

v. 54 - n. 1 - jan./jun. 2014

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

Dossiê: Estado e Igreja
e o Pluralismo Religioso



Programa de Pós-Graduação em Teologia

Estudos Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

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

Reitor: Oneide Bobsin

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

Editor-chefe: Wilhelm Wachholz

Editor associado: Iuri Andréas Reblin

Conselho editorial: Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Edla Eggert (UNISINOS, São Leopoldo/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA), Kjell Nordstokke (Lutheran World Federation, Geneva, Suíça), Vítor Westhelle (LSTC, Chicago/IL, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: André Sidnei Musskopf (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Carlos Arthur Dreher (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Emilio Voigt (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Felipe Gustavo Koch Buttelli (FMCT, São José/SC, Brasil); Flávio Schmitt (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Helmut Renders (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil); Iuri Andréas Reblin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Joel Marçal Gonçalves dos Santos (UFS, Aracaju/SE, Brasil); Kathlen Luana de Oliveira (FACOS, Osório/RS, Brasil); Leomar Antônio Brustolin (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil); Lúcio Hammes (UNIPAMPA, Jaguarão/RS, Brasil); Luiz Alexandre Solano Rossi (PUC-PR, Curitiba/PR, Brasil); Roberto Ervino Zwetsch (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Rudolf von Sinner (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR, Curitiba/PR, Brasil); Sidnei Noé (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil); Vítor Westhelle (LTSC, Chicago/IL, EUA).

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

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

Foto da capa: Stock-xchg-nkzs

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

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

Pedidos para: Faculdades EST – Setor de Publicações – Estudos Teológicos – Caixa Postal 14 – 93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil – Tel.: (51) 2111 1414 – rp@est.edu.br

Assinatura para 2014: Brasil: R\$ 42,00 – Exterior: US\$ 35,00

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Faculdades EST. - v. 1, n. 1 (1961) - . São Leopoldo: EST, 1961.

23 cm.

Trimestral: 1961-1967. Semestral: 1968-1974.

Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

1. Teologia - Periódicos. I. Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

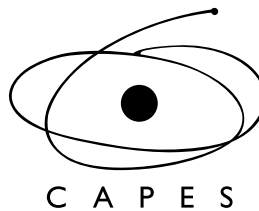
CDD230

Biblioteca Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Faculdades EST**



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 54 | n. 1 | p. 1-206 | jan./jun. 2014

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores doutores nacionais, vinculados a grupos de pesquisa, e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 500 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes dos pareceristas como dos autores permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

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

ÍNDICE

Editorial7

Dossiê: Estado e Igreja e o Pluralismo Religioso

Una dinámica complicada:

La relación Iglesia-Estado en América Latina

A complicated dynamic: The Church-State relation in Latin America

Oscar WingartzP lata.....12

Anticlericalismo iberoamericano.

Análisis y proyecciones en perspectiva comparada

The anticlericalism in Iberoamerica. Analysis and projections in Comparative Perspective

Roberto Di Stefano/José Zanca23

Validación y puesta en perspectiva del clivaje político

Estado-Iglesia en el caso mexicano

Validation and perspective of the State-Church political cleavage in the Mexican case

Rubén TorresM artínez.....36

La dinámica de la pluralidad religiosa en México

The dynamics of the religious plurality in Mexico

Elio Masferrer Kan53

Evangelicals in Democratic Chile: “clash of generations”?

Evangelicais no Chile democrático: “choque de gerações”?

EvgueniaF ediakova.....69

Teologia pública e responsabilidade política

Public theology and political responsibility

Heinrich Bedford-Strohm84

Teologia e Interdisciplinaridade

Centralidade profética no movimento de Jesus

Prophetism is central to the movement of Jesus

Ivoni Richter Reimer/José Carlos de L. Costa.....100

Notas sobre a noção de pessoa no medievo cristão

Remarks on the notion of persona in the medieval Christianity

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha.....117

Hermeneutical perspectives on the theology of daily life in comic book stories <i>Perspectivas hermenêuticas acerca da teologia do cotidiano nas histórias em quadrinhos</i> Iuri Andréas Reblin.....	125
O movimento ecumênico no Brasil contemporâneo: 1980-2000 <i>The ecumenical movement in contemporary Brazil: 1980-2000</i> Agemir de Carvalho Dias.....	140
Identitätsbestimmung zwischen „Wittenberg“ und „Salvador“. Das brasilianischen Luthertums am Scheideweg zwischen Lehre, Ethik und völkischen Eigenart oder pragmatisch-utilitaristische Dynamik <i>Identity Dilemma between „Wittenberg“ and „Salvador“.</i> <i>Brazilian Lutheranism at the crossroads between doctrine, ethics, ethnicity or utilitarian-pragmatist dynamics</i> <i>Dilema de identidade entre “Wittenberg” e “Salvador”.</i> <i>O luteranismo brasileiro na encruzilhada entre doutrina, ética, etnicidade ou dinâmica pragmático-utilitarista</i> Wilhelm Wachholz.....	153
Re-imaginando a imagem de Deus: Natureza humana, evolução e outros animais <i>Re-imagining the image of God: Human nature, evolution and other animals</i> Celia Deane-Drummond.....	171
Resenha	
<hr/>	
A temporalidade da modernidade tardia e a religião: uma resenha ampliada do livro <i>Aceleração e alienação (Beschleunigung und Endfremdung</i> , 2013) de Hartmut Rosa <i>Late modern temporality and religion: a book review of Alienation and Acceleration (Beschleunigung und Endfremdung, 2013) of Hartmut Rosa</i> Helmut Renders	188
Diretrizes para publicação de artigos.....	193
Guidelines for publishing articles.....	200



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

EDITORIAL

Estudos Teológicos apresenta-se a seus leitores e suas leitoras em novo número, compartilhando artigos em três seções, a saber: 1) Dossiê, 2) Teologia e Interdisciplinaridade e, 3) Resenha.

As relações e os conflitos entre o Estado e a igreja cristã precisam ser compreendidos na longa duração. Os conflitos podem ser percebidos já em Jesus – “Dai a César o que é de César”, nas comunidades cristãs primitivas – tempo de perseguições – e chega ao quarto século firmando-se em situação de privilegiamento inaugurado pelo modelo de igreja oficial pelo constantinianismo. A partir desse novo *status*, outros dilemas surgiriam, como, por exemplo, quem coroa quem – imperador coroa papa ou vice-versa –, ou pode a pessoa cristã envolver-se em política (por exemplo, reforma radical do século XVI) ou deve-se implantar uma cristandade ou teocracia. Esses poucos exemplos ao longo da história evidenciam que o cristianismo, ao longo de sua existência, viu-se envolvido nos dilemas entre a “cidade terrena e a cidade celestial”. No dossiê **Estado e Igreja e o Pluralismo Religioso**, apresentamos aos leitores e às leitoras seis artigos que analisam, a partir de olhares e contextos diferentes, a dinâmica complicada dessa relação e seus dilemas.

Una dinámica complicada: La relación Iglesia-Estado en América Latina, é o tema que analisa **Oscar Wingartz Plata**. O autor considera que a relação entre Estado e igreja é um fenômeno de análise muito complexa. Diante da força do fenômeno religioso, constituindo-se em fator relevante na sociedade, o autor sugere a necessidade de estudos em perspectiva interdisciplinar para compreensão da relação entre igreja e Estado.

Roberto Di Stefano e José Zanca, *Anticlericalismo iberoamericano. Análisis y proyecciones en perspectiva comparada*, analisam o desenvolvimento das relações entre igreja e Estado no contexto latino-americano, atentando, sobretudo, ao surgimento do anticlericalismo devido à presença majoritária católica no continente. O anticlericalismo constituiu-se em marca fundamental para a construção dos estados modernos latino-americanos. Após caracterizar diferentes anticlericalismos, os autores ainda apontam para uma agenda de temas que precisam ser estudados em torno do anticlericalismo latino-americano, com vistas aos desafios atuais sobre a relação entre igreja e Estado.

Rubén Torres Martínez propõe a *Validación y puesta en perspectiva del clivaje político Estado-Iglesia en el caso mexicano*. “Por clivajes entendemos líneas de ruptura, conflitos sociais em el seno de las sociedades contemporáneas, divisões que se han instalado y profundizado a todo lo largo de la historia y que hoy dividen a los individuos de esas mismas sociedades.” A partir dessa definição, o autor pergunta pelo conflito entre igreja e Estado, cujos inícios remontam ao início do século XIX. Iniciado como conflitos entre republicanos e monarquistas, liberais e conservadores, sob outras roupagens, o conflito não desapareceria também no século XX, evidenciado em novas clivagens.

Elio Masferrer Kan, *La dinámica de la pluralidad religiosa en México*, constata que a partir da década de 1980 verifica-se uma tendência de diminuição de estados mexicanos caracterizados pela unanimidade católica, o que podia verificar anteriormente. A tese do autor é que “podemos decir sin temor a equivocarnos que después de 1980 se consolidó la pluralidad religiosa en la sociedad mexicana”. A pluralidade religiosa, a exemplo de toda a América Latina, segundo o autor, tem a ver com o crescimento das “seitas”, sobretudo, evangélicas, pentecostais e paracristãs.

Evguenia Fediakova, *Evangelicals in Democratic Chile: “clash of generations”?* O artigo analisa os evangélicos no contexto majoritariamente católico do Chile. Em situação de minoria, os evangélicos costumemente são caracterizados como a parte da população mais pobre e menos culta do Chile. Contudo, observa-se que, em tempos mais recentes, com a pluralização religiosa, está ocorrendo uma multiplicação dos atores religiosos, com o surgimento de movimentos interdenominacionais, ONGs etc., onde a presença evangélica passa a ser percebida, aparecendo, assim, a “inteligência evangélica” na esfera pública.

Heinrich Bedford-Strohm discute a *Teología pública e responsabilidade política*. O autor define o papel da teologia pública como orientação em assuntos básicos da sociedade, considerando o caráter plural da sociedade, intercambiando com demais ciências acadêmicas em diálogo crítico com a sociedade e igreja. Analisando a história do termo nos Estados Unidos, na Alemanha, na África do Sul, além de outros contextos, o autor resgata a teologia pública em seu papel de apresentar a teologia através de linguagem compreensível no contexto público, visando à voz profética que lhe é peculiar.

Além desses artigos do dossiê, apresentamos ainda os seguintes artigos sob a seção **Teologia e Interdisciplinaridade**. Em *Centralidade profética no movimento de Jesus*, **Ivoni Richter Reimer** e **José Carlos de L. Costa** analisam o estilo profético da pregação e o conteúdo profético da pregação de Jesus para trazer à luz a vida e práxis de Jesus como estando “[...] arraigadas na tradição profética de seu povo, marcada pela denúncia à opressão e à injustiça e pelo anúncio de vida digna por meio de justiça, paz e compaixão”.

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha apresenta *Notas sobre a noção de pessoa no medievo cristão*. Em seu estudo, a autora pergunta “pela acepção filosófica de ‘pessoa’ no medievo cristão”, constatando que, na atualidade, prevalecem “principalmente as abordagens psicológicas, políticas, sociológicas, jurídicas” quanto à compreensão de pessoa. De sua abordagem, a autora conclui “que a estrutura fundamental

da experiência da pessoa é a experiência de presença a si mesmo, ao outro [História], ao Transcendente [Absoluto]”.

Iuri Andréas Reblin apresenta *Hermeneutical perspectives on the theology of daily life in comic book stories*. Partindo da compreensão de teologia do cotidiano, o autor faz um exercício de leitura do religioso nas histórias de quadrinhos com base no gênero da superaventura. O autor defende que teologia e história em quadrinhos são duas formas de artes de contar histórias. Enquanto a teologia se relaciona mais com “o lado mais íntimo de cada pessoa, na tentativa de estruturar o seu universo simbólico e de organizar o mundo a partir da perspectiva do amor”, as histórias de quadrinhos, ainda que marcadas por interesses mercadológicos, estão fortemente presentes no imaginário popular contemporâneo, pelo qual se expressam a constituição do mundo humano e a invenção da própria pessoa. Assim, para o autor, “a teologia e as histórias de superaventura são expressões da capacidade humana ou necessidade para conceber o ideal e adicioná-lo ao real”.

Agemir de Carvalho Dias, em *O movimento ecumênico no Brasil contemporâneo: 1980-2000*, analisa a caminhada do ecumenismo nas duas últimas décadas do século XX. O autor percebe que, na década de 1980, o movimento ecumênico ressaltou a “cristologia histórica, uma eclesiologia a partir do leigo, uma hermenêutica histórico-social e uma ética comprometida com a libertação”. Tratava-se de um movimento com importante apoio institucional. Na década seguinte, com o estabelecimento de uma nova ordem mundial com a queda do muro de Berlim, caracteristicamente neoliberal, o “ecumenismo institucional”, especialmente por dificuldades de financiamento, passa a caracterizar-se como “ecumenismo popular”.

Em *Identitätsbestimmung zwischen “Wittenberg” und “Salvador”. Das brasilianischen Luthertums am Scheideweg zwischen Lehre, Ethik und völkischen Eigenart oder pragmatisch-utilitaristische Dynamik*, **Wilhelm Wachholz** analisa a encruzilhada em que, desde sua inserção no Brasil, se encontra o luteranismo, seja pelo seu elemento étnico bem como pelos seus fundamentos teológicos. O autor instiga o leitor e a leitora com os seguintes questionamentos: seria o luteranismo brasileiro realmente brasileiro, ou pelo menos estaria a caminho da “indianização/crioulização”, ou seria/permaneceria ele um elemento alienígena? Mais: seria possível um luteranismo crioulo? Seja a resposta “sim” ou “não”, que isso significaria e qual o preço a pagar?

Celia Deane-Drummond, *Re-imaginando a imagem de Deus: Natureza humana, evolução e outros animais*, propõe uma revisitação da hermenêutica que, com base na afirmação da singularidade humana, buscou afirmar o ser humano como superior em relação às demais espécies. A autora constata que a humanidade vive a era do Antropoceno, que se caracteriza “como a permeação do *homo sapiens* em virtualmente cada aspecto dos sistemas da terra”. A autora reconhece que o domínio do ser humano não pode ser negado, contudo também alerta que o Antropoceno pode “levar a resultados desastrosos devido à capacidade limitada que a terra tem de porte”. Por isso propõe a hermenêutica do teodrama, que “não evita o distintivo humano, mas coloca mais ênfase numa visão mais ampla de comunidade de criaturas”.

Finalizando, apresentamos uma **Resenha** de **Helmut Renders** sobre a obra de Hartmut Rosa, intitulada “A temporalidade da modernidade tardia e a religião: uma

resenha ampliada do livro *Aceleração e alienação*” (Beschleunigung und Endfremdung, 2013).

A nossos leitores e nossas leitoras, desejamos que possam encontrar importantes impulsos nesses estudos para suas próprias pesquisas e reflexões.

Wilhelm Wachholz

Editor-Chefe

Dossiê: Estado e Igreja
e o Pluralismo Religioso



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

UNA DINÁMICA COMPLICADA: LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO EN AMÉRICA LATINA¹

*A complicated dynamic:
The Church-State relation in Latin America*

Oscar Wingartz Plata²

Durante la Conferencia³ y en nuestra sesión de evaluación compartíamos todos los participantes en la mesa, la necesidad de potenciar los estudios comparativos entre los países latinoamericanos para poder precisar más las peculiaridades de nuestras trayectorias, las convergencias y diferencias en nuestras experiencias y delinear con más claridad los retos a los que tenemos que responder. Los trabajos de nuestros amigos europeos nos confirmaron una nueva perspectiva para la interrelación. “El mundo pobre se hace presente al rico” y le ayuda a modificar su concepción y a renovar una experiencia eclesial que se inserta en lo socio-político y socio-cultural y que potencia, en esta forma, el gran reto planteado por el Concilio Vaticano II: la comunión iglesia-mundo.⁴

Ma. Alicia Puente Lutteroth

Resumen: Históricamente la relación que ha guardado la Iglesia con el Estado en América Latina ha sido en algunos casos de complicidad, en otros de simulación, en los más agudos de abierta confrontación esto ha llevado a tener una visión amorfa, ambigua, gelatinosa, oscura por la insuficiente claridad en las respectivas áreas de competencia social. Esto en términos concretos es uno de los fenómenos históricos-sociales más complejos de analizar.

¹ O artigo foi recebido em 14 de abril de 2014 e aprovado em 03 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, Ciudad de México, Distrito Federal, México). Profesor-investigador en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ, Santiago de Querétaro, Querétaro, México). Contacto: oscarwgz_2000@yahoo.com

³ Esta conferencia se refiere al encuentro que tuvieron la autora y una veintena de autores en torno a la sección temática número 11 titulada: “De la Acción Católica a las Comunidades de Base y a los nuevos movimientos eclesiales”, en el marco de la II Conferencia General de HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (1945-1995) convocada por el CEHILA en Sao Paulo, Brasil, julio de 1995.

⁴ PUENTE LUTTHEROTH, Ma. Alicia. *Innovaciones y Tensiones en los Procesos Socio-eclesiales*. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2002. p. 25-26.

