

MARCELO MÁXIMO PURIFI CAÇÃO
ELISÂNGELA MAURA CATARINO
(ORGANIZADORES)



TEOLOGIA
E CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
AGENDA PARA DISCUSSÃO

**Atena**
Editora
Ano 2019

MARCELO MÁXIMO PURIFI CAÇÃO
ELISÂNGELA MAURA CATARINO
(ORGANIZADORES)



TEOLOGIA
E CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
AGENDA PARA DISCUSSÃO


Ano 2019

2019 by Atena Editora
Copyright © Atena Editora
Copyright do Texto © 2019 Os Autores
Copyright da Edição © 2019 Atena Editora
Editora Chefe: Prof^a Dr^a Antonella Carvalho de Oliveira
Diagramação: Geraldo Alves
Edição de Arte: Lorena Prestes
Revisão: Os Autores



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob uma Licença de Atribuição Creative Commons. Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

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

Conselho Editorial

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

Prof^a Dr^a Adriana Demite Stephani – Universidade Federal do Tocantins
Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto – Universidade Federal de Pelotas
Prof. Dr. Alexandre Jose Schumacher – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
Prof. Dr. Antonio Carlos Frasson – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Antonio Gasparetto Júnior – Instituto Federal do Sudeste de Minas Gerais
Prof. Dr. Antonio Isidro-Filho – Universidade de Brasília
Prof. Dr. Constantino Ribeiro de Oliveira Junior – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^a Dr^a Cristina Gaio – Universidade de Lisboa
Prof. Dr. Deyvison de Lima Oliveira – Universidade Federal de Rondônia
Prof. Dr. Edvaldo Antunes de Farias – Universidade Estácio de Sá
Prof. Dr. Eloi Martins Senhora – Universidade Federal de Roraima
Prof. Dr. Fabiano Tadeu Grazioli – Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões
Prof. Dr. Gilmei Fleck – Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Prof^a Dr^a Ivone Goulart Lopes – Istituto Internazionele delle Figlie de Maria Ausiliatrice
Prof. Dr. Julio Candido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof^a Dr^a Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso
Prof^a Dr^a Lina Maria Gonçalves – Universidade Federal do Tocantins
Prof^a Dr^a Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Marcelo Pereira da Silva – Universidade Federal do Maranhão
Prof^a Dr^a Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Prof^a Dr^a Paola Andressa Scortegagna – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^a Dr^a Rita de Cássia da Silva Oliveira – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Prof^a Dr^a Sandra Regina Gardacho Pietrobon – Universidade Estadual do Centro-Oeste
Prof^a Dr^a Sheila Marta Carregosa Rocha – Universidade do Estado da Bahia
Prof. Dr. Rui Maia Diamantino – Universidade Salvador
Prof. Dr. Urandi João Rodrigues Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Prof^a Dr^a Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande
Prof. Dr. Willian Douglas Guilherme – Universidade Federal do Tocantins

Ciências Agrárias e Multidisciplinar

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof^a Dr^a Daiane Garabeli Trojan – Universidade Norte do Paraná
Prof^a Dr^a Diocléa Almeida Seabra Silva – Universidade Federal Rural da Amazônia
Prof. Dr. Écio Souza Diniz – Universidade Federal de Viçosa
Prof. Dr. Fábio Steiner – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
Prof^a Dr^a Girlene Santos de Souza – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia
Prof. Dr. Jorge González Aguilera – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Prof. Dr. Júlio César Ribeiro – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof^a Dr^a Raissa Rachel Salustriano da Silva Matos – Universidade Federal do Maranhão
Prof. Dr. Ronilson Freitas de Souza – Universidade do Estado do Pará
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

Ciências Biológicas e da Saúde

Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Edson da Silva – Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Profª Drª Elane Schwinden Prudêncio – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof. Dr. Gianfábio Pimentel Franco – Universidade Federal de Santa Maria
Prof. Dr. José Max Barbosa de Oliveira Junior – Universidade Federal do Oeste do Pará
Profª Drª Magnólia de Araújo Campos – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Profª Drª Vanessa Lima Gonçalves – Universidade Estadual de Ponta Grossa
Profª Drª Vanessa Bordin Viera – Universidade Federal de Campina Grande

Ciências Exatas e da Terra e Engenharias

Prof. Dr. Adélio Alcino Sampaio Castro Machado – Universidade do Porto
Prof. Dr. Alexandre Leite dos Santos Silva – Universidade Federal do Piauí
Profª Drª Carmen Lúcia Voigt – Universidade Norte do Paraná
Prof. Dr. Eloi Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Juliano Carlo Rufino de Freitas – Universidade Federal de Campina Grande
Profª Drª Neiva Maria de Almeida – Universidade Federal da Paraíba
Profª Drª Natiéli Piovesan – Instituto Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. Takeshy Tachizawa – Faculdade de Campo Limpo Paulista

| Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG) | |
|---|--|
| T314 | <p>Teologia e ciência da religião [recurso eletrônico] : agenda para discussão / Organizadores Marcelo Máximo Purificação, Elisângela Maura Catarino. – Ponta Grossa, PR: Atena Editora, 2019.</p> <p>Formato: PDF Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader Modo de acesso: World Wide Web Inclui bibliografia ISBN 978-85-7247-845-8 DOI 10.22533/at.ed.458191912</p> <p>1. Religião. 2. Sociologia. 3. Teologia. I. Purificação, Marcelo Máximo. II. Catarino, Elisângela Maura.</p> <p style="text-align: right;">CDD 200.71</p> |
| Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422 | |

Atena Editora
Ponta Grossa – Paraná - Brasil
www.atenaeditora.com.br
contato@atenaeditora.com.br

APRESENTAÇÃO

A contemporaneidade marcada pela diversidade e a globalidade das culturas nos propõem discussões e relações dialógicas, com várias ciências, vários setores da sociedade. No contexto histórico, percebe-se que Teologia e Ciências da Religião, nem sempre tiveram relação harmoniosa, no entanto, não é finalidade desta obra estabelecer a linha epistemológica dessas duas áreas. Porém, como os diálogos aqui organizados direcionam-se para o campo acadêmico – resultados de estudos e investigações -, percebe-se, nessa situação, que tanto a Teologia quanto a Ciências da Religião, possuem em comum a função de regular o pensamento crítico.

O livro “Teologia e Ciências Da Religião: Agenda para Discussão” é uma obra estruturada no viés da religiosidade que traz 18 artigos, organizados em dois blocos, ambos, marcados pela pluralidade dos diálogos produzidos em contextos distintos do nosso país, que apresentam a perspectiva de autores que transitam muito bem pelas Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Nesta obra o leitor encontrará temas múltiplos, vistos pela lupa da religiosidade, cujos vieses perpassam pela perspectiva do pensamento da Teologia e/ou da Ciências da Religião, tais como: Teologia Contemporânea; Formação Teológica; Atualidade do Espiritismo; Ecumenismo; Religiosidade Contemporânea; Relação Natureza e Religião; A Palavra de Deus na Liturgia entre outros.

Desse modo, apresentamos esta obra como uma opção de leitura dinâmica e diversa, com perspectiva de relevante diálogo com o contexto Teológico e com as Ciências da Religião nas interfaces com Ciências Humanas e Sociais.

Boa Leitura!

Marcelo Máximo Purificação
Elisângela Maura Catarino

PARTE I – INTERFACES COM A TEOLOGIA

| | |
|--|-----------|
| CAPÍTULO 1 | 1 |
| A LAUDATO SI' E A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA: REVIDE DE UMA ECO-TEOLOGIA ANCESTRAL | |
| Harethon Silveira Domingos | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919121 | |
| CAPÍTULO 2 | 7 |
| A IMPORTÂNCIA DA “INTELIGÊNCIA SENCIENTE”, DE XAVIER ZUBIRI, PARA A APREENSÃO DA REALIDADE LITÚRGICA | |
| Álvaro Moreira Gonçalves Fernando Benetti | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919122 | |
| CAPÍTULO 3 | 18 |
| FORMAÇÃO TEOLÓGICA PARA LEIGOS: ESTRUTURA E FUNCIONAMENTO | |
| Omundsen de Melo Costa Junio | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919123 | |
| CAPÍTULO 4 | 30 |
| MEDELLÍN E A “REVELAÇÃO ESCANDALOSA DE DEUS”, SEGUNDO A CRISTOLOGIA DE J. SOBRINO | |
| Matheus da Silva Bernardes | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919124 | |
| CAPÍTULO 5 | 38 |
| A ESCUTA DA PALAVRA DE DEUS NA LITURGIA EM TEMPOS BARULHO | |
| Ademilson Tadeu Quirino | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919125 | |
| CAPÍTULO 6 | 44 |
| DO DEUS CRUCIFICADO AO POVO CRUCIFICADO: A “THEOLOGIA CRUCIS” NA CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO | |
| Eugenio Rivas | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919126 | |
| CAPÍTULO 7 | 52 |
| NIILISMO E RELIGIÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O NIILISMO SOB A ÓTICA NIETZSCHIANA | |
| Eduardo Marcos Silva de Oliveira | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919127 | |

| | |
|---|------------|
| CAPÍTULO 8 | 61 |
| UM ESTRANHO INCÔMODO À NOSSA PORTA: JESUS, UM PROFETA FRONTEIRIÇO | |
| Raphael Colvara Pinto | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919128 | |
| CAPÍTULO 9 | 71 |
| ATUALIDADE DO ESPIRITISMO COMO RELIGIÃO | |
| Flávio Rey de Carvalho | |
| DOI 10.22533/at.ed.4581919129 | |
| PARTE II – INTERFACES COM A CIÊNCIAS DA RELIGIÃO | |
| CAPÍTULO 10 | 79 |
| A “QUESTÃO RELIGIOSA” NA MANCHESTER MINEIRA: AS DIVERGÊNCIAS ENTRE A IGREJA CATÓLICA E A MAÇONARIA ENTRE FINS DO SÉCULO XIX E PRINCÍPIOS DO SÉCULO XX NA CIDADE DE JUIZ DE FORA | |
| Rafael de Souza Bertante | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191210 | |
| CAPÍTULO 11 | 93 |
| O ECUMENISMO : ANÁLISE A PARTIR DO PENSAMENTO DE ELIAS WOLFF | |
| Joel Haroldo Baade Adelcio Machado dos Santos | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191211 | |
| CAPÍTULO 12 | 106 |
| O TERRENO BENDITO DO PRÓXIMO: A ARRISCADA PERIPÉCIA NA ABERTURA DIALOGAL COM O PRÓXIMO | |
| Antonio Carlos Coelho | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191212 | |
| CAPÍTULO 13 | 118 |
| SEM INTERAÇÃO COM A VIDA E A NATUREZA NÃO HÁ RELIGIÃO: MUDANÇAS ESPACIAIS, TEMPORAIS, HUMANAS E A GAMIFICAÇÃO | |
| Giuliano Martins Massi | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191213 | |
| CAPÍTULO 14 | 131 |
| SUSTENTABILIDADE COMO EIXO INTEGRADOR DA EDUCAÇÃO | |
| Evaldo Apolinário | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191214 | |
| CAPÍTULO 15 | 137 |
| EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA: DESAFIOS E POSSIBILIDADES NO RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS | |
| Elivaldo Serrao Custodio | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191215 | |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO 16 | 153 |
| ELEMENTOS TEXTUAIS NO RELATO DA CURA DA MULHER ENCURVADA | |
| Rivadavio de Barros Gico Junior | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191216 | |
| CAPÍTULO 17 | 166 |
| RELIGIOSIDADE/ESPIRITUALIDADE EM PESSOAS VIVENDO COM VÍRUS DA IMUNODEFICIÊNCIA HUMANA | |
| Clarissa Mourão Pinho | |
| Eduardo Tavares Gomes | |
| César de Andrade de Lima | |
| Ana Catarina de Melo Araújo | |
| Sara Larissa de Melo Araújo | |
| Evelyn Maria Braga Quirino | |
| Morgana Cristina Lêoncio de Lima | |
| Mônica Alice Santos da Silva | |
| Cynthia Angelica Ramos de Oliveira Dourado | |
| Simone Andrade Gonçalves de Oliveira | |
| Maria Sandra Andrade | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191217 | |
| CAPÍTULO 18 | 182 |
| OS CENÁRIOS DA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA | |
| Celso Gabatz | |
| DOI 10.22533/at.ed.45819191218 | |
| SOBRE OS ORGANIZADORES | 194 |
| ÍNDICE REMISSIVO | 195 |

A LAUDATO SI' E A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA: REVIDE DE UMA ECO-TEOLOGIA ANCESTRAL

Data de aceite: 18/11/2019

Harethon Silveira Domingos

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais,
Programa de Pós-graduação em Ciência da
Religião
Belo Horizonte, Minas Gerais

RESUMO: O presente artigo visa demonstrar a existência de um princípio comum entre a teologia cristã, na perspectiva apostólica do Papa Francisco, segundo a Carta Encíclica *Laudato Si'*, de 2015, e as antigas crenças animistas, das religiões elementares, sobretudo as de matrizes indígenas e africanas, ainda praticadas. A intenção é demonstrar a existência de um possível e frutífero diálogo inter-religioso entre essas duas orientações teológicas, animista e cristã, sob o fundamento da ecologia, da cultura e do patrimônio natural e imaterial, considerados no conjunto das garantias dos direitos fundamentais e vistos como essenciais para todos os seres sencientes, humanos e não humanos.

PALAVRAS-CHAVE: animismo; ecologia; Papa Francisco; *Laudato Si'*; teologia.

LAUDATO SI' AND CONTEMPORARY
THEOLOGY: RETALIATES OF AN
ANCESTRAL ECO-THEOLOGY

ABSTRACT: This article aims to demonstrate the existence of a common principle between the Christian theology, from the apostolic perspective of Pope Francis, according to the 2015 Encyclical Letter *Laudato Si'*, and the ancient animist beliefs of elementary religions, especially those of indigenous and African matrices still practiced. The intention is to demonstrate the existence of a possible and fruitful interreligious dialogue between these two theological orientations, animist and Christian, on the basis of ecology, culture and the natural and immaterial patrimony, considered as a guarantee of fundamental rights and seen as essential for all sentient beings, human and nonhuman.

KEYWORDS: animism; ecology; Pope Francis; *Laudato Si'*; theology.

1 | INTRODUÇÃO

O século XXI passa por crises de paradigmas, de padrões nas relações dos seres humanos com o mundo. Dentre esses paradigmas em crise, talvez o mais incômodo seja o ambiental, marcado pela ação humana no planeta, em boa parcela devido à exclusiva motivação financeira, gerando um resultado lucrativo e degradante. Alguns pensadores

nomeiam esse período de Antropoceno, um termo formulado por Paul Crutzen, Prêmio Nobel de Química de 1995. O prefixo grego “antropo” significa humano; e o sufixo “ceno” denota as eras geológicas. Esse paradigma da relação degradante entre o meio ambiente e o capital ganhou vulto em 1992, partindo do Brasil, durante a Eco 92, no Rio de Janeiro, e se consolidou com a Carta da Terra, de 2000, declaração de princípios éticos fundamentais para a construção de uma sociedade global sustentável e integrada com a natureza e com os seres que habitam o mundo.

Esse novo marco integral exige de nós a implementação de um sistema socioambiental viável, de fraternidade social e ambiental capaz de suscitar em nós um sentido de interdependência responsável. Assim, esse novo paradigma está voltado para o bem-estar de toda a comunidade planetária e das futuras gerações, definido por uma visão esperançosa e de chamado à ação. O cristianismo, como religião viva e dinâmica, não ficou imune a esses questionamentos. É certo que São Francisco de Assis já nos atribuiu irmandade com o mundo e com os demais seres, nos idos do século XII. Recentemente, o Papa Francisco nos presenteou com a encíclica *Laudato Si’: Sobre o Cuidado da Casa Comum*, de 24 de maio de 2015, buscando corrigir o nosso pretense favoritismo na criação de Deus e esclarecer, sob nova perspectiva ontológica. A ontologia trata do ser concebido como tendo uma natureza comum, inerente a todos e a cada um dos seres inseridos em seu estudo, admitindo a importância de contemplar a Natureza como um ser de dignidade inerente, perspectiva mais condizente com o texto da Gênese, assim como com a transcendência animista das religiões naturais, principalmente, com as crenças indígenas e africanas, em especial a religiosidade Bantu, a qual buscamos como exemplo dessa ontologia e citaremos a seguir.

Ao mediar uma possível dialogia entre os seres humanos e a natureza, entendendo a Terra como um ser senciente, ou seja, vivo e capaz de sentir prazer e desprazer, a Carta Encíclica *Laudato Si’* pronunciou-se contra nossa presunção de filhos diletos de Deus e árbitros soberanos dos usos dos recursos planetários. A similaridade ontológica entre a *Laudato Si’* e as religiões indígenas e africanas, às quais chamamos genericamente de animistas, deve-se à percepção sistêmica do planeta Terra como sujeito de direitos, um sistema inteligente no qual estamos inseridos, não um patrimônio herdado pelos humanos para uso irrestrito.

2 | NATUREZA E TEOLOGIA ANCESTRAL

Sobre o modo de ver o mundo e sobre como se relacionar com a natureza, antiquíssimas crenças elementares já ensinavam que existe um sistema de relações entre os seres e os elementos naturais. A religião, fenômeno humano universal, pode ter tido seu início no que se convencionou chamar de *animismo*, ou seja, uma crença

de que todas as coisas possuem alma. A palavra *animismo* tem origem etimológica no latim, *animus*, que significa "alma/vida". O termo foi criado pelo antropólogo inglês Edward B. Tylor, em 1871, na obra *Primitive Culture*, na qual Tylor designou de *animismo* as manifestações religiosas imanentes a todos os elementos do cosmos, da natureza, seja nos seres vivos seja nos fenômenos naturais.

Tylor sugeriu que as forças da natureza, com o passar dos séculos, foram antropomorfizadas e tornadas deuses, semelhantes a nós, porém dotadas de características dos elementos naturais que representavam, como o Sol, a Terra, a chuva, etc. Ou caracterizadas com aspectos básicos da vida humana, como as doenças, a cura, a guerra, a paz, a fortuna, a arte, a justiça, o amor, etc. Tylor fez seu trabalho antropológico segundo o enfoque evolucionista e afirmou que, pouco a pouco, essa multiplicidade de divindades acabou se unificando, ficando mais potente, perfeita e onipresente. Segundo Tylor, assim surgiu o monoteísmo.

o homem primitivo não vê na alma uma realidade que se opõe à matéria. O dualismo alma/espírito é fruto de uma especulação posterior. Mas se esse dualismo inexistente entre os povos animistas primitivos, nem por isso eles deixam de considerar a alma uma potência superior à matéria, concebida muitas vezes como emanção divina e outras vezes como criada diretamente por Deus e destinada a retornar a Deus. (JORGE, 1994, p. 94).

Como já dito, nossa análise busca similaridade entre as crenças animistas, que, em sua generalidade, serão representadas pela religiosidade africana, em interface com a leitura da Carta Encíclica *Laudato Si'*. Tal aproximação firma-se no paradigma ecológico, na visão holística de um sistema planetário estabelecido no modo como os seres humanos deveriam se relacionar consigo, com as demais criaturas, com a economia e com as diversas culturas. Um paradigma de ecologia integral, conceito desenvolvido por Leonardo Boff e capitado pelo Papa Francisco na carta encíclica. Sobre a diversidade cultural no planeta, patrimônio imaterial da humanidade, essa foi uma colocação de vanguarda do Papa Francisco em sua "encíclica verde", demonstrando uma visão de alteridade para com os seres humanos e de integralidade fraterna para com os seres não humanos que, juntos, dividem essa "casa comum" chamada de Terra.

Louvado sejas, meu Senhor», cantava São Francisco de Assis. Neste gracioso cântico, recordava-nos que a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços. (FRANCISCO, 2015, p. 1)

A analogia que propomos entre essas duas tradições de fé revelam-se na vista da Terra como mãe, irmã, conjunto de forças sagradas e manifestações de Deus, assim como propôs o Papa Francisco na introdução de sua encíclica.

3 | O MAGISTÉRIO DOS FRANCISCOS

Com ênfase no catolicismo contemporâneo, especificamente no magistério do Papa Francisco em interface com a religiosidade em seu viés mais antigo, buscamos dois exemplos textuais para colocar em perspectiva a nossa hipótese. Logo abaixo segue o texto da *Laudato Si'*:

Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão vento pelo ar, pela nuvem, pelo sereno, e todo o tempo, com o qual, às tuas criaturas, dás o sustento.

Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água, que é tão útil e humilde, e preciosa e casta. Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo, pelo qual iluminas a noite: ele é belo e alegre, vigoroso e forte. (FRANCISCO, 2015)

Sobre a religiosidade africana, Pierre Verger escreveu em *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns*, o seguinte

Esses cultos aos Orisa, conforme veremos, dirigem-se, em princípio, às forças da natureza, através dos ancestrais divinizados e constituem um vasto sistema que une os mortos e os vivos em um todo familiar, contínuo e solidário (VERGER, 2000, p. 16).

[...]

Os cultos prestados a Orisa dirigem-se às forças da natureza. Na verdade a definição de Orisa é mais complexa. É verdade que ele representa as forças da natureza, mas isso não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido. (VERGER, 2000, p. 37).

A similaridade ontológica, ou seja, aquela que designa a qualidade geral dessas teologias, não faz desambiguação na relação entre criador e criaturas no mundo. A relação entre as criaturas, a divindade e o mundo, exercida de maneira horizontal ao ver Deus nos olhos do próximo e na totalidade das coisas possibilitam uma existência holística, tanto no sentido de preservação planetária, quanto nos vínculos afetivos e nas trocas culturais e materiais humanas. A proposição de São Francisco de Assis e a do Papa Francisco derivam do amor como premissa de ação; seja ação de fé, política, individual ou coletiva.

A correspondência ontológica entre as antigas crenças animistas com a perspectiva atualíssima da *Laudato Si'*, propostas neste texto, firma-se no conceito oferecido por Christian Wolff, que definiu a ontologia como *philosophia prima*, *essência do ser e, dessa forma, observa-se que ambas as teologias aderem ao paradigma ecológico. Essa concepção revela que a natureza é sagrada, seja devido à unicidade do Deus que criou o mundo, seja pela diversidade dos deuses que habitam na natureza, a exemplo dos povos bantu, que cultuam suas divindades de uma forma mais natural, com culto dirigido aos elementos da natureza.*

O paradigma ecológico tem potencial para nortear nossos processos

civilizatórios e para nos capacitar na geração de ambientes de bem-estar socioambiental, de inclusão e de dialogia entre os seres humanos consigo mesmos e com o ecossistema.

4 | CONCLUSÃO

Ciente do fato de que a teologia católica difere muito das teologias animistas, principalmente com relação à criação do mundo e com os modos de transcendência e imanência do sagrado, a intenção deste texto foi dar um sentido existencial ao nosso cotidiano e apontar para o pluralismo. No cristianismo contemporâneo, visto pela lente da Carta Encíclica *Laudato Si'*, a sacralidade do mundo é derivada do Deus único, que nos fez dotados de inteligência para que, conscientemente, atuássemos subsidiariamente na criação e nos reconhecêssemos irmãos dos demais seres criados, sejam humanos, animais, vegetais, água e/ou clima. Tal noção, obrigatoriamente, reverbera nos modos de tratar o ambiente e de explorar os recursos naturais. A nós, humanos, cristãos ou não cristãos, cabe aderir enfaticamente a esse paradigma de diálogo com o mundo que nos aponta para o que está gravado no Gênesis: “E abençoou Deus o dia sétimo, e o santificou; porque nele descansou de toda a sua obra que Deus criara e fizera.” (Gênesis 2, 3). Sob esse paradigma, podemos fazer uma interpretação da bênção do sétimo dia e perceber, não como o fim e ato definitivo da criação, mas como início dos encontros entre as criaturas com o mundo abençoado e santificado pelo Criador.

Como exemplo desse novo paradigma ambiental e teológico, que também atinge atualmente o âmbito jurídico, podemos citar a Constituição da República do Equador, de 2008, em seu capítulo sétimo no qual constam os “Direitos da Natureza”, do planeta Terra que é, pela tradição quíchua, respeitosamente ou, por que não dizer, devotadamente, tratado como um Ser feminino nomeado de Pacha Mama. Essa representação feminina da Terra é mais uma das características de enlace entre a interpretação teológica expressa na Carta Encíclica *Laudato Si'* e as diversas culturas ancestrais, dos povos originários do planeta, quando a vida religiosa ainda se fazia por formas elementares de culto aos elementos cosmológicos e aos elementos do ecossistema.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização e Espiritualidade**. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano - compaixão pela terra. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.

EQUADOR. **Constituição da República do Equador de 2008**: Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoDoEquador.pdf>>.

GÊNESIS. In: A Bíblia: tradução ecumênica. São Paulo: Paulinas, 2002.

IGREJA CATÓLICA (Papa 2013-Presente: Francisco), **Carta Encíclica Laudato Si**: sobre o cuidado com a casa comum. Vaticano: 2015.

JORGE, J Simões. **Cultura Religiosa**: o homem e o fenômeno religioso. São Paulo: Loyola, 1994.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro; SOUZA, José Carlos Aguiar (Org). **Consciência Planetária e Religião**: desafios para o século XXI. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOUTY, Jérôme. Pierre Fatumbi Verger: **Do olhar livre ao conhecimento iniciático**. Tradução Michel Colin, São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Edusp, 2000.

A IMPORTÂNCIA DA “INTELIGÊNCIA SENCIENTE”, DE XAVIER ZUBIRI, PARA A APREENSÃO DA REALIDADE LITÚRGICA

Data de aceite: 18/11/2019

Álvaro Moreira Gonçalves

Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo-SP

Fernando Benetti

Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo-SP

RESUMO: Com o Concílio Vaticano II, a compreensão de liturgia e de seu lugar no mistério da Igreja mudou, desenvolveu-se um novo “modus operandi” de se celebrar o mistério salvífico, a Ceia do Senhor. Esta pesquisa utilizou o pensamento de Xavier Zubiri para o estudo da liturgia, sua realidade e seu novo modo de se celebrar. A apreensão primordial da realidade, que unifica as faculdades do sentir e do inteligir humano- denominando por inteligência senciente, foi adotada por via analítica desta pesquisa. Observou-se a liturgia enquanto lugar de encontro com Deus, que se expressa como a força de imposição presente ato celebrativo, congregando a todos e lhes derramando amor. Este encontro permeia sob a unidade daqueles que se reúnem frente a Jesus Cristo, compreendidos enquanto apreensores da realidade presente. Concluiu-se que, ao

compor uma assembleia litúrgica, não devem ser prioritárias explicações ou conceitualizações, mas a vivência profunda daquilo que é celebrado: a fé e o encontro, afinal, o conteúdo mais profundo da realidade celebrada na liturgia é compreendido celebrando (sentindo) e não explicando, este conteúdo é a realidade do amor de Deus que a cada vivência ritual é atualizado o mistério pascal “*em’ realidade própria*” do apreendido.

PALAVRAS-CHAVE: liturgia, inteligência Senciente, Xavier Zubiri

THE IMPORTANCE OF “SENTIENT INTELLIGENCE”, OF XAVIER ZUBIRI FOR APPREHENSION OF LITURGICAL REALITY

ABSTRACT: With the Second Vatican Council, the understanding of the liturgy and its place in the mystery of the Church changed, a new “modus operandi” has been developed to celebrate the salvific mystery, the Lord's Supper. This research used the thought of Xavier Zubiri for the study of the liturgy, its reality and its new way of celebrating. The primordial apprehension of reality, which unifies the faculties of human feeling and intelligence – termed sentient intelligence, was adopted by analytic al approach to this research. The liturgy was observed as a place of encounter with God, which expresses itself as the force of imposing his celebratory

act, gathering everyone and pouring love to them. This encounter permeates under the unity of those who meet before Jesus Christ, understood as apprehenders of the current reality. It was concluded that, when composing a liturgical assembly, explanations or conceptualizations should not be a priority, but the profound experience of what is celebrated: faith and encounter, after all, the deeper content of the reality celebrated in the liturgy is understood by celebrating (feeling) and not explaining, this content is the reality of the love of God that with each ritual experience is updated the paschal mystery “in its own reality” of the apprehended.

KEYWORDS: Liturgy, Sentient Intelligence, Xavier Zubiri

1 | INTRODUÇÃO

Ao apresentar a Igreja como Povo de Deus, que conhece e serve ao seu Senhor (LG, n.9), o Concílio Ecumênico Vaticano II ofereceu uma nova modalidade litúrgico-ritual que altera a vida de todos os crentes, inovando também a compreensão de liturgia e seu lugar no mistério da Igreja. Aqueles que, em outrora, eram apenas ouvintes e espectadores do mistério salvífico, agora recebem uma normativa distinta: todos que se tornaram filhos de Deus pelo batismo devem tomar parte da ação litúrgica ativa, consciente e piedosamente (SC, n. 48): se reúnam em assembleia, louvem a Deus na Igreja, participem do sacrifício e comam da ceia do Senhor (SC, n. 10). A grande novidade litúrgico-ritual, advinda da reforma conciliar, amplia a compreensão de liturgia ao afirmar que, não apenas os clérigos são celebrantes do mistério Pascal, da realidade divina contida na Ceia do Senhor, mas todo o povo de Deus.

Esta é uma novidade que, partindo do pensamento do filósofo Xavier Zubiri, pode-se tratar e compreender através processo da *inteligência senciente*. Dessa maneira, o objetivo deste artigo está em analisar cientificamente a realidade litúrgica da Igreja Católica, porém com respeito e compreensão dos limites epistêmicos frente ao que toca o Sagrado, até porque o conteúdo mais profundo da realidade celebrada na liturgia é compreendido celebrando (sentindo) e não explicando, afinal, o sentir humano é um sentir intelectual, é radicalmente impressão de realidade, é algo dado “fisicamente” (ZUBIRI, 2011c, p. 25).

2 | LITURGIA SENCIENTE

Xavier Zubiri, em sua trilogia “Inteligência Senciente” – obra que analisa a filosofia precedente e lança bases para o conhecimento a ser construído no futuro – afirma que não se pode separar o sentir e o inteligir, afinal o “inteligir é um modo de sentir, e sentir é, no homem, um modo de inteligir” (ZUBIRI, 2011a, p. LIV). Após

uma crítica à filosofia precedente – que deve ser sempre compreendida em seu contexto – ele se detém sobre o que é a realidade e como ela é apreendida. A apreensão primordial da realidade é o grande benefício que Zubiri ofereceu ao campo da epistemologia; no itinerário em busca de uma melhor compreensão da inteligência humana, pôde ele, a partir da nova compreensão de realidade e dos modos de apreensão – de sua formalidade, seus momentos e sua índole unitária - conceber um homem novo, que na busca pela razão, caminha reconciliado com suas capacidades sensitivas e intelectivas, possibilitando um “salto do apreendido para o real, mas da própria realidade em sua dupla face de apreendida e de própria em si mesma” (ZUBIRI, 2011a, p. 36-37).

Quando tratamos acerca da inteligência senciente para apreensão da realidade litúrgica, somos obrigados a falar não apenas de nossa apreensão do real, mas da realidade mesma do apreendido em minha apreensão (ZUBIRI, 2011a, p. 36-37).

Nos escritos joaninos, encontramos a afirmação: “Deus é amor” (1Jo 4,8); e o próprio Jesus dizendo: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14, 9). Partindo disso, a grande investigação contemplada nesta pesquisa, consiste em explicitar a apreensão da realidade do amor de Deus que a cada vivência ritual é atualizada pela celebração do mistério pascal, evidenciando que tal apreensão se dá, não a partir de nossas considerações e conceituações, previamente estabelecidas, e sim “em realidade própria” do apreendido, partindo da experiência na qual Deus nos seduziu, mais forte nos foi e, sem forças para rebatê-lo, ficamos envolvidos em sua realidade de amor (cf. Jr 20,7).

As grandes alterações propostas pelo Concílio Vaticano II não ferem o núcleo do rito, como também não limitam as funções ministeriais dos ordenados, mas insistem na convicção de que todos os cristãos “participem” na ação sagrada e ofereçam juntamente com o sacerdote, não só pelas mãos dele, a hóstia imaculada (cf. SC, n. 48) e é missão dos presbíteros ensinar aos fiéis a oferecer a Deus Pai a vítima divina no sacrifício da missa, e a fazer, junto com ela a oblação de vida. (cf. PO, n. 5).

O apontamento aqui consiste no “*spatium participationis* - espaço de participação” àqueles que se reúnem em assembleia eucarística. Até porque, se for de convicção plena da Igreja, de que a Eucaristia é a plenitude da experiência “em Deus”, que não seja negada a nenhum fiel esta participação, pois isso é negar a mais nobre realidade divina. A partir deste dado, procede a afirmativa de uma possível apreensão primordial da realidade no culto eucarístico e discutir a busca de realidade nela. Assim, é fácil discutir, diante das práticas litúrgicas, o que é busca de realidade, já o que não se encaixa nesta busca senciente é pura sofisticada (Cf. TEJADE, *In*: ZUBIRI, 2011, p. XXI). Afinal,

É através da participação litúrgica que o mistério de Deus, revelado plenamente

em Jesus Cristo, se torna acessível de forma a todos os cristãos. É justamente sobre a participação litúrgica, direito e dever de todos os batizados, salientando a experiência ritual da fé como *momento histórico da salvação*, que se fundamenta este estudo (COSTA, 2005, p.13).

Cabe, portanto, nesta dimensão participativa, que a assembleia reunida forme um só corpo, na escuta da palavra de Deus, nos gestos e posições do corpo, nas orações e nos cantos e, sobretudo, na oblação comum do sacrifício e na comum participação da mesa do Senhor (BECKHAUSER, 2004, p. 64).

Retornando à eclesiologia do Concílio Vaticano II, a compreensão da Igreja enquanto povo de Deus apresenta-se muito nobre para a averiguação da participação senciante na liturgia. Essa expressão, advinda da tradição veterotestamentária de “povo eleito”, aponta, de forma objetiva, a pertença dos que compõem o grupo dos crentes, a Deus. No Antigo Testamento, Deus se revela como aquele que elege um povo enquanto preferido, elege para salvá-lo e para que ele seja sinal o sinal de que *lahweh* é Senhor de todos os povos. Ele é o Deus de clã. Tornando-o quase familiar, pode-se dizer que *lahweh* é o Pai dos clãs, das famílias, das tribos.

Aprove a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo toda a relação entre os mesmos, mas formando com eles um povo, que o conhecesse na verdade e o servisse na santidade. E assim escolheu Israel para seu povo, estabeleceu com ele uma aliança, e o foi instruindo gradualmente, manifestando na própria história do povo, a si mesmo e os desígnios de sua vontade e santificando-o para si (LG, n. 9).

Cristo estabeleceu um novo pacto, isto é, a nova aliança de seu sangue (cf. 1Cor 11,25), na qual une em comunhão judeus e gentios, constituindo, pelo Espírito, um novo povo de Deus (cf. LG, n.9), nova Israel, nova Jerusalém, seu corpo místico (cf. LG, n. 6). Fez isso na Cruz, maior manifestação de seu amor, assim como na última ceia, ao instituir o memorial de sua Paixão. Assim, quando o sacerdote diz ao povo, durante a celebração eucarística: “A paz Senhor esteja convosco”, e a assembleia litúrgica ao responder: “O amor de Cristo nos uniu” constata que o *Ágape* reuniu o povo para celebrar sua fé (COSTA, 2005, p. 26-27).

Nestes dados, há uma noção nova, de fundamental importância, para ser extraída acerca da apreensão primordial da realidade na liturgia; a noção de “relação”. Sentir-se em uma relação com Deus é, sem dúvida alguma, inteligência senciante em alto nível, afinal é compreender o amor de Deus através de sua ternura que abraça e abraça na realidade litúrgica. Se for possível afirmar que Deus tem a atitude de revelar-se (cf. DV, n. 2); fazer-se presente na história dos homens (cf. Jo 1,14); ensiná-los medidas amorosas (cf. Jo 15,13); e ainda, se é possível afirmar que a liturgia é a atualização dessa revelação, dessa presença e força amorosa, constata-se, portanto, a possibilidade de nela fazer o processo de apreensão de realidade

senciente, pois, neste espaço de celebração, uma realidade distinta e de uma força imensurável nos cativa e nos atrai para dentro de si. Para compreendermos melhor a concretude desta afirmativa, vejamos os três pontos que são fundamentais no modo de impressão da apreensão de realidade: formalidade do apreendido; momentos da apreensão; índole unitária deste modo de apreensão (ZUBIRI, 2011a, p.32).

3 | APREENSÃO DA REALIDADE EM XAVIER ZUBIRI

Consideramos que uma das maiores contribuições da filosofia de Xavier Zubiri para a ciência litúrgica é a apreensão da realidade.

A apreensão da realidade comporta três modos, sendo o primeiro e fundamental a apreensão primordial de realidade. Esta apreensão é aquela que acontece quando as coisas reais se dão aos nossos sentidos e à nossa inteligência. É simplesmente um dado que se faz presente para ser apreendido, por meio de impressão de realidade (COSTA, 2017, p. 213).

Assim, nesta pesquisa, nos detivemos na apreensão primordial da realidade, já a aplicando ao rito e ao espaço celebrativo, sendo eles momentos de apreensão da realidade divina. Sobre a apreensão, podemos afirmar que “não implica ainda nenhum juízo, mas apenas a captação das coisas reais que se dão aos sentidos e à inteligência” (COSTA, 2017, p. 213), sendo por isso um momento de sentir, sendo desprovido do pensar. Ela é também o momento fundamental para a apreensão da realidade.

Assim, pode-se afirmar que “não se vai à liturgia da Igreja para se estudar, mas para simplesmente acatar a presença da Trindade, que se nos apresenta por meio dos ritos e preces” (COSTA, 2017, p. 215). A liturgia não é o local do estudo da fé, mas de sua celebração. Por isso, a liturgia “imprime”, nos faz sentir a realidade amorosa de Deus, que será atualizada sempre que celebrada e também estudada. Isso posto, explanemos um pouco mais o pensamento de Zubiri.

3.1 Formalidade do apreendido

A respeito da formalidade do apreendido, é o modo de “ficar” do conteúdo da apreensão diante do apreensor (ZUBIRI, 2011a, p.23-24). Mas não é um ficar qualquer, mas “em próprio”. Aqui, ao falar de “em próprio”, não se refere à propriedade senão em seu sentido latíssimo: pertença a algo (ZUBIRI, 2011a, p.33). Isso revela uma formalidade da realidade, o “de seu” que, por ser real, está presente como real, como realidade.

Por este motivo pode-se averiguar, na Ceia do Senhor, o “de seu” de Deus, pois quando quem preside pronuncia as palavras: “O Senhor esteja convosco”, e toda a assembleia, convicta, responde: “Ele está no meio de nós”, aqui aparece

a senciência explicitando transbordante que, no conjunto do rito, sente Deus em realidade. Essa formalidade de realidade é, pois, como veremos o que leva da realidade apreendida à realidade para além da compreensão (ZUBIRI, 2011a, p.36). Por isso, o diálogo exemplificado entre o que preside e a assembleia é repetido tantas vezes dentro do rito, porque quanto mais se formaliza a realidade de Deus na apreensão da assembleia, mais ela adentra no mistério e, como se diz, o mistério de Deus nunca se esgota.

3.2 Momentos da apreensão

3.2.1 Afecção

Os momentos da apreensão são três: afecção; alteridade; força de imposição própria. Eles são modelados pela formalidade da impressão, conforme o próprio Zubiri estrutura quando trata a respeito dos modos de apreensão sensível (ZUBIRI, 2011a, p. 27-47). Ainda para ele, o homem tem um modo próprio de apreender a realidade que lhe rodeia.

Na afecção, o “senciente ‘padece’ a impressão” (ZUBIRI, 2011a, p. 14), quando a realidade “fica” nele, apreendendo as notas, qualidades ou propriedades do real, ou seja, aquilo que lhe pertence “em próprio”, que lhe é “de seu”. Na liturgia, a assembleia se sente afetada por Deus, “em próprio”, ou seja, pela própria realidade divina:

Depois da ressurreição de Cristo, a Igreja continua anunciando uma verdade concreta que as mãos tocam, os olhos veem, os ouvidos captam, pois o processo da salvação, por ser histórico, exige a mediação dos sentidos do corpo. (...) Se Ele não pode ser mais tocado pelos sentidos do corpo, haverá outra forma de fazê-lo por instrumental mediação. Agora, mais uma vez, o Senhor deve indicar o caminho pelo qual o processo da salvação continua na história. Aí entra em cena a liturgia (COSTA, 2005, p.10).

3.2.2 Alteridade

A realidade é estimulante. “Na afecção real, está-nos presente algo ‘outro’” (ZUBIRI, 2011a, p.37). Esse “outro” carrega um conteúdo distinto daquele que o apreende e ele “fica” conforme não a percepção do apreensor, mas sim em e por si próprio, sendo algo a ser apreendido e não simplesmente a ter uma resposta por estímulo, como nos animais (ZUBIRI, 2011a, p.38). Assim, ele percebe que a realidade é autônoma, o que Zubiri chama de “alteridade de realidade” (ZUBIRI, 2011a, p.39).

Vemos isso na experiência do ágape derramado na liturgia: Deus exprime o seu amor, aquilo que Ele é, à assembleia litúrgica reunida. O amor aqui é o “outro” conteúdo frente a apreensão. Porém, como já dito, independente da percepção, o conteúdo “amor” já é em e por si, desde antes de ser percebido. Deus não muda

seu amor não muda, conforme o encontro com os homens. Se assim o fosse, possivelmente, Deus deixaria de ser Deus, porque deixaria de amar como sempre amou. Neste sentido, outra noção é apresentada neste momento de alteridade, que é o princípio de anterioridade. A nota – expressão para exprimir as características do conteúdo formalizado frente a apreensão – é real em si mesma, é nisto que consiste o ser formalmente anterior ao seu próprio apresentar-se. Trata-se, pois, de uma anterioridade muito elementar, mas decisiva: o calor esquenta porque “já” é quente (ZUBIRI, 2011a, p.38).

3.2.3 Força de imposição própria

Para encerrar a explicação referente aos momentos da apreensão, falta compreender a “força de imposição própria”, contida na alteridade. Essa é a mais simples, pois consiste em apenas dizer que o apreendido se impõe com uma força nova: a força de realidade (ZUBIRI, 2011a, p.39). O conjunto destes três momentos da apreensão, são momentos de impressão sensível, ou impressão de realidade. Com eles, vemos que “o homem apreende em impressão a formalidade mesma de realidade” (ZUBIRI, 2011a, p.39).

3.2.4 Índole unitária

Existe uma unidade intrínseca da afecção real, da alteridade de realidade e da força de realidade. Essa unidade constitui o que é dito por apreensão da realidade. É uma apreensão, o apreendido é atualizado, estando o apreensor no apreendido. Essa apreensão é feita de modo direto, imediato e uno, sendo assim o real apreendido “em” e “por si mesmo”, sendo ela uma impressão (Cf. ZUBIRI, 2011a, p.40-43).

Sentir Deus no espaço litúrgico não é difícil, afinal, é nele que se celebra o Amor: originário, encarnado, derramado. É perceber que travar uma luta com a sua realidade no espaço litúrgico é verdadeiramente um combate desleal, considerando principalmente a sua força de imposição. É perceptível quando alguém nega sentir Deus na vivência da liturgia: permanecer no espaço litúrgico parece se tornar uma ação impossível de se realizar. Isso porque a Liturgia tem como fonte a Verdade, e, ao recusá-la, se torna denúncia e inflamação das mentiras que se acumula pela vida, ainda mais permanecendo em sua realidade. Assim, sábio foi Jeremias ao confessar:

Tu me seduziste, lahweh, e eu me deixei seduzir; tu te tornaste forte demais para mim, tu me dominaste. Sirvo de escárnio todo o dia, todos zombam de mim. Sempre que falo, devo gritar, devo proclamar: “violência e opressão!” Porque a palavra de lahweh tornou-se para mim opróbrio todo dia. Quando pensava: “não me lembrarei dele, já não falarei em seu nome”, então isto era em meu coração como fogo devorador, encerrando meus ossos. Estou cansado de suportar, não aguento mais (Jr 20,7-9).

4 | A PARTICIPAÇÃO LITÚRGICA-SCIENTE DOS FIÉIS NA CEIA DO SENHOR

No desejo ardente de se encontrar com Deus é que, em profunda e declarada fidelidade à Tradição, a Igreja, a partir do Concílio Vaticano II, atualiza a compreensão litúrgico-pastoral a respeito dos conceitos de relação e participação ao que se desenvolve na vivência ritual daquilo que se qualifica enquanto liturgia nas comunidades. Por primeiro, a participação, como visto acima, requer a disposição de todos os que compõem a assembleia. Para isto, é preciso entender e reafirmar que o conjunto dos batizados forma o Corpo Místico de Cristo, isto é, a Igreja – a assembleia litúrgica é expressão visível desse corpo. Por isso, quando se é referida a participação:

Supõe-se que deva ocorrer uma educação não somente no plano intelectual, limitando-se à transmissão de conteúdos. Torna-se necessário educar para a ritualidade, ou seja, envolver a pessoa humana como um todo, em suas várias dimensões: corporal, relacional, intelectual, afetiva, volitiva, intuitiva, imaginária, simbólica, experiencial, etc (BARONTO, 2000, p. 20-21).

Essa renovação litúrgica busca adequar a celebração da Ceia do Senhor aos apelos do homem contemporâneo, juntamente de todas as suas dimensões, seus anseios, suas alegrias e angústias, que constantemente busca o seu lugar no mundo (COSTA, 2012, p. 88-89). Assim, aparece uma nova preocupação: o espaço litúrgico como o lugar do sacramento da nova aliança com Deus. Este espaço, antecipação da Jerusalém Celeste, é “a tenda de Deus com os homens” (Ap 21,3), casa em que Deus habita, onde se busca contemplar a Deus, usando o caminho simbólico para atingir uma fidelidade mística, porque Deus é mistério absoluto (COSTA, 2005, p.15). Essa casa de Deus já não é mais um espaço físico e sim o povo santo, reunido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo; é o templo, construído de pedras vivas, onde o Pai é adorado em espírito e verdade (PONTIFICAL ROMANO, Ritual da dedicação da Igreja e altar, n.1); é o conjunto dos fiéis que, através do batismo, unguidos e consagrados pelo Espírito, formam o edifício espiritual; é a Igreja, povo de Deus, Corpo Místico de Cristo. A casa verdadeira de Deus é a comunidade de fiéis que formam o corpo de Cristo (CNBB, 2007, p. 77). Por isso, Jesus pelos homens se santifica, para que os homens sejam santificados na verdade, e roga por eles, para que sejam um (cf. Jo 17,19-21).

O espaço físico sacramental deve ser expressão da assembleia das pessoas que compõem o ato celebrativo que será realizado. Todas as dimensões que o homem carrega consigo devem ser valorizadas e por conta disto:

a celebração litúrgica deve apresentar Jesus, que não descuidou de nenhum detalhe da pessoa humana, entre os quais a necessidade de alimentação, a autoconfiança, a saúde, o amor-caridade e a solidariedade com os excluídos. Foi exatamente num contexto de refeição em evocação ao alimento como necessidade

primária de sobrevivência individual (comida) e social (ceia) que Jesus instituiu o principal sacramento da salvação, doando-se a si mesmo como comida e bebida para a vida eterna (COSTA, 2005, p.13).

É desta experiência sacramental que procede o sentido e o significado ao espaço físico do culto ao sagrado, lugar da reunião dos fiéis para a celebração eucarística. Ele é um espaço simbólico. Romano Guardini afirma que o símbolo é a síntese da relação espírito-corpo na liturgia: ele “nasce todas as vezes que o interior, o espiritual, encontra expressão no exterior, no corpóreo” (GUARDINI, 2017, p. 60). “O altar é o símbolo tangível – o lugar – do encontro e da aliança entre Deus e o homem” (PASTRO, 2010, p. 276). Ele é, ao mesmo tempo, mesa do Senhor e ara do sacrifício, onde céus e terra trocam seus dons. Neste sentido, da participação nasce uma relação dialética no contexto litúrgico. Deus e homem, diante de uma mesa comum, realizam a partilha da vida e do alimento. E nesta perspectiva que se torna mais clara a noção de que Deus é que atrai os homens participantes da ação litúrgica para si.

À assembleia celebrante dos mistérios divinos, pode-se também adjetivar mais uma noção: eles são apreensores da realidade divina, manifestada através da unidade estabelecida e dos ritos litúrgicos celebrados neste espaço de participação. Sendo apreensores, pretendem apreender, por impressão, algum conteúdo. Isso é simples e a fenomenologia se deleita ao tratar a respeito do assunto. Porém, se afirmado que, nesta ação ritual, os apreensores apreendem um alguém, um “outro”, que os afeta “em próprio” e que tem, por excelência, uma “força de imposição própria” “em realidade” (ZUBIRI, 2011, p. 28-47) é preciso reconhecer que, por mais que sejam eles os que formam assembleia, que prestam atitudes e disposições visíveis, não são exatamente eles os promotores em si da vivência ritual, que é a liturgia, mas sim aquele alguém – um Totalmente Outro – apreendido, que se expõem e afeta aos convidados com sua força de imposição.

Durante a liturgia, os que verdadeiramente participam, se dispoem profundamente a viver a ritualidade, não conseguem escapar da força impositiva que o Totalmente Outro desenvolve sobre eles: Deus, promove o encontro, por meio do Amor encarnado, em vista de gerar relação com os homens. E, para que isso seja possível, no seu imenso amor, fala aos homens, como a amigos (cf. Ex 33,11; Jo 15,14-15) e conversa com eles (cf. Br 3,38), para os convidar e admitir a participarem da sua comunhão.

Desse modo, o Deus-Amor que se manifesta na liturgia permite com que façamos a experiência desse amor. Constata-se isso na narrativa da instituição e da consagração, na Oração Eucarística I quando o presbítero, em nome e em comunhão com toda assembleia reunida, profere as palavras do Senhor proclamadas na última ceia, consagrando o pão: numa atitude simbólico-ritual, ele eleva os olhos – como

previsto pela rubrica – e diz: “*elevou os olhos a vós, ó Pai, deu graças e o partiu e deu a seus discípulos dizendo: ‘TOMAI TODOS E COMEI: ISTO É O MEU CORPO, QUE SERÁ ENTREGUE POR VÓS’*” (MISSAL ROMANO. Oração Eucarística I). De certo, este momento é o mais evidente enquanto diálogo de amor, na celebração da Ceia do Senhor. Quando o presbítero, *in persona Christi*, se dirige ao Pai, fazendo a ação de graças, é um profundo diálogo de Deus e homem, pois o presbítero não se dirige ao Pai, tão somente, *in persona Christi*, mas também enquanto *corpus Christi*. Ou seja, *Christus totus: caput et corpus*, dialoga com o Pai com as palavras, mas também com seus gestos. Assim, toda a assembleia, por meio de seu presidente, se dirige, se sente amada e participante da realidade divina.

5 | CONCLUSÃO

Deus sendo o promotor – Pai, amor originário; quanto a mediação da relação – Jesus, amor encarnado; é que no mistério de sua realidade gera e chama a assembleia reunida, com sua disponibilidade e participação, para a *dialética do ágape*. Deus é puro amor, sua essência é amor, porque é comunidade (SUSIN, 2003, p. 31). Nisto consiste a experiência senciente, dentro da ciência litúrgica: a necessidade de permitir e promover que todos os batizados possam ter uma vivência ritual condigna. É necessário que os cristãos experimentem que não seguem um personagem histórico, mas sim Cristo vivo, presente no hoje e no agora de suas vidas, que caminha ao nosso lado, descobrindo-nos o sentido dos acontecimentos da vida, entrando em nossas casas e permanecendo nelas, alimentando-nos com o Pão que dá a vida (BENTO XVI, 2007, p.258).

Após louvar e experimentar o Deus-Amor, todos os membros da assembleia litúrgica são impelidos a fazerem o que apreenderam: amar. Aqueles que celebram e louvam a Deus, devem ter o compromisso de amar os irmãos, de modo concreto.

Portanto, a liturgia pode ser descrita como a “realidade”, que não se apresenta a nós apenas na intelecção, fundada pela “força do real” que religa a assembleia reunida e a submete à sua força de atração própria. Mas como lugar da experiência e do encontro com Deus-Amor, que nos sustente e nos impele à prática desse amor. Que na liturgia, todos os celebrantes possam sentir a força de Deus, realidade fundante de toda a vida, e a Ele possam se oferecer, consagrando a vida àquele que os chama à comunhão.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus: São Paulo, 2011.

BARONTO, Luiz Eduardo Pinheiro. **Laboratório litúrgico pela inteireza do ser na vivência ritual**. São Paulo: Salesiana, 2000.

BECKHAUSER, Alberto. **Apresentação de Instrução geral sobre o Missal Romano**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BENTO XVI. Discurso inaugural do Papa Bento XVI. in: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 4. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. Tradução da Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Guia litúrgico-pastoral**. 2. ed. Brasília: CNBB, 2006.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Liturgia em mutirão**: subsídios para a formação. Brasília: CNBB, 2007.

COSTA, Valeriano Santos. **Liturgia das horas**: Celebrar a luz pascal sob o signo da luz do dia. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **Noções teológicas de liturgia**. São Paulo: Ave Maria, 2005.

_____. **Viver a realidade litúrgica como momento histórico da salvação**: participação litúrgica segundo a Sacrosanctum Concilium. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **O amor de Deus**: Teologia da Redenção. São Paulo: Palavra e Prece, 2012.

_____. Inteligência senciente e liturgia, in: **Revista de Cultura Teológica**, Ano XXV, nº 90, jul/dez 2017.

GUARDINI, Romano. **O Espírito da Liturgia**. Traduzido por Antônio Pinto de Carvalho. 2. ed. Fátima, Portugal: Secretariado Nacional de Liturgia, 2017.

MISSAL Romano. Restaurado por decreto do Sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II e promulgado pela autoridade do Papa Paulo VI. Tradução portuguesa da segunda edição típica para o Brasil, realizada e publicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, com acréscimos aprovados pela Sé Apostólica. São Paulo: Paulus, 1993.

PASTRO, Cláudio. **A Arte no Cristianismo**: Fundamentos, linguagem, espaço. São Paulo: Paulus, 2010.

PONTIFICAL ROMANO. São Paulo: Paulus, 2000.

SECRETAN, Philibert (org). **Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri**. Traduzido por Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2014.

SUSIN, Luiz Carlos. **Deus**: Pai, Filho e Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 2003.

ZUBIRI, Xavier. **Inteligência e Realidade**. Traduzido por Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2011a.

_____. **Inteligência e logos**. São Paulo: É Realizações, 2011b.

FORMAÇÃO TEOLÓGICA PARA LEIGOS: ESTRUTURA E FUNCIONAMENTO

Data de aceite: 18/11/2019

Omundsen de Melo Costa Junio

Omundsen de Melo Costa Junio é Especialista em Orientação Educacional (FERLAGOS/RJ), Coordenação Pedagógica e Projetos, Graduado em Pedagogia (FACIM/BA), História (FACIBA/BA) e Teologia (FACTEPE/BA) e (FTSA/PR), Coordenador Pedagógico (SEE/BA), omundsenmcj@hotmail.com.

RESUMO: Realizar a formação teológica do leigo para atuação pastoral missionária é uma proposta e um desafio da Igreja Católica desde o Concílio Vaticano II. O Brasil tem se esforçado para cumprir essa missão, mas nas paróquias com escassos recursos financeiros, os projetos desta natureza tem encontrado muitas dificuldades para serem implantados ou mesmo mantidos, daí o desenvolvimento de um modelo de formação pensado para esta realidade e testado com sucesso.

PALAVRAS CHAVE: Deus, Cristo, Teologia, Formação, Leigo.

THEOLOGICAL FORMATION FOR LAY PEOPLE: STRUCTURE AND OPERATION

ABSTRACT: Performing theological formation of the laity for missionary pastoral activity has been a proposal and a challenge for the Catholic

Church since the Second Vatican Council. Brazil has been striving to fulfill this mission, but in the parishes with scarce financial resources, projects of this nature have encountered many difficulties to be implemented or even maintained, hence the development of a training model designed for this reality and successfully tested.

KEYWORDS: God, Christ, Theology, Formation, Lay.

1 | INTRODUÇÃO

Na história da Igreja Católica, desde as primeiras comunidades cristãs, a preocupação com a formação sempre ocupou lugar privilegiado. Com a modernização da sociedade, o surgimento de novas religiões e a secularização do mundo, os cristãos passaram a enfrentar grandes desafios no campo missionário, pois levar a Palavra de Deus aos grandes aglomerados humanos tornou-se desafio cada vez mais complexo.

Não há lugar mais adequado para se começar a formação teológica do que a própria Comunidade Paroquial, tanto pela viabilidade econômica como pastoral, uma vez que a maioria das comunidades dispõe de escassos recursos financeiros, não comportando projetos que envolvem grandes despesas. Daí o Curso

de Formação Teológica para Leigos, conhecido como Escola de Teologia para Leigos é proposto aqui neste trabalho, como modelo alternativo, para as comunidades, com escassos recursos financeiros, mas que desejam oferecer formação teológica para o trabalho pastoral.

2 | FUNDAMENTOS

A preocupação com a catequese é considerada pela Igreja como uma de suas tarefas primordiais, e a preparação dos leigos missionários para enfrentar os desafios do anúncio da Boa Nova hoje, exige formação teológica sólida para encarar os desafios da secularização e da modernização da sociedade, exigindo do evangelizador, conhecimento da Palavra de Deus e da Doutrina da Igreja para o diálogo. Na atitude de Cristo ressuscitado, que antes de voltar ao Pai, deu aos Apóstolos uma última ordem: *“fazer discípulos em todas as nações e ensinar-lhes a observar tudo àquilo que lhes tinha mandado”*, a Igreja, não cessou de consagrar a isso seus esforços, encontrando na catequese dos primeiros cristãos, o meio de cumprir esta sua missão, procurando sempre, proporcionar, os frutos da Bendita Redenção, sob a chefia de São Pedro Apóstolo, para que governasse e levasse a Palavra santificada, até a volta de Cristo.

Recuando temporalmente, para refletir a cerca da base de estruturação da *Formação Teológica para Leigos* deve-se partir do princípio do primeiro escrito de cunho catequético organizado, a *Didaqué* – escrito derivado da tradição viva das comunidades eclesiais bem definidas, que sem dúvida remonta ao ensinamento cristão de século I d. C – que já mostrava conteúdo organizado, certamente utilizado na instrução dos primeiros cristãos, com objetivo instruir, a partir de orientações doutrinárias em torno de um conhecimento comum. Provavelmente escrita antes da destruição do Templo de [Jerusalém](#), entre 60 e 90 d.C. Com origem na [Palestina](#) ou [Síria](#), a *Didaqué* pode ser considerada como um primeiro documento de intenção fielmente catequético, pois trata de temas como: o caminho da vida e da morte, celebração da liturgia, vida em comunidade e do fim dos tempos, confirmando assim, seu objetivo de proporcionar formação sistemática e intencional.

No decorrer da História da Igreja a preocupação com educação na fé – a catequese – foi evoluindo, desde os primeiros séculos, da seguinte forma: Do século I ao VI – a preocupação era a iniciação à fé e a vida na comunidade, dos séculos VII ao XV, estava voltada para o processo de imersão na cristandade, dos séculos XVI ao XX, o foco maior era pela instrução. Atualmente o objetivo é uma educação permanente na fé para a *comunhão e a participação*.

Depois do Concílio Vaticano II (1962/1965), principalmente no que diz respeito à

formação teológica dos leigos, novos passos foram dados na teoria, nos documentos e no discurso, mas na prática, pouco se avançou e por isso, não há dúvida que a Paróquia deve ser o lugar para o início dessa formação, pois não há campo melhor do que este para se começar a praticar a evangelização, apesar do projeto de formação objetivar a formação do leigo para atuar numa realidade mais ampla, universal, tal como a Igreja é e precisa ser.

“Os melhores esforços das paróquias neste início do terceiro milênio devem estar na convocação e na formação de leigos missionários. Só através da multiplicação deles poderemos chegar a responder às exigências missionárias do momento atual”.

(CELAM, 2007: Conclusões de Aparecida, p.174).

O efeito prático da formação teológica para leigos em uma Comunidade Paroquial é poder contar com leigos bem preparados, seja para a implantação de novos projetos ou na dinamização dos já existentes, pois as pessoas mais bem preparadas atingem objetivos de evangelização com mais eficiência. O fato é que, pelo menos no campo pastoral, o binômio: formação – ação é verdadeiro, e muitos outros benefícios diretos também são alcançados com a formação teológica do leigo.

“Ressalta-se a abnegada entrega de tantos missionários e missionárias que, até o dia de hoje, têm desenvolvido valiosa obra evangelizadora e de promoção humana em todos os nossos povos, com multiplicidade de obras e serviços.”

(CELAM, 2007: Conclusões de Aparecida. nº. 99d).

3 | ESTRUTURA

Do ponto de vista estrutural, do curso propriamente dito, devem ser oferecidos no mínimo três eixos de estudo: o eixo *bíblico*, abrangendo o Primeiro e Segundo Testamento, *dogmático*, abrangendo o Catecismo da Igreja Católica e os Fundamentos da Liturgia e o *Pastoral*, tratando da Bioética, Doutrina Social da Igreja, Missiologia e alguns dos principais temas do Código de Direito Canônico, sendo que, nem todo o conteúdo dessas áreas precisam serem estudados como se faz em curso superior de Teologia, sendo suficiente para a formação dos leigos, conhecer os fundamentos de cada um desses eixos, para se ter as chaves de leituras e poder compreendê-los nos aprofundamentos pessoais e assim poder usá-los na prática pastoral, porque: *“Os leigos esclarecidos pela sabedoria cristã e prestando atenção cuidadosa à doutrina do Magistério, assumam suas responsabilidades”*. (CNBB, 1999: Missão e Ministério dos Cristãos Leigos e Leigas. p. 86).

Do ponto de vista espiritual, cabe também a dedicação de uma parcela do tempo investido no estudo teológico. A sua prática pode ser através da preparação orante no início das atividades, nos intervalos e na finalização de cada encontro criando uma disciplina espiritual saudável. A discussão de temas cristológicos e

mariológicos interdisciplinado, serão fontes importantes no desenvolvimento da espiritualidade cristã e dessa forma, tanto conteúdo teológico, como a experiência de fé, caminharão juntos na formação, compondo a formação integral que se busca neste tipo de projeto de formação dos leigos.

