

Teologia das Religiões

Solange Aparecida de Souza Monteiro
Paulo Rennes Marçal Ribeiro
(Organizadores)

 **Atena**
Editora

Ano 2019

Solange Aparecida de Souza Monteiro
Paulo Rennes Marçal Ribeiro
(Organizadores)

Teologia das Religiões

Atena Editora
2019

2019 by Atena Editora

Copyright © da Atena Editora

Editora Chefe: Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Diagramação e Edição de Arte: Geraldo Alves e Karine de Lima

Revisão: Os autores

Conselho Editorial

- Prof. Dr. Alan Mario Zuffo – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Profª Drª Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Darllan Collins da Cunha e Silva – Universidade Estadual Paulista
Profª Drª Deusilene Souza Vieira Dall’Acqua – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Profª Drª Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Profª Drª Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Profª Drª Juliane Sant’Ana Bento – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Profª Drª Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

T314 Teologia das religiões [recurso eletrônico] / Organizadores Solange Aparecida de Souza Monteiro, Paulo Rennes Marcal Ribeiro. – Ponta Grossa (PR): Atena Editora, 2019.

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7247-068-1

DOI 10.22533/at.ed.681192401

1. Religião. 2. Teologia – Estudo e ensino. I. Monteiro, Solange Aparecida de Souza. II. Ribeiro, Paulo Rennes Marcal.

CDD 200.71

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

O conteúdo dos artigos e seus dados em sua forma, correção e confiabilidade são de responsabilidade exclusiva dos autores.

2019

Permitido o download da obra e o compartilhamento desde que sejam atribuídos créditos aos autores, mas sem a possibilidade de alterá-la de nenhuma forma ou utilizá-la para fins comerciais.

www.atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

“Sonhos se constroem com várias mãos”. Assim nasceu esse trabalho. Assim nascem os projetos de Solange Monteiro e Paulo Rennes. Assim se fertilizam em nós os seus sonhos. Assim se tecem as malhas de que é composto este todo universo da Diversidade. As questões que nos inquietam, os dilemas que nos afligem, os paradigmas que nos desafiam em práticas acadêmicas, docentes, constantes, se imbricam no amálgama pulsante desta obra que visa, acima de tudo, “desacomodar”. Pois que tudo que pulsa é vivo, está imerso na dinâmica do que se transforma, no impulso do que se recria, na ânsia do que se reinventa. Esta a matéria de que se alimenta essa reunião de pensamentos, essas vozes que se encontram, esses fios que se comungam em discussões teóricas. Desacomodar diante de tudo que não é “deslimite”, como diria Manoel de Barros. Trazer ao centro das discussões tudo que possa ter ficado à margem, de alguma forma. Questões relativas à religião, identidade, cultura, formação, representatividade, alienação, persuasão, silenciamento, subalternidade, apropriação, resistência. Assim é que o primeiro artigo deste livro, de autoria Edson Munck Junior Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora **“Vim para sofrer as influências do tempo / E para afirmar o princípio eterno de onde vim”**: a resignificação do sagrado em Murilo Mendes. O objetivo do trabalho é o de contribuir para o debate pertinente a obra poética *Tempo e eternidade*, publicada por Murilo Mendes em 1935, pode ser lida como promotora de diálogo entre o modernismo e a tradição bíblico-cristã. O livro, elaborado em parceria com o poeta Jorge de Lima, tinha, em sua primeira edição, a epígrafe “restauraremos a Poesia em Cristo”. No artigo **A Doutrina da Salvação no Brasil e a Violência Contra a Mulher e Os Direitos Humanos**, autora pretende demonstrar que nas matrizes mentais do pensamento vigente brasileiro existe uma influência teológica visibilizadas em imagens e em crenças, e que essas representações, além de serem extremamente violentas, revelam dois paradigmas cunhados na história do cristianismo e recriados na colonização do Brasil pela América Portuguesa. Os temas polêmicos também estão presentes no artigo, a Imprudência de Moisés, uma Reflexão a Partir de Números 20.2-13. Com o objetivo de vislumbrar qual teria sido a atitude que Moisés praticou, que o impediu de entrar na Terra Prometida de Reginaldo Pereira de Moraes Faculdades Batista do Paraná, PPG Teologia (Mestrado Profissional) Curitiba – Paraná. **No Artigo “a Influência dos Movimentos Sociais na Formação da vontade do Estado Brasileiro e na Promoção dos Direitos Humanos** das autoras de Rosângela Angelin e Maitê Alexandra Bakalarczyk Corrêa, aborda o tema *Direitos Humanos e Movimentos Sociais no Brasil*, tendo como parâmetro indagar acerca da influência dos movimentos sociais na formação da vontade do Estado brasileiro e na consequente promoção dos direitos humanos. **No artigo A questão Fenomênica da Morte e a Possibilidade de uma Fenomenologia do Morrer nas Ciências das Religiões** de autoria de Ana Cândida Vieira Henriques, a autora pretende expor os

diferentes conceitos de morte, visto que o termo se reveste de vários significados, com o intuito de que essa distinção possa nos fornecer subsídios suficientes para pensar numa fenomenologia do morrer no âmbito das Ciências das Religiões. Arraias – TO e a Festa de Nossa Senhora das Candeias: Aspectos Histórico-Devocionais de autoria de Joaquim Francisco Batista Resende, descreve a história da cidade e sua correlação com a vivência da fé cristã a partir desse festejo. Relatar-se-á historicamente a devoção, numa retrospectiva dentro da história da Igreja do Brasil e sua inserção na vida da comunidade. No artigo **Campanhas da Fraternidade Ecumênicas: Espaço para a Convivência Ecumênica de Crianças, Adolescentes e Jovens** dos autores Luís Felipe Lobão de Souza Macário CEM Joana Benedicta Rangel / CE Elisiário Matta Maricá/RJ, sobre as campanhas da fraternidade ecumênicas realizadas nos anos de 2000, 2005 e 2010, utilizando como principais fontes de pesquisa seus respectivos manuais para, através de uma leitura crítica, destacar sua origem, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, assim como o desenvolvimento de seus temas. No artigo **Os Sentidos para Confissão Católica no Discurso do Papa Francisco**, dos autores Heitor Messias Reimão de Melo, Letícia Jovelina Storto, Solange Aparecida de Souza Monteiro, Paulo Rennes Marçal Ribeiro os autores procuram analisar a ressignificação das questões doutrinárias e do sacramento da confissão, buscando (des)construir o discurso religioso. Para isso, está fundamentada em Brandão (2004), Orlandi (2015a, 2015b, 2005, 2001), Lagazzi (1988) e Chauí (1984). **Descalça-te, a Terra é Sagrada: A Hermenêutica de Luís da Câmara Cascudo Na História Bíblica Do Êxodo 3:5.** de autoria Erielton de Souza Martins, este artigo relata artigo relata sobre o gesto simples de Moisés ao retirar as sandálias para adentrar num lugar sagrado, sinal este que perdura em algumas culturas há milênios. No artigo o **Hibridismo Religioso: As Tradições Católicas, Afro-Brasileiras e o Espiritismo** de autoria de Eroflim João de Queiroz, o autor investigar nas tradições religiosas católicas e afro-brasileiras a influência do hibridismo religioso nos elementos apropriados pela doutrina Kardecista para sua configuração no Recife. No artigo **Morte e Medo: Compreendendo a Finitude Humana a Partir de Levinas**, o autor Anderson Fernando Rodrigues Mendes Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP investigar a compreensão sobre a morte na filosofia de Emmanuel Levinas (1905-1995), e suas repercussões psicológicas próprias do evento do morrer, como, por exemplo, o medo e a angústia. No artigo O Filho e o Espírito Santo, de autoria de Aurea Marin Burocchi. A autora busca realizar uma aproximação do Espírito Santo da vida cotidiana dos homens e das mulheres de hoje, favorecendo a riqueza do viver a comunhão da vida trinitária. **Morte e Medo: Compreendendo a Finitude Humana a Partir de Levinas, de autoria de** Anderson Fernando Rodrigues Mendes, que investigar a compreensão sobre a morte na filosofia de Emmanuel Levinas (1905-1995), bem como suas repercussões psicológicas próprias do evento do morrer, como, por exemplo, o medo e a angústia. No artigo **O Livro de Ester: Análise do Livro A partir da Teoria da Enunciação e Sua Contribuição para Compreensão da**

História, de autoria de João Carlos Domingues dos Santos Rodrigues, o autor busca mostrar não neutralidade a linguagem, marcada pelas influências que recebemos e por como o outro a acolhe. No artigo **Os fundamentos e missão da pastoral do meio ambiente** de autoria de Ulysses Gusman Júnior, aborda sobre o documento conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe apresenta-nos a necessidade do cuidado com a criação, lembrando que a criação é manifestação do amor providente de Deus.

No artigo religião e Esfera Pública: Os Riscos da Violação de Neutralidade do Estado Laico de autoria de Sérgio Murilo Rodrigues, aborda as duas teses centrais de Carl Smith em *Politische Theologie* (1922) são: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” e “todos os conceitos expressivos da doutrina do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”. **Religião e Religiosidade entre os Imigrantes Japoneses no Rio Grande Do Sul: Diálogos Culturais entre Brasil e Japão dos autores Tomoko Kimura Gaudioso e André Luis Ramos Soares**, o trabalho busca apresentar as adaptações, remanejamento e práticas religiosas percebidas entre os imigrantes japoneses residentes na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. **Sujeito de Direitos Humanos, Sujeito da Cultura Hebraica e Sujeito em Alain Touraine: Interfaces, o autor** Noli Bernardoahn procura-se demonstrar interfaces possíveis entre a compreensão de Alain Touraine sobre sujeito e ator/atriz social, o sujeito profético da cultura hebraica, especificamente a partir do livro bíblico de Miquéias 3,8, e o sujeito de direitos humanos, compreendendo-o situado espacial e temporalmente. No artigo **UMA PERSPECTIVA PARA A TEOLOGIA DA SAÚDE NO CONTEXTO DA CAPELANIA HOSPITALAR**, o autor Rômulo Anderson Matias Ferreira, investiga a relação íntima com a corporeidade até o ponto de não poder prescindir dela. A partir da definição de saúde pela Organização Mundial de Saúde, é cada vez mais pacífico que a saúde é uma realidade multidimensional, fazendo surgir a necessidade de compreensão dos aspectos que a compõem.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	10
“VIM PARA SOFRER AS INFLUÊNCIAS DO TEMPO / E PARA AFIRMAR O PRINCÍPIO ETERNO DE ONDE VIM”: A RESSIGNIFICAÇÃO DO SAGRADO EM MURILO MENDES	
Edson Munck Junior	
DOI 10.22533/at.ed.6811924011	
CAPÍTULO 2	17
A DOCTRINA DA SALVAÇÃO NO BRASIL E A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E OS DIREITOS HUMANOS	
Claudete Ribeiro de Araujo	
DOI 10.22533/at.ed.6811924012	
CAPÍTULO 3	28
A IMPRUDÊNCIA DE MOISÉS, UMA REFLEXÃO A PARTIR DE NÚMEROS 20.2-13	
Reginaldo Pereira de Moraes	
DOI 10.22533/at.ed.6811924013	
CAPÍTULO 4	40
A INFLUÊNCIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS NA FORMAÇÃO DA VONTADE DO ESTADO BRASILEIRO E NA PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	
Rosângela Angelin	
Maitê Alexandra Bakalarczyk Corrêa	
DOI 10.22533/at.ed.6811924014	
CAPÍTULO 5	56
A QUESTÃO FENOMÊNICA DA MORTE E A POSSIBILIDADE DE UMA FENOMENOLOGIA DO MORRER NAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES	
Ana Cândida Vieira Henriques	
DOI 10.22533/at.ed.6811924015	
CAPÍTULO 6	69
ARRAIAS – TO E A FESTA DE NOSSA SENHORA DAS CANDEIAS: ASPECTOS HISTÓRICO-DEVOCIONAIS	
Joaquim Francisco Batista Resende	
DOI 10.22533/at.ed.6811924016	
CAPÍTULO 7	75
SENTIDOS PARA CONFISSÃO CATÓLICA NO DISCURSO DO PAPA FRANCISCO	
Heitor Messias Reimão de Melo	
Letícia Jovelina Storto	
Solange Aparecida de Souza Monteiro	
Paulo Rennes Marçal Ribeiro	
DOI 10.22533/at.ed.6811924017	
CAPÍTULO 8	86
CAMPANHAS DA FRATERNIDADE ECUMÊNICAS: ESPAÇO PARA A CONVIVÊNCIA ECUMÊNICA DE CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS	
Luís Felipe Lobão de Souza Macário	
DOI 10.22533/at.ed.6811924018	

CAPÍTULO 9	95
DESCALÇA-TE, A TERRA É SAGRADA: A HERMENÊUTICA DE LUÍS DA CÂMARA CASCUDO NA HISTÓRIA BÍBLICA DO ÊXODO 3:5.	
Erielton de Souza Martins	
DOI 10.22533/at.ed.6811924019	
CAPÍTULO 10	102
HIBRIDISMO RELIGIOSO: AS TRADIÇÕES CATÓLICAS, AFRO-BRASILEIRAS E O ESPIRITISMO	
Eroflim João de Queiroz	
DOI 10.22533/at.ed.68119240110	
CAPÍTULO 11	113
MORTE E MEDO: COMPREENDENDO A FINITUDE HUMANA A PARTIR DE LEVINAS	
Anderson Fernando Rodrigues Mendes	
DOI 10.22533/at.ed.68119240111	
CAPÍTULO 12	121
O FILHO E O ESPÍRITO SANTO	
Aurea Marin Burocchi	
DOI 10.22533/at.ed.68119240112	
CAPÍTULO 13	137
O LIVRO DE ESTER: ANÁLISE DO LIVRO A PARTIR DA TEORIA DA ENUNCIÇÃO E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA COMPREENSÃO DA HISTÓRIA	
João Carlos Domingues dos Santos Rodrigues	
DOI 10.22533/at.ed.68119240113	
CAPÍTULO 14	144
OS FUNDAMENTOS E MISSÃO DA PASTORAL DO MEIO AMBIENTE	
Ulysses Gusman Júnior	
DOI 10.22533/at.ed.68119240114	
CAPÍTULO 15	153
RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA: OS RISCOS DA VIOLAÇÃO DE NEUTRALIDADE DO ESTADO LAICO	
Sérgio Murilo Rodrigues	
DOI 10.22533/at.ed.68119240115	
CAPÍTULO 16	160
RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE ENTRE OS IMIGRANTES JAPONESES NO RIO GRANDE DO SUL: DIÁLOGOS CULTURAIS ENTRE BRASIL E JAPÃO	
Tomoko Kimura Gaudioso	
André Luis Ramos Soares	
DOI 10.22533/at.ed.68119240116	
CAPÍTULO 17	167
SUJEITO DE DIREITOS HUMANOS, SUJEITO DA CULTURA HEBRAICA E SUJEITO EM ALAIN TOURAINE: INTERFACES	
Noli Bernardo Hahn,	
DOI 10.22533/at.ed.68119240117	

CAPÍTULO 18	180
UMA PERSPECTIVA PARA A TEOLOGIA DA SAÚDE NO CONTEXTO DA CAPELANIA HOSPITALAR	
Rômulo Anderson Matias Ferreira	
DOI 10.22533/at.ed.68119240118	
SOBRE OS ORGANIZADORES	186

“VIM PARA SOFRER AS INFLUÊNCIAS DO TEMPO / E PARA AFIRMAR O PRINCÍPIO ETERNO DE ONDE VIM”: A RESSIGNIFICAÇÃO DO SAGRADO EM MURILO MENDES

Edson Munck Junior

Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião da Universidade Federal de
Juiz de Fora.

RESUMO: A obra poética *Tempo e eternidade*, publicada por Murilo Mendes em 1935, pode ser lida como promotora de diálogo entre o modernismo e a tradição bíblico-cristã. O livro, elaborado em parceria com o poeta Jorge de Lima, tinha, em sua primeira edição, a epígrafe “restauremos a Poesia em Cristo”. Assim, a publicação pretendia efetivar esforços da intelectualidade católica brasileira com vistas à reelaboração da experiência e da significação do sagrado na primeira metade do século XX no país. A partir das reflexões críticas de José Guilherme Merquior, Laís Corrêa de Araújo, Octávio Paz, Mircea Eliade e outros teóricos, verificou-se como se deram esses esforços de associação entre a linguagem poética modernista e a linguagem religiosa cristã, refletindo-se sobre os efeitos dessa aproximação. Nesse sentido, sugere-se um exercício de leitura dos poemas murilianos presentes em *Tempo e eternidade*, abarcando três movimentos do livro, a saber: o mundo caído, o mundo em Cristo e o mundo vindouro. Desse modo, propõe-se que, mediante esta chave de leitura, compreenda-se o percurso da

restauração poética proposto no mote original.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura. Sagrado. Murilo Mendes. Poesia. Modernismo.

INTRODUÇÃO

A dinâmica do contato da literatura com o sagrado é perceptível na poética de Murilo Mendes. Em *Tempo e eternidade*, especificamente, livro publicado em 1935, os 36 poemas murilianos estão em diálogo intenso com o universo mítico-religioso cristão, tornando-o atual mediante a aproximação deste com a linguagem literária modernista.

Para Mircea Eliade, o mito está vinculado à noção de sagrado, já que lida com o aspecto sobrenatural, sobre-humano. A empreitada de ativação dos mitos, mediante a reencenação ou vocalização dos mesmos, promove a reintegração dos homens com aquele “tempo fabuloso” (ELIADE, 2010, p. 21), permitindo-lhes ser “contemporâneos” dos deuses, dos heróis e dos eventos que estes promoveram *in illo tempore* (ELIADE, 2010, p. 21).

Reviver os mitos permite ao sujeito a saída “do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável” (ELIADE, 2010, p. 21). Assim, ao colocar em contato a tradição

religiosa cristã e a dicção modernista de sua linguagem, Murilo Mendes, em seu tempo, ativa o mito e esboça criativamente a língua do eterno, fazendo-a presente mediante sua *poiésis*.

José Guilherme Merquior sumariza os exercícios de religiosidade que o modernista executou em sua obra e, sobretudo, em *Tempo e eternidade*. Segundo o crítico literário, a religiosidade muriliana é marcada por uma condição de ambivalência tal que permite notar um eu lírico no qual se entrevê a condição de um “cristão dialético”, de um “religioso moderno”, evidenciando “uma concepção de vida sob o signo marcante do devir” (MERQUIOR, 1965, p. 55). Esse sujeito marcado pela redefinição constante de sua condição e de sua existência coloca em jogo um perfil interessante na lírica de Murilo Mendes. O traço em devir da religiosidade manifesta nos textos do poeta faz lembrar o que, em *O arco e a lira*, Octavio Paz escreve acerca do sagrado, dizendo que o sagrado é redefinidor do tempo e do espaço, afirmando “aqui e lá”, tornando os corpos “ubíquos”, dissolvendo os “limites do nosso pensar” (PAZ, 2012, p. 133).

Neste trabalho, quer-se destacar as relações que a literatura estabelece com o sagrado na obra poética de Murilo Mendes, especificamente, no livro *Tempo e eternidade*. Pelo fato de, biograficamente, o poeta ser cristão e católico, tratar-se-á, em geral, do sacro relacionado ao Cristianismo. A hipótese que se quer perseguir nestas linhas é a de que o poeta se dedicou a retratar poeticamente a experiência com o sagrado após sua experiência de conversão à fé cristã.

Em *O círio perfeito*, Pedro Nava descreve detalhadamente o testemunho do episódio de conversão de Murilo Mendes quando do velório de Ismael Nery, a quem o poeta dedicou a obra *Tempo e eternidade*. Segundo Laís Corrêa de Araújo, é em *Tempo e eternidade* que o processo de conversão de Murilo Mendes se documenta literariamente (ARAÚJO, 1972, p. 35). E, como proposta de análise desse livro, sugerem-se três chaves de leitura: o mundo caído, o mundo em Cristo e o mundo vindouro.

AFIRMAÇÕES DO ETERNO SOB AS INFLUÊNCIAS DO TEMPO

No poema “Angústia e reação”, Murilo Mendes elabora um exercício de reflexão e problematização da condição caída do homem e do mundo.

Há noites intransponíveis,
Há dias em que para nosso movimento em Deus.
Há tardes em que qualquer vagabunda
Parece mais alta do que a própria musa.
Há instantes em que um avião
Nos parece mais belo que um mistério de fé,
Em que uma teoria política
Tem mais realidade que o Evangelho.
Em que Jesus fuge de nós, foi para o Egito:
O tempo sobrepõe-se à ideia do eterno.

É necessário morrer de tristeza e nojo
Por viver num mundo aparentemente abandonado por Deus,
E ressuscitar pela força da prece, da poesia e do amor.
É necessário multiplicar-se em dez, em cinco mil.
É necessário chicotear os que profanam as igrejas
É necessário caminhar sobre as ondas.

(MENDES, 1994, p. 252-253)

A angústia do sujeito lírico se faz notar mediante a organização discursiva da anáfora de abertura do poema: “Há...”. Nos quatro movimentos anafóricos, percebem-se situações que provocam tensão no indivíduo, levando-o a se lamentar. Soma-se a essa angustiante repetição o elencar substantivos que sugerem temporalidade cronológica, “noites”, “dias”, “tardes” e “instantes”, quiçá, numa sugestão da amplitude dessa angústia, que envolve todos os tempos conhecidos da cronologia do homem. Os lamentos perceptíveis relacionam-se ao apego àquilo que é efêmero ou material (“qualquer vagabunda”, “avião”, “teoria política”, “tristeza e nojo”, “mundo aparentemente abandonado por Deus”), gerando imobilidade no sujeito, conforme se percebe no vocábulo “intransponíveis” e na oração “Há dias em que para nosso movimento em Deus”.

A outra anáfora que domina os versos 11 a 16 do poema torna flagrante o caráter de reação do texto muriliano: “É necessário...”. Tal atitude afirmativa que se sugere ganha feições imperativas pelo uso do vocábulo “necessário”, conferindo caráter injuntivo às ações propostas. Os atos sugeridos de forma exortativa – “morrer de tristeza e nojo”, “multiplicar-se em dez, em cinco mil”, “chicotear os que profanam as igrejas” e “caminhar sobre as ondas” – começam pela convocação à morte, talvez, para que se realize o que afirma o verso “E ressuscitar pela força da prece, da poesia e do amor”, ou seja, a inauguração de uma existência conjugadora do duplo ação-reação, levando o sujeito a vivê-lo em seu dinamismo, ativando o “movimento em Deus” das primeiras estrofes. Ressalta-se que a *causa mortis* assinalada pelo poeta evidencia angústia e desprezo, respectivamente, pelo emprego dos termos “tristeza” e “nojo”, em uma possível sugestão de ultraje ao que se concebia como viver.

Ainda quanto às anáforas, pode-se perceber que, nas três ocorrências finais, há uma conexão entre as atitudes sugeridas pelo poeta e os milagres de Jesus Cristo nos relatos evangélicos. O “multiplicar-se em dez, em cinco mil” pode ser lido como uma alusão ao episódio da multiplicação dos pães e dos peixes (*Mateus* 14,13-21), mas, além disso, opera no poema como uma sugestão de se pluralizar o eu, de se ganhar força, de se tornar vários. O “chicotear os que profanam as igrejas” refere-se à cena em que o Nazareno expulsa os vendilhões do templo, vociferando contra o intento ganancioso dos homens que faziam daquele local sagrado um meio de obtenção de lucros (*Marcos* 11,15-17). E o “caminhar sobre as ondas” trata do episódio em que os discípulos atravessavam o Mar da Galileia rumo a Cafarnaum, em uma embarcação

sem a presença de Jesus, que ficara em oração em um monte; contudo, à noite, avistaram o Messias caminhando por sobre as águas, indo em direção ao barco e, temerosos de que se tratasse de um fantasma, não reconheceram o Mestre de imediato (Mateus 14,22-33).

Por fim, após as anáforas finais, marcadas pelo “É necessário...”, pode-se inferir que, em uma admoestação autêntica à angústia de ser, seria necessário ser como Cristo, nas expressões de angústia e de resposta e, sobretudo, ser como ele na conciliação do tempo e da eternidade. Estar meramente preso ao tempo seria acomodar-se à condição de queda. O poeta não se acomoda.

Reagindo à condição da queda, a expressão poética que Murilo Mendes perseguia, em meio às e a partir das suas convicções cristãs, não era sublimadora, alienante, evasiva, tampouco negligente para com os valores éticos, ao contrário, construía-se como discurso comprometido com o tempo dos homens e em constante e insistente diálogo com este. Que o poeta seja ouvido no entoar do canto vocacional:

VOCAÇÃO DO POETA

Não nasci no começo deste século:
Nasci no plano do eterno,
Nasci de mil vidas superpostas,
Nasci de mil ternuras desdobradas.
Vim para conhecer o mal e o bem
E para separar o mal do bem.
Vim para amar e ser desamado.
Vim para ignorar os grandes e consolar os pequenos.
Não vim para construir minha própria riqueza
Nem para destruir a riqueza dos outros.
Vim para reprimir o choro formidável
Que as gerações anteriores me transmitiram.
Vim para experimentar dúvidas e contradições.

Vim para sofrer as influências do tempo
E para afirmar o princípio eterno de onde vim.
Vim para distribuir inspiração às musas.
Vim para anunciar que a voz dos homens
Abafará a voz da sirene e da máquina,
E que a palavra essencial de Jesus Cristo
Dominará as palavras do patrão e do operário.
Vim para conhecer a Deus meu criador, pouco a pouco,
Pois se O visse de repente, sem preparo, morreria.

(MENDES, 1994, p. 248-249)

O movimento inicial que se pode ler no primeiro verso do poema indica que o sujeito lírico possui um vínculo que extrapola o tempo, ou o seu tempo. No verso

seguinte, afirma-se que tal vinculação está atrelada ao “plano do eterno”. Após a primeira negativa, que se explicita em “Não nasci...”, surgem três afirmativas seguidas, em anáfora, indicando a relação da voz lírica com a eternidade, com o acúmulo de experiências, as “mil vidas superpostas”, e com o desdobramento de afetos tantos, as “mil ternuras desdobradas”. Nota-se a hipérbole marcada pela repetição do mil no terceiro e no quarto versos, quiçá, em um sinal de extrapolação da contingência pela identidade eterna que se parece querer afirmar. O [s] sibilante que se pode notar nos quatro primeiros versos do poema reforça a sugestão de eternidade que o sujeito lírico parece querer enfatizar.

A vocação do poeta se desdobra em apresentar sua identidade – marcada pela exposição da origem que o verbo “Nasci” sugere – e sua missão – indicada pela recorrência do verbo “Vim”, ao longo do texto, seguido da conjunção final “para”. Assim, a voz lírica que canta sua vocação afirma sua pertença e suas incumbências no tempo. Ao postular, em “Vim para conhecer o mal e o bem / E para separar o mal do bem”, ser participante da condição humana de conhecedor do bem e do mal, o sujeito lírico indica vincular-se à condição da queda que marca a humanidade. No poema, ao se perceber o postulado do “separar o mal do bem”, ouve-se um eco da parábola de Jesus Cristo acerca do joio e do trigo (*Mateus 13,24-30*), na qual a tarefa de distinguir as plantas compete ao Messias (*Mateus 13,36-43*).

O chamado para ser provado, para experimentar o sofrimento, também se faz perceptível no poema, conforme se pode notar na sugestão do confronto que se esboça nos versos “Vim para amar e ser desamado. / Vim para ignorar os grandes e consolar os pequenos”: há aqui uma indicação do caráter contracultural que o Reino de Deus, anunciado e vivenciado pelo Cristo, pode manifestar no tempo, subvertendo os valores e as lógicas convencionais e provocando uma reformulação do viver que se origina na *metanoia*. Essa vocação para ser provado se mostra no texto pelo gesto do sujeito lírico de experimentar o tempo, mesmo sendo nascido no plano eterno, como se percebe em “Vim para sofrer as influências do tempo / E para afirmar o princípio eterno de onde vim”. Desse modo, a eternidade afirma-se na contingência das eras.

O movimento seguinte do poema, que começa no terceiro verso da segunda estrofe e se processa até o final, corresponde à afirmação da superioridade do Poeta: ele inspira as musas, ele humaniza os homens, ele dá voz aos indivíduos a fim de abafar a sirene e a máquina. Exsurge no texto o soberano Poeta, aquele que é maior do que tudo e todos e que é capaz de restaurar a realidade em que vive o sujeito lírico. É o Poeta o responsável por, mesmo em face dos sintomas da modernidade, representados pela “voz da sirene e da máquina”, refazer os vínculos do transitório com o eterno. É o Poeta o responsável pelo gesto improvável e, aparentemente, imprudente de aproximar “a palavra essencial de Jesus Cristo” das “palavras do patrão e do operário”, correspondendo a uma proposta de diálogo entre as tensões da história com a dinâmica eterna da criação.

O epílogo poemático, “Vim para conhecer a Deus meu criador, pouco a

pouco, / Pois se O visse de repente, sem preparo, morreria”, corresponde a uma afirmação do restabelecimento do relacionamento com Deus, conhecendo o Criador parcimoniosamente. Ademais, pode-se ler, nesses versos de fechamento, que o sujeito lírico parece se criar, descobrir sua vocação e sua missão, ao passo que, “pouco a pouco”, conhece a sua origem, o seu criador. Em contraste com esse modo de aproximação, o “de repente”, típico da sociedade moderna, maquínica, marcada pela urgência e pela velocidade, é deixado de lado para que se figure a presença do perenal. O jogo paratático predominante no poema de Murilo Mendes parece prefigurar a ideia do conhecer a Deus “pouco a pouco” que se expressa ao final do texto. A cada oração que se coordena em “Vocação do Poeta” pode-se entender um passo nesse processo paulatino de envolvimento e relacionamento com o Criador, acumulando experiências que criam o mosaico do conhecimento do Eterno na experiência hodierna do tempo. Considerando-se o texto, pode-se ler nele uma metonímia dos poetas, segundo a divisa que orienta *Tempo e eternidade* (“restauremos a Poesia em Cristo”) e, simultaneamente, verifica-se a plausibilidade de reconhecer a figuração do Cristo como o Poeta que se mostra nos versos do poema, devido às referências que inter cruzam a expressão lírica muriliana com aquelas bíblicas que aludem ao Messias.

Ao diagnosticar o mundo fraturado, caído e perdido, o poeta enxerga a figura do Cristo como aquele capaz de restaurar a condição humana limitada pela queda, aquele capaz de restaurar a Poesia. Em referências poéticas que aludem à *parousia*, ao *Apocalipse*, à consumação dos séculos, às tensões do tempo, Murilo Mendes estabelece um diálogo com as visões joaninas, exercitando a possibilidade de criação de outro mundo pela palavra. O exercício de aproximação de imagens apocalípticas fazendo uso da tonalidade surrealista gera um texto capaz de resgatar o vigor poético, posto que conjuga a tradição e a modernidade. Também o poeta se vê como e se torna espectador dos acontecimentos que culminam na revelação, conforme se pode ler no poema “A Testemunha”, último de *Tempo e eternidade*, que parece conjugar o início e o fim, o *Gênesis* e o *Apocalipse*. O poeta exercita-se como visionário, enxergando no tempo os sinais que apontam para as possibilidades futuras do ser humano.

CONCLUSÃO

Em *Tempo e eternidade*, Murilo Mendes se dispõe à elaboração de uma poética que movimentada e descentra as teologias, dado que se apropria das imagens do sagrado de modo criativo, gerando novas interpretações de suas manifestações e recobrando a sagrada palavra para, no rito da imaginação poética, difundir a presença do sacro no contemporâneo e a partir dele. Despontam na obra a teofania, a verdadeira realidade, a recriação, o ser contemporâneo dos deuses. A poética muriliana evidente no livro quer resgatar o sagrado sufocado pelo discurso institucionalizado, dinamizá-lo, libertá-lo, deixá-lo solto no mundo moderno. Desse modo, o sujeito lírico percorre os poemas com um sentimento órfico.

Em tempos nos quais a humanidade experimenta a distância dos deuses, o poeta, em *Tempo e eternidade*, arrisca seus versos em busca de rastros do sagrado. Arriscando-se ele mesmo na linguagem que cria e abriga sua existência, o sujeito lírico assinala a falta de salvação a que está preso, bem como os seus contemporâneos. Ao deparar-se com o Cristo, conciliador do humano e do divino, o poeta enxerga o reencontro da eternidade com o tempo, refundando o *cosmos* e declarando, em gesto profético, que virá o momento da irrupção definitiva dessa restauração no universo. O Verbo, que estava presente na criação e que promete sua presença na consumação dos séculos, é o ponto para o qual convergem a gênese e o apocalipse pessoais do sujeito que se denuncia nos poemas, ofertando a possibilidade de se elaborar a existência.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Laís Corrêa de. **Murilo Mendes**. 2. ed. (Poetas modernos do Brasil, 2) Petrópolis: Vozes, 1972.

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

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2010.

MENDES, Murilo. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MERQUIOR, José Guilherme. **Razão do poema**: ensaios de crítica e de estética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Trad. Ari Roitman e Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

A DOCTRINA DA SALVAÇÃO NO BRASIL E A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E OS DIREITOS HUMANOS

Claudete Ribeiro de Araujo

Instituto Federal do Maranhão (IFMA),
Departamento de Filosofia, São João dos Patos-
Maranhão

RESUMO: Esta pesquisa é um esforço hermenêutico de teologia diante dos espetáculos que temos assistido diariamente pela mídia e pela internet na atualidade brasileira. Não queremos aqui discutir a epistemologia da ciência política, tipologias políticas ou mesmo programas de partidos políticos no governo ou em oposição a ele. Nosso intuito é demonstrar que nas matrizes mentais do pensamento vigente brasileiro existe uma influência teológica visibilizadas em imagens e em crenças, e que essas representações, além de serem extremamente violentas, revelam dois paradigmas cunhados na história do cristianismo e recriados na colonização do Brasil pela América Portuguesa. O primeiro deles é a cultura autoritária que se revela nos mandos e desmandos de atitudes “coronelistas” que se reproduzem na mídia, nas igrejas, nas escolas e nas famílias. O segundo é o androcentrismo existente nas relações sociais e que impedem o desenvolvimento de um fazer feminino que influencie, de fato, a sociedade de uma forma mais igualitária. Aqui neste artigo discutimos crenças, imagens e discursos propagados no

Brasil desde o período colonial e mostramos que suas permanências estão mais vivas do que nunca na bancada evangélica e na elite brasileira conservadora que justificam suas atitudes como necessárias para a manutenção da ordem e do progresso.

PALAVRAS-CHAVES: poder político, mulheres, discurso teológico.

ABSTRACT: this research is a hermeneutical theology effort on the shows we have attended daily by the media and on the internet at present brazilian. We don't want here discuss the epistemology of science policy, policy typologies or even programs of political parties in Government or in opposition to it. Our aim is to demonstrate that the mental current thinking arrays there is a theological influence Brazilian visibilized in images and beliefs, and that these representations, besides being extremely violent, reveal two brothers-in-law paradigms in history of Christianity and rebuilt in the colonization of Brazil by the Portuguese America. The first one is the authoritarian culture that revels in orders and counter-orders of “coronelistas” attitudes that reproduce in the media, in churches, in schools and in families. The second is the androcentrism existing in social relations and that hinders the development of a feminine doing that, in fact, influences society in a more egalitarian way. Here we discuss beliefs, images and discourses

propagated in Brazil since the colonial period and show that their permanences are more alive than ever in the evangelical bench and conservative Brazilian elite who justify their attitudes as necessary for the maintenance of order and progress

KEYWORDS: political power; women; theological discourse.

1 | INTRODUÇÃO

Esta reflexão fala de política e religião. Geralmente as articulações sobre este tema aprofundam as relações institucionais. Aqui se debruça sobre o construto do simbólico e do imaginário construído ao longo da história do Brasil que nos permite entender a produção de discursos de igualdade de gêneros numa realidade que oculta as desigualdades de gênero e não se coaduna com a práxis. A Igreja cristã produziu vários tratados teológicos- moralistas sobre as relações de gênero na América Portuguesa e todos estavam permeados de violência de gênero nas representações religiosas, nos símbolos e imagens divulgadas na Colônia. Esses tratados chegaram até às pessoas através da fé e das devoções religiosas. Os discursos religiosos tem essa capacidade de impregnar, marcar, criar formas de pensamentos e matrizes porque tem uma linguagem específica que mexe com os sentidos das pessoas. O discurso religioso no Brasil foi um discurso autoritário que trouxe a ilusão de reversibilidade, mas que exibia suas formas de dominação nas representações. (ORLANDI 1983, p.157). São estas formas de representações presentes nos discursos religiosos que produzem relações de violência e dominação que se analisa neste texto.

2 | RELIGIÃO, ORDEM E AS MULHERES

O Brasil viu um espetáculo acontecer na noite do dia 17 de abril de 2016. Fogos estouravam em todo Brasil nas capitais e em muitas cidades do interior por volta das 23 horas da noite. Era o processo de abertura do impeachment da presidenta Dilma aprovado por 367 votos favoráveis contra 137 contrários. Os deputados que haviam votados a favor da suspensão do cargo mandatário da presidenta alegaram como motivos para essa decisão a defesa de suas famílias (92), a de suas cidades ou estados (69), do Brasil (60), da democracia (60) e a defesa de Deus (43). Apenas dois deputados realmente foram favoráveis ao processo pela causa que ela estava sendo julgada no Congresso que eram as chamadas “pedaladas fiscais”. (Gráfico feito pelo Grupo Tortura Nunca mais). Que crime horrendo essa mulher, constituída presidenta do Brasil pela segunda vez, em 2014, pelo voto popular num processo democrático, havia cometido que abalou tanto a ‘tradição, a família e a propriedade’ nas crenças dos deputados brasileiros? Que e quem, de fato, os deputados representavam neste caso?

Uma das respostas pode ser visibilizada no discurso de posse do então vice-presidente Michel Temer que assumiu a presidência da república por 180 dias enquanto ela estaria afastada. Diz ele:

“O nosso lema - que não é um lema de hoje -, o nosso lema é Ordem e Progresso. A expressão da nossa bandeira não poderia ser mais atual, como se hoje tivesse sido redigida. Finalmente, meus amigos, fundado num critério de alta religiosidade. E vocês sabem que religião vem do latim religio, religare, portanto, você, quando é religioso, você está fazendo uma religação. E o que nós queremos fazer agora, com o Brasil, é um ato religioso, é um ato de religação de toda a sociedade brasileira com os valores fundamentais do nosso País. Por isso que eu peço a Deus que abençoe a todos nós: a mim, à minha equipe, aos congressistas, aos membros do Poder Judiciário e ao povo brasileiro, para estarmos sempre à altura dos grandes desafios que temos pela frente.(Temer, 2016, discurso pronunciado no Palácio do Planalto)

O discurso, do agora atual presidente, faz referência à uma tradição positivista no Brasil encarnada pela classe conservadora que está no poder político (executivo), no congresso (legislativo) e no poder judiciário. O povo brasileiro aparece apenas no final do discurso de maneira homogênea. Chama a atenção na preleção do novo presidente, ele tocar no tema da religião e usá-la como sinônimo de unidade nacional, fundindo-a com os ‘valores fundamentais do nosso país’. Quais valores ele se refere? Porque a religião? Porque se pensa na religião enquanto uma esfera homogênea e unificadora. No passado a Igreja Católica fez esse papel. Atualmente, se tenta fazer isso com um tipo de “evangelismo neopentecostal” que dá o tom do discurso político dominante no Brasil.

Um eco do impacto deste discurso pode ser visibilizado na fala do deputado federal Marcos Feliciano do PSC de São Paulo (pastor da Igreja Assembleia de Deus) no 34º Congresso Internacional Gideões Missionários da Última Hora com membros de várias igrejas evangélicas, no dia 03 de maio de 2016 em Camboriú, Santa Catarina. No Encerramento do encontro tocou o hino nacional que introduziu o pronunciamento do vice-presidente, Michel Temer em vídeo¹ e depois disso uma bandeira do Brasil tremulou como pano de fundo para a citação bíblica “Feliz é a nação cujo Deus é o Senhor”. Logo após veio a pregação do pastor:

“Não sei se você ouviu ele (*Temer*) dizer ali: ‘Nós, que somos religiosos’. Ele é um homem temente, um homem que pede oração humildemente. Tenho certeza de que Deus vai mudar nossa história e a história do Brasil. Eu queria que toda a igreja agora levantasse as mãos para o céu. Nesse momento, nós decretamos que esse espírito que dividiu o país está sumindo daqui. Porque um tempo de unidade, de prosperidade, vai cair sobre a nação brasileira. Ordenamos que todos os demônios desapareçam da nossa nação. E profetizamos que o Brasil é do Senhor Jesus. (MOURA, 2016)

A bancada evangélica que forma hoje a chamada Frente Parlamentar Evangélica

¹ Michel Temer gravou o discurso em vídeo antes de sua pronúncia oficial ao deputado Marcos Feliciano.

da Câmara tem 92 deputados segundo o seu presidente João Campos, mas a revista *Época* contabiliza 189 deputados na frente evangélica e quase todos votaram a favor do Impeachment (nem todos em nome de Deus como podemos ver nas estatísticas acima). A deputada Benedita da Silva e cinco outros deputados votaram contra. A decisão da frente foi pautada sob o argumento “a favor da nação”, contra a “grave crise econômica, moral, ética e política” e para “restabelecer a esperança, a confiança, a unidade nacional e a retomada do crescimento”. (Nota do deputado João Campos PRB-GO na Câmara dos Deputados). Após o impeachment o jornal *El País* ao analisar as justificativas apresentadas por deputados concluiu: “Deus e os netos dos deputados derrubaram a presidenta do Brasil” se referindo às motivações religiosas dos deputados e ao nepotismo do congresso atual que chega a 49% com deputados federais que tem filhos pais, avôs, mães, esposas ou irmãos atuando em política (MARTÍN, 2016)

Em meio a tudo isso, chamou a atenção o voto de uma deputada federal Raquel Muniz (PSD-MG), que ao proferir o 303º voto a favor da abertura do impeachment contra a presidenta Dilma Rousseff afirmou:

Meu voto é em homenagem às vítimas da BR-251. É para dizer que o Brasil tem jeito, **e o prefeito de Montes Claros mostra isso para todos nós com sua gestão.** O meu voto é por Tiago, David, Gabriel, Mateus, minha neta Júlia, minha mãe Elza. Meu voto é pelo Norte de Minas, é por Montes Claros, é por Minas Gerais, meu voto é pelo Brasil. Sim, sim, sim, sim, sim, sim.(grifo meu)

Menos de 12 horas depois, o prefeito de Montes Claros, Ruy Muniz (PSB), que é seu marido, foi preso pela Polícia Federal (PF) na operação Máscara da Sanidade II – Sabotadores da Saúde acusados de fraude na gestão pública de Saúde. Ele e sua equipe teriam retido recursos do Sistema Único de Saúde (SUS), destinados a quatro hospitais filantrópicos e públicos da região, para beneficiar um privado, o Hospital das Clínicas “Mário Ribeiro”, que é do prefeito. Ruy Muniz responde hoje pelos crimes de falsidade ideológica majorada, dispensa indevida de licitação pública, estelionato majorado, prevaricação e peculato e pode ser sentenciado a até 30 anos de cadeia. Atualmente Raquel Diniz e seu marido foram condenados por improbidade administrativa e estão com seus direitos políticos suspensos por três anos. (Gama Livre, 2018).

A Câmara hoje tem 513 deputados federais, sendo que 298 já foram condenados ou respondem a processos na Justiça (inclusive eleitoral) ou Tribunais de Contas. Os processos estão em diversas instâncias e vão desde crimes eleitorais até processos de má gestão do dinheiro público e corrupção. O número representa o total de 58,09% dos parlamentares que compõem a Câmara dos Deputados. (Dados levantados pelo Portal EBC na plataforma [do Projeto Excelências, da ONG Transparência Brasil.](#))

O que acontece no Congresso e poderes governamentais no Brasil é apenas um reflexo da cultura brasileira. A falta de ética, os subornos, propinas, o desvio de dinheiro público podem ser encontrados a todo o momento no cotidiano do povo brasileiro que

vende seu voto na época da eleição, mantém fidelidade às figuras políticas locais e se entendem como clientela que compete pelas benesses desses bens desviados. Também reflete as consequências de uma opção política de progressão social que transformou pobres numa classe média ascendente que vem se desenvolvendo com o neoliberalismo sem identidade coletiva e sem prática de cidadania.

Em outras palavras, o ser do social permanece oculto e por isso ela tende a aderir ao modo de aparecer do social como conjunto heterogêneo de indivíduos e interesses particulares em competição. E ela própria tende a acreditar que faz parte de uma nova classe média brasileira. Essa crença é reforçada por sua entrada no consumo de massa (CHAUI, 2013, p.132)

Esse panorama político que se desenha no país hoje revela, além das contradições sociais e da manutenção do poder, a violência de gênero que se reproduz calcada nas percepções de diferenças entre os sexos e das fronteiras que o sexo feminino pode ultrapassar. A presidenta é uma mulher que nunca se enquadrou nos papéis construídos pela sociedade brasileira. Militante política, ela foi presa, torturada e classificada como subversiva e terrorista na ditadura militar. É divorciada duas vezes, mãe de uma filha e de dois netos. Morava na residência presidencial com mais duas mulheres a mãe e tia. Gosta de economia e política, tem carreira profissional, fundou partido político, venceu um câncer. Tudo isso faz dela uma mulher que não se encaixa no estereótipo criado para as mulheres no Brasil.

Outra mulher se encaixa no perfil. Na mesma semana desses acontecimentos sobre a abertura do impeachment a revista VEJA fez questão de lançar a matéria sobre a esposa de Michel Temer intitulada: Marcela Temer: bela, recatada e “do lar”. A reportagem se referia à ‘quase primeira dama’ que é 43 anos mais jovem que seu marido. Casou-se aos 20 anos quando ele tinha 62 anos de idade. Segundo ela foi seu primeiro e único namorado. Apesar de ser formada em direito, nunca trabalhou. Marcela é loura de olhos azuis e concorreu a dois concursos de miss em São Paulo. Neste aspecto corresponde ao modelo estético dos meios de comunicação e propaganda. Discreta, silenciosa, usa saias na altura do joelho. Não tem vida profissional, não tem militância política. Ela vive na sombra de seu marido.

Teria o impeachment a ver com questões de gênero? E com a teologia?

3 | DISCURSOS RELIGIOSOS TRADICIONAIS E CONSERVADOS

A colonização da América Portuguesa foi realizada através de um projeto mercantilista devastador para o meio ambiente (com a criação das sesmarias e por consequência dos latifúndios para monocultura de produtos agrícolas), para os povos que aqui viviam, para os povos do continente africano vendidos aqui como ‘peças’ no mercado de escravos e para as mulheres. Toda a economia colonial estava atrelada a

homens que foram recebendo títulos (honorarias) e terras que lhes permitiram perpetuar seu poderio com seus descendentes (CARVALHO, 1987). Formaram grandes famílias e com elas criaram alianças organizando as oligarquias locais, base de todo poder político e econômico até os dias de hoje.

A Igreja Católica, calcada no poder do padroado, não só participou desse processo como agente político, como também moldou discursos religiosos que fundamentaram práticas religiosas e condutas morais no Brasil. Atrelada ao poder do Reino de Portugal, as paróquias exerceram papéis de órgãos de fiscalização da Coroa (LONDONO, 1997) e em nome de uma ordenação moral no novo continente, reforçou um discurso de submissão e de obediência- de certos grupos por sua característica étnica (indígenas), de cor de pele (negros escravos) e de sexo (mulheres)- ao seu dono, ao Senhor de pele branca.

O discurso de obediência a Deus no Brasil foi um discurso androcêntrico voltado para legitimar o patriarcado em torno do homem na família, na fazenda, na Igreja e com isso legitimar o sistema colonial de trabalho escravo e de exploração mercantilista de Portugal. Esse discurso foi construído em torno de mitos, propagados, reforçados e interpretados nas chaves de leitura que interessava aos colonizadores. M i t o s como o da criação da mulher a partir da costela de Adão, mostrando sua inferioridade sexual e dependência da figura masculina, sendo sua auxiliar (Gn 2, 18-22); mito que explicava as configurações de papéis de homens e mulheres após a expulsão do jardim do Éden (paraíso), onde homens teriam a função de trabalho com o “suor de seu rosto” e mulheres teriam “filhos com dores de parto”. Além disso, elas seriam dominadas pelos homens (Gn 3, 16-19); mitos como dos filhos de Noé que após o dilúvio deixam a arca salvadora e partem para lugares diferentes, povoando o planeta terra. Um desses filhos foi Cam, um filho amaldiçoado por Noé que se tornou errante, e do qual nasceu descendentes que habitaram o continente africano explicando a inferioridade dos povos africanos revelados por sua cor de pele enegrecida, e sua sina de serem escravos. (Gn 9,18-28)

Mulheres ousadas foram vistas ao longo da literatura religiosa como mulheres pecadoras que necessitavam ser corrigidas ou penalizadas por seus atos e pensamentos. Em sociedades onde a igualdade de gênero nunca foi vivenciada, os homens sempre definiram os limites da ação das mulheres sob pena de serem impedidas de continuar suas ações de todas as formas possíveis, desde a desmoralização social até a pena de morte. As figuras de Eva desobediente e soberba que se manifestou na fala e na ação tinha que ser substituída pela figura de Maria obediente, silenciosa, recatada e humilde. O “mal” no mundo assim seria eliminado e com ele a possibilidade de mudar as estruturas paradigmáticas que norteavam e legitimavam o sistema econômico capitalista e as sociedades de poder hierárquico, desigual e autoritário.

No Brasil essas imagens religiosas com os consequentes discursos foram interpretadas na palavra honra. A honra existia para o homem e para as mulheres. O homem honrado era aquele que publicamente assim se apresentava. Ele devia ter

terra e bens materiais, e ser casado de acordo com as conveniências institucionais da Igreja e da Coroa, no seu interesse de normatização e controle da população no Brasil. Tinha obrigações morais e legais com sua família e conjugais com sua esposa. O marido tinha a autoridade dentro do lar. Ele era o pai de família, a “cabeça” do lar e da mulher, cujos membros eram convidados a se acomodarem ao redor desse centro. Devia zelar e amar a sua mulher castamente e corrigi-la com castigos físicos dar conselhos morais nos seus procedimentos e pagar seu “débito” à esposa para a propagação da prole.

A correção da mulher era um direito masculino e estava ligado à subordinação da mulher ao marido e a obediência feminina. Em caso contrário, de insubordinação ou desobediência, a mulher poderia ser xingada, espancada ou humilhada. Por isso, em análise de processos judiciais na Colônia um dos motivos usados pelos maridos para se defenderem nos tribunais, quando acusados de sevícias, era de que estavam apenas cumprindo seu dever e corrigindo suas esposas. Isso mostra que não eram claros os limites entre ‘correção’ e maus tratos. (COSTA, 1986, p.231; SILVA, 1984, p.158)

A honra da mulher consistia, também, naquilo que se tornava público, que aparecia no social. Ela era a continuação do “pai de família”. Devia levar a cabo a “criação” da menina que era pensada e ditada por seu pai, mas que a mãe era responsável em “torná-la mulher”. Assim, o menino se tornava adulto na medida em que se casando, ainda jovem, conseguisse provar ser um bom provedor munindo de sustento, vestuário e moradia à sua esposa e aos filhos. Ele continuava a missão de seu pai, agora na sua casa, e com a sua própria família. Reproduzia e mantinha a ordem social desta forma. Se a esposa não se comportasse bem, a desonra seria para toda a família e no espaço público a culpa recairia para o pai.

O privilégio da honra da mulher era algo tão precioso que se buscou, com empenho, vários métodos para que a “mulher honesta” se mantivesse firme nos ideais da casa e da fidelidade ao marido. Por isso ela devia se livrar de homens com “más intenções”. A traição de uma mulher, adultério com fuga, era uma ofensa e queda que dava descrédito ao marido. A fidelidade da mulher garantia a honra do homem. Por causa disso, era legal o marido matar sua esposa por ser adúltera (ORDENAÇÕES FILIPINAS, 1984). Entretanto, não poderia matar, segundo esse mesmo código um homem que tivesse mais posses e condição social maior que a sua, porque pela sua condição social era privilegiado e seus erros neste sentido eram relevados. Isso gerou a busca a todo curso na Colônia por privilégios sociais uma vez que foro íntimo era dado aos privilegiados pela lei e ao mesmo tempo privilegiados podiam errar sem ser desmoralizados. Isso explica, por exemplo, condutas violentas atuais e públicas, contra a mulher como a do deputado Jair Bolsonaro que disse que não estupraria uma deputada porque ela era feia e não fazia o tipo dele e isso não trouxe problema para ele nas eleições: “Ela não merece [ser estuprada] porque ela é muito ruim, porque ela é muito feia, não faz meu gênero, jamais a estupraria. Eu não sou estuprador, mas,

se fosse, não iria estuprar, porque não merece”. Isso foi dito em 2014 numa sessão plenária da Câmara. (Carta Capital, 2018). Neste mesmo ano ele foi reeleito pela terceira vez e foi o deputado mais votado pelo Rio de Janeiro. Com essa mentalidade e plataforma, tenta em 2018 a eleição para presidente do Brasil. Seus discursos e alocações envolvem tudo que de mais autoritário o Brasil herdou de sua história de colonização: racismo, sexismo, homofobia, hierarquização das relações sociais, legitimação das desigualdades de classes e raças, naturalização da violência e das crenças de que os privilégios da classe política, militar e judiciária devem permanecer no país. Os direitos humanos, comum a qualquer cidadão pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 e ratificados pela Constituição Brasileira de 1988 são rechaçados e vistos como entraves ao “progresso e à ordem” no Brasil. Bolsonaro consegue angariar cerca de 20% da população brasileira com seu discurso funcionalista e pragmático (Agência Brasil, 2018)

A honra da mulher estava ligada ao uso de sua sexualidade. A honra do homem estava ligada ao comportamento de sua mulher. Assim a mulher devia ser a sombra do homem e isso legitimava o patriarcado. Mulher errante ou pecadora podia se “curar” ou se “emendar” na figura de Maria Madalena, a pecadora arrependida. Mas não temos nenhuma imagem reparadora para o homem. O homem não ficava “manchado” ou marcado socialmente, por mais que tivesse erros. A mulher, ao contrário, seria estigmatizada pelo resto da vida.

O símbolo de Maria Madalena foi e continua sendo muito emblemático para a tradição cristã e para as mulheres. Sabe-se hoje que as interpretações em torno da figura bíblica de Maria Madalena foram totalmente distorcidas e a hermenêutica realizada ao longo da história serviu como justificativa para culpabilizar as mulheres por sua “condição natural de pecadoras”. Na América Portuguesa, as mulheres, desde que seguissem os caminhos formalizados pela Igreja, podiam conseguir o perdão de Deus e salvar-se, mas jamais restaurariam novamente para a sociedade sua “honra” perdida. O paradigma para essa busca de salvação estava na figura de Maria Madalena.

Maria Madalena, não era somente o modelo para soerguer a mulher, mas também estimulou tantas outras a se tornarem santas. As mulheres santas eram apresentadas e propagadas na literatura com comportamentos devassos e pecaminosos, mas que tiveram suas vidas transformadas pela compaixão de Jesus Cristo, desde que desejassem e se arrependessem de seus pecados, propondo para isso fazer penitências como o fez Maria Madalena.

Os relatos dos professores, moralistas e médicos eram indicadores de como se afirmava o lugar de cada um dos gêneros, e como se definia o papel das mulheres dentro da casa, com relação à maternidade e à família. Mesmo assim, as populações femininas aproveitavam para viver a maternidade como uma revanche contra uma sociedade androcêntrica e desigual, nas relações entre os sexos (Del Priore, 2009, p.42).

Mulheres hoje buscam se empoderar na política. Mas a participação da mulher na

política nem sempre é fruto da militância feminista, o que as faz refém do patriarcalismo existente nos espaços políticos. Elas são limitadas em seu espaço e em sua participação, e a entrada das mulheres nos espaços políticos, se dá hoje por uma necessidade dos próprios homens que desejam se adequar às concepções de equidade propagadas pelos movimentos sociais sem perder o seu monopólio e poder. A consequência disso é a baixa representação feminina no Congresso que se reflete diretamente na ausência de políticas públicas para as mulheres, criando barreiras para a descriminalização do aborto, o aumento da licença paternidade e o fomento à construção de creches (Grossi, 2001). Atualmente temos mães, filhas, irmãs, sobrinhas, esposas e filhas de parlamentares que estão sendo colocadas lá como “vidraças” para que a família não perca o poder político e conseqüentemente de influência, de status e de riqueza que as políticas públicas geram no estado proeminentemente patrimonialista.

O movimento feminista no Brasil tem feito poucas parlamentares. No Brasil, a presença feminina na política é minúscula, e gira em torno de 10% no Legislativo, sendo que elas são pouco mais da metade da população. Desde 1997, a legislação eleitoral exige que 30% dos candidatos de cada partido sejam de mulheres, mas a lei é “driblada” pelas siglas, que costumam usar candidatas “laranja” sem qualquer perspectiva de se eleger, até mesmo porque os partidos não se empenham em suas eleições nas campanhas políticas. Sabemos que o Brasil ocupa o número 156 no ranking de 188 países com representação feminina no parlamento. Atualmente foi criado o partido das mulheres brasileiras (PMB) que não se identifica como feminista, mas como ‘feminino’. Aliás, numa contradição ontológica é antifeminista. O partido que se define como um partido de “mulheres progressistas” sensíveis às situações das mulheres, tem atualmente vinte deputados, mas apenas duas são mulheres e todos se posicionam contra a legalização do aborto e contra a teoria de gênero nas escolas fazendo parte da ideologia tão propagada no Brasil de que o movimento feminista é excludente e indiferente ao diálogo.

4 | CONCLUSÃO

O que acontece hoje em âmbito político reflete a condição da mulher na sociedade brasileira. Entretanto, espelha muito mais um imaginário religioso criado para as mulheres que ainda não desapareceu. A retirada da presidenta Dilma Rousseff, primeira mulher na República do Brasil- a despeito de análises de seu governo- reflete a intolerância masculina e feminina num patriarcado que ultrapassa os sexos. A presidenta foi uma mulher que enfrentou a elite no Brasil, e os homens, sem se preocupar em criar estratégias para isso e nem ter sombras que a amparasse politicamente. Como Eva, ela foi abandonada em seu próprio pecado e castigada por sua ousadia e coragem. Uma mulher independente, que não vem de família oligárquica, que passou pela militância política de esquerda e que, sozinha toma suas próprias

decisões. Muito diferente de tantas outras mulheres, que assumem na atualidade, cargos públicos apenas para satisfazer aos interesses de suas famílias, maridos ou pais. Sem ter a base da consciência feminista, não conseguem lutar pela igualdade de gênero e tampouco contra a violência física, psicológica e econômica e política, feita às mulheres que continua a se fazer em todos os âmbitos da vida privada à vida pública.

Há a necessidade de empoderar mulheres empolgadas em fazer uma reforma política, conscientes de continuar as lutas das mães feministas e mulheres animadas em construção de novas políticas públicas a partir da igualdade de gênero. Propõe-se o resgate do próprio paradigma de Maria Madalena usado contra as mulheres e que pode ser usado a seu favor na atualidade. Afinal ao desmistificar o discurso feito sobre ela, descobre-se uma mulher cuja autonomia lhe deu lideranças suficientes para questionar as desigualdades de gênero em sua época e demonstrar a sabedoria da mulher que constrói relações comunitárias, não quiriárquicas e pautadas na sororidade.

REFERENCIAS

AGENCIA Brasil. **Ibope: Bolsonaro tem 22% das intenções de voto; Ciro e Marina, 12%**. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-09/ibope-bolsonaro-tem-22-das-intencoes-de-voto-ciro-e-marina-12>>. Acesso em : 05 set. 2018.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil** de 5 de Outubro de 1988. São Paulo: Atlas, 2018.

CARTA Capital. **Pela terceira vez, Bolsonaro é condenado a indenizar Maria do Rosário**. <https://www.cartacapital.com.br/politica/pela-terceira-vez-bolsonaro-e-condenado-a-indenizar-maria-do-rosario>. Acesso em: 16 set. 2018.

CARVALHO, J. M. **Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual**. Dados Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 40, n. 2, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200003>. Acesso em: 18 maio. 2016.