Así, pues, la propuesta que se plantea es desarrollar un análisis de estas relaciones, donde se muestre esa abigarramiento y su complejidad. Un dato adicional estaría dado en el sentido de que paradójicamente el fenómeno religioso en América Latina está tomando mayor fuerza y relevancia lo que hace de su estudio y reflexión un asunto apasionante, además, de ser exigente por los elementos que están en su interior. Es decir, el análisis del fenómeno religioso requiere para su cabal estudio de una visión interdisciplinaria.

Palabras clave: Iglesia. Estado. Relaciones. América Latina.

Abstract: Historically, the relation which the Church has maintained with the State in Latin America has, in some cases, been of complicity, in others of pretense, and in the most serious cases, of open confrontation. This has led to having an amorphous, ambiguous, gelatinous, obscure view due to insufficient clarity in the respective areas of social competency. This, in concrete terms, is one of the most complex historical-social phenomena to analyze. Thus, the proposal presented is to develop an analysis of these relations where this variety and its complexity are shown. An additional point of information is that paradoxically the religious phenomenon in Latin America is getting stronger and more relevant which makes its study and reflection a passionate subject, as well as demanding because of the elements within it. This is to say then, that the analysis of the religious phenomenon demands, for its thorough study, an interdisciplinary perspective.

Keywords: Church. State. Relations. Latin America.

Resumo: Historicamente, a relação que a igreja tem mantido com o Estado na América Latina tem sido, em alguns casos, de cumplicidade, em outros de simulação e nos mais graves, de aberta confrontação. Isso levou a ter uma visão amorfa, ambígua, gelatinosa, obscura por causa da insuficiente clareza nas respectivas áreas de competência social. Em termos concretos, esse é um dos fenômenos histórico-sociais mais complexos de analisar. Assim, a proposta apresentada é de desenvolver uma análise dessas relações, onde sejam mostradas essa variedade e complexidade. Um dado adicional a ser colocado é que, paradoxalmente, o fenômeno religioso na América Latina está ganhando mais força e relevância, o que torna o seu estudo e reflexão um assunto apaixonante, além de exigente pelos elementos que estão nele. Portanto, para ter um estudo aprofundado do fenômeno religioso, a sua análise requer uma visão interdisciplinar.

Palavras-chave: Igreja. Estado. Relações. América Latina.

Una mención pertinente

He iniciado este trabajo con un epígrafe de la querida y bien recordada Dra. Alicia Puente, entre otras razones porque tenía un deseo enorme de venir y participar en este Simposio que impulsó y organizó con mucho esmero y dedicación. Yo personalmente tuve una estrecha relación con ella desde hace más de diez años cuando nos conocimos y comenzamos a trabajar sobre estos asuntos de Iglesia. Sin pretenderlo siempre estuvimos en una enorme sintonía, entre otras cuestiones, porque compartimos una visión muy cercana sobre algunos puntos que nos inquietaban hondamente, sólo por mencionar dos: La relación de la Iglesia con el llamado mundo contemporáneo y la dimensión del testimonio cristiano desde una perspectiva socio-política a

partir de un proceso que marcó profundamente a la Iglesia latinoamericana a finales del siglo XX, la Revolución Popular Sandinista. Estas fueron algunas de inquietudes y preocupaciones que teórica y eclesialmente teníamos y que paulatinamente habíamos llegado a un cierto número de conclusiones provisionales, que espero en un futuro no lejano pueda proponer y plantear en un texto para su discusión. Así, pues, mi más sincero y honesto reconocimiento a mi querida maestra la Dra. Alicia Puente por todo lo que me dio en todos estos años.

Introducción

La relación Iglesia-Estado en América Latina ha estado marcada por una dialéctica que procede del momento mismo en que Europa llega a estas tierras, vía la conquista y colonización del continente. Esta relación también muestra una serie de situaciones, eventos y fenómenos donde se puede afirmar con toda pertinencia que le han dado una configuración, una textura particular a nuestra historia. No es una estridencia ni una exageración decir que estos procesos ha tenido una forma y un deslinde *sui generis*, esto ha llevado a los estudiosos del fenómeno religioso a desarrollar trabajos más profundos, así como una reflexión crítica sobre los contenidos que ha tenido y tiene en la actualidad. Por ello la relevancia que comienzan a tener entre nosotros, es decir, no se puede ocultar más el peso y la dimensión que tiene el fenómeno religioso en nuestra América. En este punto retomaríamos lo que afirma Andrés Pérez Baltodano al decir que:

Es indefendible, y también inexplicable que las ciencias sociales latinoamericanas analicen las realidades políticas y sociales de nuestras sociedades haciendo caso omiso de la cultura religiosa que domina a la mayoría de nuestras poblaciones y que condiciona su cultura. En el “país legal” vivimos en Estados democráticos y modernos. En el “país real” somos súbditos de un Dios pre-moderno, que obstaculiza la conciencia de ciudadanía⁵.

En este orden se debe decir que pretender analizar estas relaciones a lo largo y ancho del continente en términos estrictos es una tarea faraónica, entre otros aspectos, porque cada unidad nacional ha tenido y tiene sus propias dinámicas que las han configurado y determinado. Por otro lado, analizar estas relaciones nos llevan por su propia dinámica a un estudio de mayor rango y envergadura, esto es, analizar el fenómeno religioso en sus diversas vertientes y dimensiones como son: su inserción social, sus expresiones socio-culturales, su dimensión simbólica, así como sus prácticas concretas, todo esto bajo contexto. Si deseamos tener una visión lo más clara posible. Con fundamento en este planteamiento, este trabajo expondrá algunos elementos que han configurado este fenómeno en nuestro continente, destacando lo que considero son sus líneas centrales.

⁵ PÉREZ BALTODANO, Andrés. La ignorada contradicción entre el Estado y el Dios providencial. *Envío*, Managua: UCA, n. 304, julio 2007.

Otro elemento a considerar es la índole misma de estas relaciones, en sí mismas son complejas, polémicas, dinámicas, en determinados momentos en extremo álgidas. Esta afirmación tiene su sustento en una consideración muy concreta ¿desde dónde queremos analizarlas? Las podemos ubicar en diversa dimensión y nivel de profundidad entre otras: Desde su plano teológico, eclesiológico, sociológico, político, jurídico, histórico o teórico. Esto por mencionar algunas de sus dimensiones. En estos niveles de consideración hay un elemento que se muestra como una constante: su carácter polémico. Lo que para una disciplina es valioso para otra es totalmente irrelevante, más, si asumimos que la relación Iglesia-Estado ha estado marcada por un tratamiento “desigual”, esto quiere decir, que los niveles de tratamiento han estado claramente diferenciados, entre otros, si el que se acerca ellos es creyente o no creyente. Esta es una variable entre otras.

Cabrían dos elementos pertinentes y necesarios sobre el punto a tratar: el primero se refiere al contexto mismo del análisis a desarrollar, es decir, no es lo mismo estudiar estas relaciones en Argentina, Nicaragua o México. Este punto es central si deseamos tener una correcta intelección del asunto; el segundo se refiere a, ¿cuáles son los actores a analizar? No es lo mismo estudiar este fenómeno desde las cúpulas de poder, es decir, desde las jerarquías eclesiásticas y estatales, con ello estaríamos hablando de “relaciones institucionales”, y desde su dimensión teórica, como un estricto ejercicio reflexivo donde se exponen los fundamentos, las referencias, las teorías que se han propuesto desde diverso campo disciplinario para explicar o intentar explicar determinados procesos socio-religiosos, uno de ellos es el que estamos refiriendo. En este punto se puede retomar el planteamiento que hace Luis Gerardo Díaz Núñez:

[...] desde una perspectiva sociológica, la intención es enmarcar cuándo, cómo y por qué se da la relación Iglesia-Estado, y las dos formas básicas que tiene la Iglesia de relacionarse con el Estado; una de ellas pugna por la alianza y la estabilidad y la otra por entablar una actitud contestataria de denuncia y oposición ante el Estado; lo cual encierra, en sí mismo, un conflicto, no sólo extraeclesial, sino también intraeclesial⁶.

Un elemento más en esta introducción estaría dado por la llamada ambigüedad o “volatilidad” que pueden tener estos análisis sino se precisan sus aspectos esenciales. Hago esta consideración por un hecho que me aconteció. El asunto fue el siguiente: Hace algún tiempo estaba preparando un trabajo sobre esta cuestión pero en Nicaragua, se lo mostré a uno de los colegas y me dijo: “El asunto es claro, estás hablando de las relaciones diplomáticas entre el Vaticano y el gobierno revolucionario. ¿No es así?” Yo le respondí que no pretendía hablar en ese nivel sino de las relaciones político-religiosas bajo contexto, ante lo cual el colega se quedó desconcertado porque no entendía el sesgo que le deseaba imprimir al análisis.

⁶ DÍAZ NÚÑEZ, Luis Gerardo. *La Teología de la Liberación Latinoamericana a treinta años de su surgimiento*. Balances y perspectivas. México: UAEM, 2005. p. 45-46.

Una dinámica complicada

Iniciamos esta parte de exposición con un planteamiento central ¿Desde dónde ubicar la discusión? Hacemos esta pregunta en razón de las consideraciones hechas previamente. Para responder vamos a retomar algunas ideas que nos propone Enrique Dussel en un texto suyo que se ha convertido en un clásico sobre la cuestión. La primera es definir el sentido que tiene el Estado dirá: “[...] es la institucionalización del poder político que da coherencia a los diversos niveles constitutivos de una formación social histórica. Es el principio del orden y la organización de dicho sistema concreto. [...] Es decir, el estado tiene una función global sobre el subsistema económico, político, ideológico. Da cohesión al todo, a las clases, a los momentos de los modos de producción y a la hegemonía del modo dominante”⁷. Más adelante hace una precisión al decir que el Estado es: “[...] sólo la institucionalización o estructuración del poder político de una clase social, por la función que ejerce en el modo de producción dominante de la formación social dada tiene la capacidad de realizar sus intereses específicos”⁸. Propone esta definición para precisar de manera más clara la forma de abordar esta relación y los elementos que la constituyen es un asunto de primer orden. El Estado y su configuración van a definir en buena medida las relaciones con la Iglesia, esto también quiere decir, la forma en que la Iglesia se va “articular” con los órganos de decisión y sus formas fundamentales de articulación. Se hace esta afirmación, porque la Iglesia se implanta en un contexto nacional e históricamente determinado, la forma, la expresión que adquiere el poder estatal, puede ser capitalista, socialista, periférico, imperial.

Esta precisión tiene su peso específico, porque históricamente la Iglesia y el Estado parten de una base material para establecer sus vínculos que se desdoblarán al interior de una formación social determinada. Para decirlo de manera concreta, estas relaciones no se dan el vacío, ni son ahistóricas, se dan sobre un suelo que les da una configuración explícita. Este dato es central en la comprensión que tengamos de esta relación. El carácter que tenga el Estado definirá las formas fundamentales en que la Iglesia se articulará con las diversas instancias estatales. A manera de ejemplo nos propone cuál fue la relación que mantuvo la Iglesia desde el siglo IV con la conversión del emperador Constantino al cristianismo, donde paulatinamente se irá comprometiendo con el Estado se prolongará hasta la Edad Media:

[...] nuevamente la Iglesia llega hasta casi identificarse con los órganos de poder y a sacralizar casi el modo de producción feudal. [...] La Iglesia viene así a cumplir, frecuentemente, la función de justificación ideológica en su región religioso-teológica (era la instancia determinante en la formación social medieval) del modo de producción dominante. El Estado, órgano del poder de la clase-estado de la nobleza, vivió bajo la

⁷ DUSSEL, Enrique. *Relaciones Iglesia-Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas*. 1976. Disponible en: <www.ifil.org/biblioteca/Dussel/textos/pdf>. p. 157.

⁸ DUSSEL, 1976, p. 158.

tutela de la Iglesia, sin conflicto esencial, hasta que el orden feudal entró en crisis en el siglo XVI⁹.

Esta es una consideración pertinente que hace Dussel en el sentido de hacer ver el peso y la fuerza que la institución eclesiástica tuvo durante este largo periodo de la historia europea, va a tener sus ramificaciones y desdoblamientos en nuestro continente con el arribo de los europeos en el mal llamado “descubrimiento de América”. Es decir, la Iglesia ha mantenido una relación constante con el poder estatal. En este punto se pueden desarrollar una serie de planteamientos sobre la cuestión, sólo mencionaremos una de las razones de dicha permanencia a decir de Luis Gerardo Núñez: “[...] a relación Iglesia-Estado ha funcionado con base en un sistema de pesos y contrapesos que permite la unión y la lucha de estas dos instancias de la vida social en medio de un proceso dialéctico”¹⁰. Esta unión y lucha ha sido parte sustancial de esta relación que tiene como telón de fondo, la permanencia y sobrevivencia de la Iglesia en contextos específicos, así como evitar ser reclusa, o simplemente perder toda significación a nivel socio-ideológico. Asunto que amerita un estudio específico y pormenorizado.

El mismo Dussel más adelante propone una serie de matices que precisan estas ideas al exponer la forma en que la institucionalidad eclesiástica se inserta, se amolda y se reproduce en los diversos momentos de la vida colonial y post-colonial hasta llegar al periodo que él llama del “Estado Liberal Nacional Periférico” que lo ubica de 1850 a 1930. Dirá que en esta etapa:

La Iglesia establece un sinuoso estado de relaciones. Aceptada por los conservadores, por ser ella misma hasta bien entrado el siglo XIX propietaria terrateniente, desarrolla una abierta lucha contra el liberalismo. [...] Lo cierto es que perdió influjo ante el Estado liberal y fue violentamente perseguida. [...] Las relaciones Iglesia-Estado fueron malas, porque la Iglesia permaneció solidaria a una formación social encomendera o esclavista, o fueron buenas porque era solidaria de los imperios anglosajones emergentes, son relaciones equívocas. [...] el Estado liberal neocolonial la condujo a un callejón sin salida, en la que todavía nos encontramos. La Iglesia no aportó una solución satisfactoria ni en uno ni en otro caso¹¹.

En este somero recuento que se viene haciendo sobre esta relación en nuestra América, uno de sus momentos por demás agudos y críticos Dussel lo titula: “La Iglesia, el Imperialismo Norteamericano y el Estado Fascista Dependiente” en las décadas del 60 y 70 del siglo pasado. Al respecto afirmará que la Iglesia mantuvo ante este tipo de Estado una actitud ambivalente, zigzagueante, y si reaccionó lo hizo tardíamente y tibiamente con excepción de algunos obispos del Brasil, Chile, Uruguay, Paraguay y Bolivia. Esto muestra que la Iglesia ante realidades con una alta densidad social,

⁹ DUSSEL, 1976, p. 158-159.

¹⁰ DÍAZ NÚÑEZ, 2005, p. 47.

¹¹ DUSSEL, 1976, p. 162.

política e ideológica no tiene una definición clara, o más bien se va a decantar en favor de la “institucionalidad” estatal.

En las consideraciones que se viene haciendo cabe de manera superlativa la mención a los últimos 30 años de esta relación, en particular dos casos son relevantes y de primera línea: la participación de la jerarquía católica nicaragüense y la Iglesia Popular durante el periodo revolucionario en el sentido que fue un “parte aguas”, no sólo de la Iglesia, sino de la misma historia latinoamericana por el cúmulo de hechos, fenómenos y realidades inéditas que se vivieron, sin ánimo estridente, se puede decir que se dieron con esos contenidos a nivel mundial. El caso nicaragüense ha sido analizado, pero no con la suficiente profundidad desde mi personal consideración, sobre todo, si tomamos en cuenta que se inscribe en un contexto por demás complejo y abigarrado. Fue uno de los periodos más ricos, intensos y preclaros de la historia de América Latina. En este sentido se puede plantear lo siguiente:

Para el caso nicaragüense se dio una situación particular: la contraposición o la franca contradicción entre lo que se ha dado en llamar “el universo ideológico-doctrinal oficial”, es decir, las posiciones de la jerarquía y las expresiones de fe y de organización eclesial en sus diversos niveles y sectores, éste es un punto que debe ser debatido con profundidad. Se debe analizar el fenómeno religioso desde diversos ángulos y desde los actores implicados. [...] La tentación más grande en este nivel es pretender “resolver el estado de la cuestión” afirmando que hubo como telón de fondo la radicalidad revolucionaria. Aún concediendo que fuera de esa manera no es suficiente la explicación¹².

El otro caso es México, con las últimas reformas en materia jurídica sobre el status legal de las agrupaciones religiosas al otorgarles un margen de actuación mayor, esto sería materia de un análisis puntual. En este orden hay una serie de planteamientos que le dan un peso específico al caso propuesto en los siguientes términos:

Lo anterior, aunado a la tradición liberal republicana surgida de las batallas de la Reforma y a la tradición positivista, que tuvo también un fuerte peso hacia fines del siglo XIX, marcó definitivamente la Constitución de 1917. Como se habría de apreciar, una Constitución a la que la Iglesia católica se opuso de manera inmediata, lo cual señaló el derrotero de la historia de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en las siguientes décadas. [...] Para llegar al punto de las reformas constitucionales de 1992, puede decirse que éstas conocieron dos o tres etapas, en su periodo inmediatamente anterior. La primera empieza cuando el presidente Carlos Salinas de Gortari invita a su toma de posesión a los principales jefes de la Iglesia católica y en su discurso señala que un Estado moderno es un Estado que mantiene transparencia y actualiza su relación con los partidos políticos, con los grupos empresariales y con la Iglesia¹³.