É necessário observar também alguns princípios pedagógicos, pois independente da amplitude do projeto, requisitos básicos precisam ser cumpridos para que se tenha boa qualidade no trabalho de formação a ser desenvolvido. Princípios de gestão, currículo e metodologia, são fundamentais em qualquer processo formativo, seja secular ou não. Levar em conta algumas premissas teológicas é igualmente importante, pois não se trata de um projeto escolar de ensino fundamental, médio, técnico ou superior, mas de uma formação teológica cristã e por isso, a formação deve tratar, especificamente de capacitar leigos para o serviço da Igreja, nesse caso, o conhecimento deve seguir sempre, prestando atenção cuidadosa à Doutrina do Magistério.

A proposta de organizar a formação a partir de uma escola, seguindo linhas pedagógicas é intencional, pelo fato de se tratar de um processo de construção de conhecimento cristão para a evangelização e que para ter sucesso precisa de organização sistemática e critérios, com os objetivos bem definidos pelas diretrizes da Igreja, expresso nos seus documentos. A proposta é procurar seguir modelo já testado e aprovado – o de paróquia com poucos recursos – fruto da experiência se sucesso.

Os objetivos, também devem estar claros na construção do projeto desde o seu início, para que o trabalho seja sólido e tenha rumo definido, o que, nesse caso, é: ajudar no discernimento vocacional, através da apresentação dos diversos carismas e serviços que a Igreja possui, preparar os formandos para exercer os ministérios que podem ser confiados a eles – palavra, eucaristia, acolhida, batismo, matrimônio, etc. –, capacitá-lo para ser agente atuante nas pastorais – comunicação, juventude, família, liturgia, etc. –, dar-lhe formação para poder colaborar nos movimentos católicos – renovação carismática, encontro de casais, escalada, etc. – e instrumentalizá-lo para que possa dialogar com outras confissões e religiões, pois, *“O Concílio Vaticano II e o Papa Paulo VI já haviam insistido sobre a necessidade do diálogo com a sociedade contemporânea e com outras Igrejas Cristãs”*. (CNBB, 1999: Missão e Ministério dos Cristãos Leigos e Leigas. p. 39).

4 | CURRÍCULO

Para a estruturação do currículo do curso é necessário levar em conta, além dos conteúdos sistemáticos a serem discutidos, as experiências que os irmãos trazem

na sua caminhada de fé na Igreja. A elaboração do currículo parte da estrutura já usada em outra experiência concreta, como referência, pois foi elaborada a partir da equipe que executava as ações.

Primeiro é preciso que no conjunto de aprendizagens dispostas, esteja contemplado todo conteúdo necessário a ser discutido nos encontros de formação, e que esse atenda a demanda de evangelização, ou seja, que realmente prepare o agente pastoral para enfrentar os desafios de evangelizar na sociedade contemporânea, anunciando o Evangelho de Jesus Cristo. Nesse sentido, distribuir os conhecimentos nos três eixos, como já foi referido anteriormente, é a melhor maneira encontrada para se organizar as etapas do processo.

Os eixos: *Bíblico*, *Dogmático* e *Pastoral* devem ser oferecidos porque são necessários para, se conhecer a Palavra de Deus contida na Bíblia, a Doutrina da Igreja e os demais conhecimentos necessários para se compreender a prática pastoral.

Distribuindo os três eixos e dispondo-os em forma de matriz curricular, pode-se ter a seguinte disposição:

Eixo Bíblico: Primeiro Testamento: (História e geografia de Israel, Pentateuco I – Gênesis e Êxodo, Pentateuco II – Levítico, Número e Deuteronômio, Livros Históricos, Profetismo Bíblico, Escritos Sapienciais. **Segundo Testamento:** (Atos dos Apóstolos e Evangelho de Lucas, Evangelho Mateus e Marcos, Evangelho de João, Apocalipse e Cartas Joaninas, Escritos Paulinos, Hebreus e Cartas Católicas. **Eixo Dogmático:** (Catecismo I – Profissão de fé, Catecismo II – Celebração do Mistério Cristão, Catecismo III – A Vida em Cristo, Cristologia, Ecclesiology, Mariologia, Liturgia I – Principais Fundamentos, Liturgia II – Ritos e Celebrações. **Eixo Pastoral:** (Doutrina Social da Igreja, Teologia da Missão, Temas do Código de Direito Canônico I, Bioética I, Bioética II, Temas do Código de Direito Canônico II

Em todos os eixos, da forma como foram distribuídos os conhecimentos, é necessário lembrar que cada área a ser tratada deverá se ter uma carga horária de duração mínima de 8h/a (oito horas/aula), presencial, de forma expositiva, completadas com no mínimo 4h/a (quatro horas/aula), semipresencial ou à distância através de trabalhos de campo ou outro tipo de atividade dessa mesma natureza, somando um total de no mínimo 12h/a (doze horas aula), e ao final, não menos que 300h/a (trezentas horas/aula), tempo mínimo total, para que as chaves de leitura de cada uma das disciplinas possam ser compreendidas.

“Embora se preveja para o professor o puro papel de executor do currículo, ou de mero transmissor das mensagens que contém, ou inclusive reconhecendo o valor de alguém que o desenvolva com certo grau de contribuição, pessoal, a figura do docente é básica, sendo daí que atualmente se proponha a elaboração do currículo ligada à participação dos docentes nos mesmos.”

(SACRISTÁN, 2000: O Currículo: Uma Reflexão sobre a Prática. p. 175).

5 | METODOLOGIA

A metodologia de ensino proposta para o Curso de Formação, nesse formato simples, que pode ser implantando nas Comunidades Paroquiais deve levar em consideração diversos fatos particulares na sua estrutura simplificada, observando os princípios fundamentais que ofereça também qualidade.

“A metodologia de ensino procura apresentar roteiros para diferentes situações didáticas, conforme a tendência da corrente pedagógica adotada pelo professor ou pela instituição, de forma que o aluno se aproprie dos conhecimentos propostos e/ou apresente suas pesquisas e demais atividades pedagógicas”.

(NÉRICI, Imídeo Giuseppe, 1981. Metodologia do Ensino: uma introdução. P.132)

Nesta estrutura de formação teológica, onde as áreas têm uma carga horária reduzida em relação à extensão dos seus conteúdos, a proposta deve primar pela metodologia escolhida pelo professor que irá atuar, pelo fato de ser ele o responsável primeiro pela aprendizagem. Dessa forma, saber escolher bons profissionais, que sejam comprometidos com a Teologia e com a Igreja, e que tenham vocação para fazer o que se propõe é passo essencial para o sucesso do curso, assim como a sua manutenção, pois a contribuição de orientar, estimular e relacionar é mais do que informar. Ainda em relação à aprendizagem, ela é, por excelência, construção, ação e tomada de consciência da coordenação das ações, por isso, ter linhas metodológicas bem definidas previamente e ao mesmo tempo flexíveis no decurso da execução trabalho, certamente será garantia de que a aprendizagem de tudo aquilo que se propôs aconteça de forma crítica e reflexiva, levando o leigo, estudante de Teologia, a tornar-se um cristão mais consciente e fortalecido na fé pelas vias do conhecimento. Como diretriz metodológica para o professor, a proposta da instituição pode seguir o modelo onde os métodos de aprendizagem apresentam, por exemplo, três modalidades básicas:

Método individualizado: A ênfase está na necessidade de se atender às diferenças individuais, como por exemplo: ritmo de trabalho, interesses, necessidades, aptidões, etc., predominando o estudo e a pesquisa individual. *Métodos socializado:* o objetivo principal é o trabalho em grupo, com vistas à interação social e mental e troca de experiências e conhecimentos. A preocupação máxima é a integração do educando ao meio social e a troca de experiências significativas em níveis cognitivos e afetivos. *Métodos sócio-individualizado:* procura equilibrar a ação grupal e o esforço individual, no sentido de “*promover a adaptação do ensino ao educando e o ajustamento ao meio social*”, modelo proposto na obra de VILARINHO (1985, p. 52).

Uma das principais características da metodologia de um Curso de Formação nesse formato é a sua flexibilidade, e para que isso seja possível, é necessário que se tenha opções metodológicas – como as propostas no quadro acima – para que o

projeto no seu todo, tenha um rumo definido, afinal não se constrói um projeto sem uma direção, um norte.

6 | AVALIAÇÃO

A avaliação é um sistema contínuo de verificação, que proporciona apoio e contribui para a obtenção de resultados, ela deve mostrar os resultados atingidos pelos alunos, dessa forma é essencial no projeto do Curso de Formação para leigos. No curso, a avaliação será o instrumento pelo qual se poderá medir o alcance dos objetivos propostos, assim como a qualidade do aprendizado.

Os alunos poderão ser avaliados através dos instrumentos de apresentação de projetos, provas presenciais, participação em fóruns, etc., posto que a liberdade na escolha do instrumento – assim como na metodologia – é proposto pela instituição, mas, no processo, é escolhido pelo professor de acordo com a necessidade, até porque o valor da avaliação encontra-se no fato do aluno poder tomar conhecimento de seus avanços e.

Os critérios de avaliação – tanto inicial como final – devem ser elaborados no momento do planejamento dos eixos e explicitados para que os alunos tomem conhecimento de como serão avaliados desde o início, pois a avaliação ao longo do curso – contínua – baseada em componentes que forneçam subsídios para o formador acompanhar a aprendizagem.

“A avaliação é compreendida como formal e informal. A primeira utiliza-se de “práticas que envolvem o uso de instrumentos explícitos de avaliação, cujos dados podem ser analisados objetivamente pelos alunos, à luz de um procedimento claro”. A avaliação informal envolve “construção por parte do professor de juízos gerais sobre o aluno, cujo processo de constituição está encoberto e aparentemente assistemático. Esta última determina a primeira, pois o juízo “assistemático” construído pelo professor a respeito do aluno, pode contribuir para o maior / menor desenvolvimento de suas possibilidades de sucesso / fracasso”.

(FREITAS, 1995. Crítica a organização do trabalho pedagógico e da didática. P. 145)

As avaliações podem ser realizadas de forma somativa para verificar a aprendizagem dos pontos principais do que foi aprendido e determinar a promoção do aprendiz no final de cada eixo, lembrando sempre, que antes de avaliar os alunos é preciso estabelecer quais os resultados de aprendizagem que se buscam. Os resultados e as tarefas de aprendizagem determinadas pelo professor devem, necessariamente, estar relacionadas com a pedagogia do curso.

7 | GESTÃO

O primeiro passo na gestão deve ser dado pelo Pároco ou o Administrador Paroquial da Comunidade onde o projeto será desenvolvido, pois é ele quem conhece as necessidades, daí, a sua presença, liderando o processo é fundamental para que todas as outras etapas da implantação e da estruturação tenham sucesso.

““A gestão sente a necessidade da presença do líder, do mediador, articulador das relações intersubjetivas, das vontades e dos conflitos. O poder do líder fundamenta-se na vontade coletiva dos agentes que devem ser, em primeiro lugar cidadãos plenos para que possam romper as amarras da servidão aos interesses de manipulação””.

(LIBÂNEO, 2001: Organização e gestão da escola: Teoria e prática. Goiânia. p. 29)

A gestão do curso começa, na prática, pela formação de uma equipe gestora, ou seja, na escolha daquelas pessoas que irão, em equipe, conduzir todo o processo de implantação e manutenção.

O gestor indiscutivelmente já tem pessoa definida para ser – o Pároco – o coordenador (a) uma pessoa com perfil articulador, pois caberá a ele (a) articular os encontros, fazer os contatos com os professores colaboradores e acompanhar o funcionamento do curso. Na tarefa de articular o encontro, entende-se que seja capaz de reunir a equipe, distribuir os trabalhos a serem realizados para que cada um possa desenvolver o seu papel de forma eficiente.

O secretário (a) tem como trabalho a ser realizado, a preparação do material escrito, que inicialmente trata-se da inscrição dos leigos interessados, preparação de ficha com dados de identificação de cada um, preparação da lista de possíveis professores com os contatos de cada uma – a partir das informações do coordenador – e todos os demais instrumentos escritos que precisarem ser providenciados para o bom andamento do curso, além de cuidar das atas de reunião, acompanhando todo processo de funcionamento do curso, registrando todas as ações que necessitam ser registradas. Dele (a) também é a função de manter as informações atualizadas, como os calendários de atividades, as atividades subseqüentes, os comunicados, etc.

O (a) auxiliar de turma é pessoa importante para que no período da execução da aula o professor possa ter suporte, bem como os alunos, procurando este, estar sempre por perto da sala de aula para atender as necessidades urgentes, colaborando no rendimento do encontro. Nessa função uma pessoa será suficiente, mesmo quando houver o crescimento das turmas, não sendo necessário crescer mais gente nessa função, salvo o caso de começarem a existir mais de três turmas.

Os (as) auxiliares para a organização são essenciais, pois cabe a eles (as) preparar a sala de aula para o início da aula com antecedência, verificando os

materiais que são necessários, como: mapas, canetas, cartazes, etc., assim como, preparar o lanche no intervalo das aulas e manter organizado o local do curso, no final do dia após o encontro.

Outro passo é pensar nos professores colaboradores, aonde a formação do professor colaborador não necessariamente precisa ser de curso superior em Teologia, pois isso inviabilizaria o projeto na maioria das comunidades paroquiais, mas pode ser pessoas que já fizeram Curso de Teologia para Leigos e que tenham disponibilidade para contribuir com o que aprendeu, podem ser suficientes.

No universo da equipe gestora é importante que todos tenham vez e voz para expressar as suas opiniões em relação ao funcionamento do projeto, pois todos os envolvidos no processo, podem de alguma forma contribuir para que a cada encontro, novas ideias que venham a ser utilizadas para dinamizar, melhorar e facilitar o trabalho, afinal, *“os leigos são antes de tudo, “cristãos”*. (CNBB: Missão e Ministério dos Cristãos Leigos e Leigas. p. 79).

8 | FINANCIAMENTO

A captação dos recursos não consiste apenas em conseguir o recurso, mas na forma correta de gerenciar ele, pois muitos projetos não conseguem seguir adiante muitas vezes pelo uso incorreto ou indevido do recurso, como na própria Igreja, temos, historicamente diversos exemplos de bons projetos que sequer saíram do papel por falta de recursos, assim como dezenas de exemplos, de outros, que até receberam os recursos necessários, mas não foram adiante por problemas na gestão ou mesmo no planejamento.

Na prática os recursos para financiar o projeto proverão inicialmente de três origens distintas, uma é a própria Comunidade Paroquial que financiará uma parte, que por mais carente que seja, possui bens que podem ser compartilhados e contribuir, outra, são os próprios participantes que matriculados podem colaborar e por último a própria paróquia, que normalmente dispõe da estrutura física, sala ou salão para acontecer os encontros, assim como os patrocinadores externos e benfeitores que devem ser buscado para complementar, onde *“normalmente, os parceiros encontram-se próximos... associações, centros... agentes econômicos, associações comerciais e industriais... autoridades... organizações não governamentais.”* (Secretaria do Estado da Educação, 2000: Gerenciando a Escola Eficaz, p. 266).

Os recursos dos parceiros deverão ser buscados apenas quando forem necessários, ou seja, quando a Comunidade Paroquial ou os participantes, realmente não puderem realmente colaborar, pois a Igreja, nas suas atividades, frequentemente já busca patrocinadores para outros projetos.

Os tipos mais frequentes de captação de recursos são:

1. Campanhas desencadeadoras em prol do curso, seja bingo, rifa, etc;
2. Produtos, serviços, espaço físico ou recursos materiais;
3. Convênios para utilização de equipamentos de parceiros;

“Existem muitas formas de parcerias extremamente produtivas, que não estão diretamente relacionadas a materiais e equipamentos. Muitas vezes a melhor parceria é aquela que envolve e colabora com a gestão... grupos, empresas... – podem-se colocar a disposição”.

(Secretaria do Estado da Educação, 2000: Gerenciando a Escola Eficaz, p. 268).

Os recursos externos muitas vezes são viabilizados através dos primeiros interessados no curso – os alunos – que ao ver o esforço para a implantação do projeto acionam parceiros e contribuem com uma pequena taxa mensal, para ajudar nos custos.

9 | COORDENAÇÃO

Uma boa coordenação garante um bom funcionamento de todo o projeto, daí, cabe ao coordenador juntamente com a equipe elaborar o regimento do curso, ou seja, as regras e normas de funcionamento, pois o regimento é importante não só para estabelecer as regras, mas para definir os objetivos, os níveis e como será operado o processo.

“O Regimento é o documento legal, no qual é normatizada sua organização administrativa, pedagógica e disciplinar, assim como as relações entre seus diversos segmentos constitutivos (os públicos interno e externo). Com origem no Projeto, o Regimento se volta para conferir embasamento legal, incorporando no processo de sua elaboração os aspectos legais pertinentes e as inovações propostas para o sistema de ensino, assim como as decisões exclusivas da instituição no que concerne a sua estrutura e funcionamento”.

(ESCOLA ATIVA, 2001: Aspectos Legais. p.01).

O regimento distribui internamente, a autonomia que a instituição dispõe, pois sem o regimento, toda autonomia ficará concentrada numa só pessoa. São válidas no regimento, as normas de comportamento – o que é permitido e o que não é – as obrigações dos cursistas participantes, dos professores e da equipe, as normas disciplinares, mecanismos para soluções de problemas, prazos e sanções para o cumprimento ou não de normas.

Estatuto já se constitui um segundo passo, pois ele é o instrumento que materializa a entidade ele dá personalidade à Instituição. É nele que se vai descobrir o que é, para que foi fundada, quem pode participar, de onde vêm os recursos e, o mais importante, quem serão os beneficiados das suas ações, do seu trabalho.

O estatuto só se faz necessário no caso de formação de uma instituição

jurídica que almeje receber recursos específicos e para isso é necessário que este estatuto seja registrado em Cartório de registro – constituição jurídica – e depois seja encaminhado a Receita Federal – constituição comercial – para que possa ser estabelecido como entidade e tenha Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica e demais licenças municipais, para funcionar como prestadora de serviços. O caráter lucrativo ou não, é item também a ser determinado no estatuto para que no momento da constituição esteja claro este fim.

As vantagens de se ter um Instituto de Teologia para Leigos, estabelecido como uma entidade própria é o fato de poder receber recursos que se destinam exclusivamente para instituições dessa natureza, de forma legal, para um fim determinado, o que no caso desse projeto se constitui como um segundo passo, depois do curso estabelecido e se for necessário. As desvantagens são os custos com impostos que uma empresa – mesmo sem fins lucrativos terá de arcar, que no caso do Brasil são altíssimos.

O melhor é que o projeto comece de forma agregada a paróquia, como uma extensão, com os custos reduzidos, apenas com um regimento bem redigido, dentro dos padrões básicos, pois assim já se é possível caminhar na formação dos leigos, depois então, partir para algo mais complexo.

10 | CONCLUSÃO

O projeto de Formação Teológica para Leigos é bastante tradicional na Igreja Católica no Brasil, presente em muitas dioceses e paróquias pelo país a fora. São variadas as experiências de comunidades que vêm dando exemplos de formação e preparação de leigos que atuam com mais consciência e eficiência nas pastorais e missões a que lhes são confiados quando são chamados na construção do Reino.

O diferencial da proposta materializada neste trabalho é a capacidade de ser desenvolvido em uma realidade onde a comunidade tenha realmente escassos recursos financeiros, pois partiu de uma experiência com investimento que pode ser feito por qualquer paróquia, pois a sua organização é eficiente. Muitas vezes bons projetos deixam de acontecer pela preocupação em não se conseguir manter financeiramente e baseado exatamente nisso é que foram feitos ao longo de 7 anos experiências que resultaram em um modelo que funcionou com pouquíssimo investimento.

A importância de se fazer de forma organizada e dentro do que os documentos e teorias propõe, dão maior segurança e os bons resultados vêm, e é isto é o que foi feito, uma síntese de tudo que funcionava bem em realidades de sucesso reunidos em um projeto que pudesse atender a necessidade de formação do cristão leigo que

bem preparado ajuda muito a comunidade paroquial.

REFERÊNCIAS

VATICANO II: Constituições, decretos e declarações. OFR Frei Boaventura Kloppenburg O.F.M e Frei Frederico Vier O.F.M, Petrópolis: Vozes, 1997.

JOÃO PAULO II. Exortação Apostólica Catechesi Tradendae sobre a catequese do nosso tempo. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae_po.html> Acesso em: 22.ago.2009.

CELAM: Manual de Formação dos Leigos, Petrópolis: Vozes 1996.

CELAM: Conclusões de Aparecida. São Paulo: CNBB, Paulus e Paulinas, 2007.

DOCUMENTO DA CNBB: Catequese Renovada. São Paulo: Ed. Paulinas, 2003.

_____. 62: **Missão e Ministério dos Cristãos Leigos e Leigas.** São Paulo: Paulinas, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

ERNANI, José Pinheiro. **Formação dos Cristãos Leigos. Perspectivas pastorais.** nº.6. Ed. Paulinas.

ESCOLA ATIVA, **Adaptado da publicação: Aspectos Legais Fundescola / MEC.** Brasília, 2001. Disponível em: <http://www.ceepi.pro.br/Servi%C3%A7os%20roteiros/03%20Orienta%C3%A7%C3%A3o%20el%20RI%20-%20MEC.doc>.

FREITAS, Luiz Carlos de. **Crítica a organização do trabalho pedagógico e da didática.** Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995.

LIBÂNIO, José C. **Organização e gestão da escola: Teoria e prática.** Goiânia. Ed. Alternativa. 2001.

MALDONADO, Luis. **A ação litúrgica. Sacramento e Celebração.** São Paulo, Paulus, 1998.

NÉRICI, Imídeo Giuseppe. **Metodologia do Ensino: uma introdução.** São Paulo: Atlas, 1981.

SACRISTÁN, J. Gimeno. **O Currículo: Uma Reflexão sobre a Prática.** Porto Alegre: Artmed, 2000.

SECRETARIA DO ESTADO DA EDUCAÇÃO, Bahia. **Gerenciando a Escola Eficaz: Conceitos e Instrumentos.** Salvador: 2000.

VILARINHO, Lúcia Regina Goulart. **Didática: Temas Selecionados.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1985.

MEDELLÍN E A “REVELAÇÃO ESCANDALOSA DE DEUS”, SEGUNDO A CRISTOLOGIA DE J. SOBRINO

Data de aceite: 18/11/2019

Matheus da Silva Bernardes

Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (atual Faculdade de Teologia da PUC-SP); atualmente doutorando em Teologia Sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e professor do programa de Antropologia Teológica da PUC-Campinas.

RESUMO: A II Conferência do Episcopado Latino-americano, realizada em Medellín no ano de 1968, significou um grande impulso para a Teologia latino-americana da Libertação. Dentro do grande esforço de contextualizar a Teologia, se encontra o trabalho de J. Sobrino. Autor de vários artigos e livros que intentou mostrar a nova imagem de Jesus Cristo: Jesus Cristo libertador. O ponto de partida de sua reflexão é a práxis libertadora de Jesus de Nazaré que não só aponta para a salvação escatológica, mas está dentro de um processo de libertação histórica. Nessa práxis, se destaca o anúncio do Reino de Deus e a parcialidade de Deus: o amor parcial de Deus manifestado em Jesus é escandaloso porque escolhe o pobre, o desprezado, aquele que ninguém ama. O escândalo é ainda maior na morte de Jesus na cruz, condenado não a causa de um “pecado genérico”, mas pela injustiça histórica

sob a qual o Filho de Deus viveu. Ao assumir essa injustiça e ser sua vítima fatal, Jesus abre ao ser humano a libertação. O objetivo deste trabalho é explorar essa “imagem escandalosa” de Deus revelada por Jesus, trabalhada por J. Sobrino e presente no documento conclusivo de Medellín. Mesmo tendo completado 50 anos, as conclusões de Medellín não perdem sua vigência e força profética, sobretudo por ter se dedicado a problemas sociais concretos da América Latina, como a libertação dos mais pobres (Justiça, n. 05). O trabalho foi apresentado no encontro anual da SOTER de 2018 e se encontra publicado em seus anais.

PALAVRAS-CHAVE: Medellín. J. Sobrino. Cristologia. Soteriologia.

MEDELLÍN AND THE “SCANDALOUS GOD’S REVELATION”, ACCORDING TO THE CHRISTOLOGY OF J. SOBRINO

ABSTRACT: The II General Conference of the Latinamerican Episcopate, celebrated in Medellín in 1968, has meant a great push for the Latinamerican Theology of Liberation. Among this huge effort to contextualize the Theology it is possible to find J. Sobrino’s work. Author of many articles and books, he has tried to present the new image of Jesus Christ: Jesus the liberator. His beginning point is the reflection over Jesus’ liberation praxis which does not aim only

the eschatological salvation, but it is inside of a historical process of liberation. In the praxis, it shall be stressed the announce of God's Kingdom and God's partiality: God's partial love revealed by Jesus is the love to the poor, the despicable and to all those who no one loves. The scandal becomes even bigger in Jesus' death on the cross, he was not condemned by a "generical sin", but by the historical injustice that God's Son has lived beneath. This paper intents to explore this "scandalous image" of God revealed by Jesus, worked by J. Sobrino and presente on the conclusive document of Medellín's Conference. Even after 50 years, Medellín's conclusions do not lose their importance and prophetic power, especially for having worked on concrete social issues of Latin America, as the historical liberation of the poor (Justice. 05). This paper was presented at the annual meeting of SOTER, in 2018, and was published in its annales.

KEYWORDS: Medellín. J. Sobrino. Christology. Sotereology.

1 | INTRODUÇÃO

A história da vida e da morte de Jesus Nazaré é marcada pela proximidade do Reino (Mc 1,15). A centralidade do Reino recebeu um amplo tratamento de teólogos europeus, mas encontrou na Teologia latino-americana da Libertação um especial eco, tornando-se o núcleo central da reflexão cristológica no subcontinente (SOBRINO, 1996, p. 183-201). Porém, não só os teólogos, mas o próprio magistério eclesial do subcontinente apresentou uma nova imagem de Jesus a partir do anúncio do Reino (SOBRINO, 1982, p. 18-21). Isso se deve ao fato de que a iminência do Reino de Deus, como está presente em Jesus de Nazaré, é mensagem salvífica e libertadora para as maiorias dos povos latino-americanos que viviam, e ainda vivem, sob o jugo da opressão e da injustiça (Justiça, n.03, Educação, n. 09).

Tanto o magistério eclesial, como os teólogos latino-americanos da Libertação evitaram a teologização ahistórica da vida de Jesus. O círculo hermenêutico *historizar para teologizar e teologizar para historizarse* converteu em linha mestre para a reflexão (SOBRINO, 1996, p. 101). Entretanto, a Cristologia latino-americano pressupõe um passo metodológico prévio e fundamental para sua elaboração: a práxis de Jesus de Nazaré (*Idem*, 1982, p. 29-35); o retorno a essa práxis permite estabelecer a relação entre o próprio Jesus (mediador) e o Reino de Deus (mediação), a relação entre o Reino e seus destinatários, os pobres (lugar teológico primordial da Cristologia), e a relação entre os pobres e a Igreja (continuadora da missão histórica de Jesus no mundo). Esse é um momento constitutivo da Cristologia latino-americana.

2 | A PREDILEÇÃO DE DEUS PELOS POBRES: A PARCIALIDADE DE DEUS

Jesus de Nazaré se encontrou com um escândalo, que ainda se prolonga na

história humana: as vítimas feitas pela injustiça e pelo pecado histórico. São as vítimas do anti-Reino presente na história, que condena à miséria e à morte lenta. No caso da América Latina, a presença do anti-Reino é escandalosamente visível nas maiorias oprimidas e injustiçadas.

A proximidade do Reino de Deus anunciado por Jesus, todavia, não é simplesmente eliminação do escândalo causado pelo anti-Reino, mas um escândalo ainda maior. Trata-se de um Reino libertador, que não aponta somente para o fim da história, mas que procura a salvação dentro da história. Mas o escândalo maior está no fato de que o Deus do Reino revelado por Jesus de Nazaré é o Deus da vida, o Deus que é pura misericórdia e bondade.

Em sua prática, Jesus revela a predileção de Deus pelos pobres o que se converte em esperança para a história humana mergulhada nos horrores da injustiça e da opressão. Ele está a serviço do Reino de Deus e desmascara as razões encobridoras do pecado histórico e, portanto, entra em conflito com os poderosos de seu tempo (*Ibidem*, p. 31).

Pecado histórico, injustiça e opressão são os valores do anti-Reino; logo, o Reino se apresentará como Reino libertador daqueles que sofrem sob o peso desses valores, ou mais precisamente, desses anti-valores. Mas não se trata somente do anúncio de uma esperança de uma realidade que está por vir, mas de uma certeza salvífica e libertadora: o Reino de Deus está próximo. Logo, se converte em utopia que orienta o rumo da história: a opressão não triunfará sobre a libertação, o anti-Reino não se imporá sobre o Reino.

Quando se fala do Reino de Deus do que está se falando? Jesus recolhe as expectativas de seu povo, porém em uma perspectiva única e decisiva: o serviço ao Reino. A tradição veterotestamentária apresenta o *Reinado de Deus* como o poder do Senhor Deus de Israel de intervir na história do povo; trata-se de um movimento descendente de Deus que sai ao encontro de seu povo. Na “descida” de Deus para o encontro com seu povo, especialmente para o encontro dos mais pobres, se manifesta a justiça e o amor eficaz de Deus, que visam a reconciliação histórica: a superação do pecado e um mundo sem opressão. O *Reinado de Deus* também é compreendido como a implantação do direito dos pobres, compreende a reconciliação da humanidade pecadora com Deus, mas também a reconciliação dos seres humanos entre si e, portanto, a superação da miséria histórica (*Ibidem*, p. 137-143).

Por outro lado, quem são os pobres para Jesus? São aqueles que sofrem uma opressão real e perderam toda perspectiva de salvação. A proximidade do Reino para os pobres é razão de escândalo, porque quebra a harmonia entre justiça e lei; a justiça do Reino é superior à lei. No anúncio de Jesus, o Reino de Deus aparece como pura gratuidade que suscita a conversão do coração humano, não por imposição,

mas por sua oferta libérrima (*Idem*, 1996, p. 131-134).

A notícia de vida mínima trazida pela iminência do Reino de Deus se converte em boa notícia para aquele que só pode colocar sua esperança na gratuidade já que vive historicamente sob dominação. Porém, como já se insistiu, essa esperança não se realiza fora da história: é a esperança em uma libertação histórica. Os destinatários dessa boa nova, portanto, são e somente podem ser os pobres (*Ibidem*, p. 118-123).

Essa é a revelação da parcialidade de Deus, que sai à defesa dos mais pobres e se solidariza com eles. Existe a tentação de saltar imediatamente para a descontinuidade entre Jesus Cristo e a humanidade – ele é o Senhor –, porém, ao se refletir sobre a solidariedade de Deus com a humanidade pobre, há de se afirmar a continuidade entre Jesus e a humanidade – ele é primeiro a solidarizar com seus muitos irmãos. A parcialidade de Deus, isto é, o partido que ele toma pelos pobres, é a causa do escândalo ainda maior, já que o amor de Deus, em Jesus de Nazaré, se revela também parcial. Além do mais, esse amor parcial será a causa da morte do próprio Jesus. Pode-se dizer que a afirmação do amor parcial de Deus, assim como é entendido pela Cristologia latino-americana, seria contrária à vontade salvífica universal de Deus. Mas já é possível encontrar na teologia dos Padres a afirmação “*voluntate tamen inquali*”, isto é, vontade desigual que no lugar de negar, afirma a universalidade de vontade salvífica de Deus porque se realiza concretamente em um grupo, se realiza nos pobres (*Ibidem*, p. 123).

3 | O DEUS DE JESUS: MISTÉRIO ABSOLUTO E PAI MISERICORDIOSO

Ainda que o anúncio do Reino aos pobres possa ter causado escândalo nos ouvintes e nos opositores de Jesus, o maior escândalo acontece quando ele revela quem Deus é. O Deus de Jesus Cristo, por ter prediletos, tem os que são rejeitados. Esses são os opressores, os que tornam real por seu pecado a injustiça na história. A esses é exigida a conversão à vida do empobrecido, como o caso de Zaqueu (Lc 19,1-10).

Contudo, há “algo mais” que não pode ser extraído somente como mera conclusão lógica dos relatos evangélicos. Para se conhecer esse “algo mais”, o caminho epistemológico é novamente a contemplação e a reflexão acerca da práxis de Jesus de Nazaré. O que é último para Jesus? Evidentemente Jesus não é último para si mesmo, mas também não é possível afirmar que o último para Jesus seja simplesmente Deus. O centro e estrutura de toda a pregação de Jesus foi o Reino de Deus, portanto o último para Jesus é o Reino entendido como relação concreta de Deus com a história humana (*Idem*, 1982, p. 133).

Ao superar a linguagem genérica salvação, também é mister superar a linguagem genérica acerca de Deus. Quem é Deus para Jesus de Nazaré? Na vida

de Jesus, não é possível identificar uma doutrina sobre Deus, porém mediante sua práxis se pode afirmar que seu Deus é o Deus da vida, o Deus que dá a vida. Se por um lado é possível conhecer o Deus de Jesus Cristo como o Deus da vida por sua transcendência em relação ao mundo, por outro lado é possível conhecê-lo pela sua proximidade histórica, especialmente dando a vida para os mais pobres – ele é o Deus bom e misericordioso (*Idem*, 1996, p. 203-207).

Essa noção fundamental para Jesus deixa claro que Deus um mistério no sentido mais estrito. Ainda que seja quem se aproxima e dá a vida ao empobrecido, permanece sendo o mistério insondável, até para o próprio Jesus – o que é um escândalo! Ele encontra o sentido de sua vida em ser total disponibilidade para esse mistério e para realizar sua vontade, por mais obscura que possa ser (*Idem*, 1996, p. 211).

Seu compromisso, portanto, foi contra os ídolos criados pela humanidade pecadora, que podem ser chamados de ídolos da morte. O culto ao Deus da vida produz vida; o culto aos ídolos da morte produz morte. Aqui já se apresenta uma possível compreensão para a morte violenta de Jesus: com o afã de defender os ídolos da morte, seus contemporâneos o condenaram à morte em um culto; quem defende o Deus da vida passa pela morte.

A noção de Deus de Jesus de Nazaré está intimamente ligada à própria experiência que ele faz de Deus. Trata-se de uma experiência concreta, que se realiza em mediações históricas e o abre à transcendência de Deus. A principal mediação histórica – a mediação de Nazaré – feita por Jesus é a do amor que se converte em serviço; amor que se torna doação. Logo, a existência de Jesus se converte em uma constante doação de si mesmo. Dar vida é dar a própria vida em favor dos demais (*Idem*, 1982, p. 200-202).

O mistério do amor que se converte em doação de vida e doação da vida se realiza historicamente em Jesus de Nazaré, especialmente como superação de toda forma de injustiça e opressão. A fidelidade histórica de Jesus na prática do amor aos seres humanos é fidelidade ao mistério de Deus. A forma correspondente desse mistério último, o mistério de Deus, é a filiação: o Deus da vida e que dá a vida é o Pai de Jesus.

Essa fidelidade histórica de Jesus ao mistério de Deus parte de seu convencimento de que Deus é bom. Se é bom, é digno de confiança. À fidelidade total ao mistério de Deus corresponde a confiança plena no Pai que é bom. Essa bondade, especialmente da forma como ela foi vivida e anunciada por Jesus Cristo, se torna escândalo para seus ouvintes, mas sobretudo seus opositores que estabeleciam uma relação de contraposição entre Deus e a humanidade: Deus não tem ciúmes dos seres humanos, pelo contrário, os seres humanos são o mais importante para Deus.

Nada do que foi criado pode ser usado contra os seres humanos, logo nenhum ser humano pode usar da criação contra seus semelhantes. Isso pode ser visto na práxis de Jesus de Nazaré que passou pela vida fazendo o bem (At 10,38). Ele se converte no protossacramento do Deus bom – ele mesmo sempre esteve a favor dos seres humanos. Essa práxis também se torna um escândalo, porque impõe que os seguidores de Jesus Cristo vivam a radicalidade da bondade de Deus em suas vidas. Não basta afirmar que Deus é bom, é preciso ser bom como ele é (*Idem*, 1996, p. 212-213).

Ainda mais, Jesus não só vivencia e testemunha a bondade de Deus, como também seu amor, suas entranhas de misericórdia. O amor de Deus pode ser definido como aquele que quer o bem do outro e só por causa do bem do outro. Em sua confiança plena em Deus, Jesus o chama de *abbá*; uma expressão cheia de carinho e familiaridade (*Ibidem*, 1996, p. 213) que se aproxima de expressões referidas à ternura de Deus no Antigo Testamento (Is 49,15).

Nessa tensão entre total disponibilidade ao mistério e confiança plena na bondade, se relaciona Jesus com Deus. O maior escândalo está justamente no fato de que em Jesus é possível – e necessário! – afirmar “Deus é assim”; sua experiência teologal supera toda e qualquer compreensão até então conhecida.

4 | CONCLUSÃO: O SEGUIMENTO HISTÓRICO DE JESUS DE NAZARÉ

J. Sobrino segue e reflete sobre a nova imagem de Jesus que nasceu na América Latina: Jesus Cristo libertador (Justiça, n. 02, Educação, n. 08). As exigências impostas pelas circunstâncias concretas do subcontinente exigiram da Igreja a resposta à pergunta que o próprio Jesus fez a seus discípulos: “*E vós, quem dizeis que eu sou?*” (Mc 8,29).

Para isso, o retorno a Jesus de Nazaré e sua práxis libertadora se provou como o caminho mais seguro para a resposta a ser dada. Jesus não realizou somente a salvação da humanidade, mas também “salvações” de situações de opressão e injustiça, como pode ser comprovado pelo testemunho dado pelos escritos do NT, especialmente dos evangelhos. O retorno a Jesus de Nazaré significa a teologização do próprio Jesus mediante sua historização e, a historização mediante sua teologização. Teologia e práxis histórica caminham de mãos dadas na Teologia latino-americana da Libertação, afinal de contas não se trata de anunciar somente uma salvação ahistórica, mas a possibilidade de libertação na história.

Entretanto, a práxis de Jesus de Nazaré – o anúncio do Reino de Deus – não acontece sem tensões. A proximidade do Reino acontece em uma situação marcada pela presença do anti-Reino; Jesus não realiza seu anúncio sobre uma *tabula rasa*,

mas sobre circunstâncias históricas concretas de pecado, especialmente de pecado contra os pobres e pequenos deste mundo. A presença do anti-Reino é um escândalo, porém sua superação, em Jesus de Nazaré, acontece mediante um escândalo maior ainda, que culmina em sua morte de cruz.

Diante desse escândalo, é necessário se perguntar pela atitude fundamental do cristão. A referência última da vida de Jesus de Nazaré é o cumprimento da vontade de Deus manifestada no Reino que está próximo; a relação entre o cristão e Jesus também deve estar perpassada por essa ultimidade. O cristão se torna verdadeiramente cristão no seguimento de Jesus de Nazaré. Por se tratar do cumprimento da vontade de Deus, o cristão procura mediações históricas e concretas para tal (Movimento leigos, n. 10). A primazia, portanto, tem a práxis cristã que supera a simples compreensão ética do Cristianismo (Introdução, n. 01).

Entretanto, o seguimento exige do cristão discernimento porque não é mera imitação. Por outro lado, a estrutura do discernimento do cristão deve ter a mesma estrutura do discernimento do próprio Jesus. Qual seria o principal critério de discernimento para Jesus de Nazaré? Para discernir, uma vez que sua referência última é o cumprimento da vontade de Deus, ele teve que esclarecer para si mesmo quem Deus é. O Deus de Jesus de Nazaré é o Deus do Reino, o Deus sempre maior. Sua experiência de Deus exigiu que ele sempre se colocasse novamente diante de sua vontade.

Essa vontade se manifesta amor parcial pelo ser humano, concretamente pelo pobre. Ao mesmo tempo, que Jesus faz a experiência do Deus sempre maior, também experimenta o Deus menor que se manifesta a ele nos pequeninos. Trata-se de mediações naturais e históricas que exigem como resposta não o amor genérico a Deus, mas o amor ao próximo como expressão desse amor.

A estrutura de discernimento de Jesus o tornou o fiel por excelência (Hb 12,2) e, portanto, também se torna a estrutura de discernimento para todo fiel, para todo cristão. Ao discernir Jesus é posto entre um não e um sim: não à injustiça que desumaniza o ser humano e sim ao amor ao próximo, disponibilidade radical mantida pela práxis e pela superação do pecado. Assim, a utopia da história é mantida em Jesus de Nazaré porque ele se converte no “lugar da história” que encaminha todos à totalidade de Deus. Parcialidade e totalidade se conjugam dentro da práxis do amor concreto.

Seguir Jesus significa para o cristão, além de assumir sua estrutura de discernimento, entrar na dinâmica própria de sua práxis do amor. Logo, a utopia não se mantém somente em Jesus de Nazaré, mas também na vida de seus discípulos e discípulas, na vida da Igreja na medida em que ela manifesta sua solidariedade para com a maioria da humanidade que vive em situação de pobreza e miséria (Introdução, n.02.04-05).

O Reino de Deus é para os pobres, para aqueles que não pertencem a nenhuma classe. A boa notícia é trazer vida para aqueles que secularmente não possuem vida. Dando continuidade à reflexão de Medellín, J. Sobrino mostra que o empobrecimento voluntário se torna virtude para que o Reino de Deus chegue a ser, assim como Jesus de Nazaré se viu privado de suas seguranças, de sua dignidade e até de sua vida – morte na cruz. A relação com os mais pobres, segundo esses moldes, é uma exigência a partir da relação *in actu* com Jesus (Pobreza da Igreja, n. 07).

Acolhendo o escândalo maior que significa a revelação da bondade incondicional de Deus, a Igreja prolongará a ação história de Jesus de Nazaré sendo ela mesma escândalo para o mundo, não escândalo porque se alia ao poder, seja religioso ou político, mas porque se faz impotente ante os horrores que a opressão e a injustiça causam no mundo, se faz solidária com os oprimidos e injustiçados, como seu Senhor o realizou na cruz. Esse despojamento da Igreja tornará crível sua pregação da Boa nova de Jesus no meio dos povos (Pobreza da Igreja, n. 17).

AUTORIZAÇÃO/ RECONHECIMENTO

Ao submeter o trabalho, o autor torna-se responsável por todo o conteúdo da obra.

REFERÊNCIAS

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões de Medellín**. São Paulo: Paulinas, 1987.

SOBRINO, Jon. **Jesús en América Latina**. 1ª ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1982.

SOBRINO, Jon. **Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré**. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

A ESCUTA DA PALAVRA DE DEUS NA LITURGIA EM TEMPOS BARULHO

Data de aceite: 18/11/2019

Ademilson Tadeu Quirino

Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, peatquirino@gmail.com

RESUMO: Em tempos de conexões, assembleias litúrgicas, são desafiadas pela cultura do barulho, dificultando a escuta do ouvir com atenção a Palavra de Deus na liturgia. O objetivo desta reflexão é apresentar alguns elementos de profunda relevância para melhor compreender a importância da escuta em tempos de uma acentuada cultura do barulho. Esta cultura expressa e traduz um dos grandes desafios para tornar satisfatória tal escuta. O caminho a ser percorrido, nesta reflexão conduz aos desafios e as ponderações acerca da Palavra de Deus escutada na liturgia, com fundamentação teológica da escuta, nas Escrituras, como incentiva o Concílio Ecumênico Vaticano II, nas Constituições *Sacrosanctum Concilium* e *Dei Verbum*, sem perder de vista o Magistério. Alguns desafios e luzes aparecerão como reflexão sobre a necessidade de uma cultura do ouvir, para que, no silêncio das palavras, a Palavra de Deus, proclamada na liturgia, tenha primazia e seja vivenciada de forma prática. Em uma sociedade em que a cultura do barulho é intensa, deve-se privilegiar

o espaço celebrativo como ambiente do silêncio e da escuta. Visando despertar no coração do ouvinte, a dimensão sacramental das Escrituras na liturgia, levando em conta a ação mistagógica-ritual da Palavra de Deus, à sua plena eficácia. Portanto, serão apresentados alguns desafios e pistas de ação para serem enfrentados e trabalhados na formação litúrgica dos batizados na comunidade cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Escuta. Silêncio. Palavra de Deus. Liturgia. Barulho.

1 | INTRODUÇÃO

A presente reflexão, acentua as dificuldades, que hoje, se enfrenta, com a poluição sonora e visual, facilitado pelo avanço das novas mídias que interfere de modo intenso nas assembleias litúrgicas reunidas para escutar a Palavra de Deus. Aqui não se destaca apenas as influências das novas mídias, mas a organização do espaço litúrgico, formação litúrgica dos ministros e dos fiéis para a escuta e o silêncio. Destaca-se também a necessidade de estimular uma cultura da escuta, do ouvir com atenção a Palavra de Deus proclamada na liturgia. Uma escuta que envolve todos os sentidos, contribuindo para a compreensão dos que se ouvem para poder

se converter a Palavra que se fez carne. Como diz o texto sagrado, “este é o meu filho amado. Escutem o que Ele diz” (Mc 9,7)! Para escutar o que Jesus diz, faz-se necessário uma escuta Kenótica, do esvaziar-se pela experiência do silêncio interior e exterior. Este é o caminho para acolher pela obediência dos ouvidos o “Verbo que se fez carne” (Jo 1,14). Nesta dinâmica kenótica a pessoa humana participa de modo ativo do mistério celebrado na audição e compreensão das Escrituras anunciada na liturgia. Portanto, serão levantados os desafios e as pistas de ação para serem enfrentados e trabalhados na formação litúrgica hoje que contribuição para uma assembleia menos ruidosa e mais mistagógica.

2 | A ESCUTA DA PALAVRA DE DEUS NA LITURGIA EM TEMPOS DE BARULHOS

A Palavra de Deus tem seu lugar privilegiado na liturgia. Cristo está presente por sua palavra, pois é Ele quem fala quando se lê a Escritura na Igreja (SC, 7). É das Escrituras que a comunidade cristã se alimenta. É pela força da Palavra de Deus anunciada na liturgia que os fiéis pela escuta atenta e devota são conduzidos a fé em Cristo (SC, 9). A Igreja cresce e se constrói ao escutar a Palavra de Deus (IGMRIL, 7). Pela escuta das Sagradas Escrituras os fiéis renovam a aliança com o Senhor. E na eucaristia, como de uma fonte, derrama sobre todos a graça e brota com soberana eficácia a santidade em Cristo e a glória de Deus, fim para o qual tudo tende na Igreja (SC, 10). Das Sagradas Escrituras são tiradas as leituras e a explicação na homilia (SC, 24). Portanto, sempre que a Igreja, congregada pelo Espírito Santo na Celebração litúrgica, anuncia a Palavra de Deus, se reconhece a si mesma como o novo povo, no qual a aliança chega a sua plenitude e perfeição. Todos os cristãos, que pelo batismo e a crisma se convertem em mensageiros da Palavra de Deus, depois de receberem a graça de escutar a palavra, devem anunciá-la na Igreja e no mundo, ao menos com o testemunho de sua vida (IGMRIL, 7).

A máxima importância seja dada a Sagrada Escritura na liturgia e o máximo esforço seja feito para que os fiéis possam escutar com facilidade e docilidade do coração a Palavra de Deus. A Sagrada Escritura desempenha um papel de primordial importância na celebração litúrgica, mas para que os fiéis possam participar da liturgia da Palavra de maneira ativa e frutuosa, sabendo o que estão fazendo é necessário disposição interior para que o coração acompanhe a voz e coopere com a graça que vem do alto (SC, 11).

Neste contexto da máxima importância dada a Sagrada Escritura na liturgia, faz-se necessário, antes de mais nada, compreender as seguintes questões: de que modo o Rito da Proclamação da Palavra de Deus pode ser preparado e vivenciado para que, ao invés de fortalecer os ruídos que caracteriza a modernidade atual,

promova a escuta da Palavra de Deus na liturgia e gere a solidez que as pessoas buscam nas celebrações? Por que a maior parte da assembleia dos fiéis e seus ministros ainda não conseguem conectar o coração e a mente com a Palavra escutada na proclamação das Sagradas Escrituras na liturgia?

Para responder a estas questões é interessante olhar primeiro para o espaço sagrado, onde os fiéis se reúnem para escutar a Palavra de Deus. O espaço tem como função primeira conduzir os fiéis ao encontro com Senhor por meio do silêncio. O templo é um ambiente sagrado que conduz a comunidade dos fiéis à beleza de Deus. É o lugar do encontro, da acolhida e da escuta do Senhor. Neste ambiente sagrado os cristãos se reúnem para celebrar a fé. No ambiente celebrativo, os cristãos, antes de iniciar qualquer ação sagrada, já são conduzidas ao encontro e à escuta do Senhor, por meio da oração pessoal e silenciosa.

Percebe-se, que o lugar onde as pessoas se reúnem para celebrar as ações litúrgicas merece uma atenção especial porque ele favorece e conduz à escuta da Palavra do Senhor. Qualquer ruído, por menor que seja, pode interferir e causar distração e a desconexão das pessoas na escuta da Palavra de Deus proclamada na liturgia.

A parte arquitetônica do espaço litúrgico é também um convite ao silêncio e a escuta. A Igreja como edifício não é uma realidade neutra. Ela está marcada pela liturgia que ali se celebra, assim como as liturgias são influenciadas por ela. O local onde os cristãos se reúnem para celebrar o mistério pascal de Cristo é qualificado pela celebração e, ao mesmo tempo, influencia a própria celebração. A arquitetura influencia muito o espaço sagrado. O ambiente pode conduzir as pessoas a comportamentos diversos. Ele interpela, conduz, provoca quem nele entra. Tudo harmonicamente ordenado neste espaço orienta-se para o silêncio, o encontro, a escuta. A arquitetura, a iluminação, as cores, a acústica conduzem ao mistério sagrado, marcando de modo indelével um lugar que fala de Deus, escuta Deus e encontra-O (CNPL, 2015, p. 75). O cuidado com os projetos arquitetônicos de construção, reformas, manutenção e ornamentação das igrejas necessitam favorecer a cultura do ouvir. “Educar-se em comunicação quer dizer aprender a escutar, a contemplar, para ir além de falar” (BENTO XVI, 2012, p. 9).

Esse lugar qualifica a liturgia que ali se desenvolve, assinalado pelas celebrações e suas assembleias. A igreja é essencialmente um lugar pascal, lugar do batismo, da escuta da Palavra e da celebração da Eucaristia. Como lugar pascal é significativa pelo mistério cristão ali celebrado, no qual a assembleia se encontra com o seu Senhor. Significante pela fé dos cristãos que precederam até os cristãos de hoje. Significante pelo modo em que a fé é vivida na cultura hoje. Esse espaço vazio e de presença ao mesmo tempo é epifania do mistério cristão. Pertence à mediação da fé cristã e comunica a identidade da comunidade que ali celebra. Os que ali entram

podem ser tocados pelo sagrado. A harmonia do espaço abraça, acolhe e toca os que entram neste ambiente, porque dele emana a espiritualidade que se respira, eleva a alma e se revela ao mesmo tempo (CNPL, 2015, p. 77-78). No entanto, qualquer barulho que seja pode bloquear o silêncio, impedindo a escuta e o encontro com o Senhor.

Esses barulhos não são apenas ruídos externos (sons, imagens, objetos, pessoas e etc.), mas também internos em cada pessoa. Os ruídos internos e externos dificultam a escuta de si mesmo e bloqueiam a conexão com o outro e com Deus. Esta conexão só pode acontecer com a profunda experiência do silêncio interior que brota do movimento do querer estar em sintonia com o eu outro. Portanto, pode-se dizer que escutar é uma experiência kenótica que cada pessoa no seu contexto existencial vai fazendo para poder chegar ao silêncio. Este exercício conduz a obediência dos ouvidos para acolher o próprio Deus que fala pela Sagrada Escritura, proclamada na liturgia. Os ruídos ensurdecem as pessoas impedindo-as de escutar e de fazer o encontro com o Senhor que fala e serem acolhidas por Ele.

Geralmente, quando se entra em algumas igrejas, as primeiras impressões são as que ficam, e daí se pode ter uma ideia do local. Os cartazes afixados na entrada do edifício são atuais ou antigos? E a segunda porta, é acolhedora ou é uma verdadeira prova? É um lugar que dá testemunho do Deus vivo ou de um Deus superado, ou mesmo abandonado? Pela decoração do espaço revela-se a dignidade e a impressão aos que ali entram (CNPL, 2015, p. 79). A ornamentação da igreja deve visar mais à nobre simplicidade do que à pompa. Deve-se cuidar da autenticidade dos materiais e assegurar a educação dos fiéis e a dignidade do espaço sagrado. Requer ainda, para melhor organização e dignidade do espaço na igreja, que fique à vista apenas o que se refere às ações sagradas e tudo que contribua para a comodidade dos fiéis, como se costuma providenciar nos lugares onde se realizam reuniões do povo (IGMRIL, 292-93).

Cabe salientar que a consciência ministerial de cada ministro conduz à harmonia ritual das ações sagradas no espaço celebrativo. Ela conduz ao silêncio, à escuta, ao encontro, estabelece diálogo à ação ritual. Se faltar essa consciência, o ambiente perderá sua harmonia e conexão com o mistério, e os movimentos dos diversos ministros causarão ruídos que prejudicarão a atenção dos fiéis na escuta ritual da Palavra e dos mistérios celebrados.

Como respostas a estes grandes desafios para a escuta da Palavra de Deus proclamada na liturgia, faz-se necessário olhar com carinho para a iniciação litúrgica dos cristãos católicos e a vida litúrgica da comunidade. Constata-se que falta iniciação dos fiéis às Sagradas Escrituras e à sagrada liturgia prejudica a participação ativa, consciente e frutuosa dos cristãos nas celebrações litúrgicas. O Concílio Vaticano II realça a necessidade de todos que são encarregados do ministério da Palavra,

sacerdotes, diáconos e catequistas, de manterem contato íntimo com as Escrituras, mediante leitura assídua e estudo apurado, a fim de que não se torne, como recorda Santo Agostinho, “por fora pregador vão da Palavra de Deus sem dentro a ouvir”. Isso porque, sobretudo nas cerimônias litúrgicas, eles têm obrigação de comunicar aos fiéis as grandíssimas riquezas da Palavra divina. Todos os fiéis são exortados de maneira insistentes a aprender “a iminente ciência de Jesus Cristo” (FI 3,8) com a leitura frequente das Escrituras. Já dizia São Jerônimo: “Ignorar as Escrituras é ignorar Cristo” (DV, 25). Nesse sentido, afirma o Vaticano II:

De boa vontade tomem contato com o próprio texto, quer através da sagrada liturgia rica de palavras divinas, quer por meio de cursos apropriados e outros meios que nos tempos atuais se vão espalhando tão louvavelmente por toda parte com a aprovação e o estímulo dos Pastores da Igreja. Lembrem-se porém de que a oração deve acompanhar a leitura das Sagradas Escrituras, para que haja colóquio entre Deus e o homem; pois com ele falamos quando rezamos e a ele ouvimos quando lemos seus divinos oráculos (DV, 25).

3 | CONCLUSÃO

Sente-se que a grande maioria dos cristãos batizados, hoje, não entende os textos bíblicos proclamados na liturgia por não receberem uma iniciação à compreensão e à escuta da Palavra de Deus, como acontecia nos primeiros séculos do cristianismo, nas catequeses litúrgico-mistagógicas.

É provável que, quando os ministros não se preocupam em eliminar os ruídos nos ambientes sagrados, favorecem a distração na celebração ritual da Palavra. Para que se criem estratégias que viabilizem a concentração e escuta da Palavra de Deus, os ministros necessitam de uma iniciação bíblica, litúrgica e técnica, mas também é necessário iniciação à experiência do silêncio para fortalecer o encontro com o Senhor na escuta de sua Palavra.

A escuta das Escrituras na liturgia conduz à vivência mistagógica e ao silêncio do coração reverente. Sem uma iniciação ao conhecimento das Escrituras, os desafios persistirão e a apreensão dos textos sagrados não será conseguida nem pelos que proclamam e muito menos pelos fiéis que participam das celebrações.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI, PP. **Silêncio e Palavra**: Caminho de Evangelização. São Paulo: Paulinas, 2012.

BIBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

CENTRO NACIONAL DE PASTORAL LITÚRGICA. **A arte de celebrar**: guia pastoral. Brasília: CNBB, 2015.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum**: sobre a revelação

divina. São Paulo: Paulinas, 2015.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Sacrosanctum Concilium**: sobre a sagrada liturgia. São Paulo: Paulinas, 2015.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Instrução Geral ao Missal Romano e Introdução ao Lecionário**. Brasília: CNBB, 2008.

DO DEUS CRUCIFICADO AO POVO CRUCIFICADO: A “THEOLOGIA CRUCIS” NA CRISTOLOGIA DE JON SOBRINO

Data de aceite: 18/11/2019

Eugenio Rivas

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Email: eugenio.rivas@icloud.com

RESUMO: Para a Teologia da Libertação (TdL) a cruz que carregam os “povos crucificados” do continente Latino-americano, é a realidade que fala como um grito da “situação de Deus” (*Gottessituation*). A TdL, desde seus primórdios, tem sido considerada como uma “teologia crucificada” pela realidade que reflete, pelo lugar desde onde reflete e pelo próprio testemunho (martírio) daqueles que refletem. No contexto desta comemoração dos 500 anos da Reforma, parece-nos pertinente salientar a influência da “*theologia crucis*” protestante na reflexão teológica latino-americana. Esta influência tem levado a considerar toda a TdL como uma “*theologia crucis*”. Neste trabalho pretendemos revisitar a cristologia de Jon Sobrino como um dos teólogos que mais tem explicitado a cruz como o lugar onde a vontade salvífica de Deus se revela de forma radical e neste sentido a cruz se faz incontornável tanto para a reflexão teológica como para a práxis cristã que tenta reproduzir a “prática de Jesus”. Tomando como ponto de partida toda a problemática do “Jesus

histórico” e a exigência de sua história de aproximar o Reinado de Deus, ponto de partida da cristologia latino-americana, a cristologia de Sobrino se articula em torno à realidade do “povo crucificado”. Deste modo, a realidade histórica é elevada a realidade teológica, as vítimas da história são a mediação da salvação realizada por Cristo. Segundo Sobrino, Cristo continua se fazendo presente na história e sua presença é salvífica. O sujeito desta presença é o povo crucificado, corpo histórico de Cristo, sujeito e lugar real da proximidade salvífica do Deus do Reino.

PALAVRAS-CHAVE: Cristologia. Povo Crucificado. Vítimas. Cruz. Teologia da libertação.

FROM THE CRUCIFIED GOD TO THE CRUCIFIED PEOPLE: THE “THEOLOGIA CRUCIS” IN JON SOBRINO’S CRISTOLOGY

ABSTRACT: For Liberation Theology (LT) the cross that bears the “crucified peoples” of the Latin American continent, is the reality that speaks as a cry of the “God situation” (*Gottessituation*). LT, since its very beginning, has been regarded as a “crucified theology” because of the reality it reflects on, the place from which it gathers understanding, and the very testimony (martyrdom) of those who reflect it. In the context of this commemoration of the

500th anniversary of the Reformation, it seems pertinent to emphasize the influence of the Protestant “*theologia crucis*” in this Latin American theological reflection. Its influence has led scholars to appreciate the entire LT as a “*theologia crucis*”. In this work we intend to revisit the Christology of Jon Sobrino as one of the theologians who has most explicitly stated the cross as the place where God's saving will is radically revealed and, in this sense, the cross becomes unavoidable for both theological reflection and Christian praxis that tries to reproduce the “practice of Jesus”. Taking as its starting point the whole problematic of the “historical Jesus” and the call of his history to approach the Kingdom of God, the starting point of Latin American Christology, Sobrino's Christology is articulated by the reality of the “crucified people”. Thus, historical reality is elevated to theological reality, the victims of history are the mediation of salvation accomplished by Christ. According to Sobrino, Christ continues to be present in history and his presence is salvific. The subject of this presence is the crucified people, the historical body of Christ, the real subject and place of the salvific proximity of the Kingdom's God.

KEYWORDS: Christology. Crucified people. Victims. Cross. Liberation theology.

1 | INTRODUÇÃO

O título desta comunicação pode parecer ambicioso, mas o nosso objetivo se limita simplesmente a fazer um esboço, revisitar, a reflexão teológica de um teólogo latino-americano, Jon Sobrino, no contexto dos 500 anos da Reforma protestante, partindo dum dos fios vertebrais que identificam o modo como a Reforma tematizou sua teologia como uma “*Theologia Crucis*”. A cruz é o principio epistemológico e estrutural de toda a teologia de Lutero, a marca da cruz deve estar em cada parte do todo (KELLY, 1986, p. 3). Trata-se de revisitar, nesse sentido queremos fazer memória de um caminho feito com a intenção de que esta memória nos faça agradecer e nos aproxime na nossa busca comum de pensar nossa fé, comunicar nossa esperança e testemunhar a alegria do evangelho por ser boa notícia para os pobres dos povos e os povos pobres.

2 | A CRUZ NA CRISTOLOGIA DE SOBRINO

O tema da cruz acompanha a reflexão teológica de Sobrino desde sua tese doutoral, intitulada “O significado da Cruz e ressurreição de Jesus nas cristologias sistemáticas de W. Pannenberg e J. Moltmann”, defendida em 1975. Mas o interesse pela cruz, a motivação última desta insistência não vem pela influencia de uma corrente teológica determinada, ela decorre da “realidade crucificada”. Neste sentido, Sobrino não nega esta influencia, mas ele fala da influencia fundamental da realidade: “Não faz falta ter lido uma palavra de Paulo, de Lutero, de Von Balthasar ou de Moltmann para perceber o escândalo da cruz da história. A única coisa que

deve ser feita é não ignorá-lo” (SOBRINO, 1993, p. 299).

A cruz aparece então como uma questão de honestidade com a realidade e é a partir desta realidade que é incorporado na reflexão cristológica a realidade dos povos crucificados. Fazer cristologia, tomar como ponto de referência, não ignorar o escândalo da cruz na realidade concreta é tornar a própria reflexão teológica relevante e pertinente. A relevância faz referência ao momento histórico e seus desafios enquanto que a pertinência nos coloca diante da pergunta da legitimidade, em termos epistemológicos, de elaborar uma cristologia a partir da realidade crucificada (Cf. BOFF, 1990, p. 296). Toda a Cristologia de Sobrino se articula em torno a essas duas realidades. O povo crucificado é relevante e pertinente?