CHAUÍ, M. **Cultura e democracia**. Crítica y emancipación : Revista latino americana de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Año 1, nº. 1, p.55-77, jun, 2008.

COSTA, R. L. D. **Divórcio e anulação do matrimônio em São Paulo colonial**. 1986. 367f. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 1986.

DEL PRIORE, M. **Ao sul do corpo**: condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasil Colônia. São Paulo: UNESP, 2009.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **Discipulado de iguais**: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

GAMA livre. **Lembra do discurso da deputada federal Raquel Muniz (PSD—MG) elogiando seu marido prefeito? Pois é, os dois foram condenados por improbidade administrativa**. Disponível em: <<http://www.gamalivre.com.br/2018/02/lembra-do-discurso-da-deputada-federal.html>>. Acesso em: 10 set. 2018.

GEBARA, Ivone. **As incômodas filhas de Eva na igreja da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1990.

GOSPEL. **Bancada evangélica anuncia apoio ao impeachment de Dilma, mas admite que há indecisos: Nota a nação brasileira.** Disponível em: < <https://noticias.gospelmais.com.br/bancada-evangelica-anuncia-apoio-impeachment-dilma-82095.html>>. Acesso em: 28 abr.2016.

GROSSI, M. P.; Miguel, S. M. **Transformando as diferenças: as mulheres na política.** Rev. Estud. Fem. **vol.9 nº1, Florianópolis**, 2001, p.167-206.

LONDOÑO, F. T. **Paróquia e Comunidade no Brasil: perspectiva histórica.** São Paulo: Paulus, 1997

MARTÍN, M. **Deus derruba a presidenta do Brasil.** Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2016/04/18/politica/1460935957_433496.html. Acesso: 20 abr. 2016.

MATOSO, F. **Bancada evangélica se posiciona a favor do Impeachment de Dilma.** Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/04/bancada-evangelica-se-posiciona-favor-do-impeachment-de-dilma.html>. Acesso em: 06 abr. 2016.

MATSUKI, E. **Deputados com problemas na justiça;** Disponível em: <http://www.ebc.com.br/noticias/politica/2016/04/cerca-60-dos-deputados-federais-que-julgaram-dilma-tem-pendencias-na>. Acesso: 05 maio. 2016.

MOURA, M. ; Dal Piva, J. **Como os evangélicos abençoaram Temer.** Disponível em :<http://epoca.globo.com/ideias/noticia/2016/05/como-os-evangelicos-abençoaram-temer.html>. Acesso em: 27 maio. 2016.

ORDENAÇÕES FILIPINAS. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS-ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** Rio de Janeiro, UNIC, 2009.

ORLANDI, E . **Análise de Discurso: princípios e procedimento.** Campinas: Pontes, 1999.

ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

PASSOS, C. **Veja o discurso da deputada que deu “sim” ao impeachment e teve o marido preso.** Disponível em: < <tps://www.buzzfeed.com/clarissapassos/veja-o-discurso-da-deputada-que-deu-sim-ao-impeachment-e-tev> >. Acesso em: 18 abr. 2016

POLITICA- processo de impeachment da Dilma. **Veja a íntegra do primeiro discurso de Temer como presidente em exercício.** Disponível em: <http://g1.globo.com/politica/processo-de-impeachment-de-dilma/noticia/2016/05/veja-integra-do-primeiro-discurso-de-temer-como-presidente-em-exercicio.html>. Acesso em: 12 maio. 2016.

REDAÇÃO. **Gráfico dos motivos do voto no impeachment.** Disponível em: <http://www.sul21.com.br/jornal/grafico-mostra-os-motivos-alegados-nos-votos-de-deputados-para-o-impeachment/> Acesso: 18 abr. 2016

SADER, E. (org) **10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma:** São Paulo, Boitempo, 2013.

SILVA, Maria Beatriz Nissa. **Sistema de casamento no Brasil Colonial.** São Paulo: Edusp, 1984.

A IMPRUDÊNCIA DE MOISÉS, UMA REFLEXÃO A PARTIR DE NÚMEROS 20.2-13

Reginaldo Pereira de Moraes

Faculdades Batista do Paraná, PPG Teologia
(Mestrado Profissional)
Curitiba – Paraná

RESUMO: Este artigo analisa o texto de Números 20.2-13, com o objetivo de vislumbrar qual teria sido a atitude que Moisés praticou, que o impediu de entrar na Terra Prometida. Isto se faz necessário, em especial, devido à grande quantidade de respostas, que forçam, e muito, a interpretação do texto. Aqui não serão gastos esforços no sentido de se verificar sobre a realidade ou não do fato. Parte-se do texto final porque é a partir dele que muitas igrejas e pessoas têm pronunciado um número enorme de explicações um tanto destoante de uma hermenêutica mais coerente. Para isto, procurar-se-á respostas, dialogando com a perícopes de Êxodo 17.1-7 e a declaração do salmista em Salmos 106.32,33. A metodologia aplicada aqui é o estudo exegetico, sob o viés da escola histórico gramatical, com apontamentos hermenêuticos ao fim do trabalho, numa tentativa de apontar algumas aplicações aos dias de hoje. Curiosamente, o pecado que trouxe complicações à figura de Moisés, tem

sido tão comum e recorrente aos dias de hoje.¹

PALAVRAS-CHAVE: Rebelião, Águas da rocha, Meribá.

ABSTRACT: This article analyzes the text of Numbers 20: 2-13, with the purpose of glimpsing what would have been the attitude that Moses practiced, which prevented him from entering the Promised Land. This is necessary, in particular, because of the large number of responses, which force the interpretation of the text. Here we will not try to verify the reality or not of the fact. It starts from the final text because it is from it that many churches and people have uttered a huge number of somewhat dissonant explanations of a more coherent hermeneutics. For this, answers will be sought, dialoguing with the pericope of Exodus 17: 1-7 and the psalmist's statement in Psalms 106: 32-33. The methodology applied here is the exegetical study, under the bias of the historical grammar school, with hermeneutical notes at the end of the work, in an attempt to point out some applications to the present day. Curiously, the sin that has brought complications to the figure of Moses has been so common and recurrent to the present day.

KEYWORDS: Rebellion, Waters of the Rock,

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo Brasileiro voltada para a formação de recursos humanos e inicialmente foi publicado nos Anais do 28º Congresso Internacional da SOTER: religião e espaço público: cenários contemporâneos, 2015, Belo Horizonte. 28º Congresso Internacional da SOTER: religião e espaço público: cenários contemporâneos, 2015. v. 28. p. 176-186.

1 | INTRODUÇÃO

Mesmo com os constantes avanços no que diz respeito às regras da hermenêutica, infelizmente, não são poucas as pessoas que ainda insistem em fazer leituras superficiais, apegando-se a significados que o texto nunca ousou dizer. Curiosamente alguns até usam o hebraico, de forma distorcida, como “bengala”. Quando isto ocorre, um ouvinte despercebido ou desconhecedor das línguas originais acaba por aceitar o que tal intérprete disse, afinal, foi citado do hebraico. Numa investida contra um destes maus usos, pretende-se aqui, desvendar o que de fato ocorreu, a ponto de impedir que o grande libertador Moisés entrasse na terra prometida, juntamente com seus conterrâneos.

Talvez você já esteja até lembrando algumas respostas que já deve ter escutado por aí: “Foi falta de fé!”, “Foi porque Moisés xingou o povo, a menina dos olhos de Deus!”, “Foi porque ele pegou a vara florida da Arão que estava na arca da aliança, e bateu na rocha, estragando-a”, “Foi porque Moisés crucificou a Cristo duas vezes!”, entre outras, menos criativas, ouvidas por este pesquisador. Enfim, esta pesquisa tem o intuito de mostrar a realidade a fim de ajudar as pessoas a se libertarem destes tipos de interpretações equivocadas e, às vezes, até cômicas.

Para tal, num primeiro momento será necessário delimitar o texto de estudo, seguido de sua tradução. A partir daí, serão analisadas as expressões mais significativas encontradas na perícopes, para então fazer uma síntese geral, chamada aqui de releitura, finalizando com algumas lições práticas, de cunho aplicativas aos dias de hoje. Afinal, de nada adianta o estudo de qualquer texto, se não tiver alguma utilidade ou relevância aos ouvintes atuais.

2 | APROXIMAÇÃO AO TEXTO DE NÚMEROS 20.2-13

A princípio, a delimitação do texto de interesse, deu-se pela divisão dos capítulos, a qual foi perfeita; respeitando principalmente o estilo literário; pois Nm 19 mostra lahweh dando instruções para Moisés e Aarão quanto à purificação dos impuros; e o capítulo 20 inicia uma narrativa histórica, mencionando quatro fatos importantes e distintos entre si, todavia acontecidos no deserto de Cades. O texto relacionado ao pecado de Moisés é dos versos 2 ao 13, o qual será o foco desta análise, visto que os vinte e nove versículos do capítulo 20 apresentam muitas perícopes com enfoques diferenciados. Por isso decidiu-se restringir tal estudo apenas a estes dozes versículos, iniciais, por mostrarem uma correlação contextual. Todavia, a tradução será apenas do versículo seis ao treze, por tratar com maior profundidade o problema a ser analisado

e ainda, por conter uma certa unidade, podendo, inclusive, ser considerado uma sub-perícope. O verso seis foi escolhido por iniciar o encontro de Moisés com Iahweh; enquanto que o treze (escolhido para término) deu-se pela mudança abrupta que o texto faz no verso quatorze, deixando clara tal mudança de assunto.

3 | TRADUÇÃO E CONSIDERAÇÕES GERAIS ACERCA DE NÚMEROS 20.6-13:

A Tradução aqui utilizada foi elaborada a partir do texto hebraico da Bíblia Stuttgartensia (1997):

v.6 - Moisés e Aarão saíram da presença do povo e foram até a entrada do tabernáculo, e prostrando-se, a glória de Iahweh manifestou-se a eles. v.7 - Então, Iahweh falou a Moisés, dizendo: v.8 - Pegues o cajado e reúnas o povo. Então tu e teu irmão Aarão falareis para a rocha diante deles e ela dará as suas águas, de fato farás sair do rochedo água para o povo e proverás de água tanto o povo, como seus animais. v.9 - Então, Moisés pegou o cajado que esteve diante de Iahweh, conforme este lhe ordenara; v.10 - E juntamente com Aarão, reuniu o povo diante do rochedo e disse-lhes: "Ouçam-me, povo obstinado; porventura produziremos água para vocês dessa rocha?". v.11 - E levantando Moisés sua mão, bateu duas vezes na rocha com seu cajado; e dela começou a verter água em abundância, saciando o povo e seu rebanho. v.12 - Porém, disse Iahweh para Moisés e Aarão: "sereis castigados por não me santificarem perante os filhos de Israel. Assim, não conduzireis este povo para a terra que lhes tenho dado". v.13 - Estas são as Águas da Contenda, onde os filhos de Israel foram queixosos; mas, Iahweh santificou-se neles. (tradução nossa)

Aparentemente, é de consenso geral entre os pesquisadores, de que esta narrativa corresponda ao período da segunda investida do povo de Israel de tomar posse da terra que o Senhor havia lhes dado. Embora alguns defendam que o povo chegou em Cades apenas uma vez enquanto outros dizem que foram duas, não há dúvida de que este acontecimento tenha ocorrido em Cades e pouco antes da tomada da Terra prometida, isto é, cerca de trinta e oito anos após Moisés ter mandado aqueles doze espias. Convém lembrar que este episódio é bem distinto daquele narrado em Êxodo 17, o qual parece datar de poucos meses após a saída do Egito, como será mais bem analisado adiante.

Quanto ao período da escrita, nada pode ser afirmado com absoluta certeza; pois ao considerar sua autoria a Moisés (o que faz a tradição judaica) poderia se dizer que o livro de Números fora escrito entre os séculos XV e XIII a.C. Porém, ao se levar em consideração as teorias das Fontes pode-se datar quase qualquer parte do Pentateuco em qualquer período entre a época de Moisés e a de Ezequiel." (RENDTORFF Apud WENHAN, 1985, p.27)

Quanto a estas fontes, Wenhan defende que Números 20,1b e 4 pertencem à fonte J ou E, enquanto que 20.12 enquadra-se na fonte P. (WENHAN, 1985, p.22,26). Em contrapartida, a Bíblia de Jerusalém, em seu comentário de rodapé, atribui todo o

trecho (20.1-13) à fonte P. Assim, ao considerar as datas das fontes: J em 900 a.C., e P 450 a.C. (BROADMAN, 1990, p.100-102), ou ainda, a fonte J no século X, e a P no século VI (WENHAN, 1985, p.24) pode-se concluir que o texto selecionado por esta pesquisa possui uma história mais antiga do que o seu relato, pelo menos em sua elaboração final.

Segundo o primeiro versículo de números, o povo estava no deserto de Zim em Cades. Embora pareça óbvio, principalmente pela raiz dos vocábulos, não são poucos os que acreditam referirem-se ao mesmo episódio relatado em Êxodo 17. Isto porque, tomam por base apenas as semelhanças existentes entre ambos os textos, tais como: a) O fato de não haver água; b) O povo contendeu com Moisés; c) Nos dois relatos há a indagação. “Por que nos fizestes subir do Egito para que morramos aqui, nós e nossos animais”?; d) Deus manda pegar a vara; e) Sai água da rocha; e f) O nome Meribá. (BROADMAN, 1990, p. 166)

Mas, ao considerar as diferenças: a) O nome de cada deserto: Êxodo refere-se ao deserto de Sim (Syin) e diz que ele está em Refidim, enquanto que Números menciona o deserto de Zim (Tsin) em Cades; b) A localização: um aconteceu na saída do Egito, o outro episódio é relatado antes de entrarem em Canaã; c) A maneira de dirigir-se a Deus: em Êxodo, Moisés clama a Deus, enquanto que em Números Moisés e Aarão apenas se prostram diante dele; d) No primeiro Deus fala somente a Moisés, no outro fala a ambos; e) Em Êxodo Moisés leva os anciãos, em números convoca todo o povo; f) Em um, Deus manda ferir a rocha, noutro manda apenas falar com ela; e g) Êxodo não menciona qualquer irregularidade de Moisés, enquanto Números enfatiza, seu pecado e castigo. Fica bem evidente a existência de dois relatos diferentes, narrando fatos distintos entre si.

Toda essa argumentação fez-se necessária a fim de chegar-se a uma maior proximidade quanto à sua localização; pois se fosse um mesmo episódio, tal delimitação seria impossível, visto a possibilidade de enquadrá-lo em qualquer lugar entre o Egito (logo após a travessia do Mar Vermelho) e Canaã. Mas, a localização do deserto de Zim, é de consenso geral que seja ao sul de Canaã, à oeste da extremidade sul do Mar Morto. Todavia uma localização mais precisa tem sido buscada e questionada pela maioria dos pesquisadores modernos; sendo a maioria das opiniões recentes, favoráveis à localidade de Ain Qedeis (Cades) no lado egípcio da fronteira península do Sinai, ou então em sua vizinhança. (CHAMPLIN, 1995, p. 895). Ele menciona ainda, que apesar de ser um deserto tão árido, com superfícies íngremes e repletas de crateras erosivas, sempre houve ocupação humana, embora rarefeita. (CHAMPLIN, 1995, p. 895)

Não obstante as diferenças ou teorias já salientadas anteriormente quanto às fontes, não há divergência quanto ao estilo literário nesse trecho; todavia, como menciona Mesquita, o estilo histórico abordado pelo livro de Números, não se preocupa com a cronologia exata, mas ao que parece, é um compêndio dos vários acontecimentos históricos, narrados conforme a sua importância. (MESQUITA, 1979,

p. 45)

Embora seja claro esse relato histórico no texto em questão, todo o capítulo 20 parece um tanto melancólico, para não usar a expressão fúnebre; isto é, os quatro enfoques principais são todos extremamente trágicos: a condenação de Moisés e Aarão, a morte de Miriã, a condenação mortal dos líderes do povo e a morte de Aarão. Sem sombra de dúvida, é o capítulo mais triste de todo o livro.

4 | ANÁLISE DE PALAVRAS E EXPRESSÕES IMPORTANTES

No verso 3 há a expressão “pereceram nossos irmãos perante o Senhor” demonstrando que, para a teologia da época, lahweh é quem tinha o domínio sobre a vida e a morte;

No verso 6 é mencionado que Moisés e Aarão deixaram a Assembleia para buscar ao Senhor; segundo alguns autores, isso deu-se com uma certa preocupação de ambos em salvaguardar suas vidas mediante a turba; todavia só pelo texto e sua contextura, não é possível fazer-se tal afirmação. E quanto à glória de lahweh, foi Ele quem se fez presente, manifestando seu poder.

Já no versículo 7, o que salta aos olhos é o uso do Piel quando lahweh fala com Moisés; todavia não encontrou-se uma única explicação esclarecida para o caso.

Outro aspecto (encontrado nos versos de 6-8) é que somente Moisés e Aarão é que sabiam todo o processo para a produção de água.

No verso 8, os verbos Pegar e Reunir estão conjugados no Imperativo e no singular (fazendo referência apenas a Moisés), enquanto que o Falar com a Rocha está no Piel e na segunda do plural (referindo-se a Moisés e Aarão); chama ainda a atenção, a ordem de Deus “farás produzir água desse rochedo”, pois o verbo produzir ou tirar (Yatsa) e o verbo dar de beber (Hishqiyta), estão no Hifil e na segunda pessoa; assim, parece que Deus estaria dizendo que a causa do milagre seria Moisés. Também não se encontrou nada que pudesse elucidar tal problema. Todavia, acredita-se que seja uma maneira de lahweh estar provando a Moisés; pois em outros seis milagres importantes,² traduzidos especialmente na tentativa de lançar alguma luz sobre o assunto, nenhum enfatiza o uso do Hifil referindo-se a causa do milagre em si, e quando o faz, atribui a lahweh tão somente.

Sobre “o cajado diante da face de lahweh”, mencionado no verso 9, embora alguns autores sejam enfáticos em determinar que este era aquele de Aarão e que florescera a pouco tempo atrás, outros são mais flexíveis quanto a essa questão; pois como afirmam Mesquita e Broadman, o único fato incisivo e claro é que o cajado

2 Tais traduções referem-se a textos de Êxodo, que aparentemente poderiam ter alguma similaridade, mesmo que pequena, com a pesquisa em questão. Os relatos de milagres traduzidos foram: As águas do Egito transformando-se em sangue (Ex 7.19s); a praga dos piolhos (Ex 8.16s); A praga da saraiva (Ex 9.22s); a praga das trevas (Ex 10.21s); a travessia do Mar Vermelho (Ex 14.16,21) e as águas amargas que tornaram-se doce (Ex 15.25).

estava diante de lahweh e que em capítulos anteriores, o cajado florido fora colocado lá. (MESQUITA, 1979 e BROADMAN, 1990)

Todavia isso não serve como prova cabal de ambos aspectos se referirem ao mesmo cajado. Pois o cajado que florescera, em vez de ser aquele que os acompanhava desde o Egito, foi escolhido pela tribo de Levi, tendo o nome de Aarão escrito nele; ou ainda, não pode-se descartar a possibilidade de que aquele cajado com o qual Moisés fez os milagres anteriormente, poderia ser guardado diante de lahweh, devido a seu simbolismo ou importância. Em suma, há grandes controvérsias quanto a que cajado de fato, Deus referia-se.

Embora não sejam poucos os autores a focalizar apenas o diálogo de Moisés ao povo (v.10), no momento em que ele repreende-os; Broadman (1990, p. 166) também focaliza a pergunta feita por Moisés, embora não dê o sentido exato de tal interpretação, ele menciona que talvez Moisés estaria dizendo: “podemos tirar?” ou “devemos tirar?”. Ao que parece o peso maior da expressão mosaica recai, de fato, sobre a última parte, pois o salmista diz que seu erro foi falar “imprudently com seus lábios”³ (Sl 106.33).

Tal imprudência não poderia referir-se ao simples fato dele ter chamado o povo de rebeldes, visto que Dt 9:6,7 e 24, menciona-o chamando o povo desta forma e ali não fora repreendido por isso. Assim, ao que parece, a interpretação mais coerente seria dizer que ele foi temerário ao formular sua pergunta: “da parte desta rocha, faremos produzir (Hifil) para vós águas?” Com esta pergunta, passou a ideia de que ele é quem estaria realizando o milagre e não lahweh.

Quanto à menção “fez golpear a rocha com o cajado dele duas vezes” (v.11), muitos tem atribuído como sendo a principal causa do pecado de Moisés e seu irmão, pois Deus mandara falar e eles bateram. No entanto, em Ex 7:19s, relata-se a transformação das águas egípcias em sangue, e lá, Deus manda Moisés apenas levantar o braço com a vara, porém, além de levantar a vara, ele golpeia as águas (no hebraico, o mesmo verbo é usado em ambos os casos e com a mesma declinação). E lá, sua suposta “desobediência” não foi sequer mencionada. Faz-se necessário dizer também, embora com certa relutância, que seria inadmissível a ideia de que o pecado foi ferir Cristo (a Rocha) duas vezes, como fazem alguns pregadores. Pois, a despeito da possibilidade deste fato poder ser uma tipologia, seria imprudente supor que Deus castigaria alguém usando uma revelação que seria feita 1500 anos mais tarde.

De Vaux, parte de uma interpretação um pouco mais equilibrada, ao sugerir que teria havido um sacrilégio da parte de Moisés, pois a rocha representaria Deus (DE VAUX, p.223, Apud WENHAN, 2006, p.158). Todavia, é de se estranhar que naquele momento histórico, já se conhecesse ou usasse a metáfora da rocha para referir-se à Deus.

Outro aspecto interessante, ainda no verso 11, é a menção no original “Moisés...

3 Falar imprudentemente com os lábios é uma tradução comum utilizada por várias versões bíblicas, para a tradução ultra literal “falou com os lábios”.

fez golpear... o cajado dele”, a qual volta a polemizar quanto a possessão do cajado, era de Moisés ou de Aarão? (já mencionado anteriormente). Porém, algo novo para discussão é que: por mais bruto, tolo ou insensível que Moisés pudesse ser, não usaria um cajado com flores e frutos, que havia sido guardado como testemunho perpétuo para o povo, para bater numa pedra.

No verso 12, é usada uma expressão, no mínimo curiosa: “Mas disse lahweh para Moisés e Aarão”; pois embora, todos os autores são concordantes em atribuir o pecado a ambos os irmãos, ninguém se preocupa em explicar, pelo menos de maneira mais objetiva, o porquê de Aarão ter sido penalizado juntamente com Moisés. Isto porque, em Nm 12:6-8, após Aarão e Miriã, tentaram repreender a Moisés, Deus deixa bem claro que aos outros profetas, se revelaria através de sonhos e visão, mas quanto a Moisés, Ele falava face a face. Deixando a entender que: Aarão, Miriã ou qualquer outro, não teriam autoridade para “ajudar” a Moisés a entender os propósitos divinos e principalmente falar contra ele.

Assim, o fato de Aarão não ter observado o erro de Moisés ou ainda tê-lo visto mas, se calado; leva-se a crer que: o pecado, deixaria de ser um ato em específico (principalmente pelo fato de que Moisés foi quem falou irrefletidamente ao povo e bateu na rocha), para ser uma atitude de espírito, isto é, para o que pairava em seus corações. Desta forma, após as palavras de Moisés, Aarão poderia ter tido o mesmo sentimento ou desejo que ele, comungado assim de seu pecado e sua consequência. Pois de outra forma, ou seja, se Aarão achasse que a atitude de Moisés fora inapropriada, não poderia fazer nada. Além de discordar em seu coração; e isso não poderia ser imputado como pecado.

Outro aspecto de vital importância ainda neste versículo 12 é a explicação de Deus para a causa do pecado; entretanto, essa é a parte mais truncada e complicada de todo o texto analisado. Por isso, sobre a menção “não fizeste crer para fazer consagrar a mim”, surgem as mais variadas teorias ou divagações, tais como: “descrença na possibilidade da rocha jorrar água... negando o passado” (MESQUITA, 1979, p.52s), “descrença que o mero ato de falar à rocha, faria sair água” (CHAMPLIN, 1995, p.681), “negligência da possibilidade de chamar a atenção para a santidade de Deus” (BROADMAN, p. 167).

Ao que parece, pela conjugação, os dois verbos estão interligados, não sendo possível imaginar sua distinção. Desta forma, “não fizeste crer” não poderia significar dúvida quanto a probabilidade de uma rocha produzir água, visto já ter acontecido uma vez e ainda se tal incredulidade existisse de fato, Moisés não teria levado a assembleia em volta da pedra. Também não poderia indicar alguma superstição ligada à vara, isto é, crer que se ela não tocasse, o milagre não se concretizaria; pois, Moisés realizara alguns milagres independentemente de seu cajado (Ex 8:20; 9:3,8; 10:1-3,21; 15:25). Desta forma, não parece muito lógico ou coerente serem usados distintamente. Por isso, crê-se que a interpretação de Broadman condiz melhor com o fato. Assim, a expressão do verso 12: “não fizeste crer para fazer consagrar a mim” poderia ser

melhor entendida como “a negligência em santificar a Deus, devidamente”.

No verso 13, após o milagre, Deus entra em cena para corrigir as palavras irrefletidas de Moisés, tomando para si a glória devida.

Outro dado interessante é que em todo o texto, o uso do Hifil é bastante utilizado, pois dos 28 verbos, 13 estão na forma do Qal e 10 estão no Hifil (e todos referindo-se a Moisés). Todavia, em lugar de lançar luz ao estudo, trouxe ainda maior obscuridade como já mencionado anteriormente, quando trabalhado sobre o verso.

5 | RELEITURA DE NÚMEROS 20.2-13

Cerca de 40 anos havia-se passado desde a saída do Egito sob a Mão forte do Senhor; dentro dos quais, 38 anos foram vividos em peregrinação, como fruto da incredulidade e desobediência do povo. Assim, a maioria do povo descrito no primeiro recenseamento (Nm 1-3) já havia morrido e sido sepultado pelo deserto a fora, e bem poucos ainda estavam vivos. O capítulo 20 de Números inicia mencionando a morte de Miriã, uma grande mulher, dado sua importância e serviço no auxílio a Moisés, no entanto, nada há de referência a não ser que morreu e fora sepultada.

Então, o autor muda o foco e começa a descrever um incidente no qual o povo, ao passar dificuldade pela falta d'água, começa a murmurar e a contender contra seu líder. Todavia, ao que parece, ao autor não tem como único objetivo, descrever o fato histórico, pura e simplesmente; mas também, e talvez principalmente, procurar descrever a causa que teria levado Moisés, o líder daquele povo, a ser punido a não entrar na terra prometida.

Assim, além do trivial: o povo pressiona a Moisés e este busca a Deus que responde ao povo, o autor descreve as orientações divinas a Moisés, menciona o que ele fez ou deixou de fazer, mostra o milagre e ainda as palavras de Deus contra a pecaminosidade de Moisés e de seu irmão Arão. Não obstante sua intenção em esclarecer o assunto, não consegue êxito. Pois, não são poucos os que tentam sem sucesso chegar a uma conclusão absoluta e satisfatória. Por esta razão, procurou-se investigar um pouco mais sobre essa polêmica, tentando responder a seguinte pergunta: “O que Moisés e Aarão fizeram, ou deixaram de fazer, que lhes foi imputado como pecado?”.

O verso 6, mostra uma atitude louvável da parte de ambos, que após ouvirem a turba, buscaram ao Senhor e prostraram-se diante dele. No verso 9, da mesma forma, Moisés age obedientemente às ordens divina. Entretanto, o verso 10 começa por mostrar alguma coisa diferente, sendo vários os que dizem estar aqui uma das causas de tal pecado. O 11 relata uma aparente desobediência, pois Moisés fere a rocha por duas vezes em vez de falar a ela. E o verso 12, mostra Deus repreendendo-os.

Em síntese, pode-se apontar seis possibilidades para a causa tal falha, possibilidade essas, distintas ou não entre si, ou seja, há quem defenda apenas um

dos motivos apresentado sem detrimento dos outros, enquanto que outros adotam um determinado conjunto deles. Por isso, surgem tantas conjecturas sobre a possibilidade do erro de Moisés: 1) Mau humor ou ira, ao chamar a atenção do povo em vez de apenas satisfazê-los; 2) Incredulidade em tal milagre; 3) Superstição de que a vara tivesse poder; 4) Ferir Cristo, a rocha; 5) Desobediência ao ferir em vez de falar; e 6) Sugestão de que o milagre dependia de seu poder e não de Deus, não santificando assim a lahweh.

Tendo sido revelado e comentado as cinco primeiras descrições no decorrer da pesquisa, será discutido a possibilidade nº 6, quanto ao ato da não santificação de lahweh e como isso aconteceu. Tomando Dt 32:51-52 que menciona "... porquanto pecastes contra mim (...) pois não me santificastes"... , Nm 20:24 "... fostes rebeldes contra a minha palavra..."; Nm 27:14 "...fostes rebeldes à minha palavra, não me santificando..." e ainda próprio Nm 20:12 "... não me crestes a mim, para santificar...". Parece ser coerente deduzir que: o pecado foi de rebeldia (ou desobediência) em santificar a Deus.

Desta forma, sendo o ato de não glorificar a lahweh a causa do pecado, este não poderia estar vinculado ao ferir ou não ferir a rocha; pois sendo Moisés e Aarão os únicos que conheciam toda instrução, não importava se eles apenas dissessem, batesse uma ou dez vezes ou ainda virassem cambalhotas; bastava a água começar a jorrar, que Deus seria exaltado. Também não deveria estar ligado ao fato da rocha ser Cristo, pois, se o povo não conhecia a Revelação encarnada, também não poderia ver na rocha ferida, seu Deus ultrajado.

Então, a que se refere o ato de santificar? Como mencionado no parágrafo anterior, o povo desconhecia o processo, somando-se a isso, o fato de que o milagre fora realizado e que Deus não fora glorificado, surgirá uma conclusão básica e objetiva, a qual deve ter estado na mente do povo: a autoria do milagre. Quem poderia ser, se não a dupla dinâmica? Voltando a seriedade dos fatos, ao que parece, a maneira pela qual Moisés tomou a glória para si, foi através de sua pergunta ao povo: "Porventura, tiraremos água desta rocha para vós?". Isto induz a uma resposta negativa e assim, quando começou a verter após ele ter ferido a rocha, é de se deduzir que o povo tenha concluído que ele é quem tinha o poder para tal feito. Parecendo condizer com a interpretação do salmista, em Sl 106:32 que diz: "e ele falou imprudentemente com seus lábios".

Tendo visto a causa (não glorificar a lahweh) e a maneira (falar irrefletidamente, enaltecendo a si próprio perante o povo), faz-se necessário ainda, analisar o que Deus fez após tal pecado. Quanto a isso, o texto é um pouco mais lúcido, basta apenas uma leitura rápida para ver que lahweh puniu a Moisés e Aarão, provavelmente diante do povo, e ainda que ele mesmo santificou-se, isto é, tomou a glória devida ao seu Nome. O extraordinário nisso tudo é que, o texto deixa a distinção e ao mesmo tempo interação entre o Governo de Deus e sua graça, como menciona Mackintosh (1979): "a graça perdoadora e abençoadora; mas o governo segue o seu curso".

Ainda, segundo Wenhan, “quando homens impuros se aproximam de Deus, ele se santifica mediante juízo imediato ou adiado” (1985, p. 158). Por isso, ao contrário de muitos pecadores que foram fulminados pela ira divina, sendo queimados, destruídos, entregues às pragas, engolidos vivos pela terra, entre outros, Deus castiga a Moisés não lhe permitindo entrar na terra prometida. Alguém poderia simplesmente exclamar. “Mas, só isso”? Talvez, numa leitura rápida até possa ser, todavia, quando se analisa com calma, pode-se observar que foi um severo castigo para alguém que estava trabalhando e se preparando, durante os últimos 40 anos de sua vida.

Conclui-se, portanto, resumindo-se os acontecimentos aqui narrados. Após a morte de Miriã, o povo reclama por água. Então Moisés e Aarão buscam resposta em Deus, que prontamente os atende, manifestando-lhes sua glória. Todavia, após os primeiros passos de obediência, Moisés e Aarão fazem com que o povo não glorifique a Deus através de uma pergunta imprudente, fazendo-os voltarem sua atenção para si. Por isso, mesmo realizando o milagre, Deus não deixa de mostrar sua grandeza, através da dura sentença outorgada a Moisés e seu irmão; mostrando, ao mesmo tempo graça e justiça.

6 | APLICAÇÃO PARA OS DIAS ATUAIS

Seguindo a sugestão de Wegner (2005, p. 312), uma exegese não pode ser concluída sem uma tentativa de trazer respostas ou luz, a três aspectos dos dias de hoje: o pessoal, o eclesial e o social. Portanto, numa tentativa de se trazer alguns aprendizados para a atualidade, pode-se dizer que:

Sob a ótica pessoal, o texto transmite a ideia de que Deus atende ao pedido do seu povo, pois ele é o sustentador de todas as coisas; não importa o tamanho ou tempo de sua tribulação, é só ir a Ele, que Ele ouvirá. Mesmo que o deserto da vida seja difícil, ou ainda, mesmo que esteja nele há muito tempo, não se deve permitir que sua aridez, influencie o relacionamento com Deus; pois, mesmo se parecer que não há saída e só seja visto desgraça, morte e destruição, Deus é a fonte do refrigério, Deus pode atender;

Dentro do viés eclesial, a perícopes é clara em mostrar que mesmo alguém tão importante como Moisés, também pode cair (KING, 1969, p. 116). Principalmente o líder precisa estar cada vez mais em intimidade com Deus, pois um de seus pecados, pode trazer grandes e avassaladoras consequências tanto para si quanto, para os seus liderados. Por esta razão uma grande lição para a liderança, com este texto, é nunca esquecer do seu devido lugar diante de Deus e sua obra;

Outro ensino, bastante singular: nem sempre a resposta de uma oração tem a aprovação divina; ou seja, vitórias e sucessos não são sinônimos determinantes da graça divina na vida de alguém; assim, uma oração pode até ser atendida, não mediante seu propósito, mas mediante as bênçãos que ela trará às outras pessoas,

segundo a ótica divina.

Quanto a uma perspectiva social, o versículo 2 tem uma expressão um tanto negativa: “se uniram contra Moisés e Aarão”. Levando-se a concluir: como é fácil unir-se para o mal, isto é, inúmeros são os caos ou as pessoas que não se envolvem em absolutamente nada de útil, mas para intriga ou confusão, estão sempre prontas ou dispostas, até deixam suas diferenças de lado. Não se deve permitir que tal sentimento seja armazenado no coração, mesmo quando as situações forem desfavoráveis.

Deus não se deixa escarnecer, por mais banal que a atitude de alguém possa parecer, se esta não condizer com Seus atributos e caráter, certamente receberá a recompensa ou os frutos dessa ação;

Outro ensinamento, muito importante para os dias de hoje, Deus tem seu tempo de juízo. Infelizmente é bastante comum ouvir-se reclamações de que fulano ou beltrano são isso ou fazem aquilo e não acontece nada. Como foi visto, Deus tem o seu método disciplinar, que às vezes, foge do jeito de pensar ou agir humano nos dias atuais. Mas, que acima de tudo, julga e pune os imprudentes.

REFERÊNCIAS

BAXTER, J. Sidlow. **Examinai as Escrituras: Gênesis- Josué**. São Paulo: Vida Nova, 1992.

BÍBLIA sagrada. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 1997. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.

BROADMAN. **Comentário Bíblico Broadman: Levítico- Rute**. Rio de Janeiro: Juerp, 1990.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Volume I**, São Paulo: Candeia, 1995.

DAVIDSON, Benjamin. **The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon**. EUA: Hendrickson, 1993.

DAVIS, Jonh D. **Dicionário da Bíblia**. Rio de Janeiro: JUERP e Candeia, 1996.

HARRIS, Laird R. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

KING, Philip J. **Conoce La Biblia: Antiguo Testamento**. El libro de Los Números. Traducción de José Maria Gondra. Santander: Sal Terrae, 1969.

MACKINTOSH, C.H. **Estudo Sobre o Livro de Números**. Lisboa: Minerva, 1979.

MESQUITA, Antônio Neves de. **Estudo nos Livros de Números e Deuteronômio**. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.

PALLOTTI, Ed. **Dicionário Hebraico- Português e Aramaico- Português**. Santa Maria: Sinodal e Vozes, 1996.

PLAMPLIN, Richard T. **Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento**. Curitiba: Seminário Teológico Batista do Paraná, 1997.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

WENHAN, Gordon J. **Números: Interpretação e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão e Vida Nova, 1985.

A INFLUÊNCIA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS NA FORMAÇÃO DA VONTADE DO ESTADO BRASILEIRO E NA PROMOÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

Rosângela Angelin

Pós-Doutora pela Faculdades EST, São Leopoldo-RS (Brasil). Doutora em Direito pela Universidade de Osnabrueck (Alemanha). Docente da Graduação em Direito e do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* – Doutorado e Mestrado em Direito da Universidade Regional integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo/RS. Líder do Grupo de Pesquisa (CNPQ) *Direitos de Minorias, Movimentos Sociais e Políticas Públicas*. Coordenadora do Projeto de Pesquisa *Direitos Humanos e Movimentos Sociais na Sociedade Multicultural* e do Projeto de Extensão *O lugar dos corpos das Mulheres na Sociedade*. Vice Líder do “Núcleo de Pesquisa de Gênero” registrado no CNPQ e vinculado à Faculdades EST – Programa de Gênero e Religião. E-mail: rosangelaangelin@yahoo.com.br

Maitê Alexandra Bakalarczyk Corrêa

Bacharel do Curso de Direito da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI Campus Santo Ângelo-RS), Santo Ângelo-RS, Brasil. Integrante do Projeto de Pesquisa *Multiculturalismo, Direitos Humanos e Cidadania* do Programa de Pós-Graduação *strictu sensu* – Mestrado em Direito da URI Campus Santo Ângelo-RS, como pesquisadora externa. E-mail: maite-alexandraborrea@hotmail.com.

grandes transformações sociais traçados por importantes eventos da manifestação popular, que de alguma forma contribuíram e ajudaram a construir o *Estado democrático de Direito*, que prima pelos direitos humanos. Assim, trabalho em voga aborda o tema *Direitos Humanos e Movimentos Sociais no Brasil*, tendo como parâmetro indagar acerca da influência dos movimentos sociais na formação da vontade do Estado brasileiro e na consequente promoção dos direitos humanos. A partir da construção de um estudo baseado no método de abordagem dedutivo, tem-se como premissa maior a análise da participação popular e suas formas de manifestações, para compreender sua influência na vontade do Estado e o alcance destas para a construção dos direitos humanos, em solo brasileiro. Nesse trilhar, a pesquisa realizada pretende demonstrar quais foram os históricos movimentos sociais brasileiros, sobre o prisma da participação cidadã, que deram espaço a reivindicações, bem como à busca de direitos que influenciaram na consolidação e na realização da democracia dentro do território nacional. Isso posto, corrobora a tese de que a participação popular social dá rumos à formação da vontade do Estado no sentido de construção e da efetivação dos direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos humanos. Movimentos sociais. Vontade do Estado.

RESUMO: Sob o curso da história é incólume o saber de que o Estado de direito no Brasil foi marcado e, ainda é cenário de

ABSTRACT: In the course of history, the knowledge that the democratic rule of law in Brazil has been marked is still intact, and it is still the scene of great social transformations traced by important events of the popular demonstration that in some way contributed and helped to build the State democratic system of law, which emphasizes human rights. Thus, work in vogue addresses the theme of Human Rights and Social Movements in Brazil, having as parameter to inquire about the influence of social movements in the formation of the will of the Brazilian State and in the consequent promotion of human rights. Based on the construction of a study based on the method of deductive approach, the analysis of popular participation and its forms of manifestations is a major premise, in order to understand its influence on the will of the State and its reach for the construction of human rights, on Brazilian soil. In this way, the research carried out intends to show which were the historical Brazilian social movements, on the prism of citizen participation, that gave rise to demands, as well as the search for rights that influenced the consolidation and the accomplishment of democracy within the national territory. This, corroborates the thesis that social popular participation leads to the formation of the will of the State in the sense of building and realizing human rights.

KEYWORDS: Human rights. Social movements. Will of the State.

1 | CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Ao longo da história do Brasil, inúmeros foram os marcos de lutas e conquistas até se alcançar um Estado Democrático de Direito. Foi na criação de uma Constituição adequada à realidade social de seu tempo e, a partir do clamor popular, que se assevera a conquista das batalhas anteriores que clamavam ao Estado por direitos condizentes às necessidades do povo e da sociedade.

Diante do exposto, a pesquisa procura abordar aspectos centrais envolvendo o Brasil, no que se refere ao tema *Direitos Humanos e Movimentos Sociais*, adotando como parâmetro, refletir sobre a influência de movimentos sociais na formação da vontade do Estado brasileiro e, por conseguinte, num rol qualificado de direitos humanos.

Este estudo será alicerçado no método de abordagem dedutivo, tendo como premissa maior a análise da participação popular e de suas formas de manifestações, com fins de compreender sua influência na vontade do Estado, bem como o alcance destas para a construção dos direitos humanos, em solo brasileiro.

2 | CONSTITUIÇÃO E VERSÕES DO ESTADO MODERNOS

A análise feita a partir do estudo da participação cidadã na possível formação da vontade do Estado brasileiro, a partir dos invólucros das manifestações sociais como forma de intervir na vontade do Estado através criação das leis, norteia-se

pelos preceitos da história e estudos contemporâneos do Brasil e, também premissas constitucionais no que tange à participação como direito fundamental e social, nela dispostos.

Nesse contexto, são inúmeros os exemplos de movimentos sociais na história do Brasil. Assim, partindo desta ideia de intervencionismo popular na formação da vontade Estatal, é cediço dar maior ênfase às manifestações contemporâneas e buscar analisar até que ponto os anseios sociais contribuem e influenciam o Estado na tomada de suas decisões, ou seja, se o Estado cria suas leis por interesse próprio ou por necessidades manifestadas pelos movimentos sociais e pela participação social.

Dallari, ao mencionar Aristóteles diz que “[...] o homem é naturalmente um animal político” (ARISTÓTELES *apud* DALLARI, 2013, p. 21). E, ao falar em sociedade, o mencionado autor, baseando-se em uma citação de Cícero, diz que existe um instinto de sociabilidade em todos os homens, inato, e que a “[...] espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundancia de todos os bens, a leva a procurar apoio em comum” (CÍCERO *apud* DALLARI, 2013, p. 22). Logo, o que leva os homens a viverem associativamente é uma disposição natural e não a necessidade material, isto por que, por mais que ele tenha tudo do que necessita materialmente, ele sempre buscará ajuda no semelhante.

A associação é um modo normal de vida, desde o nascimento da espécie humana. Nessa senda, onde quer que se encontre o homem, e sua época, ele sempre será encontrado em condição de convivência e convênio com os outros, por mais selvagem que seja sua origem. Para os autores antes elencados, os seres humanos são seres sociais por sua própria natureza. Por outro lado, adiante será rebuscada a forma de organização da sociedade entendida como um acordo de vontades, ou seja, produto de um contrato hipotético (DALLARI, 2013, p. 23). Não obstante, exarada a ideia da convivência em sociedade pelos homens, necessário é o exame das formas de organizações políticas dos Estados, enquanto consequência dessa coexistência humana.

A forma de organização política dos Estados Modernos modificou e revolucionou as regras de conduta social e, se passou a pensar em uma forma de organização estatal que conseguisse unificar o poder e trazer para a sociedade normas de convivência e harmonia social, a partir de um Estado que lhes pronunciasse direitos e dissesse os deveres. Nasceram, portanto, os costumes, as normas, e as leis, todos resguardados pelo Princípio da Legalidade (que será adiante estudado). Nesse sentido, Streck e Moraes, explicam que, para examinar o Estado e suas correlações com o meio social, implica, imprescindivelmente, analisar os aspectos que envolvam o seu funcionamento. Para tanto “Estado, Governo, Democracia, Legitimidade, Poder são questões que imbricadas, exige uma disciplina para o estudo de suas complexidades [...]”. Nesse sentido, os autores antes mencionados, repetindo Bobbio, dizem que Ciência Política é: “[...] como ciência do homem e do comportamento humano, tem em comum, com todas as outras ciências humanísticas, dificuldades específicas, que derivam de

algumas características da maneira de agir do homem [...]” (STRECK; MORAIS, 2014, p. 19).

Várias fontes tentam explicar e esclarecer a procedência do Estado. As teorias desenvolvidas pelos ilustres autores Hobbes, Locke e Rousseau, são o que Streck e Moraes (assim como muitos outros autores) chamam de modelo contratualista. Mas estes três filósofos a classificam como “teoria positiva do Estado”. Nesse ângulo, é crucial a compreensão desse caminho, de que o Estado Social (político) tem o fim com o Estado Natural, para o entrosamento da trajetória tomada pelo Estado Moderno (STRECK; MORAIS, 2014, p. 29). Esses filósofos, “[...] influenciados pela ideia de um Direito Natural, mas procurando um fundamento desse direito, assim como da organização social e do poder político, na própria antropologia cultural aplicada ao estudo do Estado” (DALLARI, 2013, p. 15).

As teorias apresentadas pelos contratualistas Hobbes, Locke e Rousseau, que explicam a criação do Estado a partir de um contrato hipotético, onde o juízo principal era de que as pessoas deveriam entregar seus poderes para um Estado, para que este regulamentasse as relações sociais, através de leis. Todos os três contratualistas partem da explicação da necessidade de se criar um Estado devido a algum problema no estado de natureza que acaba gerando muito conflitos sociais. Então, a partir de um contrato hipotético, chega-se a implementação do Estado Social e a resolução desses conflitos através de leis. Todos os três pensadores têm um pensamento em comum: o *estado de natureza* das pessoas as corrompiam, necessitando, assim, de uma *mão invisível* que regesse a sociedade e sanasse com o problema. Nesse sentido importante destacar a principal ideia de cada autor (DALLARI, 2013, p. 14).

Thomas Hobbes, em síntese, pensa que o “[...] homem é lobo do próprio homem” (LEVIATÃ *apud* RIBEIRO, 2000, p. 60), pois este em seu estado natureza vivia em um estado de guerra subrogado pelo egoísmo e ganancia das pessoas e não de harmonia com os demais, por isso era necessária a existência de um poder superior que conseguisse dominar e controlar os anseios dos homens, nascendo a figura do *Leviatã* como Estado. Já para John Locke o estado de natureza era um estado pré-social, de paz e conforto, entrando necessitariam do Estado, como um poder que estivesse acima dos cidadãos manter essa ordem, impedindo que qualquer evento desestruturasse a paz. E, por fim, Rousseau, considera que o ser humano é bom em seu estado natureza, mas se corrompem por causa da propriedade, logo, o Estado nada mais é do que um representante da vontade emanada do povo (AZAMBUJA, 2008, p. 120).

Destacando o pensamento de Hobbes, se assevera das ideias, clara alusão ao absolutismo, onde o soberano é a pessoa do Estado, aqui denominado de *Leviatã*, e as demais pessoas são os súditos daquele soberano. Desse modo, para Hobbes o ser humano no estado natureza vive em um modo bastante primitivo que o corrompe, assim,

[...] o homem vive inicialmente em “estado de natureza”, designando-se por esta expressão não só os estágios mais primitivos da História, mas, também, a sua situação de desordem que se verifica sempre que os homens não tem suas ações reprimidas, ou pela voz da razão ou pela presença de instituições políticas eficientes. Assim, pois, o estado de natureza é uma permanente ameaça que pesa sobre a sociedade e pode irromper sempre que a paixão silenciar razão ou a autoridade fracassar. **Hobbes acentua a gravidade do perigo afirmando sua crença em que os homens, no estado de natureza, são egoístas, luxuriosos, inclinados a agredir os outros e insaciáveis, condenando-se, por isso mesmo, uma vida solitária, pobre, repulsiva, animalésca e breve. Isto é o que acarreta, segundo sua expressão clássica, a permanente “guerra de todos contra todos”.** O mecanismo dessa guerra tem como ponto de partida a igualdade natural de todos os homens. Justamente por serem, em princípio, igualmente dotados, cada um vive constantemente temeroso de que outro venha tomar-lhe os bens ou causar-lhe algum mal, pois todos são capazes disso. Esse temor, por sua vez, gera um estado de desconfiança, que leva os homens a tomar a iniciativa de agredir antes de serem agredidos [...] que interfere a razão humana, levando a celebração do contrato social. Apesar de suas paixões más, o homem é um ser racional e descobre os princípios que deve seguir para superar o estado de natureza e estabelecer o ‘estado social’. Hobbes formula, então, duas leis fundamentais da natureza, que estão na base da vida social e que são as seguintes: a) cada homem deve esforçar-se pela paz, enquanto tiver a esperança de alcançá-la; e, quando não puder obtê-la, deve buscar utilizar todas as ajudas e vantagens da guerra; b) cada um deve consentir, se os demais também concordam, e enquanto se considere necessário para a paz e a defesa de si mesmo, em renunciar ao seu direito a todas as coisas, e a satisfazer-se, em relação aos demais homens, com a mesma liberdade que lhe for concedida com respeito a si próprio (DALLARI, 2013, p. 23- 24; 25).

Segundo Melo, para Locke, as pessoas já viviam em um “estágio pré-social e pré-político” que era o próprio estado natureza. Diferentemente de Hobbes, Locke concordava que os seres humanos viviam em harmonia no estado natureza, e não em um estado de guerra, como era no Estado Hobbesiano. Para Hobbes a propriedade apenas surgiu com o Estado Leviatã, mas para Locke a propriedade já existe no estado natureza. Para Locke “[...] a propriedade é um direito natural do indivíduo que não pode ser violado pelo Estado”. O indivíduo tomava um espaço e o tornava privado. Com o surgimento da moeda, e do mercado de troca, uns passaram a ter mais que os outros, e com isso nasceu a concentração de riqueza, e “[...] esse foi para Locke o processo que determinou a passagem da propriedade limitada, baseada no trabalho, à propriedade ilimitada, fundada na acumulação possibilitada pelo advento do dinheiro” (MELLO, 2000, p. 85). Com relação ao contrato social, o autor, partindo da concepção de Locke diz que é na tentativa de superação os pequenos inconvenientes que determinou a saída do estado de natureza para uma sociedade politizada, tudo de forma livre e compatibilizada entre todos os seres humanas. Dessa forma,

[...] É a necessidade de superar esses inconvenientes que, segundo Locke, leva os homens a se unirem e estabelecerem livremente entre si o contrato social, que realiza a passagem do estado de natureza para a sociedade política ou civil. Esta é formada por um corpo político único, dotado de legislação, de judicatura, e da força concentrada da comunidade. Seu objetivo precípua é a preservação da propriedade e a proteção da comunidade tanto dos perigos internos quanto das invasões estrangeiras.

O contrato social de Locke em nada se assemelha ao contrato hobbesiano. Em Hobbes, os homens firmam entre si um *pacto de submissão* pelo qual, visando a preservação de suas vidas, transferem a um terceiro (homem ou assembléia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã.

Em Locke, o contrato social é um *pacto de consentimento* em que os homens concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar e consolidar ainda mais os direitos que possuíam originalmente no estado de natureza. No estado civil os direitos naturais inalienáveis do ser humano à vida à liberdade e aos bens estão melhor protegidos sob o amparo da lei, do árbitro e da força comum de um corpo político unitário (MELLO *in* WEFFORT [Org.], 2000, p. 86).

Segundo Nascimento, na obra *Do Contrato Social*, disse Rousseau que os homens viviam felizes na simplicidade de suas moradias, até conhecer as vaidades do mundo terreno. Por isso que,

[...] enquanto os homens se contentaram com suas cabanas rústicas [...] enquanto se contentaram com as obras que um único homem podia criar, e a artes que não necessitavam do concurso de várias mãos, eles viveram livres, sãos, bons e felizes, tanto quanto o poderiam ser pela sua natureza, e continuaram a desfrutar entre si as doçuras de um comércio independente: mas desde o momento em que um homem teve necessidade do auxílio de um outro, desde que se apercebeu de que seria útil a um só indivíduo contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade, a propriedade se introduziu, o trabalho se tornou necessário e as vastas florestas se transformaram em campos aprazíveis, que foi preciso regar com o suor dos homens e, nos quais, viu-se logo a escravidão e a miséria germinarem e crescerem com as colheitas (ROUSSEAU *apud* NASCIMENTO, 2000, p. 207).

Surgiu assim, o Estado, no momento que essas forças foram unidas, o povo escolheria uma forma de governo, e alguém para representá-los, tudo mediante uma convenção. Logo, formado um governo, tinha a figura do soberano, que por sua vez, lideraria por uma soberania verdadeira, soberania esta, que pertencente ao povo. Esse era para Rousseau, portanto, o pacto social (ou contrato social), que apresentava senão uma solução ao homem que depois de corrompido, já não conseguiria viver mais em seu estado natural e também, por entender que a sociedade é uma incrível evolução, sendo o pacto social a construção para uma sociedade harmoniosa. Nos dizeres do próprio Rousseau “[...] a obediência à lei que se estatuiu a si mesma é a liberdade” (ROUSSEAU, 2002, p. 25).

3 | CONSTITUIÇÃO E ORGANIZAÇÃO POPULAR ATRAVÉS DE MOVIMENTOS SOCIAIS

Com o Estado formado pela união de homens e mulheres na vida comum, se pode pensar na estruturação de direitos e deveres para essa sociedade existente e, a pessoa de um representante para esse povo (MENEZES, 2004, p. 16). Surge então, o Princípio da Legalidade que, mais precisamente, nasceu para tirar das mãos do

Estado a concentração do poder pleno e absoluto, e com isso, também a arbitrariedade, fazendo surgirem leis que permitissem aos cidadãos direitos e liberdades. Nesse sentido, o Princípio da Legalidade fulcra controlar o despotismo do Estado, analisando o preceito legal acima transcrito da seguinte forma:

Tal princípio visa combater o poder arbitrário do Estado. Só por meio das espécies normativas devidamente elaboradas conforme as regras do processo legislativo constitucional, podem se criar obrigações para o indivíduo, pois são expressões da vontade geral. Com o primado soberano da lei, cessa o privilégio da vontade caprichosa do detentor do poder em benefício da lei [...] mais se aproxima de uma garantia constitucional do que de um direito individual, já que ele não tutela, especificamente, um bem de vida, mas assegura ao particular, a prerrogativa de repelir as injunções que lhe sejam impostas por uma ou outra via que não seja a lei [...] (MORAES, 2014, p. 42) (grifo nosso).

Na mesma conjectura, Greco, citando o constitucionalista Paulo Bonavides, aduz:

O princípio da legalidade nasceu do anseio de estabelecer na sociedade humana regras permanentes e válidas, que fossem obra da razão, e pudessem abrigar os indivíduos de uma conduta arbitrária e imprevisível da parte dos governantes. Tinha-se em vista alcançar um estado geral de confiança e certeza na ação dos titulares do poder, evitando-se assim a dúvida, a intranquilidade, a desconfiança e a suspeição, tão usuais onde o poder é absoluto, onde o governo se acha dotado de uma vontade pessoal soberana ou se reputa *legibus solutus* e onde, enfim, as regras de convivência não foram previamente elaboradas nem reconhecidas (BONAVIDES *apud* GRECO, 2004, p. 104).

No entanto, nem um Estado formado com o primado de representantes do povo, e em que pese estar conjecturado o princípio da legalidade, muitos conflitos foram decorrentes do não atendimento aos direitos dos cidadãos por parte do Estado. Diante disso, muitas foram as revoltas sociais, marcadas por grandes movimentos históricos da participação popular, pela luta e busca pelos direitos e liberdades individuais. Consequentemente, foi a vontade dos homens e mulheres, já dentro de um Estado de Direito (um Estado de leis) que fez nascer o Estado Democrático de Direito, este consequência das duas grandes revoluções, a Revolução da Americana de 1787 e a Revolução Francesa de 1789, esta que aprovou a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, onde se preocupou em professar direitos individuais adequados para todos os indivíduos, dando margem à construção de posteriores Constituições a vários países do mundo.

Com esse Estado Democrático de Direito se pôde vislumbrar um primado mais apurado de democracia, que segundo Neto “[...] a democracia não é um conceito estático, acabado, possível de ser transportado e exportado como modelo para as imperfeições de diversos tipos de estado. É um processo e, como processo, implica um constante evoluir [...]” (NETO, 2005, p. 25). Discorre dessa democracia, as suas três formas de manifestação, que é a democracia direta, semidireta e a indireta (DALLARI, 2013, p. 153).

Os movimentos sociais são uma expressão à democracia direta, redirecionando o princípio da soberania popular e permitindo se falar em participação popular (OLIVEIRA; BERTOLDI, 2010, p. 08). Uma das premissas dos movimentos sociais é que eles são “[...] fontes de inovação e matrizes geradoras de saberes [...]” e que não se trata de um “[...] processo isolado, mas de caráter político-social”. Para Gohn, para compreender os processos a ocorrência dos movimentos sociais se devem analisar o cotidiano, junto com a conjuntura sociocultural, econômica e política do país. Para escritores que estudam a doutrina social contemporânea, os movimentos sociais são encarados

[...] como **ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam formas distintas de a população se organizar e expressar suas demandas** [...] Na ação concreta, essas formas adotam diferentes estratégias que variam da simples denúncia, passando pela pressão direta (mobilizações, marchas, concentrações, passeatas, distúrbios a ordem constituídas, atos de desobediência civil, negociações, etc.) até as pressões indiretas (GOHN, 2011, p. 335) (grifo nosso).

Gohn ressalta que os movimentos sociais são “[...] o coração, o pulsar da sociedade. Eles expressam energias de resistência ao velho que oprime ou de construção do novo que liberte [...]” (GOHN, 2011, p. 336).

Inicialmente, os movimentos sociais no Brasil caracterizavam-se pelas lutas de inclusões sociais, classistas, e igualdade de direitos, advindos de processos de participação social, como revoltas, protestos e atos de insubordinações, como por exemplo, as Lutas pela Eleição Direta (1855), Movimentos Caras Pintadas (1964), e Movimentos Feministas (1975) (GOHN, 2011, p. 60-152).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, houveram mudanças e com ela o advento de um novo cenário onde a participação popular também se fez presentes, contudo, estes, com uma nova face (PAOLI, 2002, p. 51). Ao contrário das manifestações populares anteriores que tinham cunho de inclusão e desenvolvimento, hoje, no século XXI, frente às transformações, as situações reclamadas pela população há outro semblante, sendo elas agora mais voltadas à pontos de cunho identitários. Ocorre que, contemporaneamente é de se observar uma mudança nas causas que dão ensejos aos novos movimentos sociais, em razão a um novo cenário. Hoje as manifestações “[...] possuam identidades, têmpositor e articulam ou fundamentam-se em um projeto de vida e sociedade [...]” (GOHN, 2011, p. 337). Assim, pode-se ressaltar que existe um mais novo cenário nesse atual milênio:

[...] **novos tipos de movimentos, novas demandas, novas identidades, novos repertórios. Proliferam movimentos multi e pluriclassistas.** [...] Mas também emergiram com força movimentos com demandas seculares como a terra, para produzir (MST) ou para viver seu modo de vida (indígenas). **Movimentos identitários, reivindicatórios de direitos culturais que lutam pelas diferenças: étnicas, culturais, religiosas, de nacionalidades etc. movimentos comunitários de base, amalgamados por ideias e ideologias, foram enfraquecidos pelas**

novas formas de se fazer política, especialmente pelas novas formas de estratégia dos governos, em todos os níveis da administração. Novos movimentos comunitaristas surgiram – alguns recriando formas tradicionais de relações de autoajuda; outros organizados de cima para baixo, em função de programas e projetos sociais estimulados por políticas sociais (GOHN, 2011, p. 224) (grifo nosso).

Gohn (2011) ainda aduz três formas de organização desses movimentos identitários, na primeira década do século XXI (2000-2010), conhecidos na doutrina como *Novos Movimentos Sociais*. O primeiro deles foi o que mais cresceu em termos de direitos e políticas sociais, que são daqueles que pertencem as camadas populares de seguimentos de exclusão, podendo ressaltar os afrodescendentes, os homossexuais e as mulheres, portadores de necessidades especiais, grupos de imigrantes, religiosos e de raças. Estes são rigores de grupos estruturados através de ONG's, redes ou organizações, mas com pouca vislumbriedade enquanto da formação de grupos sociais (o que os diferenciou do associativismo do final do século XX).