¹² WINGARTZ PLATA, Oscar. *De las Catacumbas a los Ríos de Leche y Miel* (Iglesia y Revolución en Nicaragua). México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2008. (Serie Humanidades). p. 33.

¹³ BLANCARTE, Roberto J. El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa. In: GALEANA, Patricia (Comp.). *Relaciones-Estado*. Encuentros y Desencuentros. México: Secretaría de Gobernación, 2001. p. 255.

Estos son dos casos paradigmáticos de la relación Iglesia-Estado en América Latina. Como se podrá apreciar, los alcances, las dimensiones, las complejidades que ambos ejemplos muestran hacen de estos estudios una labor extremadamente ardua por los elementos que se inscriben en ellos. En este orden, podemos ahondar en ambas experiencias, en términos estrictos nos llevaría a desarrollar un tratado en sí mismo. A partir de lo referido se puede decir que, ambos casos tiene su propia densidad en el sentido que reclama un tratamiento específico y puntual.

Por mencionar algunas de las líneas de trabajo que se pueden abordar para el caso nicaragüense, el contexto fue definitorio en esta problemática, entre otras cosas, por la actuación desplegada por el Vaticano fue clave en el desenlace de los acontecimientos. No hay que perder de vista que la figura emblemática de este periodo al interior de la institucionalidad eclesial fue el papa Juan Pablo II.¹⁴ Un hombre hecho, forjado en una visión cerrada, dogmática, prejuiciada sobre el socialismo vivido en su natal Polonia, esto lo desdobló a nivel global.¹⁵ Tampoco hay que perder de vista que la Revolución nicaragüense se despliega al final de la llamada “Guerra Fría”. La comprensión que tenía el papa del “socialismo” fue una “interpretación” en extremo ridícula del mismo. Esto es, el llamado “socialismo real” fue la negación de lo planteado por Marx. Fue un socialismo burocrático, panfletario y dogmático que cerró toda posibilidad a su dimensión crítica, es decir, la “nomenclatura” hizo y deshizo del socialismo a su pleno antojo. Eso fue una burda falsificación de lo propuesto por Marx. Esta es una de las dimensiones de la discusión para el caso que se está proponiendo.

Otro de los aspectos centrales de esta relación ha estado marcado por ese juego de pesos y contrapesos donde las relaciones de poder, los intereses “mundanos” han desembocado en una lucha de poder, la conclusión de esta lucha, en la mayoría de los casos, la Iglesia se ve sujeta, constreñida al poder estatal, todo a cambio de privilegios y prebendas, como permitirle desarrollarse sin contratiempos ni obstáculos. Otra expresión de esos privilegios es ser considerada como “Religión de Estado”, punto extremo de esta relación, así como ser vista como guardiana del orden ético y moral y “pilar” del *status quo*. Esto por su propia dinámica desvirtúa, pervierte y degrada la función de la Iglesia al perder identidad.

Una de las vertientes de esta relación es pretender ser considerada como elemento de estabilidad y orden junto con la clase gobernante. Aquí se muestra una de sus grandes contradicciones, al estar inmersa en la lucha de poder, por otro lado, no puede sustraerse de esa lucha, hace que la institución se vea arrastrada en esta lógica por el peso histórico que ha acumulado y por la beligerancia que ha mostrado en determinados contextos. Un hecho que la hace mayormente paradigmática, es el encontrarse en una sociedad donde la dependencia del orden tradicional, la estratificación jerárquica, el carácter sagrado de las instituciones, la rigidez de las costumbres

¹⁴ MEYER, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina*. Siglos XIX y XX. México: Editorial Vuelta, 1989. p. 336.

¹⁵ PROVOCACIÓN A DISPOSICIONES: Iglesia-Estado. *Barricada*, Órgano Oficial del Frente Sandinista de Liberación Nacional, Managua, 4-III-1983. p. 3.

se hayan modificado. En este punto se puede retomar una idea que nos plantea Díaz Núñez en los siguientes términos:

Lo anterior denota la presencia constante de la Iglesia en la vida social y la variedad de posiciones en su interior, donde los procesos no pueden ser dirigidos desde una misma concepción y de acuerdo con un plan único; la estructura es muy compleja por lo que el integrismo siempre ha fracasado. Esto ha propiciado en América Latina el enfrentamiento de esquemas, modelos de pensamiento al interior de la Iglesia en su relación con el Estado y la sociedad, como el de la llamada religión política neoconservadora o el de la Teología neoconservadora, que promueven una Iglesia aliada al mundo burgués y la de los cristianos comprometidos con los sectores pobres de la población; es decir, la Iglesia Popular o de los Pobres, en estrecha relación con la Teología de la Liberación. [...] Estas transformaciones, estas críticas, incluso la actitud contestataria de los mismos cristianos ha hecho que la Iglesia deje de ser un aparente remanso de paz para pasar al centro del conflicto social en la región por su actitud a veces conservadora o bien revolucionaria¹⁶.

Esta cita muestra el dilema que está viviendo la Iglesia en su doble dimensión: institucional y profética. Entre otros aspectos, porque ha tenido que valerse de los poderes estatales para desarrollarse. Dentro de esta lógica ha terminado por aceptar una relación estrecha, esbozada o abiertamente militante en función de la coyuntura, con independencia de la aceptación o rechazo que le pueda generar esa situación. Esta contradicción se acentúa aún más en razón de que la Iglesia ha usado y usa al Estado y sus clases fundamentales hasta el punto de llegar a constituirse en una parte del “orden”. Esto ha favorecido la plena articulación entre ella y el poder estatal, le ha permitido tener una posición de privilegio e influencia en la región, así como asumir intereses ambiguos, nebulosos o francamente escandalosos.

A partir de estas consideraciones se pueden hacer una serie de puntualizaciones en extremo pertinentes, una de ellas se puede referir de la siguiente forma: Un aspecto que debe consignarse en estas reflexiones es que la Iglesia cuando ha querido “adherirse” a estos procesos, lo único que ha conseguido ha sido su pérdida de identidad y carácter específico, el resultado ha sido los titubeos, las indefiniciones, o simple y sencillamente, una expresión grotesca o desproporcionada de su papel como institución histórico-social.

En este punto, la discusión es o debería ser ¿cómo entender esta relación de cara a una situación social en permanente conflictividad y transformación? A manera de ejemplo se puede proponer lo siguiente: De la década de los ochentas al presente se ha comenzado a apreciar “un giro” en la opción que los creyentes van teniendo de su ser al interior de la Iglesia, se ha gestado en medio de grandes conflictos y limitaciones de diversa índole y magnitud. La cuestión más aguda es, seguir siendo fiel a la

¹⁶ DÍAZ NÚÑEZ, 2005, p. 49.

institucionalidad o radicalizar el propio compromiso, a riesgo de ser marginados de la propia comunidad eclesial.¹⁷

Conclusión

Como se puede apreciar, la posición de la institucionalidad eclesiástica es complicada y muy expuesta por las coordenadas que tiene que manejar y donde se tiene que manejar. Otra cuestión que abona la discusión se da a partir de las situaciones y realidades donde se ha movido, es decir, a veces se ve muy próxima y solidaria con un modo de producción que paradójicamente es contraria al ser y misión del cristianismo, así como su absoluto y franco rechazo al socialismo. Aquí estaría dada una de las problemáticas que tiene que enfrentar de cara a un momento y un contexto cada vez más complejo y plural, nuestras sociedades son diversas, y con ellas sus expresiones. El problema de fondo es la manera en que se reinsertará en la dinámica de nuestras sociedades en constante transformación. Concluimos con una cita de Dussel que sintetiza de manera muy clara lo expuesto:

[...] las Iglesias deben considerar que su gesto profético es muy diverso, según sea el horizonte del estado-nacional, de su modo de producción, de su realidad ideológica, de su historia. [...] La cuestión en la relación iglesia-estado es, entonces: ¿con qué estados se establecen relaciones y qué sentido tienen en la realidad, las acciones de la iglesia?, más allá de las interpretaciones ideológicas¹⁸.

Bibliografía

- BLANCARTE, Roberto J. El contexto socio-histórico en el proceso de las reformas constitucionales en materia religiosa. In: GALEANA, Patricia (Comp.). *Relaciones-Estado*. Encuentros y Desencuentros. México: Secretaría de Gobernación, 2001.
- DÍAZ NÚÑEZ, Luis Gerardo. *La Teología de la Liberación Latinoamericana a treinta años de su surgimiento*. Balances y perspectivas. México: UAEM, 2005.
- DUSSEL, Enrique. *Relaciones Iglesia-Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas*. Disponible en: <www.ifil.org/biblioteca/Dussel/textos/pdf>.
- MEYER, Jean. *Historia de los cristianos en América Latina*. Siglos XIX y XX. México: Editorial Vuelta, 1989.
- PÉREZ BALTODANO, Andrés. La ignorada contradicción entre el Estado y el Dios providencial. *Envío*, Managua: UCA, n. 304, julio 2007.
- PROVOCACIÓN A DISPOSICIONES: Iglesia-Estado. *Barricada*, Órgano Oficial del Frente Sandinista de Liberación Nacional, Managua, 4-III-1983.
- PUENTE LUTTHEROTH, Ma. Alicia. *Innovaciones y Tensiones en los Procesos Socio-eclesiales*. De la Acción Católica a las Comunidades Eclesiales de Base. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2002.

¹⁷ WINGARTZ PLATA, Oscar (Coord.). *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*. México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2011. (Serie Filosofía). p. 130.

¹⁸ DUSSEL, 1976, p. 167-168.

WINGARTZ PLATA, Oscar (Coord.). *Filosofía, Religión y Sociedad en la Globalización*. México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2011. (Serie Filosofía).

_____. *De las Catacumbas a los Ríos de Leche y Miel* (Iglesia y Revolución en Nicaragua). México: Universidad Autónoma de Querétaro, 2008. (Serie Humanidades).



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

ANTICLERICALISMO IBEROAMERICANO. ANÁLISIS Y PROYECCIONES EN PERSPECTIVA COMPARADA¹

*The anticlericalism in Iberoamerica.
Analysis and projections in Comparative Perspective*

Roberto Di Stefano²
José Zanca³

Resumen: Fenómeno de vastos alcances en el mundo católico de los siglos XIX y XX, el anticlericalismo se destaca tanto por la pluralidad de posturas que albergó en su seno como por la variedad de manifestaciones políticas y culturales a que dio lugar. Su capacidad para apuntalar procesos de cambio inherentes a la formación de las sociedades explica el interés creciente que ha despertado en los investigadores, como queda de manifiesto al considerar la multiplicación de los estudios de que ha sido objeto en los últimos decenios. El artículo parte del relevamiento del estado de los estudios sobre el anticlericalismo en el mundo iberoamericano para proponer una agenda de investigaciones de cara al futuro.

Palabras clave: Anticlericalismo. Secularización. Catolicismo. Iberoamérica.

Abstract: Phenomenon of vast scopes in the catholic world of the XIXth and XXth century, the anticlericalism is outlined for the plurality of positions that it contains as for the variety of political and cultural manifestations to which it gave place. His aptitude to support processes of change inherent in the formation of the societies explains the increasing interest that has woken up in the investigators, considering the multiplication of the studies of it has been an object in the last decades. The article departs from the report of the condition of the studies on the anticlericalism in Iberoamerica to propose an agenda of investigations with a view to the future.

Keywords: Anticlericalism. Secularization. Catholicism. Iberoamerica.

¹ O artigo foi recebido em 13 de abril de 2014 e aprovado em 03 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doctor en Historia Religiosa por la Universidad de Bolonia (UNIBO, Bolonia, Italia) e Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Buenos Aires, Argentina). Sus actuales temas de investigación son los patronatos laicales en los siglos XVIII y XIX y el anticlericalismo porteño entre 1850 y 1880. En ambos casos se trata de aspectos parciales de la historia de la secularización argentina. Contacto: rdistefa@udesa.edu.ar

³ Doctor en Historia por la Universidad de San Andrés (UdeSA, Buenos Aires, Argentina) e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Buenos Aires, Argentina). Su área de investigación son las ideas religiosas en Argentina durante el siglo XX vinculadas al proceso de secularización. Contacto: jzanca@udesa.edu.ar

Resumo: Um fenômeno de vasto alcance no mundo católico dos séculos XIX e XX, o anticlericalismo se destaca tanto pela pluralidade de posturas que abrigou como pela variedade das manifestações políticas e culturais a que deu lugar. Sua capacidade de apoiar processos de mudanças inerentes na formação das sociedades explica o interesse crescente que este tem despertado nos investigadores, como evidenciado ao considerar a multiplicação de estudos tendo isso como objeto nas últimas décadas. O artigo parte de um levantamento da situação dos estudos sobre o anticlericalismo no mundo ibero-americano para então propor uma agenda de investigações com vistas ao futuro.

Palavras-chave: Anticlericalismo. Secularização. Catolicismo. Ibero-América.

Este artículo se propone ofrecer una síntesis de las funciones que el anticlericalismo desplegó en Iberoamérica y una agenda posible para futuras investigaciones.⁴ El anticlericalismo comenzó a manifestarse abiertamente en Iberoamérica desde fines del siglo XVIII, en algunos casos con mayor intensidad, a veces impulsado desde el vértice del poder civil, a veces como producto de la furia de sectores subalternos. Al igual que la religión, se convirtió en un vehículo, en muchos casos indispensable, en la construcción de identidades sociales y políticas. El anticlericalismo fue en los siglos XIX y XX mucho más que una ideología “anti” y se manifestó a través de muy distintas expresiones (ideológicas, rituales, artísticas). Consistió en un fenómeno cuya definición dependió, en buena medida, de los motivos e intereses de quienes se enfrentaron al “clericalismo”⁵.

Dado el estrecho vínculo existente entre religión y anticlericalismo, las dificultades para definir a la primera afectan al segundo. En el espacio iberoamericano son recurrentes las furias anticlericales que tienen como objeto a la Iglesia Católica romana. Este fenómeno no es casual, dado que más que en otras iglesias, en la católica la jerarquía ha intentado ocupar un papel excluyente en la transmisión de la gracia y en la administración de los bienes de salvación. En los procesos de consolidación de los Estados modernos, el anticlericalismo funcionó como un mecanismo para desligar esferas, como un instrumento secularizador, alerta frente a cualquier intento de correr la frontera invisible entre lo secular y lo religioso.

El anticlericalismo abarca muy diversos aspectos y tiene vastos alcances. Su huella puede distinguirse desde lo que podríamos denominar “grado cero” – poner de relieve la anomalía de la figura del sacerdote en la sociedad – hasta la crítica de la religión señalada como valla que frena el progreso, la fuerza de la oscuridad que

⁴ Para una profundización de las perspectivas y temas de este artículo, véase DI STEFANO, Roberto; ZANCA, José (Comp.). *Pasiones anticlericales*. Un recorrido iberoamericano. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

⁵ Véase ASTON, Nigel; CRAGOE, Matthew. *Anticlericalism in Britain, C. 1500-1914*. Phoenix Mill, U.K.: Sutton Pub, 2000; MELLOR, Alec. *Histoire de l'anticléricalisme français*. Paris: H. Veyrier, 1978; SÁNCHEZ, José M. *Anticlericalism; a brief history*. Notre Dame [Ind.]: University of Notre Dame Press, 1972; GROSS, Michael B. *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*. University of Michigan Press, 2004; RÉMOND, René. *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos Jours*. Paris: Fayard, 1976.

atrapa a la cultura en sus tinieblas. En Iberoamérica la religión tuvo para importantes segmentos sociales un componente esencialmente contradictorio con el proyecto de la modernidad: sancionaba la dependencia del hombre respecto de formas de trascendencia que atentaban contra su autonomía.

Es posible, a pesar de optar por una definición amplia y abierta de anticlericalismo, fijar algunas de sus fronteras. Una de ellas lo distingue claramente de ciertas formas de ateísmo y agnosticismo: no hay, en el anticlericalismo militante, indiferencia frente a lo divino, si no, por el contrario, una pasión casi religiosa. No se explicarían de otro modo sus formas de expresión más virulentas, los rituales que lo acompañaron, su capacidad para atravesar clases y estamentos, el interés por la construcción de ideologías que, más que ignorar, aspiraban a someter a la “simiente clerical”.

Aunque el anticlericalismo fue un fenómeno omnipresente en los países católicos, en el mundo iberoamericano se verifican importantes diferencias en las formas que adoptó en cada uno de ellos. Esas diferencias se vincularon por ejemplo con la inserción diferencial de las iglesias coloniales, con las características de las elites criollas y con sus aspiraciones políticas, con el tipo de romanización que vivieron las Iglesias locales en el siglo XIX y con las formas que adoptaron las sociedades de masas en el siglo XX.