3 | RELEVÂNCIA DO CONCEITO-REALIDADE

Para responder à pergunta da relevância, Sobrino vai recuperar toda a problemática do Jesus histórico como ponto de partida da Cristologia latino-americana. Esse ponto de partida se entende como o princípio hermenêutico a partir do qual se organiza a reflexão cristológica e como princípio hermenêutico a partir do qual se compreende a realidade total de Cristo. As razões que motivam esta opção não são somente da ordem da insuficiência de outros pontos de partida, mas razões de afinidade entre a situação vivida por Jesus e a situação dos povos latino-americanos, situação percebida como sendo fruto do pecado e razões também de afinidade metodológica. O ponto de partida permite:

1) Hierarquizar os diversos elementos da história de Jesus e considerar o mais histórico de Jesus, sua prática (anúncio por gestos e palavras da chegada do reinado de Deus para os pobres). Os evangelhos podem ser considerados como relatos de uma prática que tem que ser recriada. Os evangelhos só podem ser compreendidos a partir da prática. O objetivo central desta recriação é de transformar a realidade (vida e dignidade dos pobres). O central para a fé é o mais histórico de Jesus, sua prática.

2) O Jesus histórico faz possível a confissão de fé no Cristo. O fato de recriar a prática de Jesus, com um caráter de ultimidade, ariscando a própria vida, afirma-se a fé no Cristo. O seguimento de Jesus é o caminho mistagógico para aceder a Jesus e o Jesus histórico é o caminho mistagógico da confissão de fé.

3) O Jesus histórico é percebido, no contexto latino-americano, como boa notícia, evangelho. Os relatos evangélicos colocam o acento no Jesus, boa notícia para os pobres. A cristologia latino-americana não procura desenvolver uma reflexão essencialista, mas sublinhar o caráter de boa notícia de Jesus para os pobres.

4) O ponto de partida impõe uma mística à inteligência teológica. O conhecimento

implica um seguimento e seguimento é recrear a prática de Jesus boa notícia para os pobres. Neste sentido, a mística do conhecimento teológico é: a) fazer-se cargo da realidade, Jesus é percebido como realidade e não como ideia; b) assumir a realidade (carregar com), Jesus é percebido como aquele que carrega uma exigência; c) carregar-se da realidade, o acesso a Jesus se dá a partir da realidade concreta (CF. SOBRINO, 1993, p. 56).

A relevância do ponto de partida se encontra justamente na necessidade da prática para conhecer e confessar Jesus e para transformar a realidade. O Jesus histórico desmascara a convivência do Cristo com os ídolos:

A crise mais profunda à que deve dar resposta a cristologia latino-americana se encontra, não na linha da pura desmitificação, mas na linha que refuta que o Cristo seja um alibi para a indiferença diante da miséria da realidade ou, menos ainda, que ele sirva para justificá-la religiosamente. É neste processo preciso que deve ser situado o processo de historização de Cristo na linha do Jesus histórico (SOBRINO, 1982, p. 105).

O problema principal na América Latina não é o mito, um problema mais racional, mas os ídolos, um problema mais teológico. Neste sentido, o Jesus histórico não responde a uma dúvida, mas a indignação de frente a uma realidade marcada pelo pecado.

A relevância do ponto de partida é a de manter viva, no espaço e no tempo, a história desencadeada por Jesus. A realidade, como um dos polos a partir do qual se constrói a reflexão, exige falar de Cristo identificando o lugar de sua presença e o sujeitos ou os sujeitos a partir dos quais ele se faz presente na história. O lugar é a realidade de injustiça e o sujeito é o povo crucificado. Deste modo, Sobrino eleva a realidade histórica a realidade teológica. A cristologia de Sobrino é uma cristologia do corpo de Cristo na história.

4 | JUSTIFICAÇÃO DA PERTINÊNCIA TEOLÓGICA DO CONCEITO-REALIDADE

Moltmann (1972, p. 9, tradução nossa) afirma que a cruz é a nova situação de Deus, Deus está crucificado, “na cruz de Jesus, Deus tem tomado sobre si a morte absoluta”, falar de Deus crucificado significa reconhecer a Deus no Cristo crucificado. Nesta mesma lógica, Sobrino entende que falar do povo crucificado é reconhecer Cristo no povo. Este reconhecimento faz possível de identificar o sentido salvífico da morte de Cristo e de encontrar nas cruzes da história a continuidade da paixão de Cristo, paixão que continua sendo portadora de salvação.

Na lógica de Sobrino, o seguimento é recriação da prática de Jesus, é o modo como a obra de salvação continua na história. Se esta obra continua, continua também o processo contra Deus e os mediadores de Deus são as vítimas da história, elas

são mediadoras da salvação realizada por Cristo. Cristo continua a se fazer presente na história e esta presença é salvadora. Ontem foi Jesus, hoje é seu corpo histórico, o povo crucificado.

Jesus continua como o “Deus conosco” nos crucificados da história. Os crucificados da história continuam a causa de Jesus, eles são o lugar da proximidade salvífica e escandalosa de Deus. Cristo continua se fazendo presente na história e sua presença é salvífica. Esta teologização da realidade dos povos crucificados se faz a partir de três textos bíblicos paradigmáticos: O quarto cântico do Servo (Is 52, 13-53), Mt 25, 31-46, e Col 1, 24. São textos que expressam de modo exemplar o espírito que perpassa as escrituras e por as realidades que descrevem iluminam o horizonte da realidade desde onde são lidos. O povo crucificado é mediação do próprio Cristo, na linha de Mt 25, ele “completa o que falta às atribuições de Cristo na própria carne” (Não é a mesma coisa dizer: eu completo na minha carne o que falta às atribuições de Cristo). As vítimas da história incorporam Cristo na história enquanto crucificados e desse modo o povo crucificado testemunha a ressurreição enquanto continua completando o que falta às atribuições de Cristo na sua própria carne (RIVAS, 2002, p. 83-84).

Ser mediador de Cristo significa ser mediador da sua causa, o reinado de Deus entendido como vida justa e digna dos pobres. O reino-centrismo da cristologia latino-americana permite de passar ao “povo-centrismo” e ao “pobre-centrismo. O povo crucificado introduz o aspeto coletivo da esperança. A abertura da existência para Deus acontece no interior de um povo e esta esperança-abertura é sempre uma prática que aproxima o reinado de Deus com vida justa dos pobres. O povo crucificado coloca em relação, ao modo veterotestamentário, Deus e povo. Deus continua a ser o Deus que escolhe um povo. O conteúdo do reinado de Deus está em relação com a esperança do povo. Esse conteúdo elimina o risco de uma universalização abstrata deste reinado. O universal não é o conceito de reinado, mas a parcialidade e a práxis de Jesus que tem que ser recriada.

A realidade do povo crucificado configura a cristologia de Sobrino como uma cristologia popular (povo-centrismo e pobre-centrismo) e cruz- cêntrica (cruz-centrismo). Em suas próprias palavras: “por popular podemos compreender uma cristologia que verbaliza a vida da comunidade, sua esperança, sua práxis e sua missão. Popular significa aqui o que engendra povo e comunidade” (SOBRINO, 1993, p. 330-331). O povo-comunidade ilumina a reflexão e nesse sentido é sujeito principal da reflexão cristológica.

O povo crucificado é visto como um sinal dos tempos. Quando o concílio Vaticano II chamava a discernir os sinais dos tempos colocava a urgência e a necessidade de identificar o lugar onde Deus se faz presente na história e discernir sua vontade para coloca-la em prática. Sobrino afirma que o povo crucificado é esse lugar “histórico-

teologal” onde Cristo e sua causa se fazem presente. Cristo e sua causa tem um corpo na história e esse corpo está crucificado. Mas é justamente o fato de estar crucificado que fala mais forte do Cristo ressuscitado porque a sua causa continua viva na história. O escândalo da cruz continua como silêncio, abandono, fracasso, solidão e sofrimento, mas este escândalo revela a obstinação de uma fé na promessa de um Deus que se fez um de nós.

O martírio em AL é uma outra maneira de se referir à cruz como morte violenta sofrida pelo povo a causa de sua práxis libertadora ou de sua condição. Martírio e cruz são a mesma coisa, mas o martírio, por razões conjunturais e pastorais, é o modo como a cruz se faz presente no continente. AL é o continente que tem produzido o maior número de mártires depois do Vaticano II. A linguagem do martírio, por razões cristológicas e históricas é o modo mais apropriado de falar da cruz. Cristológicas porque Jesus é morto por causa de sua práxis e o povo é massacrado por sua práxis e pelo fato de ser pobre. Aqui Sobrino propõe uma compreensão do martírio mais cristológica. Jesus não é condenado por “*odium fidei*”, mas por sua práxis, o povo é massacrado por recrear essa práxis de Jesus. E aqui ele introduz uma distinção, primeiro estão os mártires ativos ou mártires “jesuánicos” do reino e da humanidade, são esses que se comprometem ativamente pela causa de Jesus, o anúncio do reino como vida justa dos pobres, eles são perseguidos e massacrados por causa de sua práxis. Os mártires jesuánicos reproduzem historicamente a morte de Jesus, como ele, eles são testemunha do reinado de Deus, do Deus dos pobres, da vida, da misericórdia e da justiça. Eles são mortos por “*odium iustiae*”. O que os leva à morte não é sua confissão de fé, mas o testemunho da fé que opera pela caridade (justiça). Os pequeninos entendem muito bem isto, Sobrino fala que quando as pessoas simples são perguntadas sobre o motivo do assassinato de Monsenhor Romero, a resposta é simples: “ele falou a verdade e defendeu os pobres” (SOBRINO, 1993, p. 334).

O segundo grupo são os mártires que são massacrados por sua condição, são os chamados mártires passivos. Eles não doam suas vidas livremente, mas são massacrados pela sua condição de pobre, por estar aí. Esses mártires passivos exprimem melhor a inocência histórica (inocência teologal), pois eles não têm feito nada por merecer o martírio, eles exprimem melhor a condição de sem defesa, não podem fazer nada para evitar a violência, o pecado dos outros os elimina. Podem ser chamados ou não de mártires, mas eles expressam melhor o imenso sofrimento do mundo: sem pretende-lo, sem deseja-lo e sem sabe-lo eles completam o que falta às tribulações de Cristo na própria carne. Este martírio, fala Sobrino, é muito mais radical, mais escandaloso e mais salvífico. Aqui se encontra o escândalo maior e a manifestação mais escandalosa de Deus. Esses mártires anônimos são salvação “*in actu*”, eles são os fracos e os pequeninos da história, a própria existência é já uma

prática de libertação in actu.

O martírio é fruto de uma prática de libertação ativa ou in actu. Esta realidade revela a estrutura dialético-teológica da história: os ídolos da morte estão em guerra contra o Deus da vida e este Deus acaba crucificado. Mas se a experiência do martírio revela o poder do pecado, sua realidade afirma a esperança de que a fé que opera pela caridade, até o dom da vida, tem um poder maior que o poder que mata. A vida dos mártires revela a proximidade de Deus e esta proximidade faz crer obstinadamente no futuro da história na linha do reinado de Deus (RIVAS, 2002, p.64-72).

5 | CONCLUSÃO

No contexto de um seminário quando fazia mestrado em Paris, o professor se perguntava se este modo de identificar o povo crucificado com Cristo crucificado não postulava um messianismo popular. Eu escrevi a Sobrino e sua resposta foi:

O povo crucificado implica a realidade do Servo Sofredor, coisa absolutamente real. Ele não implica nenhum messianismo dos oprimidos, mas implica algo central na tradição jesuânica: a salvação está presente na cruz, a de Jesus e na de todos. Não se trata de triunfalismo nem de messianismo, mas da experiência que fazem muitas pessoas no meio dos povos crucificados. Elas recebem a luz para ver a verdade, recebem a força para a conversão, recebem frequentemente a fé, e no cúmulo do paradoxo recebem a esperança (RIVAS, 2002, p. 107).

O povo crucificado é a “*visibilia Dei*” que segundo Lutero é “humanidade, debilidade e tolice” (DREHER, 1988, p. 140), mas é a revelação de Deus na continuidade histórica da causa de Jesus. Se a mediação do Mediador é o reinado de Deus, vontade salvífica de Deus Pai, o seguimento de Jesus, a recriação de sua práxis será sempre subir à cruz com os crucificados.

REFERÊNCIAS

BOFF, C. **Théorie et pratique: la méthode des Théologies de la libération**. Paris: Cerf, 1990.

DREHER, M. N. A theologia crucis de Lutero e o tema da teologia da libertação. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo: Faculdades EST, vol. 28, nº. 2, p. 137-152, 1988.

KELLY, R. A. The Suffering Church: A Study of Luther's *Theologia Crucis*. **Concordia Theological Quarterly**, Vol. 50, nº 1, p. 3-17, January, 1986.

MOLTMANN, J. El Dios crucificado. **Selecciones de Teología**, Barcelona, vol. 12, No. 45, p. 3-14, enero-marzo, 1973.

RIVAS, E. **Le peuple crucifié: pour une christologie du corps du Christ dans l'histoire**. Paris: Centre Sèvres, 2002.

SOBRINO, J. **Cristologia desde América Latina: Esbozo a partir del seguimiento de Jesús histórico.** México, 1976.

_____. **Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología.** San Salvador: UCA Editores, 1982.

_____. **El principio Misericórdia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados.** Santander: Sal Terrae, 1992.

_____. **Jesucristo Liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret.** Madrid: Totta, 1993.

_____. **La fe en en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas.** Madrid: Totta, 1999.

NIILISMO E RELIGIÃO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O NIILISMO SOB A ÓTICA NIETZSCHIANA

Data de aceite: 18/11/2019

Eduardo Marcos Silva de Oliveira
PUC Minas

RESUMO: A problemática do niilismo perpassa pela trajetória histórico-cultural ocidental. Contudo, é no século XIX que ela apresenta seu desdobramento de forma a acentuar-se na contemporaneidade. E é justamente com os escritos de Nietzsche que o tema passa a possuir novas definições. Contrapondo-se ao cristianismo, o pensador alemão descreve que somente com a superação do niilismo o homem seria capaz de buscar sua afirmação, sendo este “o grande movimento niilista” (NIETZSCHE, 2010b) da cultura ocidental. No mesmo período a religião, por sua vez, acompanha o surgimento e os desdobramentos da criação de novos valores em decorrência do esgotamento da moral cristã, impulsionando uma abertura para o homem desvencilhar-se dos princípios e valores que embasaram sua identidade cultural, acarretando na crise ética que se acentua no século XXI. Pretendemos apresentar a posição nietzschiana no confronto da religião, enquanto fenômeno niilista negativo, com o niilismo afirmativo proposto pelo filósofo – situação que passa a ter maior expressividade a partir de meados do século XIX com a “crise

dos valores” (PENZO, 2000; ARALDI, 2004; HÉBER-SUFFRIN, 1994) descrita pelo filósofo.

PALAVRAS-CHAVE: Niilismo, Religião, Valores.

NIILISM AND RELIGION: NIILISM CONSIDERATIONS UNDER THE NIETZSCHIAN OPTICS

ABSTRACT: The problem of nihilism permeates the western historical-cultural trajectory. However, it is in the nineteenth century that it presents its unfolding in order to accentuate itself in contemporary times. And it is precisely with Nietzsche's writings that the theme has new definitions. In contrast to Christianity, the German thinker describes that only with the overcoming of nihilism would man be able to seek its affirmation, which is “the great nihilistic movement” (NIETZSCHE, 2010b). At the same time, religion, in turn, accompanies the emergence and unfolding of the creation of new values as a result of the exhaustion of Christian morality, promoting an openness for man to disentangle himself from the principles and values that underpin his cultural identity, resulting in the ethical crisis that is accentuated in the 21st century. We intend to present the Nietzschean position in the confrontation of religion, as a negative nihilist phenomenon, with the affirmative nihilism proposed by the

philosopher - a situation that becomes more expressive from the mid-nineteenth century on with the “crisis of values” (PENZO, 2000; ARALDI, 2004; HÉBER-SUFFRIN, 1994) described by the philosopher.

KEYWORDS: Nihilism, Religion, Values.

O DIAGNÓSTICO DO NIILISMO

Ao sintomatizar o aspecto destrutivo da religião, o filósofo começa a enfatizar o que seria o início do caminho a ser percorrido em sua crítica ao cristianismo de forma veemente. O ponto crucial do pensamento nietzschiano, neste período, descrito pela tradição de seus comentadores como intermediário, é que o homem possua um posicionamento independente da moral cristã perante “os muitos males (doença, solidão, exílio, acedia, inatividade): como valentes confrades fantasmas com os quais” o homem convive (NIETZSCHE, 2007b, p. 8).

Nietzsche diagnosticou, no final do século XIX, que o ultrapassamento do homem deveria ser uma proposta a ser oferecida para o homem, sendo a crítica da racionalidade conceitual uma nova forma de racionalidade, refletida através da necessidade da experiência para corretamente interpretar os conceitos e criar uma nova percepção, antes ofuscada ou negligenciada pelos homens, na qual o niilismo seria a marca dos dois séculos seguintes. A mudança de referencial apresentados na filosofia nietzschiana nos remete a um conhecimento através da possibilidade de criação de novos e destruição de antigos valores compreendidos como superáveis, e não de conceitos preestabelecidos determinados pelo histórico da cultura cristã e referenciados na não “refutação histórico-genealógico do cristianismo” (GIACÓIA, 1997, p. 14).

Embora existam diversos pesquisadores sobre a temática do niilismo nas obras de Nietzsche, as definições feitas por Deleuze e Araldi na classificação, interpretação e diferenciação dos tipos de niilismo que se apresentam nas obras do filósofo alemão, em nosso entendimento, fazem-se necessárias devido suas análises das diferentes conotações que o termo apresenta ao longo da produção filosófica nietzschiana. Além disso, são também necessárias em razão do objetivo proposto, o de buscar enfatizar a relação entre niilismo e religião. Ainda que Deleuze não se aprofunde nessa problemática, como o fez Araldi e demais pesquisadores de Nietzsche, sua compreensão sobre a *tipologia* do niilismo na produção nietzschiana auxilia nossa pesquisa em compreender o niilismo na contemporaneidade e sua contextualização no que tange a sua interpretação como forma de superação.

NIILISMO E SUA TIPIIFICAÇÃO

Segundo Deleuze (1996a; 1996b), as diferenciações de sentido que o termo niilismo possui no pensamento nietzschiano são definidas como: a) niilismo negativo: caracterizado como a negação de si mesmo em prol de outros valores, tendo como maior expressão de sua manifestação o cristianismo; b) como niilismo reativo: qualificado pela transferência de valores antes atribuídos a Deus, como a verdade fora desse mundo, para uma verdade futura, em valores transcendentais dentro desse mundo, em valores demasiadamente humanos; c) como niilismo passivo: sendo o homem incapaz de qualquer reação ou afirmação, descrito em *Assim falou Zaratustra* como sendo o último homem, um ser assentido que simplesmente nega qualquer valor e; d) como niilismo ativo: princípio essencial, segundo a definição nietzschiana, para a transvaloração de todos os valores, a “fórmula para um ato de suprema autoconsciência da humanidade” (NIETZSCHE, 1995).

A transvaloração (*Umwertung*) constitui a essência do niilismo ativo “enquanto potência aumentada do espírito que prospera, se desenvolve, ataca, destrói e propõe outros alvos” (ALMEIDA, 2005, p. 56). O niilismo ativo apresenta-se como um impulsionador que nos indica uma nova forma de valorar e criar, abrindo a possibilidade para uma nova perspectiva de se compreender o mundo, sem a necessidade de uma moral reguladora, um Deus para criá-lo, guiá-lo ou até para destruí-lo, sem encantamentos.

Na perspectiva Araldiana, o niilismo apresenta-se distintamente da seguinte forma, a saber: a) niilismo e naturalismo: no qual o naturalismo ético apresentado pela filosofia nietzschiana apresenta-se como uma resposta, ainda que inacabada, para os “impasses gerados pelo niilismo moral” (ARALDI, 2013, p. 14); b) niilismo radical: compreendido como uma total negação do homem “em si”, no mundo e ou num *além* vida, propenso a não encontrar sentido em sua existência e; c) por niilismo extremo: que, por sua vez, busca consumir a desvalorização dos valores em direção ao pensamento afirmativo, culminando em seu ultrapassamento e direcionando-os para a sua “superação” (ARALDI, 2004, p. 444) tendo como resultado a transvaloração de todos os valores.

Destarte, percebe-se que a crítica nietzschiana descreve justamente a diferenciação entre um niilismo ativo criador e um niilismo negativo que, segundo Almeida (2005, p. 56), encontra-se esgotado e sem possibilidade de atingir novos objetivos. Embasado nessa diferenciação entre niilismo ativo e negativo, Nietzsche retorna com a proposta de ultrapassamento do niilismo e não com o seu aniquilamento.

Segundo Nietzsche, o homem moderno, apesar de criar novos conceitos, novas formas de compreender sua realidade e contribuir para a ampliação dos horizontes da cultura, ainda encontra-se restrito pelos dizeres dos valores religiosos. Tal fato/

realidade acarreta na permanência do homem em vivenciar um niilismo como enfermidade que implica na permanência e inércia do indivíduo perante valores sobrepostos a sua existência (NIETZSCHE, 1995, p. 79).

Para Nietzsche (2007a, p. 23), surge uma nova forma de se interpretar o conceito de valores e não mais o Deus cristão. Fato este que fica acentuado nos dias atuais com a crescente busca do homem, que se encontra inserido em uma cultura esgotada, por se afirmar no mundo. Trata-se de uma constante busca por sentido anteriormente atribuída à verdade cristã.

Nietzsche descreve que o homem, em especial o homem do século XIX, ao tomar conhecimento da morte de Deus, não se convence desse processo e continua a agir como se Deus ainda existisse, mas não mais como um objetivo transcendente, mas sim como distinções das quais o homem se considerava um ser afirmativo, mantendo os mesmos valores antes apontados, não conseguindo, dessa forma, ultrapassar-se. As distinções a que Nietzsche se refere são as manifestações culturais que são abordadas na obra *Assim falou Zaratustra* em “Colóquio com os reis”, “A sanguessuga”, “O encantador” e “Fora de serviço” que o homem, em especial o homem do século XIX, considerava como o máximo de sua afirmação, mas que, mesmo sem nenhum valor perante os homens, os homens superiores definidos por Nietzsche continuaram a exercê-los. Esse “homem superior” (*überlegen Mensch*), é um homem nobre que assume para si mesmo os fardos da humanidade, mas ainda inacabado.

Além da afirmativa nietzschiana de que “Deus está morto!” (NIETZSCHE, 1996), este mesmo período também foi marcado com a manifestação crescente de fatores que se destacaram juntamente com a religião e que criaram um terreno propício para o que compreendêsemos como crise dos valores (NIETZSCHE, 2007b, p. 155), estendendo-se até os dias atuais. A tentativa de desconstruir a metafísica, o constante avanço técnico-científico e a incansável busca de afirmação do indivíduo em razão da “perda de sentido” (CASANOVA, 2003, p. 342), foram fundamentais para essa crise denominada por Nietzsche como niilismo.

Em tais manifestações, perpassa o valor da moralidade cristã proporcionando a transferência do sentimento de pertença e de sentido, antes atribuída à existência do homem a Deus, para a capacidade do homem de existir no mundo sem a submissão a um valor transcendente ou, ao menos, a um valor moral. Isso possibilita a compreensão de que o niilismo encontra-se em evidência e manifesta-se, essencialmente, pela desvalorização dos valores da sociedade (NIETZSCHE, 1978). Ou seja, o niilismo se apresenta como enfermidade do próprio homem.

Esses acontecimentos nos conduzem a indagar se houve um redirecionamento dos valores absolutos vigentes ou uma anulação dos mesmos em decorrência de uma abertura cultural da sociedade contemporânea. Onde a religião encontra-se como

um dos, senão como o principal, pontos de referência no centro das multiplicidades dos acontecimentos culturais.

Nietzsche justifica a existência dos valores criados na modernidade em contraponto aos valores da religião, ao afirmar que “a realidade nos mostra uma fascinante riqueza de tipos, a opulência de um pródigo jogo de alternância de formas” (NIETZSCHE, 2006a, p. 37).

Para o filósofo, com a “morte de Deus”, a ciência, que se apresenta como uma nova referência de valor passa a querer ser a detentora da verdade, o que inviabiliza ao homem almejar seu distanciamento de conceitos absolutistas, sob a necessidade de um *desejo de certeza*. Segundo Nietzsche, isso significa que

alguns têm ainda necessidade de metafísica; mas esse furioso *desejo de certeza* que se descarrega hoje [...], esse desejo de querer possuir a todo o custo alguma coisa segura (quando se passa com bastante indulgência, na febre desse desejo, sobre as provas dessa segurança), é ainda um desejo de apoio e de suporte, em resumo, um desejo do *instinto da fraqueza* que não cria, indubitavelmente, religiões, metafísicas, e convicções de todas as espécies, mas... as conserva [...]. (NIETZSCHE, 1996, p. 229).

Entende-se que, para Nietzsche (2006a), com a conservação desses valores absolutos, seja da religião ou da ciência, perpetua-se a imposição de uma cultura inferior, marcada pela inclinação à decadência. E devido à crença na verdade, o homem está sujeito a submeter-se a estes erros impostos pela moralidade. Em *A gaia ciência*, afirma Nietzsche que esta crença na verdade também alude ao posicionamento de homens de uma “cultura superior”.

Entende-se por cultura superior uma cultura desvinculada dos costumes e da moralidade cristã, e não como superior a outro tipo de cultura. É uma cultura classificada como sendo seus detentores os espíritos livres, devido à formação de espírito elevada. Na definição nietzschiana, cultura não se remete aos hábitos e crenças da humanidade, mas sim alude ao significado de educação, de formação, de modo de vida. Daí sua separação entre cultura superior e cultura inferior. Essa afirmação fica evidenciada na obra *Crepúsculo dos ídolos*, onde Nietzsche adverte sobre os perigos que a sociedade alemã está sujeitada com a deficiência da formação dos seus contemporâneos.

Desse modo, percebemos que o conceito de niilismo começa a ser percebido na filosofia nietzschiana com mais nitidez. Nietzsche, ao compreender a ameaça que o homem predisposto a uma cultura superior possuía de se prender na negatividade do seu próprio rompimento com os erros da sociedade, descreve a necessidade de criar um novo tipo superior ao homem que lhe permitisse afirmar-se e “preservar-se: a mais dura prova de independência” (NIETZSCHE, 1996a, p. 46).

Nesse viés, fatores característicos nas obras de Nietzsche é sua compreensão

sobre personagens históricos e literários para exemplificar suas ideias. Sua problematização avança sobre as formas de valoração e seus tipos são apresentados como forma de exemplificação. Com esse método, Nietzsche descreve, através de sua tipologia, uma abrangente compreensão do homem. Este apontamento figura tanto no campo filosófico quanto cultural, psicológico e moral. No desenvolver de sua filosofia, Nietzsche busca exemplificar novos tipos como princípios valorativos que representam diferentes naturezas humanas, sempre possíveis de transformação. Nietzsche, ao longo de suas obras, hierarquicamente, dividiu os tipos em dois grupos: o primeiro apresenta o tipo forte, afirmativo, que exerce sua vontade de poder ascendente com menor reatividade no comportamento valorizando seus instintos. Como exemplo, Nietzsche apresenta o gênio, o aristocrata, o nobre, o homem superior, o espírito livre e, como proposta, o além-do-homem. O segundo é caracterizado por um tipo fraco, negativo, possuidor de uma vontade de poder descendente e possuidor de um sentimento de ressentimento. Exemplificando, Nietzsche descreve os escravos, a plebe, os servos, os animais de rebanho, o último homem.

Embora não exista uma continuidade nos três períodos do pensamento de Nietzsche, existem algumas diferenciações na interpretação dos tipos forte e fracos ao longo de sua obra. É importante salientar que, para compreendermos essa tipologia nietzschiana, não devemos compreendê-la sob os olhos da moral, mas a concepção de valorar os instintos intrínsecos ao homem que foram reprimidos pelos valores morais-religiosos-metafísicos da tradição.

Destarte, o que Nietzsche apresenta em sua filosofia é que não bastaria a morte de Deus, mas também a morte do homem preso a esses valores. Diz Nietzsche: “A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo senão isto?... Estamos cansados do homem...” (NIETZSCHE, 2006, p. 35). A morte de Deus é decorrência do cristianismo e a ascensão do niilismo traz a decadência da cultura religiosa.

O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos: Deus degenerado em *contradição da vida* em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus, essa fórmula para toda a difamação do “aquém”, para toda a mentira sobre o “além”! Em Deus o nada divinizado, a vontade do nada canonizada!... (NIETZSCHE, 2007a, p. 23).

Para o filósofo, o niilismo é um processo histórico, e a morte de Deus, uma ação que ocasiona uma preparação para o anúncio do além-do-homem. Também como uma declaração do surgimento de um mundo novo, e não um “aprofundamento de ideias” da compreensão da existência do homem no mundo através de sua compreensão teológica. Concomitantemente, com a ascendência do cientificismo e

o surgimento de novas explicações da existência humana, Deus começa a perecer e o niilismo se põe em evidência.

Desta forma, compreendendo a supressão da moral, evidencia-se que na formulação nietzschiana, o caráter criativo e impulsionador do homem é posto em evidência e apresenta-se como proposta, mas também é concebido como forma de ultrapassar o “niilismo negativo” que, segundo Machado (1999), se originou com o cristianismo e que se fortalecia com a condição de Deus estar morto. Nietzsche percebe que, a partir do anúncio da morte de Deus, o niilismo negativo começa a despontar com mais força sobre a sociedade moderna.

Dessa forma, o niilismo é apresentado como a ciência desse apagamento, como “a história deste grande desprendimento”, o extremo rompimento com o lugar específico do homem, como uma mudança de centro, uma excentricidade que constitui o modo de notificação mais fundo do seu ser e a configuração, em ato, de sua vida. (MATOS, 2003, p. 143).

Para compreendermos a importância dessa constatação de afirmação da vida no pensamento nietzschiano pelo homem que realiza sua autossuperação, faz-se necessário remetermo-nos à constatação de Araldi de que “o eterno retorno do mesmo, enquanto visão, projeto, pensamento ou posição do mais pesado dos pesos, e o niilismo, enquanto admissão do vazio de sentido após a morte de Deus precede a criação/invenção” (ARALDI, 2004, p. 301) nietzschiana de superação.

Segundo Nietzsche, o homem, em especial o cristão, deve buscar o niilismo como um processo acabado – niilismo ativo –, pois este transmuda os valores ao invés de trocá-los, como faz o niilismo interpretado pelo assassino de Deus, o “último homem” – niilismo negativo –, que despreza tanto o mundo sensível quanto o mundo transcendente:

Qual é, então, a diferença entre os dois? [...], pode considerar que nada tem valor na vida ou que “nada tem valor na vida, a não ser o grau de potência”, pode ser um pessimista da fraqueza, um pessimista romântico, ou um pessimista da força, clássico, dionisíaco, além de bem e de mal, [...], pode ser um niilista passivo, esgotado, exausto, ainda incompleto, inacabado, ou um niilista “ativo”, “extremo”, “completo”, “acabado”, “perfeito”, cuja a vontade atinge o máximo de potência ao afirmar o eterno retorno. (MACHADO, 1997, p. 131-132).

Nota-se que na concepção nietzschiana, o ultrapassamento da inércia estipulada pelo esgotamento do cristianismo acarreta a vontade desejosa de afirmar e criar predisposta ao niilismo ativo. Para Nietzsche, quando o homem vivenciar o niilismo ativo se apresentará como o afirmador do ideal de novos valores, um destruidor da moral cristã, sendo, com isso, capaz de viver com sua real condição.

Toda essa discussão constitui um novo ramo sócio-filosófico na contemporaneidade caracterizado pela influência da religião, contribuindo para a

transformação cultural que, por sua vez, desperta interesse na compreensão deste fenômeno.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARALDI, Clademir Luís. **Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. Ijuí: Unijuí, 2004.
- CASANOVA, Marco Antonio. A religião da terra: o lugar do sagrado no pensamento de Friedrich Nietzsche. In: FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Org.). **A fidelidade à Terra: arte, natureza e política: assim falou Nietzsche IV**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1996a.
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Porto: RES, 1996b.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. **Labirintos da alma: Nietzsche e a autossupressão da moral**. Campinas: Unicamp, 1997.
- HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MACHADO, Roberto. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- MATOS, Junot Cornélio. Críticas nietzschianas à modernidade. **Impulso/Revista de Ciências Sociais e Humanas**, v. 19, n. 28, out. 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: FCA, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Porto São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos póstumos**. Ed. espanhola dirigida por Diego Sanchez Meca. [S.l.]: Tecnos, 2010b. v. IV, 1885-1888.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007b.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Obras Incompletas**. Tradução de Rubens R. T. Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

PENZO, G. O divino como problematidade. In: PENZO, G.; GIBELLINI, R. (Org.). **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 2000.

UM ESTRANHO INCÔMODO À NOSSA PORTA: JESUS, UM PROFETA FRONTEIRIÇO

Data de aceite: 18/11/2019

Raphael Colvara Pinto

Doutorando do Curso de Pós- Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS e bolsista CAPES/ PROSUP. E-mail: raphael.pinto@acad.pucrs.br. <<http://lattes.cnpq.br/9509184224022815>>.

RESUMO: Os inúmeros debates sobre a globalização e a recente crise migratória têm suscitado discussões acaloradas acerca de temas referentes às fronteiras geográficas e às identidades em conflito, especialmente a partir da liquidez vivida nas diferentes esferas da vida, colocando desafios, não somente às ciências sociais, como também à Teologia. Por fronteira, entende-se, não apenas os espaços geográficos, mas também aqueles simbólicos de intersecção e confluência de distintas realidades. Partindo da hipótese de que a repulsa e a xenofobia, frutos da crise migratória, são, em parte, um componente dos efeitos colaterais impostos pela globalização economicista - que almeja livre acesso ao mercado, mas imputa restrição à circulação de pessoas pobres dos países periféricos. Esse artigo pretende apresentar a figura de Jesus como um “profeta marginal” que nasceu, viveu e morreu fora dos limites estabelecidos de sua

época. A análise tem, como aporte teórico, as contribuições do sociólogo Zygmunt Bauman e do teólogo Joerg Rieger.

PALAVRAS-CHAVE: Globalização. Fronteira. Profeta fronteiroço

A STRANGE NUISANCE ABOUT OUR DOOR: JESUS A BORDER PROPHET

ABSTRACT: The numbers of debates about globalization and the recent migratory crisis suffer heated discussions about themes related to geographical borders and how identities in conflict, especially from the liquidity lived in different spheres of life, not only social changes, but also Theology. By boundary is meant not only geographical spaces but also symbolic symbols of intersection and confluence of different realities. Assuming that repulsion and xenophobia, the result of the migration crisis, are part of the effects imposed by economic globalization, which allows free access to the market but imputes the circulation of poor people from peripheral countries, this text as a Broader understanding of the issue, this article describes a picture of Jesus as a "marginal prophet" who was born, lived, and died because of the boundaries of his day. One analysis has as theoretical contribution as contributions of sociologist Zygmunt Bauman and theologian Joerg Rieger.

KEYWORDS: Globalization. Border. Border

INTRODUÇÃO

O mundo, especialmente a partir da crise humanitária e migratória na Europa e nos Estados Unidos, tem assistido à construção de inúmeras fronteiras geográficas e simbólicas. Trata-se de uma realidade tão avassaladora, desafia a nomear suas formas de manifestação, para evidenciar a gravidade do problema. A ideologia da exclusão, que dá lugar ao medo e a xenofobia, tem sido amplamente difundida por políticas nacionais protecionistas e pelos meios de comunicação de massa, propagando o que Zygmunt Bauman chamou de “Pânico Moral”, isto é, o “compartilhamento do medo por parte da população de um mal, que aflige e coloca em xeque o bem-estar da sociedade como um todo”, aqui, no caso, a crise migratória, que traz consigo o risco iminente do terrorismo (BAUMAN, 2016. p.7-8).

Mas o que está em jogo em tudo isso? Segundo o referido autor, é o estilo promovido por uma “sociedade líquida”, que trouxe consigo consequências sociais irreversíveis. Para além de uma suposta abertura apregoada pela globalização, o que Bauman constata é o aumento da “cultura do medo”. Essas questões transcendem a dimensão meramente religiosa. O debate se dá no nível político e econômico, onde as fronteiras são reveladoras da necessidade de demarcação espacial da representação do poder e da indústria armamentista, que promove e, ao mesmo tempo, oculta seus interesses beligerantes.

Por detrás, do discurso global, o que se assiste é a um aumento significativo de muros e barreiras de contenção, cada vez mais frequentes e generalizados, supostamente em países que se dizem democráticos e almejam propagar o seu estilo de vida para os demais recônditos do planeta. Talvez isso ocorra, porque os imigrantes “tornam conscientes e lembram aquilo que preferiríamos esquecer” (BAUMAN, 2016, p. 21). Longe de ser pacífica, a fronteira é híbrida e multidimensional, pois é perpassada por diferentes contextos, que ora divide e une, ora repele e atrai, num conjunto, nem sempre harmonioso, entre estigma e acolhimento, medo e busca por uma vida melhor.

Então, o que essa abordagem líquida pode oferecer para repensar as demais ciências sociais, que permanecem fundamentais em lógicas territorializadas? Quais são os limites dessa abordagem? Quais são os seus pontos críticos? Serão os cristãos de hoje capazes de se deixarem interperlar pela realidade da mobilidade humana, especialmente em tempos de uma estupenda crise migratória que atravessa a humanidade?

Para tanto, buscar-se-á fazer duas abordagens: a primeira, de cunho sociológico, onde se contextualizará o impacto da globalização financeira e seus efeitos colaterais

e, posteriormente, a figura de Jesus, como um “profeta marginal”, que nasceu, viveu e morreu fora das fronteiras estabelecidas de sua época.

APROXIMANDO-SE DA FRONTEIRA

Nos últimos anos, a ideia de fronteiras passou a desempenhar um papel-chave em importantes linhas de pesquisas, especialmente nas ciências sociais. Fronteira tornou-se um conceito complexo, pois engloba, simultaneamente, fenômenos espaciais e sociais, que são constantemente forjados, por questões que dizem respeito à política, à economia e aos distintos interesses.

Uma das características da globalização, especialmente a partir da década de 70, foi o aumento da mobilidade do capital e da informação. Essa abordagem foi amplamente discutida por teóricos como Giddens (1991), Hall (2011) e Bauman, donde emergem questões como a identidade e mobilidade global. Cabe reiterar que tais questões não dizem respeito apenas ao domínio hermético de cientistas sociais e políticos, pois essa nova conjuntura tem alterado o papel funcional das fronteiras internacionais. Isso traz, em seu bojo, um processo complexo e ambíguo entre as realidades globais e locais, que se implicam mutuamente, transformando as realidades sociais e políticas em nível planetário. Os inúmeros avanços aliados às mudanças nos níveis macro e micro nas formas de neoliberalismo têm alterado vertiginosamente a ordem global, intensificando a competição, gestando uma nova ordem de produção e consumo, que se dá pela fluidez e volatilização da política e do mercado.

A bem da verdade, em tempos de crise, como esse, “até o profeta e o sacerdote perambulam pela terra sem saber o que se passa” (Jr. 14,18) pois, se de um lado, fala-se em mundo ilimitado, aberto ao capital financeiro, de outro, o mesmo não ocorre quando se abordam temas ligados aos fenômenos migratórios, oriundos dos países periféricos

Bauman, reiteradamente, tem chamado a atenção para as fronteiras - físicas ou conceituais - que, segundo ele, são reveladoras de uma incapacidade de convivência entre “os diferentes”, entre o que se convencionou chamar de civilização e barbárie. Questões de interesse mundial tornam-se parte das experiências locais, introduzindo desafios e conflitos, especialmente aos governantes que precisam tratar problemas globais de forma local, levando a cabo o que Bauman chamou de eliminação entre centro e periferia.

No mundo pré-moderno, as fronteiras eram práticas de uma sociedade rural, que limitava o território ou, quando muito, nas cidades medievais, onde os muros separavam e evitavam as invasões; esse mundo tradicional, ou “sólido”, foi gradativamente cooptado pela emergência de uma classe social nascente: a

burguesia, dando início às fronteiras nacionais, com a constituição dos Estados modernos, que marcaram o sistema laico de relações internacionais. Essa realidade vigorou até o século XX, quando começou a ruir, com os novos impulsos postos pela globalização econômica, enquanto “espaços de fluxos”, que relativizou o território e a geografia pela demanda imposta pelo capital financeiro transnacional. Tal iniciativa foi levada a cabo na cultura anglo-americana, por Margaret Thatcher e Donald Regan.

Desse ponto de vista, a sociedade de hoje se diferenciaria da modernidade de outrora, em que as relações entre estruturas sociais- coletivas e indivíduos - de alguma forma, eram mais estáveis e duradouras. Segundo Bauman, o fordismo foi a melhor representação disso, pois significou a autoconsciência daquilo que ele denominou de “pesada”, “volumosa”, “imóvel” e “sólida” (BAUMAN, 2000, p. 69), em que as pessoas compartilhavam um sentimento de segurança, uma oportunidade de vir a se aposentar em uma empresa, onde trabalhou toda a vida.

Com a globalização financeira, esse contexto mudou drasticamente, colocando como eixo a competição, a lucratividade e a meritocracia, gestando, dessa forma, insegurança e medo, pois a lógica especulativa do mercado neoliberal “espera dos indivíduos soluções biográficas para contradições sistêmicas” (BAUMAN, 2005, p. 67).

Uma das questões levantadas por Bauman “é a ruptura entre as elites extraterritoriais, cada vez mais globais e o restante da população, cada vez mais localizada” (BAUMAN, 1998, p.9). A esse fenômeno, Anthony Giddens chamou de desencaixe, isto é, “o deslocamento das relações sociais locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço”. (GIDDENS, 1991, p. 31), o que tem aprofundado ainda mais as assimetrias entre ricos e pobres, em uma suposta “aldeia global”, gerando uma realidade conflitiva, complexa e desumana no que diz respeito às questões políticas, econômicas e culturais; colocando em proximidade pessoas e interesses em espaços cada vez mais globalizados. Aos primeiros, os ricos, enfatiza-se a proteção e os direitos civis, aos pobres as migalhas que caem do banquete de uma pequena parcela detentora dos meios de produção, pois segundo essa lógica, esses são os sobrantes, o refugio, o efeito colateral mais evidente e nefasto de uma ordem global que privilegia alguns em detrimento de muitos que ficam à margem. Essas fronteiras têm se constituído em uma nítida demarcação entre o que Bauman convenceu chamar de “turistas” e “vagabundos”, sendo o segundo, tidos como bárbaros e terroristas. Essa barreira que separa grupos sociais e diferentes modos de vida, “estabelece uma linha demarcatória, seja ela no que tange às condições sociais de vida e oportunidades produzindo ‘pessoas redundantes’, excessivas e não empregáveis, em razão do progresso econômico” (BAUMAN, 2016, p. 9).

Infelizmente, a intensificação das desigualdades e assimetrias globais têm

tornado, ainda mais evidentes as questões que dizem respeito à mobilidade humana. Isso porque, as motivações que levam as pessoas deixarem seu país de origem são as mais variadas: desde a crise humanitária geradas pela desestabilidade política, catástrofes naturais ou até mesmo o sonho consumista de viver uma vida mais confortável. Essas fronteiras, que pretendem estancar fluxos migratórios de populações pobres, tem-se se mostrado muito frágil e porosa: “o medo do terrorismo misturado e cimentado com o ódio aos estranhos, tem despertado uma repulsa, que tem sido constantemente alimentada” (BAUMAN, 2005, p. 71). O que resulta disso, é o isolamento e a marginalização, sobretudo quando se toma em consideração a distribuição desigual do poder na economia e na sociedade.

As questões migratórias têm representado um desafio conceitual à Teologia e às demais ciências sociais, ainda muito acostumadas a um “modelo sólido”, pouco afeitas às mudanças paradigmáticas, e com um instrumental teórico-conceitual, excessivamente localizado, incapaz de pensar as novas configurações para além das coordenadas baseadas na localização física. Dada sua abrangência e complexidade, as correntes migratórias questionam a longa correspondência entre nação, cultura, identidade e lugar. Isso implica compreender que as pessoas que migram fazem isso por inúmeras razões, criando dessa forma um espaço social não baseado em “terreno sólido”, mas em uma perspectiva que vai além do mero marco físico ou territorial de referência.

Assim sendo, a Teologia vê-se desafiada a refletir mais adequadamente sobre questões “líquidas” em um mundo fraturado por problemas, que dizem respeito à exclusão e ao medo, terrorismo e acolhimento, para os quais seria pretensioso ter uma resposta definitiva e globalizante da realidade. Contudo, nada dizer seria omissivo e preguiçoso, parafraseando Joeger Rieger: “uma Teologia estática, que não se move para encontrar as pessoas e o mundo, é da mesma forma, incapaz de mover-se para encontrar a Deus” (RIEGER, 2015, p.119).

Após a abordagem sociológica sobre o tema da migração, cabe, agora, uma aproximação teológica. Primeiramente, um rápido sobrevoo sobre a história de Israel, enquanto povo do Êxodo e, depois, sobre a figura de Jesus, como um profeta fronteiro.

ISRAEL: A HISTÓRIA DE UM POVO FRONTEIRO

A primeira constatação a ser elencada é a de que o fenômeno migratório é tão antigo, quanto a própria consciência que o homem tem de si. A Sagrada Escritura, enquanto texto cultural, é um livro permeado por fronteiras migratórias. A história do povo de Israel é atravessada por constantes fenômenos de mobilidade, sejam eles observados pelos seus aspectos geográficos, tanto quanto pelas suas circunstâncias

existenciais, isso porque a tradição Judaica é devedora da experiência do Êxodo e do Exílio. Do sonho de obter uma Terra Prometida, o povo de Israel viu-se imerso em um período de longa e penosa escravidão no Egito.

Joerg Rieger (2015) propõe uma discussão acerca dos motivos da jornada como um tema central na Sagrada Escritura. Ao longo da Bíblia, lê-se a trajetória de inúmeros viajantes, cujas marchas foram percorridas com dificuldades em uma estrada pavimentada pela fé e pela esperança. Tais trajetórias foram marcadas por tensões, lutas e descobertas. Tal como acontece com todos os grupos sociais, a formulação de fronteiras é uma característica crucial da autodefinição: quem deve ser considerado um dos “nós” e quem deve ser considerado “outro”.

A primeira experiência de fé na Bíblia teve sua gênese na história de uma peregrinação: Abraão, o filho “de uma arameu errante” (Dt 26,5). Essa é uma narrativa fundante, mas não só. Basta pensar na experiência do Egito. A ida para lá não foi uma viagem turística ou de negócios. Seguramente, tiveram tantos problemas quanto qualquer imigrante tem hoje, quando chega a um país desconhecido: idioma, adaptar-se a uma cultura estranha, trabalho remunerado abaixo do que é pago aos nativos (Ex 1,13-14; 5,9), e por mais que buscassem se inculturar, permanenciam sempre como estrangeiros, um grupo social a ser controlado, ao qual eram impostos duros mecanismos de coerção, como controle de natalidade e longa jornada de trabalho (Ex 1,10; 26,6).

Essa importante história de migração, escravidão e libertação tornou-se núcleo fundante de uma experiência, que depois tornou-se ação litúrgica, onde se recitavam solenemente as maravilhas que o Senhor havia operado por meio de seu povo: a Páscoa-passagem. Tal celebração visava a recordar duas coisas importantes: a primeira, as aflições e humilhações sofridas no Egito e a segunda, o evento libertador, de um Deus que ouve o clamor do seu povo, desce e toma partido em defesa de Israel (Ex 3,7). Essa memória trágica, mas ao mesmo tempo grávida de esperança e fé, é que forjou a consciência ética hebraica. Por isso, o imperativo: “não maltratareis, nem oprimireis a nenhum dos estrangeiros, pois vós fostes estrangeiro no Egito” (Ex 22,21). Sua vulnerabilidade, o recordava constantemente sua impotência no passado, mas ao mesmo tempo, projetava um desafio ético para o futuro: era preciso cuidar da viúva, do órfão e do estrangeiro, como um pacto de justiça entre Javé e Israel.

O CRISTIANISMO E AS FRONTEIRAS

O tema da mobilidade humana, para o Cristianismo, assim como para o Judaísmo, não é uma perspectiva secundária, ao lado de tantas outras, mas um eixo transversal, que perpassa a vida e os seguidores de Jesus.

Para Jorg Rieger “o cristianismo não é uma questão de edifícios ou prédios

religiosos, mas de estrada” (RIEGER, 2015, p.15). Para tanto, faz-se necessário olhar para o evento Jesus e perceber em que sentido dá-se o seu ministério. Primeiramente, cabe lembrar que a “Encarnação do Verbo” deu-se na periferia da civilização, num estábulo. A família de Nazaré logo precisou migrar para o Egito. Tornam-se refugiados, por causa da perseguição de Herodes. Sua vida foi marcada por diversas circunstâncias marginais - filho de pais pobres - Jesus foi um “profeta intinerante e marginal”, sem credenciais, como diria John Meier (1993). Seu fim não foi menos dramático, ao contrário, ele morreu fora dos muros estabelecidos da cidade, crucificado entre criminosos de seu tempo. Nesse sentido, emblemática é a Carta aos Filipenses, na qual o autor narra que Jesus, sendo de condição Divina, esvaziou-se, assumindo a forma de um escravo; humilhando-se e tornando-se obediente até a morte e morte numa cruz. (Cf. Ef 2, 2-6).

Esse espaço periférico ou marginal, a “Galileia dos Gentios”, lugar onde várias culturas se cruzavam, foi onde Jesus plasmou sua história e identidade, enquanto profeta fronteiro. Assim, de acordo com a perspectiva religiosa judaica, os habitantes dessas regiões, especialmente os samaritanos, eram impuros e suspeitos. Conforme o evangelho de Mateus, o Jesus Galileu assim representou os deslocados, que vivem no espaço liminar: “as raposas têm suas tocas e as aves do céu têm seus ninhos, mas o Filho do homem não tem onde repousar a cabeça” (Mt 8, 20). Com essa afirmação, os evangelistas não pretenderam propor uma mera frase de efeito, mas dizer que Jesus, no contexto de sua época, tornou-se um “sem teto”, para se solidarizar radicalmente com um grande número de pessoas que não possuíam casas, e por isso estavam à margem ou desenraizados.

Nos Evangelhos, Jesus se identifica profundamente com os rechaçados: os pobres, os pecadores, as mulheres e os publicanos, aos quais chamou para o seu seguimento, visitando-os e comendo à mesa com eles, algo pouco comum no “sistema de pureza”, que classificava as pessoas segundo critérios, visando à manutenção, os benefícios e os interesses de alguns que se constituíram no poder, seja ele civil ou religioso. As inúmeras incompreensões por parte dos seus e os conflitos com as demais autoridades denotam, que o projeto fronteiro proposto por Jesus foi capaz de abalar aquilo que se configurou como aparato social e religioso, em vista do controle e da ordem vigente imposta a eles pelo sistema.

Daqui, depreende-se que Jesus, enquanto um profeta fronteiro da Galileia, conduziu uma profunda inversão dos valores e critérios ao dizer: “as grandes nações a tiranizam, entre vós não deveis ser assim, o maior é o que serve” (Mt 20, 25-27). Temas, como a idolatria do dinheiro, não passam despercebidos: “não podeis servir a Deus e ao dinheiro” (Mt 6,24), nem, tampouco, o reconhecimento social: “quando deres esmola não façais como os fariseus que gostam de serem reconhecidos nas praças públicas” (Mt 6,1-4) e assim, sucessivamente, foram colocando as bases

para uma nova ordem divina: o Reino de Deus.

CONCLUSÃO

Sabe-se que a fronteira, numa perspectiva cristã, não pode ser tomada meramente como uma linha de contenção, para segregar pessoas e lugares. As fronteiras, longe de serem um espaço “sólido” e seguro, têm-se tornado, cada vez mais, uma trincheira de animosidade e xenofobia, permeada por uma busca constante por segurança de um medo, que Bauman denominou de “pânico moral”. Isso implica uma análise rigorosa, uma compreensão profunda das tensões oriundas da proximidade de povos, tradições e culturas, vivendo em um espaço geográfico mais globalizado.

Apesar da contudência dos fatos, a chegada cada vez maior de refugiados interpela e expõe as fragilidades dos discursos humanitários e pacifistas propostos por líderes mundiais, que não tiram as consequências, que tal proposta implica. Tais debates não podem desconsiderar questões complexas de direitos e responsabilidades, que devem ter em conta o aumento do fluxo de pessoas. Na verdade, isso exigiria fazer uma outra “revolução copernicana”, onde, no centro das decisões, não mais estaria o capital especulativo transnacional, mas as questões reais de vida das pessoas em vulnerabilidade.

Indubitavelmente, são questões que transcendem a esfera meramente sociológica. Para quais, existem diferentes posturas: a primeira que é retirar-se do espaço público, por entender que a experiência religiosa é algo privado e nada tem a dizer a respeito da dimensão social da fé, ou então, a segunda opção, que é a perspectiva desse artigo, que é ocupar o espaço público, não para fazer propaganda religiosa, mas demonstrar a pertinência do discurso teológico. “Isso não significa fazer média”, como o medo de como tomada de posição interesseira. É importante dar-se conta de que não pode andar a reboque de paradigmas impostos pelo sistema de mercado e suas peripécias para perpetuar-se em novas facetas sob pena de perder a sua identidade. Não basta apenas uma visão crítica, na qual se afirma que Teologia precisa ser relevante neste mundo, acomodando-se a um estilo de vida pós-moderno. É preciso também, que ela se confronte com essa cultura num diálogo sincero e profético, naquilo que apresenta de valores e contra valores.

Por isso, a intenção deste artigo é abordar a temática, a partir de um horizonte também teológico, tomando como referência a experiência de mobilidade humana na tradição judaico-cristã e entendendo o Êxodo e a figura de Jesus como marco identitário capaz de perceber que Deus se fez imigrante com aqueles que se colocam nas estradas do mundo.

Para tanto, as comunidades cristãs são desafiadas a tematizarem essas

questões, sob uma perspectiva ecumênica, intercultural e em diálogo com outros atores sociais. Segundo Rieger, “Teologia na estrada é o melhor antídoto para superar uma visão narcisista e autorreferente da fé” (RIEGER, 2015, p. 119). Pois, Deus continua a se revelar em meio a essas fraturas e, sobretudo, nos diferentes contextos e acontecimentos da vida. A preocupação principal, aqui, não pode ser de proselitismo religioso, mas: “reconhecer que os encontros com o outro ‘na estrada’, são vitais para o mundo e para a Igreja, bem como para a compreensão de Deus” (RIEGER, 2015, p. 119), reconhecendo que esse cruzamento fronteiriço, abre espaço para o intercâmbio criativo de experiência e valores, em meio as inúmeras fraturas vividas na esfera global.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.

_____. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

_____. *Identidade*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.

_____. *Confiança e medo na Cidade*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.

_____. *O mal-estar da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.

_____. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

_____. *Vida para Consumo: a Transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

_____. *Isto não é um diário*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CANDANTEN, A. *Povo a Caminho: uma espiritualidade que gera esperança*. 2. ed. Caxias do Sul: Lorigraf, 2007.

CASTELLS, M. *The Informational City: Informations Technology, Economic Restructuring, and the urban-Regional process*. Massachusetts: Blackell, 1999.

_____. *O Poder das Identidades*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

GIDDENS, A. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

HALL, S. *A Identidade cultural na Pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2011.

RIEGER, J. *Globalization and Theology*. Nashville: Abingdom Press, 2010.

_____. *Faith on the road: a short Theology of Travel & Justice*. Downers Grove: IVP Academic, 2015.

TRACY, D. *The analogical Imagination: Christian Theology and Culture of Pluralism*. New York: The Crossroad publishing Company, 1987.

ATUALIDADE DO ESPIRITISMO COMO RELIGIÃO

Data de aceite: 18/11/2019

Flávio Rey de Carvalho

Doutor em Ciência da Religião – Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

RESUMO: Este artigo trata do espiritismo, doutrina surgida na França, por intermédio das obras de Allan Kardec – pseudônimo de Hyppolite Léon Denizard Rivail (1804-1869). Dos títulos lançados por Kardec, destaca-se *O livro dos Espíritos*, vindo a lume em 1857, considerado o marco fundador do espiritismo. Com a proposta de fornecer subsídios passíveis de enunciar a atualidade do espiritismo como religião, o presente estudo objetiva tecer algumas considerações ligadas ao surgimento da doutrina espírita, em meados do Oitocentos, e refletir sobre seu aspecto religioso, utilizando-se, para isso, a categoria “religião pessoal”, apreendida da obra *As variedades da experiência religiosa*, de William James. Sob essa perspectiva, que considera aquilo que parte do “interior” das pessoas - seus “sentimentos”, sua “consciência” e seus “atos” -, sustenta-se a hipótese de que o espiritismo é uma religião baseada no estabelecimento do *laço moral* entre os indivíduos, isto é, no desenvolvimento dos sentimentos mútuos de fraternidade, solidariedade, indulgência e benevolência.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritismo. Religião. Aspecto religioso. Allan Kardec. William James.

CURRENTLY ASPECTS OF THE ESPIRITISM AS A RELIGION

ABSTRACT: This article deals with the spiritism, doctrine that arose in France, by the works of Allan Kardec – pseudonym of Hyppolite Léon Denizard Rivail (1804-1869). Of the titles released by Kardec, *The Spirits' book*, published in 1857, is considered the founding mark of spiritism. With the purpose of providing subsidies that can state the actuality of spiritism as a religion, the present study aims to make some considerations related to the emergence of the spiritist doctrine, in the mid-1800s, and to reflect on its religious aspect, using, for this, the “personal religion” category, taken from William James's *The Varieties of Religious Experience*. From this perspective, which considers what departs from the “interior” of people – their “feelings”, their “conscience” and their “acts” – the hypothesis that spiritism is a religion based on the establishment of the moral bond – among individuals, that is, in the development of mutual feelings of brotherhood, solidarity, indulgence, and benevolence – is supported.

KEYWORDS: Spiritism. Religion. Religious aspect. Allan Kardec. William James.

1 | INTRODUÇÃO

Em meados do século XIX, em função do avanço da ciência - que culminou no chamado “cientificismo” -, cada vez mais os assuntos ligados à temática religiosa passavam a ser vistos com desconfiança. Foi em meio a esse contexto marcado pelo paulatino descrédito da religião que iniciou a atividade de Allan Kardec – pseudônimo de Hyppolite Léon Denizard Rivail (1804-1869), renomado educador francês. Entre 1857 e 1868, Kardec produziu as principais obras que deram corpo à doutrina espírita: *O livro dos espíritos* (1857), *O livros dos médiuns* (1861), *O evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *O céu e o inferno* (1865) e *A gênese* (1868) - volumes esses que são chamados de “obras básicas do espiritismo” e “codificação espírita”.

O presente estudo consiste em uma versão reduzida e adaptada da primeira parte do texto “Espiritismo como religião: algumas considerações sobre seu caráter religioso e seu desenvolvimento no Brasil”, publicado em 2017, como capítulo do livro *Espiritualidade e espiritismo: reflexões para além da religiosidade*, organizado por André Ricardo de Souza, Pedro Simões e Rodrigo Toniol (CARVALHO; CARVALHO, 2017, p. 55-78). Com a proposta de fornecer subsídios passíveis de enunciar a atualidade do espiritismo como religião, seu objetivo consiste em: tecer algumas considerações ligadas ao surgimento da doutrina espírita, em meados do Oitocentos; refletir sobre seu aspecto religioso, utilizando-se, para isso, a categoria “religião pessoal”, apreendida da obra *As variedades da experiência religiosa*, de William James (JAMES, 1991, p. 30-31). Sob essa perspectiva, que considera aquilo que parte do “interior” das pessoas - seus “sentimentos”, sua “consciência” e seus “atos” -, sustenta-se a hipótese de que o espiritismo é uma religião baseada no estabelecimento do *laço moral* entre os indivíduos, isto é, no desenvolvimento dos sentimentos mútuos de fraternidade, solidariedade, indulgência e benevolência.

2 | CONTEXTO DE SURGIMENTO DO ESPIRITISMO

O espiritismo emergiu em um período histórico bastante complexo, pois, nos círculos formados por homens de ciência – que, desde 1833, devido a um neologismo criado pelo erudito William Whewell (1794-1866), em 1833, ficariam conhecidos como “cientistas” (HARRISON, 2007, p. 7) – o campo religioso passou ser visto com desconfiança. Desde o cisma da Igreja Católica na França, ocorrido em 1791, em meio à Revolução Francesa (1789-1799), havia um processo de descristianização em curso no país (VOVELLE, 1989, p. 201). Esse contexto teria ensejado a aparição, no transcorrer do século XIX, de filosofias que, aliadas às ciências físicas, passaram a recusar os dogmas apregoados pelas religiões institucionalizadas.

Talvez o caso mais conhecido seja o do filósofo francês Auguste Comte (1798-

1857), que, segundo os historiadores Serge Berstein e Pierre Milza, procurou “[...] no Positivismo uma maneira de pôr definitivamente termo aos problemas do período revolucionário [...]”, convencendo-se “[...] de que seria possível estabelecer uma ordem social conforme às leis da ciência experimental.” (BERSTEIN; MILZA, 1997, p. 82). Para Comte, chegara o momento de se substituir a atitude religiosa ou metafísica por uma postura científica em relação ao conhecimento (BURKE, 2012, p. 102). Em função da crescente busca pela produção de um conhecimento de cunho positivo – isto é, pautado exclusivamente pela indução e pela empiria –, muitos cientistas passaram a considerar a religião como inimiga do progresso científico – postura essa que veio a ser chamada de “cientificismo” (CRUZ, 2014, p. 51), mas que, juntamente com o “positivismo”, passou a ser questionada, da segunda metade do século XIX em diante, sobretudo, nos campos da Sociologia e da História, (BURKE, 2012, p. 102).

Assim, conforme ponderou o sociólogo Robert Nisbet (1913-1996), apesar do poderoso encantamento que a palavra “ciência” gerou durante o Oitocentos, “[...] não se pode dizer que a devoção cristã tenha desaparecido [...]”, pois,

O século XIX deve ser considerado como um dos dois ou três períodos mais férteis da história da religião no Ocidente. Esse século é rico em escritos teológicos; nele o evangelismo disseminou-se por todas as classes da sociedade, surgiu o evangelho social (tanto protestante como católico) além de aparecerem – o que talvez seja o mais importante – novas religiões [...]. (NISBET, 1985, p. 182-183).

Por conseguinte, seria esse o contexto que teria ensejado o surgimento do espiritismo, também conhecido como doutrina espírita, por intermédio de Allan Kardec.