Dando, maior importância ao movimento dos afrodescendentes conhecido como *Movimento Negro ou dos Afrodescendentes do Brasil*, ele avançou significativamente nos primeiros dez anos do século XXI principalmente em razão da política e exigibilidade de cotas nas universidades brasileiras, também pelo Prouni, conquista de terras. Nesse compasso a mídia e os meios de comunicação foram de grande valia par a afirmação e confirmação dos direitos dessas pessoas (GOHN, 2011).

A segunda categoria explicada por Gohn dizem respeito pelas melhorias de condições na qualidade de vida e trabalho, no campo e na cidade, no que tange a saúde, moradia, acesso a terra, alimentação, saúde, etc. E, por fim, a terceira categoria apontada por Gohn são os movimento que dizem respeito a questões globais, ou seja, as redes que atuam a partir de fóruns, conselhos ou plenários, podendo-se dizer que dão publicidade e notoriedade a alguns movimentos sociais, pois o exibem local, regional, nacional ou transnacionalmente.

Hoje, são demandas como a multiculturalidade, multidiversidade e diferenças, que caracterizam e constroem a identidade dos movimentos sociais. Desta forma, na atualidade do século XXI, os movimentos sociais ganharam uma mudança, ampliando e diversificando-se, em sentido de luta por novas políticas de inclusão, assim

Questões como a diferença e a multiculturalidade têm sido incorporadas na construção da identidade dos movimentos. Lutam pelo reconhecimento da diversidade cultural. Há neles, na atualidade, uma ressignificação dos ideários clássicos de igualdade, fraternidade e liberdade. A igualdade é ressignificada com a tematização da justiça social; a fraternidade se traduz em solidariedade; e liberdade associa-se ao princípio da autonomia – da constituição do sujeito, não individual, mas autonomia de inserção na sociedade, de inclusão social, de autodeterminação com soberania de muitos dos atuais movimentos sociais são herdados das redes movimentaristas dos anos de 1980, mas houve uma ampliação desses sujeitos sociopolíticos em cena. Eles alteraram as formas de mobilização antes, partiam de grupos organizados da sociedade civil, o processo era de baixo para cima. Atualmente eles tem também formas de mobilização de cima para baixo.

Há alterações na forma de atuação, agora em diferentes tipos de redes sociais, locais, regionais, nacionais, internacionais e transnacionais utilizam muito os novos meios de comunicação e informação – como a internet. Por isso, exerciam o que Habermas denominou como o agir comunicativo. A criação e o desenvolvimento de novos saberes são produtos dessa comunicabilidade. Antes, eram mais localizados, mais circunscritos (GOHN, 2011, 236-237).

Este novo cenário insurgiu, por suposto, um aumento dos espaços de conflitos sociais, em especial, os constituídos por questões étnicas, advindos de processos imigratórios, conforme segue:

Observa-se também o alargamento das fronteiras de conflitos e tensões sociais em função dessa geopolítica que a globalização econômica e cultural tem gerado. E devem ser citadas ainda outras alterações, como o acirramento de conflitos étnicos provocados pelos processos imigratórios e pelos deslocamentos migratórios no interior das nações; as novas políticas sociais de caráter compensatório dos governos central e local; as demandas multi e interculturais. Grande número de instituições associativas civis, na atualidade tematiza e redefine a esfera pública, realiza parcerias com outras entidades da sociedade civil e política e constrói também modelos de inovação social. Tudo isso alterou a conjuntura e o novo cenário político e, conseqüentemente, o tipo de associativismo que temos agora, em comparação com o que tínhamos há 15 anos (GOHN, 2011, 236-237).

Há uma diferenciação dos movimentos sociais atuais com relação aos do passado, onde Gohn aponta ocorreu uma redefinição na identidade das demandas, pois preteritamente havia um enfoque mais ideológico (de cor, gênero, raça, etnia, etc.), e na atualidade eles têm um cenário mais contraditório dentro de cada grupo social, porque antigamente se lutava para se ter direitos, hoje, estes direitos já são de todos, logo se briga pelo reconhecimento e respeito das diferenças, e o Estado está estabelecendo relações com esses movimentos, de forma a exercer uma influência de “[...] cima para baixo [...]”, ou seja, os movimentos sofrem um controle do estruturalismo político do Estado, o que acaba por transformar a identidade política dos movimentos de forma que um litígio que era coletivo se torna específico e isolado e, por consequência o Estado se torna o “[...] único ponto de integração e convergência”; e que os movimentos agora estão dispostos nas redes sociais, de acordo com o crescimento das tecnologias da comunicação, o que por sua vez, alarga as fronteiras dos conflitos, isto é, o que era local, torna-se nacional (GOHN, 2010, p. 15-28).

Da ligação e também resposta do Estado a esses novos movimentos sociais, discorre a elaboração do Decreto Lei n.º 8.243/2014, que instituiu a Política Nacional de Participação Social, com o “[...] objetivo de fortalecer e articular os mecanismos e as instâncias democráticas de diálogo e a atuação conjunta entre a administração pública federal e a sociedade civil” (BRASIL, Lei n.º 8.243, 2014, art. 1º).

São os movimentos sociais, através de seus diversos meios de manifestações, e conjecturados às participações populares, que fazem com que o Estado desvie e foque seu olhar aos clamores sociais, e com isso, conseqüentemente, promova a construção dos direitos humanos. Dessa forma, é possível afirmar que, os movimentos

sociais contribuem para a formação da vontade do Estado, e na promoção dos Direitos Humanos.

4 | PREVISÕES DE PARTICIPAÇÃO POPULAR NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988: UM AVANÇO EM PROL DOS DIREITOS HUMANOS

Promulgada a Constituição Federal de 1988, conforme acima explanado, esse novo Estado Democrático de Direito que se implantou no Brasil, com viés pela redemocratização, e principalmente pela superação ao regime autoritário anterior, estabeleceu fielmente em seu preâmbulo e, extenua exaustivamente em seu corpo, direitos individuais, sociais e difusos que foram devolvidos aos cidadãos. Entre esses direitos, destaca-se a participação popular, a qual teve importante papel no processo elaborativo da nova Carta.

A Constituição Federal de 1988 traz em seu conteúdo uma série de dispositivos legais que materializam o Estado Democrático de Direito e a participação popular. O primeiro artigo da Constituição Federal de 1988, estatuiu a forma de Estado Federado ao território nacional, significando dizer que a República Federativa do Brasil é “[...] formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constituindo-se Estado Democrático de Direito [...]” (BRASIL, Constituição Federal de 1988). Tem o Estado como fundamentos a cidadania, a soberania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa, e o pluralismo político. Dessa forma, cabe ressaltar que, no Brasil, em razão ao Estado Federado, há uma descentralização do exercício do poder, pois o mesmo está segregado em mais de uma Entidade Estatal, quais sejam, União, Estados Federados, Distrito Federal e Municípios. O poder não está centralizado, isto é, não está concentrado em um único poder maior, só do Estado (MORAES, 2014, p. 511) e, além disso, o federalismo garante a participação popular na escolha de representantes do povo queiram fazer parte do Congresso Nacional, na consolidação de leis. Ademais, o Parágrafo Único do mesmo dispositivo de lei, corrobora que “Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição [...]” (BRASIL, Constituição Federal de 1988). Este é o denominado *Princípio da Soberania Popular*, através do primado do qual o poder emana do povo. Sendo assim, esse povo deve ser visto como a verdadeira fonte do poder. Diante disso, a Constituição Federal de 1988 só pode prever esse núcleo principiológico por ser um Estado Democrático de Direito, pois onde não há democracia, não há poder a ser exercido pelo povo. E, só existirá a iniciativa popular, quando se reconhece que o povo é o legítimo titular do poder, e nenhum outro poder possa ser maior que o seu, sendo isso entendido como soberania popular. Nesse cenário, já afirmava o filósofo Jacques Maritain: “[...] entre a mais bela teoria e o bom senso popular é melhor ficar com o bom senso popular, que

tende a estar mais próximo da verdade [...]” (MARITAIN *apud* BULLOS, 2014, p. 201).

Disso se extrai que a participação popular é um marco, um símbolo, e uma vitória conquistada pela democracia brasileira. À lembrar que a democracia, em seus ulteriores termos, é entendida sobre três formas de atuação diferentes: direta, indireta ou representativa semidireta. Isso posto, fazendo uma análise ao dispositivo constitucional supramencionado (artigo 1º, e Parágrafo Único da Constituição Federal de 1988), verifica-se que o sistema democrático estabelecido pela Constituição Federal de 1988 nela é a democracia semidireta, uma vez que institui a existência de representantes eleitos pelo povo (democracia indireta/representativa), bem como viabiliza a direta participação social em algumas decisões, a exemplo de plebiscitos e referendos, bem como a participação popular propriamente dita, por meio de manifestos, protestos, iniciativa popular, direito de petição, etc., todos contribuindo para a formação da vontade do Estado. Ou seja, há um misto de democracia direta e indireta, formando, portanto, o hiato adotado pelo atual texto constitucional, a *democracia semidireta* (BONAVIDES, 2014, p. 295).

É preciso ter presente, ainda, que a Constituição Federal de 1988, prevê direitos e garantias fundamentais dos cidadãos brasileiros e estrangeiros residentes no país¹, nos artigos 5º ao 17. O artigo 5º da Constituição Federal de 1988 (cláusula pétrea) em seu *caput* o primórdio da igualdade de todos perante a lei, garantindo a “[...] inviolabilidade do direito a vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]” (BRASIL, Constituição Federal de 1988). Além de garantir tratamento igual perante uma lei já criada, o que representa uma evolução do Estado Moderno, o próprio *caput* do artigo 5º ao referir-se à “igualdade”, apresenta uma outra conotação sobre a mesma, dando enfoque ao princípio da isonomia, ou igualdade material, “[...] pilar da sustentação de qualquer Estado Democrático de Direito” (D’OLIVEIRA, 2015, p. 02).

Ruy Barbosa, sobre o mencionado Princípio da Isonomia, aduziu:

A regra da igualdade não consiste senão em tratar desigualmente os desiguais na medida em que se desigualem. Nesta desigualdade social, proporcional e desigualdade natural, é que se acha a verdadeira lei da igualdade. Os mais são desvarios da inveja, do orgulho ou da loucura. Tratar com desigualdade os iguais, ou os desiguais com igualdade, seria desigualdade flagrante, e não igualdade real. Os apetites humanos conceberam inverter a norma universal da criação, pretendendo, não dar a cada um, na razão do que vale, mas atribuir os mesmos a todos, como se todos se equivalessem (BARBOSA *apud* BULLOS, 2014, p. 420).

O citado dispositivo legal (artigo 5º) traz em seu corpo um rol exemplificativo de direitos e garantias fundamentais, de cunho individual, enquanto o artigo 6º buscou assegurar direitos sociais como “[...] a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, proteção à maternidade e à

¹ Bem como aos estrangeiros que estão a passeio no país, mesmo que no *caput* do artigo 5º da Constituição Federal de 1988 não esteja expressamente escrito. Ocorre que houve uma mutação constitucional a partir da Decisão do Supremo Tribunal Federal brasileiro, através do *Habeas Corpus* 74.051-3, concedido a um estrangeiro.

infância, a assistência aos desamparados [...]” (BRASIL, Constituição Federal de 1988). Por sua vez o artigo 7º elenca direitos aos trabalhadores urbanos e rurais (SILVA, 2004, p. 210). Ainda pode-se citar o *caput* do art. 14 da Constituição Federal de 1988, encontrado dentro do Capítulo IV, Dos Direitos Políticos, aduzindo que a Soberania Popular, “[...] será exercida pelo sufrágio universal e pelo voto direto e secreto, com valor igual para todos, e, nos termos da lei, mediante: I - plebiscito; II - referendo; III - iniciativa popular (BRASIL, Constituição Federal de 1988).

Nesse compasso, José Afonso da Silva, ao citar Pimenta Bueno, menciona que os direitos políticos são “[...] as prerrogativas, os atributos, faculdades ou poder de intervenção dos cidadãos ativos no governo de seu país, intervenção direta ou só indireta [...] segundo a intensidade de gozo desses direitos” (SILVA, 2004, p. 344).

O sufrágio universal a que o *caput* do artigo acima narrado refere-se é o voto, este, por sua vez, representa a expressão da vontade do cidadão que, enquanto detentor do poder escolhe/elege as pessoas que representarão suas vontades. O voto é a participação ativa dos cidadãos na escolha de seus representantes políticos. Sobre esse viés, o constitucionalista Araújo, coloca que o sufrágio é a capacidade de eleger e ser eleito,

O direito de sufrágio não é mero direito individual, pois seu conteúdo, que predica o cidadão a participar da vida política do Estado, transforma-o em um verdadeiro instrumento do regime democrático, que, por princípio, só pode realizar-se pela manifestação dos cidadãos na vida do Estado. Bem por isso, o sufrágio constitui simultaneamente um direito e um dever (ARAÚJO, 2006, p. 239).

Figuram dentro do sistema de democracia semidireta (ou direta, como preferem alguns outros autores), os três elementos classificados pelo artigo 14 da Constituição Federal de 1988: o plebiscito, o referendo e a iniciativa popular. Para regular o artigo suso, a Lei Federal n.º 9.709/1988 (lei que regulamenta a execução do disposto nos incisos I, II e III do artigo 14 da Constituição Federal de 1988), no artigo 2º, conceitua plebiscito e referendo, dizendo que ambos são “[...] consultas formuladas ao povo para que delibere sobre matéria de acentuada relevância, de natureza constitucional, legislativa ou administrativa” (BRASIL, Constituição Federal de 1988). A diferença de ambos, é que no plebiscito, os cidadãos são convocados para votar sobre determinado assunto, com anterioridade ao ato jurídico de criação de uma lei ou de uma ação estatal enquanto que no referendo, os cidadãos são chamados para posteriormente ao ato já editado, votarem, de modo a ratifica-la ou rejeitá-la.

Historicamente, e após a promulgação da Constituição Federal de 1988, embora legalmente previstos, o Brasil pouco utilizou essas ferramentas constitucionais de plebiscitos e referendos. Em 1993 os eleitores votaram o plebiscito a respeito do sistema e regime de governo (Monarquia Parlamentar ou República e Parlamentarismo ou Presidencialismo), ganhando o Sistema Presidencial e o Regime Republicano. Em 2005 houve o referendo acerca do desarmamento, com votação para a legalização do

comércio de armas de fogo, visando a aprovação do apontado artigo 35 da Lei Federal n.º 10.826/03 (Estatuto do Desarmamento), ganhando a contrariedade pela proibição da comercialização. Dentre outros casos de plebiscitos e referendos isolados nos Estados Federados (NETO, 2005, p. 83).

Da mesma lei, e do seu artigo 13, se extrai que a iniciativa popular é lembrada. E o artigo 61, § 2º, da Constituição Federal de 1988, também traz a iniciativa popular como um elemento de formação do processo legislativo brasileiro, tal dispositivo menciona que a “[...] iniciativa popular pode ser exercida pela apresentação à Câmara dos Deputados de projeto de lei subscrito por, no mínimo, um por cento do eleitorado nacional, distribuído pelo menos por cinco Estados, com não menos de três décimos por cento dos eleitores de cada um deles [...]” (BRASIL, Constituição Federal de 1988). Desse modo, existem três requisitos para que um projeto de lei de iniciativa popular possa ser apresentado: primeiro, que exista um projeto de lei à ser apresentado por 1% do eleitorado nacional (equivalente a um milhão de assinaturas) a Casa dos Deputados Federais, essas assinaturas devam estar distribuídas em, pelo menos, cinco Estados da Federação, e que cada Estado tenha 0,3% de assinaturas de seus eleitores (LENZA, 2012, p. 1.171).

A Constituição Federal de 1988 também faz alusão aos Conselhos Gestores de Políticas Públicas, tendo esses sido criados por leis específicas, para atender as reivindicações reclamadas pelos Movimentos Sociais. A exemplo, cabe citar: “[...] Lei no 8.142, de 1990, que institui a Conferência e o Conselho Nacional de Saúde; a Lei no 8.742, de 1993, que cria o Conselho Nacional de Assistência Social; a Lei no 9.131, de 1995, que institui o Conselho Nacional de Educação [...]” (GURGEL; JUSTEN, 2013, p. 363).

O exercício dos direitos políticos e o exercício da soberania proporcionam aos cidadãos a possibilidade de participação dentro do contexto social do país e, é cediça a afirmação de que, sem a existência desses direitos, o país não estaria envolto no princípio democrático, mas sim em um preceito de ditadura, onde se prevaleceria as razões de uma classe dominante no poder, da qual o país já viveu e, com certeza, não quer reviver (DALLARI, 2013, p. 153).

Não se pode olvidar a participação popular e de Movimentos Sociais em Conselhos que é outra forma de possibilitar aos cidadãos acesso de forma mais direta aos poderes Municipais, Estaduais e Federal.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil é regido pelo Regime Político do Estado Democrático de Direito, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988. Assegurada a *democracia indireta* e também a *democracia direta*, pelo artigo 1º, em especial ao seu parágrafo único, e também pelo artigo 14, ambos apregoados na referida Constituição Federal, formando-

se, portanto, um sistema híbrido, qual seja, a *democracia semidireta*. Assim, observa-se que muitas das conquistas dispostas na atual Constituição brasileira são frutos da participação popular oriundos de alguns Movimentos Sociais que garantiram aos cidadãos, por meio de suas conquistas, direitos fundamentais individuais e coletivos.

No decorrer dos tempos, as formas de Estado passaram por muitas transformações até se chegar ao Estado Moderno com o modelo Constitucional. Discorre-se dessas mudanças de diferentes momentos estatais da história, a importância que teve a evolução do Estado Moderno até a chegada do Estado Democrático de Direito. Foram essas mudanças que fizeram com que diferentes formas de Estados fossem conquistados ao longo dos anos, e com eles também concretizados direitos humanos, através das pressões populares. Com isso, denota-se que a participação popular, materializada através de ações e de Movimentos Sociais, tiveram o condão e o poder de mudar o rumo da história dos Estados e também das Constituições, a rigor do que ocorreu no Brasil, onde cada período político-social vivido no país foi delineado por uma Constituição, e esta, quando não conseguia mais atender à realidade social foi objeto de reforma, assinaladas por invólucros da participação popular.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Luiz Aberto David. **Curso de Direito Constitucional**. 10. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

AZAMBUJA, Darcy. **Teoria Geral do Estado**. 4. ed. São Paulo: Globo, 2008.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Senado Federal. Brasília: Mesa Diretora: Senado Federal, 2014.

BRASIL, **Lei n.º 8.243**, 2014. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2014/Decreto/D8243.htm>. Acesso em 29 mai. 2015.

BONAVIDES, Paulo. **Teoria Geral do Estado**. 32. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

BULLOS, Uadi Lammêgo. **Curso de Direito Constitucional**. 8. ed. São Paulo: Saraiva. 2014.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 32. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

D'OLIVEIRA, Maria Christina Barreiros. **Breve análise do princípio da isonomia**. Disponível em: <http://institutoprocessus.com.br/2012/wp-content/uploads/2011/12/3_edicao1.pdf>. Acesso em: 07 out. 2015.

GOHN, Maria da Glória. **História dos movimentos e lutas sociais: A constituição da cidadania dos brasileiros**. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais no início do século XXI: Antigos e novos atores sociais**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GRECO, Rogério. **Curso de direito penal: Parte Geral**. 4. ed. Rio de Janeiro: Impetus, 2004.

GURGEL, Claudio; JUSTEN, Agatha. **Controle social e políticas públicas: a experiência dos**

Conselhos Gestores. Revista Administração Pública. Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-76122013000200004>. Acesso em: 9 out. 2015.

LENZA, Pedro. **Direito Constitucional Esquematizado**. 16. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. **Os clássicos da Política**. in WEFFORT [org.]. São Paulo: Ática, v. 1, 2000.

MENEZES, Wagner [Org.] **Estudos de Direito Internacional: Anais do 2o Congresso Brasileiro de Direito Internacional**. Curitiba: Juruá, 2004.

MORAES, Alexandre de. **Direito Constitucional**. 30. ed. São Paulo: Atlas, 2014.

NASCIMENTO, Milton Moreira do. **Os Clássicos da Política**. In WEFFORT, Francisco [org.]. São Paulo: Ática, v.1, 2000.

NETO, José Duarte. **Iniciativa popular na Constituição Federal**. São Paulo: RT, 2005.

OLIVEIRA, Kátia Cristiane; BERTOLDI, Márcia Rdrigues. **Direitos Fundamentais em constituição: Estudos em homenagem ao Ministro Carlos Ayres Britto**. 1. ed. São Paulo: Fórum, 2010.

PAOLI, Maria Cecília. **Movimentos sociais em busca de um novo estatuto político?** In Hellmann, Michaela [org.]. São Paulo: Marco Zero, 2002.

RIBEIRO, Renato Janine. **Os Clássicos da Política**. In WEFFORT, Francisco [org.]. São Paulo: Ática, v.1, 2000.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social**. Tradução Rolando Roque da Silva. São Paulo: Ridendo Castigt Moraes, 2002. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/contratosocial.html>>. Acesso em 10 set. 2014.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 22 ed. São Paulo: Malheiros, 2004.

STRECK, Lenio; MORAIS, Jose Luis Bolzan de. **Ciência Política e Teoria do Estado**. 8. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

A QUESTÃO FENOMÊNICA DA MORTE E A POSSIBILIDADE DE UMA FENOMENOLOGIA DO MORRER NAS CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

Ana Cândida Vieira Henriques

Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Bolsista (CAPES).

RESUMO: Este artigo transita entre as questões da morte e do morrer, enquanto fenômenos humanos experienciáveis. Decorrente disso, pretendemos investigar a possibilidade de uma fenomenologia do morrer, visto que, uma fenomenologia da morte, *a priori*, é amplamente descartada pela maioria dos estudiosos desta temática, por ela, “em si mesma”, não constituir uma experiência, uma vivência concreta da realidade. Desse modo, nas Ciências das Religiões, a fenomenologia da religião, enquanto método de investigação, se apresenta como uma via de acesso para uma profunda interpretação desse fenômeno religioso em sua totalidade, procurando trazer à tona a essência dessa manifestação que ocorre através da experiência religiosa do *homo religiosus*. Para verificarmos a possibilidade acima levantada, lançamos mão do pensamento de Van der Leeuw, Widengren e Velasco sobre a fenomenologia da religião. Com este arsenal teórico, pretendemos expor os diferentes conceitos de morte, visto que o termo se reveste de vários significados, com o intuito de que essa distinção possa nos fornecer subsídios suficientes para pensar numa fenomenologia do morrer no âmbito das

Ciências das Religiões.

PALAVRAS-CHAVE: Morte; Fenomenologia do Morrer; Ciências das Religiões.

ABSTRACT: This article transit between the issues of death and dying, while experiential human phenomenal. It has the objective of investigating the possibility of phenomenology of dying, because a phenomenology of dying, initially, is largely dismissed by most scholars, for it does not constitute an experiment, a concrete experience of reality. Thus, in Science of Religions, the phenomenology of religion, as a method of research, presents itself as a gateway to a profound interpretation of the religious phenomenon as a whole, trying to bring out the essence of this manifestation that occurs through the religious experience of the *homo religiosus*. To verify the possibility raised above, we used the thought of Van der Leeuw, Widengren and Velasco about the phenomenology of religion. With this theoretical arsenal, we intend to expose the different concepts of death, since the term has several meanings, with the intention that this distinction can provide us with enough information to think of a phenomenology of dying in the context of Science of Religions.

KEYWORDS: Death; Phenomenology of Dying; Science of Religions.

1 | INTRODUÇÃO

A morte se configura como uma das mais importantes questões filosóficas. Significa para alguns, a própria origem do ato filosófico. Sua reflexão promove o conhecimento do próprio ser humano, sua natureza e sua finalidade. Por isso, grandes pensadores clássicos e contemporâneos, a exemplo de Epicuro, Jankélévitch, Gadamer, Kierkegaard, Lévinas, Rosenberg, Sartre, Simmel, Scheler, Heidegger, Theunissen, Schumacher, dentre tantos outros, se debruçaram sobre a morte na ânsia de uma real compreensão desse fato. Estas importantes contribuições filosóficas para ciência da morte sedimentou um campo ainda pouco conhecido – apesar dos relevantes estudos - alavancando e fomentando na contemporaneidade, a possibilidade de compreendermos com mais clareza o sentido da morte e sua manifestação na sociedade.

Neste estudo, partiremos inicialmente do ponto em que a fenomenologia da religião fala a respeito da manifestação do fenômeno através das contribuições marcantes de Van der Leeuw, Widengren e Velasco. Em seguida, adentraremos na questão da morte quanto a ser um fenômeno experienciável, isto é, se ela é objeto da experiência humana, se há a possibilidade de uma submissão à abordagem fenomenológica. Devemos entender primeiramente o que é o fenômeno para podermos tentar enquadrar a morte como tal. Se fenomênica ou não, até que ponto esta manifestação pode representar e transmitir uma experiência efetiva da realidade.

Com base nisso, partiremos de uma tipologia utilizada pela medicina Legal que se baseia nos sinais vitais. Essa tipologia nos fornecerá dados suficientes para diferenciarmos cada tipo de morte, que juntamente com as noções filosóficas de morte de Schumacher, através da sua Teoria do Conhecimento da Morte, viabilizará um melhor sedimento a nossa pesquisa. A partir desse conhecimento e da distinção da morte e do morrer, verificaremos se esses dois universos abarcam experiências concretas da realidade, ou seja, experiências conscientes. De posse desse arsenal teórico, poderemos trafegar entre a morte e o morrer em busca de subsídios que comportem uma fenomenologia.

No cômputo geral, tentaremos avaliar a possibilidade de uma fenomenologia do morrer. Verificar sua viabilidade significa transitar no campo da experiência consciente. Embasados no pensamento de fenomenólogos e filósofos tanatológicos, avaliaremos essas possibilidades no âmbito das Ciências das Religiões, visto a amplitude e dimensão do seu arcabouço empírico.

2 | FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO: EM BUSCA DA ESSÊNCIA DO FENÔMENO RELIGIOSO

A filosofia, desde a antiguidade clássica, vem desempenhando um papel

fundamental no que se refere à reflexão e explicação dos fenômenos humanos para o conhecimento científico. A filosofia aspira o saber epistêmico, aquele que provém do conhecimento racional. E quanto à religião, a filosofia se concentrou em interpretar a realidade religiosa a partir da totalidade dos fenômenos, buscando primordialmente uma validade universal. Nesses termos, Hessen (2000, p. 12), diz que “é da religião que a filosofia está mais próxima, na medida em que também a religião dirige-se à totalidade do ser e tenta interpretar essa totalidade”.

Dentro do conhecimento filosófico, a fenomenologia vem como um método criterioso onde se busca a essência das coisas. Para Husserl (1989, p. 22, 46), “a fenomenologia é a doutrina universal das essências”. Ela designa “um método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico”. Desse modo, a fenomenologia da religião inserida no âmbito da fenomenologia, age como instrumento metodológico que auxilia o pensamento filosófico a interpretar a experiência religiosa do sujeito, isto é, do *homo religiosus*, aquele que vivencia o sagrado no tempo e no espaço.

De acordo com Hessen (2000), o conhecimento aparece como uma relação recíproca entre dois elementos: a consciência (sujeito) e o objeto. O sujeito e o objeto divergem entre si. Cada um tem uma função específica nessa relação (correlação). O sujeito tem como função apreender o objeto, já o objeto, ser apreendido pelo sujeito. Ele ainda enfatiza que,

Vista a partir do sujeito, essa apreensão aparece como uma saída do sujeito para além de sua esfera própria, como uma invasão da esfera do objeto e como uma apreensão das determinações do objeto. Com isso, no entanto, o objeto não é arrastado para a esfera do sujeito, mas permanece transcendente a ele. Não é no objeto, mas no sujeito que algo foi alterado pela função cognoscitiva. Surge no sujeito uma “figura” que contém as determinações do objeto, uma “imagem” do objeto (HESSEN, 2000, p. 20).

Prossegue afirmando que, visto a partir do objeto, este tem preponderância sobre o sujeito, pois o mesmo é elemento determinante nessa relação, já o sujeito é o elemento determinado. Com isso ele quer dizer que, esta determinação do sujeito pelo objeto, “não é porém, o sujeito que é pura e simplesmente determinado, mas apenas a imagem, nele, do objeto. A imagem é objetiva na medida em que carrega consigo as características do objeto”. Em suma, é esta imagem que se torna o meio pelo qual a consciência cognoscente apreende seu objeto (HESSEN, 2000, p. 21).

A partir dessa correlação, a fenomenologia se enquadra como uma técnica de investigação filosófica que leva em conta a relação do ser humano com o fenômeno (o ser humano como (ser determinado / sujeito) e o fenômeno (ser determinante / objeto)). É imprescindível o entendimento dessa relação, pois que isso refletirá diretamente no resultado da investigação fenomenológica. Também Van der Leeuw, em seu livro “Fenomenologia de la religión”, se refere a essa reciprocidade entre sujeito e objeto, ressaltando a forte influência que ambos exercem entre si. “[...] o sujeito da religião

é, no sentido da religião, o objeto mesmo, seu objeto, sujeito”. Leeuw (1964) segue salientando que o que a Ciência da Religião chama de objeto da religião, é para a religião mesma, o sujeito. Portanto, do ponto de vista da ciência, na relação do homem com Deus, o homem é o sujeito e Deus o objeto da experiência. Já a partir do ângulo de visão da religião, Deus é o sujeito, nunca o objeto. Ele conclui dizendo que a ciência nada pode dizer da atividade de Deus, apenas do homem (VAN DER LEEUW, 1964, p. 13, 326).

Partindo de uma hermenêutica fenomenológica, Heidegger (1988) se detém entre outras coisas, a demonstrar uma concepção preliminar de fenomenologia. Para tanto, ele procura primeiramente caracterizar os dois componentes (fenômeno e logos) que formam esta expressão, com o intuito de fomentar uma compreensão das coisas como elas são, ou seja, das coisas em si mesmas. A partir disso, ele mergulha na profundidade do fenômeno e sua conseqüente manifestação. Para ele, o fenômeno é aquele “que se revela, o que se mostra em si mesmo”. É o fenômeno que desencadeia uma manifestação, ele está sempre por trás. Os fenômenos “nunca são manifestações, toda manifestação é que depende de um fenômeno”. Ele alerta para a questão de que nem sempre o que se manifesta representa a essência do fenômeno, ou seja, a manifestação pode efetivamente não mostrar ou corresponder de fato à realidade do fenômeno (HEIDDEGER, 1988, p. 57-59).

O fenômeno religioso, por sua vez, está presente na vivência do *homo religiosus* através da sua efetividade e eficácia. A própria experiência religiosa transmite essa potência sagrada, bem como o sentimento de pertença ao mundo. Não foi à toa que Leeuw (1964) disse que devemos inserir o fenômeno na própria vida, vivê-lo metodicamente (VAN DER LEEUW, 1964, p. 657). No caso do ser religioso, a experiência nada mais é que a vivência relacional com uma realidade transcendental. Desta forma, Croatto (2001) enfatiza que a experiência religiosa está situada, antes de qualquer coisa, na experiência humana, na relação com o outro, com seu grupo social, com o mundo (CROATTO, 2001, p. 44).

Para dotar de significação essa experiência religiosa, as Ciências das Religiões lança mão da fenomenologia da religião. Prefaciando a obra de Widengren (1976), Velasco classifica a fenomenologia da religião como aquela que estuda o fato religioso em seu conjunto, se alimentando dos dados acumulados pela história das religiões. Entretanto, se distingue desta por introduzir uma preocupação sistemática quanto à ordenação dos dados históricos de forma sincrônica, além de “classificar suas manifestações e destacar a estrutura permanente que se desenha por baixo de todas elas” (WIDENGREN, 1976, p. XI).

Para Widengren (1976, p. XII), é necessário que a fenomenologia se fundamente numa investigação histórica, e que esta lhe sirva de permanente base objetiva e real. Desse modo, ele atribui o objeto da fenomenologia da religião na classificação das diversas manifestações da religião e na descrição do fenômeno religioso tal como aparece em sua história concreta.

Esse método de acesso ao fenômeno religioso é o que Velasco (1997) define como “[...] a compreensão do fenômeno religioso em sua totalidade a partir de suas múltiplas manifestações históricas”. Com isso, a fenomenologia da religião fornece um conhecimento global do fato religioso, com a pretensão da sua totalidade através da interpretação de todos os seus aspectos, tomando como ponto de partida as possíveis manifestações ocorridas ao longo da história. Velasco vê como necessário e importante a questão dos fatos acumulados e sedimentados na história para um estudo mais aclarado do fenômeno religioso (VELASCO, 1997, p. 13, 16-17, 46). Essa base é que fornecerá à fenomenologia da religião subsídios consistentes quanto à sua aplicabilidade e verificabilidade.

A historicidade do fato religioso é muito importante, mas não possui o alcance metodológico necessário para responder questões metafísicas e sua relação com o homem religioso. A fenomenologia da religião, de acordo com o que já vimos, objetiva penetrar nas camadas mais profundas da experiência humana religiosa. Logo abaixo, Eliade (1989) alerta para a questão de que a historicidade não consegue expressar o que de fato a experiência religiosa é, e nem poderia, pois a essência dessa experiência está em seu núcleo, e não manifestada nas camadas superficiais, no que aparece. Ele salienta que,

[...] a historicidade de uma experiência religiosa não nos diz o que uma experiência religiosa em última instância é. Sabemos que podemos apreender o sagrado apenas através de manifestações que são sempre historicamente condicionadas. Mas o estudo destas expressões historicamente condicionadas não nos dá a resposta às perguntas: Que é o sagrado? Que significa realmente uma experiência religiosa? (ELIADE, 1989, p. 71).

Dessa forma, a fenomenologia nas Ciências das Religiões vai seguindo seu curso no estudo da religião, em busca da sua essência, como também das suas manifestações, onde o fenômeno religioso é observado pelo seu aspecto singular, extraíndo o transcendente.

3 | MORTE VERSUS MORRER: UM ESTADO E UMA VIVÊNCIA DA REALIDADE

Iniciamos questionando se podemos conceber a morte como um fenômeno experienciável, como algo que se possa vivenciar na realidade concreta. Seria possível viver a própria morte? Podemos vivenciar a morte do outro? Até que ponto? Quando se está na morte? É o que indaga Agostinho. Em que sentido podemos pensar numa fenomenologia da morte? Ou melhor dizendo, do morrer? Estes e tantos outros questionamentos filosóficos foram suscitados com o objetivo de se conhecer mais profundamente a morte. A partir destas indagações, pretendemos avaliar a morte sob vários aspectos, desde uma tipologia padrão adotada pela medicina legal até os vários significados que o termo possui. Acreditamos que isso nos fornecerá pistas para

pensarmos na possibilidade de uma fenomenologia do morrer.

A morte é classificada pela medicina legal conforme uma tipologia que sistematiza várias formas de morrer baseadas nos sinais vitais. Ela pode ser anatômica, histológica, aparente, relativa, intermediária e real. O diagnóstico da realidade da morte – também chamado Tanatognose – é que diferenciará cada uma de acordo com os sinais que se apresentam. A morte “anatômica” é a morte do organismo ocasionada pela parada das grandes funções vitais; a “histológica” é quando os tecidos e as células morrem mais devagar.

Na sequência, a morte “aparente” é aquela em que o indivíduo parece morto, mas está vivo; a morte “relativa” é aquela onde há uma parada completa e prolongada do coração, indicando que o indivíduo está morto. Todavia, a massagem direta do coração pode fazê-lo voltar à vida; a “intermediária” é a que precede a morte absoluta e sucede à relativa. É o estágio inicial da morte definitiva. Nele, a volta à vida é impossível; e por fim, a morte “real”, a que é a verdadeira, completa, absoluta, em outras palavras, é a morte de fato (GOMES, 1985, p. 604). De um modo geral, podemos sintetizar todos estes tipos em apenas dois: “morte real” e “morte aparente” (também chamada de clínica). As Experiências de Quase Morte (EQM's) se enquadram neste último tipo de morte.

A par do conhecimento dos tipos de morte, veremos agora os diversos significados desse termo que acolhe tantas noções. Alguns estudiosos, após se debruçarem tanto sobre este tema, passam a caracterizá-la de acordo com suas teorias, sejam estas de matriz filosófica, teológica, sociológica, enfim, a partir de qualquer observatório científico. Porém, para nosso estudo, levaremos em conta as noções filosóficas de Schumacher, pois que sua Teoria do Conhecimento da Morte *é a que mais se aproxima do objetivo da nossa pesquisa*.

Ele nos fornece uma interessante proposta quanto ao emprego de quatro noções, diferenciando-as entre si. Ele propõe diferenciar o “morrer ou a agonia”; a “mortalidade”; o “falecimento ou o ser na morte”; e por fim, o “estado de morte”. Essas noções de morte são essenciais para fundamentar nossa proposta e conseqüentemente canalizar para uma viabilidade fenomenológica.

Comumente o termo morte é empregado de forma equivocada, adquirindo vários significados, ou simplesmente um só, generalizando o termo para todos os fins. Decorrente disso surge a necessidade de especificá-lo. O morrer ou a agonia faz parte de um processo no qual o sujeito (consciente) – na maioria das vezes – experimenta sua morte como que por antecipação. Em muitos casos, esse processo é retardado ou até mesmo suspenso, dependendo da estrutura e habilidade médica. Nesse sentido o “estar morrendo” representa uma realidade concreta e experimentável pelo sujeito-agonizante (SCHUMACHER, 2009, p. 29-30).

Quanto ao termo mortalidade, de certa forma, também está ligado ao morrer, ao fato de sermos mortais, de estarmos morrendo um pouco a cada dia, como diz Sêneca. Esse morrer que culmina na morte propriamente dita, está atrelado à

dimensão corpórea do ser humano desde sua projeção na mundanidade. A terceira noção de morte é o falecimento, ou, como se refere Agostinho, o “ser na morte”. Pode-se dizer que essa noção representa o limiar entre a condição de vivo e de morto, isto é, acontece simultaneamente no fim do processo do morrer e no início do estado de morte. Traduz-se pelo instante no qual o sujeito se transforma efetivamente em cadáver. Por último, temos o estado de morte. Este estado é subsequente ao falecimento, portanto, é alcançado quando este chega ao fim. Em outras palavras, é o estado que é exterior à vida do sujeito. Aqui, nada mais poderá ser experimentado pelo morto (SCHUMACHER, 2009, p. 31-32).

Analisando essas quatro noções, percebemos que as duas primeiras, a agonia e a mortalidade estão enquadradas no processo do morrer, quer seja pela condição de sujeito-agonizante, quer seja pela condição humana de simples mortal. Nesse contexto, o sujeito experimenta sensações diversas, que vão desde o medo da morte até a esperança de uma sobrevivência em outra dimensão. Dessa forma, tudo que é experienciado pelo agonizante ou pelo ser mortal transcorre na concretude da vida, isto é, num plano psicofísico. Em contrapartida, o falecimento e o estado de morte real, fogem ao contexto de um processo por representar uma ruptura total e definitiva com a consciência. Aqui o ser jaz, não é mais.

Portanto, existem de fato duas realidades distintas que temos que considerar, de um lado, o “morrer” e do outro, o “estado de morte”. Essa distinção torna-se perceptível quando conduzimos para o campo da experiência humana, enquanto a primeira comporta essa experiência, a segunda não mais, visto que o sujeito não interage com sua realidade, já é considerado morto. No morrer consciente, o sujeito tem as rédeas de sua vida, no sentido de estar no controle de sensações e sentimentos exteriorizados. Enquanto vivo, sua condição mortal e também *de moribundo*, lhe dá a chance de poder experimentar essa realidade. Em contrapartida, jamais se pode experimentar o estado de morte enquanto vivo, ou seja, é impossível experimentar a sensação de “estar morto”.

Esse morrer vivenciado, tanto pela própria pessoa como por outra, pode servir como experiência, desde que haja um elemento fundamental, a consciência. Essa experiência consciente do sujeito pode ser transmitida pela linguagem ou por símbolos, ele está apto a dar intencionalidade ao mundo. Assistir ao morrer do outro pode ser concebido também como uma experiência, só que a partir da vivência partilhada dessa agonia. Nesse caso, essa experiência é exclusiva do espectador, independente se o sujeito-agonizante está ou não consciente no processo de morte (SCHUMACHER, 2009, p. 157). Assim sendo, podemos dizer que “o morrer, além de um processo, é um caminhar que significa uma busca, uma objetivação, um atingir” (BESSA, 1984, p. 21) que envolve sentimentos de toda natureza, inclusive os espirituais e religiosos.

Quanto à fenomenalidade da morte, essa questão é levantada e discutida sob vários pontos de vista. O ponto chave se concentra em perceber a morte como

objeto fenomenal ou não-fenomenal. Jankélévitch e Fink *são exemplos de filósofos tanatológicos* que atribuem um caráter de não-fenomenalidade à morte. Para eles, no sentido estrito, a morte em si mesma não se constitui como um fenômeno, apesar dela permear todos os fenômenos da vida humana. Wiplinger também solidifica esta corrente quando acredita que a morte não é experiencial. Jaspers *é mais um a dizer* que não se pode ter pessoalmente a experiência da própria morte, mas sim a experiência relacionada a ela. Merleau-Ponty, por sua vez, também afirma que “minha morte” não pode ser objeto da minha própria *experiência enquanto estou vivo* (SCHUMACHER, 2009, p. 160, 164-165).

Tudo isso nos leva a pensar e até fortalecer a nossa hipótese da possibilidade de uma fenomenologia do morrer. É no morrer que percebemos a relação do sujeito com a morte, seja a dele ou a do outro. Nós não podemos apreender a morte como tal, mas podemos nos apoderar do que ela desperta no ser humano através de suas atitudes e comportamentos, como exemplo, a experiência do luto, a percepção evidente da decomposição do corpo, o vazio interacional pela perda, dentre muitos outros.

Não temos como afirmar se a morte é ou não um objeto fenomenal, nem temos tal pretensão. Nossa questão principal é enxergar o “morrer” como um terreno frutífero no qual acontece a tão conflituosa relação do homem com a morte. É nessa relação, às vezes tão ambígua - ora conflitante, ora tênue - que uma fenomenologia pode se instalar e extrair o que há de mais profundo. Por isso que, no nosso entendimento, uma fenomenologia do morrer a partir das Ciências das Religiões, trará mais clareza e profundidade à questão da relação do homem com o sagrado, visando interpretar o comportamento e as atitudes desse ser eminentemente religioso, que acontece no processo tanático (ou tanatológico) e na própria condição de ser mortal.

4 | FENOMENOLOGIA DO MORRER: UMA VIVÊNCIA DO SAGRADO

Com base nas inserções anteriores, procuraremos a partir de agora, vislumbrar a possibilidade de uma fenomenologia do morrer no campo das Ciências das Religiões. A morte, para esse domínio científico, representa um fenômeno religioso por ser passível de investigação quanto aos seus aspectos espirituais, religiosos e transcendentais. Tanto no “morrer” enquanto processo, quanto propriamente no fim escatológico, é perceptível a infinidade de elementos espirituais e religiosos que englobam mitos, ritos e símbolos, visando dar sentido às crenças diversas ou até mesmo, as não-crenças.

Um bom exemplo disso é o processo do morrer descrito no Livro Tibetano dos Mortos, o *Bardo Thödol*. Nessa doutrina, a consciência é considerada tanto no “morrer” quanto na “morte real”, pois que há a crença da imortalidade desta, ou seja, a consciência humana sobrevive à morte, busca a libertação (estado búdico) ou um novo nascimento (renascimento). Portanto, não existe uma consciência permanente, imutável. Há um modo distinto de consciência que se apresenta em cada bardo. De

acordo com Rinpoche (1997, p. 15), o termo bardo “se aplica a toda experiência ou a todo fenômeno cujos limites temporais são definíveis, de duração longa ou breve”. Nesse sentido, “O bardo, não está necessariamente relacionado apenas com o fenômeno da morte, mas também com a experiência da vida” (HENRIQUES, 2015, p. 133).

Referindo-nos a tipologia da morte, pudemos constatar que na morte real *não há* mais nenhum tipo de consciência, nem mesmo no caso da morte histológica, aquela em que o organismo vai se esvaindo até a chegada da morte real. Portanto, percebemos que em nenhum dos casos de morte real, pode-se enquadrar um “morrer”, no sentido de vivência consciente de uma realidade concreta, pois que já são considerados mortos pela medicina.

Em relação à morte aparente, as chamadas “Experiências de Quase Morte” (EQM’s) se enquadram perfeitamente nesse tipo, contudo, não são cientificamente comprovadas. A ciência ainda não explicou se existe de fato tal experiência vivida pelo paciente ou se tudo é fruto de sua imaginação. O que existe são relatos de pessoas que sobreviveram a um estado de “cl clinicamente mortos”. Nesse caso, é preciso ter muita cautela, pois um diagnóstico precipitado pode incorrer em necropsias, embalsamamentos e até inumações. Este caso de morte aparente, ao nosso ver, não poderá ser passível de empiria por representar uma *experiência inconsciente*, consequentemente não podendo ser submetido a uma abordagem fenomenológica, visto que, o indivíduo permanece inconsciente durante todo o estado, só retornando a consciência quando efetivamente sai da condição de morte clínica. O estado de coma e o estado vegetativo, apesar de estarem inseridos no processo do morrer, estão situados no plano da inconsciência, em sua grande maioria. Assim sendo, estes três estados também não se configuram como uma experiência concreta da realidade, e esta é condição *sine qua non* para uma fenomenologia.

No campo das Ciências das Religiões, especialmente para o estudioso da morte, os aspectos espirituais e religiosos imanentes nas EQM’s, representam um rico arcabouço de crenças religiosas e espirituais com forte simbolismo. Temos o conhecimento de inúmeros relatos de pessoas que passaram por esta experiência, e o seu aspecto transcendente, modificou radicalmente o modo de viver quando do seu retorno à consciência (ver livro “Vida depois da vida” de Raymond Moody). Vale ressaltar que não podemos considerar esta experiência como tal nesse estudo, por ser ela vivenciada no estado inconsciente.

Retornando ao aspecto real da morte, acreditamos também na impossibilidade de uma aplicação fenomenológica, pois, como diz Croatto (2001, p. 378), “Não se pode narrar a experiência da morte, a menos que uma pessoa “volte” a esta vida depois do momento da partida. Mas a morte é experimentada por antecipação, seja pela certeza de sua chegada, seja por ser vivida na dos outros”. Ele é categórico quando afirma a impossibilidade de uma narrativa da própria morte, ou seja, da morte em si mesma, mas sinaliza a possibilidade da experiência consciente desta mesma morte, só que

no processo tanático (do morrer). Moody (1979, p. 9) também dissocia a consciência humana da morte. Para ele, “A morte, entretanto, é algo que jaz além da experiência consciente da maioria de nós porque a maioria de nós *ainda não passou por ela*”.

Desse modo, a morte, enquanto “falecimento” e “estado de morte”, escapa a qualquer empiria. Ela não é oferecida como um objeto ao sujeito, portanto, não conseguimos objetivá-la como tal. Ela foge a uma redução fenomenológica, apesar de se apresentar no fim do processo do morrer (SCHUMACHER, 2009, p.158-160). Com base nessa linha de raciocínio, podemos pensar que somente os estados conscientes do processo do morrer é que podem ser submetidos a uma fenomenologia, e no nosso caso, a uma fenomenologia da religião.

Através da tipologia e das noções de morte já vistas, conseguimos ver com mais clareza suas distinções, o que nos leva a dizer que as EQM's, o coma e os estados vegetativos, fazem parte do fragmentado processo de morte, contudo, não podemos considerá-las como experiência da realidade por não apresentarem uma consciência efetiva que sirva de fio condutor para uma possível fenomenologia.

Em relação a isso, o sujeito-agonizante, “a partir do momento em que mergulha no estado inconsciente, como o do coma, já não é capaz de comunicar a ninguém sua experiência do morrer”. Pois “que o morrer, até certo ponto, [...] pode servir como experiência”, ou seja, quando está situado num morrer consciente (SCHUMACHER, 2009, p.158-160). Nesse estado do processo (coma), geralmente o sujeito perde toda a noção da realidade. Não podemos esquecer que para uma inserção fenomenológica no processo de morte, há que ter a presença de dois aspectos essenciais: a experiência e a consciência.

Somente o que é vivenciado pelo moribundo, de maneira “consciente”, é que devemos considerar. As experiências relatadas por Kübler-Ross em seu livro “Sobre a morte e o morrer”, retrata esse morrer consciente pelos seus pacientes. Estas experiências manifestam a agonia, a frustração e a expectativa, vivenciadas por pacientes em estado terminal da doença.

Estas experiências aconteceram com pacientes que tinham noção do que estava ocorrendo com seu organismo, estavam conscientes do processo que haviam iniciado, e que, portanto, teriam que enfrentá-lo corajosamente, tendo na maioria das vezes um desfecho desfavorável quanto à uma sobrevivida terrena. Esse “morrer” tão enfatizado por Kübler-Ross (1996), traz à tona toda fragilidade humana diante de fatores externos. Durante todo esse processo, o moribundo vivencia sua dor, ao mesmo tempo em que seu despreparo diante da morte, eclode, causando certo desespero.

Diante desse quadro, Kübler-Ross identifica cinco fases pelas quais o moribundo geralmente passa. Vale salientar que nem todos passam por esses cinco estágios, pois que muitos morrem sem os ter vivenciado, como também nem todos vivenciam nessa sequência adotada por ela. 1. Negação e isolamento; 2. Raiva; 3. Barganha; 4. Depressão e 5. Aceitação, são experiências reais vividas pelo doente, independente da condição de interno em hospitais ou simplesmente em casa (KÜBLER-ROSS, 1996,

p. 51, 63, 95, 99, 125). Conseguimos em um estudo anterior – “Por uma tanatologia religiosa a partir das múltiplas perspectivas da morte e do morrer” (Revista Paralellus, Vol. 8, nº 17, 2017) – identificar aspectos espirituais e religiosos experimentados pelo sujeito no decorrer do processo de morte, a partir desses estágios de Kübler-Ross, o que nos permitiu apontar uma nova tendência de pesquisa, a “Tanatologia Religiosa”.

Desse modo, como afirmamos anteriormente, o processo do morrer deve representar para o cientista religioso um solo propício onde germina e desenvolve elementos simbólicos que chegam a expressar a imanência e transcendência do sagrado. Todos os sentimentos e sensações sentidas no morrer, como já apontamos, indica um estado de consciência latente. Sendo assim, o sujeito está aberto a vários tipos de experiências, quer seja na facticidade da realidade, quer seja na experiência da transcendência.

Em suma, ao contrário da morte, acreditamos que uma fenomenologia do morrer pode existir como possibilidade, pois que o morrer se configura como objeto experienciável, portanto, legitimando uma análise fenomenológica. Vale ressaltar que nesta experiência do morrer, que se configura como uma experiência religiosa / espiritual, o *homo religiosus* vai além quando sua agonia transcende a esfera da realidade concreta. É dessa forma que o sujeito-que-morre transforma o processo doloroso do morrer em uma experiência real e transcendente.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reiteramos aqui toda discussão levantada neste artigo com o intuito de fomentar uma fenomenologia do morrer (tanatológica), tomando como ponto de partida o pensamento de grandes fenomenólogos da religião como Van der Leeuw, Widengren e Velasco. Eles sedimentaram essa técnica filosófica partindo da relação do homem com o fenômeno religioso, pois que essa experiência religiosa se traduz pela relação do *homo religiosus* com o sagrado, o transcendente, o numinoso.

Concebendo esta experiência como alvo passível de investigação, a fenomenologia da religião busca uma profunda interpretação da totalidade desse fenômeno. Ela visa penetrar nas camadas mais profundas dessa experiência para poder extrair sua essência, pois, de acordo com Heidegger (1988), nem toda manifestação fenomênica condiz com a realidade do fenômeno em si. Algo pode se mostrar o que não é na sua essência, incorrendo fatalmente em falsas interpretações.

Foi com base nestas teorias que, *a priori*, canalizamos esforços para trazer à tona a questão da morte enquanto fenômeno religioso no âmbito das Ciências das Religiões. Fundamentados na tipologia da morte adotada pela Medicina Legal e pela Teoria do Conhecimento da Morte de Schumacher, pudemos nos munir de elementos substanciais que apontaram para a viabilidade de uma fenomenologia do morrer. O morrer, enquanto processo, representa um repositório de experiências das mais

diversas naturezas. Nele, o sujeito pode trafegar pelo plano consciente e inconsciente, imanente e transcendente.

Podemos considerar o morrer como um processo fragmentado, não contínuo, pois que nele se verifica a alternância de estados de consciência, a exemplo das EQM's, do coma e dos estados vegetativos. Por isso devemos considerar como um percurso caracterizado por roturas devido à agregação dos vários estados mentais. Uma fenomenologia do morrer só terá eficácia na sua implementação se for canalizada para as experiências do sujeito-agonizante no seu estado consciente.

O falecimento e o estado de morte estão situados no final de todo processo tanático, contudo, como já vimos, são estados inconscientes que nos escapam por a morte já se encontrar devidamente instalada. São estados irreversíveis e definitivos. Com isso, nós queremos dizer que somente os estados conscientes do processo podem ser experimentados efetivamente pelo sujeito. Os estados inconscientes não são fontes de experiências pessoais, ou seja, não podem ser experimentados pelo sujeito-agonizante, entretanto, podem constituir experiência para aquele que assiste a degradação física e mental do outro, o sujeito-espectador.

O sujeito-espectador está apto a experienciar a dor alheia através da sua. Isso sim pode se tornar objeto de investigação, pois que essa experiência está relacionada à morte, mais propriamente ao morrer do outro, através de posturas, atitudes, sentimentos, enfim, de reações no sujeito-espectador despertadas pelo sujeito-agonizante. Esta manifestação do sujeito-espectador, a partir de uma fenomenologia do morrer no âmbito da fenomenologia da religião, vai retratar um comportamento religioso frente à agonia e a dor alheia.

Da mesma forma acontece com o sujeito-agonizante-religioso, só que agora a manifestação parte do próprio sujeito que vivencia o processo doloroso. Ele é o protagonista dessa experiência que se manifestará através de um comportamento religioso. Quando levamos em conta esse tipo de comportamento, estamos nos referindo apenas ao homem religioso, pois que este se configura como o sujeito da experiência vislumbrada pela fenomenologia da religião.

Sua luta travada com a morte gerará elementos espirituais e religiosos passíveis a serem averiguados, quando tomamos como parâmetro os cinco estágios da tanatologia de Kübler-Ross. Cada fase do morrer exige um tipo de reação por parte do sujeito, como atesta a estudiosa pelos resultados de sua pesquisa.

Ela ressalta que, comumente, a negação é uma defesa temporária por parte do paciente, que é normal o estado de choque inicial, todavia, gradualmente essa reação se desfaz. A raiva, ou revolta, inveja e ressentimento, costumam aparecer neste processo em forma de indagações, os quais se perguntam “o porquê de ser eles e não os outros”. Neste estágio é comum o paciente se revoltar contra Deus e as pessoas. Outra postura adotada é a barganha. Aqui o paciente percebe que precisa entrar em acordo com Deus, se ele não conseguiu nada quando se reportou com ira, talvez consiga agora manifestando-se com certa tranquilidade.

Outro estágio observado por Kübler-Ross foi o estado de depressão pelos quais os pacientes passavam. Eles apresentavam um quadro de apatia, de desânimo, onde perdia grande parte da esperança que envolvia todo o processo. E por fim, o estágio da aceitação, onde o entendimento sobre sua real condição se fazia presente. De certa forma, nessa fase o paciente experimentava um pouco de paz (KÜBLER-ROSS, 1996, p. 51-125). Do ponto de vista das Ciências das Religiões, cada fase dessas enfrentada pelo sujeito, pode representar um rico espectro de crenças, amparados por mitologias e simbolismos, elementos essenciais que compõem a experiência religiosa.

REFERÊNCIAS

BESSA, Halley A. A morte e o morrer. In: D'ASSUMPÇÃO, Evaldo; D'ASSUMPÇÃO, G.M.; BESSA, H.A. **Morte e suicídio**: uma abordagem multidisciplinar. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 13-25.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião. Trad. Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1989.

GOMES, Hélio. **Medicina Legal**. 24ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Freitas Bastos, 1985.

HEIDDEGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Parte I. Petrópolis: Vozes, 1988.

HENRIQUES, Ana C.V. **A morte e o morrer**: correlações entre o catolicismo romano e o budismo tibetano. Saarbrücken: NEA, 2015.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MOODY, Raymond. **Vida depois da vida**. 16ª ed. Rio de Janeiro: Nórdica, 1979.

RINPOCHE, Bokar. **Morte e arte de morrer no Budismo Tibetano**. Brasília: Shisil, 1997.

SCHUMACHER, Bernard N. **Confrontos com a morte**: a filosofia contemporânea e a questão da morte. *São Paulo: Loyola, 2009.*

VAN DER LEEUW, G. **Fenomenología de la religión**. Trad. Ernesto de la Peña. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

VELASCO, J. Martin. **Introducción a la fenomenologia de la religión**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1997.

WIDENGREN, Geo. **Fenomenología de la religión**. Trad. Alvaro Alemany. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

ARRAIAS – TO E A FESTA DE NOSSA SENHORA DAS CANDEIAS: ASPECTOS HISTÓRICO-DEVOCIONAIS

Joaquim Francisco Batista Resende

Bacharel em Teologia e Direito, Programa de Pós-Graduação em Teologia PPGT– PUCPR, jofranresende@gmail.com.

RESUMO: Este artigo apresenta o itinerário de fé da população católica da cidade de Arraias – TO, especificamente na Festa de Nossa Senhora das Candeias, e visa descrever a história da cidade e sua correlação com a vivência da fé cristã a partir desse festejo. Relatar-se-á historicamente a devoção, numa retrospectiva dentro da história da Igreja do Brasil e sua inserção na vida da comunidade. Serão usadas como referências as obras: *Viagem ao Interior do Brasil*, George Gardner, que conta sua estada em Arraias; *Os Sertanejos que eu conheci*, Frei Jose Maria Audrin; além de outras. Visa-se identificar de que maneira o festejo fortalece o sentimento de pertença da população local.

PALAVRAS-CHAVE: Nossa Senhora das Candeias, Arraias, Piedade Popular.

ABSTRACT: This essay presents the catholic population itinerary of faith in Arraias city, state of Tocantins, specifically Our Lady of Candle's party which depicts the history of town and its relation to the Christian faith living shown through this celebration. Arraias' population

historical devotion will be reported through dating back Brazil's Church history and its insertion in the community lives. References will be used such as: *Travels in the Interior of Brazil* from George Gardner where it is told his visit to Arraias. *The Country Men I Met*, Frei José Maria Audrin among others. It aims to identify how the celebration strengthens the sense of belonging of the local population.

KEYWORDS: Our Lady of Candle's, Arraias, Popular Piety.

1 | INTRODUÇÃO

No dia 02 de fevereiro, festa da Purificação, festa litúrgica da Apresentação do Senhor, em Arraias - TO costuma-se levar candeias de cera de abelha, candeeiros e velas para serem benzidas antes da missa na Matriz. À noite, no lusco-fusco do entardecer, as casas dos católicos têm janelas e portas iluminadas com candeias e velas acesas em honra de Nossa Senhora das Candeias.

É um espetáculo de fé. É uma imagem muito bonita quando enxergamos as várias centelhas de pequenas chamas que anunciam vivamente que Jesus é a Luz do mundo e que as famílias arraianas orgulham-se de professar a sua fé católica.

Nesse costume, podemos aduzir que a prática é influenciada pela sociedade, pelo grupo social, dependente das heranças recebidas. Daí a existência de novenário, os pedidos constantes de graças, o rito processional, as candeias nas janelas de luz. São ritos que se mantêm conforme os cuidados da comunidade: os festeiros da devoção.

A tradição é repassada entre gerações pela oralidade, espontaneamente, sem o sucedâneo legal da instituição religiosa. É uma manifestação da piedade popular, reflexo da importância que a nossa gente dá aos santos e ao culto de Nossa Senhora.