Anticlericalismos

La comprensión del anticlericalismo corre por canales paralelos a la comprensión del fenómeno religioso. Es por eso que como éste último, podemos registrar dos grandes polos en torno a los cuales giran las definiciones del primero: por un lado existen aquellas que hacen hincapié en los *contenidos* (el programa que proponen los sujetos identificados con el anticlericalismo); por el otro están aquellas que se agrupan en función de sus *efectos* (es decir, aquello que el anticlericalismo “hace” en manos de distintos actores). Y al igual que lo religioso, la observación parece ganar claridad y profundidad combinando ambas perspectivas. En este trabajo de síntesis subrayaremos el segundo punto de observación, es decir que adoptaremos una mirada funcional, simplemente por motivos analíticos y de espacio, para recalcar los roles que el anticlericalismo ha cumplido en Iberoamérica.

En términos *funcionales* el anticlericalismo puede pensarse a través de su acción política y de su intervención cultural. En el primer caso, su presencia es clave en la definición de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Los conflictos surgieron desde el momento de la disolución de los imperios coloniales a principios del siglo XIX en el caso latinoamericano y a partir de las disputas entre liberales y conservadores en el caso de la península ibérica. Sin duda, éste es el aspecto más evidente para quienes se aproximan a esta temática. En especial desde la historia política, se ha enfocado el estudio del anticlericalismo como parte de la redefinición de relaciones que los estados modernos debieron establecer con la Iglesia en el marco de las transformaciones sociales posteriores a la Revolución Francesa y la Restauración. Es el caso del liberalismo español decimonónico, la disputa entre reformistas y conservadores en el

caso mexicano y colombiano, y el de las reyertas en torno a la definición del Estado en el caso de Perú, Brasil, Argentina. Queda en claro que el desarrollo de un “anticlericalismo estatal”, involucró en realidad la participación de una mayoría de actores civiles y militares católicos que, en especial en el siglo XIX, reivindicaron la tradición regalista como una manera de justificar la tutela que a su juicio el Estado tenía derecho a ejercer sobre la esfera religiosa. La herencia del patronato fue clave para los nuevos gobiernos latinoamericanos en su afán por controlar los nombramientos episcopales y las comunicaciones de las Iglesias locales con Roma.⁶

La función política del anticlericalismo no se limitó a la regulación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino que intervino con claridad en la definición de distintas identidades políticas. Por un lado, el siglo XIX fue testigo del papel central que el anticlericalismo jugó en la formación de bloques “liberales” y “conservadores” en algunos casos nacionales. Esas divisiones involucraron aspectos que excedían las coyunturas políticas específicas y se estructuraron en torno a la polaridad clerical-anticlerical; religioso-laico, atraso-progreso. El proceso de modernización de las relaciones sociales, y la distinción entre una esfera de lo público y una esfera de lo privado en la que se buscó desterrar a lo religioso, encontró una Iglesia incapaz de adaptarse a tal esquema. De hecho, a pesar de que los grupos conservadores serán derrotados en la mayoría de los casos y el pluralismo religioso será sancionado legalmente, las propuestas católicas integralistas del siglo XX son expresión de un sector que no se resignó a la derrota.

Los movimientos republicanos, combinados tal vez con iniciativas liberales, esgrimieron a menudo un fuerte anticlericalismo que oponía la virtud y el humanismo cívico a la corrupción del clero. Esta tradición, que giró en torno al diseño de un modelo particular de ciudadanía, chocó en el espacio público con los defensores de los “derechos de la Iglesia”, actores igualmente interesados en la construcción de un *cives* religioso. El apoyo que Roma otorgó en el siglo XIX a las *testas coronadas*, en su alianza del altar y el trono, no hicieron más que convencer al republicanismo de que el clero era el enemigo más radical de su causa, que asociaban al espíritu de las luces y del progreso. Las polémicas por el control del sistema educativo fueron trascendentes en los combates del anticlericalismo, que elaboró un diagnóstico sombrío de la intervención del clero en las aulas. Los debates de la joven república española y la

⁶ Véase BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel. La legislación laica desbordada: El anticlericalismo durante la Segunda República. *Espacio, tiempo y forma*. Serie V, Historia contemporánea, n. 12, p. 179-224, 1999; BASTIAN, Jean Pierre. *Modernidad religiosa*. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada. México: FCE, 2004; DE LA CUEVA MERINO, Julio; MONTERO, Feliciano (Eds.). *La secularización conflictiva: España, 1898-1931*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007; GROSS, 2004; KLAIBER, Jeffrey. El clero en la independencia del Perú. En: O'PHELAN, S. (Ed.). *La Independencia del Perú*. Lima: Pontificia Universidad del Perú/Instituto Riva-Agüero, 2001. p. 119-135; LALOUETTE, Jacqueline. Expulser Dieu: la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires. *Mots*, v. 27, n. 1, p. 23-39, 1991; RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

exclusión de las órdenes de la educación (un caso repetido en México) es un ejemplo elocuente de los proyectos de construcción de nuevas formas de ciudadanía.⁷

Si bien el socialismo mantuvo la guardia alta contra el clero e incluyó en sus programas puntos que desplazaban a la religión en general de la esfera pública, a principios del siglo veinte algunas voces – como la de Mariátegui – sostuvieron que el anticlericalismo planteaba una “batalla estéril”, un enfrentamiento mediante el cual la burguesía buscaba distraer a los trabajadores de su verdadero enemigo, el sistema capitalista. A esta lectura se sumaron apropiaciones diferenciales del discurso religioso –propio de una sociedad de masas que cambiaba aceleradamente sus lenguajes políticos–, en las que se distinguía, por ejemplo, una figura idealizada de Jesús –“el primer revolucionario”– del clero que lo habría traicionado al entregarse a la acérrima defensa del *status quo*.⁸

Como hemos sugerido, un aspecto vertebral del anticlericalismo se relaciona con la disputa por el espacio público. En buena medida el desarrollo de las capacidades estatales modernas se basaron en un concepto monista de soberanía que se expresaba en la estructuración de un espacio religioso plural, pero a la vez estrictamente controlado. La apertura de ese espacio a cultos diferentes del catolicismo en las constituciones propulsadas por grupos liberales –a través de cláusulas que iban desde la mera tolerancia hasta la irrestricta libertad– generó tensiones y conflictos en los cuales el discurso anticlerical impugnó el monopolio católico, en nombre del progreso que generarían las corrientes inmigratorias. En algunos casos esa desregulación del espacio religioso fue bastante limitada y se reservó al Estado un control muy impor-

⁷ Véase BARNETT, S. J. *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*. Manchester: University Press, 2003; DI STEFANO, Roberto. *Ovejas Negras: Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2010; GROSS, 2004; LALOUETTE, Jacqueline. Dimensions anticléricales de la culture républicaine (1870-1914). *Histoire, économie et société*, v. 10, n. 1, p. 127-142, 1991; MONREAL, Susana. *Krausismo en el Uruguay: algunos fundamentos del estado tutor*. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay Dámaso A. Larrañaga, 1993; SANABRIA, E. A. *Republicanism and Anticlerical Nationalism in Spain*. New York: Palgrave Macmillan, 2009. AMSBURY, Clifton. Reflections on Anticlericalism and Power Relation in Spain. *American Ethnologist*, v. 22, n. 3, p. 614-615, 1995; BANTJES, Adrian A. Mexican Revolutionary Anticlericalism: Concepts and Typologies. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 467-480, 2009; BLANCARTE, Roberto. Closing comment: personal enemies of god: anticlericals and anticlericalism in revolutionary mexico, 1915-1940. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 589-599, 2009; BUTLER, Matthew. Sotanas Rojinegras. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 535-558, 2009; BUTLER, Matthew (Ed.). *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007; FALLAW, Ben. Varieties of Mexican Revolutionary Anticlericalism: Radicalism, Iconoclasm, and Otherwise, 1914-1935. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 481-509, 2009; SAVARINO, Franco; MUTOLO, Andrea (Eds.). *El anticlericalismo en México*. México, D.F.: Cámara de Diputados, LX Legislatura; Tecnológico de Monterrey; M.Á. Porrúa, 2008.

⁸ Véase ARBELOA, Víctor Manuel. *Socialismo y anticlericalismo*. Madrid: Taurus, 1973; MOLYNEUX, Maxine. No God, No Boss, No Husband: Anarchist Feminism in Nineteenth-Century Argentina. *Latin American Perspectives*, v. 13, n. 1, p. 119-145, 1986; POULAT, Émile. Une enquête anticléricale de pratique religieuse en Seine-et-Marne (1903). *Archives des sciences sociales des religions*, v. 6, n. 1, p. 127-148, 1958; _____. Socialisme et anticléricisme. Une enquête socialiste internationale (1902-1903). *Archives des sciences sociales des religions*, v. 10, n. 1, p. 109-131, 1960.

tante sobre las designaciones de funcionarios de la Iglesia, producto de la tradición regalista.⁹

Una segunda función del anticlericalismo se verifica en el plano cultural. Bajo este rótulo inscribimos una serie difusa y heterogénea de imaginarios, expresados en discursos y prácticas que muy distintos actores sociales –campesinos, intelectuales, trabajadores urbanos o miembros de las elites políticas o culturales– difundieron a lo largo de dos siglos. Esta dimensión cultural del anticlericalismo puede parcelarse, a su vez, en dos subgrupos: por un lado, un anticlericalismo “antiguo”, “bufo”, “popular”, “local” o “tradicional”, cuya principal característica radicaría en su inorganicidad, sus orígenes históricos remotos y sus críticas *ad intra*, sintetizadas en la denuncia de un clero traidor a los preceptos evangélicos. Emerge en ésta también un sesgo antielitista, que no hizo más que subrayarse a medida que la democratización política y social se profundizó en el siglo XX. Por otro lado, es observable una segunda subcategoría –con múltiples y fuertes vínculos con la primera– de anticlericalismo integral e intransigente, propulsor de un modelo de modernidad y progreso en el cual el desplazamiento de lo religioso se basaba en una suerte de imperativo histórico. Su fe en la ciencia y en la evolución de la humanidad se elevaba al nivel de una propuesta civilizatoria, a través de la cual se definieron identidades socioculturales, económicas y de género y una ciudadanía laica.

El siglo XIX presenció el desarrollo de este segundo subgrupo en la formación de núcleos anticlericales que elaboraron un tipo de *contracultura*. La radicalización de su discurso los condujo desde una crítica a la Iglesia y el clero en nombre de la defensa de la pureza del mensaje evangélico hacia un cuestionamiento de la utilidad de lo religioso en la vida de los individuos. Los librepensadores, que más que un movimiento conformaron una galaxia sumamente heterogénea en sus objetivos políticos, económicos y educacionales, parecen galvanizar justamente en su anticlericalismo. Masones, protestantes, positivistas, propusieron rituales alternativos, propiciatorios de un culto substitutivo, más ajustado a las necesidades de una sociedad que marchaba a la luz de la razón y la ciencia.¹⁰

⁹ Véase DE LA CUEVA MERINO, Julio. Católicos en la calle. La movilización de los católicos españoles, 1899-1923. *Historia y política*, Madrid, n. 3, p. 54-79, 2000; DI STEFANO, 2010; KSELMAN, Thomas. Funeral conflicts in Nineteenth-Century France. *Comparative Studies in Society and History*, v. 30, n. 2, p. 312-332, 1988; LAGRÉE, Michel. Processions religieuses et violence démocratique dans la France de 1903. *French Historical Studies*, v. 21, n. 1, p. 77-99, 1998; MCWILLIAM, Neil. Conflicting Manifestations: Parisian Commemoration of Joan of Arc and Etienne Dolet in the Early Third Republic. *French Historical Studies*, v. 27, n. 2, p. 381-418, 2004. VIALLET, Jean-Pierre. Pour l’histoire d’une célébration anticléricale: le 20 septembre dans l’Italie libérale. *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, v. 109, n. 1, p. 115-137, 1997.

¹⁰ Véase ANGOSTO, Pedro Luis. Carlos Esplá: anticlericalismo y masonería en un republicano español del siglo XX. *Espacio, tiempo y forma. Serie V, Historia contemporánea*, n. 15, p. 229-258, 2002; CATROGA, Fernando. *O Republicanismo em Portugal*. Da formação ao 5 de Outubro de 1910. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991, p. 20-43; LALOUETTE, Jacqueline. *La libre pensée en France: 1848-1940*. Paris: Albin Michel, 1997; SMITH, Brian. Anticlericalism, Politics, and Freemasonry in Mexico, 1920-1940. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 559-588, 2009.

Los caminos de esos dos anticlericalismos –inorgánicos y orgánicos, cosmopolitas y locales, ideólogos y *rabelaisianos*– no discurrieron en forma paralela, sino que se cruzaron en multitud de rituales y sociabilidades y en las prácticas de una “religiosidad civil”. Compartían una vocación profunda por la liberación del hombre. Entre los sectores populares, el anticlericalismo rabelaisiano expresó a través de coplas, narraciones y chistes sus burlas del sacerdote, la desacralización de su figura, el rechazo de su voluntad de intervenir en la esfera familiar y de controlar las conciencias, su pretendida capacidad de liberar a los hombres y a sus mujeres de los pecados. En esa misma aspiración se encontraron con los ideólogos de la libertad moderna, que adecuaban su vida a nuevas prácticas y rituales y negaban de hecho el poder religioso, excluyéndose de la participación en los rituales católicos, negándose a apadrinar niños, a contraer el matrimonio eclesiástico y a recibir los sacramentos en punto de muerte.

La violencia fue también un punto de encuentro de estas distintas versiones del anticlericalismo cultural. El “fuego purificador” contra los conventos, los asesinatos de eclesiásticos, la expulsión de órdenes religiosas, unieron viejos y nuevos reclamos, algunos afianzados a lo largo de siglos en las representaciones burlescas del cura y de la monja, del Papa y del obispo, otros nacidos en el marco de modernos enfrentamientos políticos. Los ejemplos de la revolución mexicana y de la España de la Guerra Civil son los más conocidos, pero no los únicos: el “bogotazo” de 1948 en Colombia y la quema de iglesias de 1955 durante el crepúsculo de la primera experiencia peronista en Argentina pueden agregarse a la lista.¹¹ Si bien la Iglesia recurrió a la explicación conspirativa para dar cuenta de estos hechos –masones, comunistas y judíos siempre estuvieron disponibles en esas interpretaciones– queda por explicar cómo, más allá de los gobiernos, las sociedades reprodujeron modelos similares de comportamiento, rituales de la violencia casi idénticos en puntos muy distantes geográfica, cultural y políticamente y en momentos muy diferentes.

Un último renglón de este segmento “cultural” del anticlericalismo lo conforma la casi inabarcable expresión artística anticlerical. Desde la iconografía al teatro, desde el cine a la música, de la poesía a la literatura ficcional y ensayística, la producción y reproducción de imaginarios anticlericales encontró en el arte un canal de expresión privilegiado. Clericales y anticlericales, en sociedades que a lo largo de los siglos XIX y XX vivieron fuertes procesos de desregulación discursiva al ritmo de importantes mutaciones sociales, se trenzaron en una verdadera guerra iconográfica. Si efectivamente la modernidad se caracteriza por propiciar una cultura de la imagen, uno de los elementos que puede definir esta disputa hermenéutica es el concepto de *idolatría*. La adoración de dioses falsos ha sido una de las obsesiones y mayores

¹¹ Véase ARCE FUSTERO, Gustavo. *La violencia ritual contra el clero en España y Colombia*. Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones, 2008; DE LA CUEVA MERINO, Julio. El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil. En: LA PARRA LÓPEZ, Emilio; SUÁREZ CORTINA, Manuel (Eds.). *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998. p. 211-301; LUTTEROTH, María Alicia. *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*. México: Editorial Progreso, 2002.

temores de la tradición judeocristiana.¹² La iconoclastia está íntimamente ligada a ella, y supone la destrucción de los símbolos que son caracterizados como idolátricos. En este punto como en otros, el anticlericalismo se apropió de una terminología típicamente religiosa para combatir a su enemigo. Podemos rastrear la acusación de idolatría en múltiples discursos, como los que inspirados en el republicanismo, en el antiliberalismo, en el humanismo, en algunos casos en el marxismo, en el espiritualismo de distinta laya, en el antipositivismo idealista y en el arielismo, por sólo citar algunos ejemplos. Esta crítica se agudizó con el desarrollo de una sociedad de masas, a la que diversas corrientes inconformistas caracterizaban como “femenina”, esto es, una sociedad de carácter voluble, heterónoma, influenciada por los grandes medios y las modas, un ámbito en el que el sujeto de la modernidad (masculino, autónomo, ciudadano) se diluía.¹³ La sociedad de masas creaba seres que eran “pasto fácil” para la idolatría, para el seguimiento de falsos dioses como el lujo, el hedonismo, o la religión supersticiosa y la dominación que ejercían “los poderosos” (entre ellos, los religiosos). La crítica a la sociedad de masas moderna, enarbolada por diversos grupos a lo largo del siglo XX, incluyó una denuncia iconoclasta, una voluntad desmitificadora que en la destrucción del “becerro de oro” encontró su mayor y último fundamento.