3 | O NEOLOGISMO “ESPIRITISMO”

A par das transformações ocorridas no século XIX, em termos socioculturais gerais, houve o surgimento de neologismos, que teriam sido criados com o fito de se assimilar (por meio de uma representação terminológica) as novidades que surgiam diante dos olhos das pessoas e, não raro, extrapolavam o campo semântico recoberto pelas expressões até então existentes. Muitas dessas palavras, sobretudo, quando criadas para se referir a um corpo de ideias ou de uma nova doutrina, tendiam a apresentar o sufixo “ismo”. Para o historiador dos conceitos Reinhart Koselleck (1923-2006):

A batalha semântica para definir, manter ou impor posições [...] em virtude das definições está presente, sem dúvida, em todas as épocas de crise registradas em fontes escritas. Desde a Revolução Francesa, essa batalha se intensificou e sua estrutura se modificou: os conceitos não servem mais para apreender os

fatos de tal ou tal maneira, eles apontam para o futuro. [...] Inclui-se aqui a criação dos numerosos “-ismos” que serviram como conceitos de agrupamento e de dinâmica para ordenar e mobilizar [...]. O leque semântico do emprego de tais expressões vai – como ainda é hoje o caso – desde o clichê até o conceito definido academicamente. (KOSELLECK, 2006, p. 102-103).

Assim do ponto de vista lexical formal, o termo “espiritismo” somente aparece no *Dictionnaire de l'Académie Française* – que contou com duas edições ao longo do Oitocentos –, a partir da versão de 1878. Nesta edição, que reviu e atualizou o texto anteriormente publicado em 1835, foi acrescentado um verbete sobre “espiritismo” - definido como: “Doutrina cujos seguidores afirmam se comunicar com os espíritos dos mortos, por meio de um intermediário que eles chamam de médium.” (*DICTIONNAIRE...*, 2002, tradução nossa). Por esse motivo, *considera-se incorreto* utilizar adjetivos para qualificar (ou fragmentar) o espiritismo - como ocorre, por exemplo, com a redundante expressão “espiritismo kardecista”, ou mesmo os chamados “espíritas progressistas” (que, ao se identificarem como “progressistas”, tendem a se ver como *diferentes e distintos* dos demais “espíritas” que seguem Kardec), visto que há só um significado para esse termo, justamente para não dar margem ao divisionismo, à desunião ou à cisão doutrinária, cunhado por Allan Kardec nos anos 1850. Sob essa perspectiva, considera-se que a palavra “espiritismo” consiste em um neologismo criado para conferir uma identidade própria à nova doutrina apresentada em *O livro dos espíritos*, lançado em 1857, no qual Kardec justificou a necessidade de formular uma terminologia específica para afastar qualquer confusão advinda de uma eventual metonimização com a linguagem preexistente – o que torna questionável a motivação que teria levado à posterior introdução (sem se basear em Kardec) de “adjetivos” para segmentar tanto o espiritismo quanto os espíritas –, visto se tratar de algo *sui generis*, ou seja, devendo ser entendido em seus próprios termos, consoante se segue:

Para se designarem coisas novas são precisos termos novos. Assim o exige a clareza da linguagem, para evitar a confusão inerente à variedade de sentidos das mesmas palavras. Os vocábulos *espiritual*, *espiritualista*, *espiritualismo* têm acepção bem definida. [...] Com efeito, o espiritualismo é o oposto do materialismo. Quem quer que acredite haver em si alguma coisa mais do que matéria, é espiritualista. Não se segue daí, porém, que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em vez das palavras *espiritual*, *espiritualismo*, empregamos, para indicar a crença a que vimos de referir-nos, os termos *espírita* e *espiritismo*, cuja forma lembra a origem e o sentido radical e que, por isso mesmo, apresentam a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, deixando ao vocábulo *espiritualismo* a acepção que lhe é própria. Diremos, pois, que a doutrina *espírita* ou o Espiritismo tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível. Os adeptos do Espiritismo serão os *espíritas*, ou, se quiserem, os *espiritistas*. (KARDEC, 2003, p. 13).

Apesar dessa clareza terminológica, em 2008, a cientista social Maria Ângela

Vilhena, ao refletir sobre o aspecto religioso do espiritismo, bem como sobre as repercussões, após um século e meio, da inovadora proposta apresentada por Kardec – visto que a publicação de *O livro dos espíritos* completara, em 2007, seu sesquicentenário –, indagou: “Para o universo espírita seria o Espiritismo uma religião?”. E, comentando, ela ponderou que: “Para os pesquisadores de várias áreas [...] a resposta a essa questão é basicamente consensual, posto que afirmam que sim, o Espiritismo é uma religião. [...] No entanto, para certas lideranças espíritas, a questão é bem mais complexa e controversa.” (VILHENA, 2008, p. 114-115).

Tal ambiguidade, conforme sugeriu o filósofo e cientista da religião Jeferson Betarello, teria sua origem em alguns posicionamentos de Kardec, acerca do aspecto religioso do espiritismo:

[...] a rejeição de Kardec do Espiritismo como religião – a despeito dos elementos presentes ao longo das obras da codificação que contrariam tal afirmação, ecoa até hoje na fala dos espíritas do Brasil [...]. (BETARELLO, 2010, p. 56-57).

Como exemplo, o autor transcreveu, entre outros trechos, a seguinte frase escrita pelo Codificador, na *Revista espírita* de 1859: “O Espiritismo não é, pois, uma religião. Do contrário teria seu *culto*, seus *templos*, seus *ministros*.” (KARDEC, 1968a, p. 148, grifo nosso).

4 | A DIVISÃO DO CAMPO RELIGIOSO SEGUNDO WILLIAM JAMES

Para se interpretar o conteúdo dessa posição de Kardec, recorre-se a uma explicação apresentada pelo filósofo - considerado um dos fundadores da psicologia da religião - William James (1842-1910), na obra *As variedades da experiência religiosa*, lançada em 1902:

[...] chama-nos a atenção uma grande linha divisória que atravessa o campo religioso. De um lado, fica a *religião institucional*, de outro, a *religião pessoal*. [...] O culto e o sacrifício, processos para influir nas disposições da divindade, a teologia, a cerimônia e a organização eclesiástica, são os elementos essenciais do ramo institucional da religião. [...] No ramo mais pessoal, pelo contrário, são as disposições interiores do próprio homem que formam o centro de interesse, sua consciência, seus abandonos, seu desvalimento, sua imperfeição. [...] os atos a que essa espécie de religião induz são atos pessoais e não rituais [...]. A relação se estabelece, direta, de coração para coração, de alma para alma, entre o homem e seu criador. (JAMES, 1991, p. 30-31, grifo nosso).

5 | O ASPECTO RELIGIOSO DO ESPIRITISMO

Mediante essa explicação, presume-se que seria em rejeição à “religião” de tipo “institucional” – que apresenta um caráter meramente formal, manifesto em

práticas *exteriores* aos indivíduos (cerimônias, organização eclesiástica, rituais) - que se pode interpretar o posicionamento emitido por Kardec, visto que o aspecto religioso do espiritismo se circunscreveria à “religião” de tipo “pessoal” – que envolve, basicamente, o *sentimento religioso* emanado do íntimo dos sujeitos (suas disposições interiores, sua consciência, seus atos) -, não estando, por conseguinte, condicionado por formalidades externas – rejeitadas pelo Codificador - de culto (rituais), templos (sedes) e ministros (cargos). Conforme consta no seguinte comentário de Kardec, publicado na *Revista espírita* de 1868:

O laço estabelecido por uma religião, seja qual for o seu objetivo, é, pois, um laço essencialmente moral, que liga os corações, que identifica os pensamentos, as aspirações, e não somente o fato de compromissos materiais, que rompem à vontade, ou da realização de fórmulas que falam mais aos olhos do que ao espírito. O efeito dêsse laço moral é o de estabelecer entre os que êle une, como conseqüência da comunidade de vistas e de sentimentos *a fraternidade e a solidariedade*, a indulgência e a benevolência mútuas. [...] Se assim é, perguntarão, então o Espiritismo é uma religião? Ora, sim, sem dúvida senhores. [...] o Espiritismo é uma religião, e nós o glorificamos por isto, porque é a doutrina que funda os elos da fraternidade e da comunhão de pensamentos, não sôbre uma simples convenção [...]. Porque, então, declaramos que o Espiritismo não é uma religião? Porque não há palavra para exprimir duas idéias diferentes, e que, na opinião geral, a palavra religião é inseparável da de culto; desperta exclusivamente uma idéia de forma, que o Espiritismo não tem. Se o Espiritismo se dissesse uma religião, o público não veria aí senão uma nova edição, uma variante, se se quiser, dos princípios absolutos em matéria de fé; uma casta sacerdotal com seu cortêjo de hierarquias, de cerimônias e de privilégios [...]. Não tendo o Espiritismo nenhum dos caracteres de uma religião, na acepção usual do vocábulo, não podia nem devia enfeitar-se com um título sôbre cujo valor inevitavelmente se teria equivocado (KARDEC, 1968b, p. 356-357, grifo no original).

6 | CONCLUSÃO

Assim, baseando-se na divisão do campo religioso proposta por William James, o espiritismo, caso fosse considerado sob a perspectiva formal (manifesta em protocolos, rituais, cerimônias, hierarquias, etc.), própria da “religião institucional”, não seria, de fato, uma religião. Por outro lado, caso seja levado em conta o viés da “religião pessoal” (que envolve, em suma, o *sentimento religioso* dos indivíduos), o espiritismo é uma religião. Para fazer um balanço final, retoma-se, oportunamente, a constatação feita pela cientista social Maria Angela Vilhena, segundo a qual para “certas lideranças espíritas” a questão de o espiritismo ser considerado como uma religião seria “complexa e controversa” - todavia, o que estaria motivando isso?

Kardec foi bastante claro quando afirmou, na *Revista espírita* de 1868, que o *espiritismo é* - “sem dúvida” - *uma religião*: baseada, pura e simplesmente, no estabelecimento do *laço moral* entre os indivíduos, isto é, pautada pelo desenvolvimento dos sentimentos mútuos de fraternidade, solidariedade, indulgência e benevolência. Frente a esse posicionamento de Kardec, a sua simples rejeição, por

parte de algumas lideranças espíritas, já não seria um indício de que poderia estar ocorrendo um desvirtuamento na sua proposta basilar? Poderiam as noções de *culto*, *forma*, *hierarquias*, *cerimônias* ou *privilégios* terem se imiscuído em setores do meio espírita, distanciando-os do ideal doutrinário delineado por Kardec? Não seria esse, possivelmente, o motivo da falta de consenso em se considerar o espiritismo como uma religião? Tratam-se de questões complexas e controversas, porém, devemos nos guiar pelos posicionamentos de Kardec, que, quando bem interpretados, não deixam dúvidas, pois, como ele afirmou na conclusão de *O livro dos espíritos*: “O Espiritismo se apóia sobre as próprias *bases da religião* [...]” (KARDEC, 2003, p. 326).

Portanto, considera-se que essa esfera de atuação religiosa do espiritismo, a despeito de consistir em uma proposta elaborada em meados do século XIX, mantém-se adequada aos desafios suscitados pela atualidade - vista como uma época marcada pela *relação* e pelo *diálogo* entre as culturas, conforme esta síntese feita pelo pesquisador da religião Aldo Natale Terrin:

Num tempo em que as culturas se fragmentam e se entrecruzam, se constroem e se dissolvem, as religiões têm o dever de tentar um caminho paralelo de ecumenismo e de globalização de forças, caminho indicado pelo próprio mundo atual, mas têm também o dever de realizar esse percurso em sentido unitário e convergente para ainda servirem de ponto de referência e de farol de luz para a humanidade. (TERRIN, 2004, p. 87).

REFERÊNCIAS

BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre. *História do século XIX*. Lisboa: Europa-América, 1997.

BETARELLO, Jeferson. *Unir para difundir: o impacto das federativas no crescimento do Espiritismo*. Franca: Unifran, 2010.

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento II: da Enciclopédia à Wikipédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

CARVALHO, Flávio Rey de; CARVALHO, Antonio Cesar Perri de. Espiritismo como religião: algumas considerações sobre seu caráter religioso e seu desenvolvimento no Brasil. In: SOUZA, André Ricardo de; SIMÕES, Pedro; TONIOL, Rodrigo. *Espiritualidade e espiritismo: reflexões para além da religiosidade*. São Paulo: Porto de Ideias, 2017, p. 55-78.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. *Religião e ciência*. São Paulo: Paulinas, 2014.

DICTIONNAIRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE. Les huit édition originales de 1694 à 1935. Marsanne: Redon, 2002, 1 CD-ROM.

HARRISON, Peter. “Ciência e “Religião”: construindo limites. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 1-33, março, 2007. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf>. Consulta em: 20/08/2016.

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São

Paulo: Cultrix, 1991.

KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Tradução de Guillon Ribeiro. 84. ed. Rio de Janeiro: FEB, 2003.

_____. *Revista Espírita*: jornal de estudos psicológicos (segundo ano – 1859). Tradução de Julio Abreu Filho. São Paulo: EDICEL, 1968a.

_____. *Revista Espírita*: jornal de estudos psicológicos (décimo primeiro ano – 1868). Tradução de Julio Abreu Filho. São Paulo: EDICEL, 1968b.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

NISBET, Robert. *História da idéia de progresso*. Brasília: Editora UnB, 1985.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado*: cultura e religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

VILHENA, Maria Ângela. *Espiritismos*: limiares entre a vida e a morte. São Paulo: Paulinas, 2008.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa contra a Igreja*: da Razão ao Ser Supremo. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.

A “QUESTÃO RELIGIOSA” NA MANCHESTER MINEIRA: AS DIVERGÊNCIAS ENTRE A IGREJA CATÓLICA E A MAÇONARIA ENTRE FINS DO SÉCULO XIX E PRINCÍPIOS DO SÉCULO XX NA CIDADE DE JUIZ DE FORA

Data de aceite: 18/11/2019

Rafael de Souza Bertante

Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, cursa atualmente Doutorado em Ciência da Religião pela mesma instituição.

Contato: rbertante@gmail.com .

* O artigo foi pensado inicialmente para apresentação no evento “Diálogos Inter-Religiosos e Intercultural, no centenário de Raimon Panikkar”, ocorrido em 2018.

RESUMO: Este trabalho pretende analisar as divergências ocorridas entre a Igreja Católica e a Maçonaria na cidade de Juiz de Fora entre fins do século XIX e princípios do século XX. Os embates entre essas duas instituições foram denominados como “Questão Religiosa” e também foi presenciado em outras partes do país. Nesse contexto em específico, vemos o município de Juiz de Fora passando por significativas mudanças em termos de urbanização e modernidade, que alteravam não só o cenário paisagístico e financeiro, mas também, os planos das ideias e a circularidade de culturas distintas pela cidade. Paralelamente a esse desenvolvimento, o catolicismo local buscava reafirmar alguns princípios e se aproximar do catolicismo romano, fazendo assim, alterações em suas posturas, além de intervir na dinâmica de parte da cidade, no

qual estava inserido. Para realizar esse artigo, nos apoiamos em textos que contextualizam o momento vivido pela cidade, como a Maçonaria funcionava no município e sobre as reformas que a Igreja Católica passava. Por fim, para compreender como estava se desenvolvendo a “Questão Religiosa” em Juiz de Fora, iremos recorrer a literatura da época e a leitura e análise de jornais, principal veículo de informação sobre as divergências existentes entre ambas instituições.

PALAVRAS-CHAVE: Juiz de Fora, Maçonaria, Reforma Católica, Romanização.

THE “RELIGIOUS QUESTION” IN MANCHESTER MINEIRA: THE DIFFERENCES BETWEEN THE CATHOLIC CHURCH AND FREEMASONRY BETWEEN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES IN THE CITY OF JUIZ DE FORA

ABSTRACT: This paper aims to analyze the divergences between the Catholic Church and Freemasonry in the city of Juiz de Fora between the late 19th and early 20th centuries. The clashes between these two institutions were termed as “Religious Question” and was also witnessed in other parts of the country. In this specific context, we see the city of Juiz de Fora undergoing significant changes in terms of urbanization and modernity, which altered

not only the landscape and financial scenario, but also the plans of ideas and the circularity of different cultures throughout the city. Parallel to this development, local Catholicism sought to reaffirm some principles and approach Roman Catholicism, thus making changes in their postures, as well as intervening in the dynamics of part of the city in which it was inserted. To make this article, we rely on texts that contextualize the moment lived by the city, how Freemasonry worked in the municipality and on the reforms that the Catholic Church was going through. Finally, to understand how the “Religious Question” was developing in Juiz de Fora, we will use the literature of the time and the reading and analysis of newspapers, the main vehicle for information about the differences between the two institutions.

KEYWORDS: Juiz de Fora, Freemasonry, Catholic Reform, Romanization

1 | INTRODUÇÃO

Durante as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, a cidade de Juiz de Fora viveu um contexto de modernização e se constituiu como um dos principais núcleos urbano e industrial de Minas Gerais (PIRES, 2009, p.20). Essas mudanças ocorreram junto ao desenvolvimento de diversas obras de infraestruturas e uma intensificação cada vez maior do comércio e da indústria local. Circunstâncias que funcionaram como atração para diversos imigrantes à Juiz de Fora e junto a eles, culturas e costumes diversos aos vividos pela maior parte do estado.

A circularidade de novas ideias em Juiz de Fora chamou a atenção da Igreja Católica que, em um contexto nacional, se reformulava, abandonando práticas devocionais de um catolicismo luso-brasileiro e procurando se aproximar do catolicismo europeu. Entre as principais preocupações da instituição estavam à defesa de valores tradicionais e uma tentativa de conter o avanço da liberdade religiosa (CASTRO, 2008, p.44 e 59). Esse momento ficou conhecido na história brasileira como “Questão Religiosa” (BARATA, 1999, p.95), onde elencamos, para este trabalho, como principais medidas o Processo de Romanização e a Reforma Ultramontana.

Momentaneamente a essas reformas, a Maçonaria se estabilizava na cidade de Juiz de Fora, iniciando diversos cidadãos, sobretudo, empresários e intelectuais para as “Luzes”. O crescimento dessa ordem logo chamou a atenção de autoridades religiosas, que entendiam a Maçonaria como uma instituição perigosa. Assim, bispos e sacerdotes mais ligados às reformas católicas procuravam questionar as ações desses maçons em Juiz de Fora durante seus sermões e em seus textos publicados em jornais, formando assim, ideias negativas sobre a ordem. Dessa forma vários debates transcorreram na cidade, sendo que muitos deles foram noticiados em

periódicos locais ou em relatos de pessoas contemporâneas a “Questão Religiosa”.

2 | JUIZ DE FORA, A “MANCHESTER MINEIRA”

A cidade de Juiz de Fora se encontra localizada na região da Zona da Mata Mineira. Estrategicamente posicionada entre o interior de Minas Gerais e a cidade do Rio de Janeiro¹. Até meados do século XIX, o seu território geográfico serviu como ponto de passagem, de abastecimento e de descanso para as várias tropas que escoavam o ouro e demais mercadorias até à Capital do Império através do “Caminho Novo”². Como apresentamos em outro trabalho, de maneira genérica, quando se pensa ou se fala em Minas Gerais, logo perpassam ideias sobre sua culinária típica, a sua arquitetura Barroca e o seu catolicismo presente, sobretudo nas suas cidades mais antigas. Contudo, este cenário não prevaleceu em todas as cidades mineiras. A intensa produção mineradora - que é bem verdade, auxiliou na construção desse cenário “barroco” - sofreu inúmeras baixas ao longo do século XIX, que culminaram em uma diversificação da economia de Minas, sobretudo em direção a áreas menos exploradas (BERTANTE, 2017, p.11).

A busca por novas oportunidades de trabalho e novas formas de sobrevivência, conduziu diversas pessoas para a Zona da Mata, que até pelo menos meados do século XIX, encontrava-se relativamente despovoada e composta por imensas áreas de matas virgens (PIRES, 2009, p.17). As características dessa região foram suficientes para atender a setores da produção de alimentos agrícolas, a pecuária e principalmente, para o desenvolvimento das lavouras de café (MIRANDA, 1990, p.86), que se expandiram ligeiramente de meados do século XIX até o seu final do século XIX (OLIVEIRA, 1991, p.34 e 42.), distinguindo de vez a Zona da Mata Mineira, das demais regiões da Província, especialmente no que tange a aspectos paisagísticos e econômicos.

Entre as cidades da Zona da Mata, Juiz de Fora logo se destacou e já em fins do século XIX, passou a dispor de um rico patrimônio arquitetônico e artístico, pincelado de influências da colonização alemã e dos mestres de obras italianos (OLENDER, 2011, p.59). Esse seu crescimento e a sua modernização foi percebido e citado por várias pessoas que por ela passava. O fato foi inclusive reportado em um jornal local chamado “O Pharol”, no dia 05 de abril de 1919. Nessa edição, aparecem diversas denominações vinculadas a cidade, ditas por “forasteiros ilustres”. Segundo o jornal, o Visconde de Ouro Preto, foi o primeiro a lhe consagrar como a “Princesa de Minas”, termo fazia uma alusão à beleza da cidade. Também há referências, como a do poeta Antonio de Azevedo, que chamou Juiz de Fora de “Manchester de Minas”, referindo as suas indústrias. Arthur Azevedo que a intitulou como “Athenas Mineira”, pensando

1 Na época, Rio de Janeiro era a Capital do país.

2 Para mais detalhes sobre o “Caminho Novo”, ver em MIRANDA, 1990, p.85.

no desenvolvimento intelectual da cidade. Sylvio Romero encantado com a cidade, disse que via nesse local uma “Europa dos pobres”, a “excelência de nosso meio para as modestas excursões de prazer dos que não podem ir a Europa”. E ainda, Ruy Barbosa que a chamou de “Barcelona Mineira”, pensando na sua vida industrial, no seu liberalismo e na sua cultura (Jornal “O Pharol” – 05 de abr de 1919. p. 1).

Mas podemos perceber, ainda nos dias de hoje, que o termo “Manchester de Minas” foi o que mais perpetuou dentro da história do município, como disse o historiador local, Paulino de Oliveira:

“Nenhum dos títulos conferidos a Juiz de Fora por personalidades ilustres que a visitaram e admiraram o seu progresso, desde os primeiros anos de sua existência com foros de cidade, lhe calhou tão bem como ‘Manchester Mineira’, a ela atribuído, logo se vê, em virtude do extraordinário desenvolvimento industrial e, principalmente, de indústria têxtil” (OLIVEIRA, 1966, p.201).

O rápido desenvolvimento das lavouras de café e a posição geográfica de Juiz de Fora, lhe proporcionaram um acúmulo interno de capitais (OLIVEIRA, 1991, p.45) responsável pela atração de mercados de consumo e a abertura de caminhos para importantes investimentos no município (MIRANDA, 1990, p.87), muitos deles traduzidos na ampliação e execução de serviços públicos, na criação de instituições financeiras (PIRES, 2009:78-80) e, como apontou Maraliz Christo, a própria,

Face da cidade, ainda marcada por edificações que lembravam a herança colonial portuguesa, [que] vai-se modificando com a introdução de uma arquitetura mais sofisticada, principalmente na Avenida Rio Branco, antes Rua da Direita, e nas ruas centrais, em direção ao Alto dos Passos, região onde também se concentravam os investimentos públicos (CHRISTO, 2000, p.142).

Junto a todas essas mudanças, percebe-se a chegada de um número significativo de imigrantes que buscavam em Juiz de Fora e em sua região, ofertas de trabalhos que possibilitassem melhorar a sua condição de vida. O interessante notar é que, junto dessas pessoas, novos hábitos, costumes, culturas e até mesmo religiões eram incorporadas ao desenvolvimento da cidade e transformavam a rotina de vida do município. A alteração de comportamentos e da rotina espiritual da cidade logo chamou a atenção de autoridades religiosas, como a do Bispo de Mariana, D. Silvério, que chegou a falar na existência de certo “pluralismo religioso” em Juiz de Fora, uma vez que se via luteranos, metodistas, espíritas e outros se espalhando pelos bairros da cidade (FERENZINI, 2010, p.65).

3 | UM OLHAR SOBRE A MAÇONARIA EM JUIZ DE FORA

O desenvolvimento e a modernização vivido por Juiz de Fora abriram caminhos para a construção de diversos meios de sociabilidade, que possibilitaram a circulação

de novas ideias, principalmente, em meio a elite da cidade. Entre esses locais, pode-se destacar os teatros, os cafés, as cervejarias, os parques, as associações e também, o desenvolvimento da Maçonaria (GENOVEZ, 1996, p.61). A Maçonaria é comumente identificada como uma instituição monolítica e unitária (BARATA, 1999, p.23 e 33). Contudo, a pesquisadora Françoise Souza, a compara com um longo tecido que, se observado a distância, aparenta forma e cor homogênea, mas quando analisado de perto, esse tecido maçônico acaba se revelando um verdadeiro emaranhado que entrecruza diferentes matizes, sendo elas unidas por pontos de interseção, responsáveis por constituir o que se entende como identidade maçônica. A Maçonaria não se reconhece como uma sociedade religiosa, apesar disso, é necessário que os candidatos e seus membros acreditem na existência do “Grande Arquiteto do Universo”³ (SOUZA, 2015, p.38). Pode-se ainda acrescentar que a instituição é um importante centro de difusão e circulação de ideias (CASTRO, 2008, p.06), uma vez que funciona em caráter secreto e em ambientes propícios a discussões dos mais variados assuntos.

Discute-se muito a respeito das origens da Maçonaria. Os estudos sobre sua gênese mesclam fatos e lendas. Os fatos com caráter lendário normalmente retornam ao momento de construção do Templo de Salomão e as corporações de construtores medievais (CASTRO, 2008, p.06). Escritores maçons entendem que, primitivamente, ela era constituída por operários de várias categorias, mas todos relacionados à arte da construção. Esses homens eram os responsáveis pela construção de igrejas, catedrais, casas e palácios e, em função da natureza deste trabalho, não se vinculam a nenhuma cidade ou feudo. Sendo assim, tinham a livre circulação, a não sujeição a servidão e o não pagamento de tributos. Aos poucos, essas pessoas vão sendo identificadas como franco-maçom, que traduzido do francês para o português quer dizer aproximadamente “pedreiro-livre”. Esses grupos, inicialmente ligados a construção, com o tempo, foram ganhando a conotação de uma “Loja”, que se caracteriza por reunião de maçons com a finalidade precípua de tratar sobre assuntos maçônicos (CASTRO, 2002, p.41 e 45). Assim, os assuntos de cunho profissionais, incorporaram uma gama ritos e símbolos, que as vezes eram bem próximos aos conteúdos religiosos, além de passar a preocupar com atividades caritativas, como o socorro aos doentes (MOREL; SOUZA, 2008, p.40).

Por outro lado, uma grande parte de historiadores têm concordado que as feições da Maçonaria moderna tiveram origem na Grã-Bretanha, primeiramente em lojas escocesas, em seguida pelas lojas inglesas (CASTRO, 2008, p.14), tendo como marco a fundação em 1717 da Grande Loja de Londres. Esse momento ficou caracterizado pelo o abandono de alguns aspectos ligados as velhas confrarias de

3 É necessário que o maçom acredite na existência de Deus, que na Maçonaria é chamado de o “Grande Arquiteto do Universo”.

pedreiros da época medieval (BARATA, 1999, p.29) e pela a adoção do trabalho realizado pelo pastor presbiteriano James Anderson, que passaria a ser entendido como a história, as obrigações e os regulamentos da antiga Confraria compilados em códigos a serem seguidos como deveres pelos franco-maçons (BARATA, 1999, p.12 e 13). O livro com as “Constituições de James Anderson” foi publicado no ano de 1723, congregando as antigas lojas e trazendo discussões acerca da defesa do racionalismo e da tolerância. A partir de então, a instituição ganhou um caráter mais filosófico e os membros aceitos, deveriam passar a seguir princípios como os de serem “homens bons e leais, nascidos livres, ter idade adulta e deveriam ter boa reputação”. Dessa forma, a Maçonaria moderna agrega para si, a função de desenvolver o aprimoramento moral e intelectual de seus membros (BARATA, 1999, p.30), ganhando então, uma ampla adesão que lhe difunde rapidamente por todo o mundo.

A formação desses grupos de caráter secreto constituía um meio propício para a discussão de assuntos que, antes, não poderiam ser tratados em locais públicos, isso acabava incomodando a alguns Governos, assim como incomodou por muito tempo a Igreja Católica, pois a Maçonaria afirmava-se como um lugar onde homens podem colocar suas ideias e opiniões sem nenhuma restrição. Esta característica da sociabilidade maçônica, aliada ao seu caráter secreto, levou muitos pensadores a procurá-la como abrigo, em diferentes contextos de perseguições (SOUZA, 2015, p.22).

No Brasil, a historiografia tem entendido que a inserção da Maçonaria ocorreu, devido o reflexo do movimento de estudantes que deixavam a colônia para estudarem em universidades europeias, em especial nas de Coimbra e Montpellier, já mais para o final do século XVIII. Uma vez apresentados e iniciados a tal ordem e retornarem ao Brasil, esses homens acabavam por iniciar novos membros e aos poucos criavam lojas nos locais em que viviam, sobretudo, nos centros urbanos das províncias do Rio de Janeiro, da Bahia e de Pernambuco (Barata, 1999, p.64). Após chegada da Maçonaria no país e a constituição das primeiras lojas, vê-se períodos instáveis de aceitação, indiferença e recusa a essa instituição. Por diversas vezes, autoridades civis e da Igreja Católica, acentuaram perseguições e proibições aos que faziam parte da Maçonaria, enquanto em outros momentos, os toleravam e inclusive, chegavam a participar da mesma. Aconteceu com o caso de importantes personagens do cenário político do Brasil, como Dom Pedro I, Dom Pedro II e Visconde do Rio Branco, serem associados como membros da Maçonaria (CASTRO, 2008, p.15 a 18).

Em Minas Gerais a Maçonaria chegou de forma significativa nas três últimas décadas do século XIX. Consigo, trouxe novas oportunidades de socialização por meio da edificação de bibliotecas, escolas, da organização de festas e da circulação de seus jornais. Os núcleos mineiros, com maior adesão a ordem foram o da Zona

da Mata e o do Sul de Minas⁴. É perceptível que os contextos urbanos propiciem à recepção de novas ideias, valores e modelos de sociabilidade e esses meios acabam por constituírem locais privilegiados para a construção de debates acerca das transformações políticas, econômicas e sociais da sociedade.

Juiz de Fora, presenciou a constituição da primeira loja maçônica de Minas Gerais. Possivelmente a sua importante participação entre os processos de modernização capitalistas de Minas e a busca por parte da sua elite rural e urbanizada, em viver no estilo de vida como o da burguesia europeia - culta, moderna e civilizada – favoreceram o desenvolvimento da secularização do espaço público, abrindo assim, um espaço favorável para a implantação da Maçonaria. A loja, chamada “Fidelidade Mineira”, registrou sua primeira reunião em 1870, funcionando provisoriamente, durante alguns anos, até ser oficialmente instalada em 1873. Outra singularidade desta loja, foi o fato dela ter sido a primeira instituição da cidade e da América do Sul, a utilizar energia hidrelétrica, em 1889 (CASTRO, 2008, p.19 a 27), certamente foram muitos os esforços para acenderem a primeira luz, nesse local de propagação das “Luzes”.

A liberdade de expressar uma fé, bem como conviver com pessoas de credos diferentes foi, sem dúvida, um dos principais responsáveis pela rápida expansão da ordem pelo mundo, bem como pelas ferozes críticas a ela remetidas. Entretanto, a modernidade maçônica encontra seus limites na própria constituição da ordem, que não admite ser um ateu ou um “libertino irreligioso”. Assim, um dos pré-requisitos para entrar na ordem é possuir uma religião e crer em um princípio criador, expresso na linguagem dos pedreiros livres, como o “Grande Arquiteto do Universo”. Princípio que não passava de uma visão deísta, baseada na crença em um Deus sem atributos morais e intelectuais, como apregoavam muitos iluministas (SOUZA, 2015, p. 23).

4 | AS REFORMAS DA IGREJA CATÓLICA CHEGAM A JUIZ DE FORA

Por volta de meados do século XIX, até princípios do século XX, a Igreja Católica passou por grandes Reformas. Tratando-se em específico do Brasil, essas Reformas significaram a substituição do antigo modelo colonial, entendido como Cristandade, para um novo modelo eclesial ultramontano e marcado por um processo de romanização. (FERENZINI, 2010, p.39). Nesse recorte temporal, apesar da Igreja Católica brasileira ser a responsável por portar o pensamento conservador e por isso procurava impedir o pensamento liberal e positivista de se renovar pelo país (BARATA, 1999, p.21), ela própria passava por condições precárias do ponto de vista espiritual, uma vez que o clero católico brasileiro era apontado como ignorante ou heterodoxo,

⁴ Tais regiões se caracterizaram pelo desenvolvimento urbano, conseqüente da expansão da produção cafeeira.

por inúmeras vezes, se envolvia em política e em alguns casos possuía membros que violavam as regras do celibato. Outro problema que rondava a instituição no país era estar sob o controle do Estado, assim, os usos e os abusos do Direito do Padroado, da Coroa, acabava por enfraquecer ainda mais a independência da Igreja (VIEIRA, 1980, p.27).

Percebendo todos esses problemas, algumas autoridades religiosas procuraram se aproximar de Reformas, já implantadas fora do Brasil, como a reforma ultramontana e o processo de romanização, centralizada nas diretrizes da Santa Sé. Essas mudanças visavam, principalmente, substituir o catolicismo luso-brasileiro por um catolicismo mais de acordo com o modelo romano e suplantando assim, as características medievais, de cunho mais familiar e devocional (FERENZINI, 2010, p.41).

O termo ultramontano é originado da França, tendo como ponto de partida o conflito que opôs Filipe IV e Bonifácio VIII, pelo fato de os papas residirem para além das montanhas em relação a França. Assim o Ultramontanismo constituiu-se, na teoria, como a subordinação do rei e dos eclesiásticos na França ao Papa (FERENZINI, 2010, p.40). No século XI, esse termo descreveu os cristãos que buscavam a liderança de Roma “do outro lado da montanha”, ou os que defendiam o ponto de vista dos papas, ou, ainda, os davam apoio à política dos mesmos. No século XV, o termo foi novamente empregado para descrever aqueles que se opunham às pretensões da Igreja Galicana (VIEIRA, 1980, p.32). E no século XIX, a Reforma Ultramontana, a grosso modo, visava colocar a Igreja Católica não apenas numa posição a favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papado, mas também, contra uma série de instituições que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja, entre essas estavam o protestantismo, a maçonaria, o socialismo, o racionalismo e todos os tipos de liberalismo (VIEIRA, 1980, p.33).

A reforma da Igreja Católica no Brasil ainda contou com o processo Romanização que preconizava o monopólio jurisdicional da Igreja Romana e do papado sobre as igrejas particulares, a reforma do clero, o incentivo pela atuação de congregações europeias, a substituição do tradicional catolicismo luso-brasileiro por um catolicismo romanizado, a subordinação dos leigos ao poder clerical, dentre outras (FERENZINI, 2010. p.21, 22 e 43).

Essas reformas tiveram um marco significativo na década de 1890, após ter ocorrido a Proclamação da República e a separação legal entre o Estado e a Igreja Católica. Assim, a instituição católica passa a usufruir de uma maior liberdade de ação. Cabe ressaltar que, apesar desta separação, o Estado Republicano manteve relações com a Igreja Católica, sobretudo no que diz respeito à direção intelectual e moral para a sociedade, tendo assim o intuito de formar bons cidadãos e bons católicos (FERENZINI, 2010. p.54 e 55). Para realizar o investimento intelectual,

vê-se a chegada de diversas instituições religiosas para o país e um movimento de saída do clero brasileiro para se formar no exterior (VIEIRA, 1980. p.33).

Este conjunto de medidas empreendidas a partir de fins do século XIX, também chegou a Juiz de Fora, procurando satisfazer, sobretudo, aos anseios de Dom Silvério Gomes Pimenta⁵, que se mostrava preocupado com a diversidade religiosa vivida na cidade. Em uma breve observação, pode-se perceber a presença de católicos e luteranos na colônia alemã, bem como pela presença de metodistas norte-americanos, grupos de espíritas e da ação da Maçonaria espalhada por toda cidade (FERENZINI, 2010. p.16).

Para trabalhar ao lado das ideias de Dom Silvério, destacam-se na cidade três sacerdotes, sendo eles, Padre Dr. Venâncio de Aguiar Café, Padre Júlio Maria e Padre João Emílio Ferreira da Silva⁶. Depois deles, também se vê a chegada de congregações religiosas europeias, entre elas Congregação do Santíssimo Redentor em 1894, a Congregação do Verbo Divino em 1900, as Irmãs de Santa Catarina em 1898, Irmãs Servas do Espírito Santo em 1902, e as Irmãs do Bom Pastor em 1902 (FERENZINI, 2010. p.59 e 61).

Portanto, para o movimento de reforma, esperava-se o afastamento dos agentes que promoviam a religião oriunda das camadas populares, como por exemplo, os benzedores e os rezadores, os substituindo por clérigos europeus ou de formação baseada nas reformas da Igreja Católica europeia. No primeiro momento deste novo modelo eclesial fica perceptível, que as expressões religiosas se apresentam distantes das raízes culturais do país, as caracterizando com algo realmente importado. Os reformistas buscavam eliminar elementos que eram caracterizados como profanos no culto religioso, colocar o clero na total administração das manifestações de culto e também à frente das associações religiosas, de modo a poder utilizá-las como instrumento da catequese popular (AZZI, 2000. p.19).

5 | OS EMBATES ENTRE A MAÇONARIA E A IGREJA CATÓLICA

As lojas maçônicas desempenharam um importante papel de ação política

5 Arcebispo da Arquidiocese de Mariana, a qual Juiz de Fora fazia parte.

6 Em uma breve apresentação temos que o padre Venâncio Ribeiro de Aguiar Café teve sua formação junto aos padres lazaristas, onde aprendeu sobre o espírito ultramontano. Ordenou-se sacerdote em 1873. Chegou a ser deputado provincial em 1880, pelo Partido Liberal, e em 1886 foi morar em Juiz de Fora, onde atuou junto ao magistério. Chegou ainda a morar em Roma, onde se doutorou em teologia e em direito canônico. O padre Júlio Maria, ou Júlio César de Moraes Carneiro formou-se em Direito, na Academia de Direito de São Paulo em 1875. Foi promotor público em Mar de Espanha. Ficou viúvo por duas vezes, quando se decidiu ingressar no seminário de Mariana. Ordenou-se sacerdote em 1891 e em 1892 foi residir em Juiz de Fora. Por fim, o padre João Emílio Ferreira da Silva estudou humanidades em Congonhas, e logo depois se matriculou no seminário de Mariana. Ordenou-se sacerdote em 1886, e em 1888 tornou-se capelão em Juiz de Fora. Escrevia no jornal “O Pharol” sobre instituições de caridade. Inclusive fundou a Associação Protetora da pobreza, na cidade (AZZI, 2000. p.101, 103 e 106).

que atendia aos ideais e objetivos de uma burguesia. Por funcionarem em um local fechado e seguro, seus membros tinham a liberdade de expor seus interesses, colocar em prática seus planos de ascensão social e divulgar conceitos de modernidade e progresso (CASTRO, 2008, p.82). Possivelmente, as diversidades de pensamentos que poderiam ocorrer no interior da Maçonaria, criaram o descontentamento de muitos dos que não tinham acesso a ordem e por conta disso tinham margens para pensar absolutamente tudo o que poderia ocorrer dentro dessas lojas (BERTANTE, 2017, p.80). A Igreja Católica, foi uma das instituições que abriram constantes embates a Maçonaria do Brasil, principalmente a partir do final do século XIX (BARATA, 1999, p.68).

Como visto anteriormente, a Igreja Católica passou por momentos de reformas que visavam sobretudo, a defesa de valores tradicionais da instituição. Para isso, preocupou-se em impedir o avanço da liberdade religiosa e as alterações significativas no código ético, divulgado pelos agentes da modernidade social, como a Maçonaria, além de investir em noções mais civilizadas segundo as que a instituição vivia na Europa (CASTRO, 2008, p.44 e 59), sendo esse momento conhecido no Brasil como “Questão Religiosa”.

As acusações contra a Maçonaria faziam parte de uma longa tradição católica que teve como primeiro registro a condenação pontifícia de Clemente XII, com sua Carta Apostólica de 1738, sendo seguida por inúmeras outras por todo o século XIX. De forma geral, a maçonaria incomodava pelo caráter secreto de suas reuniões, consideradas ilícitas e suspeitas, ou pelo “segredo fielmente guardado sob juramento”. Também, incomodavam pelo perigo que poderia representar à segurança do Estado e da Igreja e o perigo para a pureza do catolicismo, decorrente da reunião de homens de várias religiões (FERENZINI, 2010, p.102). Note-se que a maçonaria representou uma das primeiras tentativas para formar-se uma irmandade ecumênica de pessoas de todas as religiões (VIEIRA, 1980, p.43).

Os embates da Igreja Católica eram intensos, seus periódicos traziam notas acusando jornais locais de compartilharem dos ideais maçônicos (CASTRO, 2008, p.82) - uma vez que a maçonaria também utilizava desses veículos para a sua comunicação⁷ - e nos seus sermões, desenvolviam uma série de acusações que desconstruíam tal grupo. Devido ao caráter secreto da Maçonaria e a ausência de conhecimentos a respeito da instituição brechas eram abertas para que a população comum e leiga ao assunto a acreditasse em o que lhes fossem disponíveis (CASTRO, 2008, p.10). Lendo as memórias do médico Dr. Pedro Nava, é possível encontrar diversos relatos sobre o que ele ouvia sua família falar a respeito dessa ordem,

⁷ Os jornais locais traziam informações sobre as reuniões e festejos ocorridos na maçonaria. Normalmente os informes eram para os próprios membros, como a convocação para reunião no jornal (Jornal “O Pharol” 19 de maio de 1905 p.02). Mas as vezes haviam convites para a participação de profanos, como na edição do jornal (Jornal “O Pharol” 09 de ago de 1910 p.01).

como o “receio em caminhar em algumas partes da rua Direita”, por exemplo, quando passava em frente a “misteriosa e muda, a infame Maçonaria” (NAVA, 1983´p.266).
Ou

Pior, muito pior que as fábricas onde os descontentes queriam ganhar mais do que precisavam; pior que o Cinema Farol e o Politeama onde tentavam timidamente os ensaios precursores da bolina, pior que os bordéis, pior que os colégios leigos e que o desaforo do colégio metodista para meninas, pior que a Cervejaria Weiss animada por Brant Horta, Amanajós de Araújo e Celso d’Ávila com guitarras, descantes, declamações de versalhada e as chagas dos tálburis carregados de “mulheres–damas” – era a Maçonaria. Sua loja ficava em plena Rua Direita, entre as do Imperador e da Imperatriz, como desafio permanente ao clero diocesano e aos cristãos-novos e velho do Alto dos Passos (NAVA, 1983, p.266).

Ainda sobre as memórias do Dr. Pedro Nava, consta que a sua irmã nasceu e logo depois o seu pai veio a falecer. A Maçonaria, como parte de sua fraternidade, decidiu pensionar a menina, até que atingisse a maioridade. Entretanto, sua mãe, instruída pelo clérigo local, achou melhor recusar o auxílio provindo do “bode preto”. Entende-se o tamanho da importância do socorro mútuo da ordem, quando se lê que mesmo o pai tendo falecido no ambiente de trabalho, a Câmara da cidade não aprovou qualquer benefício para a família, enquanto a Maçonaria, logo se prontificou a tal (NAVA, 1983, p.413). Era muito recorrente encontrar em jornais a presença de maçons em funerais de seus “irmãos” e também nos de comerciantes, proprietários e pessoas de grande importância na cidade (Jornal “O Pharol” 03 de fev de 1903 p.1). Alguns, desses maçons, se apresentavam até os repórteres dos jornais e se identificavam como representantes da loja a qual fazia parte. Acontecia, também, dessas lojas arcarem com todos os custos do funeral e em outras vezes apenas deixavam coroas de flores, como forma de homenagem póstuma.

Além dos boatos e das visões negativas que circulavam entre os “profanos”⁸ a Igreja Católica também agia diretamente de modo a desconstruir a atuação dessas pessoas na cidade. Um episódio que ganhou repercussão na cidade foi o caso da morte do italiano e maçom Catulo Brevigliere⁹. O jornal Correio de Minas noticiou que esse homem estava pronto para sair para o trabalho em janeiro de 1945, quando sentiu-se mal, chamou seus familiares e caiu no chão. Sua família logo foi atender ao seu chamado, mas já o encontraram morto. Uma multidão foi até a sua casa para se despedir pela última vez. Entre os presentes havia pessoas de diversas classes sociais e religiões. Inclusive estava presentes maçons que fizeram o seu ritual de despedida. Seu enterro aconteceu na manhã seguinte também contando com um aglomerado de pessoas, que lhe prestaram as últimas palavras. Entretanto, sete dias após sua morte, a família e seus amigos receberam a notícia de que não

8 A Maçonaria chama de profano, aqueles que não pertencem a ordem.

9 O italiano Catulo Brevigliere prestou grandes serviços a Loja Fidelidade Mineira e Caridade e Firmeza e pertencia a Loja Benso di Cavour.

poderia acontecer a sua celebração de sétimo dia, devido ao mesmo pertencer a maçonaria, e isso ir contra as Leis da Igreja (Jornal “Correio de Minas” 28 de fev de 1945).

Esses episódios exemplificam como houve tentativas de desconstrução da ordem maçônica na cidade de Juiz de Fora até pelo menos meados do século XX. Contudo a Maçonaria nunca deixou de existir na cidade, pelo contrário, continuou em expansão e se mantém em atividade até os dias de hoje. A Igreja Católica, de forma geral, mantém-se com a maior parte da população da cidade, porém atuando em outras frentes de ação. A “Questão Religiosa” fez parte de um contexto específico da cidade, porém de suma importância para a historiografia local por envolver tantas instituições e pessoas significativas à construção de Juiz de Fora.

6 | CONCLUSÃO

Este trabalho buscou analisar um evento específico que decorreu na virada de século em Juiz de Fora, onde, vê-se o desenvolvimento de divergências entre duas grandes instituições da cidade. De um lado tem-se a Igreja Católica, que também se encontrava em um momento de transição de postura, procurando manter sua hegemonia, como instituição e procurava manter-se como a responsável pela formação moral e ética do país, em um pós-regime do Padroado. Assim, parte dos bispos, padres da instituição, buscaram no processo de romanização do catolicismo brasileiro uma forma de aproximar o catolicismo brasileiro com o modelo romano, focando na prática dos sacramentos e obediência incondicional à hierarquia e a autoridade eclesiástica (FERENZINI, 2010, p.16, 41, 65 e 66). Enquanto do outro lado, a Maçonaria, que chegara a poucas décadas na cidade, procurava se expandir, iniciando em sua ordem, uma gama de personalidades importantes para o crescimento e desenvolvimento da cidade de Juiz de Fora. Sua proposta de livre pensamento incomodava os que não pertenciam a sua ordem, mas possibilitou a sua sobrevivência até os dias de hoje.

Esse trabalho não pretende esgotar o tema “Questão Religiosa”, mas mostrar como esse assunto circulou pela cidade, atingindo a diversas pessoas, pertencentes ou não a ambas instituições, uma vez que muitos dos confrontos eram divulgados em jornais locais ou nas conversas de famílias. Espera-se que outros trabalhos possam vir a dialogar sobre tais casos, enriquecendo a memória da cidade de Juiz de Fora.

REFERÊNCIAS

Periódicos

Biblioteca Nacional – Hermeroteca Digital Brasileira

(<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=258822&pesq=>)

O Pharol:

O Pharol 03 de fev de 1903 p. 1.

O Pharol 01 de mar de 1903 p. 2.

O Pharol 11 de abr de 1905 p. 2.

O Pharol – 05 de abr de 1919. p. 1.

Il Bersagliere:

Il Bersagliere 15 de abr de 1905 p.2.

Arquivo da Província do Rio:

Correio de Minas:

Correio de Minas 28 de fev de 1945.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. Sob o Báculo Episcopal: a Igreja Católica em Juiz de Fora, 1850-1950. Juiz de Fora: Centro de Memória da Igreja em Juiz de Fora: 2000.

BARATA, Alexandre Mansur. **Luzes e Sombras: A Ação da Maçonaria Brasileira**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

BERTANTE, Rafael de Souza. **Um olhar sobre a sociabilidade italiana em Juiz de Fora**: italianos maçons e a “Unione Italiana Benso di Cavour”. Dissertação (Mestrado em História). UFJF, Juiz de Fora, 2017.

CASTRO, Boanerges Barbosa de. **Diálogos Maçônicos**. Juiz de Fora, 2002.

CASTRO, Giane de Souza. **A Cruz e o Compasso**: O conflito entre Igreja Católica e Maçonaria no contexto da Reforma Católica Ultramontana em Juiz de Fora. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). UFJF, Juiz de Fora, 2008.

CHRISTO, Maraliz de Castro. Italianos: Trabalho, enriquecimento e exclusão. In: BORGES, Célia Maria (org.) **Solidariedades e Conflitos**: histórias de vida e trajetórias de grupos em Juiz de Fora. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2000.

FERENZINI, Valéria Leão. **A “Questão São Roque”**: Devoção e conflito. Imigrantes italianos e a Igreja Católica em Juiz de Fora (1902 - 1920). São Paulo: Annablume; Juiz de Fora: Prefeitura da Cidade de Juiz de Fora, 2010.

GENOVEZ, Patrícia Falco. **As malhas do poder**: uma análise da elite de Juiz de Fora na metade do século XIX. (Dissertação de Mestrado). Niterói: Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, UFF. 1996, p.61.

MIRANDA, Sônia Regina. **Cidade, Capital e Poder**: Políticas Públicas e Questão Urbana na Velha Manchester Mineira. Dissertação (Mestrado em História). UFF, Niterói, 1990.

MOREL, Marco. “Sociabilidade entre Luzes e Sombras: Apontamentos para o estudo histórico das maçonarias da primeira metade do século XIX”. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, n.28, p. 5, 2001.

MOREL, M.; SOUZA, F.J.O. **O poder da Maçonaria**: A História de uma Sociedade Secreta no Brasil.

Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

NAVA, Pedro. **Baú de ossos: Memórias I.** São Paulo: Círculo do Livro S.A., 1983.

OLENDER, Marcos. Juiz de Fora e seu patrimônio arquitetônico. In: VISCARDI & OLIVEIRA (Org.). **Vivendo a história: Novas pesquisas.** Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2011.

OLIVEIRA, Mônica Ribeiro. **Imigração e industrialização: os alemães e os italianos em**

Juiz de Fora (1854-1920). Dissertação (Mestrado em História) Niterói, UFF, 1991.

OLIVEIRA Paulino. **História de Juiz de Fora.** Juiz de fora: 1966.

PIRES, Anderson. **Café, Finanças e Indústria: Juiz de Fora 1889-1930.** Juiz de Fora: FUNALFA, 2009.

SOUZA, Françoise Jean de Oliveira. Organização, Preceito e Elementos da Cultura Maçônica: Fundamentos para a introdução aos estudos da Maçonaria. In: SILVA, Michel (Org.). **Maçonaria no Brasil: História, política e sociabilidade.** Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

O ECUMENISMO : ANÁLISE A PARTIR DO PENSAMENTO DE ELIAS WOLFF

Data de aceite: 18/11/2019

Joel Haroldo Baade

Doutor. Docente nos Programas de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Sociedade e Profissional em Educação da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe – UNIARP. Caçador, Santa Catarina, Brasil. Contato: baadejoel@gmail.com.

Adelcio Machado dos Santos

Pós-Doutor. Docente nos Programas de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Sociedade e Profissional em Educação da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe – UNIARP. Caçador, Santa Catarina, Brasil. Contato: adelciomachado@gmail.com.

* Primeira versão do texto publicada em 2015 em Azusa - Revista de Estudos Pentecostais.

RESUMO: Com fulcro na obra de Wolff (2002; 2004; 2007), este artigo registra a doutrina ecumênica, envolvendo as comunidades cristãs, partindo da premissa, formulada pelo autobase, quanto à existência de juízo de valor ético das diferentes tradições religiosas, isto é, o trabalho dividido em benefício de uma renovada irmandade entre os seres humanos e a atenção especial com o Planeta. A religião contida dentro da espiral da reconciliação. Também para as formulações doutrinárias da fé cristã, há inquietações de ordem e procedência diversas que apontam para a necessidade de revisão

do dogma central da unicidade e singularidade de Jesus na mediação da salvícia universal. O Cristianismo deve atentar ao risco permanente do colonialismo ocidental. O Cristianismo necessita converter-se de seu fechamento ocidental e abdicar de toda identificação entre a catolicidade do cristão e a universalidade do ocidental. Como enfatiza Wolff, não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. No século XXI, o pluralismo religioso demonstra uma importância inevitável no novo cenário que se inicia. É observável uma presença crescente da diversidade religiosa no panorama mundial. Posto que ainda incipiente, faz-se mister efetuar abordagem iniciática do ecumenismo, para que a experiência continue avançando.

PALAVRAS-CHAVE: Ecumenismo. Elias Wolff. Pluralismo religioso.

THE ECUMENISM: ANALYSIS FROM THE THINKING OF ELIAS WOLFF

ABSTRACT: Based in the work of Wolff (2002; 2004; 2007), this paper records the ecumenical doctrine, involving the Christian communities, on the premise formulated by self basis, referring the existence of ethical value judgments of different religious traditions, that is, the work divided into benefit of a renewed brotherhood between humans and special attention to the Planet. The religion contained within the spiral

of reconciliation. Also for the doctrinal formulations of the Christian faith, there are privacy concerns and various merits pointing to the need to review the central dogma of the unity and uniqueness of Jesus in mediating universal salvation. Christianity should be aware of the constant risk of Western colonialism. Christianity needs to become his close Western and relinquish any identification between the catholicity and universality of the Christian West. As Wolff emphasizes, there will be no world peace without peace among religions. In the twenty-first century, religious pluralism demonstrates an inevitable importance in the new scenario begins. It is observable a growing presence of religious diversity on the global scene. Though still in its infancy, it is mister to make initiatory approach to ecumenism, so the experiment continues to advance.

KEYWORDS: Ecumenism. Elias Wolff. Religious pluralism.

INTRODUÇÃO

De acordo com Sinner, a obra de Elias Wolff, com amplo conhecimento, engajamento e atitude de respeito às discrepâncias, consegue demonstrar a necessidade do ecumenismo e suas formas atuais, definindo que isso acontece por meio do (*diá*) do encontro de saberes (*logos*) diferentes da fé cristã que se constrói a possibilidade da *oikoumene* na compreensão e vivência do *kerygma* cristão¹.

Segundo próprio Wolf, “um dos desafios mais urgentes para a reflexão teológica na atualidade é orientar o diálogo entre as diferentes concepções de Deus, da Igreja, do ser humano, da vida no planeta, apresentado pelas igrejas e religiões.”²

Salienta, outrossim, a pertinência deste fato, mais especificamente, por meio do diálogo ecumênico no Brasil a partir das igrejas-membro do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). Restringe-se, por conseguinte, ao ecumenismo cristão entre as Igrejas Católica Apostólica Romana, Cristã Reformada, Episcopal Anglicana do Brasil, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Metodista, Católica Ortodoxa Siriana do Brasil e Presbiteriana Unida³.

Faz-se mister clangorar que, com exceção da primeira, estas igrejas representam parcelas da nação brasileira, tendo ainda expressão regionalizada. A crescente minoria conhecida como “evangélica” são das igrejas pentecostais e neopentecostais, em sua maioria alheias ao ecumenismo.

As ideias do autor não representam necessariamente uma postura majoritária, contudo consegue fazer uma ponte entre ecumenismo de cunho institucional no Brasil e no mundo, por meio de diálogos bilaterais e multilaterais. Faz-se mister, porém, um ecumenismo de diálogo e consenso, indispensável para a continuidade

1 SINNER, Rudolf von. Caminhos do Ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral. **Revista Eclesiástica Brasileira**. Disponível em: <http://www.itf.org.br/revistas/reb/253_6.php>. Acesso em: 25 set. 2008; WOLFF, Elias. **Caminhos do ecumenismo no Brasil**: história, teologia, pastoral. São Paulo: Paulus, 2002. p. 17.

2 WOLFF, 2002. p. 15.

3 WOLFF, 2002, p. 17.

dos laços fraternos estabelecidos a partir de contatos pessoais e colaborações na prática.

Pikaza, à guisa de exemplo, destaca que os cristãos só podem afirmar sua identidade se buscarem o bem dos demais, isto é, dos não cristãos, mais que o seu próprio. Um cristão que quisesse o triunfo exclusivo de sua Igreja não seria seguidor daquele Jesus que morreu precisamente por negar a imposição de um tipo de sistema religioso particular e que ressuscitou para abrir o Reino, de modo afetivo, espiritual e humano, a todas as pessoas. O cristianismo só é verdadeiro quando, sendo o que é, é inspiração ou movimento que se abre para as demais religiões, conspirando com elas para explorar melhor a riqueza da vida que sempre supera a existência individual⁴.

Nesse sentido, nenhum sistema religioso está apto a afirmar-se absoluto, pois o mistério ao qual os sistemas religiosos fazem alusão jamais poderá ser exaurido.

Existe sempre um além no mistério que aparece como objeto de culto das igrejas e religiões e, conseqüentemente, objeto da reflexão teológica, que não pode ser apreendido em sua totalidade, o que mostra que qualquer compreensão que dele se tenha será sempre limitada.⁵

Reconhecido este fato, deve-se reconhecer também que as diferentes apropriações do mistério têm a sua identidade definida e formulada de modo legitimamente autônomo. Cabe, portanto, à teologia a tarefa de cessar com os seus “eternos monólogos” para adentrar às possibilidades de “diálogos”, pois “só no horizonte dos diálogos é possível o encontro de diferentes saberes acerca do mesmo objeto.”⁶

ONTOLOGIA ECUMÊNICA

Wolff relata que os organismos ecumênicos são manifestações dos esforços por congregar os ideais da unidade e da comunhão entre pessoas, sociedades, culturas, igrejas e religiões. Aspiram pela realização da *oikoumene* como o espaço de vida comum entre todos. Em sua grande maioria, trabalham em duas frentes, simultaneamente, a saber: a religiosa, particularmente na busca da realização da unidade dos cristãos; e a social, buscando um outro mundo possível. Ao mesmo tempo em que expressam e fortalecem a aspiração ecumênica, prestam também um serviço imprescindível aos ideais por uma sociedade melhor, mais justa, fraterna e solidária⁷.

4 PIKAZA, Xabier. **Violência e diálogo das religiões**: um projeto de paz. São Paulo: Paulinas, 2008.

5 WOLFF, 2002, p. 15.

6 WOLFF, 2002, p. 17.

7 WOLFF, Elias (Org.). **Exercitando a cooperação**. Florianópolis: ITESC, 2006.

Já em “Caminhos do ecumenismo no Brasil”, Wolff havia salientado que:

Os desafios para o ecumenismo apresentam-se em dois principais horizontes: no interior do pluralismo eclesial e no interior da sociedade, sendo que nesta, além das questões sociais, o diálogo precisa contemplar também as questões oriundas do pluralismo religioso. Tais desafios são de natureza teológica, pastoral e social.⁸

Muitos são os organismos ecumênicos no Brasil, cada um com sua proposta específica, sua finalidade, sua metodologia de trabalho. Essa variedade faz com que os organismos consigam contemplar em suas agendas a totalidade das lutas sociais. Wolff afirma ainda que há organismos que se ocupam com as questões sociais em geral e outros que se dedicam a uma causa específica, como a violência infantil, as relações de gênero, as questões do trabalho, a ecologia e meio ambiente e a educação⁹. Pode-se dizer, em consonância com o pensador, que toda a vida social é assumida pelos organismos ecumênicos. Eles são, dessa forma, dinamizadores de propostas por uma vida na justiça da partilha das condições de sobrevivência para todas as pessoas.

Sinner, ao analisar textos de Wolff, enfatiza que o ecumenismo no Brasil tem o diferencial de ter surgido da cooperação na luta contra a opressão e pela libertação e da opção pelos pobres feita pela Igreja Católica Romana e por algumas igrejas evangélicas¹⁰.

O autor, fulcro deste artigo, apresenta uma ampla introdução à temática, demonstrando os desafios para o ecumenismo no Brasil. Além disso, descreve a existência de fatores jurídicos, teológicos e pastorais que fazem com que a situação do pluralismo cristão no Brasil seja tão complexa e, por conseguinte, o diálogo, tão difícil. Existiram muitos desencontros, especialmente entre o catolicismo romano e o protestantismo de missão que procurava inserir-se no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX¹¹.

Todavia, as igrejas adversam reptos que lhes são comuns, quais sejam, o crescimento célere do pentecostalismo, a diversidade religiosa – que não segue os padrões da Europa e, por conseguinte, precisa de uma resposta diferente – e a situação social no país criam conflitos (ideológicos, econômico-sociais, de raça e de gênero) dentro das próprias igrejas¹². A partir dessa constatação, Wolff acentua que:

torna-se difícil delinear o problema de como chegar a plasmar a unidade do povo de Deus no interior de uma sociedade dividida. As igrejas são interpeladas por essa realidade, sobretudo quando se considera que ela tem provocado e provoca o sofrimento injusto e a morte de membros do povo de Deus.¹³

8 WOLFF, 2002, p. 73.

9 WOLFF, 2006.

10 SINNER, 2008.

11 WOLFF, 2002, p. 61ss.

12 WOLFF, 2002, p. 70s.

13 WOLFF, 2002, p. 72.

No alvitre de Sinner, Elias Wolff demonstra que existe uma história do ecumenismo do Brasil a partir da criação da Aliança Evangélica Brasileira (AEVB), em 1903, quando se tem início o ecumenismo interprotestante¹⁴, seguido por uma segunda fase, a partir de 1960, com a entrada de católicos romanos e anglicanos¹⁵, e uma terceira, que se inicia com a formação do CONIC, em 1982¹⁶. Nesses anos, foi observado que as expressões institucionais do ecumenismo tiveram um caráter mais técnico¹⁷.

A obra de Wolff indaga ainda pelo fundamento teológico para o ecumenismo, partindo do pressuposto “de que unidade, enquanto aspiração cristã, tem fundamentação teológica.”¹⁸ Segundo o autor, há diversos fatores nas várias igrejas que complicam o diálogo ecumênico, entre eles, a indiferença e o fundamentalismo. Alguns fatores são tidos como despertadores para a consciência ecumênica, como o Concílio Vaticano II com seu decreto sobre o ecumenismo (“*Unitatis redintegratio*”) e as conferências regionais (Medellín, Puebla, Santo Domingo) que o seguiram, bem como a Encíclica papal “*Ut unum sint*”, de 1995. Da mesma forma, ressalta-se ainda a importância de entidades ecumênicas e o nascimento da Teologia da Libertação, empreitada ecumênica desde o início¹⁹.