2 | ASPECTOS HISTÓRICO-DEVOCIONAIS

É preciso entender um pouco a história de Arraias para que compreendamos as manifestações religiosas ali expressas. O nascimento do município de Arraias é demarcado pelo ciclo minerador do século XVIII. Sobre a origem da cidade temos, que:

nasceu de um sonho... um sonho dourado... do ouro que fascina, mas que se escoou todo para as arcas do Vaticano e para o Tesouro da Inglaterra, através de Portugal, onde figura, em grande parte, nas pinturas de célebres palhetas, nos conventos e nas igrejas e noutros monumentos da Corte de D. João V, o mais rico monarca do mundo àquela época, ao qual Goiás, achando pouco o esbulho e as leis bárbaras que sofria, ainda presenteou com frutas do Brasil, fundidas em ouro maciço em tamanhos naturais (D'ABREU apud MARTINELLI, 1983, p.149).

Nordeste goiano, 1731. São deste período os primeiros documentos e relatos. Era o auge do garimpo, onde o amarelo reluzente do nobre metal e a pele ardente do escravo negro registrou esta saga de luta, suor, sangue. Nascia, sob os auspícios do ouro, Arraias e cujos veios extinguiram-se ou escassearam a partir de 1800.

Para a extração do precioso metal foram usados os trabalhos de negros. Com o esgotamento das jazidas, foram transferidos para outra região extrativista, permanecendo no lugar a elite social, donos da terra, fixados em fazendas de gado e também parte da população negra alforriada, redefinindo a economia do lugar. Arraias estava isolada entre lindas colinas com dificuldades de acesso. O botânico George Gardner, em 1840, fez pesquisas reunindo informações sobre o uso e costumes do povo da região:

A Vila de Arraias está agradavelmente situada em um recôncavo no tabuleiro da Serra: é cercada de todos os lados por baixas colinas de relva, com poucas moitas e pequenas árvores. As mais altas destas colinas ficam ao nordeste da vila e por trás delas flui belo ribeiro que em todas as estações do ano a supre de água. Os habitantes costumam dizer que 'em Arraias não tem água ruim nem caminho bons', e isto é caracteristicamente verdadeiro (GARDNER, 1975, p. 168).

Gardner relatou que as “as casas são todas quase alinhadas em frente de larga

praça na face leste da qual se acha a única igreja”. A vila tinha dois sacerdotes e mesmo “as bibliotecas dos padres se limitavam a umas poucas obras religiosas e clássicas, entre as quais raro se acha uma bíblia, que é substituída por mera abreviação (idem)”.

Praticamente, todas as cidades brasileiras do período colonial nasceram ao redor de um templo católico. Muitas foram batizadas com o nome do santo do dia. Arraias, conforme uma das versões, nasceu Nossa Senhora dos Remédios de Arraias.

A presença religiosa em Arraias existe desde os seus primeiros dias. A identidade cristã do povo remonta às suas raízes. A inauguração da Matriz, orago da padroeira da cidade, Nossa Senhora dos Remédios ocorreu no século XVIII.

São significativos os relatos sobre a construção do templo ou, como corrigem alguns e com bastante probabilidade de acerto, reconstrução da matriz. Conta-se que a atual matriz foi erguida sobre os alicerces do antigo templo referido por Gardner. Nesse processo toda a comunidade participou, desde crianças e mulheres a homens feitos, como se diz por essas paragens. Os arraianos orgulham-se do seu santuário e os mais velhos expressam com alegria os momentos em que participaram da construção/reconstrução da igreja. São detalhes que reforçam o sentimento de pertença e identidade cristã do povo arraiano. A Matriz é fruto do trabalho pessoal da população, que se mobilizou não só conseguindo recursos financeiros para a obra, mas que se empenhou carregando pedras, adobes, barro e madeiras.

Gardner falando sobre os religiosos que encontrou na região, cita que na Vila de Natividade havia três padres, que em vez de serem exemplos de moralidade para o povo, eram imorais em quase incrível extensão. Do vigário de Conceição diz ter recebido provas de bondade, que era muito benevolente e respeitado pelo povo. Sobre os padres de Arraias não tece comentários. Essa era a situação do clero e da igreja no Brasil colonial. Esse comportamento, a dificuldade de comunicação, a falta de pastores e as dificuldades podem explicar o desenvolvimento e fortalecimento da devoção popular.

A atenção dada à natureza, a leitura de sinais dela extraídos sempre fascinaram o povo. A piedade popular serve para compreender o uso de gestuais, símbolos e ritos que expressam um componente profundamente humano e religioso do brasileiro.

Em razão dessa história, elementos e circunstâncias, compreendemos o desenvolvimento da devoção popular e a crença tradicional do povo na poderosa intercessão de Maria. Desde as comunidades primitivas do primeiro século, encontramos sinais de culto e veneração à Mãe de Deus. No decorrer dos tempos, vemos surgir liturgias específicas onde Maria é celebrada. Em decorrência desse culto, a Igreja, como verdade de fé, proclama os dogmas marianos.

Desde o seu “achamento” as terras de Santa Cruz estão sob o manto da Sagrada Virgem. São os portugueses os responsáveis pela introdução do culto mariano no Brasil. Em Arraias, Nossa Senhora perpassa o cotidiano do povo. Com seus títulos e suas devoções próprias. Câmara Cascudo, no diz:

A devoção mais profunda e popular no Brasil é dedicada a Nossa Senhora, cuja invocação implica o possessivo no singular porque o plural daria a função maternal genérica e o fiel pretende possuir o direito privativo da unidade afetiva. Daí *Minha Nossa Senhora!* (CASCUDO, 2011, p.85).

Frei José Maria Audrin, O.P. se refere ao povo sertanejo que habitava o sertão tocantinense: “Acredita firme e sinceramente num Deus bom e poderoso e conserva, inabalável, a sua fé na Divina Providência (AUDRIN, 1963, p.118)”. Afirma que a formação religiosa não é completa e alguns gestos, ritos e práticas parecem surgidas por uma superstição e opostas ao bom senso cristão. Porém, diz, são interpretações ingênuas de crenças fortemente enraizadas, pois:

O sertanejo entende viver e morrer como cristão católico, fiel às crenças e preceitos da Igreja Católica, de quem se orgulha ser filho submisso. Herdou as tradições religiosas dos antepassados (...) nossa gente mantém-se fiel às práticas sinceras e ingênuas do culto de Deus, da Virgem Maria e dos Santos (AUDRIN, 1963, p.119).

O Frei relata a preocupação religiosa que se manifesta no meio do povo. Desde o cuidado com os oratórios particulares às cruzes dos caminhos. O zelo com as imagens, com Nossa Senhora, terços e bandeiras dos santos usados em dias de festa.

Os historiadores nos falam que esta devoção origina-se nos primórdios da era cristã. A invocação está atrelada às comemorações relativas ao cumprimento do preceito mosaico da purificação. O título atribuído à Mãe de Deus, como “das Candeias” decorreu do fato do povo carregar tocheiros de luz na procissão que rememorava o trajeto de Maria ao templo. Em Arraias, o povo também cumpre esse itinerário.

É possível, nas andanças pelo sertão do governo, gerais e caatinga arraiana identificar a mistura que envolve a santoralidade, a sacralização de tempos e espaços. As rezas e benditos, terços e rosários, folias e bandeiras são traduções fiéis do pensar e da vivência religiosa do povo. Ao ouvirmos “Nossa Senhora das Candeias é padroeira forte”, ou, “A tua bênção venho pedir, para Deus Pai fiel servir”, percebemos como se dá a relação entre o povo e Deus. É no âmbito familiar e doméstico que se transmite e se preserva a tradição católica.

A festa de Nossa Senhora das Candeias é mais um momento de expressão de fé do povo tocantinense. Iniciam-se os festejos com missa solene, quando ocorre toda a comunidade católica arraiana. Segue-se o novenário conduzido por leigos da comunidade. Acontece nas residências escolhidas antecipadamente, distribuída por todos os bairros, percorrendo toda a cidade, incluindo nesse movimento todos os grupos e classes sociais. Após a novena, às vezes, acontecem momentos de comensalidade com os famosos “comes e bebes”, isto é, saborosos lanches com os pratos típicos da cidade.

A novena tem rito próprio, com oração inicial e final, leitura do Evangelho, reflexão à luz dos salmos e o tradicional beijo da imagem, colocada no altar montado especialmente para a ocasião. Há algumas variações. Às vezes rezam-se o ofício

mariano, em outras, os benditos “puxados” pelas rezadeiras trazem expressões próprias e populares, retidas na memória por essas senhoras sexagenárias e que, num momento de desvelado amor, expressam toda a sua devoção e fé.

É comum cantar a Salve Rainha em um latim aprendido oralmente com familiares mais velhos e que, às vezes, tem palavras trocadas em razão da sonoridade entendida. É aquela situação que alguns estudiosos, no século passado, anotaram ser uma preocupação dos padres nas desobrigas: corrigir o latim para evitar imprecisões.

Outras vezes, reza-se a missa. As famílias que recebem a novena providenciam alguns fogos de artifício (adrianos). Servem para anunciar o início e o final da novena.

Nesses encontros festivo-religiosos, notamos uma verdadeira comunhão e fraternidade da comunidade. Nos preparativos do local, por exemplo, os vizinhos se oferecem para auxiliar na montagem do altar. Ofertam flores, toalhas, cadeiras e bancos ou ajudam na preparação dos bolos, sucos e petas que serão servidos no lanche. Assessoram na distribuição dos petiscos e nos convites para a participação de todos.

No beijo da imagem, percebe-se um clima de profunda entrega, veneração e confiança. Os pais levam os filhos mais novos, os filhos levam os pais mais idosos. A fila organizada, o beijo, o olhar sereno que transmite aos rostos uma perfeita sintonia.

O Jardim “Contas do Terço” é uma iniciativa que foi agregada ao roteiro devocional. Consiste na entrega de mudas de rosas às pessoas que se candidataram em recebê-las. Obrigam-se a cultivá-las e na colheita das flores, rezarem um terço em louvor a Jesus Cristo. As flores são plantadas em honra a Nossa Senhora, sob qualquer título e servirão para uso nos altares particulares e nas Igrejas da cidade. Agrega-se o trabalho de desmistificação de credices ligadas às práticas devocionais. Neste caso, o fato de uma muda não crescer e morrer não significa absolutamente nada além do fato de que houve um problema natural e a planta não cresceu. Não há correspondência entre a vida e morte da planta com a vida do (a) jardineiro (a). Orienta-se que a pessoa que não conseguiu manter a sua roseira, busque com outro participante uma nova muda. Dessa forma há uma expansão solidária e ecológica de boas atitudes.

3 | CONCLUSÃO

Ao celebrar os mistérios da redenção a Igreja venera os santos e, antes de tudo, a memória de santa Maria, a virgem Mãe de Deus. A Igreja ao fazer a memória de Jesus, faz também de sua Mãe. A comunidade arraiana ao venerar a Mãe de Deus, se coloca no seio do Sagrado, pois Maria “unida com laço indissolúvel à obra salvífica de seu Filho” é “uma imagem puríssima daquilo por que a Igreja anseia e espera ser” (SC 103, apud LLABRES, 2000, p. 199).

O encontro com Deus, que ocorre em experiências religiosas populares, há que ser valorizado como elemento propulsor do enraizamento da fé cristã. Diante

dos desafios atuais, reconhecer a importância e perceber a presença inegável do transcendente em meio ao povo, em seus ritos, cultos, cantos e danças, é fixar um marco decisório na compreensão de que, em todas as dimensões da existência do ser humano, Deus está presente, renovando e transformando a vida do povo.

Dentre os vários gestos representativos da fé do povo, o brasileiro tem como bastante expressivo a folia, o terço, a benção, a novena, a procissão e as velas. Tangibilizar a sua fé é para o povo mais que uma necessidade, é essencialmente a via do seu caminho religioso de salvação.

REFERENCIAS

APOLINÁRIO, Juciene R. **Escravidão Negra no Tocantins Colonial**. Vivências escravistas em Arraias (1739-1800). 2. ed. Goiânia: Editora Kelps, 2007.

AUDRIN, Frei José M. **Os sertanejos que eu conheci**. 1. ed. São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1963. (Coleção Documentos Brasileiros)

_____. **Entre Sertanejos e Índios do Norte**. 1ed. R. Janeiro: Livraria Agir Editora, 1947.

CASCUDO, Luís da C. **Religião no Povo**. 2. ed. São Paulo: Global, 2011.

FERNÁNDEZ, Marco Antonio Ó. **Piedade Popular**. 1. ed. Brasília: Edições CNBB, 2009. (Coleção À luz de Aparecida...).

GARDNER, George. **Viagem ao interior do Brasil**. 1. ed. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Ltda., 1975.

LLABRÉS, P. O culto a Santa Maria, Mãe de Deus. In: BOROBIO, D.(org.). **A celebração na Igreja: ritmos e tempos da celebração**. vol. 3. São Paulo: Loyola, 2000. pp.199-221.

MARTINELLI, Maria C.; CORDEIRO, Rosolinda B. de A.; CORDEIRO, Joaquim B. de A.; et al. **João D'Abreu**. 1. ed. Goiânia: Unigraf, 1983.

MATTOS, Raymundo Jose da C. **Chorografia histórica da Província de Goiaz**, Goiânia: Líder, 1979.

SENTIDOS PARA CONFISSÃO CATÓLICA NO DISCURSO DO PAPA FRANCISCO

Heitor Messias Reimão de Melo

Doutorando em Letras da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

Letícia Jovelina Storto

Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Centro de Letras, Comunicação e Artes, Cornélio Procópio, Paraná.

Solange Aparecida de Souza Monteiro

Instituto Federal de São Paulo (IFSP), Araraquara, São Paulo.

Paulo Rennes Marçal Ribeiro

Universidade Estadual de Araraquara (UNESP) Araraquara, São Paulo

RESUMO: O ato de ir contra os mandamentos da Igreja faz com que muitos fiéis entrem em um campo de contradição com as vontades do Sujeito Superior, que é Deus. Confessar aos olhos da Igreja, e na boca do Papa, traz a ideia de reconciliação, de modo que o ato se torna uma forma de o homem se redimir de um “erro” cometido, ou seja, uma ação contra as ordens da Igreja. Segundo Chauí (1984), o confessar expõe o penitente a uma situação de “nada”, aquele que erra, aquele que não obedece, fazendo-o humilhar-se para ser perdoado. Ao expor os seus erros, quem confessa expõe sua pequenez, seu lado humano. Diante disso, este trabalho pretende analisar, sob a perspectiva da Análise do Discurso de linha francesa, duas

entrevistas realizadas com o Papa Francisco, o Bispo de Roma, com o objetivo de verificar mais precisamente a ressignificação das questões doutrinárias e do sacramento da confissão, no sentido de (des)construir o discurso religioso. Para tanto, esta pesquisa está fundamentada em teóricos da Análise do Discurso e da Filosofia, como Brandão (2004), Orlandi (2015a, 2015b, 2005, 2001) e Chauí (1984). Por meio da análise do discurso do Papa, verificou-se que alguns fiéis, interpelados pelo Discurso Religioso, sofrem e aceitam a coerção, a interpelação, o que não é regra, pois o que para uns é a solução (alcançar o perdão de Deus), para outros significa repressão e exposição ao “ridículo”.

PALAVRAS-CHAVE: Análise do Discurso; Discurso Religioso; Confissão; Papa Francisco.

ABSTRACT: The act of contradicting the commandments of the Church causes many believers to enter into a field of contradiction with the wills of the Higher Person, who is God. Confessing in the eyes of the Church, and in the pope's mouth, brings an idea of reconciliation, so that it can become a form of man to redeem a mistake, that is, an action against the orders of the Church. According to Chauí (1984), confession exposes the penitent to a situation of “nothing,” the one who fails, the one who does not obey, causing him to humble himself

to be forgiven. In exposing his errors, those who confess expose their smallness, their human side. From this point of view, this study was analyzed from the perspective of a French Speech, two evenings with Pope Francis, the Bishop of Rome, in order to mark the (re)signification of words and to make the sacrament of confession, no sense of to build religious discourse. To do so, this research is based on discourse and philosophical theorists, such as Brandão (2004), Orlandi (2015a, 2015b, 2005, 2001) and Chauí (1984). Through the analysis of the discourse of the father, it was verified that some believers, questioned by the Religious Discourse, suffer and make difficult the coercion, an interpellation, which is not a rule, is a problem for a solution. , for other meanings of repression and exposure to ridicule.

KEYWORDS: Discourse Analysis; Religious Discourse; Confession; Pope Francisco.

1 | CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Maioritariamente, a sociedade cristã ocidental tem como base as regras ditadas pela Igreja Católica, sendo, segundo Orlandi (2011), um discurso opressor e exigente, no qual as “leis de Deus” são impostas a quem queira seguir os ensinamentos daquele que é considerado o Sujeito-Mor, o Ser Superior, Deus, assim como é denominado por Orlandi (2011). Por mais que a religião seja algo não concreto, impalpável, até considerado utópico, como assim como afirma Melo (2018), seus discursos são um dos grandes influenciadores para os fiéis, os quais, geralmente se submetem às imposições da própria Igreja e age como “um suporte social, no qual os sujeitos se espelham (MELO, p. 25, 2018).

Percebem-se, no Discurso Religioso, contradições em suas ordens de liberdade, ou seja, Deus que “presenteou” os sujeitos fiéis com o Livre Arbítrio (Gálatas 5:1), é o mesmo que deixa seu legado de santidade a ser seguido, tais como os mandamentos, em outras palavras, é o discurso que se constituiu na/pela “normatização de seus atos” (MELO, 2018, p.25).

Porém, para que não aja “ranger de dentes”, nem desespero dos fiéis praticantes dos mandamentos, a Igreja Católica Apostólica Romana traz, em suas doutrinas, o sacramento da reconciliação ou a reparação dos pecados. De acordo com Pêcheux (1990), o que ocorre é um “efeito religioso“, no qual se configura na maneira como o próprio discurso constrói sua imagem, perante um social, fazendo com que o seu reconhecimento seja inquestionável. É, por este ato, que o confessor/pecador expõe suas fraquezas a um sacerdote, o qual recebeu a ordem para perdoar em nome de Deus. O sacramento tem sido questionado por uns, a exemplo de Chauí, em *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida* (1984), e defendido por outros, como o Papa Francisco, em uma entrevista dada ao Padre Antonio Spadaro, no dia 19 de agosto de 2013, na Casa de Santa Marta.

Assim, esta pesquisa tem por objetivo analisar a ressignificação das questões

doutrinais e do sacramento da confissão, buscando (des)construir o discurso religioso. Para isso, está fundamentada em Brandão (2004), Orlandi (2015a, 2015b, 2005, 2001), Lagazzi (1988) e Chauí (1984). E tem como pergunta norteadora analítica, de que maneira a confissão católica, materializada na fala do Papa Francisco, constrói cursos e percursos e/em produção de significação.

2 | ANÁLISE DO DISCURSO: DELIMITAÇÃO E CONCEITOS BÁSICOS

A presente pesquisa está balizada nos estudos realizados na área de Análise de Discurso (AD) de linha francesa, conceitualizada por Michel Pêcheux, área que define a linguagem como território situado entre o homem e a realidade natural e social em que vive, porém, longe dos domínios dos sujeitos, pois o mesmo não se configura como dono do seu dizer, apenas um (re)produtor inconsciente das ideologias materializadas em sua fala. Historicamente, a Análise de Discurso surgiu da abertura dada pelos formalistas russos, os quais, ao buscarem os encadeamentos “transfrásticos”, “superam a abordagem filológica ou impressionista que até então dominava os estudos da língua” (BRANDÃO, 2004, p.13). Mesmo que essa abertura não tenha chegado “às últimas consequências” (BRANDÃO, 2004, p.13), favoreceu, de forma significativa, o “surgimento” da AD. Assim, em 1960 na França, com Pêcheux, é “inaugurada” essa disciplina, cujas vertentes são a francesa e a americana. Aquela, foco desta pesquisa, é resultado de “uma articulação entre a linguística [*sic*], o marxismo e a psicanálise” (BRANDÃO, 2004, p.16), resultante, pois, do trabalho de estudiosos da língua, da cognição e da sociedade.

A linha francesa da AD vê o homem como um ser assujeitado ao que está à sua volta, aos discursos que o perpassam e o que o constroem, de modo a o discurso não poder ser analisado fora de suas condições de produção, fora de seus contextos mediato e imediato, fora de suas ideologias. Diante disso, há, necessariamente, uma relação entre o dito (e a forma como foi dito) e as suas condições de produção. Coloca-se, assim, “a exterioridade como marca fundamental” da análise que se realiza (BRANDÃO, 2004, p.15).

Assim, a AD francesa não se pauta no estudo da gramática ou da língua como unidade abstrata. AAD estuda o discurso, a prática da linguagem que está em constante movimento, mudança. Discurso que passa de pessoa por pessoa, a qual o incorpora e, por sua vez, atribui-lhe próprias formas. Como explica Orlandi (2005, p. 15),

A Análise de Discurso, como o seu próprio nome indica, não trata da língua, não trata da gramática, embora todas essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a idéia de curso, de percurso, de correr por, de movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando.

Na AD, a materialidade linguística, que se compõe de signos que significam,

serve como meio para se chegar ao seu objeto de estudo, o discurso (ORLANDI, 2005), pois “a análise de discurso leva em consideração a materialidade do texto e a construção de dispositivos da interpretação” (ORLANDI, 2005, p. 25). Assim, a AD parte da ideia “de que a materialidade específica da ideologia é o discurso e a materialidade específica do discurso é a língua, trabalha a relação língua-discurso-ideologia” (ORLANDI, 2005, p.17).

Desse modo, buscar efeitos de sentidos sobre o texto é o objetivo da análise. Isso porque, de acordo com Orlandi, podemos “pensar a noção de funcionamento para o ‘texto’, em sua relação com a exterioridade. Nem, de um lado, só a língua, nem de outro só a situação-lá, o fora”. Com isso, observa-se “a materialidade do texto” sem se abandonar “o exterior específico (o real da história), mas o considero atravessado pelo exterior constitutivo (o interdiscurso)” (ORLANDI, 2015a, p.4).

Considerando que se devem examinar as condições de produção dos enunciados, não há discurso (nem texto) sem o sujeito, já que a sua historicidade e os discursos que o constituem são influenciados pela produção de sentidos como parte integrante de suas atividades sociais. Isso porque “a ideologia interpela o indivíduo em sujeito e este se submete à língua significante e significando-se pelo simbólico na história” (ORLANDI, 2001, p.19), ou ainda “ao inscrever-se na língua o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia, daí resultando uma forma sujeito histórica” (ORLANDI, 2015b, p.02). Ideologia que se materializa no discurso, o qual, por sua vez, é materializado pela linguagem em forma de texto, que, por sua vez, acompanha as transformações sociais, políticas, religiosas, enfim, de toda natureza pertinente à vida humana, assim como o próprio tripé da AD (Língua-Cognição-Sociedade/ Linguística-Psicanálise-Marxismo).

No que tange ao sujeito da AD, ele é pluralizado, é atravessado e atravessa diversas manifestações discursivas; sujeito incompleto, que pode assumir distintos papéis sociais e variadas posições em um texto, mas que se completa na medida em que o discurso emerge. Trata-se, pois, de um sujeito histórico, o qual se remete (e é remetido) a uma memória discursiva, a qual, por seu turno, produz efeitos de sentido. De acordo com Orlandi (2005, p.20), esse sujeito é “afetado pelo real da língua e também pelo real da história, não tendo o controle sobre o modo como elas o afetam”, ou seja “o sujeito discursivo funciona pelo *inconsciente* e pela *ideologia*” (grifos nossos). Assim, na enunciação, ele se assujeita, deixa de ser um indivíduo isolado e passa a pertencer a uma sociedade, a um espaço coletivo determinado pela manifestação discursiva (ORLANDI, 2005).

A AD encontra no sujeito uma forma de perceber os efeitos presentes no discurso, tais como as condições sociais e as condições de produção, que, refletidas no discurso, resultam em uma relação que inclui os sujeitos e a situação, assim como Orlandi (2001, p.15) explica:

(...) isto se dá no jogo das chamadas formações imaginárias que presidem todo

discurso: a imagem que o sujeito faz dele mesmo, a imagem que ele faz de seu interlocutor, a imagem que ele faz do objeto discursivo. Assim como também se tem imagem que o interlocutor tem de si mesmo, de quem lhe fala, e do objeto discursivo.

Orlandi (2001) expõe a forma que o sujeito enxerga o momento do discurso, esse jogo das formações imaginárias, faz com que o sujeito entre num campo imaginário que o leva a imaginar as formas e as condições de discursar. Na formação discursiva, os enunciados já estão determinados, e um conjunto dessa formação discursiva resulta no interdiscurso. Interdiscurso é aquilo que já foi dito, é aquilo que se fala e se remete a uma memória discursiva, um pré-construído.

Perante qualquer relação de sujeito, memória, discurso, percurso, já-dito e predeterminado, o sujeito solidifica-se na posição em que ele próprio se encontra, a exemplo do Papa, um sujeito que obedece aos comandos de um Sujeito Superior, que é Deus. Apesar disso, o Bispo de Roma é o chefe da grande Igreja Católica, o que o torna um sujeito na posição do poder, o qual, por seu turno, reflete-se no seu discurso, no valor que lhe é dado pela sociedade, assim “o sujeito encontra, na linguagem, os recursos para lidar com o poder, para redistribuir a tensão que embate entre direitos e deveres, responsabilidades, cobranças e justificativas” (LAGAZZI, 1988, p 97).

3 | DISCURSO RELIGIOSO

O discurso religioso tem papel fundamental na sociedade e tem também uma função relativa à formação social, assim como o discurso jurídico, o discurso familiar, o discurso escolar. De acordo com Melo (2018):

A religião é, relativamente, um suporte social, no qual os sujeitos se espelham, assim como no âmbito jurídico, para a normatização de seus atos, e é, segundo a própria bíblia – escrita por homens, segundo Deus –, acreditar sem ver. Dessa forma, a religião materializa-se por meio dos discursos, sendo estes a propagação de uma “realidade” utópica, assim como afirma Orlandi (2011), no artigo “O Discurso Religioso” (MELO, p. 25, 2018).

No que diz respeito ao discurso religioso, é projetado falas de acolhida, de conforto, de proximidade a Deus, porém, calcados na configura e institucionalização de um discurso, encontra-se um discurso que também pode assustar, condenar e/ou distanciar os sujeitos de Deus. Pensar em religião é pensar nas condições impostas aos fiéis que a seguem, pensar no mecanismo de persuasão – como uma construção imaginária acerca do próprio sujeito institucionalizado¹ – e nos rituais criados para que a instituição permaneça firme sobre a pedra em que foi edificada. Por isso, pode-

¹ De acordo com Melo (2018), o sujeito institucionalizado, é aquele que está interpelado a uma prática discursiva determinada, como, por exemplo, o discurso religioso, que é constituído por meio de dizeres inquestionáveis, postos em validação pela legitimidade dada pelo próprio sujeito, a reconhecendo enquanto uma instituição.

se entender o discurso religioso como um discurso autoritário, que, segundo Orlandi (2001), é o que melhor classifica o discurso religioso.

“Este reconhecimento social e institucional permite ao ordenado ser porta-voz de Deus, um sujeito de autoridade sobre os fiéis. Esse lugar de porta-voz” (MELO, p. 29, 2018). Nesse contexto, o discurso religioso, para que se realize, necessita da chamada ilusão de reversibilidade, que seria a possibilidade de se passar do plano espiritual (divino) para o temporal (humano) e vice-versa. O discurso religioso age como se houvesse uma fronteira invisível², sendo que essa fronteira é “rígida entre lugares ocupados na instituição e entre sujeitos autorizados” (MELO, p. 29, 2018), fazendo com que o próprio discurso religioso faça com que ele “se (re)afirme enquanto discurso autoritário” (MELO, p. 29, 2018). Segundo Orlandi (2001), isso pode acontecer de duas formas: de cima para baixo, quando Deus alcança os fiéis, o que se dá, por exemplo, por meio dos sacramentos; ou de baixo para cima, quando os fiéis buscam uma forma para alcançar Deus, tais formas como a oração, o jejum, a penitência e a confissão.

4 I “PADRE, PERDÃO, EU PEQUEI”: RITOS INFINDOS, DEUS REALMENTE PERDOA?

De frases determinadas, de ritos que se permutam, o sacramento da penitência e reconciliação, mais comumente conhecido como confissão, o ato de confessar, o constrangimento de confessar, a insegurança e o pavor da confissão ainda (re) significam a imagem acerca do fiel, de Deus e da instituição religiosa.

O *Dicionário Teológico*, de Claudionor Corrêa de Andrade (1998, p. 92), define a *confissão de pecados* como “a admissão pública de se haver transgredido a lei de Deus. Essa confissão pode ser feita diretamente a Deus, ou à igreja. O catolicismo romano, porém, ensina que a confissão deve ser feita apenas ao sacerdote, pois somente este tem autoridade para promulgar a absolvição”. O mesmo dicionário conceitua *confissão geral* como “confissão particular de todos os pecados que possam ter sido cometidos por uma pessoa”, isso de acordo com o Catolicismo Romano (ANDRADE, 1998, p. 92). Como dito anteriormente, o sacramento da confissão divide opiniões, de modo que se encontram defensores e opositores a tal prática, realizada em especial dentro dos preceitos do Catolicismo Romano, ou seja, da Igreja Católica Apostólica Romana.

Embora muitos acreditem que a confissão seja mais um elemento na esfera coerciva, muitos, também, ainda efetivam essa prática, como habitual, o que faz com que este ritual se torne, ainda mais, validado pelo discurso religioso católico. Uma prática ritualizada e legitimada, pois o penitente, arrependido de seus erros, aproxima-se do sacerdote, pronuncia uma frase estabelecida e, em seguida, fala a respeito de seus males feitos, mesmo sem ter a sorte de estar num confessionário; o padre, por

2 Sobre fronteira invisível, conferir Pêcheux (1990).

sua vez, ouve o confessor e, no fim, dá-lhe absolvição e uma penitência, o que resulta em num alívio para o confessor, o qual, a partir desse momento, deixa para traz os pecados cometidos e se torna aos olhos da Igreja novo Homem. A confissão é bastante importante para o Catolicismo Romano, de tal forma que é uma exigência para que o fiel receba outros sacramentos, como o sacramento da eucarística, da crisma (ou confirmação) e do matrimônio. Além disso, durante o período da Quaresma, solicita-se que o fiel se confesse para a Semana Santa e a Páscoa.

Assim, essa prática ainda muito forte na Igreja Católica representa um momento de conversa (ainda que mediada ou ilusória) com Deus.

A confissão dos pecados (acusação), mesmo do ponto de vista simplesmente humano, nos liberta e facilita nossa reconciliação com os outros. Pela acusação, o homem encara de frente os pecados dos quais se tornou culpado: assume a responsabilidade deles e, assim, abre-se de novo a Deus e à Igreja, a fim de tornar possível um futuro novo. **A declaração dos pecados ao sacerdote constitui uma parte essencial do Sacramento da Penitência.** (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, p.400-401 - grifos nossos).

“Seus pecados estão perdoados em Nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Essa é a frase, pronunciada sempre por alguém que recebeu o sacramento da ordem (padre, bispo etc.), que confirma o ato religioso e que interpela os indivíduos, reconciliando-os com Deus. Se outros sujeitos buscassem realizar o mesmo sacramento, proferindo o mesmo discurso, esse não receberia validação, visto que a validação depende de ser realizado por quem foi ordenado pela ideologia da instituição católica.

Como Cristo confiou a seus apóstolos o ministério da reconciliação, os Bispos, seus sucessores, e os presbíteros, colaboradores dos Bispos, continuam a exercer esse ministério. De fato, são os **Bispos e os presbíteros** que têm, em virtude do Sacramento da Ordem, o **poder de perdoar** todos os pecados (...). (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, p.403 - grifos nossos).

Dessa forma, compreende-se que exista um a divisão entre as classes do discurso religioso, ficando subentendido que quanto mais poder ser tem, mais perto, mais semelhante, mais digno de Deus é. Chauí, em *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida* (1984), afirma que um dos principais motivos para a necessidade da confissão é a questão afetiva, sexual. Assim como Chauí, o Papa Francisco também fala no contexto da sexualidade, remetendo uma situação à outra (confissão e sexualidade).

Enquanto o Papa Francisco diz que a confissão é importante, mesmo nas condições de homosssexualidade e aborto, Chauí (1984) retrata que a confissão reprime e controla a sexualidade. A seguir um recorte de uma entrevista do Papa Francisco:

SD1: Papa Francisco: *Esta é também a grandeza da confissão: o facto de avaliar caso a caso e de poder discernir qual é a melhor coisa a fazer por uma pessoa que*

No trecho, o Papa salienta os pontos positivos do sacramento da confissão: ela é individualizada, um momento de relação estreitada entre o Homem e Deus, em que àquele é dada especial atenção, de modo que a penitência (“*a melhor coisa por fazer*”) é direcionada a uma determinada pessoa, e não à comunidade em geral. O ato de procurar Deus é visto com compaixão, fazendo com que o penitente seja absolvido, mas não está isento da penitência. Dessa forma, a religião se torna algo imaginário, fazendo com que o pecador acredite que “de um lado, temos sempre a onipotência divina, de outro, a submissão humana. Não se alterou o poder de dizer” (ORLANDI, 2011 p. 247), porque o sujeito padre não só representa a divindade em imagem e semelhança Deus, mas também nas atitudes e na misericórdia, perdoadando.

Mesmo o Papa dizendo que o padre tem o poder de discernir sobre os efeitos dos casos, resultando no perdão ou na penitência, Chauí (1984) defende que, ao se confessar, o sujeito não apenas incorpora o ritual, ele também colabora com a sua manutenção, com o fortalecimento de uma ideologia. Isso porque, “aceitando confessar-se, a acusada realizava a finalidade principal da Inquisição como instituição: reconhecia o tribunal e, portanto, reforçava o sistema” (CHAUÍ, 1984 p.105). A seguir, outro recorte:

SD2: Papa Francisco: *O confessionário não é uma sala de tortura, mas lugar de misericórdia, no qual o Senhor nos estimula a fazer o melhor que pudermos.*

O Papa Francisco defende que o confessionário, espaço físico, não aparenta ser aquilo que ele é para muitos fiéis: um lugar de tortura. Todavia, o fato de o Papa afirmar que confessionário não é “uma sala de tortura” reafirma a ideia de ser sim um espaço torturante, já que aflige, causa incômodo, tanto que a sala de confissão é fechada e, geralmente, um espaço bastante pequeno. Assim, ao negá-lo, reafirma-se um sentido socialmente partilhado por alguns indivíduos: confessar é algo difícil, às vezes humilhante.

No entanto, dirigir-se a prática, buscar o ato da reconciliação, da misericórdia é “o caso em que o homem é que vai até Deus [...]. É a partilha do movimento de baixo para cima” (ORLANDI, 2001, p.251). Com a necessidade de perdão, o Homem busca se confessar, acreditando encontrar no ato a remissão de que precisa. Logo, o contato entre o perdão e o pecador não é mais visto como tortura, mas como graça. Assim, o ato desliza entre o flagelar-se e o glorificar-se, entre a humilhação e a glorificação. Confessar é humilhar-se diante de Deus para glorificar a Ele e a si mesmo, já que no perdão recebe-se a Glória Divina.

Nesse sentido, Chauí (1984, p. 109) comenta que a confissão é um bem e um mal, que, mediante um movimento cíclico, ou seja, sem começo nem fim, liberta e reprime.

O *Catecismo prevê* a objeção do fiel: não é terrível confessar a outrem o que nos causa vergonha? Resposta: “Ainda que pareça duro, é preciso fazê-lo, porque do outro modo não se pode conseguir o perdão dos pecados cometidos e porque a dificuldade de confessar-se fica compensada por muitas vantagens e grandes consolações”. Assim, é o aspecto *catártico* ou purificador, a exteriorização do tormento interiorizado, que torna a confissão um bem. O que, sem dúvida, é verdade. E como não seria assim, depois que aprendemos a nos atormentar? O mecanismo fundamental consiste, pois, em nos *liberar* depois de nos haver reprimido, mas sob a condição de aceitar nova repressão. (grifos da autora).

Para Chauí, a confissão configura-se como um ato é negativo, uma vez que reconhecer o erro já é, por si só, humilhante, vergonhoso, quem dirá expô-lo a outra pessoa. A autora defende ainda que o ato de confessar reprime os desejos (indiferentemente das classificações), libera, liberta, para em seguida reprimir novamente, pois para viver nos caminhos do Pai, o Homem deve reprimir suas condições humanas ou então recorrer à penitência.

Segundo o Papa, se o causador do ato se arrepende de verdade, o perdão lhe é dado. Portanto, o confessor não deve nutrir sofrimento pelo pecado cometido, pois o perdão significa o esquecimento do seu pecado. Assim, “confessar-se fica compensada por muitas vantagens e grandes consolações” (CHAUÍ, 1984, p.109). Desse modo, se o penitente recebe o perdão, ele não deve (ou não deveria) viver com o peso do pecado.

SD3: Papa Francisco: *Aqui entramos no mistério do homem. Na vida, Deus acompanha as pessoas e nós devemos acompanhá-las a partir da sua condição. É preciso acompanhar com misericórdia. Quando isto acontece, o Espírito Santo inspira o sacerdote a dizer a coisa mais apropriada.*

A fala de Francisco tem tanta autonomia e poder quanto a voz da Igreja, que é transpassada de chefe para chefe, por isso já é determinada e defendida por quem a governa. Dessa forma, “o sujeito encontra, na linguagem, os recursos para lidar com o poder, para redistribuir a tensão que embate entre direitos e deveres, responsabilidades, cobranças e justificativas” (LAGAZZI, 1988, p 97). Nesse contexto, a fala, mesmo que sistematizada, por vezes até repetitiva, tem sobre os fiéis fusão e sentido, significando, assim, qualquer justificativa de existência humana.

Sobre os reflexos da SD3, existe a separação de posições dentro do discurso religioso, delimitando aos mistérios humanos (que não são nada perante tal discurso) e os mistérios de Deus (onipotente e misericordioso), e “faz ainda parte da consequente da ilusão, o fato de que a voz de Deus é que fala em seu representante” (ORLANDI, 2011 p.257). O Papa deixa isso claro ao dizer que a misericórdia se dá por meio do Espírito Santo que inspira o sacerdote, o qual não é mais que um ser humano em condições de ordem, porém tão falho quanto o sujeito fiel. Cria-se, assim, uma importante oposição no discurso religioso: Deus e Homem, é àquele que o discurso

religioso pertence, é sobre Ele que fala, é a Ele que se volta. Assim, o padre, na confissão, é inspirado por Deus – na figura do Espírito Santo – a dizer a coisa certa ao confessor, a dar-lhe a penitência adequada, a consolar-lhe das aflições. Trata-se, por conseguinte, de um ato de misericórdia, que deve ser realizado mediante um olhar misericordioso sobre o pecador.

Para fechar, podemos dizer que “a confissão é, poderíamos dizer, uma técnica da fala” (CHAUÍ, 1984 p.108 – grifos da autora), de forma que o ritual perpetue, sendo que é preciso “perder-se para salvar-se” (ORLANDI, 2001), uma vez que recorrer ao ministério da reconciliação significa precisar de ajuda, de amparo, e o poder de reconciliar, amparar cabe ao sacerdote, aquele que já foi preparado e instruído em sua formação vocacional. Assim, “o poder do confessor é total, pois a ‘forma do sacramento da penitência é: Eu te absolvo dos teus pecados’” (CHAUÍ, 1984 p.109 – grifos nossos), e absolvição do pecado é o resultado que qualquer pecador que está interpelado pela ideologia religiosa anseia.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sabe-se que a sociedade é interpelada e direcionada por discursos munidos de poder. Assim, a sociedade cristã ocidental, mais especificamente a católica, tem sido direcionada por vozes que atuam e se perpetuam, tais como o Papa Francisco, a de outros Papas (falecidos ou não) ou Santos (mártires em vida que foram canonizados), consideradas, assim, a voz de Deus, sendo esse o sujeito superior no discurso religioso.

No entanto, essas vozes que ecoam e fazem efeito sobre a vida dos seguidores são repassadas por sujeitos humanos, tão submissos quanto os fiéis, mas que estão habilitados a falar em nome de Deus, preparados e ensinados a ministrar, o que entra em conflito entre “falar com Deus” ou “falar com o homem”, a exemplo da confissão, na qual o fiel busca a graça do Pai por meio do reconhecimento público (ao padre) dos seus pecados.

Enfim, a coerção social nem sempre influencia os sujeitos por igual, pois, ao pensar em confessar, muitos sujeitos se sentem retraídos, mas nem tudo é regra, o que para uns parece um martírio, para outros é a luz no fim do túnel.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. São Paulo: Canção Nova, [20-].

BRANDÃO, H. H. N. *Introdução à Análise do Discurso*. 2.ed. Campinas, SP: Unicamp, 2004.

CHAUÍ, M. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CONFISSÃO DE PECADOS. In: ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Dicionário teológico*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1998. p.92.

CONFISSÃO GERAL. In: ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Dicionário teológico*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1998. p.92.

FREITAS, F.C.; MELO, H. R. M. Da boca do povo para a boca do Papa: análise dos sentidos sobre o casamento homossexual na fala do Papa Francisco. In: SIMPÓSIO DE PESQUISA EM LETRAS, 1, 2014, Universidade Estadual do Norte do Paraná, Jacarezinho-PR. *Anais [...]* Jacarezinho-PR, 2014, p.48-58.

LAGAZZI, S. *O desafio de dizer não*. Campinas: Pontes, 1988.

MELO, Heitor Messias Reimão de. *Jogos de legitimidade em/como relações de força institucionais na sustentação de verdades no/do discurso cinematográfico de Spotlight – Segredos Revelados (2015)*. 186p. 2018. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2018.

ORLANDI, E.P. A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil. In: SEAD – SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Anais do SEAD*. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/1SEAD/Conferencias/EniOrlandi.pdf>>. Acesso em: jul. 2015a.

ORLANDI, E. P. *O sujeito discursivo contemporâneo: um exemplo*. In: SEAD – SEMINÁRIO DE ESTUDOS EM ANÁLISE DO DISCURSO, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Anais do SEAD*. Disponível em: <<http://anaisdosead.com.br/2SEAD/CONFERENCIA/EniOrlandi.pdf>>. Acesso em: jul. 2015b.

ORLANDI, E. P. *Análise do Discurso: princípios & procedimentos*. 6.ed. São Paulo: Pontes, 2005.

ORLANDI, E. P. *A Linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4.ed. 2.reimp. Campinas, SP: Pontes, 2001.

Pe. SPADARO, A. Entrevista ao Papa Francisco. *Revista Civiltà Cattolica*, L'Osservatore Romano, ano XLIV, n. 39, domingo, 29 set. 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html>. Acesso em: maio 2015.

PÊCHEUX, M. Délimitations, inversões, déplacements. In: PÊCHEUX, M. L'Homme et la Société. *Cadernos de Estudos Lingüísticos*, n.19, p.7-24, jul.-dez., 1990.

PETEAN, A.C.L. *O discurso religioso*. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/revista/35/07.htm>>. Acesso em: jul. 2015.

PETEAN, A.C.L. O sujeito e a (ilusão) da reversibilidade no discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus. In: *Labirinto: Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*. Universidade Federal de Rondônia, ano 5, n. 8, jul.-dez. 2005.

CAMPANHAS DA FRATERNIDADE ECUMÊNICAS: ESPAÇO PARA A CONVIVÊNCIA ECUMÊNICA DE CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS

Luís Felipe Lobão de Souza Macário

CEM Joana Benedicta Rangel / CE Elisiário Matta
Maricá/RJ

RESUMO: Artigo sobre as campanhas da fraternidade ecumênicas realizadas nos anos de 2000, 2005 e 2010, utilizando como principais fontes de pesquisa seus respectivos manuais para, através de uma leitura crítica, destacar sua origem, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, assim como o desenvolvimento de seus temas – em especial, através dos subsídios produzidos para crianças, adolescentes e jovens –, tendo por meta identificá-las como um espaço para a convivência ecumênica durante a infância, a adolescência e a juventude. Partindo de um pequeno histórico sobre a evolução do movimento ecumênico no mundo e no Brasil e passando pelas origens da Campanha da Fraternidade, o trabalho tem, por conclusão, o reconhecimento de alguns pontos positivos gerados pelas campanhas da fraternidade ecumênicas, como, dentre outros, a aproximação e a colaboração entre as diferentes igrejas no trabalho de planejamento e organização dos eventos das campanhas, assim como a necessidade da constituição de equipes para dirigir as atividades das mesmas, que, além de estudar seus temas e subsídios, tiveram também de conhecer os princípios do

ecumenismo.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Cristianismo. Ecumenismo. Campanha da Fraternidade.

ABSTRACT: The article is about the ecumenical fraternity campaign which happened in the years 2000, 2005 and 2010, using as main sources of research their respective manuals, through a critical reading, showing their origin, their organization, their general and specific objectives, as well as the development of their themes – in particular, through subsidies for children, adolescents and young people – with the intention to identify them as a place for ecumenical co-existence during childhood, adolescence and the youth. Starting from a small history of the ecumenical movement evolution in the world and in Brazil and the origins of the fraternity campaign work that has been recognized in some good points raised by the campaigns of the fraternity as ecumenical, among others, the approach and the collaboration between the different churches in the planning work and events organization of the campaigns, as well as the need of the establishment of teams to direct the activities of the same, which, in addition to study your subjects and subsidies, have also to know the principles of ecumenism.

KEYWORDS: Religion. Christianity. Ecumenism. Fraternity campaign.

1 | INTRODUÇÃO

Este artigo foi construído a partir da minha monografia intitulada *As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil*, apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ), em Setembro de 2009, para a obtenção do título de especialista em História da Igreja, mas com novas informações acrescentadas, referentes à Campanha da Fraternidade Ecumênica de 2010.

O trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, traço um breve histórico sobre o movimento ecumênico, abordando o surgimento de movimentos interconfessionais de jovens e do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), a importância do Concílio Vaticano II, sua acolhida no Brasil e a fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), assim como trato sobre as origens da Campanha da Fraternidade. Na segunda, procuro situar as Campanhas da Fraternidade Ecumênicas como espaço para a convivência ecumênica de crianças, adolescentes e jovens.

2 | MOVIMENTO ECUMÊNICO E CAMPANHA DA FRATERNIDADE

O ecumenismo surgiu na passagem do século XIX para o século XX, entre os cristãos não católicos, ou seja, protestantes e anglicanos. Evoluiu em etapas, desde a criação de sociedades e realização de conferências missionárias, mas ganhando espaço e força ao longo do século XX, graças à fundação de movimentos importantes, como “Fé e Constituição” e “Vida e Ação”, até a constituição do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948, a maior e mais representativa das muitas organizações do movimento ecumênico moderno, agrupando cerca de 345 Igrejas, denominações e comunidades eclesiais em mais de 110 países e territórios de todo o mundo, que representam mais de 560 milhões de cristãos.

Ainda no século XIX, entre os jovens, surgiram movimentos interconfessionais e internacionais, como a Associação Cristã de Moços (*YMCA = Young Men Christian Association*), em 1844; a Associação das Jovens Cristãs (*YWCA*), em 1854; a Federação Mundial dos Estudantes Cristãos (*WSCF*), em 1895; e o Movimento Estudantil Cristão (*SCM*). Em tais entidades, pretendia-se viver a experiência da unidade em Cristo, apesar das diversas filiações confessionais. A finalidade da Federação dos Estudantes Cristãos era já uma antecipação da finalidade do movimento ecumênico.

A Igreja Católica Romana, além de não ter sido convidada oficialmente para a Assembleia Constitutiva do CMI, em virtude das recusas em participar de conferências anteriores, ainda proibiu, por intermédio do Santo Ofício, em *monitum* de 5 de junho de 1948, a participação de católicos em reuniões ecumênicas. No entanto, se as

autoridades católicas romanas adotaram, inicialmente, uma atitude completamente negativa a respeito do movimento ecumênico e do Conselho, progressivamente passaram a ter um comportamento mais positivo e, ainda mais, uma colaboração ativa nos mesmos, tendo sido criado, em 5 de junho de 1960, por parte do Papa João XXIII, para preparar o Concílio Vaticano II, o Secretariado para a Unidade dos Cristãos, transformado em Comissão Conciliar em 6 de agosto de 1962, o que culminou, em 21 de novembro de 1964, com a aprovação e promulgação, por parte do papa Paulo VI, do Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre o ecumenismo, muito importante no sentido de ampliar a caminhada em favor da unidade cristã.

Em terras brasileiras, o movimento ecumênico seguiu os mesmos passos do que acontecia no contexto mundial, com a aproximação de Igrejas de uma mesma tradição eclesial, seguida pela aproximação de Igrejas protestantes de tradições diferentes no âmbito da missão, adesão de anglicanos, ortodoxos e, finalmente, católicos romanos.

A Associação Cristã de Moços (ACM) foi fundada em 1895, tendo seu momento de maior expansão na década de 50. Porém, assim como aconteceu a outros movimentos juvenis, a partir dos anos sessenta, em especial por ocasião do regime militar, entrou em rápido declínio, estando, atualmente, presente em numerosas cidades brasileiras, mas sem grande influxo na juventude e aparentemente desinteressada do movimento ecumênico no sentido estrito. Já a Associação Cristã Feminina (ACF), fundada no país em 1920, com uma boa parte de membros católicas, desenvolve atividades essenciais, recreativas e esportivas, e ainda possui um departamento ecumênico, embora com uma atuação discreta.

Se o Concílio Vaticano II colocou a Igreja Católica Romana em busca do caminho para a unidade, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) seguiu fielmente seus ensinamentos e, certa de que realmente o caminho ecumênico é o caminho da Igreja, assumiu o ecumenismo como uma dimensão constitutiva de sua tarefa de orientar o trabalho de evangelização dos católicos romanos brasileiros, sentindo a necessidade de aprofundar sua consciência ecumênica e fortalecer o diálogo com outras Igrejas. Muito importante para o despertar desta consciência nos bispos brasileiros foi a Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, que, em 1965, teve uma síntese publicada pelo Secretariado Nacional de Teologia, que na época incluía o Setor Ecumenismo, acompanhada por um comentário elaborado pelo Frei Romeu Dale, OP, cujo objetivo era fazer com que todo o episcopado brasileiro acompanhasse, na íntegra, as discussões da assembleia conciliar sobre o tema, para que se criasse uma mentalidade ecumênica que influísse no exercício do ministério.

Antes mesmo do Concílio Vaticano II, houve algumas experiências de diálogo ecumênico no Brasil, embora por iniciativa particular. Em março de 1957, na cidade de São Leopoldo (RS), professores da Faculdade de Teologia Cristo Rei (católica romana, dos jesuítas) e da Escola Superior de Teologia (luterana, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB), as duas maiores instituições de ensino de Teologia do Sul do país, deram início a uma série de encontros regulares, que

recebeu o nome de Grupo Ecumênico de Reflexão Teológica (GERT). Em 1981, com a desativação da Faculdade de Teologia Cristo Rei e a transferência do Centro de Estudos Superiores dos Jesuítas para Belo Horizonte, o diálogo continuou com a participação dos professores do Instituto de Teologia e Ciência Religiosa da PUC de Porto Alegre, contando também, em diversas épocas, com teólogos das Igrejas Episcopal e Metodista, pelo menos até 1998, quando o GERT deixou de existir.

Como consequência, e para dar continuidade aos seus trabalhos, teve início uma série de Encontros de Dirigentes de Igrejas Cristãs (EDI), que se tornaram um dos meios principais empregados pelo movimento ecumênico em terras brasileiras. Entre 1975 e 1982, aconteceram quatorze encontros, que representaram a confirmação das iniciativas ecumênicas anteriores, mas com algumas diferenças importantes, pois deixaram de ser reuniões espontâneas de professores de teologia, passando a reunir representantes das hierarquias eclesiásticas, e acontecendo em diversas regiões do Brasil, de modo que o diálogo ecumênico pôde superar o limite geográfico do GERT. Os dirigentes, respeitando mutuamente as diversas tradições e identidades, empenharam-se em estudar e refletir sobre as questões que dividem os cristãos, dedicando atenção especial à relação das Igrejas com a sociedade, publicando diversas declarações e mensagens de paz, afirmando a necessidade de um testemunho comum em face da situação social, política, cultural e econômica do país.

Foi nos EDI que se projetou a criação de um órgão que possibilitasse maior estabilidade ao diálogo ecumênico, tendo-se constituído, a princípio, um Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CNIC), “em formação”, de existência limitada, entre 1978 e 1982. Após ter-se discutido um anteprojeto dos estatutos, no XIV EDI, realizado no Instituto Metodista de Educação e Cultura, em Porto Alegre, em 07 de junho de 1982, foi aprovado o regimento interno de uma Assembleia Constitutiva, que se reuniu na mesma cidade, nos dias 17 e 18 de novembro do mesmo ano, na qual foi fundado o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), o resultado mais concreto da caminhada ecumênica em terras brasileiras, tendo como Igrejas fundadoras a Igreja Católica Romana, a Igreja Cristã Reformada do Brasil, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Igreja Metodista do Brasil, tendo aderido, posteriormente, a Igreja Presbiteriana Unida e a Igreja Católica Ortodoxa Síria do Brasil. Com a fundação do CONIC, os EDI ficaram como que englobados nas Assembleias Gerais e nas reuniões da Diretoria do Conselho, havendo, entretanto, uma retomada específica dos encontros, inclusive com a participação de líderes de Igrejas que não são membros do CONIC, a partir de 1993.

Paralelamente à realização do Concílio, nasceu a Campanha da Fraternidade (CF), na Arquidiocese de Natal (RN), durante a Quaresma de 1962. Dom Eugênio de Araújo Sales, administrador apostólico local na ocasião, era também responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social da CNBB e, portanto, presidente da Cáritas Brasileira, organismo nascido em 1957. Dada a necessidade de que esta deixasse de ser simples executora de programas de assistência social estabelecidos pelo convênio

entre CNBB e *Catholic Relief Service* (CRS), órgão executivo da Conferência dos Bispos dos EUA, surgiu a ideia de dinamizá-la através de uma campanha nacional, que deveria consistir em uma atividade ampla, em tempo determinado, com arrecadação financeira, mas que também deveria promover a fraternidade cristã, mediante o auxílio aos mais necessitados. Embora o arrecadado não tenha sido suficiente para cobrir as próprias despesas, a aceitação foi a melhor possível, despertando interesse e repercutindo como boa notícia em toda a Igreja do Brasil.

Ainda em Roma, os bispos brasileiros aprovaram, em 20 de dezembro de 1964, o fundamento inicial para a organização da CF, *Campanha da Fraternidade – Pontos Fundamentais Apreciados pelo Episcopado em Roma*. Em 1965, a CNBB decidiu assumir toda a organização e implementação da CF, até então de responsabilidade da Cáritas, que, visando sua própria sustentação e dinamização, idealizou e desejou coordená-la sempre. A direção da Cáritas propôs, então, uma base de organização que considerasse a preocupação pastoral nascida do Concílio e sua própria participação na Campanha. Embora as propostas apresentadas não tenham sido aceitas de forma integral, serviram de base para a Conferência organizar a Campanha da Fraternidade.

Assim, em paralelo ao esforço em prol do ecumenismo, desde imediatamente após o Concílio até nossos dias, a Igreja Católica Romana no Brasil vem realizando um grande trabalho de animação evangelizadora, optando por um caminho fraternal-libertador na perspectiva da construção do Reino do Deus-Pai, através da Campanha da Fraternidade, que se tornou uma das principais atividades da CNBB e uma expressiva realização no contexto da Pastoral de Conjunto (PC) no Brasil.

3 | CAMPANHA DA FRATERNIDADE: ESPAÇO PARA O ECUMENISMO ENTRE CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS

Como, no Brasil, a Igreja não busca apenas repetir as práticas ecumênicas exógenas, o crescimento do ecumenismo exige o estabelecimento de práticas endógenas, o que gera, como consequência concreta e imediata, a necessidade de se estabelecer temas comuns que possam conduzir à unidade, como pode ser a Campanha da Fraternidade. Assim, conforme sugerido pela CNBB no documento *Rumo ao Novo Milênio – Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao grande jubileu do ano 2000*, n. 141, a Campanha da Fraternidade do ano 2000 foi ecumênica, tendo seus subsídios desenvolvidos pelo CONIC, trazendo como tema *Dignidade Humana e Paz*, e, como lema, *Novo Milênio sem Exclusões*, dando sequência à temática em torno dos grandes flagelos sociais que excluem grande parcela de empobrecidos da sociedade brasileira.

Em seu texto-base, foi dito que o objetivo geral da Campanha da Fraternidade Ecumênica-2000 era “unir as Igrejas cristãs no testemunho comum da promoção

de uma vida digna para todos, na denúncia das ameaças à dignidade humana e no anúncio do evangelho da paz”, e, entre os objetivos específicos, estavam “propor uma prática de vida em que valores morais e éticos exaltem a dignidade da pessoa, evitem as exclusões que marginalizam pessoas e grupos, criem condições de paz na convivência cotidiana”, assim como “promover o diálogo, incentivando o respeito à liberdade de consciência e à liberdade religiosa, na busca da verdade que liberta e salva, denunciando toda e qualquer competição religiosa e ideológica” (CONIC, 2000, p. 22 *et seq.*). Esta CF foi fruto do caminho original tomado pelo ecumenismo no Brasil, buscando indicar a experiência religiosa como ponto de partida para a superação da exclusão, fazendo da passagem para o novo milênio uma referência para a construção de uma sociedade baseada no princípio da inclusão social.

Em 2005, foi realizada a segunda CF Ecumênica, com o tema *Solidariedade e Paz* e o lema *Felizes os que promovem a Paz*. Seu texto-base esclareceu que o objetivo geral da Campanha era “unir Igrejas cristãs e pessoas de boa vontade na superação da violência, promovendo a solidariedade e a construção de uma cultura de paz”, sendo objetivos específicos “denunciar as injustiças e apoiar iniciativas de reformas estruturais que visem à transformação das condições econômicas, sociais e culturais que causam violência” e “colocar-se ao lado dos desfavorecidos e contribuir para soluções não violentas dos conflitos sociais”, dentre outros (*Id.*, 2005, p. 47 *et seq.*).

A CF-2010 teve como tema *Economia e Vida*, e, como lema, *Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6,24)*. O texto-base apresentou como objetivo geral, naquele ano,

colaborar na promoção de uma economia a serviço da vida, fundamentada no ideal da cultura da paz, a partir do esforço conjunto das Igrejas Cristãs e de pessoas de boa vontade, para que todos contribuam na construção do bem comum em vista de uma sociedade sem exclusão (*Id.*, 2009, p. 21),

e como objetivos específicos, dentre outros, “sensibilizar a sociedade sobre a importância de valorizar todas as pessoas que a constituem” e “reconhecer as responsabilidades individuais diante dos problemas decorrentes da vida econômica, em vista da própria conversão” (*Ibid.*, p. 21 *et seq.*).

Nos manuais destas CFEs foram incluídos diversos subsídios, todos relacionados aos respectivos temas das Campanhas, mas também fazendo menção ao caráter ecumênico das mesmas. Para o presente trabalho, importa destacar dois: *Encontros Evangelizadores com Crianças e Adolescentes* e *Jovens na CF*.

Em relação aos roteiros de encontros com crianças e adolescentes, o subsídio da CF-2000 trazia uma apresentação direcionada aos catequistas e dirigentes em que se destacava aquela CF como muito especial, e não apenas como um trabalho a mais de evangelização na educação da fé do povo cristão, justamente em virtude do caráter ecumênico, recomendando que grupos de Igrejas diferentes se visitassem e indicando

a leitura da cartilha *Diversidade e Comunhão – um convite ao ecumenismo*, elaborada pelo CONIC e pelo Conselho Latino Americano de Igrejas – CLAI. Já em 2005, a apresentação orientava que, para além das atividades sugeridas, seria importante explicar às crianças o significado de uma CF Ecumênica, procurando cultivar um sentimento de ação de graças pela aproximação em relação aos irmãos de outras Igrejas, esclarecendo que o estilo do roteiro dos encontros era diferente daquele dos anos anteriores, porque sua elaboração teve a participação de representantes da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil.

O subsídio da CF-2000 sugeria que, no primeiro encontro, fosse destacada a novidade de ser uma CF Ecumênica, que se explicasse o significado de ecumenismo e que os nomes das Igrejas participantes e o símbolo do CONIC fossem apresentados. O segundo encontro tinha, dentre seus objetivos, valorizar as diferenças, com reverência diante da sabedoria criadora de Deus, destacando que cada Igreja tem seu jeito, sua história, mas que poderiam colaborar entre si, defendendo, como companheiras, e não competidoras, os direitos dos filhos de Deus. Finalmente, o quinto encontro aventava a possibilidade de que duas Igrejas diferentes se tornassem parceiras em algum trabalho social.