Este imaginario anticlerical cumple a su vez una función más compleja y, si se quiere, *identitaria*. La construcción de una otredad clerical, es en muchos casos la de un fetiche necesario para delimitar un “nosotros”. Lo hemos señalado en referencia a la construcción de identidades políticas: allí el anticlericalismo parece actuar como cemento de grupos y sectores sociales cuya distancia volvería imposible, sin el recurso al anticlericalismo, cualquier tipo de confluencia. La dinámica política de la España de los años treinta parece coincidir con esta descripción. Pero en términos más generales, la definición del “partido clerical” funcionó en países donde un tal partido nunca existió institucionalmente y aportó al reforzamiento de valores propiamente anticlericales, a la definición de un tipo de modernización anhelada, a la objetivación

¹² Véase DEEN SCHILDGEN, Brenda. *Heritage or Heresy - Preservation and Destruction of Religious Art and Architecture in Europe*. New York: Palgrave MacMillan, 2008; DOIZY, Guillaume. De la caricature anticlericale a la farce biblique. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 134, p. 63-91, 2006; MOREL D'ARLEAUX, Antonia. El santoral burlesco: un ejemplo de desacralización. *Pandora: revue d'études hispaniques*, n. 4, p. 129-138, 2004; VAN ASSELT, Willem; VAN GEEST, Paul; MÜLLER, Daniela; SALEMINK, Theo. *Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007.

¹³ Sobre los vínculos entre anticlericalismo y misoginia, véase DELGADO RUIZ, Manuel. La mujer fanática. Matrifocalidad y anticlericalismo en España. *La ventana*, n. 7, p. 77-117, 1998; EVANS, Richard J. Feminism and Anticlericalism in France, 1870-1922. *The Historical Journal*, v. 25, n. 4, p. 947-949, 1982; MAZA VALENZUELA, Erika. Catolicismo, anticlericalismo y la extensión del sufragio en Chile. *Estudios Públicos*, n. 58, p. 137-197, 1995; MCMILLAN, James F. Clericals, Anticlericals and the Women's Movement in France under the Third Republic. *The Historical Journal*, v. 24, n. 2, p. 361-376, 1981; SALOMÓN CHÉLIZ, María Pilar. *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política, 1900-1939*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002; _____. Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX. *Feminismo/s*, n. 2, p. 41-58, 2003.

de sueños emancipadores que encontraron en la cultura clerical —o en la imagen que de ella proyectaron sus detractores— un enemigo típico ideal al cual enfrentarse.

Estas dos grandes funciones —política y cultural— del anticlericalismo iberoamericano experimentaron, como llevamos dicho, recurrentes confluencias. Si desde el punto de vista analítico es pertinente observarlas por separado, su relación es estrecha y evidente en los amplios procesos de desacralización y resacralización social. El fenómeno de la proyección de valores religiosos sobre instituciones, esferas e identidades seculares —el Estado, la política, el partido o la clase— se presentan como una constante en la que confluyen gobiernos, distintos grupos sociales, agrupaciones políticas e intelectuales. Se trata de un fenómeno ampliamente analizado en los estudios sobre el nacionalismo y la historia política moderna, aun cuando no se lo haya vinculado en forma sistemática con el anticlericalismo.¹⁴ Ideologías políticas, concepciones de la nación o de la ciudadanía, aparecen como insumos del discurso anticlerical.

Cabe preguntarse, en función del análisis formulado, si es posible mensurar el peso que los discursos públicos del anticlericalismo tuvieron en los procesos de secularización social.¹⁵ Ello implica preguntarse cuál es el vínculo entre las ideologías formales y orgánicas, esgrimidas en general desde grupos reducidos, y la más amplia práctica social. Es difícil establecer determinaciones estrechas entre uno y otro aspecto, dado que las manifestaciones del anticlericalismo a lo largo de doscientos años de historia convivieron con expresiones de devoción popular y, al mismo tiempo, con una fuerte presencia de la Iglesia católica, capaz de adaptarse con maleabilidad a las cambiantes circunstancias iberoamericanas. Sin embargo, es posible pensar que la emergencia de un discurso anticlerical capaz de cuestionar y deslegitimar al catolicismo y a sus ministros amplió el campo de lo decible, convirtiendo a la crítica del clero, a la desobediencia y a la irreverencia —que habían permanecido como rumores risueños durante siglos— en un discurso público.

Sobre el devenir del anticlericalismo en el siglo XX, cabe también preguntarse por los motivos de su desdibujamiento. Si es posible señalar situaciones conflictivas en diversos países a lo largo del siglo, e incluso, como muchos estudios han señalado, la aparición de un “anticlericalismo católico”, cierto es que el anticlericalismo perdió el papel estructurante que adquiriera en el siglo XIX y en las primeras décadas del XX. Algunas de las explicaciones que se han esgrimido apuntan a la mutación interna de la misma Iglesia Católica. El Concilio Vaticano II (1962-1965), el clima de debate interno que lo precedió y el de convulsión abierta que lo sucedió, modificaron, sin duda, la percepción del clero de sectores sociales y culturales otrora tendencialmente críticos. El enfrentamiento final de la Iglesia con el gobierno de Francisco Franco, la presencia de católicos —sacerdotes y laicos— en los procesos de insurgencia revolucionaria de América Latina en los años sesenta y setenta, son algunos ejemplos de un

¹⁴ Véase CRISTI, Marcela. *From civil to political religion: the intersection of culture, religion and politics*. Wilfrid Laurier Univ. Press, 2001; MARX, Anthony. *Faith in nation: exclusionary origins of nationalism*. Oxford University Press, 2003.

¹⁵ Véase CHAVES, Mark. Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations. *The American Journal of Sociology*, v. 99, n. 1, p. 1-48, 1993.

cambio de actitud de muchos católicos a partir de la segunda posguerra que desenfocó la mirada del discurso anticlerical.¹⁶ Debe sumarse, a esta explicación político-discursiva, otra vinculada a la mutación societaria. La secularización social es un proceso complejo, en el cual si bien la religión no desaparece, deja de ser el eje privilegiado en torno al cual se estructuran todas las concepciones del sujeto. La utopía integralista –un sueño que supo renacer en el período de entreguerras– intentó en vano revertir esta tendencia, a través de la explícita propuesta de “restaurar todo en Cristo”.¹⁷ Pero luego de la Segunda Guerra, en acelerado proceso, esa aspiración se vio roída por la multiplicidad de intereses y nuevos centros en torno de los cuales los iberoamericanos –al igual que la mayor parte de las sociedades occidentales– empezaron a concebir la vida. El anticlericalismo, concepción también integral que organizaba sus discursos y prácticas en torno a un solo fin, también perdió vigor.

El desdibujamiento del anticlericalismo reclama una reflexión sobre las mutaciones profundas de lo religioso en el siglo XX. Clericales y anticlericales pueden ubicar la intensidad de su compromiso en un eje situado entre los polos del integralismo y del marginalismo. Lo que habría sucedido a partir de la segunda posguerra es un alejamiento del primer polo y una aproximación al segundo. Pero si esta afirmación es difícil de corroborar, por el carácter privado y singular de las creencias religiosas de los sujetos, queda claro que la intransigencia de los discursos públicos –religiosos y anticlericales– sufrió mutaciones en los últimos decenios. Esta transformación ha dado lugar a una curiosa paradoja: son los grupos religiosos –mucho más numerosos hoy, en una sociedad religiosamente plural– los que reclaman su derecho a la intervención en la esfera pública en nombre, justamente, del pluralismo. La transigencia aparece entonces como la actitud que se espera de los actores religiosos, pero a su vez puede inhabilitar formas opuestas de intransigencia, como las del anticlericalismo.

Proyecciones

Algunos de los tópicos que podrían formar parte de una agenda para los estudios sobre el anticlericalismo en Iberoamérica incluyen aspectos tales como las relaciones entre el crecimiento urbano y el espacio religioso, las disputas por la memoria y la historia y la crítica de la religión en grupos conservadores no católicos y en sectores populares, en especial en los medios sindicalizados. Quedan por explorar, asimismo, áreas geográficas poco trabajadas, como son los casos de Chile, Paraguay, Ecuador, Venezuela y Centroamérica, países todos que experimentaron interesantes procesos de mutación socio-religiosa en los que el anticlericalismo jugó un papel importante.

¹⁶ Véase DONATELLO, Luis M. Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70. *Nuevo mundo, mundos nuevos*. Disponible en: <<http://nuevo-mundo.revues.org/38972>>.

¹⁷ Véase DONEGANI, Jean M. *La liberté de choisir-pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.

Bibliografía

- ANGOSTO, Pedro Luis. Carlos Esplá: anticlericalismo y masonería en un republicano español del siglo XX. *Espacio, tiempo y forma*. Serie V, Historia contemporánea, n. 15, p. 229-258, 2002.
- ARBELOA, Víctor Manuel. *Socialismo y anticlericalismo*. Madrid: Taurus, 1973.
- ARCE FUSTERO, Gustavo. *La violencia ritual contra el clero en España y Colombia*. Universidad de Murcia: Servicio de Publicaciones, 2008.
- ASTON, Nigel; CRAGOE, Matthew. *Anticlericalism in Britain, C. 1500-1914*. Phoenix Mill, U.K: Sutton Pub, 2000.
- BANTJES, Adrian A. Mexican Revolutionary Anticlericalism: Concepts and Typologies. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 467-480, 2009.
- BARNETT, S. J. *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*. Manchester: University Press, 2003.
- BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel. La legislación laica desbordada: El anticlericalismo durante la Segunda República. *Espacio, tiempo y forma*. Serie V, Historia contemporánea, n. 12, p. 179-224, 1999.
- BASTIAN, Jean Pierre. *Modernidad religiosa*. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada. México: FCE, 2004.
- BLANCARTE, Roberto. Closing comment: personal enemies of god: anticlericals and anticlericalism in revolutionary Mexico, 1915-1940. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 589-599, 2009.
- BUTLER, Matthew. Sotanas Rojinegras. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 535-558, 2009.
- _____. (Ed.). *Faith and Impiety in Revolutionary Mexico*. Hampshire: Palgrave MacMillan, 2007.
- CATROGA, Fernando. *O Republicanismo em Portugal*. Da formação ao 5 de Outubro de 1910. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991. p. 20-43.
- CHAVES, Mark. Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations. *The American Journal of Sociology*, v. 99, n. 1, p. 1-48, 1993.
- CRISTI, Marcela. *From civil to political religion: the intersection of culture, religion and politics*. Wilfrid Laurier Univ. Press, 2001.
- CRONON, Edward David. American Catholics and Mexican Anticlericalism, 1933-1936. *The Mississippi Valley Historical Review*, v. 45, n. 2, p. 201-230, 1958.
- DE LA CUEVA, Julio. El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil. En: LA PARRA LÓPEZ, Emilio; SUÁREZ CORTINA, Manuel (Eds.). *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998. p. 211-301.
- _____. Católicos en la calle. La movilización de los católicos españoles, 1899-1923. *Historia y política*, Madrid, n. 3, p. 54-79, 2000.
- _____; MONTERO, Feliciano (Eds.). *La secularización conflictiva: España, 1898-1931*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- DEEN SCHILDGEN, Brenda. *Heritage or Heresy – Preservation and Destruction of Religious Art and Architecture in Europe*. New York: Palgrave MacMillan, 2008.
- DELGADO RUIZ, Manuel. La mujer fanática. Matrifocalidad y anticlericalismo en España. *La ventana*, n. 7, p. 77-117, 1998.
- DI STEFANO, Roberto. *Ovejas Negras: Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2010.
- _____; ZANCA, José (Comp.). *Pasiones anticlericales*. Un recorrido iberoamericano. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- DOIZY, Guillaume. De la caricature anticlericale a la farce biblique. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 134, p. 63-91, 2006.

DONATELLO, Luis M. Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70. *Nuevo mundo, mundos nuevos*. Disponible en: <<http://nuevomundo.revues.org/38972>>.

DONEGANI, Jean M. *La liberté de choisir-pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993.

EVANS, Richard J. Feminism and Anticlericalism in France, 1870-1922. *The Historical Journal*, v. 25, n. 4, p. 947-949, 1982.

FALLAW, Ben. Varieties of Mexican Revolutionary Anticlericalism: Radicalism, Iconoclasm, and Otherwise, 1914-1935. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 481-509, 2009.

GROSS, Michael B. *The War against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*. University of Michigan Press, 2004.

KLAIBER, Jeffrey. El clero en la independencia del Perú. En: O'PHELAN, S. (Ed.). *La Independencia del Perú*. Lima: Pontificia Universidad del Perú/Instituto Riva-Agüero, 2001. p. 119-135.

KSELMAN, Thomas. Funeral conflicts in Nineteenth-Century France. *Comparative Studies in Society and History*, v. 30, n. 2, p. 312-332, 1988.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio; SUÁREZ CORTINA, Manuel (Eds.). *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

LAGRÉE, Michel. Processions religieuses et violence démocratique dans la France de 1903. *French Historical Studies*, v. 21, n. 1, p. 77-99, 1998.

LALOUETTE, Jacqueline. Du bûcher au piédestal: Etienne Dolet, symbole de la libre pensée. *Romantisme*, v. 19, n. 64, p. 85-100, 1989.

_____. Expulser Dieu: la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires. *Mots*, v. 27, n. 1, p. 23-39, 1991b.

_____. *La libre pensée en France: 1848-1940*. París: Albin Michel, 1997.

_____. Dimensions anticlericales de la culture républicaine (1870-1914). *Histoire, économie et société*, v. 10, n. 1, p. 127-142, 1991.

LUTTEROTH, María Alicia. *Movimiento cristero: una pluralidad desconocida*. México: Editorial Progreso, 2002.

MACHADO DE OLIVEIRA, Anderson José. Os Bispos e os Leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial. *Locus: Revista de História*, v. 8, n. 2, p. 71-72, 2002.

MADDOX, Richard. Revolutionary anticlericalism and hegemonic process in andalusian town. *American Ethnologist*, v. 22, n. 1, p. 125-143, 1995.

MARX, Anthony. *Faith in nation: exclusionary origins of nationalism*. Oxford University Press, 2003.

MAZA VALENZUELA, Erika. Catolicismo, anticlericalismo y la extensión del sufragio en Chile. *Estudios Públicos*, n. 58, p. 137-197, 1995.

MCMILLAN, James F. Clericals, Anticlericals and the Women's Movement in France under the Third Republic. *The Historical Journal*, v. 24, n. 2, p. 361-376, 1981.

MCWILLIAM, Neil. Conflicting Manifestations: Parisian Commemoration of Joan of Arc and Etienne Dolet in the Early Third Republic. *French Historical Studies*, v. 27, n. 2, p. 381-418, 2004.

MELLOR, Alec. *Histoire de l'anticléricalisme français*. París: H. Veyrier, 1978.

MOLYNEUX, Maxine. No God, No Boss, No Husband: Anarchist Feminism in Nineteenth-Century Argentina. *Latin American Perspectives*, v. 13, n. 1, p. 119-145, 1986.

MONREAL, Susana. *Krausismo en el Uruguay: algunos fundamentos del estado tutor*. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay Dámaso A. Larrañaga, 1993.

MOREL D'ARLEAUX, Antonia. El santoral burlesco: un ejemplo de desacralización. *Pandora: revue d'études hispaniques*, n. 4, p. 129-138, 2004.

- POULAT, Émile. Une enquête anticléricale de pratique religieuse en Seine-et-Marne. (1903). *Archives des sciences sociales des religions*, v. 6, n. 1, p. 127-148, 1958.
- _____. Socialisme et anticléricalisme. Une enquête socialiste internationale. (1902-1903). *Archives des sciences sociales des religions*, v. 10, n. 1, p. 109-131, 1960.
- RÉMOND, René. *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos Jours*. Paris: Fayard, 1976.
- RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.
- SALOMÓN CHÉLIZ, María Pilar. *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política, 1900-1939*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002.
- _____. Beatas sojuzgadas por el clero: la imagen de las mujeres en el discurso anticlerical en la España del primer tercio del siglo XX. *Feminismo/s*, n. 2, p. 41-58, 2003.
- SANABRIA, E. A. *Republicanism and Anticlerical Nationalism in Spain*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- SÁNCHEZ, José M. *Anticlericalism; a brief history*. Notre Dame [Ind.]: University of Notre Dame Press, 1972.
- SAVARINO, Franco; MUTOLO, Andrea (Eds.). *El anticlericalismo en México*. México, D.F: Cámara de Diputados, LX Legislatura; Tecnológico de Monterrey; M.Á. Porrúa, 2008.
- SMITH, Brian. Anticlericalism, Politics, and Freemasonry in Mexico, 1920-1940. *The Americas*, v. 65, n. 4, p. 559-588, 2009.
- VAN ASSELT, Willem; VAN GEEST, Paul; MÜLLER, Daniela; SALEMINK, Theo. *Iconoclasm and Iconoclasm. Struggle for Religious Identity*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007.
- VIALLET, Jean-Pierre. Pour l'histoire d'une célébration anticléricale: le 20 septembre dans l'Italie libérale. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, v. 109, n. 1, p. 115-137, 1997.