Diante dos grandes desafios, que lhes são comuns, cristãos, teólogos e lideranças das várias igrejas começaram a colaborar. Estas iniciativas foram locais, mas com repercussão e apoio internacionais. Entretanto, elas não foram suficientes para a elaboração de uma “proposta articulada de ‘teologia ecumênica’”²⁰. Fatores sociais, eclesiais e teológicos que podem fundamentar o ecumenismo estariam implicados nessas ações, segundo Wolff, mas:

O que se faz necessário é articular esses fatores, acreditando que nos encontros e desencontros entre eles é possível a verificação de elementos que possibilitem explicitar a existência de uma perspectiva ecumênica na reflexão da fé, explícita ou não nos trabalhos de teólogos das diversas igrejas que promovem o diálogo ecumênico local.²¹

Nesse propósito, Wolff insiste ainda para a importância de uma “proposta metodológica para a reflexão da fé”, em que é preciso um aprofundamento teológico, além da simples colaboração²². Para tal, é preciso uma metodologia baseada numa hermenêutica da Bíblia e da Tradição, enfatizando o aspecto da *koinonia*/comunhão.

O testemunho da *koinonia* implica em aceitar o risco difícil de viver juntos,

14 WOLFF, 2002, p. 77-80.

15 WOLFF, p. 2002, p. 103ss.

16 WOLFF, 2002, p. 128ss.

17 SINNER, 2008.

18 WOLFF, 2002, p. 155.

19 WOLFF, 2002, p. 155ss.; SINNER, 2008.

20 Wolff apud SINNER, 2008.

21 WOLFF, 2002, p. 155.

22 WOLFF, 2002, p. 170; SINNER, 2008.

na mesma comunidade, embora divergindo e assumindo no Espírito de Cristo as contradições do nosso tempo: a aceitação do risco de prolongar o diálogo [...] A *koinonia* tem perspectiva missionária e propedêutica: testemunha e ensina a viver a fé em Deus. Assim, na medida em que as igrejas testemunham a *koinonia* alimentando-a pela vivência da fé, na celebração dos sacramentos, na prática da caridade e na comunhão com os pastores, o mundo poderá reconhecê-las como o lugar da adoração do verdadeiro Deus (1Cor 14,23-25).²³

Por isso, o autor, do mesmo vértice, propõe a convivência dos cristãos²⁴, a cooperação ecumênica²⁵ e o diálogo teológico-doutrinal²⁶, como momentos da teologia ecumênica, e o testemunho em comum como aspecto fundamental do caminho do ecumenismo. Ressalta, com direito, na necessária reconciliação entre o ecumenismo “prático” e o ecumenismo “doutrinal”, sendo estes, na verdade, as duas faces da mesma moeda²⁷.

Adita, outrossim, que uma reflexão sistemática na perspectiva ecumênica, centrada no amplo horizonte da *koinonia*, avance para além das dificuldades que deixam a Teologia da Libertação numa “estagnação” e “perplexidade”. O autor destaca a importância do horizonte temático da teologia ecumênica, com aspectos bíblicos²⁸, históricos²⁹, culturais³⁰, missiológicos³¹, escatológicos³² e místicos³³. Nesse sentido, Wolff acentua que:

Os estudos históricos, teológicos e pastorais tanto da Igreja Católica quanto de outras comunhões eclesiais no Brasil apresentam uma profunda carência na apresentação das suas relações ecumênicas. O caráter eminentemente confessional desses estudos tende a desconsiderar, na maioria das vezes, a sua dimensão ecumênica, e quando a temática aparece é, normalmente, apenas um item entre outros, quase como um fenômeno estranho no contexto histórico, teológico e pastoral das igrejas.³⁴

Wolff empreende elementos constitutivos da unidade da Igreja, ressaltando o consenso já alcançado, e questões de contínua divergência. Estes elementos incluem a compreensão da própria natureza da igreja – que pode ser tido como um aspecto de grande importância (e divisório) no diálogo ecumênico³⁵. A partir disso, o

23 WOLFF, 2002, p. 199.

24 WOLFF, 2002, p. 188s.

25 WOLFF, 2002, p. 189ss.

26 WOLFF, 2002, p. 191s.

27 WOLFF, 2002, p. 192ss.

28 WOLFF, 2002, p. 203ss.

29 WOLFF, 2002, p. 209ss.

30 WOLFF, 2002, p. 213ss.

31 WOLFF, 2002, p. 218ss.

32 WOLFF, 2002, p. 223ss.

33 WOLFF, 2002, p. 227ss.

34 WOLFF, 2001.

35 WOLFF, Elias. **Ministros do diálogo**: o diálogo ecumênico inter-religioso na formação presbiteral. São Paulo: Paulus, 2004.

autor afirma que o ponto de partida para a unidade é:

a constatação de que [...] existe a busca da unidade. Essa exige, de um lado, a identificação dos elementos que constituem a unidade e, de outro lado, a comunhão das igrejas nesses elementos. Essa identificação e comunhão vão se explicitando no processo do diálogo ecumênico, de acordo com os seus agentes, o contexto socioeclesial e a intensidade com que as instituições eclesiais e os cristãos nele se integram.³⁶

A variedade de expressões eclesiais não significa necessariamente uma contradição, pois, conforme o pensador estudado, o que se deve buscar é a unidade em conteúdo e não uniformidade nas suas formas de expressão. Este, aliás, já foi uma das constatações entre os reformadores protestantes do século XVI. Na Confissão de Augsburgo, em seu artigo 7, lê-se: “E para a verdadeira unidade da igreja cristã não é necessário que em toda a parte se observem cerimônias uniformes instituídas pelos homens.”³⁷

Outro fator destacado é a unidade na fé, onde são apresentados processos de diálogo ecumênico sobre a confissão de fé e a doutrina da justificação, áreas nas quais foram alcançados consensos bastante amplos. Em síntese, os elementos convergentes na compressão da fé estão no seu entendimento como um dom que vem do próprio Deus; que o seu objeto é igualmente o próprio Deus; que ela é um ato eclesial, manifestando-se na proclamação da ressurreição de Cristo; e que a fé é também um ato humano, como resposta do ser humano à ação de Deus³⁸.

Sinner clangora que Wolff apresenta uma abordagem da unidade sacramental, ponto de consenso avançado no que se refere ao batismo³⁹, mas de contínua polêmica em torno da Santa Ceia/Eucaristia⁴⁰. Entre diversos argumentos importantes, destaca a necessidade em relação ao compromisso da celebração como afirmação da unidade do corpo de Cristo, num contexto de vida em que o alimento se torna motivo de angústia e sofrimento, sendo fundamental que o sentido do repartir o pão seja experiência de partilha e solidariedade⁴¹.

O autor destaca ainda a questão do ministério ordenado. Esse é considerado um dos pontos de maior divergência, de maneira especial entre católicos romanos e protestantes. Até o primado papal parece aceitável aos não romanos, especialmente aos anglicanos, como ministério universal da unidade, pressupondo um poder partilhado com outros primazes – visão igual à das igrejas ortodoxas. O dissenso, por sua vez, situa-se especialmente nas questões referentes à natureza, estrutura e sujeito do ministério ordenado. O esforço do diálogo ecumênico, pois, deve-se

36 WOLFF, 2002, p. 233.

37 **Confissão de Augsburgo de 1530**. Artigo 7.

38 WOLFF, 2002, p. 258-281.

39 WOLFF, 2002, p. 293ss.

40 WOLFF, 2002, p. 297ss.

41 SINNER, 2008. Veja WOLFF, 2001 e WOLFF, 2002, p. 310s.

buscar conciliar as diferentes posições, “de modo a possibilitar futuramente um mútuo reconhecimento no serviço prestado à única Igreja de Cristo.”⁴²

Wolf, em sua obra “Caminhos do Ecumenismo no Brasil”, por fim, referencia a relação entre ecumenismo e promoção humana. O autor afirma que “as diferentes igrejas manifestam a preocupação de acompanhar e assistir o ser humano inserido no tecido das relações sociais como um fator inerente à natureza missionária que todas afirmam possuir.”⁴³ Para ele, a cooperação ecumênica, promovida especialmente pelas Entidades Ecumênicas de Serviço, “surge como imperativo da comunhão na mesma fé e na mesma realidade social”⁴⁴. Ressalta que esta práxis não pode nem deve ficar apenas com algumas pessoas, servindo como uma espécie de “tribo ecumênica”, num exclusivo “ecumenismo de base”, mas precisa perpassar os níveis eclesiais e de entidades ecumênicas. Por isso, Wolff situa a trajetória rumo à unidade em três diferentes caminhos: o teológico, o pastoral e o social. O teológico situa-se nos diálogos entre as igrejas, especialmente através de comissões e entidades ecumênicas; o pastoral sedimenta-se sobre a convicção de que há um compromisso comum de anunciar o Evangelho de Cristo para o mundo; e o social reside na necessidade partilhada de promover a vida humana de modo a superar os abismos econômicos, sociais, culturais e políticos que separam pessoas e comprometem a trajetória ecumênica⁴⁵.

APONTAMENTOS PARA UM MÉTODO DE ECLESIOLOGIA ECUMÊNICA

A cooperação é entendida por Elias Wolff como parte integral da missão das igrejas, recebendo enfoques ecumênicos em ações como a Campanha da Fraternidade 2000 – ecumênica –, espaço tradicionalmente ocupado pelos católicos romanos, mas naquele ano promovida em parceria com o CONIC. Dessa forma, fica visível que a união das igrejas na história não tem um fim em si mesma, mas apresenta-se como caminho para a unidade do gênero humano.

Wolff enfatiza que o ecumenismo pode trilhar diversos caminhos, isso tudo, com um ar refrescante e de esperança para um diálogo que vem mostrando sinais de cansaço e de graves resistências por parte de diversas igrejas⁴⁶. Para o autor:

[...] não poucos adotam atitudes que vão do fechamento e intolerância ao indiferentismo e ao relativismo. Para alguns, vigora a absolutização das posições. Para outros, um vale-tudo sincrético. Em ambos os casos foge-se da necessidade de ter de aprofundar a compreensão da realidade do pluralismo, postergando a

42 WOLFF, 2002, p. 320.

43 WOLFF, 2002, p. 343.

44 WOLFF, 2004.

45 WOLFF, 2002, p. 410s.

46 WOLFF, 2004. LIBÂNIO, João Batista. Prefácio. In: WOLFF, Elias. **A unidade da Igreja**. São Paulo: Paulus, 2007. p. 9-17.

Isso se deve em muitos casos à fragilidade das motivações e convicções das orientações das lideranças eclesiais⁴⁸. Nesse sentido, no que concerne à formação de ministros religiosos, Wolff acentua a importância de uma “mística ecumênica”, que é entendida como disposição espiritual, implicando uma “conversão interior”, uma *kênosis*, ou seja, uma postura de humildade e serviço, facilitando a “reconciliação e o perdão mútuo”.

Eis por que a formação ecumênica nos seminários recebe uma importância fundamental: ela deve possibilitar aos futuros presbíteros um “espírito ecumênico” que se manifeste pela conversão do coração, pela renovação do comportamento e pela flexibilidade nos métodos de afirmação das suas convicções, favorecendo a manifestação da verdade da Igreja no relacionamento com as demais tradições eclesiais.⁴⁹

Nesses termos, a formação teológica ecumênica não pode ser mero apêndice da formação teológica geral, mas deve constituir-se em eixo transversal em todas as disciplinas teológicas e, por consequência, de toda a eclesiologia cristã⁵⁰. Em outros termos, Wolff define o ecumenismo como “princípio formal” que deve servir de “elemento orientador da reflexão, que estabelece a perspectiva ou o modo adequado para se compreender algo, no caso a Igreja em sua dimensão mística e institucional.”⁵¹

A edificação da unidade da Igreja através do ecumenismo implica, ainda, diálogo entre iguais e não entre superiores e inferiores. A mística ecumênica permite ver que as divisões atingem mais os aspectos acidentais e estruturais da Igreja, no que se refere à sua manifestação visível, estruturas de organização e estruturas doutrinárias, do que a sua essência⁵². Essa postura relativiza as separações, já que adota uma visão mais profunda, procurando a unidade no próprio Deus. Destarte, é possível superar os impasses que recentes documentos eclesiais vêm reforçando. Nos termos do próprio Wolff:

No contexto plural, a eclesiologia precisa ser corajosa e profética. Precisa dialogar com o fenômeno do pluralismo eclesial, discernindo quando ele é fator e expressão da divisão e quando é expressão de positivas perspectivas eclesiais diferenciadas do evangelho.⁵³

47 WOLFF, 2004, p. 5s.

48 WOLFF, 2004, p. 6.

49 WOLFF, 2004, p. 122.

50 LIBÂNIO, 2007 apud WOLFF, 2007, p. 12.

51 WOLFF, Elias. Possibilidades e limites de uma eclesiologia ecumênica – traços de um caminho. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 33-54, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://revista-seletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/9201/6335>>. Acesso em: 06 nov. 2013. p. 37.

52 SINER, 2008.

53 WOLFF, 2011, p. 36.

Pode-se dizer que, antes de qualquer consenso doutrinário, o ecumenismo nasce de uma postura, de um hábito ecumênico, de um *modus vivendi*⁵⁴. A ideia do “prestar contas mutuamente”, mencionada em diferentes documentos ecumênicos, embora nem sempre levada à prática, postura que entende que os cristãos e as igrejas têm a tarefa de mutuamente “prestar contas” de como vivem sua fé, é fundamental para a vivência ecumênica⁵⁵. Destarte, na posição de igreja, não se pode viver como se as outras não existissem. Essa postura tem uma importante raiz no pensamento do metodista argentino Bonino, conseqüentemente, uma estreita relação com o contexto latino-americano⁵⁶.

Wolff enfatiza assim, e com direito, a necessidade de uma metodologia e hermenêutica ecumênicas. A hermenêutica tem que ser expandida para tratar do relacionamento entre as igrejas, pois “o que deve se explorar é a possibilidade de que o mistério cristão seja melhor explicitado pelo encontro das diferentes hermenêuticas” confessionais, situando a teologia ecumênica “na tensão permanente entre a confessionalidade e a interconfessionalidade, a universalidade e a particularidade vivida pelos cristãos”⁵⁷. Em outro momento, Wolff refere esta tensão e a necessidade do diálogo ecumênico em dois âmbitos: “no interior da Igreja, entre os discípulos-missionários de Cristo, organismos e instituições eclesiais [confessional]; e o diálogo externo, que expressa a relação da Igreja com a sociedade e sua inserção no diálogo ecumênico [interconfessional] e inter-religioso [metaconfessional].”⁵⁸

Esse assunto vem sendo discutido também nos bastidores da Comissão de Fé e Constituição do Conselho Mundial de Igrejas (CMI). De fato, cita-se, o documento “Um tesouro em vasos de argila”, elaborado por esta Comissão. Configura-se de suma relevância a exploração deste documento, porquanto trata de assuntos de interesse comum na discussão das igrejas. Efetua-se a discussão, nesse texto, da “contextualidade e catolicidade” que permite cruzar as questões doutrinárias com a inserção no contexto específico do Brasil e da América Latina⁵⁹. O documento desenvolve uma noção qualitativa da catolicidade em vez de ligá-la, nas palavras de Wolff, a uma tradição eclesial única e à superioridade numérica⁶⁰.

Conseqüência disso deveria ser a de sempre diferenciar entre “católicos romanos” ou a “Igreja Católica Romana” e “católicos” no sentido amplo, na “catolicidade” de toda a Igreja de Cristo, diferenciação efetuada em muitos lugares. Pela mesma razão, o termo “acatólicos”, não faz sentido. Estas pessoas deveriam

54 WOLFF, 2011, p. 34.

55 SINNER, Rudolf von. O debate eclesiológico no Conselho Mundial de Igrejas. **Teocomunicação**. Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 599-621, set. 2006.

56 Bonino apud SINNER, 2008.

57 SINNER, 2008; LIBÂNIO, 2007 apud WOLFF, 2007, p. 12-13. Veja também WOLFF, 2011.

58 WOLFF, 2008; WOLFF, 2011, p. 34; 44-46.

59 CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS NO BRASIL. **Um tesouro em vasos de argila**: instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica. Brasília, 2000.

60 WOLFF, 2004.

antes ser chamadas “cristãos não romanos”, pois também evangélicos oriundos da Reforma e, em especial, anglicanos consideram-se “católicos” segundo a Confissão de Fé de Nicéia-Constantinopla. Por questões como essa, a metodologia para uma eclesiologia ecumênica deve, necessariamente, incluir a reflexão sobre a linguagem de modo tal que se possa expressar o universo teológico que é comum a todas as igrejas⁶¹.

Wolff faz ainda um paralelo entre o diálogo teológico-doutrinal, a cooperação prática e a missão, todas as dimensões indispensáveis para o ecumenismo. Assim, ressalta, que a busca da unidade é um compromisso com a integridade da pessoa, vendo o ecumenismo como “missão e serviço à pessoa na sociedade”⁶². Por conseguinte, inclui o engajamento pela cidadania, indispensável num país onde seu pleno exercício ainda é inacessível para grande parcela da população. Este aspecto é considerado uma contribuição muito valiosa do ecumenismo brasileiro ao movimento ecumênico mundial.

Nesse sentido, caberia cada vez mais uma reflexão da cidadania não apenas como pertença a um Estado nacional, mas como cidadania planetária. As igrejas têm um compromisso com toda a criação divina e, em decorrência disso, a cidadania planetária pode tornar-se justamente um elo de cooperação e diálogo ecumênico e inter-religioso. Trata-se de buscar a unidade em meio à diversidade, através do testemunho da *koinonia*, em que as confissões colocam-se a serviço umas das outras e do mundo, superando as tensões e divisões que contradizem a vontade de Cristo. Este é, para Wolff, um dos primeiros elementos essenciais do método para uma eclesiologia ecumênica⁶³.

Uma segunda questão fundamental para a concepção de uma eclesiologia ecumênica, segundo Wolff, consiste no estabelecimento de uma hierarquia de verdades. Nem todas as afirmações doutrinárias têm o mesmo peso e importância.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Caminhos do Ecumenismo no Brasil, Elias Wolff viabiliza uma ontologia do ecumenismo no Brasil, focando especialmente as tradições religiosas cristãs e históricas. A partir da análise realizada, o autor conclui que o itinerário do ecumenismo brasileiro é marcado por avanços e retrocessos, e que a necessidade do diálogo autêntico entre as igrejas é compromisso irrevogável.

Depreende-se da análise realizada que o risco do colonialismo ocidental ainda é presente nas abordagens e diálogos entre as igrejas, o que compromete a trajetória rumo a um ecumenismo efetivo. Nesse sentido, a catolicidade do cristão ainda

61 WOLFF, 2007, p. 22-23.

62 WOLFF, 2004.

63 WOLFF, 2011, p. 47.

precisa ser afirmada e dissociada do universalismo do ocidental. O dogma central do cristianismo quanto à unicidade e singularidade de Cristo na mediação salvífica universal, nesses termos, precisa ser ponto de profundo diálogo e discussão nas igrejas que pretendem rumar à cooperação mais autêntica. Talvez seja necessário indagar, inicialmente, o que de fato é universal no Cristo, o aceite racional do que se formulou a ser respeito ao longo da história ou a vivência que decorre do seu seguimento. Mas não se cairia aqui novamente no propósito de encontrar o Jesus Histórico, independente da tradição eclesiástica através da qual Ele ainda hoje é conhecido? Enfim, a questão ainda suscita mais perguntas do que respostas e, justamente por isso, precisa ser foco de análise e debate para que o ecumenismo possa avançar.

Wolff constata a necessidade da interação entre a formação para o diálogo interreligioso e a formação presbiteral como uma única realidade a ser trabalhada na vida dos presbíteros⁶⁴. Para o autor, é fundamental considerar que o diálogo é elemento constitutivo da formação e da vida do ministro da Igreja. É por ele que a dimensão ecumênica da Igreja aparece como o horizonte no qual o presbítero realiza sua missão de orientar o povo de Deus, na vivência da unidade e comunhão em Cristo. E isto, ressalta o autor, objeto deste estudo, não se alcança sem a atitude evangélica, e não menos profética, que promove o encontro entre igrejas e religiões; importa que os futuros pastores e sacerdotes estejam instruídos, segundo este espírito, não polemicamente.

Evidentemente, cumpre ter clareza sobre os meios, os caminhos e os modos de participar no trabalho ecumênico. Essa necessidade poderá exigir prudência e cautela nos caminhos do diálogo, mas não admite a recusa de caminhar. O ecumenismo, salienta o autor, colima entendimento sobre a *ecumene*, em todos os seus aspectos e envolvendo todos os seus agentes. Não é o diálogo que envolve apenas um grupo ou uma das suas características. No ecumênico a prioridade não são as particularidades, mas o todo. Obviamente, o todo não existe sem as partes, de modo que são as particularidades e especificidades dos grupos em diálogo que constroem o horizonte total da *ecumene*. Todavia, não se pode limitar o todo a uma das partes, de modo que não se pode limitar o *ecumênico* às motivações, aos objetivos e interesses de apenas um dos grupos em diálogo.

Em decorrência de tudo isso, Wolff pleiteia a necessidade de um método para a eclesiologia ecumênica, que apresente com clareza as regras do pensar ecumênico sobre a igreja. Para o autor, o ecumenismo não pode ficar alheio a necessidade de reflexão e vivência de uma cidadania planetária, o que incute uma dimensão de sociedade à questão ecumênica. Da mesma forma, um método de eclesiologia ecumênica deve ocupar-se com as questões teológicas das igrejas, para o que é

64 WOLFF, 2004.

de vital importância que estabeleça-se uma hierarquia de verdades, especialmente para que um início de diálogo possa ser viabilizado. E, por fim, é primordial uma hermenêutica da comunhão, ou seja, tornar a própria vivência e, especialmente, a convivência das igrejas objeto de reflexão de modo que a cooperação e o diálogo conjunto sejam fomentados. A trajetória das igrejas individual e coletivamente precisa ser referência e, dessa forma, autoridade para a promoção da paz no mundo inteiro.

REFERÊNCIAS

CONSELHO NACIONAL DE IGREJAS CRISTÃS NO BRASIL. **Um tesouro em vasos de argila:** instrumento para uma reflexão ecumênica sobre a hermenêutica. São Paulo: Paulus, 2000.

LIBÂNIO, João Batista. Prefácio. In: WOLFF, Elias. **A unidade da Igreja.** São Paulo: Paulus, 2007.

PIKAZA, Xabier. **Violência e diálogo das religiões:** um projeto de paz. São Paulo: Paulinas, 2008.

SINNER, Rudolf von. Caminhos do Ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral, **Revista Eclesiástica Brasileira.** Disponível em: <http://www.itf.org.br/revistas/reb/253_6.php>. Acesso em: 04 out. 2012.

_____. O debate eclesiológico no Conselho Mundial de Igrejas. **Teocomunicação.** Porto Alegre, v. 36, n. 153, p. 599-621, set. 2006. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1751/1284>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

WOLFF, Elias. **A unidade da Igreja.** São Paulo: Paulus, 2007.

_____. **Caminhos do Ecumenismo no Brasil:** história, teologia, pastoral. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. Possibilidades e limites de uma eclesiologia ecumênica – traços de um caminho. **Teocomunicação,** Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 33-54, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/9201/6335>>. Acesso em: 06 nov. 2013.

_____. **Ministros do diálogo:** o diálogo ecumênico inter-religioso na formação presbiteral. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. O Diálogo na Igreja e a Igreja do Diálogo no Documento de Aparecida. **Revista Eclesiástica Brasileira,** Petrópolis, n. 271, p. 532-569, 2008.

_____. Os caminhos rumo à unidade cristã no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira,** Petrópolis, n. 244, p. 771-802, 2001. Disponível em: <http://www.itf.org.br/revistas/reb/244_1.php>. Acesso em: 04 out. 2012.

_____. (Org.) **Exercitando a cooperação.** Florianópolis: ITESC, 2006.

O TERRENO BENDITO DO PRÓXIMO: A ARRISCADA PERIPÉCIA NA ABERTURA DIALOGAL COM O PRÓXIMO

Data de aceite: 18/11/2019

Antonio Carlos Coelho

RESUMO: A presente pesquisa entende que a diversidade cultural é, antes de tudo, um fato. Neste sentido, ponderar como o diálogo, dentro das disparidades existentes pode encontrar elementos comuns que indicam um caminho de abertura favorecendo a descobertas nas quais a diferença se torna um estímulo para continuar a evoluir e a mudar, é um dos pontos deste estudo. A relevância deste trabalho se encontra não somente na explicação sobre os termos e conceitos, mas por apresentar uma reflexão sobre a abertura ao diálogo proposta pela Codificação Espírita, localizada na filosofia do diálogo e na sua práxis, com base na coexistência pacífica aliada a um respeito à diversidade religiosa, favorecendo a uma abertura para um diálogo e ao encontro com o seu próximo. Neste contexto, a proposta do diálogo inter-religioso e intercultural surge com grande intensidade, favorecendo a unificação de grupos bem como assegurando o equilíbrio social no qual o exercício vital de hospitalidade, doação e entrega ao Mistério significa antes de tudo uma abertura a nova conversação dialogal e certo grau de tolerância ao se habilitar a caminhar no solo sagrado do outro, buscando

uma unidade que preserve e salvasse a diferença e a liberdade. Diante do exposto, o objetivo dessa comunicação é responder a esses questionamentos demarcando a identidade cristã a partir da reflexão.

PALAVRAS-CHAVE: Relacionamento. Evolução. Espiritismo. Panikkar. Diálogo inter-religioso.

THE BLESSED GROUND OF THE NEXT: THE RISKY ADVENTURES IN THE DIALOGICAL OPENING WITH THE NEXT

ABSTRACT: The present research understands that cultural diversity is first and foremost a fact. In this sense, pondering how dialogue within existing disparities can find common elements that indicate a path of openness favoring discoveries in which difference becomes a stimulus to continue to evolve and change is one of the points of this study. The relevance of this work lies not only in the explanation of terms and concepts, but also for presenting a reflection on the openness to dialogue proposed by the Spiritist Codification, located in the philosophy of dialogue and its praxis, based on peaceful coexistence allied to a respect to religious diversity, favoring an openness to dialogue and meeting with one's neighbor. In this context, the proposal of interreligious and intercultural dialogue emerges with great intensity, favoring

the unification of groups as well as ensuring the social balance in which the vital exercise of hospitality, donation and surrender to the Mystery means first of all an openness to the new. dialogical conversation and a degree of tolerance in enabling oneself to walk on the sacred ground of the other, seeking a unity that preserves and safeguards difference and freedom. Given the above, the purpose of this communication is to answer these questions by demarcating the Christian identity from reflection.

KEYWORDS: Relationship. Evolution. Spiritism. Panikkar. Interreligious Dialogue.

1 | INTRODUÇÃO

A espiritualidade como fonte de toda a humanidade, força interior de admissão ao absoluto, advém desde que passamos a existir como indivíduos espirituais e imortais. Nesse sentido, cada ser humano é um ser sui generis e sua evolução fica a cargo de seu ritmo. Portanto, a humanidade está em constante edificação, que se dá a partir do contato com os outros, na sua coexistência.

Somos impulsionados para uma convivência irmanada e pacífica composta por um ambiente de respeito à alteridade e liberdade religiosa, promovendo uma racionalidade que permite ao ser humano se adaptar dentro do meio em que vive e a evoluir por distintas vias.

O presente trabalho visa analisar a relacionalidade humana diante de uma diversidade cultural e religiosa, a partir os preceitos da Codificação Espírita. Localizada na filosofia do diálogo e na sua práxis, entende-se que seus dispositivos promovem abertura ao diálogo.

Da mesma forma pretende-se buscar nos aportes conceituais de Panikkar e de autores que trabalham com o conteúdo de pensamento deste Mestre, ferramentas conceituais que permitam consubstanciar este pensamento de abertura para um diálogo e ao encontro com o seu próximo.

A primeira parte do trabalho é composta por uma análise da pré-disposição da humanidade em se relacionar, como sendo uma essência capaz de dirigir o seu progresso propiciando uma construção de um mecanismo de comunicação, que tem por finalidade não só alcançar a sua auto compreensão, mas também, de buscar um entendimento com outro autor.

A segunda parte entende-se que diversidade cultural é, antes de tudo, um fato. Ponderar como o diálogo, dentro destas diferenças, pode encontrar elementos comuns que indicam um caminho de abertura favorecendo a descobertas de que na diferença um estímulo para continuar a evoluir e a mudar, é um dos pontos deste estudo.

E por fim, entender como o diálogo inter-religioso apresenta-se como uma necessidade do mundo contemporâneo para entender o terreno bendito do próximo.

Não em uma visão unitária, mas reconhecendo pontos mínimos de intercessão que favoreçam o cultivo e a valorização da diferença e do mútuo aprendizado.

2 | A CONSTANTE ABORDAGEM RELACIONAL ENTRE OS SERES HUMANOS

Para a Doutrina Espírita o ser humano constitui um valioso elemento de análise, dentro do processo de evolução espiritual, indispensável para entender o relacionamento e o processo dialógico que os envolve. Envolto em um processo contínuo, construído socialmente de modo que se pode identificar, dentro deste aperfeiçoamento ao longo dos anos, uma visão de mundo.

A diversidade humana possibilitou a formação de distintas culturas (ABBAGNANO, 2007; GEERTZ, 2008), valores, conhecimentos, padrões sociais e religiosos, estilos e maneiras de agir, com a finalidade de substanciar uma sociedade e conseqüente continuidade de um estilo de vida. Este conjunto plural construiu visões de mundo que, em um primeiro momento, fundamentou miopias fragmentadas que distorceram a percepção e as relações inter-humanas, impossibilitando a compreensão de um sistema complexo de pensamentos e de experiências.

Mas a humanidade não pode se fixar em teias tecidas por suas culturas, deve-se avançar na interpretação destes conceitos e vislumbrar as alteridades culturais de cada povo, tendo princípios fundamentais a relação de interação e a dependência de um ser humano para com o outro, construindo pontes facilitadoras de encontro e de diálogo.

Para Brasil (2002), se o humanismo é a única forma autêntica de ação sobre a humanidade, este deve ser respeitado em toda a sua individualidade durante o seu processo de formação de sua personalidade. Mas, em atenção a esta constante formação, o outro não pode ser entendido como sendo uma ameaça, pois ele é somente um forasteiro que nos visita, conforme é apontado por Lévinas (1993).

Como assevera na sua questão 768, do Livro dos Espíritos, nenhum ser humano “possui faculdades completas. Mediante a união social é que eles umas às outras se completam, para lhe assegurar o bem-estar e o progresso. Por isso é que, precisando uns dos outros, os seres humanos foram feitos para viver em sociedade e não insulados”. (KARDEC, 2009, p. 241).

Uma vez que a humanidade existe ela evolui (BRASIL, 2002), mas não apenas em ideias ou em conceitos, mas como um aprimoramento que resulta na ação de estar apto para o próximo passo, que envolve rever suas atitudes e opiniões a respeito de si e o meio que o rodeia.

Continua a autora que

historicamente, toda vez que um sistema de crenças, que proporciona à

comunidade e a cada um de seus membros uma certa estabilidade, é posto em questão, produz-se uma instabilidade em torno das noções do ser, do nada, da aparência, do pensar, do devir, do valor, do dever do ser. [...] O pensar é uma qualidade do ser, a visão direta do que é”. (BRASIL, 2002, p. 212-213).

Atendendo a um chamamento contínuo de evolução, a humanidade edificou formas racionais bem como inovações tecnológicas e instrumentos pedagógicos, tornando possível a superação, de certo modo, de seus sentimentos e emoções, levando-a a compreender o seu papel como ser ontológico e social.

Por certo que é

impossível anular, de um só golpe, todos os conhecimentos habituais. Diante do real, aquilo que cremos saber com clareza ofusca o que deveríamos saber. Quando o espírito se apresenta à cultura científica, nunca é jovem. Aliás, é bem velho, porque tem a idade de seus preconceitos. Aceder à ciência é rejuvenescer espiritualmente, é aceitar uma brusca mutação que contradiz o passado. (BACHELARD, 1996, p. 18).

Os conhecimentos brotados a partir de esse rejuvenescer espiritual produzem conjecturas analíticas que conduzem o ser humano à um árduo procedimento de aperfeiçoamento individual. Ao se perceber como sendo agente ativo e passivo da ação social, a humanidade foi capaz de desenvolver habilidade de relação interpessoal, uma transformação moral, que reorientando o pensar e repensar dos valores e atitudes proporcionou um progresso de respeito ao outro.

Esta transformação moral não objetiva uma unicidade, pelo contrário, baseada no pluralismo do próximo reconhece valores mínimos comuns, válidos para todos. Segundo Cortina (2008, p. 145), estes “valores que compõem esse mínimo comum configuram uma ética cívica que é a pedra angular para construir as diversas éticas profissionais, bem como a ética das instituições e das organizações”.

O relacionamento com outras culturas, mesmo que composto de distintos códigos culturais, propiciou de certa forma o desenvolvimento de uma consciência moral dentro da vida cotidiana, o que vem demonstrar uma sociabilidade marcada por ações comuns, dentro de conceitos e formulações de uma ética de mínimos.

Merino (2012, p. 133), se refere a esta ética como sendo condições e comportamentos mínimos de convivência, que

la ética de mínimos hace referencia a las condiciones y comportamientos mínimos de convivencia comunes en los diferentes ámbitos sociales en el mundo, tiene que ver con el deseo general de encontrar una mejor comunicación y entendimiento, incluyendo las necesidades básicas de toda cultura y/o civilización para hacer más amigables las inevitables relaciones con los demás. Estos deberes y derechos mínimos son denominados como éticas de justicia y constituyen el momento deontológico de la ética.

E estes relacionamentos inevitáveis com o seu próximo, para Panikkar, torna-

se um traço marcante na vida do ser humano. O autor acredita na possibilidade de uma experiência profunda e partilhada com tradições distintas como algo natural e inquestionável a partir deste relacionamento. (TEIXEIRA, 2012, p. 69).

A crença presente na Codificação (2009) fixa em uma evolução constante do espírito humano como uma questão de aprendizagem proporcionada pela experiência plural do relacionamento. Não se pode esquecer que o ser humano é um ser de relações, como lembra Buber (1979), que se se constituem como essência na interação e revelação constante ao seu próximo, pois somente nos tornamos humanos por meio de outros seres vivos.

A pluralidade humana não permite uma concepção de exclusivista, tornando este ato um equívoco para o desenvolvimento espiritual, pois é na diferença que se consolida o aprendizado que o torna universal. Uma sociedade não se constitui como algo hermético, pois coexistem em uma mesma coletividade diferentes opiniões que fundamentam uma tradição cultural.

Panikkar defende essa perspectiva, por entender que nenhuma cultura é completa em si mesma e que a partir das incompletudes precisamos buscar o encontro entre as diferentes culturas, “daí o seu reconhecimento do valor do pluralismo, entendido como uma das mais enriquecedoras experiências da consciência humana, e do imperativo da alteridade, como enriquecimento do singular”. (PANIKKAR, 1993, p. 353-356, *apud*, TEIXEIRA, 2012, p. 122).

Por certo que a convivência pluralista torna-se um desafio, mas para o autor, esse chamamento é possível de ser realizado sem prejuízo de comprometer a própria composição do ser, tornando plausível “alguém penetrar de modo existencial e vital [...] de encarnar-se numa outra cultura, de penetrar sua linguagem e partilhar o seu mundo. Tudo isso de forma natural [...]”. (FAUSTINO, 2012, p. 75).

A Codificação Espírita (2009) entende que projeto evolutivo do ser humano “deve ser provisório, atual, e receptivo às motivações que ocorram no sistema, atualizar-se permanentemente” (BRASIL, 2002, p. 211), proporcionando a aquisição de uma nova consciência pluralista na qual a singularidade e pluralidade se permitam conviver. Este movimento marca uma conjuntura de atributos que capacita a humanidade a transcender e surpreender a si mesma, ao possibilitar ao ser humano valorizar o contraste, a distinção, a diferença, em uma difícil tarefa de habitar o mundo e transformá-lo.

A vivência relacional entre os seres humanos favorece a uma aptidão para o diálogo como exercício vital para a sustentação da harmonia, em que as hostilidades são afastadas, favorecendo uma aproximação das diferenças. Nesse universo plural, como compreender o processo relacional humano por meio do diálogo?

3 | UMA CONSTANTE APTIDÃO PARA O DIÁLOGO PRESENTE NA HUMANIDADE

A experiência relacional é uma descrição rotineira na vida social do ser humano, diante de uma diversidade cultural, a humanidade desenvolveu mecanismos e competências que favoreceram a construção de uma ética que beneficie a formação de um diálogo e de um encontro dialógico.

A expressão “diálogo” apresenta-se como uma necessidade do mundo contemporâneo. Para Martin Buber a vida dialógica “não é uma vida em que se tem muito a ver com os homens, mas é uma vida em que, quando se tem a ver com os homens, faz-se isto de uma forma verdadeira”. (BUBER, p. 54, 1982).

Assim, na experiência dialógica alojam-se as expectativas de uma abertura ética para criarmos um mundo comum. Esse encontro deve ser percebido, segundo PANASIEWICZ (2015), como sendo uma possibilidade de aprofundamento e de fortalecimento da identidade que, ao se abrir para a alteridade, patrocina e instiga transformações coletivas, irrompendo fronteiras em busca do entendimento e da harmonia com o próximo.

A Codificação Espírita (2009) em seus assentamentos aponta a responsabilidade da humanidade em favor deste irromper fronteiras em busca do entendimento e da harmonia com o próximo, ao afirmar que será o ser humano

que deitará por terra as barreiras que separam os povos, que fará caírem os preconceitos de casta e se calem os antagonismos de seitas, ensinando-os a se considerarem irmãos que têm por dever auxiliarem-se mutuamente e não destinados a viver à custa uns dos outros”. (KARDEC, 2009, p. 363).

Nesse sentido, o diálogo, como instrumento hermenêutico humano, estabelece como um processo de interpretação do cenário social e das representações presentes à sua consciência.

É impressionante o poder do diálogo. Remontando à antiguidade Grega, encontramos-lo na base de todo o desenvolvimento filosófico. Sócrates o empregou na sua maiêutica, um sistema especial de dialogar para arrancar a verdade do íntimo de cada um. Mas antes de Sócrates temos o diálogo de Pitágoras com Orfeu. O filósofo matemático opunha-se às teses místicas de Orfeu, poeta e músico lendário que foi, ao mesmo tempo, o profeta-revelador do Orfismo, a religião arcaica da Grécia. E desse diálogo nasceu a síntese pitagórica, dando origem à Filosofia como indagação consciente da Razão. (XAVIER; PIRES, 1974, p. 7).

Na constituição do ser humano existe uma vontade de transcender a sua individualidade levando-o a buscar constantemente uma relação inter-humana, uma interação que se propaga por este mundo por meio de uma ação comunicativa baseada em uma dinâmica dialógica com outros atores e essas relações extrapola o sentido social.

Por certo, não se pode esquecer da influência da cultura na qual está inserido

o ser humano, influenciando deste modo a ação do diálogo e do encontro na vida do Ser. Ver o mundo é ver a sua totalidade e não as particularidades. A humanidade mesmo com as suas ambiguidades integra essa totalidade mundial.

O sistema de representações ou significados, como uma operação da inteligência humana, é responsável por criar um arquétipo modelar em cada cultura, produzindo um sistema em que “ver o Outro é controlá-lo, analisá-lo, descrevê-lo e mesmo compreendê-lo como parte de uma totalidade, excluindo, o ouvir como apreensão de sua distinção enquanto liberdade”. (SANTOS, 2017, p. 100).

Portanto, escutar o Outro torna-se

um processo de libertação, pois deve ultrapassar a dominação do ver, presente na filosofia ocidental e trazer o Outro para a proximidade do ouvir que se dá por via analógica, na qual pode haver o reconhecimento das semelhanças e distinções assim como das proximidades e distancias, o que o preserva como liberdade e se abre à perspectiva da pluriversalidade. (SANTOS, 2017, p. 101).

Entre as diferentes formas e famílias de imagens de civilização e considerando o caráter interativo do processo pedagógico do diálogo, os indivíduos fortalecem a compreensão da relação entre o eu e o outro, bem como a capacidade de ouvi-lo ampliando a discussão de um discurso ético, com largas consequências para a educação de uma sociedade pluralista.

O diálogo atua como força escavadora da própria identidade humana, sendo capaz de fundamentar uma harmonia, sintonizando o indivíduo com a pluralidade, com a diversidade cultural que o cerca propondo um diálogo de reciprocidade. E na medida em que ser humano age no mundo e se relaciona com outros seres, por meio do diálogo, vão despertando estes seres para outros tipos de consciência.

O mundo do ser humano se constitui de encontros dialógicos e neste sentido o diálogo apresenta significados que se constituem em verdadeiras reflexões acerca de elementos da experiência vivida pelo Ser, emergindo como transformador. Como ferramenta fenomenológica, possibilita o encontro de elementos conjunturais de variados campos, em especial o religioso, se destacando como categoria significativa para os estudiosos na atualidade para os cientistas da religião.

E essa forma de existir, envolta a maneira de se relacionar, implica em uma produção de ideias e doutrinas que circulam e se influenciam mutuamente, nos mais variados setores da vida social chegando ao campo religioso.

A religião como fenômeno social não escaparia a esta realidade pluralista de valores religiosos e de suas crenças. Nesta pluralidade no atual processo de globalização, permeado pelas facilidades de difusão de valores culturais, podemos compreender que este processo globalizante se torna ameaçador para algumas culturas, vindo a fortalecer a construção de um pensamento conservador e fundamentalista.

Como promover uma convivência, em que pontos de encontros sejam promovidos por uma ideia de igualdade e de tolerância dentro do diálogo inter-religioso?

4 | A SEARA BENDITA DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO A SERVIÇO DO PRÓXIMO

O próprio campo religioso como fenômeno social não escaparia a esta realidade pluralista, bem como a circularidade cultural ao longo do tempo. Este campo apesar de sua evolução, ainda se aprisiona em seus valores particulares, buscando resguardar a todo custo suas tradições e seus valores evitando deste modo uma viagem ao mundo sagrado do outro.

Para a Codificação Espírita (2009) o velho discurso sem prática deverá ser substituído por efetiva renovação educação moral. É a etapa da fraternidade na qual a ética do amor será eleita como meta essencial, desvendando caminhos, quebrando preconceitos e suscitando um passo seguro na direção de uma auto compreensão.

Esse novo tempo propõe um desafio que vai para além do exclusivismo religioso, um interstício para uma nova dinâmica relacional e dialogal, que resguarda a particularidade de cada uma das tradições envolvidas, mas que permite uma ação de entrar reciprocamente em dois princípios, proporcionando novos rumos para mudança da própria humanidade.

Mas a proposta de um diálogo de irmãos parece um desafio para alguns fundamentalistas, ao ser entendido como uma armadilha de coligações que ao promover o relativismo ou uma forma de partidarismo, em que objetiva reunir todos em torno de uma fé diferente da sua.

Por certo que a pluralidade cultural e religiosa é temida por estes setores conservadores, que descartam um pluralismo de princípio, que é, em um sentido mais amplo, o reconhecimento da diversidade. Tal negativa se faz, por entenderem que a diversidade religiosa não é uma proposta e nem um objetivo divino. Deste modo, a verdade conhecida como absoluta gravada em cada denominação religiosa torna-se única e as permanências destes valores vitais impedem que a sociedade religiosa de pluralize e se humanize.

A diversidade é entendida pela Codificação (2009) como realidade irremovível da seara humana, sendo utopia e inexperiência descartá-la ou ignorá-la. O que se busca é um interagir com o meio, em permuta incessante de valores e experiências, que permitem que as religiões saiam da sua condição de isolamento para cumprir sua missão transformadora de seres humanos. E neste caminhar passe a delinear a formação de uma rede de intercâmbios, fenômeno esse que vem abarcando a humanidade inteira sob a designação de globalização.

Este é o desafio lançado às religiões e ao movimento religioso espírita brasileiro, como aceitar um convite tão radical? Como realizar esta trilha com uma atitude de

alteridade, de experiência profunda e partilhada com tradições religiosas distintas?
Como peregrinar sem perder a forma de seus valores?

O item 32, do capítulo XVII da “A Gênese” apresenta a seguinte proposição de que o que alimenta o antagonismo

entre as religiões é a ideia, generalizada por todas elas, de que cada uma tem o seu deus particular e a pretensão de que este é o único verdadeiro e o mais poderoso, em luta constante com os deuses dos outros cultos e ocupado em lhes combater a influência. Quando elas se houverem convencido de que só existe um Deus no universo e que, em definitiva, Ele é o mesmo que elas adoram sob os nomes de Jeová, Alá ou Deus; quando se puserem de acordo sobre os atributos essenciais da Divindade, compreenderão que, sendo um único o Ser, uma única tem que ser a vontade suprema; estender-se-ão as mãos umas às outras, como os servidores de um mesmo Mestre e os filhos de um mesmo Pai e, assim, grande passo terão dado para a unidade. (KARDEC, 2013, p. 340).

Talvez o próprio movimento religioso espírita brasileiro não tenha compreendido a totalidade da própria Codificação que se abre a uma experiência religiosa pontuada pela fecundação da alteridade, plenificando uma ética de fraternidade e hospitalidade para com as demais tradições religiosas.

Para Pereira (2000, p. 58) temos como

certo que as barreiras de aproximação estão mais frágeis que se imagina em alguns setores, embora muitos apostem na impossibilidade de rompê-las. Falta habilidade para conduzir processos que desafiam a inteligência das direções segmentares e, não propriamente, o desejo de efetivá-las. Precisaremos todos de muita humildade para construir um terreno neutro, [...], e de muito amor para garantir perpetuidade às novas relações de pluralismo e convivência com as diferenças.

A relacionalidade, característica de uma humanidade plural, é uma ação simples para a vida como aponta Teixeira (2012, p. 76) na obra de Panikkar, ao

acreditar na possibilidade de uma experiência profunda e partilhada com tradições religiosas distintas é para ele algo natural e inquestionável. Vai ainda mais longe ao sustentar que aquele que não consegue fazer uma tal experiência interreligiosa, brotando do íntimo do coração, ainda que de forma incoativa, corre o risco de tornar-se um fanático. O caminho da autenticidade passa, necessariamente, pela abertura radical do coração ao mundo da diferença e da diversidade.

A relevância da experiência inter-religiosa passa “pela abertura radical do coração ao mundo da diferença e da diversidade”, ao fornecer uma compreensão da vida do outro que se expressa na estrutura de sua cultura. Assim as culturas vão se modificando e, por consequência, possibilitando a transcendência entre os indivíduos, pois, “além da nova consciência que terão de si no espelho do outro, poderão revisar seus objetivos, atuação social e traçar novas metas”. (PANASIEWICZ, 2014, p. 8).

Para a Codificação Espírita (2013) a experiência inter-religiosa é uma provocação a profundidade da fé do próprio ser diante da profundidade da fé do Outro. E nesta

inquietação da fé transcendente que o indivíduo vai experimentar a sua singularidade auscultando a sua própria experiência de profundidade. Esta ação, segundo Boff (2014, p. 2), de profundidade singular proporciona ao ser humano uma emersão “[...] de seu profundo apelo de compaixão, de amortização e de identificação com os outros e com o grande Outro, Deus”. (BOFF, 2014, p. 2).

A fronteira na qual se encontra o terreno bendito do próximo é um convite ao diálogo e a convivência, o que ensina Panikkar, que se deve ser sempre um buscador permanente, “um peregrino que caminha com segurança por caminhos inexplorados”. (TEIXEIRA, 2012, p. 78), peregrinar no sentido de mergulhar, de se dirigir para o centro do outro.

Para a Doutrina Espírita (2009) este caminhar bendito para interioridade do próximo, possibilita uma renovação de conceitos bem como a reciclar métodos, tanto para o Ser como para as instituições religiosas, e aqui coloco o movimento religioso espírita brasileiro. Para que atinjam patamares de liberdade espirituais, é necessário que saiam de seus isolamentos e campos secos, para novos horizontes. Observa-se que ainda falta a essa instituição indivíduos que se disponham a dividir experiências ou a construir um ambiente que se constitua verdadeira oficina de ideias e de diálogo para a criação de caminhos novos, dificultando a uma abertura dialogal com o próximo.

5 | CONCLUSÃO

A diversidade cultural e pluralidade religiosa não são, na visão da Codificação Espírita, empecilho para o relacionamento e o diálogo. Apesar das diferentes doutrinas presentes nas mais variadas denominações religiosas, sempre há uma possibilidade de convergência, de busca de um valor comum.

Não se procura um unitarismo religioso, mas um cultivo e a valorização da diferença e do mútuo aprendizado, não dentro das esferas religiosas, mas no interior de cada ser humano onde habita um Deus presente que age ativamente. Portanto, se Deus está presente em cada ser humano, para a Codificação Espírita não há do que falar de religiões adversárias, pois, no processo de evolução cada ser humano está em uma face progressiva de esclarecimento espiritual.

Esta evolução, progressiva ao longo das diversas encarnações, aprimora o sentido do relacionamento entre os seres humanos bem como a sua capacidade de conceber e de ressignificar a própria concepção da imagem de Deus e de seu relacionamento com este Ser absoluto.

O processo ao longo do tempo, segundo o Livro dos Espíritos, como progresso espiritual do ser humano, visa conscientizá-lo de sua participação no todo, em que

minimiza conflitos contribuindo deste modo para ação de escuta a seu próximo, e esta relação irmanada facilita a construção de um discurso inter-religioso.

A finalidade da Codificação Espírita, segundo *O Livro dos Espíritos*, é auxiliar as demais religiões, fornecendo bases científicas para que estas enfrentem suas dúvidas e meios de sustentar seus princípios diante da ciência. O Espiritismo não é e nem pretende ser uma religião social, uma vez que não disputa um lugar entre as igrejas e as seitas, mas quer apenas ajudar as religiões a completarem a sua obra de espiritualização dos seres humanos pelo mundo.

O testemunho de Panikkar em que começou “como um cristão, descobri que era hindu e retornei como budista, sem jamais ter deixado de ser um cristão”, mostra o percurso que a humanidade deve seguir. A Codificação Espírita apoia este pensamento ao não condenar as religiões, elas são todas boas. O que deve ser combatido é o sectarismo espiritual, pois, para continuarem boas, é necessário que não estacionem nos estágios inferiores, já superados pela evolução humana.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Tradução Esteia dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade, dimensão esquecida e necessária**. Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com/site/vista/outros/espiritualidade.htm>>. Acesso em: 10 fev. 2017.

BRASIL, Maria Auxiliadora de Souza. **Da psicoterapia analítico-fenomenológico-existencial**. Belo Horizonte: Cepafe, 2002.

BUBER, Martin. **Do diálogo e do diálogo**. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: 1982.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. Tradução de Newton Aquiles Von Zubem. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: IS.reimpr, 2008.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1897-1978: Paulo VI). **CARTA ENCÍCLICA de Sua Santidade o Papa Paulo VI - Gaudium et spes sobre a igreja no mundo actual**. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/edh_enciclica_gaudium_spes.pdf>. Acesso em: 15 jan. 17.

KARDEC, Allan. **A Gênese**. Tradução Guillon Ribeiro. Brasília: FEB, 2013.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Tradução de Salvador Gentile. Araras: IDE, 2009. LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

MERINO, Patrícia Luna. **Ética de máximos e mínimos**. Disponível em: <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=dGxhbWF0aW5pb25saW5lM>>

NvbXx3d3d8Z3g6NWM4NjZjNzhjNGZiODg3Zg>. Acesso em: 14 mar. 2017.

OLIVEIRA, João Paulo Almeida Siqueira de. **O Espírito da comunicação**. Juiz de Fora: UFJF, 1.SEM.2005.

PANASIEWICZ, Roberlei. Apresentação. In: VITÓRIO, Jaldemir; PANASIEWICZ, Roberlei. **Espiritualidade e dinâmicas sociais: memória; prospectivas**. São Paulo: Paulinas, 2014.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Imagens de Deus na Evangelium Vitae: o diálogo inter-religioso a favor da vida**. Rev. Pistis Prax. Curitiba. v. 7. n. 3. p. 705-725. set./dez. 2015.

PEREIRA, Cícero (Espírito). **Seara Bendita**. [Psicografado por] Maria José C. Soares de Oliveira; Wanderley Soares de Oliveira. Belo Horizonte: SED, 2000.

SANTIAGO, Maria Betânia do Nascimento. **Diálogo e educação: O pensamento pedagógico de Martin Buber**. Fls. 346. Tese (Doutorado). UFP: 2008.

SANTOS, Gustavo Alvarenga Oliveira. **Psicologia fenomenológico-existencial e pensamento decolonial: um diálogo necessário**. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rnufen/v9n3/a07.pdf>>. Acesso em: 25 Jul. 2017.

SANTOS, Maria de Jesus dos. **A dialogicidade no pensamento de Paulo Freire e de Hans Georg Gadamer e implicações na cultura escolar brasileira**. Cadernos do PET Filosofia, Vol.5, n.10, Jul-Dez, 2014, p.01-11.

TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores de diálogo**. Itinerário inter-religiosos. São Paulo: Paulinas, 2012.

VON ZUBEN, Newton Aquiles. **Tu Eterno e religiosidade no pensamento de Martin Buber**. Horizonte. Belo Horizonte, v. 13, n. 38, p. 941-968, abr./jun. 2015.

XAVIER, Francisco Cândido; PIRES, José Herculano. **Diálogo dos Vivos**. São Bernardo do Campo: GEEM, 1974.

SEM INTERAÇÃO COM A VIDA E A NATUREZA NÃO HÁ RELIGIÃO: MUDANÇAS ESPACIAIS, TEMPORAIS, HUMANAS E A GAMIFICAÇÃO

Data de aceite: 18/11/2019

Giuliano Martins Massi

Doutorando em Ciência da Religião (Universidade
Federal de Juiz de Fora)

RESUMO: Sem interação com a vida e a natureza não há religião. Vida e natureza estão juntas, mas nem sempre o homem compartilha dessa união. A vida e a natureza são hoje uma unidade quase rival para o ser humano hodierno, que tenta, artificialmente, ser algo à parte da arriscada vida natural. Não há religião sem vida, nem há vida plena com distanciamento da vida natural. A vida simulada não é vida verdadeira. Este capítulo aborda esse tema a partir de três dinâmicas presentes na vida dos seres humanos: a dinâmica espacial, a dinâmica temporal e a dinâmica humana propriamente dita, essa última afetada diretamente pela evolução social e tecnológica e pelo que vem sendo chamado de *gamificação*.

PALAVRAS-CHAVE: Vida; Natureza; Religião; Agenda; Gamificação.

THERE IS NO RELIGION WITHOUT THE
INTERACTION OF THE LIFE WITH NATURE:
SPACE, TEMPORAL, HUMAN CHANGES
AND GAMIFICATION

ABSTRACT: There is no religion without the interaction of the life with nature. Life and nature are one, but sometimes mankind does not share this bond. Life and nature are almost a rival unity to the hodiernal human being, who artificially tries to be detached from the risky natural life. There is no religion without life, and there is no full life detached of natural life. Simulated life is not truly life. This chapter approaches this topic by three dynamics expressed on mankind lives: spatial dynamics, temporal dynamics, and human dynamics itself, directly affected by social and technological evolution and by what is called as gamification.

KEYWORDS: Life; Nature; Religion; Agenda; Gamification.

1 | INTRODUÇÃO

Sem interação com a vida e a natureza não há religião. Vida e natureza estão juntas, mas o homem nem sempre compartilha dessa união. A vida e a natureza são hoje uma unidade quase rival para o ser humano hodierno, que tenta, artificialmente, ser algo à parte da arriscada vida natural. A confirmação do fato óbvio de estar vivo chega ao virtual, na privilegiada esfera do pensamento deslocado da realidade concreta. A satisfação com resultados virtuais, no entanto, provoca o encastelamento do

humano em si mesmo, em ciclos (ou fases) de reavivações não naturais. Conforme o homem se afasta da natureza e modifica sua vida, aprisionando a si mesmo em um tempo e em um espaço próprios, promove sua própria autoconfirmação de outra forma, uma afirmação virtual que substitui a realidade. Nesse processo, a religião, cujo universo de atuação é a vida e cujo parâmetro é a natureza, se dissolve e tende a desaparecer.

Mas como se define a vida? Nas palavras do eterno poeta brasileiro Vinícius de Moraes, “A vida é a arte do encontro”. A vida não se define: a vida é. Uma arte, uma criação. Uma criação humana, divina ou natural. O encontro de existências as eleva a um sentido maior do que elas são no plano visível, porque, muitas vezes, os encontros não são criados pelos humanos. Muitos encontros não são planejados. Se tudo faz parte da vida, tudo pode se encontrar. Sendo arte, suas possibilidades de encontro passam pela percepção tipicamente humana, que vê a vida com olhares mais amplos do que qualquer outro ser vivo. Lamentavelmente, na atualidade, os homens cada vez mais cercam, aprisionam, restringem a vida e desviam seus próprios olhares de tudo o que está realmente vivo.

Nada indica mais a presença da vida do que a natureza. A natureza é o que nasce, cresce e perece no tempo natural. Tudo o que é fabricado pelo homem não é natureza. Por mais que o homem construa coisas imitando a natureza, ou com elementos que remetam à natureza, ou por mais que o homem insira exemplares da natureza na construção de seu meio, isso não é natureza. A natureza que é transplantada ou arrancada, quando e do modo que o homem quer, não é natureza. Eis outro tipo de controle da vida que é, hoje em dia, obsessão do ser humano. Mais que isso, inclusive: a tendência é que haja, em grande medida, a substituição da vida natural por outra, mais controlável e virtualmente mais bonificadora.

A religião aborda a vida e o além-vida, e o que mais expressa a vida é a natureza. A natureza ampla, e não apenas a natureza humana. A vida, contudo, pode adquirir outra dimensão na perspectiva do ser humano: uma perspectiva excludente, limitante, limitada, atemporal e centrada em si mesma. Pode existir outra vida, ou qualquer outro tipo de vida: vida religiosa, vida monástica, vida familiar, vida virtual, vida digital, vida prisional... Mas vida, a vida mesmo, é toda. Parte da vida não é vida. É, sim, possível se afastar de toda a vida, mas ela permanece lá para ser referência do que se quer deixar para trás ou modificar.

Manter a referência de vida humana na vida natural é algo um tanto óbvio para quem se preocupa com a vida completa, com a vida humana e com a religião na vida com o eterno em meio às coisas que perecem. Mas esse tema precisa ser revisto por ser um assunto que está na agenda tanto da área da Teologia quanto da Ciência da Religião, um tema preocupante para o agora e para o futuro próximo da humanidade.

Apesar da relação entre ecologia e religião ganhar cada vez mais relevância

como um campo de estudos extremamente importante para o homem e para o planeta, é possível adotar outro tipo de abordagem, não estritamente ecologista, considerando três dinâmicas presentes na vida dos seres humanos: a dinâmica espacial, a dinâmica temporal e a dinâmica humana propriamente dita.

A DINÂMICA ESPACIAL

Se você está lendo este texto e pode olhar para o lado e ver alguma árvore inteira, da raiz à copa, talvez você compreenda o que é vida completa. Considere-se uma pessoa de sorte, caso você possa observar a natureza impactando sua vida mais do que as luzes e imagens em uma tela de pixels.

Porém, caso você esteja em sua sala, ou no seu escritório, ou no seu quarto, ou na frente do computador em um ambiente fechado, provavelmente irá olhar ao seu redor e não encontrará nada que a pura natureza tenha criado por conta própria. Tudo o que está ao seu redor foi modificado pelo ser humano para te proteger da natureza aberta, de seus riscos e de suas diferenças. Mas evitar o risco também é um risco, e nada se faz sem consequências colaterais. Em termos emocionais e vivenciais, há um grande risco em superproteger um ser humano: o risco de subtrair uma imensa parte de mundo que poderia ser conhecida para que a pessoa protegida não o enxergue, nem meça seu tamanho, nem perceba suas variedades, nem encare seus problemas e nem considere suas diferenças como outras vidas possíveis. Intencionalmente ou não, cercar espaços é limitar a vida em todos os sentidos.

Evitar o mundo sugere imaturidade, tanto de quem evita quanto de quem força outros a evitar. Proteger dos riscos presumidos é, também, evitar que alguém descubra, por si só, qual a maneira própria de se defender perante o mundo, acarretando um efeito inverso: o de produzir seres humanos que se defendem o tempo todo, usando palavras agressivas e apelidando desafetos como se fossem crianças crescidas sem razão, criando castelos de opiniões nos quais há armas apontadas para fora, com alvos bem definidos por ideólogos de plantão. Eleger parte do espaço para se viver, desconsiderando outras realidades, acarreta um ser humano incompleto. Quando se escolhe uma posição, escolhe-se a defesa perante algo supostamente diferente. Quem escolhe lado escolhe inimigos, como se eles precisassem ser escolhidos.

Nós nos cercamos de concreto, tinta, cadeiras, equipamentos eletrônicos, papel, aço, plástico, fibras de carbono... Praticamente tudo ao redor de uma pessoa que esteja dentro de um prédio (ou de uma casa tipicamente urbana) é artificial, produzido ou transformado pelo homem. Quase nada vindo diretamente da natureza está no mundo em que o homem contemporâneo vive, a ponto de ser possível dizer que o homem não vive mais no espaço da natureza e, portanto, não participa tanto dessa dinâmica quanto naturalmente deveria. O espaço natural se modifica o tempo

todo, mas o espaço humano gerou isolamento do fluxo vital incontrolável da natureza.

O espaço modificado humano determina uma nova dinâmica para as pessoas. Uma dinâmica rápida no deslocamento de um lugar para o outro, durante a qual passa inatingível, pela janela, muito espaço irrelevante para a vida atual. Uma dinâmica que, no destino, também é limitada e limitante em termos de movimento, e restrita em visão de outras coisas senão do espaço restrito em que se vive na maior parte do dia. É, igualmente, uma dinâmica sem referências significativas de mudanças físicas ao redor. Lá fora a chuva não é vista, nem é visto o processo de decrepitude da fachada, e também não se ouve o som da queda dos frutos das árvores. O homem atual quase nunca vê o espaço ao seu redor se modificar naturalmente.

O espaço no qual hoje o ser humano vive é artificialmente reduzido: casa, escritório, restaurante, galpão, linha de montagem, auditório... Mas há vida. Um tipo de vida estranho, mas, ainda assim, vida. O ser humano vive em qualquer espaço, até em uma cela de convento, com o justo objetivo de restringir o próprio deslocamento e a expressão ampla do corpo, na busca pelo plano incorpóreo. A chamada vida espiritual (ascética ou monástica), embora não seja vida ampla (em comparação ao que nós conhecemos como vida normal), precisa da vida material porque a vida ampla é exatamente o que se quer afastar. Jamais um religioso consciente irá propor a destruição da vida natural, ou qualquer outro tipo de vida. É preciso atentar, porém, que os monges e as freiras não buscam enganar a si mesmos em relação ao espaço que ocupam. O mosteiro não é uma brincadeira ou uma simulação, nem contém distrações para compensar a frieza das paredes. Às vezes contém hortas e pomares.