Em 2010, o segundo encontro para crianças trazia uma oração em que se dizia “queremos ser uma boa família de irmãos e irmãs, com todos se ajudando, cada um a seu jeito”, solicitando o auxílio de Deus para que se pudesse “reconhecer o valor dos outros, aprendendo com todos os que nos dão bons exemplos, oferecendo com generosidade o que somos capazes de dar e fazer e recebendo com gratidão o que os outros nos oferecem” (*Ibid.*, p. 136), enquanto, no segundo encontro para adolescentes, a apresentação direcionada para os coordenadores, referindo-se ao Pentecostes, destacava que cada estrangeiro “ouviu a mensagem dos discípulos em sua própria língua”, ressaltando ser isso um “símbolo do acolhimento e da universalidade da mensagem”, de que ela é para todos (*Ibid.*, p. 145).

Em 2005, a apresentação do subsídio destacava o quão fundamental era que os jovens crescessem com objetivos fraternos, já que, como dito no roteiro do primeiro encontro, a paz só poderia ser firme se todos se importarem com todos. Punha em relevo que uma CF Ecumênica seria uma oportunidade para intercâmbio de ações e reflexões entre jovens de Igrejas diferentes e que dever-se-ia fazer o possível para que um bom relacionamento se estabelecesse até para após a Quaresma. Para tal, na apresentação, foi sugerida a criação e organização de

times de futebol e outros esportes, grupos de teatro e dança, serviços de voluntariados em asilos, creches e orfanatos, colônias de férias para adolescentes e crianças, cultos ou vigílias ecumênicas com outras Igrejas e grupos religiosos, abaixo-assinados em defesa dos direitos de grupos em situação de risco social (*Id.*, 2005, p. 250).

O roteiro do terceiro encontro orientava os dirigentes a planejar a ação, buscando

envolver todos os jovens do grupo, sugerindo o convite a jovens de outras Igrejas. Finalmente, no quarto e último encontro, introduzia-se a oração do Pai Nosso com um forte apelo ecumênico: “de mãos dadas, oremos juntos(as) a oração de Jesus, que une todos os cristãos e nos torna irmãos e irmãs uns dos outros(as)” (*Ibid.*, p. 269).

Em 2010, dentre os lembretes para a coordenação, destacava-se que o objetivo dos encontros com os jovens era descobrir nas comunidades, grupos ecumênicos e grupos de jovens, fontes de onde jorra a esperança por um mundo melhor. No segundo encontro, foi apresentada a Diocese Anglicana do Rio de Janeiro (DARJ), esclarecendo que suas paróquias e pontos missionários estavam abertos a todos que buscassem paz e esperança, enquanto no quarto encontro se deu a conhecer a Cáritas Brasileira, organismo vinculado à CNBB, cuja atuação na defesa dos direitos humanos e do desenvolvimento sustentável solidário na perspectiva de políticas públicas segue uma mística ecumênica.

4 | CONCLUSÃO

A realização de Campanhas da Fraternidade Ecumênicas, como foram as de 2000, 2005 e 2010, apresenta duas vertentes de testemunho interligadas, que são o trabalho social fraterno e o trabalho conjunto entre as diversas Igrejas, o que promove um fortalecimento mútuo, já que a causa da paz estimula a união, que cresce se vivida através de uma tarefa concreta. Assim, portanto, as CFs Ecumênicas apresentam, dentre outros, dois pontos extremamente positivos, que são justamente o que queremos demonstrar.

O primeiro, antes mesmo do período de realização de cada CFE, é a aproximação e a colaboração entre as diferentes Igrejas, por intermédio do CONIC, no importante e delicado trabalho de planejamento e organização do evento, o que já é testemunho de partilha e fraternidade, pois, como no caso da aproximação promovida no âmbito das missões, quando do nascimento do movimento ecumênico, quem poderia acreditar no anúncio se as Igrejas não se unissem para construir um mundo mais justo, fraterno e de paz?

O segundo é a necessidade da constituição de equipes para dirigir as atividades das CFEs, que, além de estudar os temas e os subsídios das CFs, devem também conhecer os princípios do ecumenismo. A formação de equipes com indivíduos de diferentes Igrejas pode gerar um diálogo sobre temas que dizem respeito a todos os cristãos e que não dependem das diferenças de tradição e doutrina entre as Igrejas, o que pode ajudar a formar grupos ecumênicos locais, dando início a um diálogo que pode ter continuação após as Campanhas.

REFERÊNCIAS

BIZON, José; DARIVA, Noemi & DRUBI, Rodrigo (org.). **Ecumenismo: 40 anos do Decreto**

Unitatis Redintegratio, 1964-2004. São Paulo: Paulinas, 2004.

BIZON, José & DRUBI, Rodrigo (org.). **A unidade na diversidade: coletânea de artigos em comemoração aos 40 anos do decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo.** São Paulo: Loyola, 2004.

CNBB. **Campanha da Fraternidade: vinte anos de serviço à missão da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1983.

CNBB. **Pela unidade dos cristãos: guia ecumênico popular.** São Paulo: Paulinas, 1986.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. *¿Qué es el Consejo Mundial de Iglesias?* Disponível em: <http://www.oikoumene.org/es/about-us>. Acesso em: 12 jun. 2014.

CONIC. **Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010: manual.** Brasília: Edições CNBB, 2009.

CONIC. **Dignidade humana e paz – novo milênio sem exclusões: manual.** São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 2000.

CONIC. **Solidariedade e paz: manual CF-2005 ecumênica.** São Paulo: Editora Salesiana, 2005.

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

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

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

PRATES, Lisaneos. **Fraternidade libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 2007.

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

WOLFF, Elias. **Caminhos do ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral.** São Paulo: Paulus, 2002.

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

DESCALÇA-TE, A TERRA É SAGRADA: A HERMENÊUTICA DE LUÍS DA CÂMARA CASCU DO NA HISTÓRIA BÍBLICA DO ÊXODO 3:5.

Erielton de Souza Martins

Pontifícia Universidade Católica
Belo Horizonte-Minas Gerais

RESUMO: Este artigo relata sobre o gesto simples de Moisés ao retirar as sandálias para adentrar num lugar sagrado, sinal este que perdura em algumas culturas há milênios. A interpretação feita por Cascudo é proveniente da experiência acumulada em anos de estudos promovendo um caminho entre as linhas literárias e religiosas, históricas e geográficas, sociológicas e antropológicas que corroboram com a antologia cultural brasileira, inculcando questionamentos no episódio e desenvolvendo uma compreensão do sentido de retirar as sandálias em lugares sagrados e ambientes diversos. A sua análise vai ao encontro do acontecimento do Monte Horebe, passando pelas estórias da humanidade, realizando uma interpretação reveladora de vários aspectos religiosos (bíblicos) na cultura plural do Brasil. O objetivo central desta pesquisa é o de verificar a leitura do Êxodo 3,5 feita por Câmara Cascudo, descrevendo o significado presente na simbologia dos pés descalços em diferentes tradições religiosas, discutindo como o autor utilizou da exegese bíblica para apontar o porquê de tantos caminhos e interpretações ao redor de um gesto tão notável. Para o desenvolvimento

da pesquisa foram feitas revisões bibliográficas tendo como fontes livros, teses e publicações. Os métodos utilizados foram o histórico e o comparativo, buscando compreender a origem dessa simbologia no passado e o seu uso na contemporaneidade. No entanto se faz necessário novas pesquisas para poder ampliar o conhecimento da questão abordada de modo a gerar um processo de simbiose entre o mundo acadêmico e o universo religioso, conforme ocorre nas Ciências da Religião.

PALAVRAS-CHAVE: Moisés, hermenêutica, retirar as sandálias e lugar sagrado.

ABSTRACT: This article reports on the simple gesture of Moses to remove his sandals to enter a place sacred, which signal persists in some cultures for millennia. The interpretation made by Krusty comes from the experience accumulated in years of studies promoting a path between the literary and religious lines, historical and geographical, sociological and anthropological that corroborate the Brazilian cultural anthology, inculcating questions in the episode and developing an understanding of the meaning of remove the sandals in holy places and different environments. Their analysis meets the Mount Horeb event, through the stories of humanity, carrying a revealing interpretation of various religious aspects (Bible) in the plural culture of Brazil. The main objective of this research is to

check the reading of Exodus 3.5 made by Cascudo, describing the meaning present in the symbology of bare feet in different religious traditions, discussing how the author used the biblical exegesis to point out why so many ways and interpretations around such a remarkable gesture. For the development of research literature reviews were made with books as sources, theses and publications. The methods used were the historical and comparative, trying to understand the origin of this symbolism in the past and its use nowadays. However further research is needed in order to increase knowledge of the matter addressed in order to generate a symbiotic process between the academic world and the religious world, as occurs in religious studies.

KEYWORDS: Moses, hermeneutics, remove the sandals and sacred place.

1 | INTRODUÇÃO

Por vários séculos os interpretes buscaram compreender as mensagens existentes nas Escrituras, as consequências inevitáveis foram as várias percepções dentro de um mesmo texto bíblico, inculcando divergências nos diferentes espaços e artefatos que cercam uma determinada crença. Entre o uso de tantos objetos polêmicos no ambiente religioso, existem as sandálias, frequentemente utilizadas como proteção aos pés ou simplesmente como um belo adorno. Em Êxodo (Capítulo 3, Versículo 5), é vista como impura, inadequada, sendo proibida no ambiente santo em que Moisés estava. A Ciências da Religião, com seus estudos, possibilita a análise de fatos religiosos (como o “descalça-te”) sem ter que enquadrá-los pejorativamente em certo contexto, além de gerar uma visão menos simplista a respeito desse símbolo numa determinada tradição religiosa. Deste modo, faz-se necessário abordar aspectos culturais diferentes em torno de fatos comuns ou semelhantes em suas aparências para obter uma noção plural de algo que aparenta singularidades. Gestos como os “pés descalços” resistem ao tempo há mais de 3000 anos, sendo utilizados por diferentes culturas e em lugares diversos. Seus estudos pelas lentes de Luís da Câmara Cascudo trazem à tona a necessidade de revelar fragmentos remotos ainda presentes em nossa sociedade. Através desses discursos, não só em ambientes religiosos, mas, dentro do contexto acadêmico, poderemos obter a “revelação” da importância de fatos remotos como o presente no livro bíblico do Êxodo 3:5, os quais ainda permanecerem “vivos” na sociedade pós-moderna.

2 | A LEITURA DO ÊXODO 3:5 FEITA POR CASCUDO.

Durante muito tempo, interpretes judeus, cristãos e simpatizantes de textos religiosos se utilizaram da exegese nos seus estudos bíblicos a fim de obterem respostas aos assuntos da fé. Muitas interpretações foram criadas ao longo da história

em torno das principais personalidades bíblicas, sendo o profeta, pastor e guia Moisés um dos mais notáveis personagens da Torah judaica ou do Pentateuco cristão. Pode-se dizer que toda a história da libertação dos israelitas no Egito teve início com o seu sim no monte Horebe, após ver uma sarça ardendo no fogo sem se consumir, retirar as sandálias, pisar na terra santa, livrar-se dos medos e sair para cumprir seu destino. Câmara Cascudo interpreta as palavras bíblicas do Êxodo (3,5) em dois textos: O primeiro é “Descalça-te a terra é sagrada” do livro: Anúbis e Outros Ensaio (1951), evidenciando aspectos sobre a origem, questionamentos e os significados por trás desse ato. Em seu trabalho posterior, denominado Religião no Povo (1974), o texto “de pé no chão” faz uma releitura do anterior acrescentando características indígenas e observações do seu cotidiano.

Para Cascudo (2002, p. 460), tudo começou quando ainda criança durante uma missa de domingo na igreja matriz em Natal, no Rio Grande do Norte, ele avistou uma senhora da alta sociedade, bem vestida, ornamentada e com boa postura, com os pés descalços. Não compreendia o ato daquela personagem naquele templo, mas, ao acompanhar as Procissões dos Passos, foi possível enxergar outras pessoas praticando o mesmo gesto. Nascia então o questionamento sobre o porquê de andarem de pés nus. Sua mãe lhe explicara que aquilo era fruto de promessas. Tempos depois, as perguntas do pesquisador seriam: Porque o pé no chão significaria penitência quando era algo usual do povo? Mas onde começou isto? Em suas conclusões, os frutos destas tradições religiosas eram provenientes dos povos colonizadores do Brasil.

Os indígenas habitantes desta terra não usavam calçados, os negros trazidos escravos da África não desembarcavam com tal item, mas os europeus chegaram carregando em suas bagagens uma nova cultura e com esta os costumes judeus e cristãos de atitude reparadora, perante o seu Deus. Daí as ideias dos pés descalços em procissões. “Deus disse: Não se aproxime. Tire as sandálias dos pés, porque o lugar onde você está pisando é um lugar sagrado” (Ex 3,5). Cascudo comenta que esta foi a primeira recomendação litúrgica feita a um guia, cujo objetivo final era de levar o povo eleito para a terra prometida. Daí sua ponderação:

Mandando Moisés descalçar-se, para dar uma visão assombrosa do lugar sagrado, Jeová empregou indicação corrente e popular no Egito, dando sugestão material e visível para alcançar o invisível e o abstrato, talqualmente realiza a liturgia católica, tornada mais superficial e compreensível com o II Concílio Vaticano. Doutra forma, naquele tempo, Moisés não compreenderia. (CASCUDO, 2002, p. 461-462).

É notório que Moisés, ao retirar as sandálias, reconheceu por direito a superioridade do Deus de seus antepassados. Para Mark O`Connell e Raje Airey (2010, p. 156): “[...] O pé é a parte do corpo que está mais intimamente relacionada com a terra. Está associada não tanto à estabilidade quanto ao movimento. Pés descalços, por tradição, indicam humildade e símbolo de lamentação”. A ligação dos pés à terra é vista não só como lamúria, mas sinal de reverência e adoração. Segundo Cascudo:

As fórmulas de respeito e adoração mais antigas estão fixadas nas pedras, nas ruínas dos templos, dos palácios, das sepulturas, dos hinários historiando as façanhas guerreiras ou as oblações religiosas. A mão ao peito, as palmas voltadas para o Deus ou para o Rei, a prostração, a posição ajoelhada, os braços cruzados, são as mais conhecidas... o pé descalço é, possivelmente, a forma mais antiga de materializar o respeito, a submissão, a obediência notória (CASCUDO, 2002, p. 199).

Este é o elo com Deus, provavelmente o primeiro sinal da dependência do homem com um ser divino. Na análise de Cascudo (2002, p. 463) os pés nus nivelam a todos, pondo-os dentro da vontade espantosa dos deuses ctonianos, na terra sagrada. Em outras passagens bíblicas, é possível ver a associação da humildade e veneração presente nesse gesto: a exemplo da semelhança de tal feito cometido por Josué, quando retirou as sandálias para pôr os pés no lugar santo, reconhecendo a supremacia do Deus onipotente através da presença do anjo (Js 5:15). No livro bíblico de Rute (Capítulo 4), Booz a resgata junto com o terreno através da lei do levirato, onde o outro homem lhe entrega as sandálias de uso (ficando descalço) na porta da cidade, diante do povo de Israel. Este gesto concretizava um acordo num tempo em que não existiam escrituras e prevalecia a lei de herança para o parente mais próximo.

A exegese bíblica realizada por Cascudo pode servir a uma comunicação didática das escrituras sagradas em situação de ensino, junto ao estudante. Ao praticar este ato interpretativo, o pesquisador vive por mais tempo aprofundando numa viagem ao mundo antigo, onde descobre a variedade de culturas e a diversidade dos povos, além da “descoberta” do sentido das ideias presentes nos escritos remotos: “Ter consciência desta dinâmica do texto bíblico e saber fazer suas articulações é possibilitar que o texto continue a revelar a novidade bíblica ao homem e à mulher contemporâneos” (PANASIEWICZ, 2008, p. 9). Esta tarefa exige muita atenção e esforço contínuo para compreender o real significado apresentado nas Escrituras. A definição correta do texto deve ser feita pelo exame detalhado do texto bíblico. Deste modo, evitam-se explicações desonestas e atitudes torpes geradoras de ramificações religiosas.

3 | O SIGNIFICADO DO GESTO “DESCALÇA-TE” EM DIFERENTES CULTURAS.

Para as Ciências da Religião, a simbiose presente entre o mundo acadêmico e o universo religioso é de extrema importância e, nas narrações de Câmara Cascudo, é possível notar os encontros religiosos e culturais presentes nas sociedades de um tempo remoto e da contemporaneidade, objetos de estudos de diferentes ciências que conferem o caráter interdisciplinar da disciplina.

É possível verificar o uso dos “pés descalços” como um costume em diferentes culturas. No antigo Egito, encontram-se contos como o do ministro onipotente de Meri-Rã-Papi, que obteve a permissão de ficar calçado até na presença do faraó, fato

esse de extrema relevância, pois isso não era permitido aos vassallos: “O pé descalço era uma homenagem. Homenagem de humildade e de obediência. O costume já era assim pelos reinos poderosos da Assíria, Pérsia, Babilônia. No Egito ninguém se aproximava do Faraó com os pés calçados” (CASCUDO, 2002, p. 198). Na mitologia Nórdica, temos a estória de Skadi, a gigante que vai para a terra dos deuses (Asgard) e, estando lá, ela é convencida a esquecer dos erros de outrora e a se casar com um deus como sinal de amizade, porém a escolha dela deveria ser feita fixando os olhos nos pés nus (ao invés da face) e assim foram escolhidos os de Niord. O matrimônio é consumado e sela a paz entre os dois mundos (FRANCHINI; SEGANFREDO, 2006, p. 113-117).

Cascudo revela a presença deste gesto em rituais realizados pelo Candomblé, Umbanda, Xangô fazendo uma reverência à Mãe terra ao tocarem o solo com a mão direita e levarem na frente ou, ainda, quando executam uma dança ao orixá e recebem o santo. Nessa ocasião, os companheiros assentam a filha de santo e a descalçam para pisar diretamente no terreiro, estabelecendo dessa maneira a comunicação com a terra.

Outros relatos são encontrados em diferentes culturas sobre a valorização dos pés como sinal de humildade num ambiente sagrado ou abordando aspectos ostentadores sobre os calçados humanos. O “descalça-te” também é algo característico na tradição islâmica, tendo os fiéis de deixarem na linha do umbral os chinelos e sapatos para posteriormente entrarem nas mesquitas e realizarem suas orações. Os muçulmanos, ao praticarem este gesto mosaico, o fazem não devido a uma “imposição” estabelecida, mas, por prudência e higiene perante o local sagrado. Na Índia acontece de forma semelhante em diversos templos budistas e hinduístas, porém ocorre um consentimento para os visitantes friorentos entrarem no templo de meia, caso contrário é preciso ficar no templo com os pés nus. Algumas culturas como a japonesa adotam este preceito religioso, não só no templo, mas isto é algo habitual nas casas e escolas, por crerem que tal pratica liberta os envolvidos das impurezas físicas e espirituais vindas de fora do recinto.

Na igreja católica, é possível ver um gesto parecido nas “missas de lava pés”, recordando o momento que o Senhor Jesus Cristo demonstra a sua servidão ao descalçar os discípulos e lavar-lhes os pés. Outro feito comparável ocorre na via sacra, quando católicos andam a pés descalços um caminho “igual” ao do calvário, percorrido pelo seu Senhor depois da sua condenação até o momento do martírio. Cascudo, através de sua interpretação perspicaz do Ex 3,5 foi ao encontro do acontecimento do Monte Horebe, passou pelas estórias da humanidade e realizou uma hermenêutica rica e reveladora de vários aspectos religiosos (bíblicos) na cultura plural do Brasil.

4 | O PROVINCIANO LUÍS DA CÂMARA CASCUDO.

Luís da Câmara Cascudo, nasceu no dia 30 de dezembro do ano da graça de 1898 d.C. em Natal no Rio Grande do Norte, filho do tenente Francisco Justino de Oliveira e de Ana Maria da Câmara Pimenta. Durante a sua juventude ludovicus (Luís em Latim) trabalhou no jornal instalado pelo seu pai no Rio Grande do Norte, ali começou sua vida literária alimentando cada vez mais o seu gosto pela pesquisa e escrita. Anos depois se formou em Ciências Jurídicas e Sociais na Faculdade de Direito do Recife. Casou se no ano de 1929 com a sua amada Dália Freire Cascudo e teve dois filhos (Fernando Luís e Ana Maria Cascudo). Tornou se um legítimo provinciano, a base de sustentação da família, batalhou como professor, pesquisador, jornalista, advogado, etnógrafo, folclorista, historiador..., faleceu no dia 30 de julho de 1986.

Câmara Cascudo assumiu, na sua jornada de vida, o compromisso de escrever e revelar a “verdade” presente em diferentes histórias para seus contemporâneos e a posteridade. Foi um “provinciano incurável”, de sua “Babilônia” (nome da sua biblioteca pessoal) conheceu o mundo como poucos conheceram, soube pesquisar e divulgar a origem da sua cidade, de vários gestos, costumes, superstições, dentre outros, deixando de herança um acervo com mais de 200 obras, cujas informações são necessárias para entendermos o presente e nos “atrelarmos” ao passado através da leitura. Demonstrou aos potiguares e tupiniquins a verdade contida na frase popular: “O melhor produto do Brasil ainda é o brasileiro” (cf. LIMA, 2016, p. 138).

5 | CONCLUSÃO

Luís da Câmara Cascudo ensina que cabe ao pesquisador contemporâneo retroceder ao passado praticando assim a exegese, um estudo histórico do texto para entender melhor a mensagem bíblica recebida há milhares de anos atrás e “própria” para o período contemporâneo. No estudo bíblico do Ex 3,5 percebe-se o “herói” Moisés retirando não apenas as sandálias, mas se livrando das mágoas e sentimento de culpa. A partir daquele instante no Monte Horeb, de frente à sarça ardente, ascendeu nele a chama da vontade de lutar mais uma vez pelo próximo. Está era a maior prova de sua vida, a que o tornaria mais humilde e apto para ficar embaixo da graça do seu verdadeiro Senhor, deixando às próximas gerações um sinal de simplicidade, obediência e sabedoria.

A análise de Cascudo serve como uma seta capaz de indicar o porquê de tantas interpretações religiosas ao redor do gesto simples e tão notável. Tal gesto pode ter a sua utilidade desde momentos alegres e festivos, passando por cumprimento de um dever ou gesto substituto de escrituras, sendo também uma representação de algo humilde ou subserviente, além de poder ser utilizado em diferentes ritos. Na academia, fatos religiosos como este são poucos aprofundados, talvez por conta de uma simples

falta de atenção ou, quem sabe, por negligência de saber a origem de várias tradições cujas raízes podem estar em escritas milenares, a exemplo da Bíblia.

Tirar as sandálias é, portanto, sair do conforto de onde se está, deixar uma proteção estabelecida, libertar a mente de ideias preconceituosas, largar os afazeres alienantes, olhar algo novo e ir ao seu encontro, podendo adentrar num campo onde a vaidade é deixada do lado de fora, tocando um chão novo habitado por um ser desconhecido, que traz a mensagem ampla de bem comum.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. 9. Impressão. São Paulo: Paulus, 2013.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Global, 2002.

FRANCHINI, A. S; SEGANFREDO, Carmen. **As melhores histórias da mitologia nórdica**. 5 ed. Porto Alegre: Artes e Ofícios. 2006.

LIMA, Diógenes da Cunha. **Câmara Cascudo: um brasileiro feliz**. 4. ed. São Paulo: escrituras Editora, 2016.

O'CONNELL, Mark e AIREY, Raje. **Enciclopédia completa dos signos e símbolos: identificação e análise do vocabulário visual que forma nossos pensamentos e dita as nossas reações com o mundo à nossa volta**. Tradução Débora Ginza. São Paulo: Escala, 2010.

PANASIEWICZ, Roberlei. Olhar hermético ou hermenêutico: fundamentalismo religioso, origens e desafios. **Atualidade teológica** (PUCRJ), v. 29, 2008. p. 1-11. Disponível em: <<http://www2.dbd.pucRio.br/pergamum/docdigital/simposioteologia/pdf/Roberlei%20Panasiewicz.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

HIBRIDISMO RELIGIOSO: AS TRADIÇÕES CATÓLICAS, AFRO-BRASILEIRAS E O ESPIRITISMO

Eroflim João de Queiroz

Mestre em Ciências da Religião (UNICAP),
Especialista em Direitos Humanos (UFPE),
Especialista no Ensino da Geografia (UFPE),
Licenciado em Estudos Sociais (UFRPE).
eroflimqueiroz@yahoo.com.br

Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

RESUMO: Este artigo pretende investigar nas tradições religiosas católicas e afro-brasileiras a influência do hibridismo religioso nos elementos apropriados pela doutrina Kardecista para sua configuração no Recife. O entendimento sobre hibridismo cultural está embasado em Canclini (2015) e aqui serão utilizados como nosso arcabouço teórico, assim como também faremos a ponte com os conceitos de hibridismo religioso que utilizaremos, realizando as ligações entre as religiões que estavam estabelecidas em nosso país e das que resultaram deste hibridismo, como é o caso do espiritismo no Brasil. ¹

PALAVRAS-CHAVE: Religião, Hibridismo, Espiritismo.

1 | INTRODUÇÃO

Falar de Espiritismo no Brasil é uma tarefa árdua e ao mesmo tempo inquietante. Podemos

¹ Trabalho apresentado no III Congresso Nordestino de Ciências da Religião, realizado entre os dias 08 e 10 de setembro na UNICAP.

aqui tratar de algumas razões que nos levam crer nesta ideia. Primeiro, porque muitos autores que se aventuram nesta tão instigante empreitada descambaram por um caminho do fácil e obvio e que, muitas vezes, viram seus argumentos caírem por terra, pois não passam de conjecturas que expressam a sua própria fé. Fato que pretendemos não recorrer e que por se só já se constitui um grande desafio. Nesse sentido comungamos com o pensamento de Aragão que diz que a fé não se reduz a uma religião:

Acontece que a fé autêntica não se reduz a uma religião. A fé autenticamente religiosa prolonga uma fé antropológica mediante dados transcendentais sobre valores e significações, oferecidos por um grupo de testemunhas. Enquanto as tradições religiosas transmitidas como cultura buscam primeiro o reconhecimento do sagrado como sobrenatural eficaz e passam depois a adotar valores implícitos nesse sagrado, a fé religiosa leva a aceitar valores humanos e a reconhecer depois o sentido sagrado, absoluto. (ARAGÃO, 2002, p.49)

Um segundo desafio se caracteriza pela dificuldade inicial de capturar o registro de um fragmento do tempo histórico que ainda não

foi preocupação acadêmica, por diversos motivos que decorreremos mais adiante. Portanto, encontramos muito poucos trabalhos acadêmicos para se pesquisar sobre o Espiritismo, como atesta Souto Maior:

As universidades abrigam como certo carinho o materialismo e até as universidades ditas “católicas” ou “pontifícias” o suportam, tentando separar o que consideram o seu compromisso com a ciência e a sua teórica finalidade cristão. (...) Nas áreas de ciências humanas, o problema tem aspectos mais complexos; historiadores, antropólogos, psicólogos, sociólogos e pedagogos teriam, pelo menos em teoria, o dever intelectual de conhecer as diversas faces do espiritismo - até para repudiá-lo se assim o quisessem – pois, independentemente de sua realidade existencial, a crença no espírito é também fenômeno histórico, cultural e sociológico. (...) Os professores universitários espíritas atualmente ainda enfrentam, ao nível de guerrilha intelectual, os paradigmas materialistas sobre os quais muitas universidades construíram suas estruturas e currículos. (SOUTO MAIOR, 2006, p.46)

Ele aponta que, até 2006, data da publicação deste artigo, em todo o Brasil, menos de 10 trabalhos acadêmicos entre Dissertação de Mestrados e Teses de Doutorado que abordam esta temática. Acreditamos que de lá pra cá já se apresente um salto quantitativo, mas que ainda é muito pouco se comparado com os que abordam outras temáticas religiosas. E terceiro, pela própria natureza da chegada do Espiritismo ao Brasil e os enredos políticos e sacrais que não eram favoráveis à questão de sua formalização. Nesse sentido, podemos destacar a constituição do período Imperial, que segundo Souto Maior (2006, p.63), proibia qualquer culto público que não o católico, assim limitando o espiritismo a cultos domésticos de caráter privado em seus primeiros momentos em terras brasileiras.

Fizemos alguns recortes para caber aqui neste ensaio, que pretendemos ampliar e consolidar ainda com pesquisas mais aprofundadas. Na realidade não almejamos esgotar aqui toda a história que envolve a chegada do espiritismo no Brasil, e sim chamar a atenção para uma parte desta memória rica e muitas vezes esquecida e tão peculiar desta doutrina espírita cristã.

Escolhemos alguns aspectos por nós considerados importantes para esta nossa jornada que são:

1. O tempo e espaço e a singularidade religiosa do Brasil;
2. A chegada do espiritismo no Brasil e o hibridismo religioso;
3. Conclusão.
4. Referência

2 | O TEMPO E O ESPAÇO E A SINGULARIDADE RELIGIOSA DO BRASIL

No final do século XIX, com o advento das “mesas girantes” na Europa e no

mundo que suscitou grandes curiosidades por parte da população na época, assim como alguns debates acadêmicos com o intuito de se atestar se este fenômeno era magia ou outro truque, ou, ainda, como ainda era comum na época, atribuir a coisas do “demônio”. Neste contexto de notícias desta “moda” mundial, conforme jornais da época noticiam, chegam ao Brasil às primeiras edições de um livro que falava sobre espíritos e sobre o porquê destas mesas girarem, os quais provocavam muita curiosidade pela população da época, principalmente no meio intelectual.

Aqui no Brasil, assim como em todo o mundo, a ideia da sobrevivência do espírito após a morte está datada dos primórdios das civilizações. Bem antes da chegada da esquadra de Cabral se tem relatos de cerimônias fúnebres que atestam esta crença, como podemos ver através de registros históricos onde estes povos que aqui nos antecederam cuidavam e velavam de seus entes queridos através de cerimônias simples de sepultamento que nos revelam um cuidado com este momento de passagem entre os mundos dos vivos e dos mortos.

Diversos achados arqueológicos foram estudados numa tentativa de entender o simbolismo destas cerimônias onde restos mortais de humanos são cuidadosamente enterrados e encontrados milhares de anos depois. Como exemplo destas pesquisas podemos citar aqui no Brasil a que Martin e Ason realizaram na Pedra do Alexandre no Rio Grande do Norte:

Quase na mesma época, ossos limpos de ocre vermelho, de quatro indivíduos, foram depositados numa cova forrada de lajes de pedra. A partir de nove mil anos, esse abrigo funerário foi utilizado como lugar de enterramento e suas paredes pintadas com grafismos rupestres representando cenas da vida cotidiana na pré-história, além de outros grafismos cujos significados não podemos decifrar. O sítio da Pedra do Alexandre situado nas proximidades do rio Carnaúbas, deve ter sido um lugar sagrado, utilizado para enterrar indivíduos de especial categoria. (MARTIN E ASON, 2001, p.19)

Este não é um caso isolado, existem outros registros de rituais funerários em diferentes lugares de nosso país e, especificamente, no nordeste, como ainda segundo as autoras Martin e Ason (2001), que trazem fortes evidências de cerimônias fúnebres e origina a ideia religiosa de que os pré-históricos que aqui habitavam cultuavam os mortos. Como atestam os sítios-cemitérios de Gruta do Padre, a Furna dos Estragos, em Pernambuco, o abrigo da Pedra Alexandre, no Rio Grande do Norte, e o Sítio Justino, em Sergipe.

Neste sentido, os indígenas brasileiros já realizavam cerimônias fúnebres bastante complexas e rebuscadas onde entendemos que para a sua realização precisaria haver uma crença em uma existência espiritual. Assim, Martin e Ason relatam que:

Pode-se falar da religião na pré-história do Brasil como uma forma primitiva ou primária de manifestação espiritual, se partimos do princípio de que qualquer religião no sentido moderno, significa a existência de dogmas, práticas rígidas e estruturas do poder. As manifestações religiosas indígenas e por extensão suas

ancestrais pré-históricas estão mais sujeitas a normas imediatas de conduta e a rituais que a dogmas imutáveis. Por outro lado, o relativo poder de um pajé em nada se assemelha a uma hierarquia sacerdotal. O Pajé é a figura que estabelece o contato entre o mundo dos homens e o mundo dos espíritos. Ele é, sobretudo, o guia espiritual do seu povo. (MARTIN E ASON, 2001, p.35)

Esses enredos com o campo da espiritualidade e como se trabalha com ela em nosso território e que vão formar a religiosidade brasileira, vão se encontrar primeiro com o Catolicismo, trazido pelos brancos europeus por volta do século XIV com o advento da ocupação portuguesa do território nacional.

Somando-se ao que já existia em território nacional no campo religioso e levando em conta a singularidade em que se deu a cristianização portuguesa e da relação de poder existente entre a Igreja e o Estado da época, temos aqui uma relação de poder e subordinação ao Rei de Portugal por parte da Igreja Romana. Isso irá nos ajudar a compreender sobre a natureza das primeiras missões de cristianização em terras brasileiras e o que estava por trás deste desejo de se expandir o cristianismo, aqui no caso, em terras portuguesas.

Nesse sentido, sobre o sistema de cristianização no período colonial no Brasil, HOORNEART e EDUARDO nos ensina o sentido desta missão evangélica da seguinte forma:

Um dos negócios de além-mar era o Brasil. Assim o Brasil exprimiu a aliança entre Roma e Portugal no século XIV, enquanto a América Espanhola exprimiu a aliança entre Roma e a Espanha no século seguinte. O rei de Português Dom Manoel I conseguiu em 1514 reconfirmar algumas prerrogativas que serão importantes para a ulterior evolução da missão no Brasil, entre elas sobre tudo o *ius praesentandi*, o direito de “provisão” de bispado, paróquias, cargos eclesiásticos em geral, em troca do financiamento das atividades eclesiásticas. (HOORNEART, 1979, p.35)

Isto representou várias consequências que o autor cita, como a de nenhum clérigo partir de Portugal sem autorização do Rei, formalidade que se estendeu aos missionários estrangeiros também. Os bispos não podiam se corresponder diretamente com Roma sem passar por Portugal, o que resultou em alguns arranjos que hoje são chamados de “padroado”, que conseguiram instrumentalizar a igreja no Brasil.

Em seus estudos, HOORNEART ainda observa a originalidade da cristandade que se estabeleceu no Brasil dizendo:

Esta cristandade era deveras original. Não era apenas uma extensão da cristandade romana, era criação cultural nova, genuína. Desde o início os cronistas observavam esta originalidade. Desde o início os cronistas observam esta originalidade desta cristandade. (...) Contudo, o que une a todos os escritores da época é a percepção da originalidade e genuinidade da cultura brasileira. Com o século XIX houve uma gradativa redução da imagem brasileira à imagem europeia, como o ideal de branqueamento, a introdução do segundo pacto colonial e a conseguinte abertura do Brasil para o mundo francês, inglês, europeu em geral. (HOORNEART, 1979, p.246-248)

Este mesmo autor enumera quais eram os atributos desta originalidade, e, dentre algumas, destacaremos que a cristandade não tinha cor, era formada por todos os padrões raciais e que exerciam a religião de maneira própria, diferente do modelo europeu. A segunda foi à inexistência da romanidade, ou seja, até o sec. XIX a igreja aqui não seguia os padrões de cristandade provenientes de Roma e conclui com a terceira característica que era uma cristandade em conflito entre as virtudes teológicas da fé, esperança e caridade que são corrompidas por uma sociedade que não consegue sobreviver sem escravos.

Outros aspectos relevantes neste contexto de cristandade brasileira foram como consequência às imbricações entre a Igreja e a sociedade na época e a perpetuação da fé ou transmissão dos ensinamentos cristãos.

Durante os mais de trezentos anos que durou a escravidão da poluição africana no Brasil, milhões de indivíduos foram trazidos ao nosso país para trabalho escravo. Este número não é bem preciso devido à destruição dos arquivos do período da escravidão, por decreto ordenado por Ruy Barbosa em 1861. Dentre os diferentes tipos de violência e abusos que aqui sofreram está à subjugação através da imposição de uma religião culturalmente diferente da sua de origem.

Entretanto, a prática do tráfico alastrava-se cada vez mais e, servindo a altos interesses comerciais, era adotada por todas as nações europeias colonizadoras. De outro lado, o direito de padroado, conferido em 1522 pelo Papa Adriano a Dom João III e que se transmitiu em seguida a seus sucessores, dava aos reis de Portugal poderes amplos em matéria religiosa. Defensores e propagadores da fé, os reis, governadores e navegadores portugueses viram na escravidão um meio de aumentar o número de crentes e ao mesmo tempo de fazer prosperar seus empreendimentos econômicos." (CINTRA, 2002, p.24)

Devido às questões de documentações e às imprecisões históricas já apontadas, conforme o autor nos alerta, foi de grande prejuízo para o estudo deste contingente de africanos que foram trazidos na condição de escravizados a queima dos arquivos do período da escravidão no Brasil, por ordem de Rui Barboza. Porém, o mesmo aponta dois períodos clássicos. O primeiro, que é decorrente da produção açucareira em larga escala, ocorrido na segunda metade do século XV. O outro se deu no início do século XVII, o período da mineração, que também coincide com o deslocamento dos eixos econômicos de Salvador para o Rio de Janeiro.

Esses milhões de indivíduos são classificados por grupos étnicos vieram de diferentes espaços do continente africano e são genericamente classificados por Cintra (2002), que são os sudaneses e os bantos.

Os sudaneses foram os primeiros a chegar, enquanto os bantos só vieram em maior número no século XIV. Eles apresentavam diferentes níveis culturais. Os bantos vieram das regiões das florestas e viviam em pequenas povoações a base de uma agricultura rudimentar. Os sudaneses já viviam em cidades, seus chefes eram tratados

pelos portugueses de reis, eram alfabetizados e conheciam os progressos da cultura árabe, assim como eram islamizados. De naturezas culturais distintas, os bantos eram preferidos pelos colonizadores para trabalharem nas fazendas, por apresentarem um comportamento mais dócil. Os sudaneses eram enviados para os serviços domésticos ou de mineração. Esse segundo grupo foi responsável pela maioria das revoltas ocorridas no século XVIII, eram eles os chefes dos Quilombos, ainda segundo o autor.

Pensar na conversão destes povos que chegaram numa situação de brutalidade e refletir numa conversão a outra forma de crença é mais um exemplo de violência a que foram submetidos em sua chegada ao novo mundo. Cintra (2002, p.92) alerta para a ideia de Nina Rodrigues que diz: “durante três séculos de escravidão, a pretensa conversão do negro africano ao catolicismo não passou de uma ilusão catequética.” Logo em seguida o autor reformula esse argumento de Nina Rodrigues apontando alguns aspectos desta pretensa conversão, como o sistema escravista, que é contraditório com o testemunho da religião católica. Era, ainda, dogmaticamente ingênua, pois ignorava os contextos culturais diferentes, apresentava uma pedagogia de catequese falha onde os africanos começavam a receber tratamentos diversos que variavam de um início mais sumário e drástico, e depois mais humano e caridoso. Outro aspecto importante é o que Cintra (2002) nos apresenta no final deste artigo, uma síntese histórica dos escravos africanos no período colonial:

No século XVI, no início da escravização à organização mais estável dos engenhos, sacramentalização quase compulsória. No século XVII, início de uma instrução catequética sumária, pelos jesuítas, franciscanos e agostinianos. No século XVIII, após o Sínodo da Bahia (1707), instrução mais apurada, com atecismos rudimentares e mediação de intérpretes. Nos séculos XVIII e XIX, floresceram as irmandades para os pretos, particularmente a confraria do Rosário, com separação racista de classes e prática clandestina de cultos africanos diversos: nagôs, gêges, angolanos. (CINTRA, 2002, p.22)

O autor ainda nos lembra de que os cultos religiosos de matriz africana só começaram a aparecer abertamente após a libertação dos escravos, mas só em 1830, primeiro timidamente, e, depois, com a criação ou surgimentos dos grandes terreiros em Salvador.

Só por volta de 1915, já com o advento da República, a igreja perdeu o status de ser religião do Estado, e começou a se voltar contra uma nova modalidade cristã que vai de encontro a seus dogmas seculares, e que vem tomando forma e ganhando adeptos em todo o território nacional, o espiritismo.

3 | A CHEGADA DO ESPIRITISMO NO BRASIL E O HIBRIDISMO RELIGIOSO

Quando as ideias de Kardec chegaram ao Brasil, já existia toda uma simbologia de práticas espiritistas que precederam a sua chegada, como atesta Cintra (2002) que

aponta o culto aos antepassados, que é materializado através da devoção as almas, ou eguns.

Poderíamos nos estender sobre a devoção às almas, muito acentuada no catolicismo português (que até hoje, elas são carinhosamente chamadas de “alminhas”) e da correspondência estabelecida, nos cultos afro-brasileiros, com os Eguns, os Zumbis e os Pretos Velhos. A este culto está associado a difundida prática de acender velas junto aos mortos e a Cruz das Almas. (CINTRA, 2002, p.109)

Bem antes dos primeiros exemplares do Livro dos Espíritos no Brasil, no século XIX, concomitantemente surgia a Umbanda, resultante desta hibridização que se estabelece no Brasil dentro de um cenário de povos e de religiões diferentes e as suas respectivas singularidades e que localmente a experiência do sagrado foi diretamente comprometida e ocorreram mudanças.

A experiência do sagrado no Brasil republicano diversificou-se deslocando seu centro da Igreja católica enquanto instituição matriz única do sentido religioso. O protestantismo fez parte desta diversificação paralelamente a outras expressões religiosas, como as novas expressões dos cultos afro-brasileiros (Umbanda). (SANTOS, 2006, p.173)

Outro exemplo curioso é o que nos relata Souto Maior (2006, p.45) ao nos apresentar documentação em que uma ordem judicial datada do século XIX, precisamente em 1845, portanto 10 anos antes de Kardec codificar a doutrina, foi expedida na Bahia para se averiguar a existência de “reuniões noturnas em casa certa a pretexto de se ouvirem revelações de almas de mortos que se fingem aparece aparecer com muito crescido de número de concorrentes”.

Souto Maior nos conta que no final do século XIX começa a chegar ao Brasil os primeiros exemplares dos Livros dos Espíritos publicados por Alan Kardec em 1857, primeiro em uma versão portuguesa e, posteriormente, Luís Olímpio Teles Menezes, jornalista baiano é responsável pela primeira edição brasileira. Na época de seu lançamento, em pleno período colonial, no final do Império, esta publicação causa um grande reboliço na Bahia, com forte manifestação contrária da igreja Católica na figura do arcebispo D. Manuel Joaquim, usando os argumentos já conhecidos pelos adeptos do espiritismo que eram os mesmos utilizados pelos padres na França de as ideias vinculadas na obra são contrárias às sagradas escrituras. De imediato, Teles de Menezes refutou esta ideia com propriedade. O Arcebispo preferiu evitar o debate, até para não suscitar uma maior curiosidade pelo embate provocado pela Igreja, mesmo assim, os primeiros exemplares logo se esgotaram. A igreja, usando de sua situação privilegiada devido a Constituição do Império, através do decreto número 2711, de 19 de dezembro de 1860, que dizia entre outras coisas que toda sociedade, religiosa ou política para se estabelecer legalmente carecia de aprovação da igreja católica. Por esse motivo as primeiras reuniões eram de caráter privativo, só por volta

da institucionalização da República é que esta lei vai mudar, deixa a igreja católica de ser a religião estatal.

Mas até por isso mesmo a campanha contra o espiritismo se intensificava.

Depois disso precisamos chegar à Pastoral coletiva do Episcopado Brasileiro, em 1915 (artigos 65, 66 e 1194), para encontrarmos uma condenação oficial desses cultos, misturados com práticas de espiritismo. A preocupação maior dos Bispos nessa época é o espiritismo e, tanto as medidas repressivas como as medidas a adotar em sentido contrário, visam em primeiro lugar ao Kardecismo. Essas determinações foram relatadas em nova Assembleia dos Bispos do Brasil em 1948, e pela CNBB, em sua primeira reunião ordinária realizada a 17-20 de agosto de 1935, em Belém do Pará. O vocabulário dessas reuniões não faz distinção entre espiritismo e umbanda. (CINTRA, 2002, p.113)

Paralelamente a este movimento de interesses e de oposição da Igreja, o movimento se expandia. É nessa conjuntura que se foi formatando o hibridismo religioso no Brasil. Encontram-se inicialmente com as religiões primitivas estabelecidas em território nacional com o catolicismo trazido pelos brancos europeus por volta do século XVI, com o advento da ocupação portuguesa do território nacional e, posteriormente, com as tradições religiosas africanas trazidas com a população negra, que aqui chegam na condição de escravizados.

Ao descrever sobre a questão das religiões primitivas no Brasil, Pessis (2002) nos alerta para esta relação entre o visível e o invisível e que, segundo a mesma, vão forjar o sentimento religioso ao dizer que:

É nesse contexto de alternância entre o aparente e o escondido, entre o visível e o invisível, que vai se forjando o sentimento do religioso. Inicialmente como uma dimensão individual, mas passa a ser de interesse comunitário que o sistema religioso seja partilhado. O sentimento religioso se estende como uma instituição e passa a constituir-se como uma religião pré-histórica tomando as características de cada comunidade cultural, onde se partilham concepções, mentalidades e práticas consensuais de comportamentos consensuais. (PESSIS, 2002, p.219-220)

O entendimento sobre hibridismo cultural está embasado em Canclini. Aqui utilizado como nosso arcabouço teórico, fazendo as ligações entre as religiões que estavam estabelecidas em nosso país e das que se constituíram a partir deste hibridismo, como é o caso do espiritismo.

Estes termos – mestiçagem, sincretismo, criouliização – continuam a ser utilizados em boa parte da bibliografia antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos clássicas. (...) A palavra hibridação aparece mais dócil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos. (CANCLINI, 2015, p. XXIX)

Pode-se dizer que o hibridismo religioso está associado ao modo como as religiões são pensadas e sobre as influências das teorias que são hegemônicas em um dado

momento da história. Nessa perspectiva, deve-se entender que quando se trabalhar com essa hibridização entre as religiões católica e afro-brasileira, será utilizado dos ensinamentos da pesquisa de Sá (2001) entre outros, numa tentativa de alinhar os pontos categóricos destas religiões de suas práticas que são ainda hoje observadas no espiritismo.

No começo do século XX no Brasil, o espiritismo se faz mais conhecido, não apenas pela elite como também pelo povo em geral. Segundo Ubirajara Machado, à medida que o novo século ia passando, acontecia uma fusão do espiritismo europeu positivista que aqui tinha aportado com as manifestações mágico-fetichistas de origem negra. E, do mesmo modo que acontecera com o catolicismo, o espiritismo passou a ter práticas jamais vistas na Europa, fato que faz perfilar um sincretismo singularmente brasileiro. (SÁ, 2001, p.257)

Com o deslocamento do eixo econômico para o Rio de Janeiro, o que ajudou muito nos primeiros momentos de divulgação da novidade da época que representava a doutrina espírita, foi os adventos das mesas girantes que ocorreram em todas as partes do mundo com notícias publicadas em jornais da época, entre eles o Jornal do Comércio do Rio de Janeiro e no Diário de Pernambuco.

Souto Maior (2006) relata, ainda, que devido ao sucesso do espiritismo no Brasil, que surpreende até mesmo Teles Menezes, resolveu publicar o primeiro jornal espírita brasileiro “O Echo d’Além Túmulo”. Com o desencarne de Kardec em 1869, começaram a surgir muitas divergências no movimento espírita, tanto na Europa quanto aqui no Brasil. E, na medida em que as obras iam sendo publicadas, aumentavam as divergências conceituais e filosóficas, principalmente entre os membros do grupo Confucius. Souto Maior diz o seguinte ao se tratar destes embates entre os espíritas:

No grupo Confucius, os Kardecistas defendiam a tese de que o espiritismo deveria ser antes de tudo cristão e daí a importância do estudo do Evangelho Segundo o Espiritismo. Outros, entretanto, argumentavam que não era o espiritismo que era cristão e sim o cristianismo é que era espírita. (SOUTO MAIOR, 2006, p.67)

Alguns desistentes do Grupo Confucius acabaram por criar outras instituições e que suscitaram outras discussões a respeito, se o espiritismo era ou não uma religião.

Nesse enredo de conceituações e divergências nas associações espíritas, a igreja católica não dava trégua e, segundo Souto Maior (2006, p.68) ao Bispo da Diocese do Rio distribuiu uma pastoral intitulada “Devemos odiar o espiritismo por dever e consciência”, causando grande espanto.

A Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade, respondeu ao despautério cristão de sua excelência reverendíssima o Ordinário do Rio de Janeiro, através de vários números, e tamanha hostilidade católica estimulou Augusto Elias da Silva (1848-1903) fotógrafo português (...) a fundar em 21 de janeiro de 1883, a revista ainda hoje circulante O REFORMADOR. (SOUTO MAIOR, 2006, p.69)

O autor conclui em seu ensaio que o movimento espírita não conseguiu a sua almejada unidade no século XIX, mas que no século XX era o segmento religioso que mais adeptos fazia.

Paralelamente à doutrina sistematizada por Alan Kardec um espiritismo um tanto anárquico, sincrético, permeável com práticas de cultos afro-brasileiros era o segmento que mais adeptos fazia. O nome “espiritismo” acobertava desde cartomantes até os habituais exploradores da ingenuidade e da economia populares. Disso aproveitava-se o clero católico esgrimindo velhos e repisados argumentos da presença direta e indireta do diabo que, se fazia rir aos mais bem informados, sempre deixava sequelas de medo nos poucos instruídos. (SOUTO MAIOR, 2006, p.69)

Souto Maior conclui que alguns eventos importantes aconteceram desde o surgimento do movimento espírita, o primeiro com a criação da Federação Espírita Brasileira, cujo primeiro presidente foi Ewerton de Castro. Seguindo com a proclamação da república e a perda do status da religião católica, mesmo continuando com as campanhas contra o espiritismo. E, finalmente, a posse de Bezerra de Menezes na Federação e a convocação do primeiro congresso espírita nacional, em 31 de março de 1889, e, conseqüentemente, a eclosão de diversos jornais espíritas difundindo a doutrina por todo o território nacional.

4 | CONCLUSÃO

A espiritualidade do povo brasileiro merece destaque em toda e qualquer religião. Apresenta, conforme vimos nos autores pesquisados, uma singularidade que lhe é bem peculiar.

Poderíamos recorrer ao fácil e afirmar que são heranças dos primeiros povos primitivos e as formas como se trabalha com o sagrado que herdamos dos primeiros habitantes e, por conseqüência, dos povos indígenas, o que também o é. Mas, percebemos que não se explica tudo. Somando a esses enredos, as imbricações com as remanescências dos cultos de origem africana, com forte influência espiritualista destas religiões e o culto aos antepassados. A forma peculiar do cristianismo trazido pelos portugueses e suas tradições medievais, tudo isso nos leva a concordar com as singularidades da qual nos constituímos.

Nesse sentido, considerando as religiões apontadas, observamos um ponto em comum: É possível reconhecer em todas, direta ou indiretamente, práticas de devoção às almas, expressas de diferentes formas e que são observadas no catolicismo português e nas religiões afro-brasileiras, como o culto aos eguns e outras entidades.

Revisitar a história e os fragmentos encontrados nas marcas daqueles sujeitos que construíram este espaço da fé de uma data histórica de pouco mais de 150 anos não é fácil. Alguns momentos ainda não foram bem documentados, algumas peças

ainda não se encaixam, mas todos os pesquisadores estão desafiados pelo elemento novo, pela descoberta. Neste campo está o estudo da doutrina espírita no Brasil, como ela se estabeleceu e os caminhos que estabeleceram todas as religiões que constituem a singularidade cultural brasileira.

Podemos ter, a partir dos documentos analisados por este breve ensaio, uma ampla visão da singularidade deste lugar, de como as religiões se adaptaram a estes trópicos e como elas influenciaram e foram influenciadas por aquilo que podemos chamar de hibridismo religioso.

Já ao se falar de hibridismo religioso, podemos compreender o que acontece na chegada do espiritismo no Brasil e as intencionalidades que envolvem os processos de hibridização destas religiões.

REFERENCIAS

ARAGÃO, Gilbraz. **A religiosidade popular e a fé cristã.** *Revista Teologia e Ciências da Religião.* Recife: Ed. UNICAP, ano I, n.1, 2002, p.38-64.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Ed. da USP, 2015.

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e umbanda:** o desafio brasileiro. São Paulo: Paulinas, 1985.

HOORNAERT, Eduardo. **História da igreja no Brasil:** a cristandade durante a primeira época colonial. Petrópolis: Vozes, 1979.

MARTIN, Gabriela e ASON, Irma. História das religiões no Brasil: manifestações religiosas na pré-história brasileira. In: BRANDÃO, Sylvia. **História das religiões no Brasil.** Recife: Ed. Universitária, 2001.

PESSIS, Anne-Marie. **História das religiões no Brasil:** das origens da religião no Brasil indígena. Recife: Ed. Universitária, 2002.

SÁ, Vera Borges de. **Religião e Poder:** introdução à história do espiritismo em Pernambuco. (Tese). Recife: UFPE, 2001.

SOUTO MAIOR, Armando. *Espiritismo ontem e hoje.* In: BRANDÃO, Sylvana (Org.) **História das religiões no Brasil.** Recife: Ed. da UFPE, 2002.

SANTOS, Lyndon. **História das religiões no Brasil:** os sentidos da protestanização na Primeira República Brasileira. 2006. v. 4, p.169-203. Recife: Ed. da UFPE, 2006.

MORTE E MEDO: COMPREENDENDO A FINITUDE HUMANA A PARTIR DE LEVINAS

Anderson Fernando Rodrigues Mendes

Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP

RESUMO: O presente trabalho pretende investigar a compreensão sobre a morte na filosofia de Emmanuel Levinas (1905-1995), bem como suas repercussões psicológicas próprias do evento do morrer, como, por exemplo, o medo e a angústia. A questão da morte sempre impressionou os seres humanos, levando-os a desenvolver várias propostas escatológicas e soteriológicas mundo a fora, distintas entre si a partir de características místicas e culturais. Na filosofia existem diferentes compreensões sobre a morte e, iremos nos ater aqui ao que o filósofo franco-lituano, Levinas, nos deixou como herança até os dias de hoje. O tempo da morte, seu mistério, seu caminho, seu total desconhecimento e, como não poderia deixar de citar, a proposta ética levinasiana diante da pessoa que está à beira da morte ou que já morreu – esses todos são temas circundantes ao tópico central deste trabalho, a finitude da vida. O objetivo desta pesquisa é desenvolver uma reflexão sobre a ética da alteridade a partir do itinerário proposto por Levinas sobre a morte do outro ao qual me relaciono – que sentido a morte do outro tem para mim? - sensibilizando-nos diante da tarefa de humanos cuidarem de humanos ou, ao menos, serem compassivos

com seus sofrimentos, nos voltando ao mandamento ético judaico do “*não matarás!*” ou, pelo menos, “*não me deixe morrer sozinho*”. Iniciaremos nossa reflexão sobre a morte do outro, em seguida sobre o apelo ético diante da morte e, por fim, o medo do desconhecido que se abre a partir da morte. Como metodologia, será utilizada como referência a bibliografia levinasiana, em especial Deus, a morte e o tempo (1993) e Totalidade e Infinito (1961), bem como de importantes estudiosos sobre a filosofia proposta por Levinas.

PALAVRAS-CHAVES: Levinas. Morte. Desconhecimento. Medo.

ABSTRACT: The present work intends to investigate the understanding about death in the philosophy of Emmanuel Levinas (1905-1995), as well as its psychological repercussions specific to the event of dying, such as fear and anguish. The question of death has always impressed human beings, leading them to develop various eschatological and soteriological proposals all across the world, distinguished from each other by mystical and cultural characteristics. In philosophy there are different understandings of death, and we will stick here on what the French-Lithuanian philosopher Levinas has left us as an inheritance to this day. The time of death, its mystery, its path, its total unfamiliarity and, as I could not fail to mention, the Levinasian

ethical proposal towards the person who is near death or who has already died - these are all subjects surrounding the central topic of this work, the finitude of life. The purpose of this research is to develop a reflection on the ethics of otherness from the itinerary proposed by Levinas on the death of the other to which I relate - what sense does the death of the other have for me? - sensitizing ourselves to the task of humans caring for humans or at least being compassionate with their sufferings, turning ourselves to the Jewish ethical commandment of “you shall not kill!” or at least “do not let me die alone.” We will begin our reflection on the death of the Other, then on the ethical appeal to death and, finally, the fear of the unknown that opens from death. As a methodology, the Levinasian bibliography will be used as reference, especially *God, death and time* (1993) and *Totality and Infinity* (1961), as well as important scholars’ works on the philosophy proposed by Levinas.

KEYWORDS: Levinas. Death. Unfamiliarity. Fear.

1 | INTRODUÇÃO

Na obra *Deus, a morte e o tempo* (1996) temos disponível o pensamento de Levinas sobre a morte e, ironicamente ou não, a referida obra foi desenvolvida anos antes de morrer. A primeira coisa que podemos apontar na reflexão levinasiana sobre o evento da morte é que de forma alguma podemos nos desviar dela, ela é irreversível, totalmente fora do nosso alcance. Mas também podemos ressaltar que ela é paciência, aquela paciência que se estende pelo tempo, a possibilidade de um encontro cara a cara com a morte é um evento diário, existe desde sempre até sua chegada (DMT, p. 18).

No entanto, se tentarmos buscar algum conhecimento sobre a morte, acharemos tais explicações através na linguagem como sendo o primeiro fornecedor desse conhecer, isso mediante os ditos, provérbios, frases poéticas e religiosas. Entretanto, segundo Levinas, o que conhecemos sobre esse momento último é derivado do conhecimento empírico (DMT, p. 19). Para Levinas a morte é mistério e, justamente, esse mistério é que determina a ameaça, pois ela se aproxima em um tempo que desconheço completamente, se aproxima sem deixar qualquer alternativa de luta e, se mostra como um oponente que não faço ideia de quem seja, por isso não posso exercer nenhum poder sobre ela (TI, p. 231).

Levinas aponta para uma negatividade na morte devido ao seu total desconhecimento. Tanto para quem não deseja, mas também para quem anseia morrer, ambos trazem a negatividade que o anonimato da morte carrega. A quem não deseja a morte aparece-lhe como desespero desconhecido e a quem a anseia como solução desconhecida. Entretanto, onde a morte se mostra como negatividade? Levinas afirma que é na morte do outro que compreendo a morte e seu caráter negativo, o da aniquilação (DMT, p. 19).

O próprio Levinas interroga-nos sobre o que é a morte. Ele mesmo inicia a

reflexão afirmando que a morte é interrupção de comportamentos, o fim de movimentos expressivos e de comportamentos, de processos biológicos. A doença já é um distanciamento de tanto os movimentos expressivos quanto os movimentos biológicos. Alguém que morre, perde ambos os movimentos, silencia as expressões do rosto, mas que de forma alguma finda o relacionar-se comigo, pois apesar de ser minha morte, o rosto da outra pessoa, em total silêncio, insiste em falar-me (*ibid*, p. 22-23).

2 | A MORTE DO OUTRO: O MISTÉRIO DO SILÊNCIO E DO DESCONHECIDO

A morte é partida, porém uma partida que não deixa nenhuma informação de direção ou retorno, em suma, uma partida para o desconhecido. Como foi falado antes, Levinas compreende a morte como aniquilamento e sua negatividade, aniquilamento do ser que antes gozava de um status existencial próprio e, com o fim da vida, é destituído de tal. Quem vive é um ser, uma pessoa, um alguém, porém depois da morte, tudo isso parece não ter mais sentido: ser, pessoa, alguém. O status existencial desaparece e aquele que antes vivia passa a ser denominado por morto, moribundo, corpo – que em breve o processo de decomposição o fará desaparecer. A morte e seu caráter aniquilador negam esse status de ser da pessoa que antes vivia (DMT, p. 20).

Para Levinas, compreende-se a finitude da vida a partir da relação que se estabelece com o morrer de outra pessoa, constituída pelas repercussões emocionais e intelectuais do conhecimento da morte do outro. Diante do morrer dos demais, passa-se a refletir sobre ela mediante a relação entre quem vê e quem está morto. Pode-se passar a compreender sobre todo o significado emocional e o que seja a morte através das consequências que tal evento fúnebre atinge ao observador.