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

VALIDACIÓN Y PUESTA EN PERSPECTIVA DEL CLIVAJE POLÍTICO ESTADO-IGLESIA EN EL CASO MEXICANO¹

*Validation and perspective of the State-Church
political cleavage in the Mexican case*

Rubén Torres Martínez²

Resumen: Desde la independencia de México (1821), dos grupos políticos compiten por el control del país (Garrido, 1968; Franco, 2003). A lo largo del siglo XX, con el sistema de partido hegemónico (Sartori, 2000) resultaba imposible observar la existencia de clivajes políticos en el país. Recurrimos el concepto de clivaje como herramienta de análisis (Lipset y Rokkan, 2001). Este último nos permite ver hoy en donde están las líneas que dividen a la sociedad mexicana. Las reformas constitucionales que se produjeron durante el gobierno de Salinas de Gortari (1988-1994) volvieron a colocar el conflicto entre el Estado laico y la Iglesia Católica en el centro del debate nacional. Se estudia el caso de dos iniciativas de ley: 1) la despenalización del aborto; y 2) la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo, llamado matrimonio gay; ambas leyes decretadas por gobiernos perredistas de la Ciudad de México entre 2006 y 2010. Al interior de la sociedad mexicana, dichas leyes han provocado un enfrentamiento abierto entre partidarios y detractores, la Iglesia católica y el PAN, así como sectores del PRI se han pronunciado en contra. Este ejemplo muestra que un conflicto no resuelto se ha institucionalizado y se ha prolongado hasta la actualidad. Las reformas del gobierno Salinas de Gortari en 1992 dieron la oportunidad de volver visible un clivaje histórico que se remonta a la época de la independencia.

Palabras clave: México. Clivajes. Iglesia-Estado. Partidos políticos. Historia.

Abstract: Ever since the independence of Mexico (1821) two political groups have been competing for the control of the country (Garrido, 1968; Franco, 2003). Throughout the 20th century, with the hegemonic party system (Sartori, 2000) it was impossible to observe the existence of political cleavages in the country. We used the concept of cleavage as a tool for analysis (Lipset y Rokkan, 2001). This latter concept permits us to see where the lines are which divide the Mexican society. The constitutional

¹ O artigo foi recebido em 14 de abril de 2014 e aprovado em 03 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doctor en Filosofía por la Universidad de Aix-Marseille (Marseille, Francia), en el área de concentración de la ciencia política y de gobierno. Profesor e Investigador de la misma institución. En 2014, fue Profesor invitado de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, Mérida, Yucatán, México). Contacto: rubentm@hotmail.fr

reforms produced during the Salinas de Gortari government (1988-1994) once again placed the conflict between the Lay State and the Catholic Church in the center of the national debate. The case of two law initiatives is studied: 1) the decriminalization of abortion; and 2) the legalization of marriage between persons of the same sex, called gay marriage; both laws were decreed by the PRD governments of Mexico City between 2006 and 2010. Within the Mexican society, these laws have provoked an open confrontation between supporters and opponents, the Catholic Church and the PAN, and sectors of the PRI have pronounced themselves against. This example shows that an unresolved conflict has become institutionalized and has lasted to current times. The reforms of Salinas de Gortari's government in 1992 provided the opportunity to make visible the historical cleavage which goes back to the time of the independence.

Keywords: Mexico. Cleavages. Church-State. Political parties. History.

Resumo: Desde a independência de México (1821), dois grupos políticos competem pelo controle do poder do país (Garrido, 1968; Franco, 2003). Durante o século XX, com o sistema de partido hegemônico (Sartori, 2000), era impossível observar a existência de divisões políticas no país. Recorremos ao conceito de divisão/desambiguação como ferramenta de análise (Lipset y Rokkan, 2001). Este último nos permite ver hoje onde estão as linhas que dividem a sociedade mexicana. As reformas constitucionais que foram produzidas durante o governo de Salinas de Gortari (1988-1994) voltaram a colocar o conflito entre o Estado laico e a Igreja Católica no centro do debate nacional. É estudado o caso das iniciativas de lei: 1) a descriminalização do aborto; e 2) a legalização do matrimônio entre duas pessoas do mesmo sexo, chamado matrimônio gay; ambas as leis foram decretadas pelos governos do PRD da Cidade de México entre 2006 e 2010. Dentro da sociedade mexicana, essas leis provocaram um enfrentamento aberto entre os partidários e opositores, entre a Igreja Católica e a PAN, assim como setores do PRI se pronunciaram contra. Esse exemplo mostra que um conflito não resolvido ficou institucionalizado e se prolongou até os tempos atuais. As reformas do governo Salinas de Gortari de 1992 propiciaram a oportunidade de tornar visível a divisão histórica que remonta à época da independência.

Palavras-chave: México. Divisões/desambiguações. Igreja-Estado. Partidos políticos. História.

Introducción

Nadie puede negar la importancia de una institución como la Iglesia católica en la historia del México contemporáneo. Sin embargo su peso político, económico y social había sido normalmente ignorado por el Estado mexicano. Los hombres políticos durante el siglo XX raramente admitieron de manera pública la importancia de la religión y de la institución eclesiástica en la vida del país. Las tomas de partido que la Iglesia católica ha realizado respecto a eventos claves de la historia del país explicarían cierta polarización al interior de la sociedad mexicana. Hoy en día es posible observar la influencia de la institución religiosa en temas hasta hace poco tiempo considerados tabús. Temas como el papel de la Iglesia en la educación, o la influencia del catolicismo en las costumbres y hábitos de los mexicanos. En el presente papel

nos referiremos a un par de temas transversales que son considerados “sensibles”: el aborto y el matrimonio gay.

Para el caso mexicano la Iglesia católica requiere un análisis profundo por varias razones: el clero suele ofrecer una visión alternativa a la de los políticos, respecto al futuro del país; los sacerdotes tienen el potencial de cambiar la percepción política de los ciudadanos respecto a las políticas públicas; los grupos religiosos están bastante bien organizados y son numerosos; la masa de creyentes católicas es muchas veces vista como el fiel de la balanza que determina el triunfo o derrota de candidatos y partidos políticos.³

La cita nos permite observar la importancia actual de la Iglesia católica en el país. Desde la época de las conquistas y hasta hoy en día, la institución eclesiástica ha sido siempre un actor primordial en el transcurso de la historia. La independencia, los dos intentos de imperio, la república federal, la Reforma, la dictadura porfirista, la revolución, el sistema de partido hegemónico⁴ o bien la llamada democracia emergente, la Iglesia siempre ha estado presente y desarrollado un papel principal. No se puede comprender la realidad social del México contemporáneo sin acudir a la historia de las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado Mexicano.

¿Existen clivajes políticos en México?

Por clivajes entendemos líneas de ruptura, conflictos sociales en el seno de las sociedades contemporáneas, divisiones que se han instalado y profundizado a todo lo largo de la historia y que hoy dividen a los individuos de esas mismas sociedades. Seymour Martin Lipset y Stein Rokkan establecieron *cuatro líneas de división críticas* o *clivajes* (clase, religión, etnia y cultura) para las sociedades contemporáneas:

Dos de estas divisiones son producto directo de lo que podríamos llamar la **Revolución nacional**: el conflicto entre **la cultura central que construye la nación** y la resistencia creciente de **las poblaciones sometidas** de las provincias y la periferias, étnica, lingüística o religiosamente diferenciadas (1), el conflicto entre el **Estado-nación** centralizante, regularizador y movilizador, y los privilegios corporativos históricamente establecidos de la **Iglesia** (2). Dos de ellas son producto de la **Revolución industrial**: el conflicto entre los **intereses terratenientes** y la clase emergente de **empresarios industriales** (3) y el conflicto entre **propietarios y patronos** por un lado y **arrendatarios, jornaleros y obreros** por el otro (4)⁵.

³ CAMP, Roderic Ai. The Cross in the Polling Booth: Religion, Politics, and the Laity in Mexico. *Latin American Research Review*, v. 29, n. 3, p. 69-100, 1994. p. 74.

⁴ SARTORI, Giovanni. *Partidos y sistemas de partidos*. Marco para un análisis. Madrid: Alianza, 2000. p. 282-288.

⁵ LIPSET, Seymour M. et ROKKAN, Stein. Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales. In: BATLLE, Albert (Ed.). *Diez textos básicos de ciencia política*. Barcelona: Ariel, 2001. p. 245-246.

Para que una división estructural se transforme en clivaje, es necesario que dicha división sea profunda y visible por los individuos, es decir que sea “sentida” por los actores. De esta manera la división cumple su misión de configurar los lineamientos entre dos grupos o campos opuestos que se han institucionalizado con el tiempo. Daniel-Louis Seiler nos recuerda que el clivaje es: “a) una división visible (clase, religión, etnia, idioma, cultura, interés, etc.); b) estar consciente de que existe ésta división identitaria y la motivación por accionar (socialmente, políticamente, culturalmente, económicamente, etc.) y c) la organización de los individuos entorno a ésta división que se transforma en clivaje”⁶.

El clivaje constituye entonces, primero una división visible, observable, para transformarse en la toma de conciencia de los actores de que ellos se encuentran y son parte del conflicto. Para aprovechar esta herramienta metodológica es conveniente interesarse al momento mismo en que aparece el clivaje en la sociedad, es decir a los conflictos de intereses culturales, económicos, sociales y políticos que terminaron por conformar al menos dos grupos opuestos. Esta tarea exige retroceder en el tiempo y un conocimiento profundo de la historia, de las sociedades, de los países, de los actuales Estado-nación y el proceso del cual surgieron. Sólo la historia muestra los intereses de grupo que se conformaron y que continúan existiendo actualmente, es esto lo que nos ocupa en el presente ensayo. De esta manera observaremos cómo los individuos pasan, se substituyen con el tiempo, pero los conflictos perduran y se instalan definitivamente. Son dichos conflictos los que edifican las sociedades actuales. Así el recurso a la teoría de los clivajes permite exponer una realidad que se encuentra lejos de las mitificaciones, de los discursos apologéticos y retóricos a los cuales suelen acudir los grupos (partidos políticos, asociaciones civiles, etc.) y actores sociales hoy en día. Interesémonos primero al origen de las divisiones sociales, de los conflictos en el México independiente. ¿Cuáles fueron los conflictos que podríamos llamar “originales”? No pretendemos emplear la totalidad de la teoría de clivajes para aplicarla en automático al caso mexicano. Buscamos en cambio explotar el concepto de clivaje como herramienta de análisis social. La noción de clivaje nos permitirá observar dónde se encuentran hoy las líneas que continúan dividiendo a la sociedad mexicana. Nos enfocaremos al caso de dos partidos políticos, la llamada “derecha” con el Partido Acción Nacional (PAN), y el caso de la “izquierda” con el Partido de la Revolución Democrática (PRD).⁷

⁶ SEILER, Daniel-Louis. L'actualité de l'approche des partis en termes de clivages socio-politiques. In: GREFFET, A. F. et OLIVIER, L. (dir.). *Les partis politiques: Quelles perspectives?* Paris: L'Harmattan, 2001. p. 60.

⁷ Los términos “derecha” e “izquierda” así como su uso político surgen con la Revolución francesa. Por ello es que corresponden en un primer momento a una situación histórica determinada. Los términos “derecha” e “izquierda” no son sustantivos, ni tampoco ontológicos. De esta manera cuando se habla de “derecha” o de “izquierda”, el término no tiene un contenido fijo e invariable en el tiempo. Podemos decir que el eje “derecha-izquierda” es un ensayo de topología política en un área donde existe una confrontación por el poder. Desde hace algunos años, y sobre todo para el caso de las llamadas “nuevas democracias” o “democracias emergentes” – en donde se inscriben la casi totalidad de los países latinoamericanos, México incluido – se ha observado el empleo del binomio “derecha-izquierda”. En el caso de estas nuevas

Las rupturas

La primera cosa que debemos destacar, no son los clivajes en sí mismos sino los conflictos que dieron origen al clivaje, recordemos que los clivajes provienen de conflictos y no a la inversa. De acuerdo con Alan Ware, la división social, en occidente, comienza a finales del siglo XIX y principios del XX, en el momento en que los derechos cívicos (voto) son una realidad para el conjunto de los ciudadanos.⁸ Es ante la universalización del derecho a voto en las sociedades que resurgen los conflictos de antaño que en ocasiones nos conducen al momento decisivo del nacimiento de un país o Estado nación en el sentido moderno del término. Así observamos que los sistemas democráticos modernos, con partidos y derechos políticos, están fundados en antiguos conflictos no resueltos.

Para el caso mexicano, con la llegada del proceso democrático el conflicto entre el Estado y la Iglesia regresa al centro del debate. Históricamente es posible observar la importancia que dicho conflicto ha jugado para la sociedad mexicana. Luis Javier Garrido habla de una triple fractura en el momento de la independencia.⁹ Primero una división muy marcada entre la clase adinerada y el resto de la población. Dicha división continúa con una confrontación que finaliza en ruptura entre el nuevo Estado mexicano y la Iglesia católica. Y una tercera división que se da entre el centro y las provincias. Esta triple fractura dará lugar a las dos grandes tendencias políticas del siglo XIX y que con el tiempo se transformarán en partidos políticos.

El clivaje Estado-Iglesia católica

Podemos avanzar que el conflicto entre Estado e Iglesia en México existe desde el momento mismo de la independencia. Ello explicaría en parte el fenómeno de un Estado laico en el seno de una nación con una población fuertemente arraigada al catolicismo.

democracias el binomio permite dividir la arena política hasta entonces inexistente. Juan Linz observó para el caso español que los términos “derecha-izquierda” permitían a los especialistas, a los actores políticos y a la sociedad misma situar dos bandos opuestos, una suerte de “etiquetas” para diferenciar el producto. Dichas “etiquetas” permiten a los actores políticos tomar posturas respecto a diversos y diferentes temas y dichas posturas los acercan o alejan de otros actores políticos, los sitúan en un bando. Todo ello ha permitido paralelamente que los electores observen cómo se mueve la arena política al momento de ejercer su derecho al voto. Para el presente trabajo nosotros cuestionamos la utilización “excesiva” del binomio “derecha-izquierda”, sin embargo reconocemos su pertinencia para explicar de manera sucinta un clivaje como el de Estado-Iglesia o bien el nacionalista, para un caso como el mexicano. Cf. BOBBIO, Norberto. *Droite et Gauche*. Essai sur une distinction politique. Paris: Seuil, 1996. p. 159. Cf. KNECHT, Almueda; PEACH, Martha et FERNANDEZ, Paz. El archivo hemerográfico del profesor Juan Linz en la transición española de la prensa. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, n. 114, p. 37-69, 2006.

⁸ WARE, Allan. *Political Parties and Party Systems*. Oxford: Oxford University Press, 1996. p. 292.

⁹ GARRIDO, Luis Javier. *El partido de la Revolución Institucionalizada*. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945). México: SEP-Siglo XXI, 1968. p. 20-21.

Es fácilmente asumible la premisa de que el conflicto religioso ha tenido una importancia significativa en la historia de México. En las confrontaciones del siglo XIX, y algunas del presente (XX), se dirimieron cuestiones relativas a la posición de la Iglesia católica en el sistema político y a la configuración de la relación entre el Estado y los ciudadanos.¹⁰

Así durante gran parte del siglo XIX encontramos confrontaciones entre *republicanos vs monarquistas*, enseguida *liberales vs conservadores*. Con el triunfo de los *liberales*, que serán los *positivistas* o *científicos* del porfirismo, parecerá que el conflicto llega a su fin. Nada más falso. Después de la revolución 1910-1917, el clivaje religioso todavía vigente dará lugar a una guerra interna conocida como “guerra cristera” entre 1926-1929.

El estado post-revolucionario se configuró en México retomando, en gran medida, algunas de las tradiciones que habían formado el sustrato y los rasgos de identidad del modelo liberal juarista del siglo XIX. Ello es particularmente cierto en el supuesto que se refiere a las relaciones entre Estado e Iglesia(s) – sobre todo la católica – así como al papel de esta última en la arena política [...] el texto constitucional de 1917 [...] explica la guerra cristera.¹¹

Un largo periodo de “modus vivendi” permitirá ocultar el conflicto durante varios sexenios.

En 1992, el gobierno de Salinas de Gortari reanuda relaciones oficiales con el Vaticano dándole personalidad jurídica a las iglesias, un principio contrario a los preceptos juaristas. El Estado abrió la posibilidad a la participación de las iglesias en la política, no como fuerza política pero sí como fuerza jurídica. A partir de los años 90 la Iglesia católica aprovecha dicha reforma para inmiscuirse en asuntos de Estado por medio de una agresiva campaña publicitaria para promover sus valores entre la sociedad e incluso en los círculos políticos, sobre todo para demandar el derecho a establecer escuelas católicas fuera del control estatal. Algunos políticos del PAN apoyan y promueven dichas propuestas y por ende los valores católicos. Algunos ejemplos de este fenómeno son la oposición conjunta de la Iglesia católica y el PAN a la aprobación de leyes que abordan temas como el matrimonio entre personas del mismo sexo (*matrimonio gay*), o el derecho al aborto. A este respecto Antonia Martínez nos recuerda que: “Diversos estudios han establecido cómo, en el origen del PAN, uno de los factores que le dotó de singularidad, si bien no el único ni el más determinante, fue su reivindicación de la importancia de los valores religiosos”¹².

