. 3, p. 160-170, 2013.

SILVA, Francisca Jocineide da Costa; CARVALHO, Maria Eulina Pessoa. **O estado da arte das pesquisas educacionais sobre gênero e educação infantil: uma introdução**. 2014. Disponível em: <http://www.ufpb.br/evento/index.php/18redor/18redor/paper/view/2192/648>. Acesso em: 12 ago. 2018.

SILVA, Maurílio Ribeiro. Bases epistemológicas das Ciências da Religião no Brasil: Estudo religiográfico da pesquisa docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil. *In*: CONGRESSO INTERDISCIPLINAR DE PESQUISA, INICIAÇÃO CIENTÍFICA E EXTENSÃO, 2, 2017, Belo Horizonte, **Anais**, Belo Horizonte, Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix, 2017, p. 369-376.

SILVA, Maurílio Ribeiro da. **Ciências da Religião no Brasil: debate epistemológico a partir do estudo religiográfico da produção docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil**. 2021. 475 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) -