Então, em que sentido pode-se estabelecer relação com a morte de alguém? Segundo Levinas, através dos impactos que a morte da outra pessoa me causa. É um exibir-se, um expressar-se, mesmo sem mobilidade em seu rosto ou qualquer movimento biológico, a outra pessoa morta não para de se relacionar comigo. Esse relacionar-se é intriga ética, que me envolve num dilema de resposta igualmente ética. Levinas afirma:

O morrer, como morrer do outro, afeta a minha identidade como Eu, sua ruptura do Mesmo em meu Eu. Com o qual a minha relação com a morte dos outros não é nem unicamente conhecido de segunda mão, nem experiência privilegiada da morte (*ibid*, p. 24).

A morte é um relacionar-se ético e entre a pessoa diante de alguém que antes vivia e o outro que agora está morto. O afetar-me atinge até minha identidade como responsável por ele, mesmo que não tenha provocado sua morte, essa responsabilidade pelo outro morto, constitui minha relação com sua morte (*ibid*, p. 23).

3 | APELO ÉTICO DIANTE DA MORTE: “NÃO MATARÁS!” OU “NÃO O DEIXE MORRER SOZINHO”

Já vimos que a morte da outra pessoa atinge a minha identidade como responsável por ela. Levinas é um filósofo da ética, da alteridade, ou ainda, da responsabilidade por. Nesse sentido, o autor nos leva também a pensar sobre o morrer. O rosto da pessoa que morreu continua a falar comigo e, pedindo para não abandoná-lo naquele momento de luto. Alguém que está diante de seu assassino interpela, no rosto, pelo mandamento ético que é expressão original da face: “não matarás!”. A angústia expressa pelo rosto de quem está diante da sua morte não é puro egoísmo, mas como solidão, medo da chegada do própria fim de sua vida (NUNES, 1993, p. 155).

Levinas não pretende seguir o caminho ontológico da conformidade da morte, mas da existência de um sentido no morrer. Esse sentido é dado em uma estrutura social. O sentido da finitude é escancarado diante da morte de outra pessoa, a sua relação ética se faz presente no envolvimento entre os que vivem e entre quem está morto diante de outro que o observa. Um fato é importante retomarmos. Ao falarmos, a partir de Levinas, sobre a responsabilidade interpelada pelo rosto do outro que está morto, se quer dizer que a morte tem seu sentido maior na relação humana. Não se pode esquivar de tal apelo ético, a responsabilidade pela outra pessoa não permite respondermos ao mesmo com frieza diante de sua morte, ou deixá-lo morrer sozinho, ou abandoná-lo na solidão da angústia de sua morte (*ibid*, 1993, p. 156-159).

Segundo Levinas, existe tanto a positividade na morte quanto a negatividade. A negatividade está no ódio ou no desejo de morrer (DMT, p. 19). Se falarmos nesse sentido negativo estamos falando no ódio ou no homicídio, então, se não se respeitar a expressão do mandamento aberto pela minha relação com o rosto do outro: “não matarás!”, logo, tirar a vida de uma pessoa colocar-se-á em cheque não apenas minha identidade como responsável, mas também toda a compreensão de positividade na morte. Não apenas, “não matarás!”, mas também “não deixá-lo morrer sozinho”, como interpelação ética do rosto diante de assassinato ou diante de alguém que morre abandonado (SIERRA, 2009, p. 97).

Na morte, aquele que antes existia é mergulhado na imobilização da mobilidade do rosto (DMT, p. 25), visto que a rosto que se expressa é a característica evidente daquele que vive, por isso, estando morto toda a sua expressão visível é silenciada e sua imobilidade caracteriza-se por um silêncio angustiante que continua a atingir-me em minha própria identidade.

O rosto quando está imóvel na morte, ou seja, silenciada toda a sua expressão que era comum enquanto vivia não finda a comunicação entre os que o observam. O silêncio a que foi submetido o rosto daquele que morreu afeta-os em sua identidade e emoção, continua falando até quando morre. É diante do rosto do Outro que sou levado eticamente a renunciar meu egoísmo e individualismo, caindo em mim mesmo e respondendo aos apelos éticos do rosto da outra pessoa. Essa relação que se

estabelece entre a morte do meu próximo, Levinas afirma:

[...] é uma relação puramente emocional, que move com uma emoção não produzida pela repercussão, em nossa sensibilidade e nosso intelecto, de um saber prévio. É uma emoção, um movimento, uma preocupação no desconhecido (*ibid*, p. 27)

É no Fédon de Platão que Levinas irá exemplificar a morte como nudez de todos os véus, quando Sócrates morto é pranteado excessivamente por Apolodoro. Nele, a morte é reconhecida como o próprio resplendor do ser, visto que o ser apenas evidencia sua divindade com o fim de sua corporeidade. Sócrates continua visível e, nela, a repercussão emocional não se esgota (*ibid*, p. 29).

4 | MEDO DO DESCONHECIDO: DE ONDE VEM E PARA ONDE A MORTE NOS LEVA?

Primeiramente, de onde vem toda a emoção diante da morte segundo Levinas? Ele nos leva a refletir se a fonte da emoção no evento do morrer não está na inquietante aproximação do fim da vida. De antemão, podemos afirmar que esse mesmo questionamento não se apresenta como resposta e sim como pergunta. Pergunta essa que se relaciona com a morte do outro e com o medo do desconhecido, por outro lado, também é responsabilidade e compaixão pela outra pessoa. Enfaticamente, o desconhecimento e a inquietude pelo qual se questiona sobre a morte não podem, de forma alguma, tornarem-se respostas (DMT, p. 28).

É, porém, no andar da morte sem poder atrasá-lo que se tem a ideia de seu movimento de aproximação. Em vista disso, o melhor seria não conhecer sobre minha morte ou não pensar a respeito? Parece-nos que quanto mais se sabe sobre ela mais parece estar por todas as partes. Se tenho conhecimento da morte no morrer das demais pessoas, então é na morte do outro que passo a temê-la? Levinas nos lança a proposta: *minha morte não se deduz por analogia da morte dos outros; inscreve-se, isso sim, no medo que posso ter para o meu ser* (TI, p. 230).

Quanto mais penso que tenho pouco tempo mais parece que esse avanço medonho me amedronta. Não há possibilidade de adiar, simplesmente vem, de onde não sei e para onde muito menos. Um silêncio que aumenta a inquietação: Quando? Onde? Como acontecerá? De nada sei e isso angustia. Quanto mais se tem medo, mais ele parece se aproximar. Levinas diz:

O “conhecimento” do ameaçador antecede toda a experiência racionalizada sobre a morte de outrem – o que, em linguagem naturalista, se exprime como conhecimento instintivo da morte. Não é o saber da morte que define a ameaça, é na iminência da morte, no seu irreduzível movimento de aproximação, que originalmente consiste a ameaça, que se profere e se articula, se assim podemos exprimir-nos, o “saber da morte”. O medo mede esse movimento (*ibid*, p. 230).

A imprevisão da morte se justifica de seu completo desconhecimento do lado de onde ela vem. Ela não pode ser encontrada em nenhum lugar, ao mesmo tempo que, ela está por todas as partes. Não se pode dominá-la ou antecipar-se a ela. Simplesmente vem apanha-me de surpresa sem me deixar a opção de luta, pois lutando poderia ao menos tentar apoderar-me daquilo que tentou me agarrar. Pelo contrário, na morte estou totalmente exposto a ela, não posso defender-me (TI, p. 230-231).

No entanto, a morte trilha algum caminho que de modo algum posso conhecer. Levinas afirma: *A morte ameaça-me do além. O desconhecido que faz medo, o silêncio dos espaços infinitos que assusta [...] (ibid, p. 231)*. E quando será? Hoje? Amanhã? Daqui a cinquenta anos? Simplesmente, não se sabe. Não podemos apreender o conhecimento do instante da morte, também é pleno mistério. O autor diz:

a minha morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer o meu poder. [...] A morte é uma ameaça que se aproxima de mim como um mistério; o seu segredo determina-a – ela aproxima-se sem poder ser assumida, de maneira que o tempo que me separa da minha morte, ao mesmo tempo diminui e não deixa de diminuir [...] (ibid, 232).

Da mesma forma que podemos achar que a morte logo chegará, também podemos perceber que ela até agora não chegou. Para Levinas, a chegada da morte tanto é ameaça quanto é adiamento. Um ser temporal é também um ser para a morte e, também, ter um pouco mais de tempo, daí ser contra a morte. Apesar de momentos achar que a morte está distante e em outros que está perto, Levinas afirma que: *No medo, a morte é ainda futura, à distância de nós (ibid, p. 236)*. E, na ambiguidade dos que querem a morte e os que rejeitam-na, as incertezas do que vem além do morrer se fundam no “cá-embaixo”, o nada ou recomeço?

[...] a morte continua a ser dramática para o candidato ao suicídio e para o crente. Deus chamo-nos sempre demasiado cedo pra Ele. Queremos o cá embaixo. No horror do desconhecimento radical a que a morte conduz, atesta-se o limite da negatividade (ibid, p. 237-238).

A viagem que se abre para o desconhecido é caracterizada pela sua própria interrogação devido à falta de dados, não se apresenta como resposta. O fim é, para Levinas, a pergunta e não a consciência ou a compreensão, mas uma pergunta que se apresenta distinta de todas as perguntas. Para o autor, a minha morte se descreve como angústia que, por sua vez, me leva a compreendê-la como nada, a partir dessa relação que se conserva a estrutura da compreensão de minha morte. Se a compreendermos como nada, então assimilamos toda a negatividade do morrer como angústia, como medo da morte. No entanto, em contraposição a Heidegger, Levinas não credita o fim da vida ao nada, morte é ruptura do tempo, diacronia temporal (DMT, p. 25-26). Segundo, o filósofo de Kaunas, compreender a morte como fim não poderia

medir todo o seu alcance, mas, tal alcance pode ser atingido na conversão de sua compreensão como final para responsabilidade intransferível. Ele mesmo assegura: *Sou responsável pela morte do outro até ao ponto de me incluir em sua morte [...] Sou responsável pelo outro na medida em que é mortal. A morte do outro é a primeira morte (ibid, p. 57).*

5 | CONCLUSÃO

Para Levinas, o estar diante da morte já é uma busca por sentido. Meu primeiro contato com a morte é a afetividade, ou melhor, meu ser emocionado diante da morte do Outro. Diante da morte do Outro, chego à consciência do tempo como paciência, como período que tenho que durar, pura passividade. Na filosofia levinasiana a morte é reflexão ética, relação ética por excelência.

Como não se pode assistir à própria morte, então, não sei nada sobre minha morte. A consciência da morte no olhar para o morrer da outra pessoa, e é, na experiência com o fim das expressões biológicas do Outro que chego à consciência de minha própria morte. O não saber sobre minha morte caracteriza a minha relação com a consciência entre mim e ela, ou seja, quanto menos conheço sobre minha morte – seu tempo, sua chegada, do que esteja após ela – mais me questiono a respeito do morrer.

Levinas discute sobre a ética como responsabilidade pelo Outro, como filosofia primeira. Até quando morre, o Outro continua a me interpelar por responsabilidade. O direito a vida sempre deve ser inviolável partindo da expressão bíblica do “não matarás” e do “amar ao próximo como a ti mesmo”. O eu é responsável pelo Outro até quando este morre.

É na morte do Outro, segundo Levinas, que tenho conhecimento do evento do morrer e que este faz parte do existir humano. Mas o apelo ético do Rosto do Outro que está morto suplica-me para que o Eu não o deixe morrer só. Em Levinas, a morte amedronta devido seu total anonimato. Quanto menos se sabe sobre a morte mais se tem medo dela. Principalmente porque não se sabe o tempo de sua chegada. Ela simplesmente vem e silencia todos os movimentos e expressões biológicas. A negatividade na morte se determina nesse silenciar autoritário do morrer, que se impõe sobre mim, não me deixando alguma chance de defesa, pois não se sabe de onde vem ou quando vem.

No entanto, Levinas nos leva ao exercício do pensar o ser além dele mesmo, ou seja, pensar em direção ao Outro. Viver é um contínuo relacionar-se com o Outro e, esse relacionar-se, exige responsabilidade para que de forma alguma o Eu venha violentá-lo. Em suma, o Eu sempre será responsável pelo Outro, até quando esse não vive mais, mediante as repercussões psicológicas de sua morte. Continuo me relacionando com o Rosto imóvel do Outro e que me afeta como todo o seu silêncio existencial e implorando-me para que não lhe abandone.

REFERÊNCIAS

BONAMIGO, Gilmar Francisco. Primeira observação à Obra de Emmanuel Levinas. **Síntese: Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 32, n. 102, p. 77-104. Jan/abr. 2005. Quadrimestral. ISSN 2176-9389.

HUTCHENS, B. C. **Compreender Levinas**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Totalidade e Infinito**. 3 ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

MELO, Nélvio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. **O outro e o Rosto, Problemas da Alteridade em Emmanuel Levinas**. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.

SIERRA, Manuel Losada. La muerte en el rostro del otro. **Revista Latinoamericana de Bioética**. Bogotá – Colômbia, v. 9, n. 1, Ed. 16, p. 94-101. Jan/Jun. 2009. Semestral. ISSN 1657-4702.

O FILHO E O ESPÍRITO SANTO

Aurea Marin Burocchi

PUC Minas e ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino) Belo Horizonte, MG

SÍNTESE: As relações do Filho e do Espírito Santo se dão, essencialmente, na presença do Pai, pois as pessoas na Santíssima Trindade estão sempre em relação e são em relação às outras. A partir daí, este artigo se propõe a aproximar elementos de uma cristologia pneumatológica sobre os quais os cristãos refletiram durante os primeiros séculos do Cristianismo e que, por vários motivos, acabaram por deixar de lado ao longo da história. Objetivo é o de aproximar o Espírito Santo da vida cotidiana dos homens e das mulheres de hoje, favorecendo a riqueza do viver a comunhão da vida trinitária.

PALAVRAS-CHAVE: Filho. Deus. Trindade. Espírito Santo.

ABSTRACT: The relations between the Son and the Holy Spirit happen, essentially, in the presence of the Father, because the divine persons in the Holy Trinity are always relative and are in relation one each other. From that basis, the few pages of this article intend to bring elements of a pneumatic Christology upon which Christians reflected during the first centuries of Christianity and who, for various reasons, eventually set aside of that way

throughout history. The purpose of this reflection is to approach the Holy Spirit to common life of contemporary men and women, with all the wealth that is living the communion of Trinitarian life.

KEYWORDS: Son. God. Trinity. Holy Spirit.

1 | INTRODUÇÃO

Este artigo tem o objetivo de refletir sobre a relação do Espírito Santo com Jesus Cristo e a filiação deste com o Pai, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó. Para tanto, inevitavelmente se tratará da Santíssima Trindade, pela própria natureza do tema, pois a Filiação do Verbo já remete à origem sem origem do Pai. E ambos, Pai e Filho, na tradicional teologia cristã, trazem o Espírito Santo, *vinculum caritatis*.

É preciso ter presente que o dogma da Santíssima Trindade não se encontra nas Sagradas Escrituras, mas que a reflexão cristã chega à sua formulação nos primeiros séculos do Cristianismo como resposta às várias dissensões surgidas nas comunidades cristãs. Durante os séculos seguintes, por vários motivos internos – heterodoxias, e externos – as invasões dos povos germânicos que provocaram a queda do Império Romano do Ocidente, que levou uma reorganização forçada

da vida das comunidades cristãs, o dogma acabou por sofrer reduções, o que fez com que, por cerca de 1600 anos (MUÑOZ 2002, p. 8), a Igreja se calasse sobre a Trindade e, especialmente sobre a terceira pessoa do dogma trinitário, isto é, o Espírito Santo.

Alguns motivos para esse silêncio em relação ao Espírito foram: as dificuldades com os movimentos de caráter carismático nos primeiros séculos da história da Igreja; a teologia que servia a interesses históricos relacionados a fatos pontuais; um acentuado “cristomonismo” da teologia ocidental; e, em consequência disso tudo, uma doutrina da graça, incipiente (SCHNEIDER 2002, p. 404-405).

Uma dificuldade no tratamento do tema, portanto, já se prenuncia: superar a doutrina da inabituação do Espírito Santo no homem Jesus de Nazaré, para que a pessoa do Espírito Santo apareça com a beleza de sua distinção do Pai e do Filho e, por isso mesmo, esteja tão intimamente unido a eles que possamos dizer que ele é o Espírito do Pai e do Filho.

Em sua auto-revelação, Deus-Trindade se mostra como ele é: relação amorosa, gratuita, agradecida e aberta à novidade. Ou seja, é Pai, iniciativa amorosa que sai de si mesmo, esquecendo-se e dando-se ao outro gratuitamente; é Filho, acolhida agradecida, total, do outro; é Espírito Santo, novidade graciosa do amor dado e recebido.

2 | INICIANDO A REFLEXÃO

Falar da relação do Cristo com o Espírito Santo é um desafio instigante. Por um lado, pode-se considerá-lo altamente especulativo, se partirmos de uma cristologia descendente, uma vez que quase tudo pode ser dito de modo descomprometido. Por outro lado, quando se adota o método mais caro aos teólogos contemporâneos, a cristologia ascendente, que nos permite uma cristologia narrativa, inevitavelmente se depara com a história e as questões a respeito da historicidade do homem chamado Jesus, originário de Nazaré. Entretanto, nem uma nem outra cristologia satisfaz plenamente a reflexão do pesquisador. Será necessário apropriar-se do melhor de ambas para uma teologia que responda à pergunta: qual a relação de Jesus Cristo com o Espírito Santo?

É possível adentrar o mistério de Deus Trindade porque as primeiras comunidades deixaram a memória escrita de que Jesus mesmo falou do Pai, de onde veio, e do Espírito Santo que enviaria. A falta de uma teologia madura nos escritos do Novo Testamento não deve ser grande preocupação para os cristãos, uma vez que a Igreja acredita no “processo de evolução do dogma”. Foram as comunidades dos primeiros séculos e o esforço generoso dos Padres da Igreja antiga que nos legaram a teologia da Santíssima Trindade: um Deus, três Pessoas, diante do desafio de explicar quem era Jesus Cristo no contato dos cristãos com o mundo greco-romano e “pagão”.

As narrações que as primeiras comunidades cristãs nos deixaram sobre a

vida de Jesus, o Cristo Senhor, o Filho do Deus Vivo têm como centro original a paixão, morte e a inefável experiência da ressurreição do Nazareno. A partir dessa experiência, pessoal e comunitária, que mudou a vida dos primeiros companheiros de medrosos a missionários destemidos, de desiludidos a profetas de esperança, os escritos neotestamentários se estenderam para as narrativas do ministério e, no caso de Lucas e Mateus, do “nascimento maravilhoso” da infância daquele que entenderam ser o Filho de Deus.

Esses relatos são “históricos” na medida em que tratam de alguém que realmente existiu, que conviveu com os apóstolos e discípulos; que percorreu as estradas da Palestina de 2000 anos atrás, sob o domínio do Império Romano, encontrando pessoas do modo mais verdadeiro e, por isso mesmo, curando-as; que divulgou a mensagem do Reino de Deus já em ação. Entretanto, esses mesmos relatos carecem das confirmações da historiografia moderna, enquanto sobejam no testemunho de fé de quem os produziu e conservou. Portanto, os relatos sobre a vida de Jesus a que temos acesso não podem ser tomados como rigorosamente biográficos, mas em si mesmos uma confissão da comunidade de onde provêm e de seus autores.

As comunidades que se desenvolveram na Palestina por volta dos anos 30 d.C., depois de Pentecostes, ao se expandirem pelo Império Romano, inevitavelmente tiveram que entrar em diálogo com a cultura “hegemônica” da época: a helênica. Muitos autores classificam esse processo como “helenização” do cristianismo (MORESCHINI 2013, 11-19). Os cristãos, a princípio de origem judaica, viram-se forçados a se explicar em língua grega, assumindo com ela aquilo que lhe era ínsito: a cultura, os conceitos da filosofia para explicar a fé que, inicialmente, foi vivida e compreendida nas categorias muito concretas da cultura semítica.

Já os textos mais teológicos como os de João (1, 1ss) e Paulo (Romanos, Efésios, Colossenses), por outro lado, apresentam-nos uma teologia ainda incipiente, não tão desenvolvida quanto a que os quatro primeiros concílios ecumênicos proporão nos séculos posteriores: Niceia–325, Constantinopla–381, Éfeso–431, Calcedônia–451 (MOIGNT 2008, p. 599-600). Esses concílios tentam dar uma resposta ortodoxo-institucional a opiniões ou afirmações heterodoxas, em grego, literalmente *αἵρεσις*, “heresia”, para a pergunta: quem é Jesus Cristo?

Nesse sentido, é interessante que se leve em conta o fato de os dogmas não terem a intenção de apreender totalmente e “engessar” Deus em um conceito (FORTE 2003, p. 13). Eles são um ponto de chegada da comunidade crente que se reúne ao redor de um enunciado comum importante para continuar a viver na comunhão do corpo de Cristo que é a Igreja.

Bruno Forte sublinha o fato de que os concílios, e especialmente o último deles, o de Calcedônia, não estão preocupados em definir objetivamente as expressões usadas; seu objetivo é formular, de modo inteligível, a experiência de fé da Comunidade. O concílio “as consagrará [algumas expressões] como resposta funcional à interrogação concreta ‘quem é?’, assim como ‘essência’ ou ‘natureza’ respondem à pergunta ‘o

que é?” (FORTE 1993, p. 72). A conclusão a que se pode chegar é que, na realidade, “a fórmula dogmática termina assim por evocar a realidade que pretende expressar, sem capturá-la: ela tem um valor quase apofático e constitui um início mais que uma conclusão” (FORTE 1993, p. 72). A Igreja sempre entendeu que, em todo esse processo, foi o Espírito Santo quem guiou a comunidade dos crentes nas decisões a serem tomadas.

Tais esclarecimentos são importantes para que se compreenda que as definições dogmáticas dos primeiros séculos de Pai (Origem sem origem), Filho (*Logos*) e Espírito Santo (*Pneuma*) são ligeiramente diferentes das concepções judaico-cristãs das origens. Nos textos do Novo Testamento, o Espírito Santo pode ser entendido como um *dynamis*, uma força de vida vinda de Deus, mas não como uma pessoa subsistente e distinta, como os concílios dos séculos seguintes definirão.

3 | O ESPÍRITO SANTO E A ENCARNAÇÃO DA PALAVRA DO PAI

“No princípio era o Verbo. E o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. E o Verbo se fez carne, E habitou entre nós” (Jo 1,1.14). “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós”, eis a parte central do núcleo da fé em Jesus Cristo (HURTADO 2012, p. 40), que, juntamente com a morte e ressurreição, compõe o Credo das primeiras comunidades. Acreditar que Deus, o eterno e infinito, assumiu a carne humana, o finito, o contingente, causou muitas dificuldades para a fé dos cristãos dos primeiros séculos (cf. Lc 24,27; 1Cor 1,22-23). Como explicar que Deus “deixou os céus” e “entrou” na sua criação, tornando-se parte dela? A proposta cristã é, em muitos sentidos, um paradoxo que nem sempre foi aceito e nem suficientemente explicado. Também hoje surgem questões a esse respeito. A obra *A Encarnação*, do Pe. Manuel Hurtado traz um debate sobre a questão.

O prólogo do evangelho de João apresenta de modo radical a síntese e a antítese da encarnação: a relação paradoxal de Verbo (*logoV*) e Carne (*sarx*). A resposta da comunidade cristã foi dada na definição de Calcedônia (451): as duas naturezas do Verbo Encarnado. Elas garantem a relação de descontinuidade e continuidade na unidade profunda da concepção de Pessoa. Esse evento é testemunhado pelo próprio evangelista que se vê envolvido no encontro com o Verbo Encarnado e na experiência de salvação produzida pela Sua presença.

Ora, o paradoxo da autocomunicação de Deus testemunhado por João, especialmente no versículo 14 do primeiro capítulo de seu evangelho, será sempre uma espécie de “treva luminosa”, pois a Transcendência não pode ser dissolvida na linguagem (FORTE 1995, p. 116). A concepção cristã de revelação coloca em jogo a identidade da alteridade relacional. Este conceito contribui também para a filosofia da linguagem:

É desta forma que a história do conceito de linguagem acaba recuperando o valor altíssimo do conceito de linguagem reveladora, próprio da doutrina cristã da encarnação da Palavra: somente se a linguagem proferir a coisa sem esgotá-la é que o Verbo eterno poderá se proferir na carne sem se reduzir a ela [...]. E, por outro lado, este conceito de linguagem reveladora se abre para a possibilidade surpreendente de que através de palavras humanas possa ser proferida a Palavra e no silêncio além da linguagem possa se nos oferecer o Silêncio fecundo da Origem divina do Verbo e de todas as coisas. (FORTE 1995, p. 1325)

Importante contribuição para o próprio conceito de Logos foi dada por Fílon de Alexandria, judeu que viveu nessa cidade no norte da África entre 20 a.C a mais ou menos 42 d.C. Ele conseguiu fazer a síntese entre a filosofia e a formação helenísticas com a exegese e a teologia judaicas. Seu trabalho forneceu os fundamentos para a exegese cristã dos primeiros séculos. Filon (MORESCHINI 2013, p. 130) baseou-se na visão de mundo platônico-estoica, que acreditava que o mundo visível é somente a imagem do mundo verdadeiro: o das ideias. Assim ele estabeleceu o sentido espiritual dos escritos do Antigo Testamento (DROBNER 1994, p. 137). Os teólogos dos primeiros séculos do Cristianismo se valerão enormemente dessa concepção.

As narrativas que temos da infância de Jesus em Lucas e Mateus nos apresentam o mistério da encarnação ligado diretamente a Deus, na força do Espírito Santo. Enquanto Lucas é mais genérico, usando o termo no gênero neutro, o que não teria o mesmo peso do texto de Mateus, segundo Moingt:

[...] o Espírito Santo é concebido como um *dynamis*, uma força vital, vivificante, seguramente de proveniência divina, mas não como uma pessoa subsistente e distinta, concepção da qual o Lucas dos Atos está ainda bastante distante, quando relata que os discípulos, no dia de Pentecostes, ficaram “cheios” de “Espírito Santo” (sem artigo), ou que Jesus, tendo-o recebido do Pai, “derramou” “o que vedes e ouvis” (um neutro) e que os judeus, por sua vez, são convidados a se converter para “receber o dom do Espírito Santo” (At 2,4.33.38). Essa força divina, fonte de vida e de palavra, sobrevém, pois, em Maria, como um poder fecundador e santificador pelo qual nascerá de sua carne um filho santo e consagrado a Deus, que “será chamado Filho de Deus” por que ele (*διο και*) foi gerado dessa maneira. (MOINGT 2008, p. 550-551)

Já Mateus parece mais claro, “ela se achou grávida de Espírito Santo” (sem artigo), “o que nela foi gerado é o fato (ou o fruto) do (*εκ*) Espírito Santo”; o “Espírito é designado da maneira de uma causa material, de uma semente que fertiliza Maria, a exemplo e na falta de uma semente viril” (MOINGT 2008, p. 551).

Também João alega que o Espírito é a semente de onde nascem os verdadeiros filhos de Deus. Posteriormente, a literatura gnóstica, a partir do século II, utilizará de modo associado as palavras *πνευμα* e *σπέρμα ου οιορά* e a atividade principal do Espírito Santo será inspirar as Escrituras:

No tempo de Jesus e na época anterior, o nome “Espírito Santo” ou “Espírito de Deus” é muitas vezes utilizado pelos apocalípticos, por Fílon e pelos sectários de Qumrã. Nessas três espécies de literatura, a zona de atividade essencial desse

espírito é a inspiração das Escrituras: ele toma posse da mente do profeta, ou do tradutor, ou do intérprete, para enchê-lo da palavra de Deus, que estes devem pôr por escrito. A inspiração tem como condição necessária que a mente do escritor esteja esvaziada de todo pensamento próprio, pois não deve haver mistura entre seu logos humano e o Logos divino. (MOINGT 2008, p. 551)

Vê-se a ação do Espírito sobre o escritor, inspirando-o de tal forma que, muitas vezes, considera-se que é o próprio Espírito Santo o autor das mesmas, assim como depositou a Palavra de Deus no seio de Maria. Por isso, verifica-se também o entusiasmo típico da presença da Segunda Pessoa, testificado, nos textos sagrados especialmente por Lucas:

Portanto, o Espírito Santo é ligado ao Logos (à palavra) de Deus, ele é seu veículo, é o “sopro divino” portador da palavra de Deus; sua intervenção é ao mesmo tempo santificadora: ele afasta, purifica, esvazia, “possui” a pessoa do inspirado; e física: inscreve a palavra de Deus na letra sagrada, materializa-se de certa forma. Essas representações inspiraram os redatores evangélicos, sobretudo Lucas, em quem são abundantes as cenas de “entusiasmo”: o Sopro divino deposita a palavra, a ordem de Deus no seio de Maria, enche-a, fecunda-a e torna-a mãe de um filho, desde esse instante portador da palavra de Deus. (MOINGT 2008, p. 551)

Nos evangelhos sinóticos parece ainda não haver uma ideia do Filho preexistente (SCHNEIDER 2002, 280-294). A ideia da pré-existência do Filho aparece de forma mais amadurecida no prólogo de João, juntamente com uma maior diferenciação entre Logos e Espírito Santo. João chama somente o Logos de Filho (vs. 14 e 18).

Esquema interessante para refletir sobre a Santíssima Trindade é o apresentado por Bruno Forte: o Pai é o Silêncio da origem; o Filho é a Palavra e se situa em meio ao Silêncio da Origem e ao Silêncio final do Encontro que é o Espírito Santo (FORTE 1995); “entre dois silêncios: o Silêncio da origem e o Silêncio do destino, o Pai e o Espírito Santo. Entre esses dois silêncios – os *altíssima silentia Dei* – está a morada do Verbo, o seu esplendor, a sua quênose” (FORTE 2003, p. 52). Assim, o Verbo, a Palavra de Deus, na força do Espírito Santo, revela ao homem quem é Deus e quem é o ser humano na história e na eternidade: Filhos no Filho, nascidos, assim como toda a criação, do silêncio do Pai e do Espírito (cf. Gl 3,26), “porque todos sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28).

4 | AS DEFINIÇÕES DOS QUATRO PRIMEIROS CONCÍLIOS

Já a partir do século II as comunidades cristãs sentem o desconforto das divergências acentuadas entre escolas e grupos na defesa de suas opiniões sobre os costumes, a liturgia e também sobre as principais verdades que sustentavam a fé dos cristãos. De modo mais ou menos incisivo essas divergências acabavam por criar divisões e, depois do Edito de Milão (313) que estabeleceu a liberdade religiosa dentro das fronteiras do Império Romano, Constantino, Imperador de Roma, acreditou que as

discussões aceras entre as comunidades cristãs, especialmente no Oriente, poderiam, eventualmente, colocar em risco a unidade do próprio Império. Foi dentro desse contexto que o Imperador convocou o primeiro concílio ecumênico da Cristandade (POTESTÀ e VIANN 2013, p. 56-58), que foi celebrado em Niceia, cidade próxima à capital, Constantinopla, às expensas do cofre imperial, desde sua convocação, transporte, estadia, acomodações e, inclusive, vigilância e pressão para que os santos padres chegassem a um acordo, quando as discussões se prolongaram por demais. Nem todos saíram satisfeitos do encontro. O concílio de Niceia (325) adotou o termo οὐσία referindo-se à essência, do qual se cunhou a expressão ὁμοούσιος, que afirma a absoluta paridade do Filho encarnado com o Pai.

Em Niceia, um dos problemas tratados foi de fundamental importância para a vida da Igreja e a Teologia: o da controvérsia ariana. Ário (±256-336), baseando-se na teologia ainda não resolvida de Orígenes, propõe uma teologia em que Pai, Filho e Espírito Santo têm cada qual uma hipóstase, mas coloca o Filho e o Espírito subordinados ao Pai. Segundo Ário, isto salvaguardaria a unidade de Deus. Entretanto, esta ideia é obviamente subordinacionista, além de apresentar vários outros inconvenientes:

O Pai, e somente o Pai, seria o Deus único, a origem de tudo, sem princípio (ἀναρχος), isto é, o único não gerado (ἀγέννητος) (até então estes conceitos designavam o mesmo processo), portanto o único eterno (αἰδίος), imutável (ἀτρεπτος) e perene (ἀναλλοίωτος). Só ele possuiria a única hipóstase divina, isto é, a natureza divina (até então não se fazia clara distinção entre os conceitos de ὑπόστασις e οὐσία. (DROBNER 1994, p. 245)

Os padres conciliares em Niceia, em sua maioria, não aceitaram a reflexão de Ário e afirmaram a fé dos cristãos na Trindade. O Filho não é subordinado ao Pai. Ambos têm a mesma dignidade, embora não sejam *o mesmo*. A gramática trinitária ainda não estava sólida o suficiente para se estabelecer definitivamente.

Foi necessário um outro concílio, convocado pelo Imperador Teodósio (347-395) e celebrado em 381, em Constantinopla (DROBNER 1994, p. 302). A teologia evoluiu nos 55 anos entre Niceia e Constantinopla, com discussões e reflexões em todos os níveis, com envolvimento da população de um modo geral e de grandes teólogos, como os Três Capadócijs: Basílio, Gregório de Nissa e Gregório de Nazianzo. Duas questões estiveram no âmago da discussão: a divindade do Espírito Santo (respondendo à heresia dos macedonianos pneumatômacos) e a da união das duas naturezas de Cristo (em resposta ao apolinarismo) (DROBNER 1994, p. 302). Nesse concílio tivemos também a definição da divindade do Espírito Santo, de modo vinculante para toda a Igreja.

Uma comparação entre as fórmulas do símbolo niceno e as do símbolo constantinoplolitano mostram poucas diferenças nos dois primeiros artigos de fé, referentes ao Pai e ao Filho, que na prática consistem apenas de transposições, da omissão de explicações que se tornaram desnecessárias e de formulações complementares mais precisas. Mas em três passagens a profissão de fé em

Cristo é claramente ampliada: no tocante ao papel do Espírito Santo e de Maria na Encarnação, à realidade da Historicidade da paixão e morte de Cristo, e ainda à sua função escatológica como Senhor e juiz. Ganhou nova formulação toda a parte pneumatológica, que com o título κύριος equipara o Espírito Santo ao Pai e ao Filho, elaborando na ἐκπόρευσις a teologia de Gregório de Nazianzo e na ὁμοτιμία a de Basílio Magno. (DROBNER 1994, p. 303-304)

Já em Calcedônia (451), a opção recaiu sobre os termos πρόσωπον e ἰπόστασις para indicar o único sujeito das operações divinas e humanas do Cristo. Essas definições foram importantíssimas para a definição do dogma cristológico e, conseqüentemente, o trinitário, uma vez que, por causa de suas relações recíprocas, para se definir uma das Pessoas é necessário defini-la em relação às outras duas.

5 | O ESPÍRITO SANTO, VÍNCULO DE AMOR DO PAI E DO FILHO

Como já acenamos, a doutrina da Trindade não está explícita na Bíblia, nem foi “revelada” de modo “mágico”, mas foi o resultado do caminho de fé e da reflexão das comunidades cristãs dos primeiros séculos que buscavam compreender o Deus em que haviam colocado a própria fé. O Deus pelo qual estavam dando tudo, inclusive as próprias vidas.

No meio das perseguições, das opiniões controversas, das heresias, dos estudos e aprofundamentos, os concílios vão lapidando fórmulas que não pretendem ser instrumentos engessatórios, mas pilares sólidos sobre os quais se pudessem construir novas proposições. Se, com o tempo, essas fórmulas se tornaram amarras que acabam por aterrorizar os cristãos de outros tempos que não se sentem à vontade com essas formulações, o problema não está nas fórmulas em si, mas em quem as quer absolutas. Por natureza, como são históricas, elas devem se adequar a cada época para que o seu conteúdo continue a ser verdadeiro (FORTE 1987, p. 124-125).

a. Uma incompreensão de início: a questão do Filioque

O caminho percorrido pelas primeiras comunidades cristãs foi a partir da revelação histórica para fundamentar a doutrina trinitária. Essa foi uma constante no caminho da Igreja: passar da economia à teologia. Na teologia ocidental, latina, essa passagem da revelação de Deus na história da humanidade à teologia do mistério é expressa na doutrina das missões divinas: o Pai envia o Verbo-Filho ao mundo e, juntos, enviam o Sopro-Espírito (NOGUEIRA 1995, p. 31-39).

Na teologia latina, herdeira da reflexão agostiniana, o Espírito é a comunhão amorosa do Pai e do Filho. Santo Agostinho o chamou Amor, quando denominou o Pai Amante e o Filho Amado. São Tomás de Aquino afirmou que o nome próprio do Espírito Santo é amor, embora o termo possa ser aplicado a Deus, de modo geral (AQUINO, *De Trinitate* 15, 17, 27ss).

A definição de um dogma não resolve todas as dúvidas. No concílio de Constantinopla surge a questão do *Filioque* devido a uma ambiguidade de interpretação na tradução dos termos gregos e latinos no século IV e que mais tarde foi alegada como uma das causas da ruptura entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente (1054):

O Filho procede do Pai, que dele se distingue por não proceder de ninguém. O Espírito, por sua vez, procede do Pai e do Filho (*ex Patre Filioque*) como de um único princípio consubstancial. Além do argumento favorável da Revelação, os latinos defendem o *Filioque* como sendo o único modo de garantir a distinção hipostática, na vida intradivina, entre o Filho e o Espírito, mediante oposição relacional de processão. (NOGUEIRA 1995, 94-95)

A discussão trata da questão da processão do Espírito Santo, se é somente do Pai como propõem os padres gregos com o termo *ἐκπουσευσις*, que afirmam que o Espírito procede do Pai, pois uma hipóstase só pode vir de uma outra hipóstase. Entretanto, sob o aspecto substancial (*ουσια*), o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, sendo, portanto, consubstancial a ambos. Ou se procede do Pai e do Filho, como diz a teologia latina, que traduziu *ἐκπουσευσις* com o termo *processio*. Essa tradução criou o equívoco, pois ambos não são equivalentes. Enquanto *ἐκπουσευσις* significa que o Espírito Santo tem a sua origem no Pai, *processio* significa que a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade partilha da mesma substância do Pai e do Filho e com eles se comunica, partilhando da mesma condição de divindade. O que a teologia latina fez foi incorporar, com o termo *filioque* (do Filho) uma ideia que, originariamente, havia sido calada pelo Símbolo Niceno-Constantinopolitano, mas que estava implícita na compreensão do dogma (NOGUEIRA 1995, p. 36).

Na Trindade revelada, percebe-se a presença da Terceira Pessoa a partir de “duas funções do Espírito, *abrir* o mundo de Deus ao mundo dos homens até tornar possível o ingresso do Filho no exílio dos pecadores, e *unificar* o dividido, como acontece na hora da reconciliação pascal” (FORTE 1987, p. 112).

b. O Espírito Santo: vinculum caritatis do Pai e do Filho

Pode-se dizer que o Espírito Santo é essencialmente dom: *Vinculum caritatis aeternae*, laço do eterno amor, o Espírito é ao mesmo tempo Aquele que une o Amante e o Amado e Aquele que se distingue em relação a eles na sua especificidade pessoal (FORTE 1995, p. 160). Agostinho diz que o Espírito Santo é a unidade de um e do outro, a santidade de ambos, e também o amor deles.

O Espírito é, então, o dom da *doação* – de quem dá ou se dá – e é também o dom da acolhida – de quem recebe. Se a doação ativa – do Pai – é amor, não de menos o é a acolhida – espécie de doação de si passiva – do Filho. Se um modo de se relacionar é divino, não menos divino o é também o outro. Na Trindade tudo é dom gratuito e total.

O Espírito é aquele que dá a caridade, atesta-o a economia, e por isso – *in divinis* – é o amor dado e recebido, a *communio* do Pai e do Filho, procedente de um e de outro, embora *principaliter* do Pai, porque tudo o que o Filho tem vem do Pai... (FORTE 1987, p. 119)

Sendo dom de Pessoas diferentes, também a unidade desse dom será caracterizada pela diferença, a tal ponto que se entende esse dom recíproco, esse nós, como uma Terceira Pessoa distinta do Pai e distinta do Filho:

[...] distinto de ambos enquanto procede de um e do outro como comunhão de ambos, como nexa ou vínculo do seu amar-se recíproco, amor do Amado e do Amante, não confundível com a essência divina que é amor, porque ele é amor *personificado* que jorra da reciprocidade de relações do Pai e do Filho, o *nós* personificado da comunhão divina, o Espírito, é adorado e glorificado juntamente com ambos, porque é Deus como eles, no mesmo plano do ser divino no eterno evento do amor. (FORTE 1995, p. 159)

O Espírito Santo é o elo de ligação entre Pai e Filho, distintos e com suas respectivas especificidades pessoais. A ligação-relação só é possível por causa dessa distinção: um não é o outro, um se encontra diante do outro. A abertura de ambos, para dar e receber tem algo de diferente deles mesmos, mas semelhante entre si: é uma espécie de espiração “ativa” que significa o “ativo” encontro de Pai e Filho. O Espírito Santo se configura, então, como espiração “passiva”: “o Encontro em pessoa, seu amor enquanto recebido pelo Filho e doado pelo Pai, sua união relacional, que não cancela, mas valoriza, da maneira mais sublime, a distinção das Pessoas” (FORTE 1995, p. 161). Então, “pluralidade de pessoas significa pluralidade de relações subsistentes, realmente distintas entre si. A distinção real entre as relações divinas não se dá se não em razão de uma oposição relacional” (AQUINO STh I q. 30 a. 2c.).

Continua Tomás de Aquino sublinhando que “relações opostas pertencem a duas pessoas, relações não opostas são necessariamente da mesma pessoa. A paternidade e a filiação, enquanto relações opostas, necessariamente pertencem a duas pessoas” (AQUINO STh I q. 30 a. 2c.). Então, afirma que “a paternidade subsistente é a pessoa do Pai, a filiação subsistente é a pessoa do Filho... A espiração convém tanto à pessoa do Pai quanto à pessoa do Filho, enquanto não se opõem relacionalmente nem à paternidade nem à filiação” (AQUINO STh I q. 30 a. 2c.). Por isso, “a processão convém a uma outra pessoa, que é a pessoa do Espírito Santo, que procede como amor” (AQUINO STh I q. 30 a. 2c.).

O Espírito tem um papel criador e dinâmico, justamente porque abre a Primeira Pessoa ao Outro e, nesse êxodo, nesse dom, há a possibilidade do nascimento do novo. O Espírito Santo se configura, assim, como a fecundidade da Trindade que, *ad intra* e *ad extra* se expressa sempre como novidade amorosa. Característica peculiar do Espírito Santo é ser sempre aberto e levar à liberdade da abertura: ele exclui todo e qualquer fechamento, todo narcisismo, toda captura do Amado pelo Amante, todo ciúme e possessividade, toda estagnação portadora de morte. Em Deus, o Espírito

Santo é condição e garantia para o amor.

Ricardo de São Vítor denomina o Espírito Santo de *condilectus*, isto é, co-amado. O Espírito Santo é amado pelo Pai e pelo Filho e é amado pelo Pai enquanto este ama o Filho, doando-se totalmente a ele, e pelo Filho enquanto este acolhe o amor do Pai no Espírito.

A compreensão da plenitude desse Amor Trinitário tem consequências imediatas na compreensão da própria Igreja e de sua missão no mundo. Se se considera que Igreja é o corpo de cada cristão, distinto e amorosamente dado em comunhão para os irmãos, chega-se a uma surpreendente conclusão para a vida cristã no mundo. O cristão é aquele que vive segundo o paradigma trinitário: é dom de si ao outro, é acolhida grata do dom do outro, na mais pura liberdade do encontro, gerador de vida nova.

Por isso, para a Igreja nascente, o Espírito Santo é o “penhor dos bens futuros” (cf. Rm 8,22-24; 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,13-14), o Espírito, rico e doador de dons variados (cf. 1Cor 12,7-30), o maior dos quais é o amor (cf. 1Cor 13,13), fomenta a unidade da Igreja, Corpo de Cristo e reflexo da comunhão trinitária. Tudo é dom, em tudo vê-se a presença livre e fecunda do Espírito Santo.

Ser Dom é também a proposta para os cristãos. Dom gratuito. Reconhecimento do Dom gratuito: gratidão. Os dois tipos de doação: dar e receber não são óbvios e esperados, são sinal da presença do Espírito Santo *ad intra* e *ad extra*. Portanto, os seres humanos participam da comunhão trinitária vivendo a comunhão cotidiana. E, simultaneamente, o Espírito abre a história ao advento de Deus (cf. Rm 8), e, então, os homens se abrem ao Pai, “a quem podem agora dirigir-se no Espírito como filhos adotivos, chamando-lhe ‘Abba’ (Rm 8,15.26s; Gl 4,6), enquanto se lhes oferece a possibilidade de viver no amor, caminhando no Espírito (cf. Gl 5,13-25)” (FORTE 1987, p. 113).

c. O Encontro

Se o “conteúdo”, o significado, da Terceira Pessoa, o Espírito Santo, é dom, liberdade, fecundidade, unidade..., também sua “forma” vai dizer esse “conteúdo”. O Espírito Santo é o Encontro: encontro do Amante e do Amado, encontro da Palavra e do Silêncio, encontro dos distintos, encontro dos dons recíprocos, encontro de Amor...

Assim, o Silêncio não se configura como a obscuridade absoluta e a Palavra não é luz absoluta. O Silêncio originante e a Palavra originada do Silêncio “precisam” do Encontro para que ambos tenham possibilidade de existir e significar. Pode-se dizer que o Espírito é o outro Silêncio, não o Silêncio da Origem da Palavra, mas aquele em que a Palavra proferida na eternidade e no tempo ressoa e repousa para se recolher no Silêncio da Pátria, nos altos silêncios de Deus, depois de ter feito o caminho para que foi enviada. O Encontro apresenta-se como o elo, a união, a comunhão entre Palavra e Silêncio, no mais perfeito respeito às diversidades e especificidades de cada

Pessoa.

Este vínculo personificado, que exprime a comunhão na incancelável distinção das Pessoas, pode ser apresentado mediante a categoria do *encontro*. *Ela* significa, antes de tudo, a condição para a possibilidade do intercâmbio dialogal entre a gratuidade do Gerador e a gratidão do Gerado, porque sem encontro não existe comunicação profunda e real. Significa, por conseguinte, manter as distinções das Pessoas, a rejeição da confusão indiferenciada em que um simplesmente reduz o outro a si mesmo. (FORTE 1995, p. 161)

O Encontro, configurado pelo Espírito Santo, ao mesmo tempo que é unidade, é também distinção. O Espírito, como Encontro divino, mostra ao mesmo tempo como a verdadeira unidade não suprime a distinção pessoal e a autêntica relacionalidade das Pessoas.

O Espírito Santo é o êxtase de Deus: do Amante e do Amado, a “saída” de si dos dois para a recíproca entrega no tempo e na eternidade, para o Encontro entre eles e com a criação. A Sagrada Escritura fornece os argumentos usados por Forte para falar do advento de Deus na história dos homens, acontecimento que se dá no Espírito: a criação (cf. Gn 1 e 2); a profecia (cf. Nm 11,25; 24,2; 27,18; 1Sm 10,6; Is 61,1; Ez 2,2 etc.), a encarnação do Verbo (cf. Mt 1,18-20; Lc 1,35); o nascimento da Igreja (cf. At 2,1-12 etc.).

Os Padres gregos apresentam a fórmula: “do Pai, pelo Filho, no Espírito”. Nesta sequência, percebe-se uma dinâmica processual em que é o Espírito Santo a finalizar o que foi iniciado pelo Pai, através do Filho, estabelecendo, assim, uma ordem. Obviamente, nessa compreensão é preciso subtrair a categoria tempo que indica um “antes” e um “depois”. Através dessa compreensão, é o Espírito Santo que leva à plenitude, à perfeição, a comunicação em Deus e de Deus.

Nessa dinâmica do amor divino, em que o Espírito é a superabundância, a plenitude que transborda, o excesso generoso e gratuito, pode-se ver a Terceira pessoa da Santíssima Trindade como a abertura fecunda do encontro do Pai e do Filho, excluído qualquer tipo de narcisismo. Essa relação amorosa não está restrita somente às Pessoas divinas, no evangelho de João pode-se observar que a promessa do Consolador feita por Jesus é imediatamente precedida por outra promessa: “Se alguém me ama, guardará minha palavra e meu Pai o amará e viremos a ele e nele estabeleceremos morada.” (Jo 14,23). O coração do homem é o lugar teológico do Encontro do Silêncio e da Palavra, onde o outro Silêncio, o da escuta amorosa, se faz presente. Na força desse Encontro, se dá a Revelação. Nesse outro Silêncio do Encontro, o Silêncio da Pátria, enfim alcançada, a contemplação da Palavra se diz e se encarna na vida humana. Encontrar a Palavra leva o homem a abrir-se ao Silêncio e escutá-lo profundamente; encontrar o Silêncio é acolher a Palavra e vivê-la na transparência de cada gesto.

Ora, se é na força desse Encontro que a Revelação acontece também na Igreja, quando a comunidade cristã se dispõe a acolher, ouvir, encarnar Palavra e Silêncio,

viver concretamente a vida intratrinitária, Deus mesmo, segundo a promessa de João 14, 23, estará presente, revelando-se como Amor em plenitude no meio dos homens.

6 | O FILHO E O ESPÍRITO SANTO NO MOMENTO DO DOM SUPREMO DA CRUZ

O Encontro eterno comporta uma dimensão de separação que não pode ser eliminada jamais. Uma dimensão de êxodo sem retorno, de morte a si mesmo para a vida do outro, como aconteceu na entrega do Espírito na Cruz, como veremos a seguir.

A Cruz é um evento Trinitário: é história do Filho, é história do Pai e, da mesma forma, é história do Espírito Santo. Na Cruz repousa a pergunta do homem diante do sofrimento, da morte, da ausência. E a cruz é a resposta amorosa, a expressão da liberdade divina do Deus Trindade que ama os homens. Nessa hora de doação suprema o Espírito também faz história. Pode-se dizer que é história de Deus, enquanto, entregue ao Pai, o Espírito é a garantia da “alteridade do Filho por ele [Pai] gerado na solidariedade com os pecadores, embora na infinita comunhão expressa da obediência sacrificial do Crucificado; história nossa” (FORTE 2003, p. 66). E, desse modo, o Espírito faz com que o Filho se aproxime de nós, para que todos os distantes do Pai, os que estão no exílio, tenham acesso ao caminho, sempre disponível, para o retorno à pátria da comunhão trinitária.

Na Cruz, o Espírito Santo aparece com sua especificidade, sustentando o Amor Absoluto, ainda que este se mostre como o avesso da realidade intratrinitária, enquanto se revela num contexto de morte e de pecado, de rejeição, de abandono, de distância infinita. O Espírito Santo vive a entrega na Cruz como entrega do Amor do Abandonado ao Pai, em quem, não obstante todas as evidências contrárias, o Filho continua a confiar e a quem continua a amar. Com a entrega do Espírito Santo estabelece-se a profunda alteridade entre Pai e Filho, alteridade na qual o homem se reconhece:

Sem a entrega do Espírito, a cruz não se mostraria em toda a sua profundidade de acontecimento trinitário e salvífico: se o Espírito não se deixasse entregar no silêncio da morte, com todo o abandono que esta implica, a hora das trevas poderia ser equivocada como a de uma obscura morte de Deus, do incompreensível extinguir-se do Absoluto, e não poderia ser entendida, tal qual é, como o ato que se desenrola em Deus, o evento da história do amor do Deus imortal, pelo qual o Filho entra no mais profundo da alteridade do Pai em obediência a Ele, ali onde encontra os pecadores (FORTE 2003, p. 66).

A unidade do amor é feita de iniciativa amorosa de quem sai de si para ir ao encontro do outro e de acolhida agradecida e desarmada do outro que vem. Acolhida é ouvir o outro atentamente. Obedecer – *ob audire*, em latim – é característica do Filho, acolhedor do amor do Pai. Sua profunda relação com o Pai faz com que tudo o mais se torne “relativo”, pois somente Deus é o “absoluto” de sua vida. O “servo obediente”, em

total comunhão com o Pai, apresenta-se plenamente livre e, por isso mesmo, é capaz de promover a libertação dos outros. Somente nessa obediência livre é que pode-se compreender a vida de Jesus de Nazaré até a sua morte, violenta e injusta, na Cruz. Sua amorosa acolhida-obediência é o pressuposto de sua liberdade absoluta. Jesus Cristo é livre no amor, é livre em sua relação com o Pai que o torna sempre mais livre. Por ser livre, opta pelo amor total que se expressa na doação irrestrita, entrega-se à morte por amor: amor ao Pai e amor aos homens amados por ambos – Pai e Filho. Portanto, fora da relação livre e amorosa não é possível compreender o mistério da paixão de Jesus Cristo, o Filho de Deus.

A separação entre Amante e Amado, aqui, é o espaço para que outros entrem a fazer parte do imenso amor deles: é o espaço da liberdade, da fecundidade, da abertura, da novidade intrínseca do amor. Nessa dolorosa separação, Deus não é “menos” Uno, Vivo, Verdadeiro, mas é “plenamente” Deus, vivendo na história sua vida eterna. Este Encontro “abrange a morte e a vida: é vida enquanto abertura e dom vivificador; é morte enquanto êxodo e esquecimento de si” (FORTE 1995, p. 166). Pois, neste Encontro eterno, o Silêncio “morre”, porque, ao se pronunciar na Palavra,

[...] sai de si e enche seu reino com o sonoro início que é a geração eterna do Verbo; mas o Silêncio vive também em nível ulterior, porque, através da Palavra, torna a apresentar-se ou a oferecer-se como o ‘espaço’ último em que a Palavra, ressoando, repousará. (FORTE 1995, p. 166)

O Espírito Santo, que garante a distinção, está presente, quando o Filho experimenta a mais profunda distinção do Pai. É nesse momento, entretanto, que o homem pecador entra a fazer parte, com toda sua opacidade, da verdadeira vida da Trindade: Silêncio, Palavra e Encontro. O Espírito Santo possibilitará o verdadeiro encontro entre Palavra e Silêncio para que, no Silêncio da contemplação, ulterior a toda Palavra dita no Silêncio, o homem possa repousar. A Igreja, sob a ação do Espírito Santo, Consolador, Paráclito, apresentar-se-á, então, como a comunidade dos filhos no Filho, anúncio da Palavra de amor do Pai, no Silêncio contemplativo do Encontro.

7 | CONCLUSÃO

“Ele não está aqui, ressuscitou!” (Lc 24,6). Essa alegre exclamação dos primeiros cristãos indica a compreensão que eles tiveram da experiência com o Ressuscitado, o Filho que o Pai resgatou da morte na potência do Espírito Santo. Essa é já uma confissão trinitária que nos foi transmitida como memória, consciência e esperança. Portanto, a releitura pascal da história que os primeiros cristãos fizeram é uma releitura trinitária dos eventos passados, do presente das comunidades e do futuro esperado.

Os cristãos entendem que Deus se revela na história do povo judeu num processo ininterrupto e é o mesmo Deus único e verdadeiro, ao qual Jesus constantemente se

dirigia chamando-o de “*Abbá*”, Pai. A partir dessa continuidade histórica, dessa relação concreta com um povo, é aceitável se pensar na “encarnação” de Deus. O Deus-Trindade dos cristãos, assim compreendido através de Jesus de Nazaré, é Aquele Deus fiel a seu povo, único em seu amor de misericórdia, que sempre esteve presente na história do povo de Israel, caminhando com ele. Por isso, não há nada de absurdo no fato de, num certo momento, no tempo, na história, Ele se fazer presente em “carne e osso”, assumir plenamente a humanidade com a qual já havia estabelecido um pacto de aliança.

A revelação que o Filho faz do Pai e do Espírito possibilita o acesso teológico ao Deus cristão, agora entendido como a Tri-Unidade divina que, sem negar o monoteísmo, possibilita a abertura para a distinção e a relação em Deus. Essa foi a conclusão a que chegou a Igreja nos primeiros séculos do cristianismo, num processo de discernimento árduo realizado nos quatro primeiros concílios ecumênicos.

O trabalho de atualização do dogma parece fundamental porque toca duas dimensões fundamentais da vida dos cristãos e da Igreja: *ad intra* e *ad extra*. *Ad intra*, determina a auto-compreensão da Igreja e dos cristãos e a fundamentação das razões de sua fé. *Ad extra*, orienta as relações com o mundo onde a Igreja e os cristãos se encontram e desenvolvem sua missão evangelizadora. E, é preciso lembrar, nos dias de hoje, com enormes dificuldades para o diálogo e para a apresentação da proposta de Jesus Cristo, de modo “apetecível”, ao homem do início do terceiro milênio.

O Espírito Santo, que une Pai e Filho, que une os cristãos entre si e os une à Santíssima Trindade, é também aquele que desvelará a verdade toda inteira (cf. Jo 16,13). E precisamos crer que nos ajudará a encontrar o caminho para o coração dos homens, começando por nossos próprios corações, ao nos abrir para que percebamos nossa filiação divina. Sabendo-nos filhos amados, seremos mais capazes de anunciar o amor d’Aquele que nos ama incondicionalmente.

Assim, a reflexão humana sobre o mistério da Santíssima Trindade leva o ser humano a autocompreender-se como ser de relação, ser de sentido e aberto à transcendência. Compreender a relação filial de Jesus Cristo com o Pai leva a um conhecimento mais profundo da própria natureza humana e possibilita uma vivência mais profunda e, portanto, mais feliz, nas pequenas realidades cotidianas e nos relacionamentos que a isso conduzem.

Este artigo foi publicado originalmente sob o título **O Filho e o Espírito Santo** in REB (Revista Eclesiástica Brasileira), v. 76, p. 536, 2016. Petrópolis.

REFERÊNCIAS

AQUINO, T. *De Trinitate*.

AQUINO, T. *Summa Theologiae*.

DROBNER, H. R. **Manual de Patrologia**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FORTE, B. **A Trindade como história. Ensaio sobre o Deus cristão**. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 124-125.

FORTE, B. **L'eternità nel tempo**. Saggio di antropologia ed etica sacramentale. Milano: Paoline, 1993.

FORTE, B. **Teologia da história**. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 1995.

FORTE, B. **Para onde vai o Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2003

HURTADO, M. **A Encarnação**. Debate Cristológico na Teologia Cristã das Religiões. São Paulo: Paulinas, 2012.

MUÑOZ, R. **Trindade de Deus amor oferecido em Jesus, o Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2002.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2013².

POTESTÀ, G. L. VIANN, G. **História do Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2013. p. 56-58.

SCHNEIDER, T. (Org.). **Manual de Dogmática**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2002.

NOGUEIRA, L. E. S. **O Espírito e o Verbo**. As duas mãos do Pai. São Paulo: Paulinas, 1995.

MOINGT, J. **O homem que vinha de Deus**. São Paulo: Loyola, 2008.

O LIVRO DE ESTER: ANÁLISE DO LIVRO A PARTIR DA TEORIA DA ENUNCIÇÃO E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA COMPREENSÃO DA HISTÓRIA

João Carlos Domingues dos Santos Rodrigues
(Londrina-PR)

RESUMO: Um primeiro pressuposto assumido é a não neutralidade a linguagem, marcada pelas influências que recebemos e por como o outro a acolhe. Com a Bíblia não é diferente, quando os autores sagrados compuseram suas obras, foram marcadas por seu contexto e pelo possível leitor que teriam. Outro pressuposto é de que, diferentemente do que alguns afirmam, não há incompatibilidade entre a ação da fé e das ciências quando ambas buscam a verdade. Neste artigo, se buscou promover uma aproximação entre a Teoria da Enunciação, de Mikhail Bakhtin, e os estudos da Bíblia, aplicando-o a maior compreensão do Livro de Ester. Nossa opção pela Teoria da Enunciação se deu devido a esta teoria não somente trabalhar com o enunciador e seu destinatário imediato, mas também valorizar o destinatário atual e suas peculiaridades, nesta busca de interpretar a enunciação do enunciado. O Livro de Ester não surge como mero pretexto para aplicação da Teoria da Enunciação, mas, devido a não ser um dos textos bíblicos mais estudados; e a possibilidade de diálogo com várias temáticas atuais, como: o reto uso do poder; o papel social da mulher; as minorias;

a compreensão da atuação de Deus por meio de intermediários. Os resultados obtidos de tal aproximação contribuirão para uma não dogmatização do texto e da relação histórica entre enunciador e enunciado, limitando toda possibilidade de interpretação a ela; além de demonstrar como a Palavra de Deus ainda continua viva, e produzindo enunciação nos nossos dias, sendo relevante também ao homem de hoje.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria da Enunciação. Livro de Ester. Hermenêutica. Linguagem. Dialogismo.