Durante los gobiernos nacionales del PAN (Fox y Calderón), varios ministros, gobernadores, diputados y senadores de extracción panista han beneficiado de

¹⁰ MARTINEZ, Antonia. Diputados, clivajes (cleavages) y polarización en México. *Perfiles Latinoamericanos*, 11, p. 62, Diciembre 1997.

¹¹ MEYER, Jean. *La Cristiada*. México: Siglo XXI, 1974. p. 42-44.

¹² MARTÍNEZ, 1997, p. 47, 56.

sus cargos públicos para promover los valores católicos. Un intelectual como Carlos Monsiváis señala a este respecto:

Hace 10 años el Estado laico era un término en desuso. No había necesidad de mencionarlo por ser una realidad histórica. Al llegar la derecha al poder en el 2000, la expresión Estado laico volvió a oírse por necesidad. Fox dijo irresponsablemente: ¿El Estado laico, y eso con qué se come?, o algo semejante, aunque lo común no era ni es discutir el término sino redefinirlo. Tanto los jerarcas católicos como los funcionarios del gobierno federal y alcaldes, diputados, senadores y gobernadores del PAN insisten en hacer del laicismo una mala palabra, la intrusión del Estado en los derechos de los padres de familia¹³.

Esto originó la radicalización de la izquierda, que comenzó a promover y promulgar leyes en los lugares donde es gobierno sobre temas como el aborto o el *matrimonio gay*. El mejor ejemplo es la ley de convivencias, llamada *ley gay*. Decretada por el gobierno perredista de la Ciudad de México el 16 de noviembre de 2006. Esta ley es rechazada tajantemente por la Iglesia Católica y el PAN en conjunto.

Gracias a estos dos ejemplos observamos que el clivaje Estado-Iglesia sigue teniendo actualidad. El debate es atravesado por dos sujetos: a) la participación de la iglesia en la política y 2) los temas de la curricular en las escuelas públicas. La cuestión continúa hasta el día de hoy y permite observar una división histórica que se remonta a la época de la independencia en el siglo XIX.

Una posible hipótesis

Partimos de la hipótesis de que desde los primeros años del México independiente dos grupos políticos se disputarán el control del país. Dichos grupos buscarán crear, según sus propios objetivos, una nueva nación. Dos proyectos de nación diferentes y opuestos. Distintos en el plano político, económico y social, sobre cómo administrar el país. Nos concentramos sobre una problemática particular: el conflicto entre un Estado laico (que dura más de 150 años, primero como liberal, enseguida como positivista, revolucionario y finalmente neoliberal) y una Iglesia católica (mexicana y universal a la vez). Podemos sugerir que desde la independencia existía un grupo que buscaba construir un país católico, como ocurría de manera paralela en el resto del continente hispanoamericano (Argentina, Brasil, Chile o Colombia por ejemplo). Dicho grupo buscaría aprovechar el enraizamiento del catolicismo entre la población mexicana para otorgar al país una religión oficial. De hecho al momento de la independencia el catolicismo será un estandarte bastante exitoso para diferenciarse de la corona española y para crear un primer nacionalismo mexicano.¹⁴ Este proyecto de nación encontrará de inmediato una oposición, el proyecto de Estado laico, liberal

¹³ MONSIVÁIS, Carlos. Estado Laico. *El Universal*, 29 de marzo de 2009. p. 1.

¹⁴ Es importante resaltar la importancia del famoso “Patronato” heredado de la época colonial. El derecho al “Patronato” daba un control absoluto, administrativo y político, a los reyes o gobernantes, sobre la

y moderno, fuertemente influenciado por la Ilustración. Este segundo buscaba construir un Estado liberal fuerte capaz de desplazar a la Iglesia católica de sus funciones de educador y administrador de la nación. Un proyecto que buscaba secularizar la sociedad mexicana.

Los dos grupos se confrontaron abiertamente durante gran parte del siglo XIX e inicios del XX. Con la llegada del Estado revolucionario el triunfo de la herencia liberal pareciese definitivo. Sin embargo los partidarios del proyecto de país católico nunca desaparecieron, tan sólo se ocultaron, y de hecho continuaron cultivando sus valores entre gran parte de la sociedad mexicana. Aunado a ello hay que señalar que el sistema de partido hegemónico ocultó la confrontación entre los dos grupos. La evidencia de la oposición sólo llegó junto con el proceso de democratización del país. A partir de entonces los partidarios del proyecto de país católico dejaron de ocultarse y retomaron la promoción de su proyecto político. Esta realidad demuestra que el conflicto se transformó a lo largo del tiempo en clivaje. Hoy en día los partidarios de ambos proyectos se han institucionalizado en la vida política del país, lo que nos lleva a la hipótesis que aquí presentamos: los partidos políticos, PAN y PRD principalmente, continúan reproduciendo una confrontación histórica, visible en sus programas de gobierno y en sus proyectos de ley. El clivaje se volvió visible a partir de los llamados temas “sensibles”. Nuestra propuesta es mostrar que la confrontación entre dos grupos, uno defensor del Estado laico y otro defensor de un proyecto de Estado con valores católicos, se ha vuelto visible en el ámbito político es decir en la arena pública.

El resurgimiento de los clivajes

Es necesario aclarar que la conceptualización de la teoría de los clivajes fue hecha a partir de ejemplos de sociedades europeas, y que por ello no puede ser aplicada en automático al caso mexicano, las realidades son distintas y los actores se mueven en escenarios completamente diferentes. Sin embargo el sistema político mexicano alimentó durante mucho tiempo la idea de dos campos opositores en la arena política, con diferentes calificativos: *conservadores vs liberales* e incluso *derecha vs izquierda*. Con la llegada de la verdadera competencia electoral durante los años 90 pero sobre todo a partir de 2000, se pudo percibir que el discurso sobre la existencia de dos campos políticos confrontados era una realidad innegable. A partir de esos años los acuerdos que el PRI había realizado con distintos sectores de la sociedad, e incluso los acuerdos internos a la clase política priista fueron modificados. Así el sistema de partido hegemónico tendió a desaparecer y por ende hacer visibles los clivajes políticos.

Desde el gobierno de Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940) hasta el de José López Portillo (1976-1982) la concepción de un Estado social interventor de la economía fue un dogma a seguir por los gobiernos priistas. Con la llegada de los llamados gobiernos neoliberales, el nacionalismo revolucionario llegó a su fin y ello derivó en

institución eclesiástica. Con la independencia la Iglesia católica intenta sacudirse también del control gubernamental.

una ruptura política al interior del PRI. A partir de la elección de 1988 dos proyectos de nación volvieron a confrontarse abiertamente. De un lado el proyecto neoliberal con el grupo tecnócrata del PRI (Salinas, de la Madrid) a la cabeza y apoyado por el PAN; y por otro lado un proyecto que retomaba las reivindicaciones y triunfos históricos de la revolución mexicana; proyecto enarbolado por el Frente Democrático Nacional (FDN), antecedente inmediato del PRD, y Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano como candidato presidencial. Las elecciones presidenciales de 1988, 1994, 2000 y 2006 confirmaron la existencia de clivajes en México. Sobre todo las últimas elecciones de 2006 dividieron y polarizaron a la población mexicana, confirmando la existencia de clivajes históricos fuertemente enraizados, divisiones sociales existentes, debates olvidados y no resueltos, valores claramente opuestos entre dos sectores de la sociedad mexicana.¹⁵ El gran debate de estas elecciones fue sobre todo de orden ideológico: un Estado protector de la economía o la liberalización del mercado. Otro tema de fondo fue el debate sobre la aceptación o rechazo de la intervención de los hombres religiosos en la vida política, es decir el reconocimiento de las Iglesias como actores políticos. Ambas demandas, liberalización del mercado y reconocimiento (jurídico y político) de la Iglesia (católica), han sido reivindicadas históricamente por el PAN. Dos clivajes históricos que renacen. Por el momento nosotros nos interesamos únicamente al segundo, es decir a la confrontación entre el Estado y la Iglesia.

Evolución del Clivaje Estado vs Iglesia católica

Durante los primeros años del México independiente la “herencia colonial” del *Patronato* constituyó un problema mayor. El derecho al *Patronato* implicaba la aceptación por parte de Roma a que fuese el rey y no el Papa quien controlara y administrara a la Iglesia en América, todo ello con el fin de promover y desarrollar la empresa evangelizadora en el nuevo mundo. Por su parte la Iglesia católica aseguraba el monopolio religioso en todo el territorio hispánico. Este pacto que fue realizado por la dinastía Habsburgo durante el proceso de conquista de América, pero con la llegada de los Borbones al trono español en 1700 el *Patronato* sufrió una serie de modificaciones encaminadas a disminuir el poder ideológico y material de la Iglesia católica en tierras americanas. En este momento se puede encontrar el antecedente de un conflicto que heredará años más tarde el conjunto de los países de la América hispánica una vez independientes. Durante los procesos independentistas, ninguna de las nuevas naciones cuestionó el rol y la importancia de la religión católica para los nuevos Estados nacientes, bien al contrario en distintas ocasiones exaltaron el poder clerical. De hecho las independencias fueron para Roma la ocasión soñada para retomar la autonomía política y administrativa que el *Patronato* le había arrebatado. En realidad Roma buscó construir una relación de iguales con los nuevos Estados a condición de conservar sus privilegios históricos (intolerancia religiosa y monopolio

¹⁵ Es necesario recordar que los clivajes actuales no son idénticos a los clivajes originales. Estos han evolucionado y por ende se han modificado.

educativo principalmente). Por su parte algunos caudillos independentistas buscaron conservar el modelo de *Patronato* heredado de la corona.

Para los primeros independentistas de América latina, la unión entre la Iglesia y la patria era evidente. Sobre todo para los Mexicanos, no sólo porque ciertos “padres de la patria” eran curas, aunque liberales, sino también porque la religión constituía un ingrediente fundamental del cimiento social y de la identidad de la nueva nación.¹⁶

Todo ello explica el hecho de que los primeros textos independentistas (La *Declaración de Independencia* de 1813, la *Proclamación* de 1821 e incluso la *Constitución Federal* de 1824) incluyeran la religión católica como culto de Estado. La nueva nación mexicana hizo del catolicismo un ingrediente fundamental para legitimar su independencia del reino español. Sin embargo ello no solucionó de fondo el problema del *Patronato* que pronto se volvió un asunto delicado que afectó directamente las relaciones entre la Santa Sede y México. La llegada del liberalismo a México a principios del siglo XIX condujo a la instauración de una República a partir de 1824. Este fenómeno es de una importancia mayor ya que vuelve a centrar el debate sobre dónde se encuentra la legitimidad del poder, es decir sobre el tema de la soberanía. Como es sabido en un régimen republicano la soberanía reside en el pueblo y no en un rey o Dios. Dicho debate contribuyó a disminuir de manera drástica las prerrogativas que la Iglesia católica otorgaba a legitimar o deslegitimar el poder público.

En la lógica de guerra interna que vivió México en sus primeros años de independencia, la Iglesia católica decidió acercarse y promover al llamado sector “conservador”. El conflicto entre el Estado mexicano y la Iglesia católica realmente se volvió visible a partir de 1833 cuando el vicepresidente Valentín Gómez Farías intenta poner en marcha un programa de gobierno liberal. En dicho proyecto se intenta arrebatar el registro civil (fe de nacimientos, bautizos, bodas, registros de muertes, etc.) a la Iglesia católica. Es entonces que inició una confrontación abierta entre los partidarios de un proyecto liberal y laico contra los partidarios de conservar los derechos civiles de la Iglesia católica. Dicha confrontación de fondo también se reflejó en debates como el del tipo de gobierno a construir (*federalistas* vs *centralistas*). De esa manera tuvieron lugar más de 30 años de guerra entre *liberales* y *conservadores*. La Constitución de 1857 ofrece una victoria temporal a los liberales, victoria definitiva después del fracaso del Segundo Imperio y la intervención francesa, proyectos que contaron con el apoyo del sector *conservador* y de la Iglesia católica. Las leyes de Reforma (1859-1863) confirman el triunfo de los liberales. Con la Reforma la Iglesia católica perdió definitivamente muchos de los privilegios hasta entonces conservados. El presidente Benito Juárez (1858-1872) consideró que el problema del *Patronato* no sería resuelto jamás y que una separación entre los asuntos civiles y los asuntos eclesiásticos es imperativa. La idea de un Estado laico se concretizó a partir de Juárez y paralelamente

¹⁶ BLANCARTE, Roberto. Laïcité au Mexique et en Amérique Latine. Comparaisons. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 146, p. 23, avril-juin 2009.

comienza una primer época de anticlericalismo. La separación de Estado-Iglesia es un evento mayor en cuanto a que por primera vez el Estado mexicano no tendrá que acudir al poder eclesiástico para legitimarse.¹⁷

Durante la dictadura de Porfirio Díaz (1876-1910) la Iglesia aceptara un “acuerdo de convivencia” con el régimen que sin embargo no modificó en lo absoluto el espíritu liberal del Estado laico mexicano. Así lo muestra la reiterada negación del dictador a restablecer relaciones diplomáticas entre México y Roma. El éxito de la separación Estado-Iglesia en México es tal que en 1881, León Gambetta y Jules Ferry solicitaron un estudio detallado sobre las leyes de Reforma. En 1905 el *Reporte Briand*, argumentaba:

México es el país que posee la legislación laica más completa y armoniosa que se haya puesto en marcha hasta el día de hoy. Emitida hace 30 años ha superado el problema clerical y ha permitido el desarrollo económico: se conoce una verdadera paz religiosa. La Iglesia católica parece no sufrir del régimen legal estricto pero no opresor en el cual vive [...] El gobierno del presidente Díaz nunca ha dejado de aplicar de manera rígida más no hostil la legislación de 1874; y si creemos a una correspondencia reciente que Roma emitió al Diario de Debates, el gobierno mexicano continúa negándose a restablecer relaciones con la Santa Sede a fin de establecer un nuevo concordato¹⁸.

La revolución mexicana (1910-1917) cambió una vez más las relaciones entre ambos actores. Durante el primer periodo de la revolución la Iglesia católica se distinguió por su apoyo decidido al sector *conservador*. El golpe de Estado perpetuado por Victoriano Huerta en febrero de 1913 contra Francisco I. Madero, contó con el apoyo del llamado Partido Católico; dicha iniciativa tendrá consecuencias mayores para la Iglesia católica. Las fuerzas revolucionarias llamadas *constitucionalistas* denunciaron de inmediato “la intromisión del clero en los asuntos seculares”¹⁹. Al final fue el sector liberal más anticlerical quien obtuvo la victoria final. La Constitución de 1917 retiró definitivamente y de manera oficial todo privilegio político, económico y social a la

¹⁷ Es necesario aclarar que a diferencia del caso francés o norteamericano donde la separación Estado-Iglesia obedece a una demanda para garantizar la diversidad religiosa y la libertad de culto y con ello reforzar la ciudadanía; para el caso mexicano los liberales, conscientes de la inexistencia de una diversidad religiosa, deciden primero arrebatar todo poder político, económico y social que pueda estar en manos de la Iglesia católica. El reforzamiento de la ciudadanía sería el segundo paso a dar.

¹⁸ BRIAND, Aristide. *Rapport fait le 4 mars 1905 au nom de la Commission relative à la séparation des Églises et de l'État et de la dénonciation du Concordat chargé d'examiner le projet de lois et les diverses propositions de lois concernant la séparation des Églises et de l'État*. IV Législations étrangères. 1905. p. 15. Disponible en: <<http://www.laicite-laligue.org>>. Acceso en: 17 avril 2011. p. 15.

¹⁹ TURNER, Frederick C. The Compatibility of Church and State in Mexico. *Journal of Inter-American Studies*, Miami, v. 9, n. 4, p. 596, octubre 1967.

Iglesia.²⁰ Autores como Iván Franco²¹ y Jean Meyer²² afirman que la puesta en marcha del texto constitucional es la mejor prueba del triunfo del radicalismo anticlerical durante la revolución. En los hechos ello se traduce por: el no reconocimiento jurídico de las Iglesias; la prohibición de posesión de bienes materiales; prohibición de muestras de culto en el espacio público, el culto debe estar limitado al espacio privado y a lugares cerrados; prohibición de toda forma de partido político religioso; y finalmente la prohibición total al clero para inmiscuirse o participar en la vida política o en los asuntos civiles, tales que la educación.