Quase todas as religiões surgiram da natureza. Quase todas nasceram em contextos de interação com a natureza, ou melhor, com a natureza em fluxo. Os nativos do Brasil imaginavam que no fundo dos rios fluía não apenas água, mas a força da eternidade da vida que não pode ser interrompida com as mãos. Os totens visavam eternizar um pouco do que era humano ou divino nas expressões dos animais da natureza, nas mais variadas formas. Moisés viu a luz do holofote de Deus agir sobre um arbusto, sem queimá-lo. Buda alcançou a iluminação embaixo de uma árvore que, como toda árvore em geral, trocava suas folhas ano a ano. Jesus usava a natureza para ensinar.

Há quem sugira uma religião ligada aos extraterrestres, mas, aí, foge-se um pouco do padrão. Essa adoração parece ser mais uma adoração à tecnologia (que precisa mudar o tempo todo para a satisfação humana e para produzir sentido) do que a qualquer outra coisa.

Se a tecnologia não muda ano a ano, tal como a natureza faria, ela se torna obsoleta, presa ao passado e sem poder em si para revalidar o presente. A expectativa é de que a tecnologia irá trazer o novo, não importa qual novo, para alimentar existência humana. Sem consumo do novo, a vida aparentemente não se

renova. A pergunta da fé tecnológica é: “qual é o seu próximo novo?”. Desta feita, pouca gente se preocupa, atualmente, se as folhas ficarão verdes no ano que vem, mas uma multidão aguarda o lançamento anual daquele aparelho celular famoso e caro. Evidencia-se a sensação de que não é a natureza que faz vivo o homem, mas a tecnologia. E da mesma maneira que o homem fugiu do espaço da natureza para se proteger, agora foge para o mundo virtual para se sentir vivo, claro, pois não há mais conexão com as mudanças naturais na vida ampla, que deveria ser vivida.

Se o espaço ao redor não muda tanto, a tecnologia faz esse papel de entregar ao humano o sentido da eterna mudança. Ao mesmo tempo, as pessoas querem parecer eternas. Até seu espaço de maior domínio, o espaço corporal, sofre intervenções a fim de aparentar ser tão eterno quanto possível. Perguntar a idade de alguém é visto como uma indelicadeza, ou seja, fazer alguém lembrar que caminha para a morte natural chega a ser ofensivo. A religião, que lida com a vida e o além-vida, é essencialmente evitada, sem as pessoas se darem conta disso.

O âmbito material, que suporta a vida humana, atualmente adquire aura de eterno. O eterno cai na percepção de que eternas são as coisas que o homem faz. A cada dia cresce a distância entre a natureza e o ser humano, entre os ciclos naturais e a vida artificial, entre o tempo vivido pelos outros seres do planeta e nós, entre o tempo que decorre lá fora e o nosso tempo artificial em ambiente fechado, tempo que não mais depende de referências externas para comprová-lo ou justificá-lo, pois basta ser passagem das horas, muito diferente da concepção de tempo de passagem da vida.

O espaço em que o ser humano vive não é mais como era antigamente. Não apresenta tantas plantações que nascem no horizonte, tantas flores que brotam na praça e depois murcham e desaparecem. Não se vê a vida se transformar como se via antes. Então, se não percebemos a vida como ela é, de verdade, como podemos conceber algo que vai além dela? Como perceber a eternidade da vida, independentemente da existência humana? Esse entendimento de eterno que precisa da vida e vai além da vida é a religião.

A transformação, qualquer transformação, seja pessoal ou coletiva, ou de um estado para o outro, necessita ser vista para a compreensão daquilo que não se transforma, para aquilo que é eterno. Ver a transformação do mundo natural é fundamental para se saber das transformações em si, de todas elas.

Como diria Raimundo Panikkar, peregrinar é romper com a centralidade do pequeno eu. É ganhar espaços, atravessar o tempo. É fazer tal como São Tomé Apóstolo fez, peregrinando na direção do encontro com Jesus, à sua maneira e por sua perspectiva peculiar de homem simples que tocou Deus em carne, chegando até a Índia e a uma praia que lhe dava visão para o nascer da luz pela manhã. Ali ele esperava o retorno do eterno.

A verdade está na vida e a vida é múltipla, se mostrando em lugares diferentes. Qualquer pessoa que almeje conhecer a vida não irá permanecer no mesmo lugar: habitará o lugar da criança, do jovem, do adulto e do idoso. Quem se limita ao espaço físico humano que lhe foi dado jamais irá perceber que os diversos nomes que Deus assume, ao redor do extenso mundo em que vivemos, têm uma só essência.

Apenas quando tentamos compreender o outro no espaço do outro, vivendo com o outro, próximo, no local que o outro vive, nos posicionamentos que o outro assume, saberemos da vida além de nós. Essa palavra – posicionamento – aqui é especialmente significativa. Cada um se posiciona como pensa seu próprio pensar, até que venha a compreender que outros existem, seja no mesmo espaço de convivência, seja longe, seja a partir de um texto ou de uma paisagem. Daí passa a considerar outras possibilidades de destino, além da sua. É a isso que nós chamamos de leitura.

A leitura não transforma o mundo, nem transforma pessoas que transformarão o mundo: a leitura mostra a quem lê que existem destinos diferentes dos seus. A leitura dá ao leitor outras visões de mundo e a percepção de que seu destino não é o único que existe. Ler traz como resultado o reconhecimento de outros espaços de mundo, ampliando as possibilidades de encontro. Ler é ver além de si.

O que transforma o mundo é a vida. Vida e mundo não são exclusivamente nossos; no entanto, se nós não nos encontramos a nós mesmos, não estamos vivendo plenamente. Sem vida plena, não vivemos. Se um menino abandonado na rua pode vir a se tornar um médico, quando tem tudo para se transformar em um bandido ou um pedinte para o resto da vida, esse menino deve receber todas as possibilidades para se tornar um profissional que salve vidas. É necessário retirá-lo do lugar de desprezo.

Do lugar de abandono surgem grandes tragédias e dores. A natureza humana não pode ser abandonada, e o lugar do humano precisa de cuidado para se transformar em algo bom, que produza frutos. Em um mundo cada vez mais distante dos frutos naturais, esse é um grande desafio. Vivemos cada vez mais separados. Quem separa mais do que ajunta é especialista na morte.

Cada vez menos percebermos cotidianamente o que é mutável e o que é eterno, e que um depende do outro. A concretude nos dá a sensação de que tudo ao nosso redor permanece, contendo a força para ser eterno. Não se consegue notar o que muda e o que não muda no espaço à nossa volta, portanto, não há razão de se falar em conexão, em religião, entre o que é vivido hoje, em meio ao concreto, e o futuro tão imaterial quanto outra vida, pois vivemos em espaços praticamente imutáveis. Não é de se espantar que muitas religiões tenham se voltado para a materialidade do agora e do amanhã. Riqueza, finanças e emprego visam à melhoria do espaço em que se vive. Essa é a nova visão do eterno.

O eterno, até então, era intuído a partir da natureza em constante transformação. O que permanecia enorme e imutável era o irrefreável espaço em transformação natural que chamamos de vida. Agora, não temos mais essa vida. A grandeza do eterno foi substituída pelo poder do homem, que age como um deus no espaço que imaginariamente pode controlar: o espaço virtual.

A DINÂMICA TEMPORAL

Em um universo sem matéria, não existe o tempo: o ciclo temporal só pode ser medido quando ao menos uma partícula existe. Em outras palavras, sem matéria não se mede sequer o tempo gasto para percorrer seu comprimento, ou seu deslocamento visto por um observador, ou o tempo de uma mudança qualquer interna a essa matéria. O ser humano, todavia, percebe o espaço, o tempo e a si mesmo como coisas separadas (embora todas existam no conjunto da vida), e notadamente assume a religião como aquilo que o conecta a outra realidade, para além do espaço, do tempo e de sua dimensão vital.

Tendo em vista que a matéria muda lentamente, o que mais muda, no decorrer do dia, na vida humana? O tempo é a resposta, mas não o tempo natural: o que muda mais rapidamente é o tempo cronológico, porém cada vez mais irrelevante pela possibilidade de atuar no tempo a qualquer tempo, virtualmente. De qualquer forma, vivemos em um tempo artificial, um tempo que não tem vida, isto é, que não mais está relacionado à vida natural.

Na minha infância não havia horário de verão. Uma cena inesquecível, para mim, aconteceu quando eu e minha família observávamos o pôr do sol, no auge do verão, na varanda de nossa casa, quando alguém comentou: “Ei, são quase oito horas da noite! Como pode?”. Que momento incrível foi aquele! Era como se o anjo do tempo nos dissesse: “Vejam como Deus é capaz de modificar o céu e todas as coisas!”. Sim, Deus estava ali, o eterno que supera o tempo cronológico, comprovando sua força e mostrando, nas cores inimitáveis do fim do dia, a incapacidade humana de imitar as cores alaranjadas do poente, a incapacidade de alcançá-Lo. Era a vida e o tempo nos impactando.

Hoje, mudamos o tempo e apagamos o impacto da natureza em nossas almas. Mexemos no relógio, e o tempo não mais é percebido no universo natural. Não existe mais o tempo. O que existe é o regramento compassado da vida, fora da vida natural, e a nova atuação no tempo autodeterminado. A nossa dinâmica temporal está absolutamente desvinculada da natureza, não obstante outros países viverem uma sequência explícita de primavera, verão, outono e nevascas. Até nesses casos, contudo, o relógio é modificado e as programações diárias, como as que ocorrem na TV, se desvinculam da luminosidade. Por isso existe a imperativa necessidade do

verde nas ruas e nos gramados na frente das casas, em alguns lugares do mundo. Algum verde é necessário para lembrar a vida, em algum momento.

Se hoje não captamos o sentido das mudanças ao nosso redor, se não prestamos mais atenção à variação da dinâmica espacial natural, como, então, nosso mundo artificial irá nos dar algum sentido sobre algo que, supostamente ou não, venha depois, na dimensão do eterno? Na mente humana moderna sequer existe a consideração de “depois”, a não ser na agenda cronológica. Se não fossem as comemorações de aniversário, provavelmente nossa noção de existência concreta ficaria perdida. E até mesmo esse ritual é rejeitado por algumas pessoas, atualmente, para que ninguém venha a se lembrar de que o tempo está passando e o corpo está envelhecendo.

A morte faz parte da vida. Se não percebemos coisas nascendo, murchando e morrendo, em nós e ao nosso redor, não percebemos a vida. Se rejeitamos a natureza do envelhecer, rejeitamos a nós mesmos com a vida e a natureza.

Muitas coisas podem mudar no tempo de uma vida. Quarenta anos atrás, os sinos das igrejas badalavam o mesmo número de vezes das horas que marcavam, sonoramente, e a cada meia-hora um toque simples de sino se ouvia. Trinta anos atrás, os relógios de pulso digitais eram moda, e a cada hora completada o relógio da marca Casio produzia dois bipes (e um bipe a cada meia-hora, se o relógio fosse programado para isso). Havia o som das horas, o som do tempo. A *Ave Maria* era rezada às seis da tarde, uma tradição católica. Era a celebração do fim do dia, do lado de fora das igrejas. Agora, não se ouve mais o som do tempo, nem as orações vindas das casas. O tempo fazia parte das pessoas. Hoje, as pessoas fazem parte do tempo, tanto quanto elas precisam caber nas roupas vendidas nas lojas, e não o contrário. Ouve-se mais o som de mensagens que chegam pelo telefone celular do que o som da vida passando.

A prisão temporal em que a humanidade se meteu pode ser vista, literalmente, na convivência humana (ou falta dela). Seja no “tempo livre”, seja no horário de trabalho, as pessoas frequentemente estão olhando para baixo, para as suas mãos, para o celular. Nesse dispositivo, que originalmente servia apenas para emitir a voz de outra pessoa falando à distância, também se encontram passatempos e investimentos de tempo: jogos eletrônicos, aplicativos que ensinam outro idioma, redes de emprego, informações para serem usadas em relatórios ou trabalhos de escola etc. Há menos tempo a ser vivido ao redor.

Dizem que “tempo é dinheiro”, mas alguém há muito tempo percebeu que não é bem assim: “tempo é vida”. Discute-se, hoje, não como as pessoas estão “perdendo o tempo”, mas como estão “gastando o seu tempo”. Antigamente, “perder tempo” era fazer coisas inúteis, ou não fazer nada. Hoje, todo o tempo disponível é ocupado, gasto ou investido com alguma coisa, tal como na troca incessante de mensagens por aplicativo. Essas mensagens alimentam o ser humano na vida atual, a vida digital.

O uso do tempo é trocado por serotonina oriunda da felicidade de ver uma resposta virtual. A cada encontro com respostas virtuais, agradáveis ou não, o sentimento de se sentir vivo aparece.

Antes, a vida acontecia com a leitura de livros demorados, com o prazer da descoberta lenta como a vida, no contato com o papel tangível. Hoje, a vida acontece a cada segundo em uma pequena tela eletrônica, que nem precisa ser tocada para mostrar algo em movimento e com som. Um livro, por outro lado, normalmente demora horas para satisfazer o leitor ou confrontá-lo com sentimentos inquietantes, ainda com a desvantagem de não contar com respostas imediatas, localizáveis na ponta dos dedos.

Na maior parte de nosso dia, onde há mais atividade de vida? Qual é a parte do tempo em que há maior reforço do nosso próprio destino? Em qual dimensão há mais trocas, enriquecedoras ou redundantes? Ao que parece, qualquer resposta envolveria o uso egocentrado do tempo, hoje usado mais para confirmação da própria existência do que para conhecer outras existências diferentes. A proximidade virtual, de interesses e satisfações, é mais buscada do que a proximidade humana, que revelaria erros e acertos, exemplos a serem seguidos ou a serem evitados. A história humana, a vida humana, está sendo suplantada por pedaços de tempo sem verdadeira vida.

A DINÂMICA HUMANA

Existe algo mais caracteristicamente humano do que o almoço em família? Talvez haja, mas isso será assunto lá na frente.

Na reunião familiar estão as marcas mais humanas que existem, tais como a característica humana de ser gregário, o momento de compartilhar histórias e conhecimentos, o instante em que se revê a vida de cada um e de todos ao mesmo tempo... O encontro familiar comensal é o evento no qual a vida é repassada aos mais jovens, seja pelo alimento fornecido, seja na exemplificação das formas familiares de se viver. Com a crescente escassez desse momento humano, causado pela pressa moderna, extinguem-se caminhos e possibilidades.

O tradicional almoço em família praticamente acabou nem tanto por causa da distância física, mas principalmente por causa do distanciamento humano. Não por exclusiva causa da tecnologia que desvia a atenção dos olhares, ou das notícias em “tempo real” que chamam mais a atenção do que primos rabugentos, mas por causa do valor que o mundo atual propõe como mais relevante. O ser humano de hoje não precisa de pessoas da família para ser alimentado, nem de informações exclusivamente familiares que, por meio do jantar, certamente trariam vantagens para a vida pessoal ou profissional.

A mera percepção de que se está ganhando algo já basta ao homem contemporâneo. Informações vazias buscadas avidamente em um meio digital, acessadas espertamente “antes de todo mundo”, e percepções ilusórias de ganhos invisíveis, porém contáveis para algum tipo de “fama virtual”, são melhores do que qualquer almoço. Os alimentos vindos diretamente da vida natural são menos importantes, no modo de vida hodierno, do que o atendimento de expectativas mentais. Além disso, a alimentação tradicional demanda tempo e espaço adequado para ser preparado, custando muito mais caro do que acessos à internet. Comida pronta é melhor, e não traz o risco de críticas embutidas na salada.

Até a década de 1970, comia-se não apenas porque todo mundo estava comendo: o almoço estava na mesa e seu proveito era óbvio e necessário. Era quase um ritual, uma celebração. Havia até uma obrigação violenta de comer e, por vezes, ameaças de tapas ou castigos caso os filhos desobedecessem. Na década de 1980, alguns pais prometiam prêmios para a criança que comesse tudo o que havia no prato: era oferecido um doce, o direito brincar até mais tarde com os amigos, sorvete... Mas, nessa época, surgiu algo que substituiria muitas brincadeiras e serviria de passatempo principal entre os mais jovens: o videogame. Na década de 1990 os videogames, mais poderosos no processamento de imagens e de sons do que na década anterior, estavam no seio da família, porém desvinculado da função familiar. A popularização dos computadores pessoais e a criação de jogos que simulavam tanto os fliperamas dos tempos de adolescência quanto os jogos de cartas que os avós ensinavam colocou a eletrônica como vértice de um novo mundo de pessoas afastadas. Paciência, agora, é um jogo no PC. Amizades e relações afetivas passaram a acontecer independentemente do círculo humano mais próximo, que ocorria na rua ou na família. Eis, então, que chegou a “Era dos Celulares”, que em pouco tempo substituiu a televisão da sala, o jornal de papel, o videogame, o computador pessoal e o arcaico telefone que só transmitia e recebia sons. A internet nos celulares transformou o ser humano em uma célula absorvedora de informação, entretenimento e conhecimento. Esse pequeno dispositivo tecnológico, em outras palavras, obnubilou importantes funções da família.

Tão caracteristicamente humanas quanto as relações familiares são as relações de trabalho. Não é de se espantar que tenha havido certa correspondência entre a evolução familiar e o universo do trabalho.

Antes, as pessoas livres trabalhavam tendo a seguinte visão: em troca do trabalho, tem-se a manutenção da vida. O trabalho, a comida e a vida eram celebrados. Havia até uma obrigação violenta de trabalhar com a menor idade possível, para ajudar a família a pagar as contas, o que ocorria muitas vezes por meio de violência explícita nas ordens verbais. Recebia-se um salário em dinheiro (ou uma parte do todo produzido) que compensava as horas trabalhadas. Então, o

trabalho passou a oferecer prêmios por produtividade. Outros benefícios surgiram, desatrelados diretamente da produtividade, tais como vale-refeição, vale-transporte e planos de saúde. Eis, então, que chegou a "Era da Inovação". Empresas como a Google adotaram princípios que eram exclusivos da família, tais como compartilhar tudo (inclusive os fracassos) e a adoção de uma missão significativa na vida (laboral). Construíram locais de trabalho permeados de jogos e ambientes lúdicos: a diversão entrou no âmbito da produção, agora um local indistinto seja para passar o tempo ou trabalhar. Alguns empregados, também chamados erroneamente de parceiros, funcionários ou colaboradores, se sentiam mais felizes no trabalho do que em casa. Até que, mais recentemente, o "homem celular", aquele capaz de produzir individualmente relatórios no smartphone, tanto no metrô quanto no quarto em que dorme, "gamificou" suas necessidades. Longe do contato humano, e com o contexto do trabalho penetrado por jogos competitivos, o extremo afago mental passou a ser um importante valor.

A vida começa a ser um jogo no qual são procurados benefícios reais a partir de atividades virtuais: cliques em páginas de redes sociais retornam assuntos similares mostrados nos navegadores; compras em lojas eletrônicas fazem acumular pontos que podem ser trocados por qualquer coisa; o tempo gasto em jogos na Internet traz vantagens e melhorias no próprio jogo; acessos a blogs garantem participação em sorteios para viagens; visitas a lojas virtuais de departamentos geram cupons de desconto; o fornecimento do e-mail pessoal e do número de cadastro de pessoa física garante preços menores em farmácias e shoppings. Isso só para citar alguns exemplos.

A "gamificação" (ou *gueimeficação*) é algo derivado da perspectiva de que a vida precisa ser divertida. Um paradoxo, isto é, de acordo com essa nova visão de mundo, algo na vida precisa ser inserido para fazer a vida ser vivida como diversa da dura vida concreta que é, repleta de eventos frustrantes e de impossibilidades. A vida, e de preferência uma vida virtual sem sofrimentos, apresenta-se mais interessante, diferente da vida real (tediosa, repetitiva, estressante). Por melhor que sejam as intenções, contudo, essa prática (ou estratégia) desvia a mente humana de suas atividades realmente humanas. A "gamificação", para sintetizar, é a derrota da vida real para o mundo virtual. A vida real passa a ser não apenas mediada como também conduzida por dados informatizados. Para ser suportável, surgiu esse novo entendimento de que a vida precisa de bônus a cada passo que se dê, em cada fase de ação que o indivíduo pode escolher se participa ou não, como num jogo de videogame.

A tendência da tecnologia retroalimentada por dados é que funcionários ganhem imagens de trofeuzinhos no ambiente organizacional virtual por estacionarem seus carros, ligados ao GPS, nos lugares que mais beneficiam a empresa; que clientes

de uma determinada marca ganhem íconezinhos em formato de medalhinhas postadas no ranking de compradores mais frequentes do site oficial; que pessoas sejam ranqueadas no mundo digital para terem preferências na compra dos novos lançamentos via internet, e daí por diante. Apesar de esses exemplos serem similares a práticas comerciais bastante antigas, o ciclo, agora, é totalmente digital e disponível a qualquer tempo. O espaço físico, quando existe, é só um elemento do processo. O tempo de vida fica em um universo semiparalelo.

Dizem os “gamificadores” que não se trata de competição, mas de comparação. Comparação dos resultados na vida, em especial a vida no trabalho, com outros resultados, isto é, resultados de outras pessoas, sejam colegas ou concorrentes. Se isso não é competição, fica difícil saber o que é. Pior do que isso é ver que o objetivo último da “gamificação” é o engajamento em atividades com tempos definidos e metas preestabelecidas: as brincadeiras, em suma, são usadas para provocar divertidamente o comprometimento humano. Nesse meio-tempo, a virtual comparação pessoal na vida digitalizada vem ocorrendo não apenas entre pessoas, mas também entre elas e dados de robôs simuladores. Softwares calculam os melhores resultados e projetam como meta para pessoas “gamificadas”. Nesse cenário, acabou a interação entre o ser humano e a vida natural, na qual a vida humana deveria ocorrer de maneira integral. Com isso, também acabam as noções de eterno e de transitório, e entra no lugar o período de validade de um desafio, de um evento ou de uma atividade. A vida está em prazos.

A dinâmica humana, definitivamente, está sendo mudada pela tecnologia. Se isso é bom ou ruim, só os anos poderão dizer. Por ora, basta citar Fernando Pessoa: “Mas se Deus é as flores e as árvores / E os montes e sol e o luar, / Então acredito nele, / Então acredito nele a toda a hora / E a minha vida é toda uma oração e uma missa, / E uma comunhão com os olhos e pelos ouvidos” (PESSOA, 1925).

CONCLUSÃO

Se um de nós for a uma esquina, agora, e encontrar alguém vestido de Napoleão Bonaparte, com chapéu de Napoleão e dizendo se chamar Napoleão, muito provavelmente é um louco (ou um artista em fingimento consciente). Mas se nós estivéssemos na França, em 1808, e encontrássemos em uma esquina alguém vestido de Napoleão Bonaparte, com chapéu de Napoleão Bonaparte e dizendo se chamar Napoleão Bonaparte, muito provavelmente esse alguém seria o próprio Napoleão. O louco, portanto, é alguém que está fora de seu espaço, longe de seu tempo e assumindo uma identidade que não é a sua (ou seja, sua verdadeira e natural identidade, aquela relacionada ao nome de sua família).

Talvez seja a hora de considerarmos se as pessoas do mundo atual estão

querendo viver à base de loucuras conscientes, utilizando avatares virtuais em um tempo paralelo ao tempo vital, em espaços simulados e em relações emuladas que não são a vida verdadeira. Um tipo de fuga da vida, um tipo de loucura escolhida, semiconsciente de seus resultados.

Não há religião sem vida, nem há vida plena com distanciamento da vida natural. A vida simulada não é vida verdadeira. A estação da primavera significa exatamente isso, a vida que se torna verdadeira após o inverno, pela primeira vez constatada após sua morte gélida, no ciclo anual da natureza.

A verdade é a vida. Se a vida, hoje, não se encontrar com a verdade amanhã, há tempo de corrigir. Só não há como fazer isso se a incerteza cética for absoluta hoje, amanhã ou depois de amanhã, ou se a realidade for mudada para um mundo em que não haja natureza. Um mundo de vidas impalpáveis, em um tipo de vida distemporal.

REFERÊNCIAS

PESSOA, Fernando. **O Guardador de Rebanhos** (1925). Alberto Caeiro: V - Há metafísica bastante em não pensar em nada. Disponível em: <<http://www.arquivopessoa.net/textos/1482>>. Acesso em 07/10/2019.

SUSTENTABILIDADE COMO EIXO INTEGRADOR DA EDUCAÇÃO

Data de aceite: 18/11/2019

Evaldo Apolinário

Evaldo Apolinário: Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Email. apolinario20@hotmail.com

RESUMO: Percebe-se, cada dia com maior clareza, a evolução das agressões provocadas ao meio ambiente. Devido à destruição ambiental, tem-se a impressão, em alguns momentos da história, que o ser humano e a natureza são adversários. Buscando justamente responder a esse grande desafio, o presente artigo visa oferecer uma contribuição teórica sobre a sustentabilidade como um elemento minimizador dessa agressão. Trata-se de uma questão central hoje. Para que se possa pensar uma nova perspectiva para a educação, é importante articular educação e sustentabilidade, em educação ambiental. É considerar a sustentabilidade como eixo integrador da educação. A metodologia utilizada para desenvolver este artigo será a pesquisa teórica bibliográfica. Para essa discussão tomaremos como referência as posições dos autores, Leonardo Boff, Enrique Leff, Fritjof Capra e Moacir Gadott. Objetiva-se refletir a respeito da sustentabilidade, seus desafios e efeitos. Procuraremos identificar como a

sustentabilidade torna-se um eixo integrador da educação.

PALAVRAS-CHAVE: Sustentabilidade; educação; educação ambiental; natureza.

ABSTRACT: It is perceived, each day with greater clarity, the evolution of aggressions caused to the environment. Due to environmental destruction, there is the impression, in some moments of history, that human beings and nature are adversaries. Seeking to respond to this great challenge, this article aims to offer a theoretical contribution on sustainability as a minimizer element of this aggression. This is a central issue today. In order to think of a new perspective for education, it is important to articulate education and sustainability in environmental education. It is to consider sustainability as an integrating axis of education. The methodology used to develop this article will be the theoretical bibliographic research. For this discussion we will take as reference the positions of the authors, Leonardo Boff, Enrique Leff, Fritjof Capra and Moacir Gadott. It aims to reflect on sustainability, its challenges and its effects. We will seek to identify how sustainability becomes an integrating axis of education.

KEYWORDS: sustainability; Education Environmental education; Nature.

1 | INTRODUÇÃO

A sustentabilidade é, sem dúvida alguma, um novo paradigma fundamental e deve estar presente no centro de todo processo educativo. Nessa perspectiva da sustentabilidade, a educação pode se apoiar para oferecer horizontes de mudança, começando pelos programas e práticas pedagógicas, produzindo uma educação ecológica. Esse processo deve atingir todas as etapas do ciclo educativo, de forma a desenvolver nos educandos nova relação com o ambiente, uma postura de cuidado e de sensibilidade para preservar e não destruir.

Diante da desafiadora realidade da crise ecológica na qual a humanidade está submersa, a sustentabilidade torna-se o elemento minimizador da destruição.

O presente trabalho objetiva refletir a respeito da sustentabilidade, seus desafios e efeitos para a educação.

Para essa discussão tomaremos como referência as posições dos autores, Leonardo Boff, Enrique Leff, Fritjof Capra e Moacir Gadott, que apresentam a sustentabilidade como um novo paradigma para a educação.

2 | SUSTENTABILIDADE COMO EIXO INTEGRADOR DA EDUCAÇÃO

Muito tem se discutido sobre os desafios para uma educação sustentável, na visão de Boff, Capra, Gadotti e Leff, o momento para agir é agora, para que se inicie uma “alfabetização ecológica” e suscite resposta criativa e soluções inovadoras para a crise geral que vivemos:

A partir de agora a educação deve impreterivelmente incluir as quatro grandes tendências da ecologia: a ambiental, a social, a mental e a integral ou profunda (aquela que discute nosso lugar na natureza). Mais e mais se impõe entre os educadores esta perspectiva: educar para o bem viver que é a arte de viver em harmonia com a natureza e propor-se repartir equitativamente com os demais seres humanos os recursos da cultura e do desenvolvimento sustentável. (BOFF, 2012a, p. 2).

O que Boff propõe é uma mudança no processo da educação. Hoje, com a consciência da crise ecológica, é fundamental que se tenha uma educação para um modo de vida sustentável. A sustentabilidade como eixo integrador do ser humano à natureza vem como um salto qualitativo na história.

Desse modo, para a realização de uma educação sustentável, um elemento fundamental é desenvolver “uma consciência ética sobre todas as formas de vida com as quais compartilhamos este planeta”, como salienta Gadotti (2000, p. 96). Outro elemento importante é colaborar para construir comunidades sustentáveis que na visão de Capra (2003) consiste em:

ensinar esse saber ecológico, que também corresponde à sabedoria dos antigos, será o papel mais importante da educação no século 21. A alfabetização ecológica deve se tornar um requisito essencial para políticos, empresários e profissionais de todos os ramos, e deveria ser uma preocupação central da educação em todos os níveis – do ensino fundamental e médio até as universidades e os cursos de educação continuada e treinamento de profissionais. (CAPRA, 1993, p. 25).

Há outro elemento relevante que se funda na concepção da sustentabilidade e que abrange os aspectos sociais, econômico, educacional, político e religioso. Nessa perspectiva, um programa de educação que inclui um trabalho interdisciplinar e transdisciplinar, voltado para a questão ecológica pode ajudar o educando a se relacionar melhor com a natureza, a conscientizar-se de que formamos uma “teia da vida”.

Na visão de Leff (2013), a educação ambiental:

inscreve-se assim dentro de um processo estratégico que estimula a reconstrução coletiva e a reapropriação subjetiva do saber. Isto implica que não há um saber ambiental feito e já dado, que se transmite e se insere nas mentes dos educandos, mas um processo educativo que fomenta a capacidade de construção de conceitos pelos alunos a partir de suas “significações primárias”. Nesta perspectiva educacional, o aluno é um ator inserido num meio ideológico e social, onde se forma através de práticas nas quais podem transmitir-se (memorizar-se) conhecimentos (modelo tradicional), ou fomentar-se capacidades para que o aluno forje seu saber pessoal em relação com seu meio, através de um pensamento crítico. (LEFF, 2013, p, 245-246).

Assim, na opinião desse autor, não há um saber ambiental pronto, ele é um processo que precisa ser desenvolvido, diante da realidade da degradação ambiental na qual vivemos.

Mais ainda, na concepção do Papa Francisco todo saber ambiental deve colaborar para que o ser humano desenvolva ações de cuidado com a natureza anterior a qualquer degradação ambiental:

um estudo de impacto ambiental não deveria ser posterior à elaboração dum projeto produtivo ou de qualquer política, plano ou programa. Há de inserir-se desde o princípio e elaborar-se de forma interdisciplinar, transparente e independente de qualquer pressão econômica ou política. Deve aparecer unido à análise das condições de trabalho e dos possíveis efeitos na saúde física e mental das pessoas, na economia local, na segurança. (FRANCISCO, 2015, p. 57).

Na perspectiva do desenvolvimento de uma educação ambiental mais integradora, a doutora em educação ambiental, Lucie Sauvé (2005) destaca a importância do envolvimento das comunidades locais como principais fomentadoras desse conhecimento:

A educação ambiental visa a induzir dinâmicas sociais, de início na comunidade local e, posteriormente, em redes mais amplas de solidariedade, promovendo

a abordagem colaborativa e crítica das realidades socioambientais e uma compreensão autônoma e criativa dos problemas que se apresentam e das soluções possíveis para eles. (SAUVÉ, 2005, p. 317).

Num sentido mais preciso, entende-se que a educação ambiental é a forma de ajudar a reaproximação do ser homem com a natureza: “leva-nos também a explorar os estreitos vínculos existentes entre identidade, cultura e natureza, e a tomar consciência de que, por meio da natureza reencontramos parte de nossa própria identidade de ser vivo entre os demais” (SAUVÉ, 2005, p. 317).

Não há como desconhecer o lugar e a importância da sustentabilidade como o eixo integrador da educação. E toda e qualquer disciplina pode e deve exercer papel educativo para essa educação integral e integradora. O paradigma da sustentabilidade é a expressão mais atual e necessária para que o ser humano exerça papel de “anjo”, filho, irmão e “cuidador” da Terra e não de mantenedor da desordem ecológica mundial que ele tem produzido e reproduzido nos últimos séculos, especialmente nas últimas décadas.

O motivo da crise ecológica em nossa cultura está na própria relação do ser humano com a natureza, que vem determinada pelas técnicas usadas pelos seres humanos para obter da natureza a própria subsistência. Assim, a natureza é dominada por meio da técnica humana e usada em favor dos homens. “As ciências naturais fornecem o saber dominador para a sujeição da natureza” (MOLTMANN, 1993, p. 103).

No resultado da crise ecológica, a vítima do sofrimento sempre será a criação. E o problema não diz respeito apenas a uma determinada nação industrializada. Não é possível afirmar que haja sequer um país totalmente imune à responsabilidade em face da destruição natural, que deixe de causar evidente sofrimento na criação. Independente do sistema ideológico de cada país industrializado, seja ele socialista ou capitalista, as ações de destruição do meio ambiente resultam na perda de uma grande riqueza, a biodiversidade, que, por consequência, é uma perda para a humanidade e dela própria.

A ação humana é a principal causa do desequilíbrio ecológico, que encontra a sua deficiência na falta de uma educação ambiental, o que leva o ser humano a degradar a natureza. Hoje, fala-se muito de educação ambiental, educação ecológica e de cuidado com o planeta. Mas é preciso pensar em uma educação ambiental e sustentável que envolva uma perspectiva holística.

Moacir Gadotti (2000) salienta que a educação ambiental ajuda na conscientização do ser humano: A educação ambiental deve ajudar a desenvolver uma consciência ética sobre todas as formas de vida com as quais compartilhamos este planeta, respeitar seus ciclos vitais e impor limites à exploração dessas formas de vida pelos seres humanos. (GADOTTI, 2000, p. 96).

Diante da crise ecológica em que a humanidade se vê mergulhada, o Papa Francisco escreve, em sua mais longa carta – Encíclica *Laudato si'* – que precisamos nos conscientizar e nos responsabilizar frente ao urgente desafio de proteger a nossa casa comum (FRANCISCO, 2015, p. 5). Isso requer mudanças no nosso modo de olhar e tocar a natureza.

Francisco (2015, p. 5) afirma que “a humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum”. Ele articula de forma excelente a educação e a sustentabilidade: “é muito nobre assumir o dever de cuidar da criação com pequenas ações diárias, e é maravilhoso que a educação seja capaz de motivar para elas até dar forma a um estilo de vida” (FRANCISCO, 2015, p. 65).

No entanto, essa temática da sustentabilidade que tem sido muito discutida hoje, se coloca de modo frequente e agudo em todo mundo como um enorme desafio. A nossa forma atual de vida é sustentável? Fazer tal pergunta mostra que a sustentabilidade é o “significante de uma falha fundamental na história da humanidade” (LEFF, 2013, p. 9).

Dessa foram, um olhar atento e panorâmico do mundo ao nosso redor é preciso para perceber que viver de um modo sustentável é de fundamental importância num planeta cada vez mais degradado.

De fato, esse novo paradigma impede de se considerar a natureza como algo separado dos seres humanos, uma simples ferramenta ou objeto, ou como uma mera moldura da nossa vida.

3 | CONCLUSÃO

A sustentabilidade pode e deve tornar-se a base de sustentação para todo o ser humano se relacionar com a natureza. Nos dias atuais, a educação pode se apoiar nessa perspectiva para oferecer horizontes de mudança, começando pelos programas e práticas pedagógicas, produzindo uma educação ecológica.

Esse processo deve atingir todas as etapas do ciclo educativo, de forma a desenvolver nos educandos nova relação com o ambiente, uma postura de cuidado e de sensibilidade para preservar e não destruir.

Assim sendo, a elaboração de um novo programa de educação específico deve ter a sustentabilidade como arcabouço para a conscientização do cuidado consigo, com o outro, com a natureza e o sentido profundo da existência.

Ressalta-se, nesta conclusão, a importância da educação, através do trabalho interdisciplinar, e mais do que isso, pela transdisciplinaridade, em realizar uma dinâmica educativa para a construção de uma sociedade sustentável.

A sustentabilidade, conforme afirma Boff (2012b, p.16), “é um modo de ser e

1 As citações da Encíclica *Laudato Si* serão referidas a Francisco, 2015.

de viver que exige alinhar as práticas humanas às potencialidades limitadas de cada bioma e às necessidades das presentes e das futuras gerações”.

Conclui-se que a sustentabilidade não acontece automaticamente. Ela é um processo de desenvolvimento, de educação, que vai sendo construído a partir da mudança política e econômica, de nossos hábitos de vida pessoal e social. Ela aponta para a necessidade de despertar a consciência do ser humano quanto à importância de sua aproximação da natureza, de outro tipo de convivência com ela, com respeito, amor e cuidado.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012a.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade**. O que é – O que não é. Petrópolis: Vozes, 2012b.

CAPRA, Fritjof. **O que é alfabetização ecológica**. In: Princípios da alfabetização ecológica. São Paulo: Rede Mulher de Educação, 1993.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2015- : Francisco). Carta encíclica do Sumo Pontífice. **Laudato Si' louvado seja**: Sobre o cuidado da casa comum. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2015.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da terra**. 4. ed. São Paulo: Peirópolis, 2000.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 494 p.

MOLTMANN, Jürgen. **O caminho de Jesus Cristo**: cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1993.

SAUVÉ, Lucie. Educação Ambiental: possibilidades e limitações. **Revista Educação e pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 317-322, 2005.**

EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA: DESAFIOS E POSSIBILIDADES NO RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS

Data de aceite: 18/11/2019

Elivaldo Serrao Custodio

Universidade Federal do Amapá. Programa de Pós-Graduação em Educação. Macapá-AP.

RESUMO: O artigo objetiva discutir sobre educação escolar quilombola: desafios e possibilidades no reconhecimento das diferenças. A pesquisa traz um olhar do ponto de vista histórico e cultural partindo da perspectiva de que existe todo um marco legal que garante o direito e a permanência do estudo da história e da cultura africana e afro-brasileira no currículo das escolas brasileiras e que estas reflexões devem estar presentes no currículo escolar, principalmente em escolas localizadas nas comunidades quilombolas. O trabalho é resultado de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que adotou pesquisa bibliográfica, análise documental e a entrevista semiestruturada como forma de investigação. A pesquisa revela que a discussão sobre a questão racial no Brasil não é algo reservado e de interesse somente de pessoas ligadas ao grupo e/ou ao Movimento Negro, mas uma questão nacional, pois envolve toda a sociedade negra e branca ao mesmo tempo. A pesquisa revela ainda que a educação quilombola é uma temática nova e contemporânea no que se refere

às políticas educacionais no país. Embora já exista todo um marco legal em prol de políticas públicas mais concretas e específicas, os dados demonstram que estas têm se resumido somente em ações pontuais, muitas vezes desconectadas da realidade regional.

PALAVRAS-CHAVE: Educação escolar quilombola. Desafios. Reconhecimento. Diferenças.

QUILOMBOLA SCHOOL EDUCATION: CHALLENGES AND POSSIBILITIES IN THE RECOGNITION OF DIFFERENCES

ABSTRACT: The article aims to discuss quilombola school education: challenges and possibilities in the recognition of differences. The research brings a historical and cultural perspective from the perspective that there is a whole legal framework that guarantees the right and permanence of the study of African and Afro-Brazilian history and culture in the curriculum of Brazilian schools and that these reflections should be present in the school curriculum, especially in schools located in quilombola communities. The work is the result of an ethnographic study of a qualitative nature that adopted bibliographical research, documentary analysis and the semistructured interview as a form of investigation. The research reveals that the discussion about the racial question in Brazil

is not something reserved and interesting only for people connected to the group and / or the Black Movement, but a national question, since it involves all black and white society at the same time. The research also reveals that quilombola education is a new and contemporary theme regarding educational policies in the country. Although there is already a legal framework for more concrete and specific public policies, the data show that these have been summarized only in specific actions, often disconnected from the regional reality.

KEYWORDS: Quilombola school education. Challenges. Recognition. Differences

1 | INTRODUÇÃO

As Comunidades Remanescentes de Quilombo, Comunidades Negras Tradicionais e Comunidades Negras Rurais se enquadram no artigo 215 da Constituição Federal (CF) de 1988, que estabelece como dever do Estado proteger as manifestações culturais afro-brasileiras e no artigo 216, que define como patrimônio cultural brasileiro “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente e/ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]” (BRASIL, 1988).

O foco dado na discussão nesta pesquisa é que a cultura, a memória, as raízes ancestrais e a história da população negra devem ser valorizadas e reconhecidas como um bem patrimonial na construção social, bem como no currículo escolar das escolas públicas instaladas nas comunidades quilombolas brasileira, respeitando suas particularidades.

A pesquisa traz um olhar do ponto de vista histórico e cultural partindo da perspectiva de que existe todo um marco legal que garante o direito e a permanência do estudo da história e da cultura africana e afro-brasileira no currículo das escolas brasileiras e que estas reflexões devem estar presentes no currículo escolar, principalmente em escolas localizadas nas comunidades quilombolas.

Os quilombos além de serem símbolos de resistência, são constituídos por tradições, valores, costumes, rituais, formas organizativas, organização familiar, experiência de socialização, entre outros. Por consequência disso, os quilombos devem ser reconhecidos, conceituados e compreendidos na sua constituição histórica, fortalecendo assim, a riqueza das diferenças étnicas e culturais desses grupos.

No Brasil, após a alteração da Lei nº 9.394/1996 pela sanção da Lei nº 10.639/2003 e sua posterior regulamentação por meio do Conselho Nacional de Educação (CNE), Parecer CNE/CP nº 03/2004 e da Resolução CNE/CP nº 01/2004, foi estabelecida a obrigatoriedade do ensino de história afro-brasileira e africana nas escolas públicas e privadas da educação básica e a Lei 11.645/2008 que

altera as duas leis citadas anteriormente com a inclusão da cultura indígena nesta obrigatoriedade.

Segundo a Lei nº 10.639/2003, a temática deve ser trabalhada no âmbito de todo o currículo escolar. Uma das principais justificativas à nova legislação educacional, segundo o Parecer nº 003/2004, é a necessidade de reconhecimento e valorização da história, da cultura e da contribuição dos/as negros/as na sociedade brasileira.

A partir da promulgação da Lei nº 10.639/2003 e das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, foi estabelecido um marco legal, político e pedagógico de reconhecimento e valorização das influências africanas na formação da sociedade brasileira e do protagonismo da população afro-brasileira na formação social, política e econômica do país. Foram criadas ainda, formas efetivas para o enfrentamento e a eliminação do racismo cultural, institucional e da discriminação nos contextos educacional e social como por exemplo, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). Neste sentido, a regulamentação das DCN para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana, a insuficiência de materiais pedagógicos específicos ao alcance dos professores, um currículo escolar diversificado para atender as escolas quilombolas, entre outros fatores formaram um conjunto de circunstâncias que desencadeou a inquietude intelectual para pesquisar sobre as repercussões e os impactos na educação escolar quilombola quando não há o reconhecimento das diferenças.

Assim, o presente texto discute sobre educação escolar quilombola: desafios e possibilidades no reconhecimento das diferenças. O trabalho trata-se do resultado de um dos capítulos de um estudo etnográfico de natureza qualitativa que adotou a pesquisa bibliográfica, a análise documental e a entrevista semiestruturada como forma de investigação no âmbito da tese de doutorado em Teologia defendida no ano de 2017 pela Faculdades EST, São Leopoldo-RS.

A fim de alcançar o objetivo suscitado acima, estruturamos este artigo em quatro seções. Na primeira seção trazemos a trajetória metodológica: as trilhas da investigação. Na segunda seção abordamos sobre a questão educacional e o reconhecimento das diferenças. Na terceira seção discorremos sobre o Plano Estadual de Educação do Amapá (2015-2025): algumas reflexões a respeito da educação para as relações étnico-raciais e educação escolar quilombola. Na seção subsequente, abordamos sobre as Diretrizes Curriculares e Plano Curricular da Educação Básica do estado do Amapá: avanços e retrocessos. Por fim, tecemos as considerações finais.

2 | TRAJETÓRIA METODOLÓGICA: AS TRILHAS DA INVESTIGAÇÃO

A pesquisa encontrou seu fundamento no método etnográfico com abordagem qualitativa. Privilegiamos a pesquisa qualitativa, por nos permitir compreender melhor como os integrantes da Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mel da Pedreira (CRQMP) constroem e reconstróem seus saberes e fazeres ao levar em conta os aspectos religiosos e as relações étnico-raciais em seu cotidiano escolar (LÜDKE; ANDRÉ, 1986).

Para as técnicas e procedimentos de coleta de dados desta pesquisa, além da observação direta *in loco*, orientada pelos pressupostos da abordagem qualitativa em pesquisa educacional, utilizamos também da pesquisa bibliográfica, da pesquisa documental e da entrevista semiestruturada como forma de investigação.

Os participantes da entrevista assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, sendo informados de que os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução nº 466/2012 – item IV do Conselho Nacional de Saúde.

Para a análise e interpretação dos dados coletados nos valem do aporte teórico advindo do sóciointeracionismo dialógico de Bakhtin (2000). O interacionismo sócio-discursivo “é um quadro teórico que entende as condutas humanas como ações situadas cujas propriedades estruturais e funcionais são, antes de tudo, um produto da socialização” (BRONCKART, 2003). É pertinente ressaltarmos que o sóciointeracionismo como categoria de análise surgiu na década de 1960. Porém, foi somente no final da década de 1970 e início da década de 1980 que esta corrente teórica ganhou força no âmbito da Sociologia e da Filosofia (COSTA-HÜBES, 2008).

Lembramos que o sóciointeracionismo, antes de ser uma categoria de análise, é uma tendência pedagógica, pois no campo da educação, o psicólogo russo Lev Semenovitch Vygotsky no século XX, desenvolveu importantes estudos sobre esta temática. Para Vygotsky o sóciointeracionismo tem como principal elo a interação entre os indivíduos, ou seja, o autor entende o desenvolvimento do ser humano numa perspectiva sociocultural, isto é, uma relação dialética, onde o ser humano não somente internaliza, mas também intervém e transforma (RESENDE, 2009).

3 | EDUCAÇÃO E O RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS

Para Taylor (2000), o reconhecimento é o tema central da política moderna, isto é, nossa identidade está moldada por ele ou pela ausência dele. A questão do reconhecimento das diferenças faz parte da pauta de discussões e políticas na atualidade. São ações que tem permitido combater as formas de homogeneização e fundamentalismo apresentados na sociedade. Na educação, por exemplo, nos

últimos anos, a discussão sobre as diferenças culturais e religiosas nas práticas pedagógicas vem se afirmando cada vez mais. No entanto, a questão fundamental é: como combinar diferença e igualdade de forma harmoniosa em um país onde a discriminação, o racismo e a intolerância religiosa estão muito presentes?

Um trecho bastante conhecido sobre a questão da diferença/igualdade é de Santos (2003, p. 458) quando expressa que:

Temos o direito a sermos iguais quando a diferença nos inferioriza. Temos o direito a sermos diferentes quando a igualdade nos descaracteriza. As pessoas querem ser iguais, mas querem respeitadas suas diferenças. Ou seja, querem participar, mas querem também que suas diferenças sejam reconhecidas e respeitadas.

Sobre ainda a questão das diferenças, reportamo-nos ao pensamento de Silva (2000) que propõe uma distinção entre diversidade e diferença, pois segundo o autor,

Em geral, utiliza-se o termo [diversidade] para advogar uma política de tolerância e respeito entre as diferentes culturas. Ele tem, entretanto, pouca relevância teórica, sobretudo por seu evidente essencialismo cultural, trazendo implícita a ideia de que a diversidade está dada, que ela preexiste aos processos sociais pelos quais - numa outra perspectiva - ela foi, antes de qualquer outra coisa, criada. Prefere-se, neste sentido, o conceito de "diferença", por enfatizar o processo social de produção da diferença e da identidade, em suas conexões, sobretudo com relações de poder e autoridade (SILVA, 2000, p. 44-45).

No que concerne à análise das diferenças na perspectiva da educação é oportuno lembrar que de acordo com as Diretrizes dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's), a sociedade brasileira é constituída por diferentes etnias, devendo-se, por isso mesmo, respeitar os diferentes grupos, culturas e religiões que a constituem, combatendo o preconceito, a discriminação e a intolerância religiosa.

Neste sentido, o grande desafio da escola segundo os PCN's (2000, p. 32) é "[...] investir na superação da discriminação e dar a conhecer a riqueza representada pela diversidade etnocultural [...] valorizando a trajetória particular dos grupos que compõem a sociedade". Portanto, para os PCN's a escola deve ser local de diálogo, aprendizado, convivência e respeito às diferentes formas de expressão cultural.

E falar de respeito às diferenças e qualquer outra forma de discriminação, nos lembramos das palavras de Terrin (2004) em Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões, que diz que ser tolerante não significa somente reconhecer o outro, anular sua própria identidade e/ou aceitar as regras ditadas pelo outro, mas aceitar e reconhecer o outro em suas diferenças, isto é, entender que reconhecer o outro, suas diferenças tem a ver com uma postura de equidade e convivência democrática.

4 | A LEI 10.639/2003 COMO FRUTO DE LUTA PARA A EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS DA POPULAÇÃO NEGRA NO BRASIL

A discussão sobre a questão racial no Brasil não é algo reservado e de interesse somente de pessoas ligadas ao grupo e/ou ao Movimento Negro. Trata-se de uma questão nacional, pois envolve toda a sociedade negra e branca ao mesmo tempo, mesmo que estas em muitos casos se encontrem em posições adversas. Neste sentido, este assunto é de suma importância para a sociedade brasileira, pois é necessário criar ou buscar mecanismos baseados em ações, práticas e estratégias para a superação do racismo, da discriminação e da desigualdade racial.

A LDBEN nº 9.394/1996, ratificando o artigo 26, parágrafo 4º da CF de 1988, que define a educação como um direito social, determina que “o ensino da história do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia”.

Por sua vez, o Ministério da Educação (MEC) elaborou para a educação básica, os PCN's que trouxeram uma importante conquista: a inclusão da Pluralidade Cultural como um dos Temas Transversais. Cabe ressaltar que os Temas Transversais dos PCN's são: Ética, Meio Ambiente, Saúde, Pluralidade Cultural e Orientação sexual.

Entretanto, o Movimento Negro Brasileiro em parceria com outras lideranças governamentais e não governamentais, compreenderem que os PCN's traziam em seu conjunto muitas lacunas. Neste sentido, se mobilizaram em prol de políticas públicas mais concretas e específicas de combate à discriminação, ao racismo e a intolerância.

Assim, anos depois, foi sancionada a Lei nº. 10.639/2003 que altera a Lei nº 9.394/1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino, obrigatoriedade da temática história e cultura afro-brasileira.

A Lei nº 10.639/2003 aponta para a necessidade de práticas educativas que orientem a formulação de ações e/ou projetos que visem à valorização da história e da cultura africana e afro-brasileira, em especial uma educação voltada para as relações étnico-raciais.

Assim, tanto a Lei nº 10.639/2003, bem como suas regulamentações (resoluções, pareceres, diretrizes curriculares, etc.) forma uma política educacional de Estado, que possibilita, pelo menos em tese, uma educação de direitos. É pertinente ainda afirmar que tanto Lei nº 10.639/2003 como suas regulamentações se inserem num conjunto de políticas públicas de ações afirmativas voltadas à promoção da igualdade racial.

Em termos de regulamentação, a Lei 10.639/2003, teve a sua efetivação através da Resolução nº 1 de 17 de junho de 2004 do CNE que institui as DCN para

a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Além disso, de acordo com as DCN, temos a possibilidade de desmistificar a ideológica da igualdade racial, bem como viabilizar a valorização da pluralidade étnico-racial na educação brasileira.

Sobre essa questão, Candau (2008, p. 51) diz que toda vez que “a humanidade pretendeu promover a pureza cultural e étnica, as consequências foram trágicas: genocídio, holocausto, eliminação e negação do outro”, além disso, a autora destaca que as relações culturais “não são relações idílicas, não são relações românticas; estão construídas na história e, portanto, estão atravessadas por questões de poder, por relações fortemente hierarquizadas, marcadas pelo preconceito e discriminação [...]”.

5 | EDUCAÇÃO ESCOLAR QUILOMBOLA: A POLÍTICA EDUCACIONAL PARA QUILOMBOS

A educação escolar quilombola é uma temática nova e contemporânea no que se refere às políticas públicas educacionais no país. De acordo com os dados oficiais do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), referente aos dois últimos Censos Escolares da Educação Básica, em 2013, as escolas públicas em comunidades quilombolas eram 2.235 unidades em atividade (BRASIL, 2013). Já no último Censo de 2014 - publicado no Diário Oficial da União no dia 09 de janeiro de 2015, o Brasil passou para dois mil, quatrocentos e vinte e nove unidades escolares em atividade (BRASIL, 2014).

Embora os dados estatísticos oficiais demonstrem um aumento de cento e noventa e quatro escolas localizadas em comunidades de remanescente de quilombo, esse número ainda é desproporcional ao quantitativo de comunidades existentes em todo território nacional. Segundo a Fundação Cultural Palmares (2018), referentes às Comunidades remanescentes de quilombos (CRQS), as informações atualizadas até 23/11/2018 afirma a existência de 3.212 CRQS (comunidades) e 2.685 CRQS (com Certidões). Em relação a questões como infraestrutura, formação de professores/as e currículo próprio, essa efetivação concreta, ainda é um desafio para a educação brasileira.

Segundo as DCN para educação escolar quilombola na educação básica:

A Educação Escolar Quilombola é desenvolvida em unidades educacionais inscritas em suas terras e cultura, requerendo pedagogia própria em respeito à especificidade étnico-cultural de cada comunidade e formação específica de seu quadro docente, observados os princípios constitucionais, a base nacional comum e os princípios que orientam a Educação Básica brasileira. Na estruturação e no funcionamento das escolas quilombolas, deve ser reconhecida e valorizada sua diversidade cultural (BRASIL, 2012).

Lembramos que a Educação Quilombola realizada na escola precisa ser discutida e construída no diálogo com a comunidade como um todo, pois de acordo com a LDBEN de 1996, o conceito de Educação não se restringe apenas ao ensino escolar. Assim, para uma educação quilombola de qualidade e que faça sentido para os quilombolas, a educação escolar deve reconhecer a existência desses quilombos, de sua realidade histórica e dos sujeitos que neles vivem. Para tanto, a educação escolar precisa ainda, compreender os processos históricos, culturais, religiosos, a relação social e de trabalho que são vivenciadas por esses sujeitos em seu cotidiano. O texto-referência para a elaboração das DNC para a educação escolar quilombola de acordo com a Câmara de Educação Básica do CNE expressa que:

A Educação Escolar Quilombola não pode prescindir da discussão sobre a realidade histórica e política que envolve a questão quilombola no país. Dessa forma, os sistemas de ensino, as escolas, os docentes, os processos de formação inicial e continuada de professores da Educação Básica e Superior, ao implementarem as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, deverão incluir em seus currículos, além dos aspectos legais e normativos que regem a organização escolar brasileira, a conceituação de quilombo; a articulação entre quilombos, terra e território; os avanços e os limites do direito dos quilombolas na legislação brasileira; a memória; a oralidade; o trabalho e a cultura (BRASIL, 2011, p. 29).

É oportuno lembrarmos que a Resolução nº 8 de 20 de novembro de 2012, que define as DCN para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, representa um marco histórico em relação às lutas do Movimento Negro Brasileiro e da Educação Escolar Quilombola. Quanto ao currículo da educação básica na educação escolar quilombola, de acordo com o que está exposto na Resolução nº 08, o documento traz algumas determinações como:

Art. 34 - O currículo da Educação Escolar Quilombola diz respeito aos modos de organização dos tempos e espaços escolares de suas atividades pedagógicas, das interações do ambiente educacional com a sociedade, das relações de poder presentes no fazer educativo e nas formas de conceber e construir conhecimentos escolares, constituindo parte importante dos processos sociopolíticos e culturais de construção de identidades (BRASIL, 2012).

A Resolução nº 7, de 14 de dezembro de 2010 que fixa as DCN para o Ensino Fundamental de nove anos, ao tratar sobre a educação nas comunidades remanescentes de quilombos, salienta a importância do reconhecimento pelos sistemas de ensino do modo de vida das comunidades, pois ressalta a importância construção identitária dos discentes quilombolas, quando enfatiza a valorização das tradições, culturas e memórias compartilhadas. O currículo escolar quilombola também está reforçado pelo Plano Nacional da Educação para as Relações Étnico-raciais, pela Lei nº 10.639/2003 e demais legislações.

5.1 Políticas de aquisição/publicação de material pedagógico para a educação escolar quilombola brasileira e as ações de fomento para a formação inicial e continuada de profissionais da educação

De acordo com o Portal do MEC (2017), o Governo Federal, para elevar a qualidade da educação oferecida às comunidades quilombolas, disponibiliza, anualmente, apoio financeiro aos sistemas de ensino. Segundo o Portal, são recursos destinados para a formação continuada de professores/as para áreas remanescentes de quilombos, para a ampliação e melhoria da rede física escolar e produção e aquisição de material didático.

Quanto à formação de professores, o Portal do MEC (2017) Educação para as relações étnico-raciais destaca que a formação de professores/as em educação para as relações étnico-raciais tem como objetivo fornecer suporte teórico e metodológico aos professores para a implementação, em sala de aula, da Lei nº 10.639/2003, que altera a LDBEN nº 9.394/1996 tornando obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nos currículos da educação básica. Essas formações estão inseridas na Rede Nacional de Formação de Profissionais do Magistério da Educação Básica (RENAFORM).

A RENAFORM é um Programa de Formação Continuada para Professores/as e Gestores/as do Sistema de Educação Integral, vinculado à Rede Nacional de Formação Continuada dos Profissionais da Educação Básica do MEC. Esse processo se inicia na escola e chega até o MEC, passando pelas Secretarias de Educação Municipais e Estaduais e pelos Fóruns de Apoio à Formação Docente.

Para oferecer os cursos no Sistema Nacional de Formação (SINAFOR), o Brasil conta com a RENAFORM que é constituída por Instituições de Ensino Superior (IES) e Institutos Federais (IFs) que produzem materiais e a orientação dos cursos. O MEC entra com o financiamento e a coordenação do processo. Para fazer parte da Rede, as instituições devem assinar eletronicamente um termo de adesão, após constituir um comitê institucional de formação inicial e continuada. Segundo o Portal do MEC já foram oferecidas mais de cinquenta e duas mil vagas para a formação continuada de professores/as na temática racial.

Verificamos portanto que o quantitativo de vagas em cursos ofertados para qualificação de professores/as para a educação das relações étnico-raciais a nível nacional é bem expressivo, porém, em muitos casos, como no Amapá, por exemplo, essas políticas educacionais não tem alcançado êxito satisfatório, pois por falta de informações e orientações, muitos professores/as não tem acesso a esses programas de formação inicial e/ou continuada, principalmente aqueles localizados em áreas rurais de difícil acesso, aonde a informação muitas vezes não chega.

E quando, raras vezes, essas informações chegam, a grande dificuldade se dá por conta da falta de apoio logístico e financeiro para que esses profissionais

possam se deslocar de suas comunidades para irem até os centros das cidades para participarem desses cursos.

O Portal Educação para as relações étnico-raciais, demonstra que o MEC passou a oferecer, a partir de 2013, assistência técnica e financeira para a qualificação de profissionais de apoio, gestores e professores da educação básica para implementar as DCN para a Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana e as DCN para a educação escolar quilombola. Estas ações se dão no âmbito do Plano. Sendo assim, o que precisamos saber é como esses recursos tem sido gerido e aplicado em cada estado brasileiro.

O PAR é um plano de metas concretas e efetivas que compartilha competências políticas, técnicas e financeiras para a execução de programas de manutenção e desenvolvimento da educação básica. O PAR está estruturado em quatro grandes dimensões: 1) Gestão educacional; 2) Formação de professores e dos profissionais de serviço e apoio escolar; 3) Práticas pedagógicas e avaliação; 4) Infraestrutura física e recursos pedagógicos.

Diante do exposto, percebemos que essas e tantas outras políticas educacionais e ações afirmativas para as comunidades quilombolas no Brasil vem reforçar a ideia de quanto também é importante uma educação de qualidade nas escolas quilombolas. O quanto é necessário à efetivação de políticas educacionais levem em consideração suas histórias, memórias, identidade, valores, hábitos, diferenças e características próprias dessas comunidades.

Entretanto, essas políticas educacionais do Governo Federal muitas vezes não têm chegado e/ou gestada de forma correta pelos sistemas de ensino estadual e/ou municipal. E essas questões se dão por uma série de situações tais como: falta de conhecimento quanto a essas políticas disponíveis, infraestrutura inadequada, falta de recursos financeiros, falta de profissionais qualificados para atender esse segmento específico, falta de interesse, entre outros motivos.

5.2 Plano estadual de educação do Amapá (2015-2025): algumas reflexões a respeito da educação para as relações étnico-raciais e educação escolar quilombola

Segundo as justificativas que constam nos anexos do Projeto de Lei nº 0011/15-GEA/PEE/AP, o Plano Estadual de Educação do Amapá (PEE) é parte do processo que decorreu da aprovação do Plano Nacional de Educação, Lei Federal nº 13.005, de 26 de junho de 2014, que determinou prazo para aprovação dos planos estaduais e municipais. No Estado do Amapá a SEED, por meio da Portaria nº 503, de 17 de outubro de 2013, criou a Comissão encarregada de elaborar a proposta do PEE para o período 2015-2025. Em 18 de maio de 2015, por meio da Portaria/SEED nº 117/2015, reestruturou-se a Comissão para o trabalho final de sistematização

do texto-base, a ser remetido para consulta pública, antes do encaminhamento à Assembleia Legislativa.

O projeto declara que em função das dificuldades práticas para os encontros e para a dedicação integral à elaboração do PEE, parte significativa da sua construção ocorreu por meio de troca à distância de informações e de consultas. Construiu-se, então, um roteiro-sumário que orientou a coleta de dados e informações pela Comissão Estadual e o compartilhamento destes com as equipes municipais (SEED, 2015, p.45).

A base do diagnóstico foram os dados-referência de 2013, divulgados em 2014, sem desconsiderar, todavia, informações de anos anteriores e até mesmo atualizados em 2015. As principais fontes foram o Censo Escolar, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e as Secretarias estaduais e municipais de Educação. Nesse processo também foi envolvida a sociedade civil, por meio de escutas e de encontros, em que pessoas e organizações contribuíram para determinar o conteúdo das metas e estratégias do PEE (SEED, 2015, p.45).