1 | INTRODUÇÃO

Em nosso estudo, além do rigor próprio da ciência a que nos propomos estudiosos, não minimizaremos aquele respeito e veneração que as Sagradas Letras merecem, seguindo a advertência feita por Santo Agostinho (AGOSTINHO, 2011, p.104-105). E como nos recorda o Magistério da Igreja, a Teologia e o estudo das coisas relativas à Fé, devem ter essa mesma fé como pressuposto para uma legítima e fiel compreensão (TH 34).

Em um primeiro momento, faremos uma apresentação do método da Teoria da Enunciação, que estamos propondo como

possível no estudo das Sagradas Escrituras. Em seguida o iremos aplicar ao estudo do Livro de Ester, focando-nos não somente na relação autor (enunciador) texto (enunciado) e seu contexto, mas, como é próprio da Teoria da Enunciação, valorizando o leitor (destinatário) no processo que leva à verdadeira comunicação, à enunciação.

2 | O MÉTODO

Neste nosso estudo desejamos acrescentar outro método ao rol de métodos recomendados e empregados pela Igreja para a análise e compreensão das Sagradas Escrituras, a Teoria da Enunciação, de Mikail Bakhtin. A Teoria da Enunciação figura dentre os vários métodos (teorias) que temos para o estudo do uso da língua (linguagem). Esses métodos, segundo Orlandi (2005), podem ser reunidos em dois grandes grupos ou tendências. Um desses grupos promove uma desconexão teórica da língua (do texto) com o mundo social – FORMALISMO –; outro, ao contrário, trabalha com a língua (o texto) socialmente situada - SOCIOLOGISMO. A Teoria da Enunciação localiza-se no interior do Sociologismo.

O objeto de estudo da Teoria da Enunciação, a partir de Bakhtin, está no enunciado (texto) enquanto portador de uma enunciação (mensagem), proveniente de processo de interação (diálogo) entre enunciador (autor) e destinatário (leitor) (FLORES; TEIXEIRA, 2013, p.105-108).

Por meio desta interação, a enunciação (mensagem) vai ocorrendo (existindo enquanto tal), enriquecendo-se e se perpetuando, já que também o destinatário (leitor) é capaz de imprimir significado e valor ao enunciado (texto), alargando os limites da enunciação (mensagem); especialmente quando este destinatário (leitor) encontra-se distante historicamente do enunciador (autor) (BAKHTIN, 2009, p. 294-295).

3 | APLICAÇÃO DO MÉTODO À ANÁLISE DO LIVRO DE ESTER

Neste momento buscaremos aplicar a Teoria da Enunciação em vista de uma compreensão do Livro Bíblico de Ester, tal como está traduzido para o português na versão da “Bíblia da CNBB”. Para tanto, em um primeiro momento analisaremos os fatos históricos ligados ao Livro (enunciado) e à sua confecção. Em um segundo momento serão observados elementos da estrutura do Livro (enunciado) que possam nos ajudar a chegar a possível intenção do enunciador (autor). Por fim, em um terceiro momento será analisada a relação enunciador (autor) e destinatários (leitores), que produz a enunciação (mensagem) do Livro.

3.1 O PANO DE FUNDO DO LIVRO DE ESTER

Por se tratar de um que se pretende ser histórico, é possível perceber dois contextos, cada qual com um nível distinto de historicidade. O contexto do redator do livro, quando este foi escrito, e o contexto a que a história se refere, os fatos históricos relatados na trama. Cada qual traz elementos próprios e importantes para compreensão da enunciação (mensagem) que o enunciador (autor) quis transmitir a seus enunciadorees (leitores).

Como informação preliminar sobre o contexto de confecção do livro (enunciado), destaca-se o fato de que o Livro de Ester foi transmitido sob duas tradições distintas; uma na qual o texto está em hebraico, e outra, um pouco mais longa, escrita em grego (STORNILO, 1995, p.7-8). Hoje, a maioria das traduções do Livro de Ester apresenta uma versão que contempla as duas tradições; distinguindo-se na modalidade que utilizam para inserir os textos da versão grega à versão hebraica; seja colocando-a ao final da versão hebraica, seja inserindo-a no lugar lógico que deveriam ter no texto (Esta última é versão assumida pela Igreja Católica como a versão canônica (inspirada) do Livro de Ester).

São várias as hipóteses quanto a data no qual tenha se dado a redação final do Livro de Ester. Caso recorramos apenas às informações presentes na própria Bíblia, é possível chegar à redação final do livro no início do século II, pois em 2Mc 15,36 – que foi escrito no final do século II a.C. – há uma referência ao “dia de Mardoqueu” (TORRALBA, 2002). Já sob a perspectiva da ciência, supõem que o texto hebraico tenha sido escrito no século IV a.C; enquanto o texto grego, no século II ou III a.C. (STORNILO, 1995, p.8).

Agora, sobre o contexto dos acontecimentos a que o Livro de Ester se refere, a trama da história, se passa com membros do povo de Israel que ainda estavam cativos na Babilônia (Est 1,1c), na cidade de Susa, capital do reino, quando Assuero (Xerxes I) era rei (Est 1,1a). Este, tendo sua autoridade questionada por sua rainha Vasti, a despediu de suas funções de rainha (Est 1,9-21); abrindo espaço para o surgimento de uma nova jovem que pudesse ocupar seu lugar, Ester (Est 2,1-12.8-11).

Outros dois personagens importantes para a trama, são Amã e Mardoqueu. Amã era um alto funcionário do rei, que, por seus serviços, havia conquistado um posto de destaque na corte, devendo, inclusive, receber a prostração dos demais funcionários do palácio (Est 3,1-2). Mas, devido a sua soberba e arrogância, tramou a morte de Mardoqueu e com ele de todos os judeus (Est 8,12n-12q). Mardoqueu, foi o pai adotivo de Ester (Est 2,5-7); ele, devido a seu trabalho na portaria do palácio, salvou a vida do rei Assuero após denunciar uma trama para matá-lo (Est 2,21-23). Lealdade que rendeu a Mardoqueu, já no final da história, posição de destaque perante todos da capital Susa (Est 6,6-11), além do posto de administrador dos bens do reino, que antes era ocupado por Amã (Est 8,1-2).

3.2 ANÁLISE DAS ESTRUTURAS DO LIVRO DE ESTER

Neste momento faremos uma análise das estruturas presentes no enunciado (livro). Como ponto de partida é interessante notar a existência de um conflito entre a versão grega e a versão hebraica do livro de Ester, ambas presentes no atual livro canônico de Ester. É possível observar que na versão hebraica o enunciador (autor) não fez menção explícita ao nome de Deus, fazendo com que o Livro de Ester, sob certa perspectiva, destoe dos demais livros bíblicos. Entretanto, na versão grega não somente o nome de Deus aparece, como outros tantos títulos seus: A palavra Deus aparece 12 vezes. O nome de Deus (traduzido por Senhor – *Kyrios*) aparece 15 vezes. Deus ainda recebe outros 11 títulos: **Senhor do Universo; Rei, Rei dos Deuses, Rei todo-poderoso; Senhor Deus; Deus de Abraão; Deus vivo; Justo; Salvador; Libertador; Altíssimo.**

No que se refere aos ambientes principais, apresentados pelo enunciador (autor), nos quais toda a história do Livro de Ester se desenrola, estes podem ser agrupados em 5 ambientes: O Palácio do rei Assuero; a portaria do Palácio; a casa de Amã; a praça da cidade de Susa; e todo o Império.

Sobre as técnicas literárias utilizadas no enunciado (texto), é possível notar a presença do enunciador (autor), que se manifesta por meio de sua onisciência sobre os fatos e personagens (SASSON, 1997, p.361). Esta onisciência se faz notar pelo fato de tudo estar sendo narrado em terceira pessoa; e pelo fato do enunciador (autor) ser capaz de descrever até os pensamentos mais íntimos dos personagens: “(O rei Assuero) tendo levantado os olhos e vendo-a (a rainha Ester), num primeiro momento, como touro enfurecido, havia pensado em matá-la [...]” (Est 5,2f).

O suspense aparece, também, como uma marca do estilo do enunciador (autor). Do capítulo 1 até o 5 há uma apresentação do poder do rei Assuero e de seu primeiro ministro Amã, sobre os judeus e sua sorte; entre o capítulo 5 e o 7 há o suspense sobre o que Ester pode fazer e o que Deus vai fazer para reverter a sorte dos judeus; e do capítulo 7 ao 10 há uma reviravolta e o poder dos maus volta-se contra eles e a sorte dos judeus é mudada por Deus.

3.3 A RELAÇÃO ENUNCIADOR E DESTINATÁRIO – A ENUNCIÇÃO

Neste momento de nosso trabalho, mostraremos as enunciações (mensagens) possíveis tanto para um destinatário (leitor) distante de nós (mas próximo do enunciador (autor)), quanto para um destinatário (leitor) atual. Demonstrando, assim, a riqueza e vitalidade do texto bíblico quando ambos estilos de destinatários (leitores) são levados em conta.

Um primeiro ponto (tema) que liga enunciador (autor) e o destinatário (leitor) mais próximo deste, refere-se à justificativa para a festa de *Purim* (Est 9,26-32; 10,3k). Tal justificativa, obviamente, só faz sentido de ser quando é feita para pessoas que, mesmo

conhecendo a história, não presenciaram (viveram) o surgimento desta festa, e/ou para dar veracidade e historicidade àquilo que se celebrava – fazendo imprescindível a utilização de elementos históricos (datas, personagens, leis etc.).

Outro enunciação refere-se a transmissão da ideia de Deus como Senhor da história; algo essencial se o destinatário (leitor) foi ou está em uma condição de exploração e/ou escravidão. Concomitantemente a isso está a enunciação da esperança por dias melhores, pois no fim, o bem (Deus) sempre triunfa sobre o mal; e os planos dos maus sempre acabam se voltando contra eles (Sl 35,1-9) – como o que ocorreu com Amã (Est 5,13-14).

Os temas da fidelidade e da recompensa de Deus também podem ser destacados como presentes na intenção de comunicação (enunciação) do enunciador (autor) para o destinatário (leitor) mais próximo deste; onde se apresentaria o ideal tipológico do judeu da diáspora, um ponto que aproxima os livros de Ester e Daniel (ZENGER, 2003, p. 262).

Se para um leitor que se encontrava no contexto da cultura judaica dos primeiros séculos antes de Cristo, as temáticas (mensagens - enunciações) apresentadas até aqui, seriam as que mais se destacavam; outras enunciações surgem com mais contundência a destinatários (leitores) de hoje, de modo distinto ou mesmo mais contundentes – porém, nunca contraditórias às anteriores.

O tema da importância social da mulher, parece dizer muito a destinatários (leitores) atuais, especialmente devido ao contexto da revolução feminina que vivemos (STORNILO, 1995, p.22). Aqui, Ester aparece como modelo de mulher que não se deixa tratar como objeto; atua como líder, destacando-se frente aos homens por sua virtude, humildade e prudência (Est 2,13.15).

Não escaparia a análise de um destinatário (leitor) atual a temática do poder, ou melhor, do correto uso do poder, ou como o enunciador (autor) se expressa: os “governantes indignos” (Est 8,12f). Amã seria aquele que usa mal do poder (Est 8,12c-12f) e busca a própria glória (Est 8,12l). Ester seria a que usa bem e para o bem seu poder, mesmo que este possa lhe custar a vida - “se for preciso morrer, morreréi” (Est 4,16).

Para um destinatário (leitor) atual que fosse cristão, é quase impossível não identificar uma enunciação (mensagem) no Livro de Ester (enunciado), que faça referência à vitória que Jesus empreendeu sobre a morte e o mau (GRADL; STENDEBACH, 2001, p.102). Algo que fica evidente pela contraposição entre o dia da sorte contra os judeus (o primeiro dia – 13º do mês de Adar (Est 3,13)), e os dois dias de festa de *Purim*, para lembrar a vitória dos judeus contra seus inimigos (o segundo e terceiro dia – 14º e 15º do mês de Adar (Est 9,19-19a;)); e o dia no qual Jesus morreu (o primeiro dia), tendo ressuscitou (vencido a morte) no terceiro dia.

É, ainda, comum que um destinatário (leitor) atual cristão, compreenda como enunciação a rainha Ester como sinal prefigurativo de Maria (Mãe de Jesus) e da Igreja. Pois, fiéis ao Senhor, todas assumem como sua missão não abandonar seu

povo à sorte, ao poder dos maus e soberbos (Est 10,3f-3j; Lc 1,51-55); e colocá-los em marcha, da direção do Senhor (Est 4,15-16).

4 | CONCLUSÃO

Como demonstrou nosso trabalho, a Teoria da Enunciação, surge como uma possibilidade concreta para vencer esta limitação e fixação, abrindo espaço para que o presente, com toda a sua riqueza semiológica, possa dialogar; proporcionando que haja efetiva comunicação entre o passado e o presente, entre enunciador (autor) e destinatário (leitor). Especificamente no Livro de Ester, evidenciamos que sua interpretação abarca não só os conflitos envolvendo as duas versos do livro (a grega e a hebraica) e seu significado para os judeus daquela época; mas também compreende, sob o ponto de vista do destinatário atual do livro, a possibilidade de identificar uma lição sobre como deve agir o bom governante; sobre o papel e a valorização da mulher na sociedade, questões emergentes no contexto atual.

Assim, a maior contribuição da utilização desse método, se dá no fato de que a mensagem contida no texto não se restringe ao autor (enunciador) e ao contexto no qual o texto foi redigido, mas também se encontra no leitor (destinatário). Perspectiva que auxilia a superar a dogmatização da relação autor texto e seu contexto, bem como o fundamentalismo; promovendo interação entre passado e presente, e fazendo do antigo sem novo (Mt 13,52).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação**. São Paulo: Editora WMF, 2009

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 12.ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2006

CNBB. **BÍBLIA SAGRADA**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Teologia Hoje, perspectivas, princípios e critérios**. São Paulo: Paulinas, 2013

FLORES, Valdir do Nascimento; TEIXEIRA, Marele. **Introdução à linguística da enunciação**. Porto Alegre: Contexto, 2013

GRADL, Felix; STENDEBACH, Franz Josef. **Israel e seu Deus**, guia de leitura para o Antigo Testamento. São Paulo: Loyola, 2001

KOCH, Ingedore G. Villaça. **A inter-ação pela linguagem**. São Paulo: Contexto, 2010

LIMA VAZ; Henrique Claudio de. **Escritos de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1986, v.3

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **O que é linguística**. São Paulo: Brasiliense, 2005

SASSON, Jack M. **Ester**. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank (orgs.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: UNESP, 1997, p. 359-368

STORNIOLO, Ivo. **Como ler o Livro de Ester**. São Paulo: Paulus, 1995

TORRALBA, Juan Guillén; et al. **Comentário ao Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002

ZENGER, Erich; et al. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 256-265

OS FUNDAMENTOS E MISSÃO DA PASTORAL DO MEIO AMBIENTE

Ulysses Gusman Júnior

RESUMO: O documento conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe apresenta-nos a necessidade do cuidado com a criação, lembrando que a criação é manifestação do amor providente de Deus. Diante dos graves problemas ambientais existentes no planeta Terra e atendendo a recomendação da CELAM, surge a questão: Como evangelizar para que os povos descubram o dom da criação? O Documento nº 94 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil apresenta uma metodologia para a realização do planejamento pastoral, onde se observa a importância de conhecer a realidade na qual estamos inseridos. Uma fonte importante a ser conhecida é o relatório final da pesquisa intitulada: “O que pensa o brasileiro sobre o meio ambiente e do consumo sustentável” realizada pelo Ministério do Meio Ambiente. Assim, a formação de grupos da Pastoral do Meio Ambiente deve basear-se na Bíblia Sagrada, na Doutrina Social da Igreja Católica Apostólica Romana, além do conhecimento da população, evitando pensar que resolverão todos os problemas ambientais, mas que se faz necessário “pensar globalmente e agir localmente”. Por fim, poderemos dizer que como discípulos de Jesus Cristo devemos

transmitir as suas palavras: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

PALAVRAS-CHAVE: Pastoral. Meio ambiente. Fé. CNBB. CELAM.

ABSTRACT: The concluding document of the V General Conference of the Latin American and Caribbean Episcopate presents the need for care with creation, remembering that creation is a manifestation of God’s provident love. Faced with the serious environmental problems that exist on planet Earth and following the recommendation of CELAM, the question arises: how to evangelize so that people discover the gift of creation? The Document nº 94 of the National Conference of Bishops of Brazil presents a methodology for carrying out pastoral planning, in which the importance of knowing the reality in which we are inserted is observed. An important source to be known is the final report of the survey entitled “What Brazilians think about the environment and sustainable consumption” carried out by the Ministry of the Environment. Thus, the formation of Environmental Pastoral groups should be based on the Holy Bible, the Social Doctrine of the Roman Catholic Church, and the knowledge of the population, avoiding thinking that they will solve all environmental problems, but that it is necessary to “think globally and act locally”. Finally, we can say that

as disciples of Jesus Christ we must convey his words: “I have come that they may have life, life in all its fullness” (Jn 10,10).

KEYWORDS: Pastoral. Environment. Faith. CNBB. CELAM.

1 | INTRODUÇÃO

Os céus cantam a glória de Deus, e o firmamento proclama a obra de tuas mãos. O dia entrega a mensagem a outro dia, e a noite a faz conhecer a outra noite. (Sl 19, 2-3)

“Por detrás do silêncio do universo, por detrás das nuvens da história, há ou não um Deus? E se há esse Deus, que nos conhece, o que tem a ver conosco?”, assim Bento XVI (2012) convidou-nos a refletir sobre o sentido de nossa vida cristã.

Afinal, o que diz o nosso coração quando sabemos que muitos morreram por viver a mesma fé que professamos: *Creio em Deus Pai todo poderoso, criador do céu e da terra...?*

Assim, morreram Estevão, Pedro, Paulo, Perpétua e Felicidade, nos primeiros anos da Igreja e muitos outros que com seu sangue ajudaram a florescer a fé cristã, e infelizmente ainda vimos também tombar em nossos dias, Margarida Maria Alves, Irmã Cleusa Rody Coelho, Padre Josimo Tavares, Irmã Dorothy Stang, Padre Gabriel Maire.

A fé nunca pode ser compartimentada, vivendo-a somente em locais determinados e aplicada em assuntos específicos, mas vivenciada integralmente sem limitação de espaço e de tempo. Bento XVI (2014, p. 12) ensina que *“uma das consequências do Concílio Vaticano II deveria ser justamente essa: realçar de novo o fato de que a fé do cristão abrange a vida inteira”*.

Esse olhar do cristão para a realidade nos impele para uma missão que implica em nossa atividade pastoral como Igreja, lembrando das palavras de Jesus, o Cristo, que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida, cf. Mt 20,28 e Mc 10,45.

A atividade pastoral lembra-nos a atividade do pastor, que é aquele que apascenta, conduz para a paz, pacificador, ou a pastos tranquilos. Neste caso, é aquele que cuida, alimenta e protege as ovelhas dos lobos devoradores.

Jesus se apresenta como o Bom Pastor: *“Eu sou o bom pastor: o bom pastor dá a sua vida pelas suas ovelhas”* (Jo 10,11). Jesus evita ser aquele pastor que vem para repreender, castigar, e sim, *“Aquele que veio para evangelizar os pobres; para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para restituir a liberdade aos oprimidos”* (Lc 4, 18).

Ensinou-nos o Amor, a ternura e na parábola do juízo final mostra a sua misericórdia para com os pobres, nos cobra de forma incisiva e apresenta as diretrizes de um plano pastoral para os seus seguidores: *“dar de comer a quem tem fome, visitar os presos*

...” (Mt 25,31-46). Essas ações concretizam-se através das pastorais: Carcerária, da Saúde, dos Migrantes, Operária, entre várias outras, pois, com efeito, *“como o corpo sem o sopro da vida é morto, assim também é morta a fé sem as obras”* (Tg 2,26).

Entretanto, a missão da Igreja é bem mais ampla neste mundo com graves problemas ambientais, gerados pela ganância, individualismo e consumo excessivo, e onde se destaca o abismo existente entre a fé professada nas orações e a prática religiosa cotidiana.

É nesse mundo que a Mãe Terra clama por socorro e busca diálogo com seus filhos, e usando a meiguice e sabedoria da poesia de Cora Coralina, fala de si com a esperança de entender o porquê de tanta violência.

Eu sou a fonte original de toda vida.
Sou o chão que se prende à tua casa.
Sou a telha da cobertura de teu lar.
A mina constante de teu poço.
Sou a espiga generosa de teu gado
e certeza tranquila ao teu esforço.

Sou a razão de tua vida.
De mim vieste pela mão do Criador,
e a mim tu voltarás no fim da lida.
Só em mim acharás descanso e Paz.

Eu sou a grande Mãe Universal.
Tua filha, tua noiva e desposada.
A mulher e o ventre que fecundas.
Sou a gleba, a gestação, eu sou o amor.

A Igreja, usando as palavras de Jesus, o Cristo, responde: não tenhais medo, cf. Mt 14,27 e Lc 12,32.

Neste contexto surge um amplo campo de ação para a Pastoral do Meio Ambiente ou Ecológica, quando também se faz necessário o discernimento para saber que a atividade pastoral nunca será capaz de resolver os problemas do mundo, mas plantará sementes, além do cuidado de evitar transformar a atividade pastoral em ativismo político.

Em certos momentos, é claro, o desânimo baterá a porta, e a força para superá-lo nascerá com o fermento da fé: através da leitura e reflexão da Palavra de Deus e a participação na Eucaristia, tal como destaca o texto base do 13º Congresso Eucarístico Nacional – Eucaristia, Vida para a Igreja.

A Eucaristia, por natureza, é (a liturgia) ecológica, porque tem profunda relação com a terra e o céu, com o tempo e o espaço, com a morte e a vida. Ela se realiza sempre para afirmar que a vida vence a morte. E, fazendo isso, ela nos chama a sermos colaboradores na criação em processo de recriação (Arquidiocese de Vitória – ES, 1996, p. 24).

A Eucaristia é incompatível com as situações que geram injustiça e morte com

toda a criação.

2 | A REALIDADE QUE NOS ENVOLVE

Quão numerosas são tuas obras, lahweh, e todas fizeste com sabedoria! A terra está repleta das tuas criaturas. (Sl 104,24)

A atividade pastoral requer planejamento, e por isso a Igreja necessita conhecer a realidade que a envolve. Neste processo de conhecimento torna-se necessário responder questões que nos direcionam ao objetivo e as ações correspondentes: Onde estamos? Onde precisamos estar? Quais as nossas urgências pastorais? O que queremos alcançar? Como vamos agir? O que vamos fazer? (CNBB, 2011).

A resposta a essas questões também é iluminada pelo conhecimento de notícias, estudos e documentos, tal como o resultado da pesquisa *O que o brasileiro pensa sobre meio ambiente e consumo sustentável* (MMA,2012), elaborada com o objetivo de obter informações e subsidiar a formulação de políticas públicas.

Nesta pesquisa, realizada nos anos 1992, 1997, 2001, 2006 e 2012, observam-se alterações na percepção da população brasileira sobre o tema meio ambiente, conforme apresentado a seguir.

- Em relação aos motivos para o cuidado com o meio ambiente, as respostas foram: Sobrevivência, **65%**; Futuro melhor, **15%**; Preservação, **8%**, Prevenção de catástrofe, **4%**; Responsabilidade ambiental, **1%**; e não souberam ou não responderam, **6%**.
- Dentre os principais problemas do Brasil, o tema Meio Ambiente ocupa a 6ª posição com 13% das respostas, sabendo-se que em 1992, este tema não estava na lista dos 10 problemas mais citados. Antecedem na lista: Saúde / hospitais, 81%; Violência / criminalidade, 65%; Desemprego, 34%; Educação, 32%; e Políticos, 23%;
- Entre os principais problemas ambientais do Brasil, destacam-se: Desmatamento de florestas, 61%; Poluição dos rios, lagos e outras fontes de água, 39%; Poluição do ar, 36%; Aumento do volume do lixo, 28%; e Desperdício de água, 10%;
- A percepção sobre os elementos que compõem o meio ambiente foi alterada. Em 1992, apenas as Matas, os Rios, a Água, os Animais e o Ar apresentavam mais de 50% da opinião dos brasileiros. Já em 2012, foram incluídos: o Solo / terra, Mares, Campos / sítios / fazendas, Minerais, Indígenas, Homens e Mulheres, Planetas, Energia, Cidades e Favelas;
- Quando perguntados em relação a afirmativa “a preocupação com o meio ambiente no Brasil é exagerada”, no ano 1992 a discordância era igual a 61%, já em 2012, evoluiu para 77%;
- Em relação a afirmativa “estaria disposto a conviver com mais poluição se isso trouxesse mais emprego”, no ano 1992 a discordância era igual a 65%,

já em 2012, evoluiu para 87%.

Mas como lidar com a situação? Observa-se ainda a necessidade de ouvir a voz da Igreja através do estudo dos seus documentos, quando somos convidados a reconhecer que não estamos sozinhos e faz-se necessário, por exemplo, aprender com os pobres a viver com sobriedade e a partilhar e valorizar a sabedoria dos povos indígenas no tocante à preservação da natureza como ambiente de vida para todos (CELAM, 1992).

Um exemplo de incentivo e importância do diálogo que deve existir com todos, inclusive com os povos indígenas, é a comparação entre o Cântico das Criaturas, escrito por São Francisco de Assis, século XIII, e o discurso proferido pelo Cacique Seattle, quando responde ao Governador do estado do Texas que desejava adquirir terras indígenas.

São Francisco de Assis

Louvido sejas, ó meu Senhor, pelo irmão Vento e pelo Ar, e Nuvens, e Sereno, e todo o tempo, por quem dás às tuas criaturas o sustento.

Louvido sejas, ó meu Senhor, pela irmã Água, que é tão útil e humilde, e preciosa e casta.

Louvido sejas, ó meu Senhor, pela nossa irmã a mãe Terra, que nos sustenta e governa, e produz variados frutos, com flores coloridas e verduras.

Cacique Seattle

O ar é precioso para o homem vermelho, pois todas as coisas compartilham o mesmo hálito – a fera, a árvore, o homem, todos compartilham o mesmo hálito. ... Mas se vendermos nossa terra, vocês devem se lembrar de que o ar é precioso para nós, que o ar compartilha seus espíritos com toda a vida que ele sustenta.

Os rios são nossos irmãos e saciam a nossa sede. Os rios levam nossas canoas e seus peixes alimentam nossas crianças.

Cada parte da Terra é sagrada para mim e o meu povo.

A partir deste texto, vemos que o cuidado com a criação é de responsabilidade de todos, e nunca exclusivamente dos cristãos. São Francisco de Assis e o Cacique Seattle são lembrados como pessoas que conseguiram pensar a natureza de forma fraterna e nos convidam a refletir sobre a prática da fé e o relacionamento com as diversas culturas.

Lembremo-nos que muitas vezes evitamos enxergar que o homem não é superior aos demais seres e a natureza e que existe uma complementaridade que torna bela toda a criação, tal como exposto a seguir.

... Tudo o que acontece à Terra, acontece aos filhos da Terra. Se os homens cospem no chão, eles cospem em si mesmos. Isto nós sabemos – a Terra não pertence ao homem – o homem pertence à Terra. Isto nós sabemos. Todas as coisas estão ligadas como o sangue que une uma família. Todas as coisas estão ligadas. Tudo o que acontece à Terra – acontece aos filhos da Terra. O homem não teceu a teia da vida – ele é meramente um fio dela. O que quer que ele faça à teia, ele faz a si mesmo... (Cacique Seattle).

3 | A PASTORAL DO MEIO AMBIENTE OU PASTORAL ECOLÓGICA

O princípio da sabedoria é temer lahweh, todos os que o praticam tem bom sendo. Seu louvor permanece para sempre. (Sl 111, 10)

Complementando as questões orientadoras propostas pela CNBB, faz-se necessário responder: Qual o modelo de pastoral que queremos? A pastoral deve apresentar com objetivos de formação educativa? Ou uma pastoral propositiva que discuta políticas públicas? Ou uma pastoral que anuncie a obra criadora de Deus denunciando situações adversas à natureza?

Deseja-se de todas as formas, pois todas estas ações comportam-se como uma mistura homogênea, mas também que nunca se permita ser usada por pessoas ou instituições que desejam obter benefícios para si e/ou homologar uma situação que oprime a população, principalmente a menos favorecida.

A Igreja deve posicionar-se e desta forma torna-se impossível reeditar o diálogo de Moisés com o Senhor, quando Moisés disse: *Perdão, meu Senhor, envia o intermediário que quiseres* (Ex 4,13).

A nossa ação deve ser imediata, pois a Mãe Terra grita por socorro, pois assim dizem os poetas, e assim lembramos dos versos de Luiz Gonzaga:

Não posso respirar, não posso mais nadar.
A terra está morrendo, não dá mais prá plantar.
E se plantar não nasce, se nascer não dá.
Até pinga da boa é difícil de encontrar.

Neste tempo em que a vida é ultrajada, as duas últimas Conferências do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Santo Domingo - 1992 e Aparecida - 2007, nos apresentaram a responsabilidade social dos fiéis, bem como a necessidade da educação, da integração das diversas pastorais e de reconhecer que a Igreja faz parte do todo.

O documento CNBB nº 94 sob o título “Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil – 2011 – 2015” reconheceu as orientações da CELAM e apresentou as linhas de atuação, destacando a importância da participação dos cristãos leigos e leigas e a educação em todos os níveis.

- Educar para a preservação da natureza e o cuidado com a ecologia humana, através de atitudes que respeitem a biodiversidade e de ações que zelem pelo meio-ambiente, entre as quais destacam-se a preservação da água, patrimônio da humanidade, evitando sua privatização, do solo e do ar;
- Incentive-se cada vez mais a participação social e política dos cristãos lei-

gos e leigas nos diversos níveis e instituições; e

- Formação de pensadores e pessoas que estejam em níveis de decisão. Devemos agir... mas como agir? As comunidades devem usar toda a sua criatividade em sintonia com os documentos da Igreja e as necessidades de cada localidade. Eis algumas recomendações:
- Realizar um concurso para que os leigos e leigas descrevam o ambiente em que está inserida a sua comunidade;
- Formar agentes de pastoral do meio ambiente;
- Realizar formação para a comunidade em geral;
- Propiciar o diálogo entre as pastorais;
- Estimular o diálogo ecumênico e inter-religioso;
- Revisar nosso padrão e níveis de consumo;
- Proporcionar cursos de capacitação que ajudem a tornar mais sustentáveis as nossas práticas de compra de alimentos;
- Privilegiar a contratação de arquitetos e engenheiros com consciência ambiental.

Mas devemos, também, refletir sobre as nossas ações e pedir perdão por elas e as de nossos antepassados, que muitas vezes evitamos de refletir com uma visão crítica.

Um exemplo deste pedido de perdão, pode ser observado em CASALDÁLIGA (1979) em trecho Ato Penitencial da Missa da Terra Sem Males, apresentado a seguir.

Solo

Eu tinha uma cultura de milênios, antiga como o sol, como os Montes e os Rios de gran de Lacta-Mama.

Eu plantava os filhos e as palavras.

Eu plantava o milho e a mandioca.

Eu cantava com a língua das flautas.

Eu dançava, vestido de luar, enfeitado de pássaros e palmas.

Eu era a Cultura em harmonia com a Mãe Natureza.

Todos

E nós a destruímos, cheios de prepotência, negando a identidade dos Povos diferentes, todos Família Humana.

Solo

Eu conhecia o ouro, o diamante, a prata, a nobre madeira das matas, mas eram para mim os enfeites sagrados do corpo da Terra Mãe. Eu respeitava a Natureza como se respeita a própria esposa.

Todos

Caravelas do Lucro, viemos navegando, para vender a Terra para explorar lucrando.

4 | CONCLUSÃO

Vede: como é bom, como é agradável habitar todos juntos, como irmãos. (Sl 133, 1)

As atividades pastorais devem ser desenvolvidas considerando o inter-relacionamento das diversas pastorais, sendo necessariamente antecedidas por formação bíblico-teológica e dos principais assuntos relacionados ao tema meio ambiente. O conhecimento deve ser compartilhado, por isso, torna-se importante a formação da comunidade em geral, inclusive com a realização de retiros.

A formação deve estar em sintonia com ações libertadoras, pois como o Senhor ouviu o grito do povo por causa dos seus opressores, pois conhecia as suas angústias (cf. Ex 3,7), devemos ouvir o clamor da Mãe Terra que é oprimida pela ganância de alguns e libertá-la integralmente.

“*A criação geme e sofre dores de parto*” (Rm 8,22) e deste parto deve florescer uma nova civilização, como Zé Vicente canta em seus versos na música Momento Novo.

Deus chama a gente pra um momento novo
de caminhar junto com o seu povo.
É hora de transformar o que não dá mais
sozinho, isolado, ninguém é capaz.

Não é possível crer que tudo é fácil
há muita força que produz a morte
gerando dor, tristeza e desolação.
É necessário unir o cordão.

E neste momento novo, devemos evitar de usar armas para ferir, mas sim, a Palavra de Deus e cantos populares, tal como Zé Vicente, pois o amor sempre vence.

Pois, quem diz que a dor é eterna
que o cego não pode enxergar
que a sorte é que nos governa
vejam lá.

Os raios do sol batem forte
a gente sabe, já vê
a força do amor vence a morte
faz viver!

REFERÊNCIAS

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002. 8ª impressão: 2012.

BENTO XVI. Abertura do Sínodo 2012. *Disponível em:* <http://www.schoenstatt.pt/index.php?option=com_content&view=article&id=383%3Aabertura-do-sinodo-2012&catid=57%3Aano-da-fe-artigos&Itemid=236&lang=pt> . *Acesso em:* 27 set. 2018.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Missa da Terra sem Males*. *Disponível em:* <<http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia/terra.htm>> . *Acesso em:* 27 set. 2018

RATZINGER, J. – BENTO XVI. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 7ª. Edição: 2014.

ARQUIDIOCESE DE VITÓRIA. 13º Congresso Eucarístico Nacional: Eucaristia Vida para a Igreja. Texto base. 1996.

BRASIL. Brasil. Ministério do Meio Ambiente. Secretaria de Articulação Institucional e Cidadania Ambiental. O que o brasileiro pensa do meio ambiente e do consumo sustentável: Pesquisa nacional de opinião: principais resultados / Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Articulação Institucional e Cidadania Ambiental. – Rio de Janeiro: Overview, 2012.

CNBB. Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil 2011 – 2015.

IV CONFERÊNCIA Geral do Episcopado Latino-Americano – NOVA EVANGELIZAÇÃO, PROMOÇÃO HUMANA E CULTURA CRISTÃ “Jesus Cristo ontem, hoje e sempre” (Hb 13,8). 7ª Edição. Tradução oficial da CNBB.

RELIGIÃO E ESFERA PÚBLICA: OS RISCOS DA VIOLAÇÃO DE NEUTRALIDADE DO ESTADO LAICO

Sérgio Murilo Rodrigues

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais,
Departamento de Filosofia
Universidade do Estado de Minas Gerais,
Faculdade de Educação
Belo Horizonte – Minas Gerais

RESUMO: As duas teses centrais de Carl Smith em *Politische Theologie* (1922) são: “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” e “todos os conceitos expressivos da doutrina do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”. Uma das implicações dessas teses seria considerar as religiões como um *poder soberano* fundado na exceção e, portanto, *independente* dos sistemas políticos e jurídicos do Estado. As religiões teriam um *direito natural* com validade universal para além das fronteiras nacionais, sem mecanismos morais e jurídicos para regular seus conflitos, exceto a violência. No contexto atual de sociedades multiculturais, o espaço público da discussão política só pode ser compartilhado de forma justa através de um Estado laico, comprometido a garantir todas as crenças religiosas. Seria o poder político regulado juridicamente pelo consenso entre os homens. Habermas, com o seu conceito de *sociedade pós-secular*, apresenta uma sociedade plural, na qual o *sagrado* não pode mais ser radicalmente separado do convívio

político entre as pessoas, como se imaginava nos projetos de secularização do início da modernidade. No entanto, o Estado laico continua a ser a garantia fundamental da justiça e da resolução não-violenta de conflitos nas sociedades pós-seculares. O objetivo desta pesquisa é, a partir dos conceitos de *teologia política e sociedade pós-secular* considerar os riscos que representam as tentativas de violação de neutralidade do Estado laico. Para realizar esse objetivo vamos analisar a PEC 99/2011 que autoriza as igrejas a questionarem regras ou leis junto ao Supremo Tribunal Federal.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; Estado laico; religião; sociedade pós-secular; conflitos.

ABSTRACT: The two central theses of Carl Smith in *Politische Theologie* (1922) are: “sovereign is the one who decides on the state of exception” and “all expressive concepts of the doctrine of the modern state are secularized theological concepts.” One implication of these theses would be to regard religions as a sovereign power founded on the exception and therefore independent of the political and legal systems of the state. Religions would have a natural right with universal validity beyond national borders, without moral and legal mechanisms to regulate their conflicts, except violence. In the current context of multicultural societies, the public space of political discussion can only be fairly

shared through a secular state, committed to guaranteeing all religious beliefs. It would be the political power legally regulated by consensus among men. Habermas, with his concept of a post-secular society, presents a plural society in which the sacred can no longer be radically separated from political conviviality among citizen, as was imagined in the projects of secularization of the beginning of modernity. However, the secular state remains the fundamental guarantee of justice and non-violent resolution of conflicts in post-secular societies. The objective of this paper is, from the concepts of political theology and post-secular society, to consider the risks represented by attempts to violate the neutrality of the secular state. To accomplish this goal we will analyze PEC 99/2011 that authorizes churches to question rules or laws in the Federal Supreme Court.

KEYWORDS: Habermas; Laic State; religion; post-secular society; conflicts

1 | INTRODUÇÃO

Está em tramitação no Congresso Nacional a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 99/2011, apresentada em 19 de outubro de 2011 pelo Deputado Federal João Campos (PSDB-GO), que diz o seguinte:

Acrescenta ao art. 103, da Constituição Federal, o inciso X, que dispõe sobre a capacidade postulatória das Associações Religiosas para propor ação de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade de leis ou atos normativos, perante a Constituição Federal.

Acesso em 25/06/2016: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=524259>

Se aprovada a emenda, o artigo ficaria assim:

Art. 103. Podem propor a ação direta de inconstitucionalidade e a ação declaratória de constitucionalidade: (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004) (Vide Lei nº 13.105, de 2015) (Vigência)

I - o Presidente da República;

II - a Mesa do Senado Federal;

III - a Mesa da Câmara dos Deputados;

IV - a Mesa de Assembléia Legislativa;

III - a Mesa da Câmara dos Deputados;

IV - a Mesa de Assembléia Legislativa;

V - o Governador de Estado;

IV - a Mesa de Assembléia Legislativa ou da Câmara Legislativa do Distrito Federal; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004)

V - o Governador de Estado ou do Distrito Federal; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004)

V - o Governador de Estado;

V - o Governador de Estado ou do Distrito Federal; (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 45, de 2004)

VI - o Procurador-Geral da República;

VII - o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil;

VIII - partido político com representação no Congresso Nacional;

IX - confederação sindical ou entidade de classe de âmbito nacional.

X – as associações religiosas de âmbito nacional.

Acesso em 26/06/2016: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm -- grifo meu.

Podemos fazer duas observações sobre a PEC 99/2011: a) O que define uma *associação religiosa de âmbito nacional*? A quem caberia essa definição? O que significa exatamente o termo *associação religiosa*? Tais questões parecem supérfluas quando se pensa nas grandes tradições religiosas monoteístas, mas se pensarmos em outros credos religiosos, alguns não muito difundidos entre nós, brasileiros, e outros, que apesar de serem muito difundidos, contam com um longo histórico de exclusão em nossa sociedade, então veremos que não é um temor absurdo a possibilidade do uso *restritivo*, e, portanto, *discriminatório* do termo *associação religiosa de âmbito nacional*, nomeando, no final das contas, apenas uma ou duas tradições religiosas, já possuidoras de forte influência política junto à sociedade brasileira; b) incluir *associações religiosas* no art. 103 da Constituição Federal brasileira significa dar a essas associações o *status* de *entidades de representação política*. Sendo que *político* aqui está sendo usado em seu sentido mais restrito de pessoas que se comprometem em *representar* a vontade popular nas negociações dentro do espaço público.

Tanto (a) quanto a (b) podem significar um grave risco de *violação de neutralidade* do Estado laico brasileiro e é fundamental para o Estado de direito democrático a garantia dessa neutralidade.

2 | VIOLAÇÃO DE NEUTRALIDADE

Os modernos Estados de direito democráticos são fundamentalmente laicos ou seculares. No caso do Estado brasileiro isso fica claro nos artigos 5º e 19º da nossa Constituição:

Artigo 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

Art. 19º. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público.

Acesso em 26/06/2016 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

Mas devemos prestar atenção no fato de *laicidade* não significar ser contra as religiões, pelo contrário, a liberdade religiosa só pode ser adequadamente garantida

se o Estado manter uma *neutralidade* em relação às tradições religiosas e suas respectivas visões de mundo. Segundo Habermas,

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, está preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo continuam irreconciliáveis. A secularização do poder do Estado e as liberdades positivas e negativas do exercício da religião constituem que dois lados de uma mesma medalha. No passado, elas protegeram comunidades religiosas, não somente das conseqüências destrutivas resultantes de conflitos sangrentos que irromperam entre elas, mas também de um modo de pensar, inimigo da religião, difundido numa sociedade secular (HABERMAS, 2007, p.9)

Desta forma, uma violação da neutralidade do Estado laico é um risco para a democracia, mas também para as próprias religiões, já que pode ocorrer um acirramento dos conflitos entre as distintas crenças religiosas se o Estado assumir como política pública a defesa de uma dessas crenças. A determinação de uma religião *oficial* de Estado seria um duro golpe contra a liberdade de crença religiosa e, portanto, um grave risco para a existência das religiões *não-oficiais*. Neste sentido, considerar *associações religiosas* como entidades de representação política criaria a possibilidade de legitimação jurídica (*poder de lei*) para princípios teológicos específicos de uma tradição religiosa. Isto comprometeria de forma muito perigosa a pretensão de validade básica pressuposta pelos cidadãos de uma sociedade democrática liberal: a elaboração das leis e a discussão sobre as leis devem ser feitas através do uso público da razão, ou seja, através de argumentos reconhecíveis por todos os envolvidos.

Isto não quer dizer que cidadãos religiosos não possam participar politicamente da vida pública, nem mesmo que eles devam abrir mão de suas crenças religiosas para isso. Habermas, ao contrário de outros pensadores, como Rawls, por exemplo, não considera que os religiosos só possam participar politicamente na esfera pública se abrirem mão de suas convicções religiosas e *traduzirem* todos os conteúdos teológicos em uma linguagem da razão pública. (...) *Muitos cidadãos religiosos não poderiam concretizar tal divisão artificial da própria consciência sem colocar em jogo sua própria existência (...)* (HABERMAS, 2007. p.144). Doutrinas religiosas são *doutrinas abrangentes*, que determinam os valores de uma *vida boa*. Assim, é evidente que pessoas religiosas busquem fundar todas as suas decisões em convicções religiosas. No entanto, Habermas não quer dizer com isso que instituições religiosas devam assumir cargos ou entidades públicas de representação política *enquanto instituições religiosas*. Segundo Habermas, uma exigência estrita de tradutibilidade integral da linguagem teológica para a linguagem da razão pública, sem nenhum argumento fundado exclusivamente em convicções religiosas

(...) só pode ser dirigida aos políticos que assumem mandatos públicos ou se candidatam a eles e que, por esse fato, são obrigados a adotar a neutralidade no

tange às visões de mundo. Tal neutralidade do exercício do poder constitui uma pressuposição institucional necessária para uma garantia simétrica da liberdade de religião. O consenso constitucional que se estabelece entre os cidadãos, atinge também o princípio da separação entre Igreja e Estado (HABERMAS, 2007, p.145).

Para Habermas, o processo de secularização iniciado na modernidade não atingiu o seu objetivo radical de extinguir as tradições religiosas da vida social orientada pela racionalidade. As tradições permaneceram, mas em uma nova configuração social, sem os privilégios que detinham antes da modernidade no que diz respeito às visões de mundo e orientações políticas e morais. Trata-se agora da configuração das *sociedades pós-seculares*.

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é somente isso. (...) Na sociedade pós-secular impõe-se a ideia de a “modernização da consciência pública” abrange, em diferentes fases, tanto mentalidades religiosas como profanas, transformando-as reflexivamente. Neste caso, ambos os lados podem, quando entendem, em comum, a secularização da sociedade como um processo de aprendizagem complementar, levar a sério, por razões cognitivas, as suas contribuições para temas controversos na esfera pública (HABERMAS, 2007, p.126).

Mesmo em uma *sociedade pós-secular*, na qual as tradições religiosas buscam reconhecimento público pelas suas ações sociais e existem processos de mútuo aprendizagem entre as concepções de mundo religiosas e profanas, não há uma *violação da neutralidade* do Estado em relação às doutrinas religiosas. Os religiosos podem defender seus pontos de vista políticos inspirados em uma compreensão teológica da vida e do mundo, mas ao assumirem cargos públicos ou entidades de representação pública devem assumir os compromissos inerentes à argumentação discursiva democrática, sendo que dois desses compromissos são: a) o uso da razão pública, ou seja, uma argumentação compreensível a todos e b) a falibilidade da argumentação, ou seja, aceitar previamente à própria discussão a possibilidade de aceitação do argumento do outro.

3 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aceitação do *princípio de falibilidade* dos discursos e uma concepção de *direito procedimental racional* conduzem a uma reflexão sobre os conceitos de *autoridade* e *poder* a partir do discurso religioso e quais as implicações disso para a política. Max Weber considerava como *racional* aquele direito fundado em bases plenamente demonstráveis (WEBER, 1999, p. 13). Habermas, em parte, compartilha da conceituação weberiana, na medida em que concebe o direito como um procedimento racional entre seres humanos, pelo qual são estabelecidos consensos (acordos/

contratos) normativos (as leis). Neste sentido, Habermas não pode conceber uma soberania externa à sociedade que produz as leis. Certamente que as leis podem ser mudadas, mas segundo procedimentos legítimos, ou seja validados por leis previamente acordadas pela mesma comunidade, que busca alterá-las. Habermas não considera legítimo pensar em uma *soberania* anterior à comunidade humana ou mesmo fundada na *exceção*. Neste sentido, as teses defendidas por Carl Smith em seu livro *Teologia Política* seriam autoritárias, pois conceberia um soberano *acima das leis*. Barsalini, em seu artigo *Poder e religião na contemporaneidade: um diálogo entre Ratzinger, Habermas e Agamben* nos mostra que as religiões podem reivindicar para si uma *autoridade* que estaria para além dos Estados e suas Constituições e sistemas jurídicos. E essa reivindicação tem implicações sérias no exercício do poder político.

Todas essas considerações precisam ser mais bem analisadas e refletidas, mas aqui podemos considerar, salvo melhor juízo, que a inclusão de *associações religiosas* como postulantes de ação de inconstitucionalidade e ação declaratória de constitucionalidade de leis ou atos normativos, perante a Constituição Federal constitui um grave risco de violação da neutralidade do Estado laico, seja porque a definição de *associação religiosa* permita a exclusão de certas tradições religiosas, seja porque o reconhecimento de uma associação religiosa como entidade pública de representação política permitira ao Estado validar certos preceitos teológicos em detrimento de outros preceitos teológicos e não-teológicos, corrompendo a *laicidade* do Estado.

REFERÊNCIAS

BARSALINI, Glauco. *Poder e religião na contemporaneidade: um diálogo entre Ratzinger, Habermas e Agamben*. **Interações** – Cultura e comunidade, Belo Horizonte, MG, v.9, n15, p.162-176, jul/dez 2015, ISSN 1983-2478.

HABERMAS, J. **Fé e Saber**. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. **Dialética da secularização**. Sobre razão e religião. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. Tradução George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. El resurgimiento de La religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? **Diánoia**. Volumen LIII, número 60 (mayo 2008): pp.3-20.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

LUCHI, João Pedro (org.). **Religião em debate: II Simpósio de Filosofia da Religião da UFES**. Vitória (ES): Aquarius, 2011.

RAWLS, John. **Liberalismo político**. México: Fondo de cultura econômica, 1995.

ROUANET, Luiz P. "A ideia de razão pública em Rawls", In: CUPANI, Alberto O; MORTARI, César A. (org.). **Linguagem e filosofia** -Anais do II Simpósio Internacional Principia. Florianópolis: NEL/UFSC, 2002, p. 283-296.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. São Paulo: Ed. Del Rey, 2008.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**, vol. 2, Brasília, São Paulo: Editora da UnB, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 13.

RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE ENTRE OS IMIGRANTES JAPONESES NO RIO GRANDE DO SUL: DIÁLOGOS CULTURAIS ENTRE BRASIL E JAPÃO

Tomoko Kimura Gaudioso

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre – Rio Grande do Sul

André Luis Ramos Soares

Universidade Federal de Santa Maria
Santa Maria – Rio Grande do Sul

RESUMO: Este trabalho visa apresentar as adaptações, remanejamento e práticas religiosas percebidas entre os imigrantes japoneses residentes na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Os imigrantes nipônicos chegaram ao estado há pouco mais de sessenta anos, isto é, praticamente todos os imigrantes vieram do Japão pós-guerra (1956). Eles demonstram uma variedade de práticas religiosas que mescla, apropria e cria novo significado sobre os elementos de religiões tradicionais japonesas como o xintoísmo e o budismo. A aproximação com a religião católica apostólica romana e novas religiões japonesas tais como Johrei, Sukyo-Mahikari, PL, Igreja Messiânica e Tenrikyô também são observadas. Em caráter introdutório, questiona como as religiões trazidas pelos antepassados japoneses são preservadas e de que forma se percebe a mudança de aspectos da religiosidade enquanto elemento cultural. Concluimos que os imigrantes japoneses sobrepõem práticas diversas, mas isto não constitui sincretismo religioso, mas

antes a justaposição de ações religiosas que tem sua raiz em períodos históricos. Através de um diálogo entre as práticas nacionais, as tradicionais e as novas práticas, os imigrantes perpetuam aspectos de religiões diversas em diferentes momentos de sua vida.

PALAVRAS-CHAVE: Sincretismo. Religiosidade. Multiculturalismo. Imigração.

ABSTRACT: This paper aims to present adaptations, deployment and religious practices noticed amongst Japanese immigrants who reside in Porto Alegre's metropolitan region, in Rio Grande do Sul, Southern Brazil. The nipponic got to the state about sixty years ago (since 1956), meaning that the majority of them emigrated during the After-War Era. They portray religious practices that merge, appropriate and create new meanings for the elements of traditional Japanese religions such as Buddhism and Shintoism. The approximation of the Catholic religion and new Japanese religions such as Johrei, Sukyo-Mahikari, PL and Tenrikyô is also noticeable. As introduction, it questions how are the religions brought by Japanese ancestors are preserved and in what ways is the change noticeable in religiosity as a cultural element.

KEYWORDS: Syncretism. Religiosity. Multiculturalism. Immigration.

1 | INTRODUÇÃO

A imigração japonesa no Brasil iniciou-se a partir da necessidade de introduzir a mão de obra barata na produção de café, ainda no início do século XX. Esses imigrantes, na sua maioria oriunda de família pobre em busca de dinheiro e com intuito de retornar ao Japão assim que enriquecesse (HANDA, 1970, pp. 386-413), não se importaram as restrições impostas pelo governo japonês em limitar a saída do país dos religiosos para o Brasil somente aos que eram católicos. Segundo Nogueira,

Em resposta a uma sugestão de Rioji Noda, a partir de 1918 até o fim da segunda Guerra Mundial, foi proibida pelo Ministério das Relações Exteriores do Japão a vinda para o Brasil de religiosos não católicos e conta-se que alguns imigrantes comprometeram-se a não fazer pregações de caráter religioso no Brasil (NOGUEIRA, 1983, p. 162).

Nogueira explica que o fato de imigrantes não se importar com tal imposição é porque eles eram famílias constituídas por filhos não primogênitos em sua maioria e assim, não lhes caberia a obrigatoriedade da realização de qualquer culto de caráter religioso. De fato, comparados a outras religiões, não há quantidade significativa de templos budistas ou xintoístas onde se pode praticá-las, mesmo considerando locais como São Paulo ou Paraná onde há grande concentração de imigrantes japoneses e seus descendentes.

No caso do Rio Grande do Sul a imigração japonesa caracteriza-se por ocorrer predominantemente após Segunda Guerra Mundial, ao contrário de outras regiões do Brasil. Entre as práticas religiosas, observa-se que grande diversidade de prática religiosa entre imigrantes além da religião católica apostólica romana e protestante, novas religiões japonesas tais como Johrei, Sukyo-Mahikari, PL, Igreja Messiânica e Tenrikyô. Algumas pessoas frequentam o terreiro onde se pratica a religião afro-brasileira. A religião budista e xintoísta tradicionais, entretanto, não obtiveram seus espaços públicos entre os imigrantes japoneses nem entre os descendentes destes, sendo este espaço preenchido nas práticas familiares deixando-as, desse modo, invisíveis aos olhos das pessoas fora da comunidade japonesa.

2 | AS RELIGIÕES NO JAPÃO

Segundo Paiva, o termo “religião” compreende concepções, atribuições e histórias relacionadas com Deus ou deuses, isto é, tudo que se relaciona a Este ou esses deuses que acredita existir ou ainda, “sentimentos, afetos e emoções também relacionadas com essas entidades; ações, práticas, ritos igualmente relativos a essas concepções e emoções” (Paiva, 2009: 184).

Conforme essa concepção do termo, pode-se classificar as religiões mais tradicionais do Japão em três grupos: o animismo, xintoísmo e o budismo.

2.1 Animismo

O animismo surgiu desde época Jyomon anterior a 300aC e até hoje é presente, percebido no culto a alguns objetos ou seres vivos, sem que isso seja crença de algum grupo religioso restrito.

No que toca à concepção da religião, o povo japonês tem na sua origem a crença ao animatismo e animismo, os quais atribuem à própria natureza e aos seres vivos, objetos inanimados e fenômenos naturais um princípio vital e como tal, que influenciam a vida cotidiana das pessoas (GAUDIOSO; SOARES, 2011).

A concepção dos japoneses perante mundo dos homens e além do mundo dos homens fez dos japoneses um povo que respeita a natureza e os ancestrais, agradecendo à dádiva concebida e realizadora de celebrações budistas e xintoístas (TOKORO, 1990, p. 48-50).

2.2 Xintoísmo

Outra religião que surge no período Yayoi (300aC – 400dC) quando a prática da agricultura é introduzida no Japão é o xintoísmo. É a crença que vários deuses interferem e norteia a vida do cotidiano, não só das pessoas mas da natureza como um todo, integrando todos os elementos que pode e até o que não pode ser percebido pelo homem. O novo conceito dêitico como politeísmo, crença na existência de diversos deuses surge em forma da mitologia, semelhante aos deuses gregos, justamente no período em que passa a desenvolver atividade agrícola com divisão de trabalho, identificada como xintoísmo (Tazawa e Matsubara, 1973, p. 9-15).

Esses deuses, ligados à agricultura e à terra, portanto, difere de região para região, de modo que cada lugar possui seu próprio deus protetor da comunidade. Assim,

Diferentemente da religião católica, por exemplo, cuja data de celebração religiosa é unificada independentemente do local onde o indivíduo esteja, as festas religiosas xintoístas do Japão variam de região para região. Cada um desses deuses e entidades está firmemente enraizado no local, de forma que em todo o território japonês se realizam, durante o ano, diversos festivais e rituais locais, de forma independente uma das outras (GAUDIOSO; SOARES, 2011).

2.3 Budismo

O terceiro é o budismo, originária da Índia e introduzido da China no século VI e que, ao ser praticado nas cerimônias da corte, adaptando-se a costume local, passa também a integrar crença religiosa do povo japonês (TOKORO, 1990, p.13).

Em relação a isso, Pereira afirma que,

O Budismo, entretanto, não somente teve um relacionamento sincrético com o Xintoísmo, como também desenvolveu uma espécie de “divisão de trabalho” com o mesmo, no que tange a ritos de passagem: enquanto o Xintoísmo geralmente está relacionado com o nascimento e o matrimônio, o Budismo continua na esfera do culto aos antepassados e dos ritos funerários. Note-se, porém, que apesar de não serem práticas comuns, também é possível haver casamento budista e funeral xintoísta. (Pereira, 2006, p. 3-4.)

3 | AS RELIGIÕES PRATICADAS PELOS IMIGRANTES JAPONESES NO RIO GRANDE DO SUL

As crenças presentes no cotidiano do povo japonês, acompanhando os interesses políticos de cada época do governo, coexistem até os dias de hoje de forma harmoniosa. Segundo pesquisa realizada pelo NHK em 1981 e citado por Tokoro, mais de 74% das pessoas responderam que sentem a presença de deus nos objetos inanimados como utensílios domésticos ou locais de acidentes geográficos e quase 60% das pessoas sentem ainda grande laço com os antepassados (TOKORO, 1990, p. 49-50).

3.1 As religiões tradicionais

Quanto às religiões mais tradicionais do Japão presentes no Rio Grande do Sul, percebe-se a presença do budismo e xintoísmo. Entretanto, essas duas religiões estão restritas às residências das famílias japonesas onde mantêm altares *Butsudan*, no caso budista e o *Kamidana*, no caso xintoísta, de modo que apenas o mais velho ou filho primogênito fica com incumbência de cuidar-los, restringindo a prática a essas famílias. Os idosos que se declaram budistas são na sua maioria seguidores da seita Jodo Shinshu, fundado no Japão no século XII, como maioria dos japoneses imigrantes.

Há alguns anos, conforme Gaudioso e Soares (2011), na ocasião de atos fúnebres ou na cerimônia de celebração aos falecidos, os japoneses budistas solicitavam a entonação de sutras ao monge Sukyo Maeda, um nissei ordenado monge em São Paulo e residente no Rio Grande do Sul quando era realizada homenagem aos mortos. Atualmente, após falecimento do monge Maeda, a comunidade japonesa tem procurado monja americana radicada em Porto Alegre e falante da língua japonesa, da seita Sôtô, pertencente a uma das linhas do zen-budismo japonês, para realizar ato ecumênico. Quando alguém morre, as famílias mantêm o costume de realizar evento ao 49º dia de falecimento, uma homenagem ao falecido com pequena celebração de comensal e bebidas, em suas residências ou num restaurante, sempre de modo reservado.

Em relação aos templos religiosos, apesar da imigração no RS tenha ocorrido desde 1956 e terem fundado associação de conterrâneos, o *Nihonjin-kai*, em diversas localidades em busca de objetivos comuns, não houve preocupação em construir ou formar instituição para praticar o budismo japonês tradicional. O que se realiza é o ato ecumênico anual, restrito a algumas comunidades japonesas sendo maior deles

é o ato ecumênico organizado pela Associação de Assistência Nipo e Brasileira do Sul, na data próxima ao *Bon*, período de finados japoneses, onde são lembrados os entes queridos e as pessoas falecidas no passado. Esta cerimônia é realizada em três estilos religiosos, o budismo, católico e protestante, por monja, padre e pastor de respectivas instituições, tudo em língua japonesa.

As pessoas que participam do ato religioso são diversificadas, há desde pessoa que participa de todos os atos, a que participa de só um ritual. A idade também é diversificada pois além de idosos que perderam seus parentes ou amigos, os filhos e netos dessas famílias também comparecem. Para essas pessoas, o evento ecumênico organizado pela Associação de Assistência Nipo e Brasileira do Sul é única oportunidade de orar para seus mortos, no local público e em estilo que agrade aos espíritos, acalmando sua alma e conversar no seu íntimo com a pessoa que faleceu reencontrando-a na memória.

3.2 Novas religiões

Segundo Soares e Gaudioso (2011), os imigrantes japoneses nas primeiras levas após a reabertura dos laços comerciais desde fim da Segunda Grande Guerra, em 1953, buscavam a fortuna material, relegando os aspectos religiosos para segundo plano. Por outro lado, como já foi mencionada anteriormente, a proibição da saída do país dos monges budistas e xintoístas pelo Ministério das Relações Exteriores do Japão ao Brasil antes da guerra provavelmente tenha contribuído pela não propagação da religião tradicional japonesa no país de destino desses imigrantes, não propiciando o ambiente que lhes oferecesse o culto religioso japonês (NOGUEIRA, 1983, p. 162).

Ainda, no caso do Rio Grande do Sul, a imigração ocorreu tardiamente, de modo que é apelidado de *senjo imin*, isto é, imigrantes de pós-guerra. Esse fator pode justificar presença de praticantes das chamadas novas religiões tais como Seicho-no-le, Igreja Messiânica, Perfect Libert, Soka Gakai, Reiyukai e Mahikari além de algumas outras religiões menos visíveis e pouco praticados no estado gaúcho.

Conforme censo do IBGE, apresentado em 2000, as religiões de origem japonesa estão distribuídas na Região Sul assim: Igreja Messiânica Mundial lidera com 6.594 adeptos e em seguida o Seichi-no-le, com 3.780 adeptos. Segue a esse número o Tenrikyô, e Mahikari, com 778 e 531 adeptos a essas religiões respectivamente. Os adeptos à seita Perfect Liberty já é bem menor, com 169 indivíduos que se declararam seguidores dessa religião. Não há citação sobre número de adeptos da religião budista nem xintoísta, de modo que há necessidade de realizar o levantamento quantitativo e qualitativo específico para essas religiões com fontes confiáveis, sobretudo a prática dentro da etnia japonesa.

Uma das características dos chamados novas religiões, é o caráter universal de suas doutrinas, criadas pelos japoneses quando o país caminhava para a modernidade e direcionava-se à internacionalização. Conforme Tomita (2004), “inicialmente restritas

apenas aos integrantes da comunidade nipo-brasileira, tais religiões – pelo menos, parte delas – experimentaram uma importante expansão entre pessoas sem ascendência japonesa a partir dos anos 70”.

Essas religiões promovem atividades ligadas à cultura japonesa, tais como cerimônia de chá e arranjos florais para transmitir valores tipicamente japoneses, o que deixa atraente aos adeptos à cultura oriental.

3.3 As religiões japonesas entre os brasileiros

Embora essas religiões tenham surgido no Japão e que são mantidos entre japoneses como pode observar na maior colônia japonesa do estado do Rio Grande do Sul, as organizações como instituição religiosa são mantidos na sua maioria por brasileiros crentes com visitação períodica de supervisores japoneses. Conforme Uchida,

no que diz respeito   religiao do imigrante niponico na colônia Ivot , constatou-se que 46 % dos imigrantes ser budista, os que se dizem catolicos vêm logo atrás com 25% de adeptos. A Seicho no Ie   a terceira com mais adeptos entre os imigrantes na colônia Ivoti, em seguida, vem a Souka Gakkai, a PL Kyoudan (Perfect Liberty) e a Protestante (Luterana). (USHIDA, 1999)

Isto quer dizer que essas religiões se mant m entre os japoneses mas que, observando as pessoas que frequentam os locais da prática religiosa, observa que na sua maioria   composto de pessoas não japoneses ou que não tem ascendência japonesa.

4 | CONCLUSÃO

Ao observar as adapta es, remanejamento e práticas religiosas percebidas entre os imigrantes japoneses residentes na região metropolitana de Porto Alegre, Rio Grande do Sul ao longo da história da imigra o, percebe-se vários aspectos que nos exige reflexão. Os japoneses chegaram ao estado há pouco mais de sessenta anos, na sua maioria vieram diretamente do Japão pós-guerra (1956). Eles mesclam as práticas religiosas entre catolicismo, budismo e protestante, cria novo significado sobre os elementos de religiões tradicionais japonesas como o xinto simo e o budismo. A aproxima o ou conversão com a religiao católica e novas religiões japonesas tais como Johrei, Sukyo-Mahikari, PL, Igreja Messiânica e Tenrikyô propicia o ambiente para que esses imigrantes tenham maior contato com a sociedade local, como meio de convívio.

Por outro lado, a institui o não religiosa como associa o de assistência comunitária organiza evento religioso onde todos os imigrantes possam praticar sua religiosidade e rememorar o passado com os mortos. Questiona então, como as

religiões trazidas pelos antepassados japoneses são preservadas ou transmitidas para os filhos e netos enquanto elemento religioso ou cultural. O que se percebeu até agora é a sobreposição das práticas diversas, sem características do sincretismo religioso visto que os elementos não se misturam entre si e se justapõe uns aos outros. Outras pessoas dizem converter-se ao católico convicto, mas, na prática, ainda oferecem incenso aos seus ancestrais durante celebração em homenagem aos mortos. Há de se indagar se esse ato puramente cultural da religião japonesa é um elemento que confirma a identidade japonesa.

REFERÊNCIAS:

GAUDIOSO, Tomoko Kimura; SOARES, André Luis Ramos. Entre o Butsudan e a missa: práticas religiosas de imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Paris, n. 20, 2010. Disponível em: <<http://alhim.revues.org/3667>>. Acesso em: 15 jun. 2016.

PAIVA, José Geraldo. Psicologia cognitiva e religião. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 183-191, mar. 2007. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_paiva.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2016.

PEREIRA, Ronan Alves. O Budismo Japonês: sua história, modernização e transnacionalização. *Ponto de Encontro de Ex-Fellow*, n. 1, São Paulo, 2006.

TAZAWA, Yutaka; OKUDA, Shunsuke; MATSUBARA Saburo. *História Cultural do Japão: uma perspectiva*. Tóquio: Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão, 1973. p. 9-15.

TOKORO, Isao. *Nihon no shukusaijitsu*. Tokyo: PHP Institute, 1990.

TOMITA, Andréa Gomes Santiago. As Novas Religiões Japonesas como Instrumento de Transmissão de Cultura Japonesa no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 4, n. 3, 2004. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2004/t_tomita.htm>. Acesso em: 25 fev. 2009.

USHIDA, Marco Antônio Tuchtgen. A Imigração Nipônica no Rio Grande do Sul. 1999. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais)–PUCRS, Porto Alegre, dez. 1999.

SUJEITO DE DIREITOS HUMANOS, SUJEITO DA CULTURA HEBRAICA E SUJEITO EM ALAIN TOURAINE: INTERFACES

Noli Bernardo Hahn,

Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Campus de Santo Ângelo, RS - URI

RESUMO: Neste artigo, procura-se demonstrar interfaces possíveis entre a compreensão de Alain Touraine sobre sujeito e ator/atriz social, o sujeito profético da cultura hebraica, especificamente a partir do livro bíblico de Miquéias 3,8, e o sujeito de direitos humanos, compreendendo-o situado espacial e temporalmente. Touraine entende sujeito como ‘desejo de’, como ‘força para’, como ‘coragem de’ criar e resistir. Enquanto apenas ‘desejo de’, o indivíduo não é ator/atriz. A passagem de sujeito a ator/atriz se processa num ato dinâmico de resistência e de criação. O sujeito profético de Miqueias 3,8, em que o profeta afirma “estou cheio de força, do direito e da coragem para ...” e o sujeito de direitos humanos, que se constitui a partir de lutas por direitos, ao mesmo tempo, à diferença e à igualdade, em sociedades multiculturais, podem ser relacionados com o entendimento de Alain Touraine sobre sujeito/ator/indivíduo? Esta é a questão central a ser respondida no artigo. A metodologia que se emprega é a análise comparativa entre os escritos de Touraine, a exegese do texto hebraico e estudos sobre a

constituição do sujeito de direitos humanos em lutas por direitos à igualdade e à diferença. A tese central que se procura demonstrar é que tanto o sujeito profético que se mostra no texto de Miquéias, o sujeito de direitos humanos e o sujeito/ator/atriz de Touraine se constituem numa dinâmica de resistência e de criação.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito de direitos humanos; Sujeito moderno; Sujeito em Alain Touraine; Sujeito da Cultura Hebraica; Movimentos de resistência.

SUBJECT OF HUMAN RIGHTS, SUBJECT OF HEBREW CULTURE AND SUBJECT TO ALAIN TOURAINE: INTERFACES

ABSTRACT: This article seeks to demonstrate possible interfaces between Alain Touraine’s understanding about subject and social actor/actress, the prophetic subject of Hebrew culture, specifically from the biblical book of Micah 3,8, and the subject of human rights, comprehending him spatially and temporarily situated. Touraine understands subject as ‘desire for’, as ‘force for’, as ‘courage to’ create and resist. While only ‘desire for’, the individual is not an actor/actress. The passage from subject to actor / actress takes place in a dynamic act of resistance and creation. The prophetic subject of Micah 3,8, in which the prophet affirms “I am filled with power, with justice and with might ...” and the subject

of human rights, which is constituted from struggles for rights, at the same time, for difference and for equality in multicultural societies can be related to Alain Touraine's understanding of subject/actor/individual? This is the central question to be answered in the article. The methodology used is the comparative analysis between the writings of Touraine, the exegesis of the Hebrew text and studies on the constitution of the subject of human rights in struggles for rights to equality and difference. The central thesis which is sought to demonstrate is that both the prophetic subject showed in the text of Micah, the subject of human rights and the subject/actor/actress to Touraine constitute a dynamic of resistance and creation.

KEYWORDS: Subject of human rights; Modern subject; Subject to Alain Touraine; Subject of Hebrew Culture; Resistance movements.

1 | INTRODUÇÃO

O tema que se desenvolve nesta pesquisa centra-se na relação entre profecia, da cultura hebraica, do antigo oriente, direitos humanos e a compreensão do sociólogo francês Alain Touraine sobre sujeito. Qual é a relação que se pretende argumentar? A questão central está em entender o tema sujeito pessoal profético, suas relações com a compreensão de sujeito/ator/indivíduo em Alain Touraine e o entendimento que se possui sobre o sujeito de direitos humanos.

Para quem possui certa familiaridade com o texto profético, da cultura hebraica, sabe que uma característica literária dessa literatura é a integração e a inter-relação de uma denúncia e de um anúncio. A denúncia representa o diagnóstico e mostra, nos níveis sociológico, antropológico, psicológico e teológico, a resistência a práticas e compreensões questionadas e criticadas pelos autores e pelas autoras dos escritos conhecidos como proféticos. No geral, a voz vigilante, crítica e questionadora dos profetas é em relação aos representantes do Estado monárquico, modelo de Estado que se encontra constituído e instituído pelos poderes político, militar e religioso. No olhar atento dos profetas, estes representantes utilizam-se de seu poder para discriminar, abusar, explorar, oprimir, entre outras ações informadas em verbos nos textos originais, os mais pobres e vulneráveis de sua época. O anúncio evidencia o prognóstico, ou seja, o que se espera de mudanças diante da situação analisada e denunciada. O anúncio instala o sonho, a esperança e a utopia. O anúncio expressa a esperança ativa e criativa fundida no calor da dinâmica de um movimento de resistência.

Outro aspecto importante a se ressaltar, neste artigo, em relação aos escritos proféticos, é a pouca presença de textos em que o profeta fala em seu nome. O profeta fala, na maior parte dos textos, em nome de outro. Ele, no geral, é intermediário e mensageiro. Miqueias, capítulo 3, não segue a regra geral. Neste texto, o sujeito pessoal profético mostra seu rosto. Miqueias fala em seu nome, o que merece uma atenção especial para quem estuda o tema sujeito na atualidade. A presença dessa

vertente literária, em textos antigos, anuncia a relevância do indivíduo em processos de resistência e de criação. Esta constatação é muito relevante ao se tematizar *indivíduo*, que é um tema, ainda hoje, predominantemente reconhecido como sendo da modernidade.

No estudo, a seguir, procura-se, então, explicitar relações entre Touraine, direitos humanos e Miqueias. Na primeira parte, trazem-se estudos de Touraine; na segunda parte, além de estudar o texto de Miqueias, estabelecem-se relações entre o texto profético, Touraine e direitos humanos em relação ao tema *sujeito*.

2 | SUJEITO, INDIVÍDUO E ATOR EM ALAIN TOURAINE

Para compreender o pensamento de Alain Touraine, é necessário entender a distinção que ele faz entre sujeito, ator/atriz e indivíduo. Para o referido sociólogo, sujeito ainda não é ator e muitos indivíduos não se tornam atores ou atrizes por não resistir e por não criar. Essa informação é importante porque na concepção de Touraine sujeito é *desejo de se tornar ator/atriz* e tal somente sucede em processos de resistência e de criação que são, também, ao mesmo tempo, processos de subjetivação, autonomização e individuação. Muitos indivíduos são anulados e não conseguem se tornar atores ou atrizes por sofrerem influências massivas do sistema de mercado e de comunitarismos autoritários. Para Touraine, “o sujeito é vazio”. (TOURAINE, 2004, p. 34) Ele continua explicando o que tal afirmação significa:

Quero dizer com isso que o concebo, inicialmente e antes de tudo, como luta de sobrevivência em face da enorme pressão da economia, do consumo, da cultura de massa e também do comunitarismo. Para mim, o sujeito é o olhar sobre o corpo individual, não-social, apenas vivo e sexuado. (TOURAINE, 2004, p. 34)

Esta citação traz uma informação central para se entender o que significa sujeito: “Quero dizer com isso que o concebo, inicialmente e antes de tudo, como luta ...”. (TOURAINE, 2004, p. 34) Luta e vazio para o autor em estudo são sinônimos. Luta também tem o mesmo sentido de resistência e de desejo. Vazio, para Touraine, significa sem conteúdo social. Sujeito não possui, não se constitui e não se define a partir de conteúdo social.

Sujeito se define como não-social. Sujeito é *desejo*. Sujeito é *luta*. Sujeito é *busca*. Sujeito é *força* (orientado para si próprio). Sujeito é *resistência*. Sujeito é *capacidade*. Sujeito é *procura*. Sujeito é *cuidado*. Sujeito é *defesa*. Sujeito é *liberdade*. Sujeito é *negação*. Sujeito é *força criadora*. Sujeito é *libertação*. Sujeito é *amor*. Sujeito é *rejeição*.¹ Sujeito, portanto, é um conceito não-social, pois a ordem social, como ele afirma em seus textos, é fundamentalmente o anti-sujeito.

¹ Estas palavras qualificadoras não foram inventadas. Numa leitura atenta dos textos de Touraine, o leitor as encontra. Estas palavras, em si e por si, não possuem conteúdo social. Todas estas têm o sentido de significarem o que Touraine entende ser sujeito.

Agora, é relevante entender a relação entre *sujeito* e *ator*, dois conceitos cujos sentidos não podem ser separados ou desconectados. “Sujeito é o desejo de ser ator, e o ator é sempre ‘social’, não um ator no vazio”. (TOURAINÉ, 2004, p. 35) Se sujeito se reduz a *desejo de ser*, sem conteúdo social, apenas vivo e sexuado, tal ‘redução’ evidencia-se em incompletude. Touraine explica a necessária relação entre sujeito e ator para não se ter uma compreensão equivocada. Assim ele escreve: “Quando digo o sujeito é vazio, quero dizer que o sujeito só se torna pleno ao tornar-se ator social ou ator de uma relação interpessoal, mas sem nunca perder a relação do Eu ao eu”.² (TOURAINÉ, 2004, p. 35)

Entender a relação entre sujeito e ator é fundamental, pois só se torna ator quem não se deixa anular em seu desejo de ser e o sujeito (este desejo de ser) somente torna-se completo, pleno, ao se tornar ator. Torna-se relevante destacar que a compreensão de ator não se restringe a uma relação social. Engloba, também, a relação interpessoal e intrapessoal de forma mesclada e integrada. Enquanto as dimensões da relação social com a interpessoal e a intrapessoal não estiverem integradas, o sujeito não se completa, não se ‘plenifica’. Assim se entende Touraine quando ele diz que a defesa contra o social e a reconstrução do social somente são possíveis quando conseguirmos intervir como sujeitos. Jamais alguém será um ator social se não for sujeito. Um indivíduo que não consegue ser sujeito, que não consegue relacionar o Eu ao eu, que é vítima de alguma manipulação, que já foi instrumentalizado por outrem para um objetivo alheio, ele não é mais força criadora e nem liberdade para se defender e se proteger do social e muito menos para reconstruí-lo.

No livro, *O mundo das mulheres*, o autor distingue também *Eu* de *eu*. Quando analisa a expressão que entende ser fundamental da experiência feminina – *eu sou uma mulher* – afirma que “não existe identidade entre o *Eu* que cria, que ama ou que rejeita, e o *eu* que já está constituído e que, por consequência, é visto pelo outro e se define por suas relações com o outro”. (TOURAINÉ, 2007, p. 41) O primeiro *Eu* é o *Eu-vazio*, resistente, força criadora e libertadora, sem conteúdo social. O segundo *eu*, no entendimento do autor, foi criado pelos homens para formar um gênero. Para a construção e afirmação do sujeito, essa distinção é importante para exatamente compreender processos de instrumentalização e de manipulação, como, também, de subjetivação e/ou individuação. O segundo *eu* é um *eu* instrumentalizado, dominado, manipulado, criado por outros e não criador de si.

Introduziu-se, com a afirmação anterior, a ideia da construção e da afirmação do sujeito. Ao afirmar-se e construir-se, em processos de subjetivação, o sujeito se torna ator. Em relação ao social, o sujeito afirma-se ao se defender dele e, ao mesmo tempo, ao participar de sua reconstrução. Contra quem o sujeito, ao afirmar-se, deve se defender?

² O *Eu* maiúsculo significa o desejo de ser, o sujeito, sem conteúdo social. O *eu* minúsculo representa o indivíduo, que não se identifica com o sujeito, mas as duas noções não podem ser separadas. Indivíduo também não se identifica com ator. As três noções oportunamente serão esclarecidas.

Quando trata do tema no livro *Poderemos viver juntos?*, assim escreve:

Já não sabemos quem somos. A nossa patologia principal teve sua origem por longo tempo no peso repressivo que as proibições, as leis exerciam sobre nós; vivemos uma patologia às avessas, a da impossível formação de um eu, afogado na cultura de massa ou encerrado em comunidades autoritárias. (TOURAINÉ, 1998, p. 71)

Respondendo claramente a pergunta acima formulada, o sujeito deve proteger-se e, ao mesmo tempo, defender-se de um comunitarismo autoritário, da pressão social da economia e do consumo, e da cultura de massa. Touraine afirma que o indivíduo quando deixa de ser sujeito e ator e se torna um reduzido indivíduo consumidor, que deixa se envolver pelo seu ambiente social, “é verdadeiramente a expressão de uma dominação social”. (TOURAINÉ, 2004, p. 33) Para que o indivíduo não seja reduzido a consumidor e verdadeiramente afirme-se como sujeito, que seria um processo mais defensivo do que conflituoso, “deve impor-se mediante contra-ataques ao espaço público, o que acarreta um conflito com as forças econômicas e com o poder”. (TOURAINÉ, 2004, p. 36)

A ideia da afirmação do sujeito mescla-se necessariamente com a ideia do processo de construção do sujeito pessoal ou de subjetivação. Para compreender a noção de como se procede a subjetivação, há a necessidade de diferenciar claramente as noções de indivíduo, sujeito e ator. Mesmo que essa distinção já se procedeu, em parte, volta-se ao tema para detalhar com maior discernimento a noção de subjetivação. Touraine distingue, portanto, indivíduo de sujeito e ator.

O sujeito não é um indivíduo concreto. Um indivíduo pode ou não se comportar como sujeito. No centro, deve-se situar o vazio, não as normas; portanto, o ser humano na condição de sujeito em face de si mesmo. (...) capacidade de se olhar. (...) Se me deixo distrair, então todo o espaço interior é preenchido. É preciso que eu me afaste de minhas atividades, de minhas distrações, de meus deveres para definir minha relação comigo. (TOURAINÉ, 2004, p. 97)

Na afirmação acima, percebe-se a insistência em conceber a noção de sujeito como não-social. Mas, também, a não identificação entre indivíduo e sujeito. Em outro texto, Touraine esclarece que “o indivíduo não é senão a unidade particular onde se misturam a vida e o pensamento, a experiência e a consciência”. (TOURAINÉ, 2002, p. 220) Sujeito, no entanto,

É a passagem do Id ao Eu, o controle exercido sobre o vivido para que tenha um sentido pessoal, para que o indivíduo se transforme em ator que se insere nas relações sociais transformando-as, mas sem jamais identificar-se completamente com nenhum grupo, com nenhuma coletividade. (TOURAINÉ, 2002, p. 220)

Ao distinguir ator de indivíduo, o pensador francês diz que “o ator não é aquele que age em conformidade com o lugar que ocupa na organização social”. (TOURAINÉ, 2002,

p. 220) Isso qualquer indivíduo, com certa formação para ocupar esse lugar, consegue realizar. Ator, por conseguinte, é “aquele que modifica o meio ambiente material e sobretudo social no qual está colocado, modificando a divisão do trabalho, as formas de decisão, as relações de dominação ou as orientações culturais”. (TOURAINÉ, 200, p. 220-221) Numa frase sintética e esclarecedora é possível entender a distinção entre os termos: “O sujeito é o desejo do indivíduo de ser um ator. A subjetivação é o desejo de individuação.” (TOURAINÉ, 1998, p. 73) Com essa distinção de noções de *indivíduo*, *sujeito* e *ator*, como Touraine entende a construção do sujeito pessoal ou o processo de subjetivação? Ele responde esta pergunta da seguinte forma: “A subjetivação é a penetração do Sujeito no indivíduo e, portanto, transformação – parcial – do indivíduo em Sujeito”. (TOURAINÉ, 2002, p. 222) Não é mais uma ordem do mundo que faz um indivíduo tornar-se sujeito. Para Alain Touraine,

A subjetivação é o contrário da submissão do indivíduo a valores transcendentais: o homem se projetava em Deus; doravante, no mundo moderno, é ele que se torna o fundamento dos valores, já que o princípio central da moralidade se torna liberdade, uma criatividade que é seu próprio fim e se opõe a todas as formas de dependência. (TOURAINÉ, 2002, p. 223)

O sujeito não se forma a não ser quando rejeita simultaneamente a instrumentalidade e a identidade, no caso a identidade imposta por outrem. O sujeito pessoal também não pode formar-se a não ser afastando-se das comunidades demasiadamente concretas que impõem uma identidade fundada em deveres mais do que em direitos, insistindo mais na inserção do que na liberdade. (TOURAINÉ, 1998, p. 72-73) Não se pode, no entanto, imaginar que o indivíduo, ao se construir sujeito, possa fechar-se sobre si. Nada seria mais oposto ao sujeito do que o narcisismo. Essa ideia é retomada em sua pesquisa publicada em *O mundo das mulheres*. “As mulheres se colocam diante delas mesmas com um olhar que percebe e avalia o que elas são, partindo da consciência delas mesmas e daquilo que elas querem ser. Esta atitude não é absolutamente narcisista.” (TOURAINÉ, 2007, p. 43)

O autor continua esclarecendo essa ideia dizendo que a construção de si pelas mulheres tem seu fundamento na resistência a uma identidade social. Tal resistência é possível, não porque possa existir um sujeito feminino ou masculino, mas porque “existe uma subjetividade feminina particular”. (TOURAINÉ, 200, p. 47) Tal subjetividade consiste numa “natureza que não se reduz a uma cultura ou a uma organização social”. (TOURAINÉ, 2007, p. 47) A resistência à não redução imprime um movimento de construção de si que pode ser compreendido e definido como “uma manifestação da oposição ao estatuto social que é imposto às mulheres pelo poder masculino e que, acima de tudo, as impede de serem atrizes de sua própria existência e, mais ainda, do conjunto da vida social”. (TOURAINÉ, 2007, p. 48)

Lendo os textos de Touraine, percebe-se que os caminhos pelos quais se constrói a subjetivação são o amor, a contestação, a participação nos movimentos culturais

e sociais. A multiplicação de experiências sexuais sem amor, conforme o autor, é prejudicial para o sujeito. (TOURAINÉ, 2004, p. 95) Nessa ótica, entende-se Touraine quando afirma que “para mim, as palavras sujeito, movimento social e democracia são inseparáveis umas das outras”. (TOURAINÉ, 2004, p. 53)

Com essa ideia, dá-se um passo a mais na compreensão de *sujeito* a partir dos escritos do autor em debate. No passado, lutava-se por uma sociedade ideal, ou sob inspiração religiosa, ou a partir dos ideais de cidadania. Vejamos o que diz nosso sociólogo:

A noção de sujeito substitui tanto a ideia de cidadania, própria a nosso passado recente, quanto a de santidade, própria às religiões da salvação, como o que dá sentido à vida. O sujeito não é mais exterior, não é mais a sociedade ideal. A utopia era o culto da sociedade. Hoje, nosso ideal é o da libertação do sujeito pessoal dos constrangimentos impostos pelo poder econômico e as novas tecnologias, pelas mudanças incessantes na vida profissional ou pelo desemprego. (TOURAINÉ, 2004, p. 32)

Nessa mesma lógica é preciso entender ideias como esta: “Se há uma noção aceita por todos hoje em dia, mais do que a de cidadania ou a de fé, é a dos direitos humanos”. (TOURAINÉ, 2004, p. 32)

Com esse deslocamento, é preciso indicar a nova compreensão de problemas privados e problemas públicos, ou seja, como entender a relação entre o espaço privado e o espaço público. Aqui, estamos num dos temas centrais para não se ter uma compreensão falsa e equivocada de sujeito em Touraine. O grande ideal, o que dá sentido à vida, é a libertação do sujeito pessoal das forças do poder, que são o anti-sujeito. O grande ideal não estaria na ideia de cidadania, nem na ideia de santidade, nem numa sociedade ideal externa ao sujeito pessoal. No entanto, Touraine insiste na ideia de que as noções de sujeito, democracia, movimento social e cidadania não podem estar desvinculadas. Como entender essa aparente contradição? Vejamos o que ele diz, a seguir:

A vida privada torna-se um problema público, e a dominação social, um problema privado. Esses mundos encontram-se sem formar um conjunto. Suas relações são, entretanto, geridas por instâncias políticas autônomas. É a partir desse momento que a noção de democracia substitui a de revolução. (TOURAINÉ, 2004, p. 30)

Na compreensão de Touraine, as noções de democracia e a de cidadania, como a noção de movimento social, não podem estar desvinculadas da ideia de sujeito, ou seja, da noção do processo de construção do sujeito pessoal. Em processos de dessubjetivação não se constrói nem cidadania e nem democracia. Percebe-se que o sociólogo francês rompe com uma compreensão que identificava cidadania e democracia com um projeto utópico de sociedade ideal externa ao sujeito pessoal. É exatamente essa compreensão que possibilita entender que os problemas da vida privada são públicos e os problemas públicos têm incidência em espaços privados.

Agora, em forma de síntese, pode-se dizer que a distinção das noções de indivíduo, ator e sujeito, sem, no entanto, separá-las, faz entender o pensamento do sociólogo em estudo como uma luta teórica contra dois extremos. De um lado, a batalha contra o narcisismo. De outro, contra a identificação plena com uma comunidade, com um grupo, com uma coletividade. Fechar-se sobre si e identificar-se plenamente com uma coletividade evidenciam a desconstituição, a anulação ou a dessubjetivação do sujeito. De um lado, o processo de autonomização, de individuação e/ou subjetivação torna o indivíduo sujeito e ator, fazendo com que ele continue se olhando e se reconhecendo, e, ao mesmo tempo, transformando realidades. De outro, o indivíduo deve proteger-se e resistir para não se deixar identificar completamente com o projeto transformador externo a si.

Alain Touraine é um pensador liberal que procura ‘salvar’ o indivíduo liberal destituído de força criadora e de liberdade. A racionalidade instrumental, um produto e, simultaneamente, uma força criadora da modernidade, foi e é uma das responsáveis pela dessubjetivação do sujeito, impedindo a individuação e a autonomização, que são imprescindíveis à construção de cidadania e de democracia, sonhos tão sonhados pelos pensadores liberais. A *modernidade racionalista*, como já se afirmou anteriormente, indica e encerra nela a ideia da rejeição a tudo o que possa ser compreendido como não-racional. Touraine resgata a dimensão perdida da modernidade: sujeito-no-mundo. E esse sujeito deve ser responsável em duas frentes: perante si mesmo e perante a sociedade. Sob essa ótica, o autor francês defende que a maior preocupação pela formação do sujeito não deve mais ser a socialização e sim a individuação. “Na área da educação, onde se falava em socialização, é preciso falar em defesa da individuação”. (TOURAINÉ, 2004, p. 31) Porém, individuar-se não é fechar-se narcisicamente. Individuar-se é resistir contra a força narcísica e contra o anti-sujeito social que molda e forma o indivíduo a que não se torne ator ou atriz.

Tendo visto como o autor francês concebe sujeito, a seguir analisa-se Miqueias 3,8 para estabelecer relações entre o sujeito pessoal profético, o sujeito de Touraine e o sujeito de direitos humanos.

3 | A AUTOAPRESENTAÇÃO DO PROFETA

Na palavra de Miqueias 3,8, escuta-se a voz do profeta se autoapresentando. Literariamente, o profeta fala na primeira pessoa. Assim ele se autoapresenta³:

“E, contudo, eu estou cheio de força (do espírito de Javé)
e direito e poder para
denunciar a Jacó seu litígio
e a Israel seu pecado.”

3 Para a tradução do original Hebraico, importantes foram os dicionários citados em *Referências*.

Procuremos escutar o profeta passo a passo. Acompanhemos a sua voz.⁴

“Contudo, eu”

O profeta, em sua fala, inicia assumindo e expondo a sua pessoa, o seu “eu”, a sua individualidade, a sua nudez. Ele, com o dedo, aponta para si! Toca o seu corpo! Assume o que profere. O profeta fala na primeira pessoa do singular. E mais: ao falar, opõe-se e contrapõe-se. A conjunção “contudo”/“porém”/“por outro lado” expõe um cenário de conflito. A posição do profeta é a de quem está em frente de alguém e não pode dizer a palavra de outrem. Está numa situação em que deve dizer a sua palavra. A fala precisa conter, transparecer e transbordar as convicções dele e não de terceiros. Miqueias, portanto, está diante de si. Num contexto de embate e combate, a profecia terá de ser a palavra do “eu”, do indivíduo, da pessoa.

“Estou cheio de”

A fala do profeta expõe, por conseguinte, o indivíduo Miqueias. Comunicando-se na primeira pessoa do singular, o profeta deixa a descoberto o seu ser, a sua individualidade. Exibe a sua nudez de fragilidade, simplicidade e autenticidade por necessidade do confronto consigo mesmo num contexto de relação com outros. Este pôr-se frente a frente consigo é desencadeado e irrompido num âmbito de conflito e confronto com outros. O indivíduo Miqueias necessita encontrar-se para dizer a palavra necessária, precisa e indispensável que a relação de embate exige.

O que ele diz? “Eu estou cheio”. A expressão indica que o profeta está em plenitude. Encontra-se “imbuído de”. O sentido do verbo a que Miqueias recorreu é exatamente este: “encher”, “preencher”, “repletar”. Miqueias sente-se repleto de alguém ou de alguma coisa. Ele não se enxerga e não se sente vazio.⁵ Não está sem resposta como os outros profetas por ele acusados! No encontro consigo, o profeta não se vê só. “Estou cheio”, afirma ele.

Constata-se que o início da autoapresentação desvenda uma resposta crítica aos profetas anteriormente acusados e ameaçados. Se eles estão sem resposta e pairam num vazio, portanto, desautorizados de profetizar, o profeta Miqueias não revela esta feição. Ele apresenta-se decidido e convincente. Percebe-se a postura convicta do profeta pelo emprego da conjunção “contudo”, que imprime oposição e contraposição, e pela sua autoapresentação singular “eu estou cheio de”.

O profeta está “cheio”/“repleto”/“preenchido” de que ou de quem? Ele sente-se imbuído e transbordante de que realidades? Sabe-se que o contexto todo é de um embate com outros profetas. As circunstâncias são de relações conflituosas.

4 Nesta parte do artigo, referente à profecia, opta-se em não recorrer a citações e notas. Em *Referências* cita-se uma tese de doutorado, publicada pela editora PACO, em que foi realizada uma pesquisa aprofundada do tema em discussão. Veja: HAHN, 2015.

5 Para esta reflexão, delimitou-se apenas um versículo do texto de Miquéias: 3,8. No entanto, é imprescindível ler as perícopes em sua integralidade para entender os conteúdos em sua inter-relação.

Miqueias diz que está cheio de “força”/”resistência”/”capacidade”; o profeta afirma que está repleto de “direito”; por último, fala em plenitude de “poder”/”autoridade”/”valentia”/”força”. Estas três palavras traduzidas do hebraico contêm o conteúdo necessário para o serviço que se impõe ao profeta como indispensável na conjuntura em que vive: “denunciar”. Estas três palavras juntas comunicam a autoridade do profeta Miqueias em poder acusar os desmandos de autoridades. Este poder que, em contraposição, os outros profetas não possuem. Afinal, o que incrementa autoridade a Miqueias para que ele possa dizer a sua palavra?

“Força”, “direito” e “poder” não são e não significam apenas realidades internas ao sujeito, no sentido de forças e energias psíquicas. Os três termos, sim, representam forças interiores a um sujeito, mas de dimensão e correspondência com realidades externas.

As três palavras hebraicas “força”, “direito” e “poder” integram um significado comum. Ambas incluem em seu sentido, e declaradamente no texto de Miqueias, uma dimensão de relação. “Direito”, por exemplo, é uma palavra de sentido polissêmico, porém significa sempre realidades onde se concebem relações, ou de pessoas entre si, ou de indivíduos com grupos, ou de indivíduos com estruturas. Eu posso “estar cheio de direito”, como afirma o profeta, mas ele não possui algo que seja só dele. “Direito” concentra um significado que provém de significantes externos ao indivíduo Miqueias, no entanto ele integrado nestes. Ele, o indivíduo, faz parte da relação que cria e que vive o “direito”. O mesmo pode-se afirmar e argumentar de “força” e de “poder”. Nos seus significados, estas palavras incluem significantes que não se circunscrevem ao indivíduo, apenas. Por isso, o campo semântico, em que circundam estes termos, projeta um sentido político comum de ambas as palavras. Como entender este sentido a partir de Miqueias 3,8?

Vários são os indícios que embasam a afirmação acima. Miqueias encontra-se em meio a um conflito. De um lado, estão os denunciados, de outro, o profeta. O conflito aparente é entre profetas. Mas ele é apenas a aparência de uma realidade de “guerra”. O sujeito que sofre esta “guerra” é “meu povo”. O profeta Miqueias posiciona-se em favor deste “meu povo”, denunciando profetas, adivinhos e videntes, e os crimes de Jacó e Israel, que representam no contexto os representantes do poder político, militar e religioso do Estado israelita. Quem confere e proporciona diretamente “força”, “poder” e “direito” ao profeta indivíduo é “meu povo”. A defesa de “meu povo”, como sujeito vítima de inúmeros delitos e injustiças, por parte do profeta, dá-lhe autoridade de profetizar. “Força”, “poder” e “direito”, por conseguinte, significam realidades integradas na vida do indivíduo Miqueias, mas proporcionadas a partir da relação com “meu povo”⁶. Portanto a palavra do profeta é uma palavra que se gera na relação com um grupo de pessoas, solidariamente denominado de “meu povo”. Esta palavra não é apenas dele, do profeta. Ela também é de “meu povo”. A profecia é resultado de

6 Na pesquisa, existem posições diferentes em entender a relação do profeta Miqueias com “meu povo”. Ele é um deles? Ele se identifica com “meu povo” sociologicamente ou apenas o representa?

relações, de convívio, de partilha de dores e sofrimentos, de sintonia de um corpo com a realidade de outros corpos.

A autoapresentação do profeta Miquéias, em 3,8, é uma palavra de contraposição aos profetas anteriormente denunciados e ameaçados e ao poder que eles representam. A palavra de Miqueias é, portanto, uma voz de embate e de combate, por isso, uma fala de cunho político. Ela representa uma força que se opõe e se contrapõe. De onde vem esta força?

A profecia de 3,8, provavelmente, na palavra original do indivíduo profeta, não afirma que a “força”, o “poder” e o “direito”, que “enchem” Miquéias provêm de Deus. Pesquisas no nível literário argumentam que a referência a Deus se constitui numa interpolação⁷. Caso já dissesse, seria uma teologia muito perspicaz que teria sido elaborada a partir de um fenômeno social. Que fenômeno é este? O “direito”, o “poder”, a “força” que ajudam a inspirar a palavra profética de Miqueias provêm das pessoas com as quais o profeta se sente solidarizado. Estas são, por conseguinte, “meu povo”, um grupo social que, pelo conjunto de Miqueias 1-3, são agricultores vítimas de uma série de injustiças e opressões causadas por grupos que detêm o poder militar, político e econômico na sociedade da época.

Que relações são possíveis estabelecer entre sujeito pessoal profético, sujeito em Alain Touraine e o sujeito de direitos humanos?

O sujeito pessoal profético, a partir de Miqueias 3,8, se constitui num ator social que se constrói na relação com “meu povo”, grupo social a que o profeta se solidariza. Em Touraine, sujeito é desejo de; é luta; é resistência; é força, ... Para Touraine, o indivíduo torna-se ator num processo de resistência e criação, não permanecendo apenas no ‘desejo de’. O sujeito pessoal profético vem imbuído de desejo pessoal de justiça e que se constrói e se corporifica na relação com o grupo social que inspira a palavra profética. Nesta relação, que é de resistência e de criação, na liberdade, o profeta se torna ator social.

A tese central de Alain Touraine é a de que o indivíduo não massificado pelo mercado e pelo comunitarismo autoritário, que ainda conserva a capacidade de desejar, de resistir e de lutar, torna-se ator social num movimento de resistência e de criação na liberdade. A resistência e a criação constituem-se em atos livres. O sujeito pessoal profético transborda liberdade. A profecia é literatura de resistência e de criação que se elaborou num exercício de liberdade em movimentos profundos de subjetivação, de individuação e de autonomização, no entanto não de individualização. A força e a coragem do profeta Miqueias não é apenas força e coragem dele, mas fornecida e construída na relação com “meu povo”. O profeta deseja justiça (sujeito) e em suas relações com “meu povo” torna-se ator social em processos de resistência (denúncia) e em movimentos de criação (anúncio), exercitando na liberdade a oposição a grupos

Torna-se difícil uma resposta precisa. Porém a sua profecia emerge a partir da relação com este sujeito. Possivelmente, ele é um deles.

⁷ Interpolação significa um adendo, ou seja, na história da redação, num período posterior ao texto original, alguém poderá ter feito algum acréscimo à ideia originária.

de poder que são responsabilizados pela profecia por inúmeras injustiças e opressões causadas a “meu povo”.⁸

Que relação é possível fazer com o sujeito dos direitos humanos? O sujeito dos direitos humanos é um sujeito contextualizado. Ele não pode ser compreendido como um sujeito formal, abstrato e genérico. Da mesma forma, os direitos humanos não são direitos genéricos, abstratos e formais, apenas. Os direitos humanos constituem-se direitos construídos historicamente por sujeitos historicamente em luta, em resistência e em criação, num movimento de libertação.⁹ A conexão entre sujeito de direitos humanos, sujeito em Touraine e o sujeito da profecia hebraica, especificamente a partir de Miqueias 3,8, pode ser vista exatamente em processos de individuação em que as pessoas e coletividades lutam por direitos em movimentos de resistência contra injustiças e em movimentos de criação, em que se conquistam direitos, tanto individuais, políticos, sociais, como também direitos difusos para coletividades. Tais direitos se constroem numa compreensão em que os princípios devem conectar o formal e o substancial, o genérico e o específico. A justiça, no caso, não brota apenas do formal, mas este interligado ao específico. Este entendimento possibilita captar o movimento da emergência e construção de direitos em tempos e espaços bem delimitados e, também, tendo como referente sujeitos situados historicamente.

4 | CONCLUSÃO

O tema indivíduo não é tema exclusivo da modernidade. Mesmo que não seja tema preponderante em literaturas de povos antigos, sua presença pode ser constatada. Esta constatação é relevante especialmente no tocante aos direitos humanos. A humanidade não se processa humana sem o cuidado com os indivíduos.

No final do século XX e inícios do século XXI floresceu imensamente a preocupação com crianças e adolescentes, com pessoas idosas, com mulheres vítimas de violências, com povos indígenas, com imigrantes e estrangeiros, com pessoas de alguma deficiência física ou psicológica, com homossexuais, bissexuais e transexuais etc. Diversas legislações específicas foram elaboradas para proteger grupos vulneráveis. Constata-se um crescimento de uma consciência a reconhecer diferenças e uma consciência de cuidado com coletividades, sim, mas também cuidados com a situação existencial e social de indivíduos, em sua dimensão personalíssima.

Esta consciência revela um dado muito salutar: O sujeito dos direitos humanos não é abstrato, formal e invisível. O sujeito dos direitos humanos está situado num tempo e espaço. É um sujeito contextualizado. Refletir o tema sujeito na atualidade

8 O leitor, para entender essa conclusão, terá de ler Miqueias 2-3, em seu conjunto. Neste artigo não foi possível mostrar todos os detalhes dessa conclusão, porém 3,8 informa o essencial para a elaboração da ideia que se pretende evidenciar nesta reflexão.

9 Flávia Piovesan tem escrito uma série de obras e artigos nesta perspectiva. Em *Referências*, citam-se dois escritos da referida autora.

e, especificamente, o sujeito de direitos, há de se ressaltar o significado de se pensar a partir de sujeitos históricos que, na perspectiva de Touraine, tornam-se autores em processos de autonomização, subjetivação e individuação e aqueles indivíduos que massificados por mercados e comunitarismos terão de se libertar das alienações que os subjagam. A profecia, nesse contexto de libertação, é uma aliada para se construir politicamente democracias e eticamente consciências de liberdade para resistir e criar.

REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

HAHN, Noli Bernardo. **Vozes, memórias e experiências de cidadania**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. **Dicionário hebraico-português e aramaico-português**. 4. edição, São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 1994.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional**. 9. ed., São Paulo: Saraiva, 2008.

PIOVESAN, Flávia. Desenvolvimento histórico dos direitos humanos e a Constituição Brasileira de 1988. In: ANDRADE, Jair; REDIN, Giuliana. **Múltiplos olhares sobre os direitos humanos**. Passo Fundo: IMED, 2008.

TOURAINÉ, Alain. **O mundo das mulheres**. Petrópolis: Vozes, 2007.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje**. Petrópolis: Vozes, 2005.

TOURAINÉ, Alain. **A busca de si**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2004.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. 7.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos?** Petrópolis: Vozes, 1998.

UMA PERSPECTIVA PARA A TEOLOGIA DA SAÚDE NO CONTEXTO DA CAPELANIA HOSPITALAR

Rômulo Anderson Matias Ferreira

Universidade Federal da Paraíba

João Pessoa-PB

RESUMO: A saúde humana sugere sempre uma relação íntima com a corporeidade até o ponto de não poder prescindir dela. A partir da definição de saúde pela Organização Mundial de Saúde, é cada vez mais pacífico que a saúde é uma realidade multidimensional, fazendo surgir a necessidade de compreensão dos aspectos que a compõem. A saúde constitui um espaço que, em contato com a enfermidade, caracteriza um “lugar teológico”. A Teologia da Saúde tem seu espaço natural no âmbito da Teologia Pastoral da Saúde, a qual tem por fundamentos, em primeiro plano, os acontecimentos fundamentais da existência humana; em segundo plano, o contexto sociocultural e sanitário; e em terceiro plano, os agentes que realizam o desígnio salutar de Deus. A capelania hospitalar proporciona assistência espiritual e religiosa à pessoa enferma no âmbito das instituições hospitalares, contribuindo para o resgate do sentido, uma vez que a trajetória de vida de uma pessoa enferma sofre uma paralização ocasionada pela dor, pela deformação, e até mutilação causadas pela doença. Nesse sentido a capelania hospitalar contribui para a (re)elaboração do cuidado de si, enquanto condições de espiritualidade da pessoa enferma, de maneira buscar o reequilíbrio da saúde, a qual constitui um campo

para a Teologia.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da saúde. Capelania hospitalar. Espiritualidade. Cuidado.

1 | INTRODUÇÃO

Compreender a saúde do ser humano para além de sua constituição visível e tangível há séculos desperta indagações de cientistas, filósofos, teólogos, espiritualistas e mesmo o homem comum. Pois perceber que o homem possui uma dimensão imaterial foi algo que promoveu discussões e desenvolveu teorias sobre as relações entre o corpo, a mente cognitiva e emotiva, e o que se chama de “espírito” ou “alma”.

Álvarez (2013) enuncia que há um conceito popular sobre saúde que tem sua definição posta pela medicina. Segundo essa definição, ser *sadio* é não precisar de médico, por outro lado, é o saber médico que decide quando o ser humano está *sadio* ou *enfermo*. Tal posição conferiu poder à ciência médica para ordenar os comportamentos no tocante ao corpo e, concomitantemente, ajudou a medicina a trilhar uma relativa ambiguidade entre o paternalismo e a “tirania”. Desta forma, segundo esse autor, “estimulada por uma crescente demanda de saúde por parte da sociedade, a medicina

continua sendo, para a maioria das pessoas, o único ponto de referência para sua saúde” (ÁLVAREZ, 2013, p. 60).

O desenvolvimento progressivo de uma concepção psicológica sobre saúde, fez com que o ser humano buscasse ampliar a percepção e expressão da saúde, não mais se contentando com qualquer saúde, em outros termos, Álvarez afirma que “em poucas palavras e sem matizes, não lhe basta ‘estar bem’, mas deseja ‘sentir-se bem’” (2013, p. 61). Este cenário faz surgir uma tensão entre a saúde objetiva e a saúde percebida, em cujo cenário, a saúde percebida prioriza a subjetividade sem, entretanto, excluir a objetividade biológica, avançando sempre para além do campo da fisiologia do corpo (ÁLVAREZ, 2013).

Uma reflexão acerca do desenvolvimento histórico da saúde junto às sociedades nos conduzirá a diversidade de formas de interpretação sobre a saúde e a doença. Martins e Martini (2012) expõem que na sociedade contemporânea, o conhecimento sobre saúde compõe um campo próprio com pesquisas e descobertas que alteram profundamente os significados da vulnerabilidade humana, que inicialmente se encontram ligadas ao sagrado.

2 | A SAÚDE HUMANA: UMA PERSPECTIVA INTEGRAL

A vida humana pode ser comparada a um movimento pendular que oscila entre momentos e situações de segurança e fragilidade, de maneira que inevitavelmente as interações entre esses dois estados dialogam na produção das ações humanas (MARTINI, 2012). Uma vez que uma pessoa não pode ser apenas saudável, nem também apenas doente, carrega em si as duas realidades por toda sua existência. Por isso podemos – e devemos – nos entender frágeis.

A saúde é uma realidade construída individual e coletivamente, o que faz do cuidado de si e para com o próximo, uma atitude que parece ser o modo mais eficiente de convivência. O cuidado “inclui a necessidade de conscientizar o paciente de que a cura vai além da recuperação das funções orgânicas e inclui à reestruturação de suas relações consigo, com seu corpo e com a doença” (MARTINI, 2012, p. 189). Nesse pensar, Ferreira e Ziti (2010, p. 24) afirmam que “nos dias atuais, há vários esforços de tratar a saúde do ser humano na sua integridade ou globalidade”, pois “se tem chegado à conclusão do valor espiritual no tratamento das enfermidades”.

O contexto do sofrimento cuja origem é a enfermidade no corpo, por vezes, e particularmente quando a permanência da doença se prolonga no tempo, faz revelar que outro aspecto humano se perturba, se conflita, adocece solidariamente ao corpo: a dimensão espiritual do ser que, neste momento inicial, nominaremos de espiritualidade. As tradições religiosas nas quais está inserido homem lhe possibilitam diferentes estágios de autoconhecimento, de maneira que na experiência de cada uma dessas tradições, Tetzner (2012, p. 214) vem apresentar que, por meio delas, a

pessoa “compreende e vivencia a sua religiosidade, a sua fé e sua espiritualidade de forma diferente de acordo com a história e o contexto a que pertencem”.

Argumentam Esperandio e Ladd que “a perspectiva de uma saúde integral precisa ser constantemente lembrada no contexto onde predomina o modelo biomédico. Tão importante quanto os aspectos físicos, são as dimensões da saúde mental e espiritual” (ESPERANDIO; LADD, 2013, p. 636). Portanto, quando entendemos que o homem é um componente indissociável e dual apresentado como espírito (também chamado em outros contextos religiosos de “alma”) e corpo, será necessário abordar, no que diz respeito à pessoa enferma, que o cuidado medicinal e terapêutico oferecido ao paciente num hospital, acresce em potencialidade quando abarca a espiritualidade deste paciente, por mais diversas que sejam suas expressões de fé, ou ainda, que essas expressões de fé sejam negadas ou ignoradas pela pessoa enferma.

3 | O PERCURSO DA TEOLOGIA CRISTÃ EM DIREÇÃO À SAÚDE

Discorrendo sobre Deus, na tradição judaico-cristã, Vilhena apresenta que existem relações entre a doença, a dor, o sofrimento, e a morte com os possíveis desvios humanos diante de princípios estabelecidos por Deus para o homem. Resulta dessa compreensão que “à dor corpórea provocada pela doença soma-se o sofrimento que advém do sentimento de culpa”, pois, em última análise, o ser humano é responsável maior pelos males que o afligem, restando-lhe “duas atitudes: aceitar passivamente a doença tida como merecida e procurar em caso de cura, pautar a vida pelos critérios dados por Deus” (VILHENA, 2012, p. 66).

Jesus estabelece um novo paradigma, ao deixar expresso, como relatado pelo evangelista Lucas, que sua missão consistia em “evangelizar os pobres e para curar os contritos de coração e curar os contritos de coração” (Lc 4.18). Assim, Jesus ampliando o conceito de cura, para além do corpo, após curar um paraplégico, participou à mesa de pecadores e publicanos, enfatizando que “os sãos não precisam de médico, mas sim os doentes” (Mt 9.12), numa evidente referência à enfermidade de espírito e social que acometia aquelas pessoas e que, portanto, as fazem alvo da saúde anunciada pelo evangelho.

Um novo olhar sobre o homem e saúde, promoveu a construção do pensamento e práxis evangélica, fazendo brotar no seio da Igreja maior envolvimento com a saúde e suas perspectivas. Na década de 1960, teólogos e pastores despertam para a interpretação terapêutica do ministério da salvação e, portanto, na compreensão da saúde presente na ação evangelizadora. O desejo maior de envolver-se com a saúde do indivíduo e da sociedade, fez com que as igrejas reunidas construíssem uma convicção de que a Igreja deve ter responsabilidade na promoção da saúde pessoa e comunitária. A teologia, segundo Álvarez (2013), passa a se mostrar sensível ao contexto da enfermidade, pois viu nesta um sinal inquestionável para o cumprimento

da ordem do evangelho para curar e pregar. Tal postura desenvolveu uma reflexão teológica e ações caridosas que aproximaram a Igreja de maneira preferencial das pessoas que sofrem, da enfermidade e dos enfermos, da morte e dos moribundos.

A Teologia da Saúde possui um objeto acadêmico dotado de um espectro de disciplinas. No entanto, possui sua raiz na Teologia Pastoral da Saúde, que se compõe de três fundamentos, quais sejam: primeiro, os acontecimentos fundamentais da vida humana, tais como nascimento, saúde, doença, sofrimento, morte; segundo, o âmbito sociocultural em que ocorrem; e terceiro os agentes, aqui entendidos a família, a escola, os pastores, a comunidade cristã, os quais realizam o desígnio divino de salvar e curar (ÁLVAREZ, 2013).

Nesse pensar, Martins e Martini (2012) enunciam que a teologia parte da experiência de fé, inserida em uma tradição e essa faz parte da vida social de inúmeras pessoas, e como tal a saúde parte da realidade empírica dos problemas sociais, das enfermidades, das curas e das pesquisas científicas. Ocorre então uma confluência inevitável entre teologia e saúde, uma vez que essas “duas realidades estão inseridas, de tal forma que fazem parte da experiência humana de existir no mundo, de se organizar em sociedade e de participar da mesma condição de fragilidade, contingência e finitude” (MARTINS; MARTINI, 2012, p. 202).

4 | A INTEGRALIDADE DO CUIDADO E A CAPELANIA

A concretude da realidade nos permite a vivência de reações aos sentidos do corpo, seja pela temperatura, pelo toque, pela visão, pelos esforços, pelos aromas a que aspiramos. A experiência de *ser no mundo* e *estar no mundo* põe o ser humano em contato com a existência, particularmente consigo mesmo e com outro ser humano, a partir do qual se reconhecerá em identidade e personalidade. Neste ponto da relação com o outro, reconhece-se a dinâmica do cuidado e da compaixão. Boff introduz essa relação dizendo que:

O cuidado é, na verdade, o suporte real da criatividade, da liberdade e da inteligência. No cuidado se encontra o *ethos* fundamental do ser humano. Quer dizer, no cuidado identificamos os princípios, os valores e as atitudes que fazem da vida um bem-viver e das ações um reto agir (BOFF, 2014, p. 12).

O cuidado se traduz como sendo mais que um *ato*, é uma *atitude* (BOFF, 2014). Assim sendo, o cuidado traduz-se mais que num momento de atenção, zelo e desvelo; o cuidar representa uma atitude de ocupação, preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro. Compreendemos, assim, que uma atitude perfaz uma fonte de onde jorram muitos atos e uma das ilustrações que podemos aplicar é quando, por exemplo, dizemos que “uma mãe está cuidando do filho adoentado”. Quando assim dizemos, desta atitude, descendem atos vários como estar preocupada

com seu filho, dirigir para levá-lo ao médico, ministra a ele os remédios prescritos, fazer-lhe carinho, orar com e pelo filho, ficando próxima dele por meio de ações diversas que compreendem uma atitude de cuidado (HOEPFNER, 2008).

O capelão hospitalar encontra campo de exercício do cuidado para com a pessoa enferma na medida em que, considerando a integralidade do ser humano, sua dimensão espiritual se fragiliza ao lado de seu corpo, carecendo do cuidado espiritual capaz de reabilitar-lhe o ânimo, fortalecer-lhe a fé, e realinhar-se ao sentido que, por vezes, a dor o fará olvidar. Na atenção ao outro, o pastoralista (sinônimo para capelão) compreende que “cuidar do outro é zelar para que esta dialogação, esta ação de diálogo eu-tu, seja libertadora, sinérgica e construção de aliança perene de paz e de amortização” (BOFF, 2014, p. 163).

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Teologia da Saúde desenvolve um discurso no tempo presente que, fundado nas premissas do termo saúde como entendido nas Escrituras Sagradas, estabelece um diálogo interdisciplinar com as ciências, de maneira a que seja buscado o cuidado em uma perspectiva mais integral sobre o ser humano no campo da saúde. Como vertente da *práxis* pastoral, a atividade de capelania no ambiente hospitalar constitui-se num caminho para que ocorra pontos de contato entre as premissas teológicas sobre a saúde e um olhar mais atento à integralidade do cuidado ministrado ao ser humano no contexto da enfermidade.

No contexto da doença, faz-se necessário ampliar o conceito de saúde para que, em uma perspectiva integral, possamos perceber o homem para além de um sistema de elementos orgânicos fisiologicamente arranjados bioquimicamente. É preciso compreender suas as dimensões integradas ao corpo, quais sejam, a mente, que de forma sintética abarca suas expressões emocionais e sentimentais, e sua alma (ou espírito) que se reporta à dimensão transcendente, metafísica, intangível e que pressupõe a existência do Sagrado, de Deus, de uma Energia cósmica, de um Orixá, do Nirvana, enfim daquilo que lhe seja superior e totalmente significativo.

A capelania, como assistência espiritual prestada aos pacientes em um ambiente hospitalar, fornece à pessoa oportunidade de aconselhamento, despertamento e exercício da espiritualidade, considerando suas crenças características de algum sistema religioso, ou mesmo a negação dessas crenças. A ação do pastoralista se propõe ao exercício do cuidado, ajudando a pessoa, em sua espiritualidade, no processo de busca de sentido, de propósito de vida, de renovação da esperança, como também de relacionamento consigo e com os outros. Nesse sentido, a capelania se alinha com a teologia “da” e “para” a saúde, cujo máximo interesse é, conforme dito por Álvarez (2013, p. 100), “a saúde humana, no desígnio de Deus e na sua realização no mistério de Cristo (e agora na Igreja), está sempre em movimento [...] para a plena

realização do ser humano. É a saúde salvífica e a salvação salutar”.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ, Francisco. **Teologia da saúde**. São Paulo: Paulinas: Centro Universitário São Camilo, 2013.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. 20ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.

ESPERANDIO, Mary R. G. ; LADD, Kevin L. Oração e Saúde: questões para a Teologia e para a Psicologia da Religião. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 627-656, abr./jun. 2013.

FERREIRA, Damy; ZITI, Lizwaldo M. **Capelania hospitalar cristã**. Santa Bárbara d'Oeste: SOCEP Editora, 2010.

HOEPFNER, Daniel. **Fundamentos bíblico-teológicos da capelania hospitalar: uma contribuição para o cuidado integral da pessoa**. Dissertação de Mestrado da Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2008.

MARTINI, Antônio. Cuidar: aspectos éticos e espiritualidade na saúde. *In*: MARTINS, Alexandre A. ; MARTINI, Antônio (Orgs). **Teologia e saúde: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MARTINS, Alexandre A. ; MARTINI, Antônio (Orgs.). **Teologia e saúde: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana**. São Paulo: Paulinas, 2012.

TETZNER, Neusa. Uma vivência espiritual cristã em pessoas com câncer. *In*: AMATUZZI, Mauro M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

VILHENA, Maria A. Viver, adoecer, sofrer e morrer nas religiões. *In*: MARTINS, Alexandre A. ; MARTINI, Antônio (Orgs.). **Teologia e saúde: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana**. São Paulo: Paulinas, 2012.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Solange Aparecida de Souza Monteiro

Mestra em Processos de Ensino, Gestão e Inovação pela Universidade de Araraquara - UNIARA (2018). Possui graduação em Pedagogia pela Faculdade de Educação, Ciências e Letras Urubupunga (1989). Possui Especialização em Metodologia do Ensino pela Faculdade de Educação, Ciências e Letras Urubupunga (1992). Trabalha como pedagoga do Instituto Federal de São Paulo campus São Carlos (IFSP/Câmpus Araraquara-SP). Participa dos núcleos: -Núcleo de Gêneros e Sexualidade do IFSP (NUGS); -Núcleo de Apoio às Pessoas com Necessidades Educacionais Específicas (NAPNE). Desenvolve sua pesquisa acadêmica na área de Educação, Sexualidade e em História e Cultura Africana, Afro-brasileira e Indígena e/ou Relações Étnico-raciais. Participa do Grupo de pesquisa - GESTELD - Grupo de Estudos em Educação, Sexualidade, Tecnologias, Linguagens e Discursos.

Paulo Rennes Marçal Ribeiro

Possui graduação em Psicologia (1985) pelo Instituto de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUCCAMP; graduação em Pedagogia (1983) e mestrado em Educação (1989) pela Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP; especialização em Psiquiatria e Psicologia Clínica da Infância (1988) e doutorado em Saúde Mental (1995) pela Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP; e pós-doutorado em Saúde Mental (1996-1997) pelo Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ. É Livre-Docente em Sexologia e Educação Sexual pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - UNESP (2007). Foi vice-diretor da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, em Araraquara, de 1º de fevereiro de 2005 a 31 de janeiro de 2009, onde atualmente é Professor Associado (MS-5) no Departamento de Psicologia da Educação. É especialista do Conselho Estadual de Educação - SP e atua nas áreas de Educação e Psicologia, com ênfase na pesquisa em Sexualidade Humana, principalmente com os seguintes temas: educação sexual, história da sexualidade e da educação sexual, adolescência, sexualidade e sociedade. É professor e orientador de mestrado e doutorado nos seguintes Programas de Pós-Graduação da UNESP, em Araraquara: Educação Sexual, do qual é o coordenador do Programa; e Educação Escolar, onde coordena a Linha de Pesquisa Sexualidade, cultura e educação sexual. Foi um dos fundadores e vice-coordenador do GT-23 Gênero, sexualidade e educação, da ANPED.

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-7247-068-1