Vale destacar que segundo uma das proposições do Projeto de Lei nº 0011/15-GEA/PEE/AP é “o olhar reconhecedor e acolhedor da diversidade numa atitude de inclusão, respeito, convivência, cuidado e amorosidade” (SEED, 2015, p.46). Ao analisarmos a Lei nº 1.907 de 24 de junho de 2015, resultado desse projeto, que dispõe sobre o PEE, para o decênio 2015-2025, percebemos que esta, em tese, faz alusão às políticas públicas para implementação e aplicabilidade da Lei nº 10.639/2003, pois consta na meta 12, estratégia 12.22 que o PEE está preocupado em:

Garantir nos currículos escolares conteúdos sobre a história e as culturas africana, afro-brasileira e indígenas, e implementar ações educacionais, nos termos da Lei n. 10.639/2003 e da Lei n. 11.645/2008, assegurando a implementação das respectivas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) por meio de ações colaborativas com Fóruns de Educação para a Diversidade Étnicorracial, Conselhos Escolares, equipes pedagógicas e a sociedade civil (SEED, 2015, p. 15).

Além disso, verificamos que o PEE em especial, na meta 13, tem como objetivo estruturar, implantar e implementar as diretrizes curriculares no sistema estadual público de ensino, na perspectiva inter/transdisciplinar, a partir de metodologias que destaquem as dimensões ética, humanística e cidadã bem como a construção da identidade pessoal e cultural (SEED, 2015). Assim em sua estratégia 13.4, a ação tem a finalidade de:

Assegurar o desenvolvimento de projetos curriculares de caráter inter/transdisciplinares, entrelaçados com a Base Nacional Comum, relacionados aos direitos humanos e à educação voltada para atividades musicais, socioambiental, e àquelas relacionadas às questões étnicorraciais, de gênero e de sexualidade, dentre outros (SEED, 2015, p. 16).

Compreender o PEE sob o pano de fundo das políticas educacionais para a educação das relações étnico-raciais nos possibilita conhecer como esta temática está sendo discutidas e/ou gestadas no espaço escolar e quais as estratégias e/ou ações que estão sendo desenvolvidas para ampliar o diálogo sobre a importância da cultura e identidade negra, do combate ao racismo, da intolerância religiosa e da educação escolar quilombola no ambiente escolar.

6 | DIRETRIZES CURRICULARES E PLANO CURRICULAR DA EDUCAÇÃO BÁSICA DO ESTADO DO AMAPÁ: AVANÇOS E RETROCESSOS

As Diretrizes Curriculares do Estado do Amapá é um documento que vem sendo construído e revisitado há mais de vinte anos. Devido à dificuldade de acesso a informações e/ou documentos que possam sustentar nossa análise, a reflexão deste tópico está fundamentada em trabalhos científicos publicados em periódicos, em fontes documentais do período de 2012 a 2016, bem como informações de conversa informal com a professora Wanda Maria da Silva Ferreira Lima, técnica lotada na Unidade de Orientação Curricular e Supervisão Escolar (UOCUS), órgão vinculado a SEED. É pertinente destacar que a referida professora fez parte da comissão de elaboração da última reformulação das Diretrizes Curriculares da Educação Básica do Estado do Amapá que ocorreu no período de 2012-2016.

Segundo Wanda Maria da Silva Ferreira Lima, as estratégias metodológicas adotadas pela Comissão organizadora foram num primeiro momento, investigadoras e com base na formação e vivências dos participantes. A partir do ano de 2014, com as informações indexadas, a comissão organizadora se reuniu em encontros diários para construção do texto final, arte do documento, atualização de dados legais, correntes pedagógicas e filosóficas. Todo o trabalho foi embasado na proposta de currículo mínimo e na proposta filosófica de desenvolvimento sustentável. O documento final ficou composto por quatrocentos e trinta e oito páginas, sendo encaminhado ao Conselho Estadual de Educação (CEE/AP) no mês de junho de 2016, para ser analisado e posteriormente aprovado.

No Amapá, segundo Monteiro (2010), se tem trabalhado na execução de um projeto de reorientação curricular com o propósito de discutir diversos temas, dentre eles a implementação da Lei nº 10.693/2003. Esse projeto visa à organização de um currículo escolar voltado para a construção de uma política educacional com base no multiculturalismo e no respeito às diversidades (MONTEIRO, 2010, p. 155).

Segundo ainda a pesquisa de Monteiro (2010), a reestruturação curricular nas escolas do estado do Amapá teve início no período de 1995 a 2002. Sendo que no período de 2003 a 2005 a preocupação maior esteve centrada na análise dos

documentos por parte do CEE/AP. Já no período de 2006 a 2009, mesmo que de forma precária a SEED deu continuidade, concretizando o referido plano através de ações prioritárias como encontros, seminários, sistematização de materiais, qualificação de professores e técnicos da SEED, entre outros. O autor ressalta que para o ano de 2010 a meta da SEED era que a versão final do Plano Curricular Estadual fosse divulgada e distribuída em todas as unidades escolares (MONTEIRO, 2010, p. 156-157).

Entretanto, Monteiro (2010), destaca que “a temática ficou restrita aos preceitos legais no que diz respeito à inclusão no currículo de conteúdos de história e cultura afro-brasileira”. E ainda que os setores ligados a SEED como a Núcleo de Assessoramento Técnico Pedagógico do Amapá (NATEP) e o Núcleo de Educação Étnico-racial (NEER), não têm entendimento “[...] de como inserir a temática afrodescendente no currículo escolar [...]”, bem como não têm “concordância no que concerne aos limites e responsabilidade de cada um desses setores na implementação do que preceitua a Lei 10.639/03 [...]” (MONTEIRO, 2010, p. 157-158).

Ao analisar o Plano Curricular da Educação Básica do Estado do Amapá, detectou-se que a última reformulação da Proposta Curricular tinha sido realizada no ano de 2009. Na época, O Plano Curricular, foi elaborado pelos docentes da Rede Estadual de Ensino, tendo como Base Legal a LDBEN nº 9.394/1996, os PCN, as Orientações do Ensino Médio, as Diretrizes Curriculares e a Sistemática de Avaliação do Estado do Amapá, bem como uma série de recursos didáticos, equipe gestora, alunos e comunidade escolar como instrumento norteador para a prática docente.

Assim, as Diretrizes Curriculares da Educação Básica do Estado (que há mais de 20 anos não era reformulada), bem como o Plano Curricular de 2009, passaram a ser discutidas e planejadas para uma nova reformulação a partir de 2014. Entretanto, os trabalhos ficaram somente nas discussões. Somente em 2015, a UOCUS órgão vinculado a SEED voltaram a dar continuidade aos trabalhos de conclusão das Diretrizes Curriculares, realizando encontros sistemáticos para o estudo e reformulação dos saberes integrantes dos componentes da matriz curricular dos níveis fundamental e médio da educação básica.

Os estudos iniciaram-se no dia 10 de agosto e se estenderam até o dia 30 de agosto de 2015, obedecendo a um cronograma pré-estabelecido de discussão por componente curricular, no auditório da Escola Estadual Castelo Branco no município de Macapá-AP.

Segundo informações da UOCUS, a proposta foi desenvolvida por cada componente curricular específico, tendo participação efetiva por diversos professores e de todas as disciplinas das escolas estaduais que pertencem ao município de Macapá e Santana, bem como a participação de técnicos e técnicas da SEED, além de docentes do Ensino Modular Fundamental e Médio, e do Núcleo de Educação de

Jovens e Adultos.

E a metodologia utilizada foi a de revitalização e de seleção de conteúdos de acordo com a realidade escolar amapaense. Vale destacar que a nova proposta de Diretrizes Curriculares da Educação Básica do Estado do Amapá reformulada em 2015, até a presente data, encontra-se em análise pelo CEE/AP para posterior aprovação.

7 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa constatou que o estado do Amapá, encontra-se inserido no processo de reconhecimento e titulação de terras quilombolas. No entanto, o número de territórios de comunidades tituladas e reconhecidas não é significativo comparado ao quantitativo de comunidades quilombolas existentes na região. Segundo Palmares/2017 são 40 CRQ certificadas e reconhecidas. Essa situação se dá por uma série de fatores, entre eles, ausência de ações mais efetivas de políticas públicas por parte do estado e dos municípios, principalmente na área de assistência social, saúde e educação.

Através da presente pesquisa foi possível averiguar a relevância da pluralidade cultural e religiosa em sua amplitude, trazendo a compreensão de que as crenças, valores culturais, memória, história e costumes de cada grupo são decisivos para a autoafirmação de suas identidades.

Sobre as políticas de educação para as relações étnico-raciais, em especial para a educação escolar quilombola no Amapá, estas estão caminhando em passos muito lentos, pois são normalmente ações pontuais e fragmentadas, sem articulação com a realidade local de cada comunidade quilombola e que muitas vezes quando se apresentam são de maneira genérica e superficial.

Com base nos dados coletados, verificamos que embora o currículo escolar quilombola estadual, esteja reforçado por marcos legais federais e estaduais, percebemos que a implementação de políticas educacionais para a efetivação da educação para as relações étnico-raciais e educação escolar quilombola, tem ficado somente no papel, ou seja, no discurso e nos documentos oficiais, pois na prática, isso não tem se efetivado de fato e de direito.

No que diz respeito ao currículo escolar, observamos ausência de um currículo escolar construído a partir de valores e interesses da comunidade, da mesma forma, ausência de projetos pedagógicos articulados sobre os conteúdos previstos pela Lei nº 10.639/2003, bem como uma educação escolar quilombola de qualidade.

Quanto ainda à educação escolar quilombola, percebemos que muita coisa ainda precisa ser feita, pois, a estruturação da educação quilombola no estado do Amapá e a aplicabilidade da Lei nº 10.639/2003 se deparam ainda com um sistema educacional complexo e deficitário já que a maioria das escolas quilombolas não tem

um suporte e acompanhamento adequado. Ademais, há escassez de profissionais qualificados e com experiência com educação escolar quilombola.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Lei nº 9.394/1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da União*, Poder Legislativo, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB0201.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2017.

BRASIL. Lei nº 10.639/2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 10 jan. 2003.

Lei nº 11.645, 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 11 mar. 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de educação fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. *Resolução nº 1 de 17/06/2004*. Institui Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília-DF. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2017.

BRASIL. *Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*, 2003. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=1852-diretrizes-curriculares-pdf&category_slug=novembro-2009-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 10 jan. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). *Censo Escolar da Educação Básica 2013: resumo técnico*. Disponível em: http://download.inep.gov.br/educacao_basica/censo_escolar/resumos_tecnicos/resumo_tecnico_censo_educacao_basica_2013.pdf. Acesso em: 08 jun. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). *Censo Escolar da Educação Básica, 2014*. Disponível em: <http://www.dataescolabrasil.inep.gov.br/dataEscolaBrasil/home.seam>. Acesso em: 01 jun. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Portal MEC. *Educação quilombola – apresentação*. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/educacao-quilombola->. Acesso em: 28 jun. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Portal MEC. Educação quilombola. *Lista de títulos e materiais publicados*. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/busca-geral/321-programas-e-acoes-1921564125/educacao-quilombola-1712549791/12400-educacao-quilombola-materiais-publicados>. Acesso em: 30 abr. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Portal MEC. *Plano de ações articuladas (PAR)*, 2016. Disponível em: <http://simec.mec.gov.br/cte/relatoriopublico/principal.php>. Acesso em: 28 jun. 2016.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). Conselho Nacional de Educação. *Resolução nº 08/2012. Parecer CNE/CEB nº 16 de 2012*. Define diretrizes curriculares nacionais para educação escolar quilombola na educação básica. Brasília: CNE, 2012. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/diretrizes-curriculares>>. Acesso em: 19 jan. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação. *Texto-referência para a elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação escolar quilombola*. Brasília, DF: CNE, 2011. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB0201.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2017.

BRONCKART, J. P. *Atividade de linguagem, textos e discursos: por um interacionismo sócio-discursivo*. Trad. Anna Rachel Machado e Péricles Cunha. 2. Reimpressão. São Paulo: EDUC, 2003.

CANDAU, V. M. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferenças. In: *Revista Brasileira de Educação*, PUCRJ, 37(13): 45-56, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05.pdf>>. Acesso em: 08 jun. 2017.

COSTA-HÜBES, T. C. *O processo de formação continuada dos professores do Oeste do Paraná: um resgate histórico-reflexivo da formação em língua portuguesa*. Londrina, PR: UEL, 2008.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Comunidade certificadas até 23/11/2018*. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em: 08 dez. 2018.

LÜDKE, M.; ANDRÉ, M. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MONTEIRO, M. M. Políticas Educacionais para a população negra: uma análise global e local. *Revista O público e o privado*, 16(1) - julho/dezembro, 2010. Disponível em: <<http://www.seer.uece.br/?journal=opublicoeoprivado&page=article&op=view&path%5B%5D=13&path%5B%5D=95>>. Acesso em: 10 abr. 2017.

RESENDE, M. L. M. *Vygotsky: um olhar sociointeracionista do desenvolvimento da língua escrita*, 2009. Disponível em: <<http://www.profala.com/artpsico108.htm>>. Acesso em: 18 jun. 2016.

SANTOS, B. de S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, B. de S. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.370-470.

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO DO AMAPÁ (SEED). *Projeto de Lei nº 011/15-GEA/PEE/ AP*, 2015.

SECRETARIA DE ESTADO DA EDUCAÇÃO DO AMAPÁ (SEED). *Plano Curricular da Educação Básica do Estado do Amapá*. SEED, Macapá, 2009.

SILVA, T. T. da. *Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TERRIN, A. N. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

ELEMENTOS TEXTUAIS NO RELATO DA CURA DA MULHER ENCURVADA

Data de aceite: 18/11/2019

Rivadavio de Barros Gico Junior

RESUMO: Este artigo apresenta uma reflexão dos elementos textuais existentes nos relatos das curas realizadas por Jesus no evangelho de Lucas, onde tomaremos como base a cura da mulher encurvada que está presente apenas neste evangelho. **Mostra uma reflexão sobre a palavra cura em seus diversos usos, refletiremos também sobre a palavra milagre. Estuda os elementos textuais dos relatos de cura realizado por Jesus.** Analisa a cura da mulher encurvada realizada por Jesus o qual a mulher é duplamente excluída primeiro porque é uma mulher e também porque era atormentada por uma doença crônica, e por isso a intervenção de Jesus não é só uma cura, mas também um gesto de libertação do poder de satanás, que mantém amarrada à mulher. Destaca a atitude de Jesus para com esta mulher que era símbolo do pesado fardo que os marginalizados carregavam sobre seus ombros, e a atitude da mulher que reconhece com fé espontânea que a cura é um dom de Deus para a salvação. E finalmente, examinamos como a religiosidade apresentada por Jesus nesta cura nos ajuda nas visitas dos agentes da pastoral da saúde aos enfermos.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher. Doença crônica. Cura. Sábado. Religiosidade.

1 | INTRODUÇÃO

A morte é vista como um mistério incompreensível. Para muitos como um absurdo inaceitável, principalmente para nós ocidentais. A morte pode até ser tratada como um tabu, como algo que as vezes está tão perto de nós, mas, é um assunto do qual a maioria das pessoas não gosta de falar. Seja como for, aceitemos isso ou não, a morte é um fato, uma realidade inexorável.

A morte é a única coisa certa na nossa existência: de nossos pais, nossos filhos, nossos ídolos e inimigos, de todas as pessoas que amamos e mesmo daquelas que jamais chegaremos a conhecer: Sendo apavorante ou não, é certo que todos nós vamos morrer um dia.

Vivemos num mundo onde somos preparados para viver e não para morrer. Apesar de sabermos que a morte é um processo natural da vida – pois quando nascemos já começamos a morrer. Principalmente nós ocidentais que somos muito apegados as nossas relações afetivas e materiais. Apesar

de que algumas atitudes nos ajudam a enfrenta-la sem que a dor ou o sofrimento sejam tão profundos.

E Viver cada vez mais em busca da imortalidade tem sido um grande desafio para humanidade. Esta busca incansável do homem tem um custo elevado tendo em vista que, quanto maior a longevidade, maior o surgimento de novas doenças que ameaçam a saúde humana criando embate entre ciência e nossa permanência em vida. Mas qual será o limite para tudo isso? Neste sentido é imprescindível a descoberta da cura de diversas doenças que põem em perigo a espécie humana.

O homem tem descoberto a cura de doenças que há alguns anos tínhamos como incuráveis. Por outro lado, os cientistas, mesmo sem encontrar a cura de doenças graves, como a AIDS e câncer, buscam soluções através da prevenção através de exames que possam detectar precocemente estas doenças, aumentando as possibilidades de cura, e também a descoberta de paliativos que proporcionem aos pacientes, além de uma sobrevida, uma qualidade de vida melhor.

Para Hipócrates, o precursor da medicina científica, as doenças não eram causadas por forças sobrenaturais, mas por fenômenos que podiam ser estudados e influenciados por procedimentos terapêuticos e pela conduta de uma vida adequada. No processo de cura, Hipócrates reconhecia, ainda, o “poder curativo” ou de autocura do organismo. Um processo muito semelhante a este pode ser observado nas narrativas dos processos de cura realizados por Jesus segundo o evangelho de Lucas.

AS DIVERSAS UTILIZAÇÕES DA PALAVRA CURA

A palavra *cura* já existia em latim com o sentido primitivo de “cuidado”, ‘atenção’, ‘diligência’, ‘zelo’. Havia também o verbo *curo*, *curare*, de largo emprego, com o significado de ‘cuidar de’, ‘olhar por’, ‘dar atenção a’, ‘tratar’ (REZENDE, 2004).

A palavra *cura* empregada como termo médico, *cura* foi primeiramente usado na acepção de “tratamento”, conforme se lê em Celsus (séc. I d.C.) em seu livro III. 9.1: *In hoc casu medici cura esse debet, ut morbum mutet.* (CELSUS, 1971, p.266-268).

De acordo com o dicionário Aurélio, é o ato ou efeito de curar (se), restabelecimento da saúde, meio de debelar uma doença tratamento, tratamento preventivo da saúde (FERREIRA, 1999. p. 281).

A evolução semântica da palavra *cura*, tanto em latim, como nas línguas românicas, operou-se em várias direções, sempre em torno da ideia de ‘cuidar de’, ‘exercer ação sobre’, ‘tratar’. Vejamos alguns exemplos: Cura. Pároco; cuida espiritualmente de seus paroquianos (REZENDE, 2004).

A palavra *cura* também é usada como substantivo feminino: ação ou efeito de

curar, recobrimento de saúde: a cura do paciente, a cura das mágoas, a cura das doenças, a cura dos males, a cura milagrosa; processo de curar ou secar ao sol; e, ainda, armazém ou celeiro (REZENDE, 2004).

É usada como substantivo masculino: sacerdote que tem um benefício com encargo de cuidar, doutrinar e dirigir certo número de fiéis, congregados num território que não constitui uma paróquia. Tal jurisdição ocorre, geralmente, nos territórios das catedrais (REZENDE, 2004).

Curado (queijo, peixe). Que recebeu um tratamento especial; o queijo, exposto ao ar seco durante algum tempo; o peixe, exposto ao calor e à fumaça (REZENDE, 2004).

Curativo - Limpeza e tratamento tópico de um ferimento. (REZENDE, 2004).

Deu-se, então, a metonímia, na modalidade em que a mesma palavra passa a expressar tanto a ação (no caso os cuidados médicos) como o resultado da ação (a recuperação da saúde). A metonímia é um fenômeno comum de linguagem.

Assim, *cura* passou a significar também o restabelecimento da saúde, à volta ao estado hígido, e esta nova acepção sobrepôs-se à primitiva no entendimento geral e no próprio vocabulário médico.

Em razão dessa evolução semântica, *curar* pode ser empregado tanto no sentido de tratar, cuidar de, como no sentido de debelar uma enfermidade, de restituir a saúde, de *sarar* (REZENDE, 2004).

Em culturas mais antigas, como a xamânica, a doença e a cura estão associadas às forças do mundo sobrenatural e grande variedade de rituais e práticas curativas foi desenvolvida para lidar com a cura das doenças.

Para Hipócrates, o precursor da medicina científica, as doenças não eram mais causadas por forças sobrenaturais, mas por fenômenos que podiam ser estudados e influenciados por procedimentos terapêuticos e pela conduta de uma vida adequada.

No processo de cura, Hipócrates reconhecia, ainda, o “poder curativo” ou de autocura do organismo.

A medicina chinesa embora desenvolvida em um contexto diferente, também considera a saúde como um estado de equilíbrio e a interdependência do organismo humano, um microcosmos, com o cosmo e o poder de autocura da natureza.

A nossa concepção ocidental moderna a respeito da saúde, da doença e da cura, está baseada no modelo biomédico, que tem como característica principal a abordagem reducionista, mecanicista e biológica da vida. Esse modelo foi moldado no cartesianismo da Renascença e foram desenvolvidas, como, por exemplo, concepções ecológicas, socioculturais, psicossociais e estatísticas.

Ainda de acordo com o Dicionário paulino, o apóstolo Paulo não adota uma atitude triunfalista em relação à doença e à cura, embora esteja convencido de que nada nos separa do amor de Deus (Rm 8,35-39 in BÍBLIA, 2006).

As únicas vezes que o apóstolo Paulo se refere diretamente à cura da doença é quando menciona os dons ou “carismas de cura” (*charismata iamatōn*) em suas listas de dons do Espírito (cf. 1Cor. 12.9.28.30 in BÍBLIA, 2006) ver Dons do Espírito.

Depois de introduzir o tema de *charismata* (1Cor 12.4 in BÍBLIA, 2006) e dizer que a cada um é dado uma expressão da presença do Espírito, ele repete a palavra *charismata* (plural) quando menciona a cura e diz que um indivíduo (allos, singular) recebe dons de cura (plural, cf. 1Cor 12,28 [BMD; 1Cor 12,30, CNBB]).

A palavra cura pode também ser encontrada na área de engenharia que define a palavra cura como sendo a molhagem do concreto, após o fim de pega, ou seja, o endurecimento inicial do concreto, a fim de evitar a evaporação da água necessária às reações químicas (hidratação) nas primeiras idades (E-CIVIL, 2009).

Cura / endurecimento é o processo mediante o qual um adesivo em estado líquido ou semissólido se transforma num sólido resistente (ADHESIVOS PARSECS, 2009).

Cura [healing]: Uma subescola da escola de magia Conjuração. Magias de cura podem reparar danos a um personagem ferido ou mesmo trazer uma criatura morta de volta à vida. É também, quando em iniciado em maiúscula, um domínio de magias composto de nove magias divinas e um poder concedido tematizado em torno do conceito de restaurar vida e/ou saúde. *curar [cure]*: Curar magicamente dano a uma criatura viva (MOHAM, 2009).

Curar pode ainda ter o significado de preservar carnes ou peixes através de defumação, secagem ou salga (TILZ, 2009). *Curar*: Período necessário para o alimento alcançar o ponto ideal de amadurecimento (LA PLANCHA, 2009). *Curar* é ainda um processo através do qual o queijo atinge ponto de maturação adequado; o processo de cura pressupõe ação do calor (sol, fogo ou estufa) e é utilizado para que o queijo conserve um grau maior ou menor de umidade.

Pode ser também um método de preservação da carne e peixe em que se usa sal (agente desidratante), salitre (mantém a cor da carne) e açúcar (contrabalança os efeitos fortes do salitre). Por exemplo: presunto, toucinho, salmão e truta são curados em sal antes de serem defumados (COMIDA, 2009).

MILAGRE

Santo Agostinho, numa perspectiva evolutiva, vê tudo já previsto e ordenado por Deus desde sempre e para sempre: além das sementes ocultas em tudo o que existe e se reproduz, Deus criou também sementes nas sementes que, há seu tempo, sempre em ligação com o Criador, produzem os milagres. Para Santo Agostinho, todo o universo é um milagre permanente e eloquente do Criador: ele fala do Criador, e por meio dele é o próprio Criador que nos fala. Aqueles que chamamos de milagres

são milagres menores que chamam nossa atenção para o grande e contínuo milagre da criação.

A palavra milagre deriva do radical *miraculu*, admirar – *admirare*, maravilha – *mirabilia*. Segundo o dicionário Aurélio, a palavra milagre é definida como feito ou ocorrência extraordinária, não explicável pelas leis da natureza, acontecimento admirável, espantoso (FERREIRA, 2006. p. 554).

As curas realizadas por Jesus e pelos discípulos são designadas com diversos nomes e apresentadas como milagres pelos hagiógrafos. Elas representam a quase totalidade dos fatos miraculosos.

Por milagre entendemos uma ação surpreendente de Jesus e dos primeiros cristãos, numa situação sem saída, na qual as pessoas de fé captaram um sinal evidente da presença e ação de Deus (VENDRAME, 2001. p.79). O milagre é caracterizado por uma extrema aceleração dos processos normais de cura (CLARET, 1994. p.33).

Um milagre é, portanto, um ato de Deus que por seu poder e seu caráter excepcional nos leva à admiração e ao espanto (NOLAN, 1987. p.57).

Mas o que a Bíblia designa como milagre? Segundo o autor Alfons Weiser, no seu livro - O que é Milagre na Bíblia - são acontecimentos estranhos, que o crente entende como sinais da ação salvadora de Deus. De acordo com o autor existe um abismo intransponível que a linguagem moderna atribui à palavra “milagre” e aquilo que a Antiguidade e a Bíblia designam por milagre. Na Antiguidade o milagre está ligado à experiência do divino que aparece como elemento principal, enquanto a excepcionalidade como elemento secundário. Já na Bíblia a experiência de Deus, que age na história e realiza a salvação definitiva em Jesus aparece com elemento principal. A excepcionalidade aparece como elemento secundário. Nos dias de hoje a experiência de Deus aparece como elemento secundário, e a excepcionalidade aparecem como elemento principal.

Quando se admite a possibilidade de alguma relação entre Deus e o milagre, sua ação é considerada às vezes como uma intervenção, feita de fora, no curso natural dos acontecimentos.

Nos dias de hoje, muitas coisas que eram consideradas como milagres, hoje estão sendo vistas como não milagres, por causa de seu caráter não-extraordinário e explicável, hoje, dado ao progresso do conhecimento humano, encontra inteira explicação e por isso não pode ser tida como milagre. O progresso vai cada vez mais relegando para a periferia o milagre enquanto visto apenas sob o aspecto da excepcionalidade. (WEISER, 1995. p. 9-17)

Na Bíblia, segundo Albert Nolan, “milagre é fato extraordinário entendido como extraordinário ato de Deus, uma de suas obras poderosas”. Partindo da afirmativa do autor, concluímos que desde a própria criação já é um milagre, o crescimento

de uma simples árvore, o grão de mostarda que é a menor semente e gera à maior árvore, a libertação dos israelitas no Egito e o Reino de Deus, tudo isso é um milagre.

A própria ressurreição de Jesus é o milagre. O mundo está cheio de milagres, para quem tem olhos para vê-los.

Milagre é, portanto, um ato de Deus que por seu poder e seu caráter excepcional nos leva a admiração e ao espanto. Como tal pode ser chamado e na Bíblia é frequentemente chamado assim, de sinal, um sinal do poder e da providência de Deus, de sua justiça e misericórdia, de sua vontade de salvar e libertar.

Uma coisa pode ser milagre, mesmo que possa ser explicada por causas perfeitamente naturais. Para os judeus, o maior milagre da Bíblia foi o do êxodo, a travessia do mar dos Juncos (e não do mar Vermelho, que é um erro de tradução. O mar dos Juncos é um pântano ao norte do mar Vermelho).

RELATOS DE CURAS REALIZADAS POR JESUS EXCLUSIVAS DO EVANGELHO DE LUCAS

| CURA | CURA DE UMA MULHER ENCURVADA NUM DIA DE SÁBADO |
|------------------------------|--|
| A DESGRAÇA | E eis que se encontrava lá uma mulher, possuída havia dezoito anos por um espírito que a tornava enferma; estava inteiramente recurvada e não podia de modo algum endireitar-se. |
| CRITICA DOS ADVERSÁRIOS | Cura num dia de sábado |
| REAÇÃO AFETIVA DO TAUMATURGO | Misericórdia |
| PREPARAÇÃO DA AÇÃO | O doente deve mudar de posição ou lugar. A mulher é chamada para o centro. |
| NO FINAL DO RELATO | O taumaturgo despede o miraculado, louvando sua fé (a), confirmando a realidade do milagre. |

ELEMENTOS TEXTUAIS DA CURA DA MULHER ENCURVADA

É sempre importante analisar a estrutura do relato para uma profunda compreensão do texto, descobrir a intenção do autor, colocar em relevo a presença e as características das diversas unidades (ou motivos) e encontrar aplicações pastorais para o mundo da saúde. Léon-Dufour classifica 33 motivos presentes nos diversos relatos de milagres (VENDRAME, 2001, p. 80-89). Desses elementos, destacaremos aqueles que estão presentes na perícopé estudada:

A **desgraça** é caracterizada sobriamente: doença, possessão demoníaca, perigo no mar, privação de um bem substancial. Frequentemente relata-se também a duração da desgraça: doença ou possessão (a). Em Lc 13,11.16 trata-se de uma

mulher encurvada e que estava presa por satanás havia dezoito anos.

Crítica dos adversários: a respeito do perdão dos pecados (a), da transgressão do sábado (b), da influência de Satanás (c), da transgressão de uma norma. Motivo próprio dos milagres de legitimização. Em Lc 13,14 o chefe da sinagoga diz que as pessoas não devem ser curadas em dia de sábado.

Reação afetiva do taumaturgo: sentimento de misericórdia (a), da tensão (b), excitação (c), de cólera (d) que podem ser expressos também à parte (e). Motivo presente sobretudo nas curas. Lc 13,12-13 Jesus viu a mulher encurvada, a chamou e impôs-lhe as mãos.

Preparação da ação. O doente deve mudar de posição ou lugar (a) o público é afastado (b), como acontece frequentemente nos relatos não-cristãos. Em Lc 13,13, a mulher encurvada é chamada para o centro.

No final do relato, o taumaturgo despede o miraculado, louvando sua fé (a), confirmando a realidade do milagre (b), pedindo-lhe que proclame o fato (c); reenvia o miraculado para casa, devolvendo-o aos seus (d). Esse motivo ocorre quase exclusivamente nas curas (e). Aclamação: rende-se glória (a) sem precisar (b) ou precisando (c), dando um título (d), segundo diversas nuances: alegria (e), louvor (f), gratidão (g), confissão de fé. Em Lc 13,17 “os adversários se envergonharam” e o “povo se alegrava por todos os gloriosos feitos que Jesus realizava” (VENDRAME, 2001, p. 80-89).

ANÁLISE DA PERÍCOPE (LC 13,10-17)

A perícopa inicia-se em Lc 13,10, pois há uma indicação de um lugar: “Ora, ele estava ensinando numa das sinagogas aos sábados”. E, por sua vez, encerra-se no v. 17, porque há uma indicação da conclusão da ação: “Tendo ele dito estas palavras, todos os seus adversários se envergonharam. Entretanto, o povo se alegrava por todos os gloriosos feitos que Jesus realizava”. Além disso, em Lc 13,18 há início de uma nova situação, Jesus conta a parábola do grão de mostarda, mostrando que no v. 18 se inicia outra perícopa.

O cenário é uma sinagoga indeterminada ao longo da grande viagem de Jesus para Jerusalém (9,51 - 19, 27). Os personagens são: a mulher encurvada, o chefe da sinagoga, o povo e Jesus. Os principais verbos encontrados na perícopa são: chamar, dizer, estar, ensinar, endireitar, glorificar, haver, impor, possuir, poder, ter, tornar e ver.

O gênero literário da perícopa é relato de cura ou milagre. Faz parte do gênero narrativo do epidéixis (demonstrativo). Nesse gênero literário estão incluídos todos os textos em que um acontecimento é narrado de tal maneira que no fim as testemunhas oculares ou auriculares reagem com admiração, espanto ou perguntas.

O autor reflete duas maneiras de encarar o fato: a sua, isto é, a maneira “objetiva”, e a “subjetiva”, a reação do acontecido pelas testemunhas do momento. A última é importante para os leitores idealizados pelo autor, pois a reação das testemunhas representa de antemão a dos leitores e convida-os a se identificar com ela. Assim a categoria da forma literária torna-se instrumento para adiar, sem decidir de antemão, a avaliação do leitor. As testemunhas representam os leitores do texto. Desse modo, consegue-se introduzir no gênero literário, como elemento constitutivo, também a relação da narrativa com o leitor. Narra-se do ponto de vista do leitor, que não é, por exemplo, o da hagiografia, a qual só visa a glorificação do herói. Típico da reação, é a pergunta: “Quem é este...? ou tu és... (acrescenta-se um título) (BERGUER, 1998, p. 281).

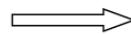
O fato de o acontecimento e a reação serem relatados em conjunto qualifica o acontecimento como um todo; e a reação não é um efeito acrescentado. Trata-se antes de uma espécie de notícia comentada, e o comentário demonstra que o acontecimento trouxe a revelação, partiu de Deus (BERGUER, 1998, p. 281).

HERMENÊUTICA A LUZ DO ENCONTRO

OFERTA DO SAGRADO

O olhar a partir do ponto de vista de Jesus

Jesus vai a sinagoga para ensinar num dia de sábado. (aproxima)



Jesus se faz próximo estando no meio do povo.

EM BUSCA DO SAGRADO

O olhar a partir do ponto de vista da mulher encurvada

A 18 anos ela procurava se libertar das forças do mal.



Continuava indo para sinagoga à procura e na esperança de sua libertação.

O ENCONTRO LIBERTADOR

Ao vê-la Jesus a chama



Ela vai ao seu encontro

Ao se aproximar-se disse-lhe: Mulher estás livre da tua doença. E impôs as mãos.



Ela então se endireitou. e dava glória a deus.

HERMENÊUTICA À LUZ DO CORPO

O poder de Jesus integra a pessoa de tal forma que a mulher encurvada, mesmo sem o conhecer obedece ao seu comando porque sente um encontro com o sagrado que a dignifica. Há em Jesus um poder que liberta de tal forma que

flui naturalmente quando alguém a toca com fé ou ele toca alguém com fé. Jesus demonstra querer tornar esse poder de Deus acessível a todas as pessoas. No caso da mulher encurvada, isto fica evidente. Não o transmite por etapas; esse poder flui em abundância, numa plenitude capaz de, imediatamente, colocar a mulher em posição ereta e de cabeça levantada.

A compreensão da comunidade primitiva foi que Jesus era alguém que amou de tal modo a Deus e a humanidade que só podia ser a própria encarnação de Deus na história do seu povo, o Cristo, Filho de Deus, o messias esperado pelo povo de Israel.

Toda a teologia bíblica concebe o ser humano como uma unidade, ou seja, o ser humano é visto por inteiro em cada uma de suas concretizações fundamentais. Não há como pensar em uma alma sem corpo, nem em um corpo sem alma. Cada conceito sobre o ser humano, compreende-o como um todo (CORREA JUNIOR, 2000, p. 53-55; 168-178).

O homem-corpo (em hebraico *basar*, em grego *soma*) designa o ser humano todo inteiro enquanto “pessoa-em-comunhão-com-outros” (cf. Rm 12,1; 1Cor 7,4; 9,27; 13,1; Fl 1,20) em seu relacionamento social e político. Porque significa a pessoa humana em sua totalidade, não se pode pensar em sobrevivência do ser humano sem incluir o corpo (CORREIA JUNIOR, 2000, p. 176-177).

O homem-alma (em hebraico *nefesh*, em grego *psiqué*) também designa o ser humano todo inteiro como ser vivente. Alma para a Escritura é sinônimo de vida. Daí que homem-alma e homem-corpo são equivalentes. Corpo e Alma não se opõem, mas exprimem o homem inteiro. Homem-alma pode significar ainda a pessoa em sua vida consciente (BOFF, 1971, p. 62-63).

É por meio do corpo que se tem acesso a Deus; é também por meio dele que a Graça de Deus penetra na vida das pessoas; o corpo aparece na narrativa, portanto, como uma porta de passagem. Por isso, a nova evangelização deve aproximar-se das pessoas concretas e dos reais problemas que as inquietam, sociedade moderna. Por meio dessa aproximação, nasce o diálogo, o compreender e o ser compreendido. O sagrado cristão pode, então, se tornar acessível, compreensível e cumprir seu papel de salvar, na medida em que é capaz de corresponder aos anseios fundamentais da pessoa humana que o busca com fé. (CORREIA JUNIOR, 2000, p. 176-177).

Então, podemos afirmar que a salvação de Jesus Cristo é mística e política ao mesmo tempo. Mística porque, por meio da experiência do encontro com o sagrado cristão, podemos tocar e ser tocados pela *dynamis* do mistério salvífico de Deus; podemos tomar consciência da sua presença salvífica no próprio corpo, da cura dos males físicos e psíquicos. Política porque, animados pela presença viva e amorosa de Deus em seu poder vital, em sua energia propulsora de vida, em sua força revitalizadora, podemos lutar pela vida em plenitude com todas as

nossas potencialidades. Isso interfere positivamente na convivência social e tende a provocar uma inversão na dinâmica da sociedade que gera morte (CORREIA JUNIOR, 2000, p. 177-178).

HERMENÊUTICA À LUZ DA FÉ

A fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade. Foi Deus quem colocou no coração do homem o desejo de conhecer a verdade e, em última análise, de O conhecer, para que, conhecendo-O e amando-O pudesse chegar também à verdade plena sobre si próprio (cf. Ex 33, 18; Jo 14, 8; 1 Jo 3, 2 in BÍBLIA 2006). No Antigo Testamento, o termo “fé” aparece três vezes em Dt 32:20; Hab 2,4 e Esd 8,21-22ss. Mas, se a palavra “fé” não é utilizada com frequência, expressões como “crer”, “confiar” e “esperar” transmitem o conceito de fé do começo ao fim do Antigo Testamento.

No Novo Testamento, o termo que traduzimos por fé, significa, especialmente, o substantivo grego *pistis*, mas também está presente nos significados do adjetivo *pistos* e do verbo *pisteuo* (LÉON-DUFOUR, 2002, p. 336-338)

A abordagem sobre a fé na Carta aos Hebreus, é a que mais nos impressiona no Novo Testamento: “A fé é a certeza das coisas que se esperam e a convicção de fatos que não se veem” (cf. Hb 11,1 in BÍBLIA, 2006)

Deus convida o ser humano à comunhão consigo. A resposta adequada a este convite é a fé. É pela fé, que o homem submete completamente sua inteligência e sua vontade a Deus. Com todo o seu ser, o homem dá seu assentimento ao Deus revelador.

A fé verdadeira crer, sem ver, não se ancora em coisas visíveis para existir e possui uma certeza profunda e inabalável de que Deus está consigo.

Aqueles que crucificaram Jesus não conseguiram crer quando souberam de sua ressurreição, rapidamente tentaram escondê-la, e se negaram a crer que Ele é realmente o Filho de Deus (cf. Mt 27,11-15 in BÍBLIA 2006). Isso significa que a fé salvadora não é fruto da vontade do homem caído, mas é resultado da ação do Espírito Santo em um coração regenerado. O Novo Testamento declara que somente pode crer que Jesus é o Cristo, aquele que for nascido de Deus (Jo 5,1). É o próprio Deus quem faz brotar a fé verdadeira no coração do homem por meio de sua Palavra proclamada (cf. Rm 10,17 in BÍBLIA 2006). Mas a verdadeira fé frutifica em obras, por isso, a Epístola de Tiago afirma que a fé sem obras é morta (cf. Tg 2,17 in BÍBLIA 2006; SCHLESINGER, PORTO, 1995, p. 1058).

COMO ESTE RELATO PODE AJUDAR OS AGENTES DA PASTORAL DA SAÚDE

Consideramos que este relato foi de grande importância, aprendizado e amadurecimento para nossa pesquisa. Porque nos acrescentou vários pontos de vista que nos ajudaram a ter um novo olhar, sobre Jesus e seus processos de cura, sobre a mulher, sobre a religião, e sobre nossa sociedade.

Primeiro, gostaríamos de destacar os dezoito anos de perseverança, de paciência, de sofrimento desta mulher, que apesar de toda a sua dificuldade, de sua dependência das pessoas, das situações complexas que enfrentou, a sua crença em Deus não foi abalada, manteve a sua fé firme, aprendendo a esperar a sua vez e sabendo que chegaria a sua hora, é algo que nos comove, porque nos leva a pensar no mundo imediatista que nós vivemos, onde estamos aprendendo que tudo é pra ontem. Um mundo que quase não tem tempo para Deus, não se importa com o tempo de Deus, não entra no seu tempo. Desaprendemos que Deus é o próprio tempo. E as coisas só acontecem no seu tempo e ele está no controle.

Segundo o chamado de Jesus. Ela não o vê, ela só o escuta a sua voz chamando-a, ele não fala o nome dela, mas ela sente em seu coração, é o chamado de coração para coração, vem e segue-me! e ela vai até ele, e ele a cura.

Terceiro, Por ser mulher, diante de uma sociedade adversa, altamente machista, excludente, e perversa, e sendo excluída duas vezes: uma por ser mulher não tinha oportunidades na sociedade, e na religião e sendo colocada, no fundo da sinagoga atrás de uma cortina, essas dificuldades não foi obstáculo para que ela continuasse acreditando em Deus. E por estar enferma, era afastada do convívio das pessoas e da sociedade.

Quarto, reconhece-la como filha de Abraão, a qual devolve para ela a sua dignidade de ser humano e colocando-a integralmente dentro da comunidade da aliança, ou seja, Jesus mostra para todos que ela precisa ser respeitada, e que o lugar dela é ao lado de seus irmãos, filhos da mesma aliança.

Quinto, com sua atitude Jesus nos mostra também que o reino de Deus está se estabelecendo através dele, que quer libertar a todos, inclusive as mulheres que continuam amarradas, oprimidas, tendo seus direitos diminuídos, num mundo onde o homem é sempre privilegiado, como se fosse a vontade de Deus.

Sexto, nas parábolas do reino de Deus que vem após a cura da mulher encurvada, na primeira parábola Jesus se refere **ao homem**. Que o reino de Deus é semelhante a um grão de mostarda que **o homem** que plantou na sua horta, e cresceu e fez-se uma árvore[...] (v.19); Na segunda parábola Jesus se refere **a mulher**. É semelhante ao fermento que **uma mulher** tomou e escondeu em três medidas de farinha, até ficar tudo levedada (v.20). Jesus estaria utilizando as duas parábolas para nos mostrar como o reino de Deus deve funcionar, ou seja, com toda a humanidade, aqui representada pelo homem e a mulher, e para que vissem

juntos, como ele os criou (cf. Gn 1,27-28).

REFERÊNCIAS

ADHESIVOS PARSECS. **Terminologia de adesivos**. Disponível em: <http://www.adhesivosparsecs.com/Portugues/index.php?option=com_content&task=view&id=90&Itemid=163>. Acesso em: 31 mar. 2009.

ASCOUGH, Richard S. **Milagres de Jesus**. Tradução: Rosana Malerba. 1 ed. São Paulo. Ed. Ave Maria.

BAUTISTA, Mateo. **Jesus: sadio, saudável e terapeuta**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1997.

BERGER, Klaus. **É possível acreditar em milagres?** Tradução de Luís Henrique Dreher. São Paulo: Paulinas, 2004.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Ed. Loyola, 1998.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Leonardo. **Teologia do corpo: o homem-corpo é imortal**. Revista de Cultura Vozes, Petrópolis. v. 65, n.1, p 61-8, jan./fev. 1971.

BROWN. R. E., FITZMYER, Joseph A., MURPHY, R. **Novo comentário bíblico São Jeronimo**. 1 ed. Santo André / São Paulo: Paulus, 2011.

CLARET, Martin. **O Poder da Oração**. São Paulo. Prol Editora gráfica Ltda, 1994, p. 122)

CORREIA JUNIOR, João Luiz. **O poder de Deus em Jesus: um estudo de suas narrativas de milagres em Mc 5,21-43**. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

E-CIVIL. Engenharia civil, arquitetura e construção. **Dicionário on-line**. Disponível em: <http://www.ecivilnet.com/dicionario/dicionario_engenharia_c.htm>. Acesso em: 31 mar. 2009.

FERREIRA, A. B. de H. **Novíssimo Dicionário latino-português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FITZMYER, Joseph. **The Gospel according to Luke X-XXIV**. New Haven: Yale University Press, 2010.

LA PLANCHA. Bar e Restaurante. **Glossário**. Disponível em: <<http://www.laplancha.com.br/glossario.htm> 31/03/2009>. Acesso em: 31 mar. 2009

LÉON-DUFOUR. **Vocabulário de teologia bíblica**. Tradução de Frei Simão Voigt. 7ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉON-DUFOUR. **I miracoli di gesù e teologia del miracolo**. Assis: Cittadella Editrice, 1987.

MARSHALL, H. **The gospel of Luke. A commentary on the greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

NOLAN, Albert. **Jesus antes do cristianismo**. Tradução Grupo de Tradução São Domingos. São Paulo: Paulinas, 1987.

MOHAM, K. (Comp.). **Glossário C. Tradução Estevão Monteiro**. Disponível em: <<http://omake.com>>.

br.c25.sitepreviewer.com/shinryuu/RPG/glossario-c.htm>. Acesso em: 31 mar. 2009.

PESTANA, Siokmey T.C. **A terapêutica integral** – milagres de Jesus e a terapia comunitária integrativa. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

REIMER, Ivone R.; MACHADO, Erika Pereira. Uma mulher marcada pela opressão e pela ternura de Deus: análise e interpretação de Lucas 13.10-17. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 51, n. 1, p. 127-137, jan./jun. 2011.

REZENDE, J. M de. **Linguagem Médica**. 3. ed. Goiânia: Ab Editora; Distribuidora de Livros Ltda, 2004. <http://usuarios.cultura.com.br/jmrezende/cura.htm> Acessado em 30/03/2009.

SAMPOL, Lucia A.V e SAMPOL, Antônio V. **A Escoliose e suas formas de tratamento**. 2000. <http://t.r4.com.br/imagens/arquivos/104/ESCOLIOSE%20E%20SUAS%20FORMAS%20DE%20TRATAMENTO.pdf>. Acesso em 15/06/2019.

VENDRAME, Calisto., **A cura dos doentes na Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2001.

WEISER, A. **O que é Milagre na Bíblia**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1995.

RELIGIOSIDADE/ESPIRITUALIDADE EM PESSOAS VIVENDO COM VÍRUS DA IMUNODEFICIÊNCIA HUMANA

Data de aceite: 18/11/2019

Clarissa Mourão Pinho

Universidade de Pernambuco/UPE. Recife (PE),
Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0911-6037>.

Eduardo Tavares Gomes

Universidade de São Paulo (USP). São Paulo
(SP), Brasil.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9506-5303>.

César de Andrade de Lima

Universidade de Pernambuco/UPE. Recife (PE),
Brasil

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4789-7121>.

Ana Catarina de Melo Araújo

Universidade de Pernambuco/UPE. Recife (PE),
Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1558-9789>.

Sara Larissa de Melo Araújo

Universidade do Vale do São Francisco/UNIVASF.
Petrolina (PE), Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5890-8252>.

Evelyn Maria Braga Quirino

Universidade de Pernambuco/UPE. Recife (PE),
Brasil

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9551-528X>

Morgana Cristina Lêncio de Lima

Universidade de Pernambuco/UPE. Recife (PE),
Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9953-5395>

Mônica Alice Santos da Silva

Universidade de Pernambuco/UPE. Recife (PE),
Brasil

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-8058-6034>

Cynthia Angelica Ramos de Oliveira Dourado

Universidade de Pernambuco/UPE. Recife (PE),
Brasil

ORCID: <http://orcid.org/>

ORCID:0000-0003-0895-4207

Simone Andrade Gonçalves de Oliveira

Hospital Otávio de Freitas-Secretaria Estadual de
Saúde de Pernambuco. Recife (PE), Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3890-2822>

Maria Sandra Andrade

Universidade de Pernambuco/UPE. Recife (PE),
Brasil

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6644-2667>.

RESUMO: Objetivo: analisar as evidências científicas da utilização da religiosidade e espiritualidade na promoção da saúde de pessoas vivendo com HIV. **Método:** trata-se de um estudo bibliográfico, tipo revisão integrativa da literatura. Realizou-se a busca por artigos científicos; disponíveis na íntegra; nos idiomas português, inglês e espanhol; publicados nos últimos cinco anos (2012 a 2017) e que abordassem adultos vivendo com HIV com idade igual ou superior a 18 anos. Pesquisaram-se nas bases de dados MEDLINE via PubMed,

LILACS, BDNF e Biblioteca Virtual SciELO. Apresentaram os resultados em forma de figura e tabelas. **Resultados:** encontraram-se 14 artigos que mostram o uso da religiosidade e espiritualidade de forma positiva no enfrentamento ao HIV, influenciando a mudança comportamental daqueles que vivem com a doença. **Conclusão:** avalia-se que o uso da religiosidade e espiritualidade é uma estratégia que deve ser utilizada no contexto do atendimento às pessoas que vivem com HIV, visto que auxilia a melhora do processo saúde-doença, contribuindo para a promoção da saúde desses pacientes. **PALAVRAS-CHAVE:** HIV; Sobreviventes de Longo Prazo ao HIV; Espiritualidade; Religião; Promoção da Saúde.

RELIGIOSITY / SPIRITUALITY IN PEOPLE LIVING WITH IMMUNODEFICIENCY VIRUSES

ABSTRACT: Objective: To analyze the scientific evidence of the use of religiosity and spirituality in health promotion of people living with HIV. **Method:** This is a bibliographic study, integrative literature review type. The search for scientific articles was performed; available in full; in Portuguese, English and Spanish; published in the last five years (2012 to 2017) and addressing adults living with HIV aged 18 and over. We searched the MEDLINE databases via PubMed, LILACS, BDNF and SciELO Virtual Library. They presented the results in the form of figures and tables. **Results:** 14 articles were found that show the use of religiosity and spirituality in a positive way in facing HIV, influencing the behavioral change of those living with the disease. **Conclusion:** it is evaluated that the use of religiosity and spirituality is a strategy that should be used in the context of care for people living with HIV, as it helps to improve the health-disease process, contributing to the health promotion of these patients.

KEYWORDS: HIV; Long Term Survivors of HIV; Spirituality; Religion; Health promotion.

INTRODUÇÃO

Sabe-se que a infecção pelo Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV) e a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (Aids) ainda constituem um problema de grande magnitude, apesar dos avanços diagnósticos e terapêuticos alcançados desde o início da epidemia. Calcula-se que existem cerca de 36,7 milhões de pessoas vivendo com HIV (PVHIV) no mundo, das quais 2,1 milhões foram infectadas no ano de 2015 (UNAIDS, 2016). Registraram-se, no Brasil, desde o início da epidemia, até o ano de 2017, aproximadamente 883 mil casos de Aids, sendo notificados cerca de 38 mil casos apenas em 2016 (UNAIDS, 2016; BRASIL, 2018).

Observa-se, nos últimos anos, que a história natural da infecção pelo HIV vem se modificando consideravelmente, em especial, com a disponibilização de esquemas antirretrovirais (ARV) cada vez mais eficazes, com doses menores e efeitos colaterais mais leves. Verifica-se que tais aspectos contribuem para uma maior adesão à Terapia Antirretroviral (TARV), bem como para diminuir as probabilidades

de adoecimento, mortalidade e transmissão da doença (BOLLEN et al, 2015; SILVA et al,2015).

Ressalta-se que, apesar da indiscutível importância do tratamento, o cuidado à saúde de PVHIV vai além da terapia medicamentosa. Torna-se necessário considerar aspectos como o comparecimento às consultas com a equipe multiprofissional, a realização dos exames de rotina, tais como a contagem de linfócitos TCD4 e Carga viral (CV), a adoção de hábitos de vida saudáveis e o não consumo de álcool e drogas (GLASS;CAVASSINI, 2014).

Aponta-se como importante, além disso, identificar os fatores de risco para a não adesão ao tratamento. Compreende-se, nessa perspectiva, que o acompanhamento realizado por equipes multidisciplinares capacitadas para identificar os fatores que podem comprometer a adesão e as possíveis dificuldades vividas pelos pacientes pode contribuir para a promoção da saúde dessas pessoas (CABRERA ALONSO et al,2018).

Pontua-se que as medidas de promoção à saúde devem ser levadas em consideração e adotadas por ocasião do diagnóstico de HIV, do início e manutenção da TARV, uma vez que o tratamento exige rigor nos horários e no uso contínuo dos medicamentos e abrange a possível ocorrência de efeitos colaterais. Identifica-se, além disso, o estigma ainda presente na sociedade que pode provocar, no indivíduo, alterações sociais, psíquicas e fisiológicas. Considera-se que esses fatores podem gerar sofrimento devido à incerteza e ao medo do futuro, fazendo com que essas pessoas busquem o apoio religioso-espiritual como fonte de fortalecimento no enfrentamento da doença (PENNY, et al,2012).

Sabe-se que a utilização da religiosidade e espiritualidade na atenção à assistência à saúde pode ter repercussões positivas na vida das PVHIV e auxiliar os enfermeiros no planejamento do cuidado à saúde. Define-se a religiosidade como tudo aquilo em que o indivíduo acredita, segue e pratica, dividindo-se o conceito em religiosidade organizacional e religiosidade não organizacional. Deve-se entender a espiritualidade como a procura individual pelo sentido da vida, consistindo no conjunto das crenças do indivíduo, sem necessariamente requerer a adoção de uma religião; entretanto, a espiritualidade pode influenciar a busca por uma religião ou pela religiosidade (KOENIG et al, 2001).

Constata-se, assim, que a religiosidade e a espiritualidade podem apresentar uma influência positiva na aceitação do diagnóstico, proporcionando uma fonte de apoio no enfrentamento à doença. Torna-se relevante, nesse sentido, a condução de estudos que aprofundem a análise sobre como a religiosidade e a espiritualidade podem colaborar no processo de cuidado às PVHIV.

OBJETIVO

Analisar as evidências científicas da utilização da religiosidade e espiritualidade na promoção da saúde de Pessoas Vivendo com HIV.

METODOLOGIA

Trata-se de um estudo bibliográfico, tipo revisão integrativa da literatura, que segue as seguintes etapas: 1) Estabelecimento da hipótese ou questão norteadora; 2) Seleção da amostra: determinando os critérios de inclusão/exclusão dos artigos e seleção dos artigos; 3) Categorização dos estudos; 4) Avaliação dos estudos de forma crítica; 5) Discussão e interpretação dos resultados e 6) Apresentação da revisão e síntese do conhecimento (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008).

Utilizou-se para a formulação da pergunta norteadora a estratégia de PICO, um acrônimo utilizado para as questões que sustentam as buscas da literatura (STONE, 2002), como segue na figura:

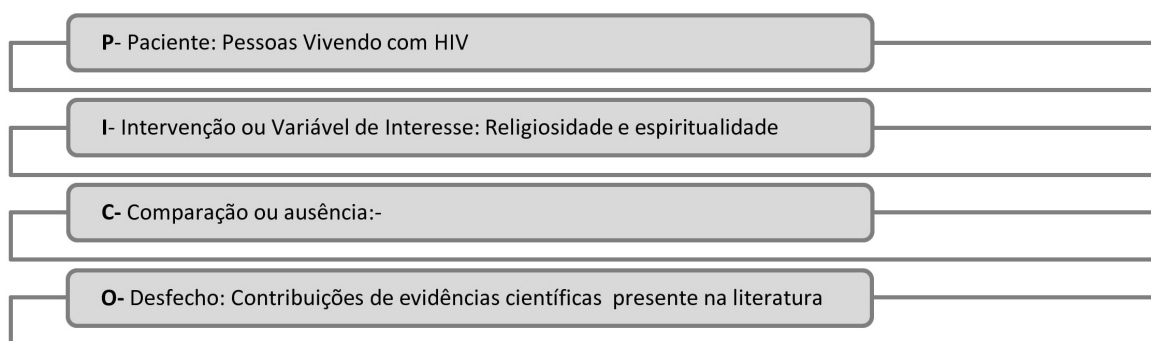


Figura 1. Definição da pergunta norteadora de acordo com a estratégia de PICO, Recife (PE), Brasil, 2017.

Estabeleceu-se como questão norteadora de pesquisa: “Quais as evidências científicas nacionais e internacionais acerca da religiosidade e espiritualidade no cuidado de pessoas vivendo com HIV?”.

Adotaram-se como critérios de inclusão: artigos científicos originais que se encontravam eletronicamente nas bases de dados investigadas; disponíveis na íntegra; nos idiomas português, inglês ou espanhol; publicados nos últimos cinco anos (2012 a 2017) e que abordam adultos vivendo com HIV com idade igual ou superior a 18 anos. Excluíram-se teses, dissertações, monografias, reportagens, editoriais, relatos de experiência, textos duplicados ou que não atendessem aos objetivos deste estudo.

Levantou-se a bibliografia no mês de junho de 2017. Realizaram-se, para isso, consultadas nos Descritores de Ciências da Saúde (DeCS) e *Medical Subject Heading* (MESH) para a identificação dos seguintes destritores: *Spirituality AND Religion AND*

HIV. Efetuou-se a busca aos pares e, posteriormente, individualmente para que possíveis diferenças fossem corrigidas. Empreendeu-se, para a seleção da amostra, a busca de artigos indexados nas seguintes bases de dados: *Medical Literature Analysis and Retrieval System Online* (MEDLINE), PubMed, Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS) e Base de Dados de Enfermagem (BDENF) e Biblioteca Virtual *Scientific Electronic Library Online* (SciELO).

Realizou-se, na primeira etapa do levantamento dos textos de acordo com o Preferred Reporting Items for Systematic Review and Meta-Analysis – PRISMA (MOHER et al,2009). Iniciou-se a leitura dos títulos e resumos dos 265 documentos encontrados nas buscas. Eliminaram-se 5 artigos duplicados, sendo lidos então 260 títulos e resumos; destes, 50 estudos foram selecionados para leitura na íntegra, para verificar se respondiam à questão de pesquisa levando por meio a questão norteadora, tendo sido excluídos 34 artigos que não responderam, indo para etapa seguinte 16 artigos para síntese qualitativa, sendo incluídos ao fim 15 artigos para a síntese quantitativa. Compôs-se então a amostra final de 15 artigos (Figura 1).

Hierarquizaram-se os artigos, quanto ao nível de evidências, em sete níveis de acordo com os critérios estabelecidos: Nível I – revisão sistemática ou metanálise; Nível II – estudo randomizado controlado; Nível III – estudo controlado com randomização; Nível IV – estudos de caso-controle ou estudo de coorte; Nível V – revisão sistemática de estudos qualitativos ou descritivos; Nível VI – estudos qualitativos ou descritivos; Nível VII – opinião ou consenso (STILLWELL et al,2010).

Aplicou-se, para extração dos dados, uma lista de verificação que contemplou os seguintes itens necessários para o fichamento do artigo: identificação do artigo; instituição sede do estudo; tipo de publicação; característica metodológica do estudo e avaliação do rigor metodológico (STILLWELL et al,2010).

Organizaram-se e apresentaram-se os dados em figuras e tabelas, de forma a possibilitar um melhor entendimento dos estudos selecionados nesta revisão integrativa, expostos de forma descritiva.

RESULTADOS

Localizaram-se 8 artigos publicados na PubMed; 3 estudos na MedLine via Pubmed; 1 estava disponível na BDENF; 1 na SciELO; 1 documento estava disponível tanto na SciELO, quanto na PubMed e 1 estava disponível na SciELO e na LILACS, totalizando 15 estudos (Tabela 1).

Aponta-se que a maioria dos estudos era internacional e estava publicada na língua inglesa (n=11), e quatro artigos eram nacionais e publicados na língua portuguesa. Apresenta-se a caracterização dos artigos encontrados na Figura 4, na qual se encontram os principais achados para a identificação dos artigos, como o

título, base de dados, autores, objetivo, desenho de estudo, tamanho da amostra, país, idioma, resultados, ano de publicação, níveis de evidência.

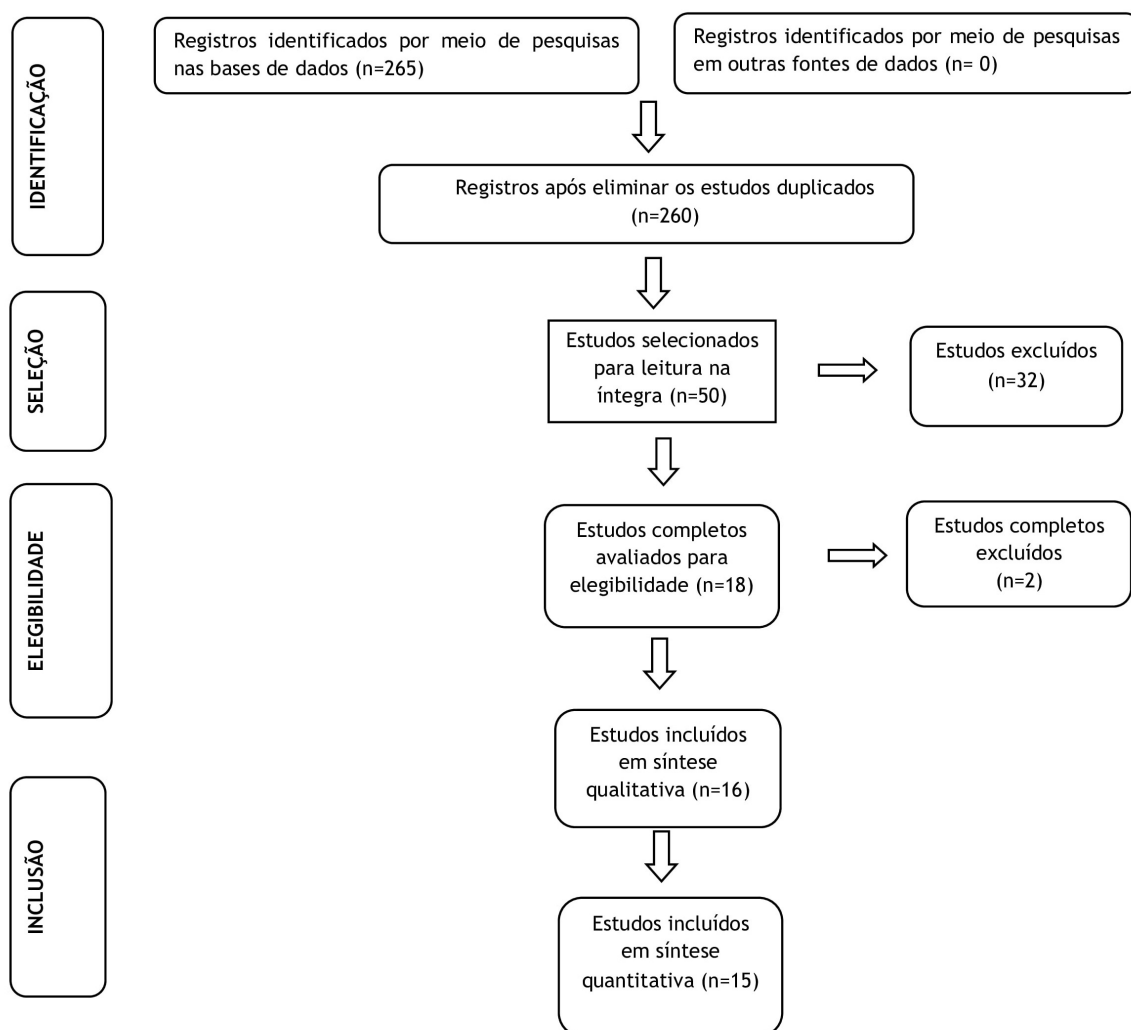


Figura 2. Fluxograma da seleção dos estudos segundo o *Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses* (PRISMA 2009). Recife (PE), Brasil, 2017.

Destaca-se na figura 3 as publicações selecionadas de acordo com as bases de dados investigadas.

| Bases de dados/Biblioteca virtual | Artigos encontrados | Artigos selecionados para leitura na íntegra | Amostra final após a realização da análise |
|-----------------------------------|---------------------|--|--|
| PUBMED | 205 | 24 | 8 |
| MEDLINE | 43 | 13 | 3 |
| LILACS | 8 | 4 | 1 |
| BDENF | 3 | 3 | 1 |
| SCIELO | 6 | 6 | 2 |
| Total | 265 | 50 | 15 |

Figura 3. Publicações selecionadas sobre religiosidade e espiritualidade em Pessoas Vivendo com HIV de acordo com as Bases de dados/Biblioteca virtual, Recife (PE), Brasil, 2017.

| Id | Título/ Base de dados | Autores | Objetivo | Desenho de estudo/ Amostra | País | Idioma | Resultados | Ano de publicação | Níveis de evidências |
|----|--|--------------------------------------|---|---|----------------|-----------|--|-------------------|----------------------|
| A | A influência da religiosidade no conviver com HIV (LILACS/SciELO) (FERREIRA; FAVORETO; GUIMARÃES, 2012) | Ferreira, Favoreto, Guimarães. | Analisar a influência da religiosidade no enfrentamento da doença e as suas repercussões sociais, morais e clínicas. | Qualitativo (n=9) | Brasil | Português | Foram observadas algumas relações que apontam para enfrentamentos religiosos positivos e/ou negativos no adoecimento, mudanças de pensamento e comportamentos religiosos. | 2012 | VI A |
| B | The meaning and use of spirituality among African American women living with HIV/aids (MEDLINE via PubMed) (DALMIDA et al,2012) | Dalmida, Holstad, Dilorio, Laderman. | Explorar o significado e uso da espiritualidade entre mulheres afro-americanas. | Qualitativo (n=20) | Estados Unidos | Inglês | Relatou-se que a infecção pelo HIV aproximou as entrevistadas de Deus; a espiritualidade promove um novo sentido e é associada à força, esperança, melhoria da saúde e esperança de cura. | 2012 | VI A |
| C | How have long-term survivors coped with living with HIV? (MEDLINE via PubMed) (SLOMKA et al,2013) | Slomka, Lim, Gripshover, Daly. | Traçar os recursos de enfrentamento em sobreviventes de longo prazo do HIV. | Qualitativo e exploratório (n=16) | Estados Unidos | Inglês | As relações construídas entre pacientes e profissionais e os significados da religião e espiritualidade foram considerados fatores positivos entre os participantes. | 2013 | VI A |
| D | A espiritualidade de pessoas vivendo com HIV: um estudo de representação social (SciELO) (ESPIRITO SANTO; GOMES; OLIVEIRA,2013) | Espírito Santo, Gomes, Oliveira. | Analisar as expressões da espiritualidade em PVHIV na sua interface com as construções representacionais acerca do HIV. | Qualitativo, descritivo e exploratório (n=30) | Brasil | Português | Apresentados em cinco categorias: do sofrimento à dificuldade de encontrar sentido perante o diagnóstico; dando a volta por cima: o encontro do sentido da vida; da dificuldade de adesão ao tratamento à esperança da cura; os relacionamentos transcendentais; a presença da religiosidade no viver com HIV. | 2013 | VI A |

| | | | | | | | | | |
|---|--|---|---|--------------------|----------------|--------|---|------|------|
| E | Longitudinal spiritual coping with trauma in people with HIV: implications for health care (PubMed) (KREMER, IRONSON, 2014) | Kremer, Ironson. | Discutir as implicações para as PVHIV, bem como para os profissionais de saúde, para que possam ajudar a orientar as PVHIV a encontrar o melhor caminho possível para lidar com o trauma. | Coorte (n=177) | Estados Unidos | Inglês | Ao longo do tempo, 65% usaram o enfrentamento espiritual positivamente, 7%, negativamente e 28% não tiveram uso significativo. A espiritualidade foi principalmente benéfica para mulheres, heterossexuais e afro-americanos. Os resultados sugerem que a espiritualidade é uma das principais fontes de enfrentamento positivo. | 2014 | IV A |
| F | Spirituality and optimism: a holistic approach to component – based, self-management treatment for HIV (PubMed) (BROWN et al,2014) | Brown, Hanson, Schmotzer, Webel. | Descrever mudanças longitudinais em espiritualidade e otimismo após a participação em uma intervenção. | Randomizado (n=40) | Estados Unidos | Inglês | O bem-estar espiritual, o bem-estar existencial e o otimismo tendem a ser mais baixos para os grupos que passaram pela intervenção. Entretanto, no final da intervenção, esse grupo tende a ter um aumento de 11,5 pontos no bem-estar espiritual geral; 6,3 pontos no bem-estar religioso; 4,8 no bem-estar existencial e 0,8 no otimismo total. | 2014 | II A |
| G | Spirituality, social capital and service: factores promoting resilience among expert patients living with HIV in Ethiopia (PubMed) (HUSSEN et al,2014) | Hussen, Tsegaye, Argaw, Andes, Gilliard, Del Rio. | Obter a compreensão dos processos sociais que influenciam um grupo de “pacientes <i>expert</i> ”. | Qualitativo (n=20) | Etiópia | Inglês | Foram descritos três mecanismos fundamentais de enfrentamento: o uso da espiritualidade e práticas baseadas na fé para gerenciar as dificuldades psicológicas associadas à vida com HIV; a utilização das redes familiares e comunitárias como apoio ao estigma social e servir aos outros como mecanismo para se encontrarem o otimismo e propósito na vida. | 2014 | VI A |

| | | | | | | | | | |
|---|---|--|--|------------------------------------|----------------|-----------|--|------|------|
| H | Religiosity, spirituality, and HIV risk behaviors among African American women from four rural counties in the southrasterm U.S. (PubMed) (LUDEMA et al,2015) | Ludema, Doherty, White, Simpson, Villar-Loubet, McLellan-Lemal, et al. | Associar o uso da religiosidade e espiritualidade aos comportamentos de risco entre mulheres afro-americanas. | Transversal (n=1.013) | Estados Unidos | Inglês | Mulheres com religiosidade organizacional alta foram associadas a um menor número de parcerias simultâneas e menos parceiros sexuais nos últimos 12 meses, assim como aquelas com alto índice de religiosidade não organizacional. | 2015 | VI A |
| I | "I Should know better": the roles of relationships, spirituality, disclosure, stigma, and shame for older women living with HIV seeking support in the South (PubMed) (GRODENSKY, et al,2015) | Grodensky, et al. | Investigar os fatores psicossociais importantes que impactaram a vida das mulheres mais velhas e como elas lidam com a infecção pelo HIV, particularmente, nas relações sociais e espirituais. | Qualitativo (n=15) | Estados Unidos | Inglês | Todas as entrevistadas referiram a sua relação com Deus como fonte de apoio para viver com o HIV. Deus as ajuda a ter comportamentos saudáveis, tomar os medicamentos, ter relações sexuais protegidas e interromper o abuso de substâncias. | 2015 | VI A |
| J | Spirituality/ Religiosity: A cultural and psychological resource among sub-Saharan African Migrant Women with HIV/aids in Belgium (PubMed) (ARREY et al,2016) | Arrey, Bilsen, Lacor, Descherpper. | Examinar o papel da espiritualidade/religião como fonte de força, resiliência e bem-estar entre as mulheres subsaarianas. | Qualitativo (n=44) | Bélgica | Inglês | Maior uso da espiritualidade/ religiosidade, após o diagnóstico do HIV, como estratégias de fortalecimento no enfrentamento da doença. | 2016 | VI A |
| K | Religion, spirituality and HIV clinical outcomes: A systematic review of the literature (PubMed) (DOOLITTLE; JUSTICE; FIELLIN,2016) | Doolittle, Justice, Fiellin. | Avaliar a associação entre religião, espiritualidade e os resultados clínicos em indivíduos infectados pelo HIV. | Revisão sistemática (n=15 estudos) | - | Inglês | Dez dos 15 estudos avaliados relataram a associação positiva da religião e espiritualidade aos aspectos clínicos em PVHIV. | 2016 | I A |
| L | Religious and spiritual coping in people living with HIV/aids (SciELO/ PubMed) (PINHO et al,2017) | Pinho, Dâmaso, Gomes ET, Trajano, Andrade, Valença. | Avaliar a religiosidade e o enfrentamento religioso/espiritual em PVHIV. | Transversal (n=52) | Brasil | Português | Foi evidenciado o elevado uso da religiosidade organizacional, não organizacional e intrínseca. Foi observado que a religiosidade e a espiritualidade desempenham um papel importante no enfrentamento do HIV. | 2017 | VI A |

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|--|--|----------------|-----------|--|------|------|
| M | Spiritual care may impact mental health and medication adherence in HIV + populations (PubMed) (OJI et al,2017) | Oji, Hung, Abbasgholizadeh, Hamilton, Essien, Nwulia. | Explorar o papel da espiritualidade na avaliação das necessidades relacionadas à adesão medicamentosa em PVHIV. | Misto (Revisão sistemática/ Revisão retrospectiva/ Qualitativo) (n=33 estudos) | - | Inglês | Foi evidenciada a influência positiva da espiritualidade sobre os comportamentos de saúde, o enfrentamento da doença, a adesão ao tratamento e a diminuição do transtorno depressivo. | 2017 | I B |
| N | Examination of the role of religious and psychosocial factors in HIV medication adherence rates (MEDLINE via PubMed) (DALMIDA et al,2017) | Dalmida, McCoy, Koenig, Miller, Holstad, Thomas, et al. | Examinar o papel das relações religiosas e psicossociais e os fatores preditores para a adesão aos ARV. | Transversal (n=292) | Estados Unidos | Inglês | Foram observadas uma adesão ≥ 90% e uma associação estatística significativa entre essa adesão e pessoas que praticavam atividades religiosas, pelo menos, uma vez por dia. O apoio social também teve associação significativa com a adesão. | 2017 | VI A |
| O | Vivência de pacientes com HIV/ AIDS e a influência da religiosidade/ espiritualidade no enfrentamento da doença (BDENF) (CRUZ et al,2017) | Cruz, Cordeiro, Marques, et al. | Conhecer a vivência de pacientes com HIV/ Aids e a influência da religiosidade e espiritualidade no processo de enfrentamento da doença. | Qualitativo (n=10) | Brasil | Português | Observou-se que independente da religião, todos os participantes professaram a fé em um Ser Supremo, que os tem auxiliado a aceitar melhor a nova condição de vida. Afirmando que a fé renova a esperança, revigora, fortalece, tornando a vivência com a doença mais tranquila. | 2017 | VI A |

Tabela 1. Resultados encontrados nos estudos de acordo com título, base de dados, autores, objetivo, tipo de estudo, amostra, resultados, ano de publicação e os níveis de evidências. Recife (PE), Brasil, 2017.

DISCUSSÃO

Defende-se que a religiosidade e a espiritualidade podem ser utilizadas na promoção da saúde de PVHIV como ferramentas de apoio na assistência à saúde. Entende-se que os estudos analisados nesta revisão demonstram que a religiosidade e a espiritualidade contribuem para o enfrentamento da doença de forma positiva, a melhoria da adesão e o maior cuidado com a saúde, além de constituírem uma fonte de esperança e conforto. Destaca-se, diante do exposto, que as pessoas que vivem com HIV e Aids podem sofrer alterações sociais e clínicas e que o uso da espiritualidade e das práticas baseadas na fé podem promover atitudes positivas ao longo da vida (FERREIRA; FAVORETO; GUIMARÃES, 2012; PINHO et al, 2017).

Avalia-se que as alterações sociais ocorrem devido ao estigma e ao preconceito pré-existentes na sociedade e às alterações clínicas, em decorrência do comprometimento do sistema imunológico, do uso dos ARV e da mudança no cotidiano, devido ao número de doses e à rigidez nos horários dos medicamentos, acompanhados, muitas vezes, por efeitos colaterais. Verifica-se que a religiosidade e a espiritualidade são estratégias cada vez mais utilizadas para auxiliar a aceitação da doença, fornecendo apoio e esperança no seu enfrentamento e promovendo uma melhor condição para se lidar com os sentimentos de negação e desamparo (FERREIRA; FAVORETO; GUIMARÃES, 2012; PINHO et al, 2017).

Aponta-se, nesse sentido, que, após o diagnóstico de HIV, há uma procura maior pela religião, que é utilizada como fonte de apoio no enfrentamento ao vírus, além de contribuir, de forma mais positiva, para a aceitação da doença e para uma melhor adesão aos ARV. Observa-se, além disso, que a busca pela religiosidade também é maior diante do diagnóstico de HIV (PINHO et al, 2017; CAIXETA, NASCIMENTO, ROCHA, 2012).

Consideram-se esses mecanismos como fontes de força espiritual, proporcionando, ao indivíduo, o fortalecimento do corpo e da mente e possibilitando que as PVHIV encontrem um novo sentido na vida após o diagnóstico. Pontua-se, além disso, que a utilização da espiritualidade auxilia o enfrentamento e pode contribuir de forma positiva para mudanças comportamentais, como a diminuição do abuso de substâncias e a melhora da adesão aos ARV (ESPIRITO SANTO; GOMES; OLIVEIRA, 2013; OJI et al, 2017).

Ressalta-se que a crença religiosa também pode influenciar, de forma negativa, a adesão aos medicamentos. Observa-se que alguns pacientes acreditam na cura divina e podem abandonar os ARV e outros esperam a descoberta da cura do HIV por meio da pesquisa (KREMER; IRONSON, 2014). Torna-se relevante, assim, a inserção do cuidado espiritual no contexto do atendimento a todas as PVHIV, visto que o seu uso pode promover um novo olhar frente à doença. Saliencia-se, por outro lado, que

é importante conhecer as crenças religiosas e espirituais do cliente, respeitando-as, mas enfatizando a importância da adesão ao tratamento, principalmente, com relação à tomada dos medicamentos (ESPIRITO SANTO; GOMES; OLIVEIRA, 2013; OJI et al,2017).

Evidencia-se, neste contexto, a importância do uso das estratégias religiosas e espirituais pela equipe multiprofissional no âmbito da saúde, visto que esses mecanismos podem auxiliar na aceitação e enfrentamento do HIV, podendo promover mudanças comportamentais; contudo, o uso das dimensões religiosas e espirituais também pode ser mensurado de forma negativa devido aos sentimentos de punição vivenciados por aqueles que vivem com o HIV, sendo relatado que, após o diagnóstico, a religião não faz mais sentido, verificando-se a perda da fé e do significado da vida (KREMER; IRONSON, 2014). Enfatiza-se que, diante da negação do paciente, o profissional seja capaz de trabalhar outras estratégias com o objetivo de promover a saúde mental e a qualidade de vida.

Observou-se, em contrapartida, em um estudo desenvolvido durante quatro anos com 177 PVHIV, que, entre os pacientes que faziam uso da estratégia de *Coping Religioso-Espiritual* (CRE), 29% apresentaram a diminuição do uso de substâncias e 62% apresentaram o uso consistente do preservativo durante o desenvolvimento da pesquisa. Percebeu-se, ainda, a diminuição da CV, quando associado o *Coping Religioso Espiritual* positivo às variáveis clínicas e, em relação ao *Coping Religioso Espiritual* negativo, notou-se o aumento da CV e a diminuição dos linfócitos TCD4 em 2,25 vezes (KREMER; IRONSON, 2014). Compreende-se que estes achados corroboram a percepção de que a religiosidade e a espiritualidade podem contribuir, de forma positiva, no processo saúde-doença das PVHIV, promovendo a adoção de hábitos de vida mais saudáveis e o aumento da adesão aos ARV, repercutindo na expectativa e na qualidade de vida.

Aponta-se, também, sobre as mudanças comportamentais, a influência dessas estratégias na mudança de conduta das PVHIV, com a diminuição do número de parceiros sexuais e o uso consistente do preservativo. Concluiu-se, em um estudo, que, naqueles pacientes que apresentaram índices de religiosidade organizacional alta, foi evidenciada a menor prevalência de múltiplos parceiros e parceiras simultâneas. Constataram-se resultados semelhantes naqueles que tinham índices de religiosidade não organizacional, já que estes indivíduos tinham menos parceiros ao longo da vida. Evidenciou-se, em relação àqueles que apresentaram índices de espiritualidade elevados, o maior uso do preservativo (LUDEMA et al,2015). Comprova-se, por esses dados, que o uso das estratégias estudadas é um fator que pode promover o sexo seguro e, conseqüentemente, a não transmissão do HIV e a aquisição de novas infecções sexualmente transmissíveis.

Percebe-se, além da melhora clínica, com a progressão do estado imunológico

pelo aumento dos linfócitos TCD4 e a diminuição da CV e das comorbidades associadas ao HIV, que a religiosidade e a espiritualidade podem contribuir para a diminuição dos sintomas depressivos, no entanto, o uso dessas ideias de forma negativa está associado à progressão mais rápida da doença (DOOLITTLE; JUSTICE; FIELLIN, 2018).

Constatou-se, em um estudo recente, com o objetivo de se avaliar o papel da religiosidade na adesão aos ARV, que, em pacientes com escores de religiosidade negativos, houve a presença de sintomas mais elevados de depressão e estresse, e esses fatores estavam associados à adesão $\leq 90\%$ aos ARV. Destaca-se, porém, que os pacientes com boa adesão ($\geq 90\%$) revelaram a maior vivência da espiritualidade, já que esses oravam diariamente e frequentavam encontros religiosos semanalmente ou mais de uma vez por semana, não sendo observados sintomas de depressão (DALMIDA et al,2012).

Ressalta-se, como já citado, diante do diagnóstico de HIV e das mudanças relacionadas à doença, ao uso contínuo dos medicamentos e à incerteza quanto à melhora do estado de saúde, que o medo da rejeição e do abandono é um sentimento vivenciado frequentemente pelas PVHIV, podendo levar ao sofrimento psíquico e, até mesmo, à depressão. Nota-se, neste sentido, que o uso da religiosidade pode contribuir para a diminuição desses sentimentos, dando um novo sentido para a vida dessas pessoas.

Pontua-se que, além do uso da religiosidade e da espiritualidade, outros aspectos devem estar em consonância com essas medidas: o suporte social, principalmente, de familiares, amigos e profissionais de saúde, é considerado como algo fundamental no enfrentamento ao HIV. Observa-se que os filhos e a espiritualidade são citados como fontes de proteção, força e esperança, pois são capazes de promover uma nova razão para viver, proporcionando um novo ressignificado, pois fazem com que estes pacientes sintam vontade de viver e de aderir ao tratamento de forma correta para cuidar dos seus filhos e vê-los crescer (SLOMKA; LIM; GRIPSHOVER, 2016)

Acrescentam-se, como outros pontos relevantes, as relações sociais entre o indivíduo e as comunidades religiosas, visto que algumas religiões podem fazer juízos de valor em relação àqueles que contraíram o HIV, sendo desmotivadoras. Apresentam-se outras comunidades como motivadoras, fazendo com que o indivíduo se sinta acolhido e amparado, facilitando o processo de aceitação e enfrentamento da doença (PINHO et al,2017). Aceita-se que esses fatores negativos podem influenciar a adoção de atividades religiosas-espirituais individuais e não institucionais, tais como a prática da religiosidade não organizacional e a espiritualidade (OJI et al, 2017).

Verificou-se, em um estudo realizado com 44 mulheres muçulmanas, que todas as entrevistadas afirmaram não divulgar o seu *status* sorológico em suas

comunidades religiosas, fator que pode estar relacionado ao medo de exposição, rejeição e abandono. Entende-se, como outra causa, a falta de confiança nos entes da comunidade. Registra-se que, neste estudo, as entrevistadas acreditavam que Deus cura de maneira diferente e que o uso dos ARV é uma ferramenta que Ele utiliza para curá-las. Considera-se, além disso, a religião como um recurso vital, uma fonte de fé e uma forma de se lidar com a doença e o seu tratamento (ARREY et al,2017).

Citam-se a oração, a fé em Deus e as relações com os líderes espirituais como fontes de esperança e conforto que auxiliam nos aspectos psicológicos daqueles que vivem com HIV. Destaca-se um estudo desenvolvido na Etiópia, que abordou um tratamento com água benta, chamado *Tsabel*, após o diagnóstico do HIV, que consiste em um ritual em que o indivíduo ingere a água ou a utiliza na lavagem das roupas. Considera-se, pelos praticantes, a água benta como uma fonte de esperança para a cura do HIV e dos sintomas relacionados, proporcionando, ainda, uma sensação de calma interior, paz e esperança para o futuro (HUSSEN et al,2014).

CONCLUSÃO

Conclui-se que os dados obtidos neste estudo demonstram a importância do uso da religiosidade e da espiritualidade na promoção da saúde de PVHIV. Avalia-se que a utilização dessas ferramentas pode contribuir, de forma positiva, para o enfrentamento da doença e melhorar os aspectos clínicos e psicológicos. Percebe-se, pelas evidências dos estudos, a importância de se trabalhar com questões religiosas e espirituais no contexto do atendimento. Torna-se importante, assim, que o profissional de saúde tenha conhecimento acerca do cuidado espiritual e da utilização da religiosidade e espiritualidade como fontes de força, esperança e conforto, visto que o uso dessas estratégias pode auxiliar no enfrentamento e aceitação da doença, repercutindo diretamente na adesão ao tratamento e melhorando os aspectos clínicos e a qualidade de vida das PVHIV.

FINANCIAMNETO

Programa de Fortalecimento Acadêmico/Universidade de Pernambuco – PFA/ UPE.

REFERÊNCIAS

ARREY, Agnes Ebotabe et al. **Spirituality/religiosity: A cultural and psychological resource among Sub-Saharan African migrant women with HIV/AIDS in Belgium.** PloS one, v. 11, n. 7, p. e0159488, 2016. Doi: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0159488>

BRASIL. Ministério da Saúde (BR), Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de DST, Aids e Hepatites Virais. Bol Epidemiol HIV/Aids [Internet]. 2018 June [cited 2019 Jan 15]; 49(53):1-66. Available from: <http://www.aids.gov.br/pt-br/pub/2018/boletim-epidemiologico-hivaids-2018>

BOLLEN, Pauline et al. Clinical pharmacokinetics and pharmacodynamics of dolutegravir used as a single tablet regimen for the treatment of HIV-1 infection. **Expert opinion on drug safety**, v. 14, n. 9, p. 1457-1472, 2015. Doi: 10.1517/14740338.2015.1059818.

BROWN, Jordan et al. **Spirituality and optimism: a holistic approach to component-based, self-management treatment for HIV**. Journal of religion and health, v. 53, n. 5, p. 1317-1328, 2014. Doi: 10.1007/s10943-013-9722-1

CABRERA ALONSO, Susana Gabriela et al. **Calidad de vida relacionada a la salud en personas con VIH y factores asociados**. Revista Médica del Uruguay, v. 34, n. 1, p. 3-41, 2018. Doi: <http://dx.doi.org/10.29193/rmu.34.1.1>

CAIXETA, Camila Roberto da Costa Borges et al. **Spiritual support for people living with HIV/AIDS: AB razilian explorative, descriptive study**. Nursing & health sciences, v. 14, n. 4, p. 514-519, 2012. Doi: 10.1111/j.1442-2018.2012.00705.x

CRUZ, Déa Silvia Moura et al. **Vivência de pacientes com hiv/aids e a influência da religiosidade/espiritualidade no enfrentamento da doença**. Rev enferm UFPE on line.n.11(Supl. 10), p. 4089-95, 2017. DOI: 10.5205/reuol.10712-95194-3-SM.1110sup201711

DALMIDA, Safiya George et al. **The meaning and use of spirituality among African American women living with HIV/AIDS**. Western journal of nursing research, v. 34, n. 6, p. 736-765, 2012. Doi: 10.1177/0193945912443740.

DALMIDA, Safiya George et al. **Examination of the role of religious and psychosocial factors in HIV medication adherence rates**. Journal of religion and health, v. 56, n. 6, p. 2144-2161, 2017. Doi: 10.1007/s10943-017-0377-1.

DOOLITTLE, Benjamin R.; JUSTICE, A. C.; FIELLIN, D. A. **Religion, spirituality, and HIV clinical outcomes: a systematic review of the literature**. AIDS and Behavior, v. 22, n. 6, p. 1792-1801, 2018. Doi: 10.1007/s10461-016-1651-z.

ESPIRITO SANTO, Caren Camargo do; GOMES, Antonio Marcos Tosoli; OLIVEIRA, **The spirituality of people with HIV/Aids: a study of social representations** Rev. Enf. Ref., Coimbra , v. serIII, n. 10, p. 15-24, jul. 2013 . Doi: <http://dx.doi.org/10.12707/RIII12115>.

FERREIRA, Débora Carvalho; FAVORETO, Cesar Augusto Orazem; GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. **A influência da religiosidade no conviver com o HIV**. Interface-Comunicação, Saúde, Educação, v. 16, p. 383-394, 2012. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-32832012005000019>

GLASS, Tracy; CAVASSINI, Matthias. **Asking about adherence-from flipping the coin to strong evidence**. Swiss medical weekly, v. 144, n. 9, p. 896-905, 2014. Doi: 10.4414/smw.2014.14016.

GRODENSKY, Catherine A. et al. **"I should know better": The roles of relationships, spirituality, disclosure, stigma, and shame for older women living with HIV seeking support in the South**. Journal of the Association of Nurses in AIDS Care, v. 26, n. 1, p. 12-23, 2015. Doi: 10.1016/j.jana.2014.01.005.

HUSSEN, Sophia Ahmed et al. **Spirituality, social capital and service: factors promoting resilience among Expert Patients living with HIV in Ethiopia**. Global public health, v. 9, n. 3, p. 286-298, 2014. Doi: 10.1080/17441692.2014.880501

KOENIG Harold G et al. **Handbook of Religion and Health**. Rev Bras Clin Med. 2001; v.8, n. 2, p.154-8. Doi: <https://doi.org/10.1002/shi.146>.

KREMER, Heidemarie; IRONSON, Gail. **Longitudinal spiritual coping with trauma in people with HIV: implications for health care.** AIDS patient care and STDs, v. 28, n. 3, p. 144-154, 2014..Doi: 10.1089/apc.2013.0280

LUDEMA, Christina et al. **Religiosity, spirituality, and HIV risk behaviors among African American women from four rural counties in the southeastern US.** Journal of health care for the poor and underserved, v. 26, n. 1, p. 168, 2015. Doi: 10.1353/hpu.2015.0005

MENDES, Karina Dal Sasso; SILVEIRA, Renata Cristina de Campos Pereira; GALVÃO, Cristina Maria. **Integrative literature review: a research method to incorporate evidence in health care and nursing.** Texto & Contexto-Enfermagem, v. 17, n. 4, p. 758-764, 2008.Doi: Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-07072008000400018>.

MOHER, David et al. **Preferred reporting items for systematic reviews and meta-analyses: the PRISMA statement.** Annals of internal medicine, v. 151, n. 4, p. 264-269, 2009. Doi: 10.7326/0003-4819-151-4-200908180- 00135

OJI Valerie U, et al. **Spiritual care may impact mental health and medication adherence in HIV+ populations.** Rev HIV AIDS (Auckl). 2017 Apr; n.9, p.101-9. Doi: 10.2147/HIV.S126309.

PENCE Brian W, et al. **Prevalence of Psychological Trauma and Association with Current Health and Functioning in a Sample of HIV-infected and HIV-uninfected Tanzanian Adults.** Rev PLoS One. 2012 May; v.7, n.5, p.:e36304. Doi: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0036304>

PINHO, Clarissa Mourão et al . **Religious and spiritual coping in people living with HIV/Aids.** Rev. Bras. Enferm., Brasília , v. 70, n. 2, p. 392-399, Apr. 2017. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7167-2015-0170>.

SILVA, José Adriano Góes et al.**Factors associated with non-adherence to antiretroviral therapy in adults with AIDS in the first six months of treatment in Salvador, Bahia State, Brazil.** Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro , v. 31, n. 6, p. 1188-1198, June 2015 . Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311X00106914>.

STILLWELL SB, et al. **Searching for the Evidence: Strategies to help you conduct a successful search.** Amer Jour of Nurs. v.110,n.5,p.41-7.2010.Doi 10.1097/01.NAJ.0000372071.24134.7e.

SLOMKA, Jacquelyn et al. **How have long-term survivors coped with living with HIV?.** Journal of the Association of Nurses in AIDS Care, v. 24, n. 5, p. 449-459, 2013.Doi: 10.1016/j.jana.2012.09.004.

STONE PW. Popping the (PICO) **Question in Research and Evidence-Based Practice.** Applied Nurs Res. [Internet].v.16, n.2, p.197-196.2002. Doi: <https://doi.org/10.1053/apnr.2002.34181>

UNAIDS. Global AIDS Update 2016 [Internet]. Geneva: UNAIDS; 2016 [cited 2018 Aug 10]. Available from: <https://www.unaids.org/en/resources/documents/2016/Global-AIDS-update-2016>

OS CENÁRIOS DA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA

Data de aceite: 18/11/2019

Celso Gabatz

Pós-Doutorando (PNPD CAPES)
Faculdades EST, São Leopoldo-RS

RESUMO: A emergência da sociedade global abriu o caminho para múltiplas escolhas e pertencimentos religiosos. O esforço das instituições tradicionais para assegurar uma identidade uniforme contraria uma tendência sincrética que busca o intercâmbio entre símbolos de diversos sistemas religiosos. A religião na sociedade contemporânea se consolida a partir das transformações que emergem dos processos estruturais no âmbito da cultura, da economia, do conhecimento, do aparato de significados e de símbolos que orientam e determinam a ação humana. Esta abordagem busca enfatizar, portanto, que a pluralidade e a fragmentação religiosa são frutos da própria dinâmica social. A crise dos arranjos conceituais da religião demanda novas metodologias e tipologias que ultrapassem os saberes constituídos no decorrer da história.

PALAVRAS-CHAVE: Identidades. Pluralidade. Secularização.

ABSTRACT: The emergence of global society opened the way for multiple elections and religious belongings. The effort of traditional institutions to ensure a uniform identity contradicts a syncretic tendency that seeks exchange between symbols of various religious systems. Religion in contemporary society is consolidated from the transformations that emerge from structural processes in the field of culture, economy, knowledge, the apparatus of meanings and symbols that guide and determine human action. This approach seeks to emphasize, therefore, that plurality and religious fragmentation are the fruits of social dynamics itself. The crisis of the conceptual arrangements of religion demands new methodologies and typologies that go beyond the knowledge constituted throughout history.

KEYWORDS: Identities. Plurality. Secularization.

1 | INTRODUÇÃO

O mundo em que se vive nos dias atuais “é um mundo carregado e perigoso” (GIDDENS, 1991, p. 15). Não é um equívoco constatar que as velhas identidades estão em declínio, e, em decorrência, surgem novas possibilidades que tendem a fragmentar a ideia que os indivíduos possuem de si mesmos, abalando quadros de referência que supunham uma ancoragem

mais estável no mundo social. Trata-se de identidades descentradas, deslocadas ou fragmentadas, entrando em colapso, instaurando crises (EAGLETON, 2016). As mudanças engendradas pela ordem capitalista acabaram influenciando na onda gigante que rompeu fronteiras e forçou a dispersão (FEATHERSTONE, 1999).

O que passou a ser chamado de progresso reduziu tempo e espaço, ultrapassando fronteiras, ampliando mercados e alterando muitos hábitos e costumes, e, de certo modo, homogeneizando, em nome de uma política de mercado, desejos e vontades (BHABHA, 2013). A sociedade apresenta como manifestação bastante específica deste modelo de desenvolvimento um reiterado compromisso com o novo. A necessidade de novas descobertas, ofertas e aquisições, traduzem uma constante mobilidade, dinamicidade e progressiva alternância de hábitos e costumes (DUFOUR, 2008).

A lógica de busca por identidade supõe que os indivíduos partilham de uma mesma constituição e elaboram, teoricamente, o seu entendimento com base nas propriedades do mundo externo (CASTORIADIS, 1982, p. 267-277). As significações imaginárias da sociedade penetram na vida social e encarnam em instituições particulares conferindo sentido e dinamicidade. Estas instituições e significações garantem uma perspectiva de coesão (HALBWACHS, 1990). Exemplos desta prerrogativa podem ser descortinados no âmbito da linguagem, do poder, da religião, do Estado, dos partidos políticos, ou então das mercadorias, do dinheiro, dos tabus, das virtudes.

Trata-se de pensar a questão da sociedade e da história por um caminho que não seja apenas aquele que já foi percorrido pelo pensamento herdado, cuja contribuição não é negada, mas evidenciado como fragmentário. O fato de existir uma pluralidade de formas de organização da vida social demonstra uma plasticidade (CASTORIADIS, 1982, p. 334-336). Consequentemente, cada indivíduo é moldado de acordo com a sociedade, com representações específicas que lhe dizem o que é certo e o que é errado dentro daquela realidade. Essa é a condição para que a sociedade possa sobreviver: criar um indivíduo adequado à cultura e que sobreviva à efemeridade da existência individual (TOURAINE; KHOSROKHAVAR, 2004).

As identidades e sociabilidades religiosas contemporâneas vem, pois, apresentando um elevado grau pluralista na expressão do sentimento religioso. Com o pluralismo, é relevante compreender as nuances e peculiaridades que acabam sendo articuladas como mecanismos de sobrevivência, transmissão e difusão de uma vivência religiosa. Mais do que “identidades e sociabilidades religiosas” estamos diante de um emaranhado complexo de “processos religiosos de identidade” (FOLLMANN, 2012, p. 83-89).

Para o antropólogo Gilberto Velho (2003), a fragmentação das sociedades contemporâneas favoreceu o individualismo possibilitando o desenvolvimento de

projetos e trajetórias, num vasto campo de possibilidades, da construção de suas próprias identidades pessoais e sociais. De maneira dialética, e aparentemente contraditória, um imperativo das sociedades modernas seria o processo social nos termos de uma *metamorfose* capaz de combinar o movimento permanente de reconstrução dos projetos pessoais e a constituição de suas identidades.

A normatividade particular da memória religiosa, em conexão com as experiências do presente, inscreve-se na estrutura dos grupos religiosos. Trata-se de uma memória que é transmitida de variadas formas. Dependendo do tipo de poder religioso, que exerce dominação sobre o grupo, essa memória se autolegitima de diferentes maneiras. Diante de uma pluralidade social, a estabilidade e o futuro de toda tradição só sobreviverão numa fidelidade às origens ou numa nova articulação.

2 | OS PROCESSOS DE SECULARIZAÇÃO E INDIVIDUALIZAÇÃO DA FÉ

A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico, que afirmou os sujeitos individuais e os seus processos de identidade e possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundadas sobre ordenamentos religiosos fixos e únicos.

Se o fenômeno da secularização supõe que os diversos âmbitos do direito, das artes, da cultura, da filosofia, da educação, entre outros campos da vida social se baseiam em valores seculares, a saber, não religiosos, ele supõe mais radicalmente a libertação frente à dominação religiosa instituída. As bases explicativas da modernidade revelam uma compreensão de mundo e de indivíduos que contrasta com o universo permeado pelos poderes instituídos dominadores e transcendentais das consciências individuais impregnando as sociedades tradicionais.

Concordamos com a percepção entabulada por Antônio Flávio Pierucci (1997, p. 100-113) quando este afirma que a secularização também se caracteriza pela religião que vai perdendo a sua posição diretiva e tutelar nas diversas esferas da vida social. A religião no mundo moderno perde força e autoridade sobre a vida privada e cotidiana. A secularização, neste sentido, não pode ser confundida com o desencantamento do mundo, segundo a compreensão criada por Max Weber (2005). O desencantamento do mundo sugere uma espécie de “*desmagificação*”, ou seja, a rejeição da magia como elemento de redenção do indivíduo.

A secularização suscita a perda de plausibilidade da religião institucional, a partir de uma visão individualizada do mundo. Na sociedade contemporânea, plural por excelência, a definição da realidade sagrada não é mais perceptível à maioria da população. É um processo que consolidou um arcabouço explicativo das prerrogativas

religiosas da sociedade moderna. Possibilitou explicitar as diferenciações sociais mediante novas conexões de indivíduos e grupos que respondem a demandas originadas de suas inquietações existenciais formuladas mediante novos modelos simbólicos.

A individualização da fé, por sua vez, supõe um processo de formação e constituição social, no qual o indivíduo passa a ser a referência central das ações no mundo social. Paradoxalmente, amplia e limita as possibilidades de ação dos indivíduos, sendo compreendido e experimentado como fardo e como oportunidade.

A individualização vivida na modernidade [...] dissolve as referências da sociedade [...] na medida em que velhas fórmulas de convivência são desagregadas e tradicionais grandes grupos são dispersos. Entretanto, não surge uma sociedade livre de conflitos, humanamente digna, virtuosa e racional, mas uma mistura altamente arriscada composta de novas inseguranças e novas possibilidades, novos riscos e novas chances, novas exigências e novas liberdades [...] caracterizada por ambivalências, contradições e conflitos (WESTPHAL, 2010, p. 432).

O ser humano moderno é essencialmente individualista. O filósofo francês Gilles Lipovetsky (2005, p. 21) destaca que o indivíduo contemporâneo é um ser capaz de viver num estado de indiferença pura e de um narcisismo explícito. Ele argumenta que na era do espetacular, as antinomias duras, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o real e o ilusório, o sentido e o não sentido esmaecem, os antagonismos se tornam “flutuantes” e as pessoas começam a compreender que hoje em dia é possível viver sem uma finalidade ou sentido, em sequências instantâneas.

O sujeito individual moderno, em seus processos de identidade, é alguém que busca comandar a sua religiosidade, não mais ficando preso ou sendo dependente das tradições familiares, culturais ou de imposições de ordem moral e teológica. As atuais fronteiras que permeiam o ambiente religioso são extensas e diluídas. As escolhas do indivíduo passam a não mais ser apenas uma questão de fé, mas de vantagens, privilégios, comodismos.

A característica chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os antigos monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado (BERGER, 2003, p. 149).

Se a individualização da fé favorece, por um lado, os processos religiosos de identidade em nível dos sujeitos individuais, aumentam por outro lado as

dificuldades para a construção de identidades religiosas sociais ou coletivas na contemporaneidade. A figura do indivíduo “espiritualista” passa a ser fomentada. Trata-se de algo difícil de ser circunscrito no plano teórico e teológico, e, portanto, trata-se de num terreno de significações ambíguas que se multiplicam.

De acordo com a percepção do antropólogo Carlos Steil (2008) a religiosidade contemporânea não se encontra ancorada numa subjetividade que se consolida mediante rígidos parâmetros racionais. Acontece uma mescla, uma bricolagem e até combinação aleatória de elementos de universos simbólicos distintos entabulados por certas ressignificações, justaposições e homogeneizações de vivências, gostos e comportamentos.

O futuro aponta para uma sociedade com pluralidade de ofertas religiosas sem que uma instituição detenha o poder simbólico para estabelecer sozinha uma hierarquia sobre as “demais” ou para servir de ancoragem hegemônica no campo religioso.

Está em processo um verdadeiro deslocamento ou uma transformação do religioso. Outras instituições ou instâncias sociais assumem funções das instituições religiosas no campo cultural, principalmente o complexo midiático-cultural, que envolve televisão, internet, cinema, revistas e literatura, esporte, publicidade e moda. Estas instituições, todas do e para o mercado, também produzem símbolos, sentidos, crenças, explicações sobre o real, rituais e mitos, propõem valores, estilos de vida, figuras para a imitação, a fidelidade e mesmo a devoção das pessoas. Este parece ser um traço fundamental da atual constelação. A religião não deve mais ser procurada apenas em igrejas, templos e terreiros, onde ela se tematiza explicitamente, mas também lá onde ela não se chama de religião: no culto ao dinheiro e ao corpo, na eficiência administrativa e empresarial, no encantamento pela técnica e pelo design, no êxtase sonoro ou imagético, no mundo do esporte, das compras e dos astros midiáticos. O religioso se desloca, desborda, extravasa, migra do que era tido tradicionalmente como o “próprio” do religioso: o espaço, o tempo e os modos de sua manifestação (MOREIRA, 2008, p. 72).

A disputa pela legitimação entre diferentes práticas religiosas tende a aumentar na sociedade contemporânea. O indivíduo não é mais cativo, restrito geograficamente ou culturalmente, mas planetário e disputado por inúmeras propostas de sentido. Clifford Geertz (2006, p. 10) assegura que “[...] em nenhum momento, desde a Reforma e o Iluminismo, a luta quanto ao sentido geral das coisas e das crenças [...] foi tão aberta, ampla e aguda”.

Na concepção protagonizada pelo sociólogos Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996, p. 65) “[...] a religião é uma expressão importante de identidade individualizada, de fruição de sentimentos pessoais, de gosto e prazer. Pode ser consumida pela satisfação que é capaz de proporcionar aos indivíduos”. A religião permanece, portanto, como inspiração cultural, talvez a maior fonte de valores e quadros de referência que entram na construção das identidades e da percepção das unidades no campo da interação global (CUPITT, 1999). Ela ajuda

a modelar um sistema de lealdades e identidades, e esse sistema agora está mais complexo e competitivo (CONNOR, 2000).

É importante sublinhar também o que é proposto por Thomas Luckmann (2014). Para ele, a religião se torna invisível na contemporaneidade e se dissemina de forma difusa, fazendo com que suas manifestações extrapolem os limites restritos dos espaços convencionais, deslocando-se para outras áreas da vida humana em sociedade como a política e a mídia. Neste sentido, múltiplas são as possibilidades de expressão sem seguir os contornos demarcados pelas instituições. Forja-se um horizonte de vastas possibilidades onde, de acordo com Paulo Barreira:

Nas sociedades contemporâneas não há mais campo religioso estável, e os compromissos de longa duração deixaram de ser norma. Diversos tipos de opções religiosas e múltiplos produtos religiosos são oferecidos dia a dia nos templos e nos meios de comunicação. Religião exclusiva é coisa do passado. O sagrado apresenta-se multiforme, pouco hegemônico e, sobretudo, em constante movimento (2003, p. 438).

Para retratar um sentido à experiência cotidiana, surge uma necessidade de encontrar meios exteriores que garantam a correspondência às necessidades e aspirações pessoais. Portanto, é antes de tudo uma busca para encontrar os meios necessários à proclamação de um universo de sentido e realização sem a referência de uma tradição fundamentada na autoridade constitutiva de um vínculo social e religioso em termos doutrinários muito fixos.

Na medida em que a sociedade vai sendo transformada, os indivíduos que nela vivem, necessitam lidar com as incertezas decorrentes, em grande medida, pela individualização de suas condutas. O grande desafio epistemológico, portanto, concentra-se nesta busca em discernir os percursos da religiosidade contemporânea capaz de multiplicar práticas e experiências do sagrado por meio de articulações plurais com o propósito de eliminar possíveis inseguranças, incertezas e dúvidas.

3 | CONTINUIDADES, TRANSFORMAÇÕES, NOVAS PERSPECTIVAS

A religião sempre assumiu um caráter efetivo de legitimação social. Uma forma eficaz para compreender a realidade a partir de suas perspectivas históricas, culturais, econômicas e sociais, consolidadas pelas sociedades empíricas (BERGER, 2003, p. 45). Nas palavras de Pierre Bourdieu (1998, p. 52), em uma sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas contribuiria para a perpetuação e reprodução da ordem social ao consagrá-la, sancioná-la e santificá-la. A religião assumiria a função de mantenedora da ordem social com suas práticas, sistemas simbólicos e crenças, em harmonia com a realidade objetiva socialmente construída e de acordo com os sistemas vigentes.

A secularização ocasionou que a religião fosse perdendo este seu caráter coletivo, na medida em que foram sendo descortinados elementos em direção a um pluralismo em que diferentes grupos religiosos são tolerados pelo Estado numa exacerbada competição uns com os outros (BERGER, 2003, p. 146). Já não prospera o poder incisivo de algumas matrizes religiosas em impor suas práticas, liturgias e sistemas simbólicos.

Com o fim de alguns monopólios ligados a tradições religiosas históricas, a submissão imposta já não possui mais um caráter tão incisivo, moral e nem dogmático. A religião enquanto escolha individual supõe a afinidade com diversas práticas, não necessariamente, por uma proximidade teológica, mas muito mais por uma sintonia decorrente de objetivos centrados nas premissas norteadoras da modernidade neoliberal.

A função da religião é fazer-nos agir, é auxiliar-nos a viver. O fiel que se comunicou com Deus não é apenas um homem que vê novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Ele está como que elevado acima de sua condição de homem. Acredita ser salvo do mal sob qualquer forma. O primeiro artigo de toda a fé é a crença na salvação pela fé (DURKHEIM, 1996, p. 30).

A secularização configurou uma situação de mercado onde as instituições religiosas atuam como agências dispostas a suprir determinadas demandas vivenciadas pelo indivíduo. As diferentes tradições religiosas engendram e realizam atividades dominadas pela lógica da economia de mercado (BERGER, 2003, p. 150). Como decorrência, é primordial uma maior organização, onde as diversas ofertas religiosas se institucionalizam nos moldes de uma burocracia concretizada a partir de um aparato pessoal especializado e de bens religiosos condizentes com as expectativas dos seus adeptos.

A religião vista de acordo com a perspectiva esboçada por Peter Berger (2003) e Pierre Bourdieu (1998), estaria, pois, envolta em profunda crise de credibilidade proveniente de sua própria condição de mercadoria resultante do processo de secularização. A secularização, intimamente ligada aos princípios gerais das teorias da modernização, estaria sugerindo que com a industrialização, urbanização, racionalização e pluralismo religioso, o sentido de uma religiosidade intrínseca à condição humana poderia estar em franco declínio.

É preciso salientar que mesmo com todas as ambiguidades decorrentes dos processos modernizadores balizados pelos dilemas inerentes a secularização, parece adequado apontar para um entendimento que realce o propósito de que há um novo paradigma que vai sendo moldado e confirmado pela existência de uma economia de bens religiosos, assim como a economia de bens econômicos.

A religião para muitos hoje [...] não é mais herdada [...], mas algo a ser buscado, a ser conquistado. A querela dos espíritos parece ser a linguagem privilegiada para se falar desta busca numa sociedade pluralista, sincrética e sujeita a profundas transformações sociais, políticas e econômicas (CARVALHO, 1999, p. 18).

Ao confirmar a afinidade entre a religião e a economia neoliberal a partir dos novos movimentos eclesiais que vão surgindo, não há porque preconizar o fim da religião ou até mesmo o seu declínio. Cabe observar e compreender os possíveis desdobramentos e interações advindos desse novo paradigma em um ambiente religioso pouco afeito a qualquer intervenção estatal, desregulado, pluralista e com crescente competição entre as diferentes propostas salvacionistas.

A novidade da religião moderna não é o sincretismo – pois crenças de diferentes procedências sempre se misturam –, mas o caráter sincrético das identidades religiosas, a convivência de múltiplas pertencas. A destradicionalização generalizada das sociedades contemporâneas se expressa na crise das instituições religiosas e na liberdade do sujeito em relação aos complexos sistemas de construção das identidades tradicionais. O mal-estar das instituições pela fluidez e instabilidade de seus adeptos não significa um mal-estar do sujeito religioso moderno. Pelo contrário, a liberdade de escolha religiosa lhe é bem mais cômoda (BARREIRA, 2003, p. 462).

As manifestações do sagrado para o ser humano da contemporaneidade se apresentam numa perspectiva variada e, por vezes, contraditória. Quando se estudam os fenômenos inerentes à religiosidade através da experiência humana nunca será possível alcançar explicações unívocas. Pode-se falar de santidade e pecado, de salvação e condenação, de dimensões invisíveis e estruturas misteriosas ou intangíveis de acordo com a dimensão racional. O sagrado se apresenta como princípio essencial da vida; a força que o indivíduo busca desde os tempos mais remotos e que, ainda hoje, representa uma premissa de conforto, amparo, cuidado que aproxima diante do inusitado que, por vezes, amedronta e desestabiliza.

Os conteúdos de fé outrora objetivados, dados como revelados e transmitidos pela tradição, são atualmente triados, selecionados, avaliados e, depois transformados pelas consciências individuais segundo sua autenticidade percebida e experimentada. A religião não se apresenta mais como um quadro geral de autoridade, regulado por um aparelho que distribui o verdadeiro, o justo e o proibido; ela é primeiramente e sobre tudo um dispositivo de crenças e de práticas que as pessoas devem “sentir” em suas próprias vidas (BOBINEAU; TANK-STORPER, 2011, 104).

As emoções do indivíduo na atualidade parecem confusas, multifacetadas e até ambíguas. Afinal de contas como portar-se diante de um mesmo Deus que abençoa e amaldiçoa, que salva e que lança no inferno, que perdoa e que assombra a consciência humana com as dores de alguma culpa? Propugnava-se que estes fantasmas já haviam sido deixados para trás pelo ser humano da modernidade mais

afeito às experiências seculares, capaz de desenvolver formas de organização e controle social para muito além da religião no seu sentido moralizante, dogmático e confessional.

Muitos dos velhos deuses sobem de seus túmulos: eles foram 'desencantados' e por isto tomam a forma de forças impessoais. Eles lutam por ganhar poder sobre nossas vidas e de novo reiniciam a sua luta eterna uns com os outros (ALVES, 1988, p. 55).

O que a secularização conseguiu trazer à tona não foi uma aniquilação dos princípios teológicos moralizantes, mas uma nova “roupagem” destas questões. Continuamos convivendo com referências dogmáticas que seguem assombrando os indivíduos que vão recorrendo ao exorcismo, a “limpeza espiritual”, ao afastamento do mal personificado em objetos e palavras. O mundo moderno foi globalmente tomado pelo novo tempo que a sociedade tecnológica e burocrática criou. O caos parece ter invadido setores da civilização.

Nascemos num mundo iluminado por certezas transcendentais e valores absolutos. Nossas esperanças eram inabaláveis. Nosso mundo era um cosmo cuja significação lhe era dada pela visão da Jerusalém Celeste. Deus estava nos céus. Tudo estaria bem na terra. Mas nossos deuses morreram. Ou, se não morreram, ficaram mudos e silenciosos. Foram, como nós, exilados. E em seu lugar surgiram os heróis. A política se transformou em religião. Através dela aquilo que na religião aparecia apenas como gemido e aspiração seria realizado de forma concreta (ALVES, 1988, p. 17).

O sagrado representa, nesse contexto, uma busca de pontos de referência, de novos horizontes que permitam encontrar sentido em meio a dilemas da tecnocracia. É uma tentativa de organizar os fragmentos de algo que já não pode mais ser adequadamente estruturado. Não se trata em primeiro plano da revitalização das velhas religiões, mas muito mais da emergência de novas formas de prática religiosa, com novos entendimentos acerca de Deus.

O ser humano observa e compreende a realidade a partir de certos valores, promessas e realizações. Esta atitude implica uma linguagem, símbolos e comportamentos. A vida cotidiana é a afirmação daquilo que os indivíduos experimentam, desejam e idealizam, levando em conta aspectos de suas individualidades, sentimentos, aspirações. É através das vivências que ocorre a possibilidade da percepção humana na individualidade e, ao mesmo tempo, em sua essência social.

Vive-se a dialética entre o objetivo e o subjetivo forjado nas interações e experiências da sociabilidade religiosa. As religiosidades contemporâneas desafiam para articulações que dissolvem antigas alianças, criam novas relações, transformando o pragmatismo do mercado em instrumento capaz de incidir de forma

direta nas demandas do cotidiano. Este contexto, por sua vez, implica em novas relações de solidariedade, reciprocidade e partilha.

4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os cenários da religiosidade contemporânea são consolidados por processos religiosos de identidade que afirmam a autonomia dos sujeitos e a aceleração das mudanças sociais e culturais, onde as instituições religiosas não conseguem mais oferecer um código tão unificado de sentidos, nem reivindicar autoridade sobre determinadas prerrogativas dogmáticas. A bricolagem ganha contornos conforme o meio cultural, as classes sociais e as disposições internas dos indivíduos. Percebe-se que, “os crentes modernos reivindicam seu direito de bricolar, e, ao mesmo tempo, o de escolher sua crença” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 64) sendo forçados, por isso, a “[...] produzir por si mesmos a relação com a linhagem da crença na qual eles se reconhecem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 65).

O que se tem, então, é o fato de que em vez de falar em identidades religiosas fixas e absorvidas por herança e tradição, afirmam-se sempre mais as trajetórias individuais de identificação e os processos religiosos de identidade protagonizados em nível dos sujeitos individuais. O paradoxo que fundamenta a sociedade contemporânea e que explica a sua permanente crise, diz respeito ao fato de que a modernidade cria uma nova perspectiva para a religião enquanto sistema de significados, mas cria, ao mesmo tempo, uma utopia que alude ao cumprimento das expectativas que a modernidade sempre suscita, mas que nunca consegue alcançar em sua plenitude. A realização ilimitada do indivíduo, as prerrogativas para uma consciência ética, a satisfação de suas necessidades.

A contemporaneidade através de seus sujeitos imersos em incertezas, desconfortos e angústias, estabelece estruturas de plausibilidade perpassadas por ambivalências, por linguagens que buscam traduzir realidades e pelos processos de assimilação de uma pretensa “ordem”. No entanto, a dificuldade de alcançar esta “ordem” segura, plena, ideal, sempre subjugada pela experiência do conforto diante das vicissitudes, amplia carências e reafirma um cenário no qual o absoluto cede lugar ao diverso e ao polissêmico.

Não se trata aqui de valores alinhados apenas com uma determinada compreensão teológica orientada por elementos transcendentais, mas por uma perspectiva que se adapta assimilando de forma versátil as prerrogativas de uma sociedade marcada pela dimensão do mercado. Não se resume em construir mecanismos de compensação simbólica, mas, ampliar delimitações valorativas para promover a inserção do indivíduo na sociedade de modo que este usufrua dos bens tangíveis que nela são produzidos.

Há que se referir que esta impossibilidade da constituir um horizonte pleno de realização das aspirações humanas e sociais sugere uma busca pela transcendência enquanto horizonte último de sentido. Os processos religiosos de identidade e as religiões ancoram um sentido de existência e de mundo, fazendo uma integração do transcendente com o real, ordenando e dando significação à vida cotidiana.

Todavia, não deixam de ser muito oportunas, no contexto desta abordagem, as palavras do geógrafo britânico, David Harvey (2001, p. 272), ao alertar que o grande desafio continua sendo compreender os sinais que se fazem presentes nas relações sociais contemporâneas a fim de discernir os sentidos que ali se produzem. “Se ninguém ‘conhece o seu lugar’ nesse mutante mundo-colagem, como seria possível elaborar e sustentar uma ordem social segura?”

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O Enigma da Religião**. Campinas: Papirus, 1988.

BHABHA, Homi k. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

BARREIRA, Dario Paulo Rivera. Fragmentação do sagrado e crise das tradições na pós-modernidade. In: TRASFERETTI, José (Org.). **Teologia na Pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 437-464.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2003.

BOBINEAU, Olivier; TANK-STORPER, Sebastien. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Loyola, 2011.

CARVALHO, José Jorge. **Um Espaço Público Encantado**. Pluralidade Religiosa e Modernidade no Brasil. Brasília: UNB, 1999.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

CONNOR, Steven. **Cultura pós-moderna**. Introdução às teorias do contemporâneo. São Paulo: Loyola, 1996.

CUPITT, Don. **Depois de Deus: O futuro da religião**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

DUFOUR, Dany-Robert. **O Divino Mercado: A Revolução Cultural Liberal**. Companhia de Freud: Rio de Janeiro, 2008.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1996.

EAGLETON, Terry. **A Morte de Deus na Cultura**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

FEATHERSTONE, Mike. (Org.). **Cultura Global**. Nacionalismo, Globalização e Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1999.

FOLLMANN, José Ivo. Processos de identidade versus processos de alienação: algumas

interrogações. **Revista Identidades!** São Leopoldo: EST, Vol. 17, n.1. 2012, p.83-89.

GEERTZ, Clifford. O futuro das religiões. **Folha de São Paulo**, Caderno Mais. Maio de 2006.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido** – a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. São Paulo: Manole, 2005.

LUCKMANN, Thomas. **A Religião Invisível**. São Paulo: Loyola, 2014.

MOREIRA, Alberto da Silva. O Deslocamento do Religioso na Sociedade Contemporânea. **Estudos de Religião**, São Paulo, Ano XXII, n. 34. 2008. p. 70-83.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**. N. 49. São Paulo. 1997, p. 99-117.

STEIL, Carlos Alberto. Oferta simbólica e mercado religioso na sociedade global. In: MOREIRA, A. S.; DIAS, I. (Org.). **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008.

TOURAINE, Alain; KHOSROKHAVAR, Farhad. **A busca de si**: diálogo sobre o sujeito. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

VELHO, Otávio. **Projeto e Metamorfose**: Antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Edição Revisada. São Paulo: Martin Claret, 2005.

WESTPHAL, Vera. H. A Individualização em Ulrich Beck: análise da sociedade contemporânea. **Emancipação**, Ponta Grossa, 10 (2). 2010, p. 419-433.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Marcelo Máximo Purificação - Pós-doutor em Educação pela Universidade de Coimbra, Portugal. Doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás -2014). Doutorando em Ensino pela Universidade do Vale do Taquari (UNIVATES 2017). Mestrado Profissional em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pela Escola Superior de Teologia - EST/UFRGS e Mestre em Ciências Educacionais pela UEP. A nível de graduação, possui formação multidisciplinar (licenciatura e bacharelado) cursados no período (1993-2011), sendo: Licenciatura Plena em Matemática (UEG), Licenciatura em Pedagogia (ICSH/UFG), Licenciatura em Filosofia (FBB/UNIT) e Bacharelado em Teologia (FATEBOV). Professor Titular C-I (Estatutário) da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior FIMES/UNIFIMES, lotado na Unidade Básica das Humanidades. Professor P-IV da Secretaria Estadual de Educação de Goiás SEDUCE/GO. Professor Permanente no Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social (MPIES) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) Linha de Pesquisa: Novas de Subjetivação e Organização Comunitária. [Sem vínculo empregatício]. Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEdu - Mestrado em Educação) da Faculdade de Inhumas – FACMAIS - Linha de Pesquisa: Educação, Instituições e Políticas Educacionais. Professor Coorientador nos Programas de Pós-Graduação em Ensino (PPGEns) e Ciências Exatas (PPGECE) da Universidade do Vale do Taquari - UNIVATES. Coordenador do Grupo de Pesquisa (NEPEM/UNIFIMES); Editor adjunto da Revista Educação, Psicologia e Interfaces da UFMS. Atualmente pesquisa e escreve sobre os seguintes temas: ensino; formação de professores; currículo; processos educativos; violência escolar; e filosofia e seus eixos temáticos. E-mail: maximo@unifimes.edu.br

Elisângela Maura Catarino - Pós-doutora em Educação Especial pela Escola Superior de Educação de Coimbra – ESEC/Pt. Doutora em Ciências da Religião pela PUC-Goiás. Mestra em Teologia: Educação Comunitária Infância e Juventude pela EST/UFRGS. Graduada em Letras pela UEG e em Filosofia pelo ICSH. Professora efetiva da Secretaria Estadual de Educação de Goiás e Professora Titular da Fundação Integrada Municipal de Ensino Superior (FIMES). Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Estudo Pesquisa Multidisciplinar (NEPEM) Colíder do Grupo de Estudos... da UFMS. Atualmente estuda e pesquisa sobre a Educação Especial e Formação do Leitor. E-mail: maura@unifimes.edu.br

ÍNDICE REMISSIVO

A

Animismo 1, 2, 3

Aspecto religioso 71, 72, 75, 76

C

Cristologia 22, 30, 31, 33, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 136

Cura 3, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 165, 172, 176, 179

D

Diferenças 23, 107, 110, 114, 120, 137, 138, 139, 140, 141, 146, 152, 170

E

Ecumenismo 77, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105

Educação ambiental 131, 133, 134, 136

Escuta 10, 38, 39, 40, 41, 42, 116, 163

Espiritismo 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 106, 116

G

Gamificação 118, 128, 129

Globalização 61, 62, 63, 64, 69, 77, 112, 113, 192

H

HIV 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181

I

Inteligência senciente 7, 8, 9, 10, 17

L

Laudato si' 1, 2, 3, 4, 5, 6, 135, 136

Liturgia 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 38, 39, 40, 41, 42, 43

M

Maçonaria 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92

Mulher 136, 153, 158, 159, 160, 161, 163, 165

N

Natureza 2, 3, 4, 5, 18, 22, 28, 57, 59, 77, 83, 96, 98, 99, 100, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 155, 157

Nilismo 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59

P

Palavra de Deus 18, 19, 22, 38, 39, 40, 41, 42

Pluralismo religioso 82, 93, 96, 188

Povo crucificado 44, 46, 47, 48, 50

Profeta fronteiro 61, 65, 67

R

Reconhecimento 37, 47, 67, 100, 110, 112, 113, 123, 137, 139, 140, 144, 150

Relacionamento 101, 102, 106, 108, 109, 110, 115, 161

Religião 1, 2, 6, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 79, 85, 87, 91, 93, 111, 112, 116, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 130, 131, 163, 167, 168, 172, 174, 175, 176, 177, 179, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194

Religiosidade 2, 3, 4, 72, 77, 117, 153, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 191

Romanização 79, 80, 85, 86, 90

S

Silêncio 38, 39, 40, 41, 42

Sustentabilidade 131, 132, 133, 134, 135, 136

T

Teologia da libertação 44, 50

V

Valores 32, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 67, 68, 69, 80, 85, 88, 108, 109, 112, 113, 114, 138, 146, 150, 184, 186, 190, 191

Agência Brasileira do ISBN

ISBN 978-85-7247-845-8



9 788572 478458