La relación entre la Iglesia y el Estado no está bien definida en el texto constitucional, aunque el mensaje es claro. Debido a la experiencia histórica, el Estado mexicano monopolizará el aparato (educativo) reproductor de una ideología. En esa lógica, las élites políticas mexicanas siempre han limitado las actividades seculares de la Iglesia católica.²³

Después de la revolución la instauración de un sistema de partido hegemónico terminó por ocultar durante largo tiempo los clivajes existentes al interior de la sociedad mexicana. El grupo vencedor de la revolución consiguió agruparse en torno a un partido político único – el actual PRI – que sirvió como catalizador de las demandas de la mayoría de los grupos sociales. Antonia Martínez asegura que el PRI logró imponer el clivaje revolucionario como “clivaje único”, es decir como referencia básica de estructuración de la sociedad con el fin de ocultar otros conflictos sociales. Una vez institucionalizada la revolución, el nuevo Estado revolucionario concluyó un acuerdo con la Iglesia católica a fin de dejar en el olvido la confrontación histórica entre ambos actores. A partir de la presidencia de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) los hombres políticos mexicanos no encuentran conflicto para reconocerse como católicos a condición de resaltar que la religión es un asunto privado y que la Iglesia no tiene ningún derecho a inmiscuirse en la vida pública. Por su parte la Iglesia católica evita toda confrontación abierta. “La posición de la Iglesia católica, para quien conservar el acuerdo con las autoridades políticas era primordial, fue de nunca apoyar a los partidos opositores (al PRI)”²⁴. Este tipo de situación explica por sí misma el porqué durante todo el periodo del PRI en el poder, los investigadores y analistas sociales no se interesaron en aplicar la teoría de clivajes para el caso mexicano. Con un sistema de partido hegemónico como el PRI lo más sencillo fue pensar que el modelo

²⁰ Es necesario recordar que a pesar de la pérdida de todo financiamiento estatal a partir de 1917, la Iglesia continuará a operar de manera eficaz gracias a cierta autonomía financiera que le permitirá gozar de independencia de acción y de palabra.

²¹ FRANCO, Iván. *Religión y Política en la transición mexicana*. El caso de Yucatán. Cámara de Diputados, LVIII Legislatura. México, 2003.

²² MEYER, 1974.

²³ CAMP, 1994, p. 72-73.

²⁴ LOAEZA, Soledad. *Clases medias y política en México*. México: El Colegio de México, 1988. p. 162.

de clivajes no es aplicable. El sistema no permitió observar la existencia de clivajes, este periodo de la vida mexicana es conocido como el *modus vivendi*²⁵.

La nueva relación Estado-Iglesia católica en México

En el transcurso de los últimos veinte años del siglo XX, México entro en un periodo de crisis estructural en varios sentidos. Problemas políticos, económicos y sociales crean las condiciones ideales para que la Iglesia católica aparezca de nuevo como un actor social mayor. Esta última retomó poco a poco su rol de legitimador del poder político, debido al cambio de reglas democráticas que comenzaba a instaurarse en el país, pero igualmente gracias al modelo económico que el Estado mexicano había decidido seguir. Para legitimar a un Estado que comenzaba a instaurarse, el Estado neoliberal, la Iglesia católica demanda un cambio de fondo en las relaciones entre México y la Santa Sede, es decir un redefinición de las actividades que el clero puede ejercer.

El tema del clivaje Estado-Iglesia reaparece al interior de la sociedad mexicana y tomará una fuerza inédita a partir del año 2000. Es necesario recordar aquí el rol de primera importancia que jugaron las reformas constitucionales de 1992 durante el gobierno de Salinas de Gortari (1988-1994), cuando México retoma relaciones oficiales con el Vaticano y otorga personalidad jurídica a la Iglesia católica, un principio contrario a los preceptos liberales que se conservaban desde la época juarista. Dichas reformas obedecen a distintos y diversos factores: 1) desde el inicio del gobierno Salinas, el régimen requería de manera urgente de legitimación, la Iglesia católica se presentó e intervino como el actor capaz de controlar el malestar social; 2) el programa neoliberal del gobierno Salinas buscaba modernizar las relaciones entre el Estado mexicano y el Vaticano, que databan de mediados del siglo XIX, de hecho ésta era una prioridad para el presidente Salinas; 3) el avance electoral cada vez mayor del PAN en el norte del país, un aliado histórico de la Iglesia católica; 4) la Iglesia en sí misma se encontraba redefiniendo su propio rol en la geopolítica mundial, la caída del muro de Berlín y del bloque del Este establecían un nuevo orden internacional.

El naciente Estado neoliberal abrió la puerta a la participación de las Iglesias en la vida política del país, no como fuerza política expresa (partido político), sino como fuerza jurídica. A partir de los años 90 la Iglesia católica aprovecha de dichas reformas para comenzar a inmiscuirse en los asuntos públicos y para realizar una agresiva campaña publicitaria promotora de sus valores entre la sociedad mexicana. La libertad de palabra ha permitido a la Iglesia católica de ejercer presión a ciertos

²⁵ Tres momentos pueden ser identificados durante el periodo de *modus vivendi*: el primero corresponde a los años que van entre 1937-1965, momento que va también en paralelo del “desarrollo estabilizador” o “milagro mexicano”; el segundo momento comienza en 1965, con el final del Concilio del Vaticano II, y continúa hasta 1979, con la primer visita del Papa Juan Pablo II a México, este momento es conocido como “complicidad equívoca”; la tercera etapa data de inicios de los años 80 y llega hasta mediados de los 90, 1992-1993 específicamente, y marcan el final del *modus vivendi*. Dicho momento lo llamaremos “la urgencia de credibilidad”.

hombres políticos, sobre todo a los panistas que se reconocen abiertamente en los valores católicos. “Varios analistas argumentan que el PAN ha estado siempre fuertemente influenciado por la Iglesia católica y más específicamente por las eclesiásticas papales.”²⁶ Dicho fenómeno se ilustra claramente en la oposición conjunta que realizan el PAN y el alto clero católico respecto a los llamados temas sensibles como el aborto, la eutanasia y el matrimonio gay. “Diversos estudios han establecido cómo, al origen del PAN, uno de los factores que lo dotó de singularidad, aunque no sea el único, ni el más determinante, fue su reivindicación de la importancia de los valores religiosos.”²⁷

El resurgimiento del clivaje

Como hemos señalado desde el gobierno de Ávila Camacho (1940-1946) hasta Ernesto Zedillo (1994-2000), la totalidad de los presidentes priistas reconocieron en algún momento su fe católica pero reivindicando también un apego estricto a los principios liberales y seculares de la Constitución de 1857, es decir el respeto de la separación Estado-Iglesia. La llegada de un gobierno opositor panista en 2000, con Vicente Fox a la cabeza, modificó de nuevo el acuerdo y las relaciones entre ambos actores. Como hemos señalado gracias a las reformas constitucionales salinistas la Iglesia católica había poco a poco ganando presencia y terreno en la política mexicana.

De acuerdo con numerosos investigadores especialistas de la problemática religiosa en México, la Iglesia católica había servido como soporte ideológico del régimen de partido hegemónico durante aproximadamente 50 años. Sin embargo a partir de 1992 la Iglesia reviró su apoyo hacia las llamadas “fuerzas conservadoras” y el PAN, heredero en parte del antiguo Partido Católico. La relación actual entre el alto clero católico y los cuadros dirigentes del PAN es un elemento a resaltar para comprender el resurgimiento del clivaje Estado-Iglesia a partir de los llamados temas sensibles. Sobre todo si sugerimos que dichos temas envían a un debate de fondo sobre el tipo de sociedad que se quiere reproducir en el México contemporáneo.

Según nuestra hipótesis principal, dos proyectos de nación se vuelven a confrontar a partir de las reformas constitucionales de 1992. El clivaje Estado-Iglesia católica vuelve a estar en el centro del debate actual. Efectivamente la Iglesia católica, aprovechando la coyuntura política y hasta cierto punto la debilidad de su opositor histórico, ha intentado modificar las relaciones entre ambos actores. Como fuese, lo que podemos observar es que en el caso mexicano el conflicto entre el Estado mexicano y la Iglesia católica nunca fue resuelto y por ello con el paso del tiempo el conflicto se transformó en un clivaje que hoy es claramente visible. Como en cualquier sociedad, el control de una nación se gana en el terreno ideológico, en el terreno ético, de los usos y costumbres que una sociedad acepta y reproduce.

²⁶ CAMP, 1994, p. 71.

²⁷ MARTÍNEZ, 1997, p. 47.

Las reformas oportunas. Iglesia y neoliberalismo en México

Las reformas constitucionales de 1992 obedecieron a una situación muy particular, por un lado la ausencia de legitimidad del gobierno de Salinas y la crisis política que ellos significó; y por otro lado la instauración de un proyecto económico neoliberal que pretendía hacer desaparecer la confrontación histórica entre el Estado y la Iglesia católica. De acuerdo con Roberto Blancarte tres factores primordiales explican la puesta en marcha de las reformas institucionales: 1) el nuevo orden internacional que la caída del comunismo generó; 2) la modernización política que buscaba Salinas; y 3) la existencia de una estrategia de largo alcance por parte del episcopado mexicano para re posicionar a la Iglesia católica en la arena política. Podemos observar que el gobierno buscaba evitar su aislamiento tanto al interior como al exterior del país. Paralelamente el contexto internacional motiva a Salinas a abandonar el radicalismo anticlerical que los gobiernos revolucionarios habían adoptado desde 1917. El proyecto de nación del gobierno Salinas era un proyecto neoliberal tanto en el terreno económico como político, por ello se requería una modernización de las relaciones con el Vaticano. Desde esta perspectiva el radicalismo anticlerical no tenía más sentido de ser. Podemos avanzar que el abandono del histórico radicalismo anticlerical corresponde en realidad a una profundización de la concepción liberal en el grupo del poder (libertad de mercado, libertad de culto, libertad de culto, libertad de opción); de igual manera avanzamos que la Iglesia católica aceptó las reformas por puro pragmatismo ya que se reservó el derecho de réplica respecto a ciertos puntos de las reformas.

Entre las razones que explican la aceptación de las reformas por parte de la Iglesia católica podemos evocar la libertad de palabra otorgada a los hombres religiosos y el reconocimiento jurídico de las Iglesias. Estos dos aspectos permitieron a la Iglesia católica reaparecer en la arena social ahora con la capacidad de promover y propagar su ideología, sus valores sin el riesgo de ser censurada como en el pasado. Otro aspecto a resaltar es el aspecto particularmente original del naciente Estado neoliberal es su preocupación por conservar ciertos rasgos del liberalismo del siglo XIX. El Estado neoliberal promovió y realizó la liberalización del mercado interno mexicano pero al mismo tiempo fue cuidadoso de continuar a ser el garante de un equilibrio, un árbitro, entre los distintos actores políticos, sociales y culturales de la sociedad mexicana. Esto explica por qué la Iglesia católica siempre ha considerado las reformas ambiguas y poco claras:

Ciertas personas pensaron que el conflicto entre el gobierno mexicano y la Iglesia católica cesaría después de la instauración de la nueva legislación. Podemos intentar ignorar u olvidar, pero la tensión permanentemente existente entre liberales y católicos está relacionada con la presencia de diferencias irreconciliables en sus programas sociales. La Iglesia católica continúa negando la autoridad del gobierno para reglamentar la religión y rechaza por consecuencia la injerencia del Estado en sus asuntos internos. De la misma manera la jerarquía de la Iglesia refuta las restricciones impuestas a la Iglesia en el sector de la educación y de los medios de comunicación. Todo parece indicar que la

tendencia histórica de la confrontación entre liberales y católicos no ha cambiado en lo absoluto, al menos para lo que concierne a México²⁸.

Como lo habíamos observado anteriormente el conflicto surge debido al tema del *Patronato*, en la actualidad la lógica ha cambiado, sin embargo la demanda de la Iglesia católica es parecida a la original: una revisión profunda de la legislación. Dicho escenario no puede sino augurar la continuidad del conflicto y por ende su institucionalización y transformación en clivaje.

Discusión. ¿El clivaje Estado-Iglesia es un tema de actualidad para el caso mexicano?

Con la llegada en 2000 de los gobiernos panistas, la Iglesia católica encontró un aliado político, siempre deseado, para poner en marcha sin mayor problema un proyecto de nación católica, al menos sobre el terreno de los valores y de la moral pública. Sin embargo después de más de 100 años de radicalismo anticlerical, y más de 150 años de separación de Estado-Iglesia, el principio de laicidad fundó raíces y se desarrolló fuertemente en un sector de la población mexicana. Los partidos políticos vuelven visible esta realidad. Sus programas y sus proyectos de ley permiten observar el combate histórico que existe entre un Estado liberal y una Iglesia católica. En esas circunstancias de radicalización del PAN, la llamada izquierda perredista comenzó a promover leyes a favor del aborto y del matrimonio gay. El mejor ejemplo es la ley para legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo, llamado popularmente boda gay, decretada por el gobierno perredista de la ciudad de México el 24 de noviembre de 2009 y adoptada el 4 de marzo de 2010 en el Código Civil de la ciudad de México. En el seno de la sociedad mexicana dicha ley provocó una confrontación abierta entre partidarios y detractores; la Iglesia y el PAN se han pronunciado conjuntamente en contra. Este fenómeno muestra que el conflicto Estado-Iglesia es de actualidad en México. El conflicto se ha institucionalizado y continúa hasta el día de hoy, dejando aparecer un clivaje histórico que se remonta a la época del siglo XIX.

Bibliografía

BLANCARTE, Roberto. Laïcité au Mexique et en Amérique Latine. Comparaisons. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 146, p. 23, avril-juin 2009.

_____. Recent Changes in Church-State Relations in Mexico: An Historical Approach. *Journal of Church and State*, v. 35, n. 4, p. 803, Winter 93.

BOBBIO, Norberto. *Droite et Gauche. Essai sur une distinction politique*. Paris: Seuil, 1996.

BRIAND, Aristide. *Rapport fait le 4 mars 1905 au nom de la Commission relative à la séparation des Églises et de l'État et de la dénonciation du Concordat chargé d'examiner le projet de lois et les diverses propositions de lois concernant la séparation des Églises et de l'État*. IV

²⁸ BLANCARTE, Roberto. Recent Changes in Church-State Relations in Mexico: An Historical Approach. *Journal of Church and State*, v. 35, n. 4, p. 803, Winter 93.

- Législations étrangères. 1905. p. 15. Disponible en: <<http://www.laicite-laligue.org>>. Acceso en: 17 avril 2011.
- CADENA ROA, Jorge. State Pacts, Elites, and Social Movements in Mexico's Transition to Democracy. In: A. GOLDSTONE, Jack (Ed.). *States, Parties, and Social Movements*. Cambridge University Press, 2003. p. 107-144.
- CAMP, Roderic Ai. The Cross in the Polling Booth: Religion, Politics, and the Laity in Mexico. *Latin American Research Review*, v. 29, n. 3, p. 69-100, 1994.
- FRANCO, Iván. *Religión y Política en la transición mexicana*. El caso de Yucatán. Cámara de Diputados, LVIII Legislatura. México, 2003. p. 26.
- GARRIDO, Luis Javier. *El partido de la Revolución Institucionalizada*. La formación del nuevo Estado en México (1928-1945), SEP-Siglo XXI. México, 1968. p. 20-21.
- KNECHT, Almunedá; PEACH, Martha et FERNANDEZ, Paz. El archivo hemerográfico del profesor Juan Linz en la transición española de la prensa. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, n. 114, p. 37-69, 2006.
- LIPSET, Seymour M.; ROKKAN, Stein. Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales. In: BATLLE, Albert (Ed.). *Diez textos básicos de ciencia política*. Barcelona: Ariel, 2001. p. 231-273.
- LOAEZA, Soledad. *Clases medias y política en México*. México: El Colegio de México, 1988.
- MARTINEZ, Antonia. Diputados, clivajes (cleavages) y polarización en México. *Perfiles Latinoamericanos*, 11, Diciembre 1997.
- METZ, Allan. Mexican Church-State Relations under President Carlos Salinas de Gortari. *Journal of Church and State*, Oxford, v. 34, n. 1, p. 111-130, Winter 1992.
- MEYER, Jean. *La Cristiada*. México: Siglo XXI, 1974.
- MONSIVAIS, Carlos. Estado Laico. *El Universal*, 29 de marzo de 2009.
- RATZINGER, Joseph. *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*. Le 24 novembre 2002. Et *Considérations à propos des projets de reconnaissance juridique des unions entre personnes homosexuelles*. Le 3 juin 2003. Disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_fr.html>; <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_fr.html>. Acceso en: 17 avril 2011.
- SARTORI, Giovanni. *Partidos y sistemas de partidos. Marco para un análisis*. Madrid: Alianza, 2000. p. 282-288.
- SEILER, Daniel-Louis. L'actualité de l'approche des partis en termes de clivages socio-politiques. In: GREFFET, A. F. et OLIVIER, L. (dir.). *Les partis politiques: Quelles perspectives?* Paris: L'Harmattan, 2001. p. 49-70.
- TURNER, Frederick C. The Compatibility of Church and State in Mexico. *Journal of Inter-American Studies*, Miami, v. 9, n. 4, p. 596, octubre 1967.
- WARE, Allan. *Political Parties and Party Systems*. Oxford: Oxford University Press, 1996.



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

LA DINÁMICA DE LA PLURALIDAD RELIGIOSA EN MÉXICO¹

The dynamics of the religious plurality in Mexico

Elio Masferrer Kan²

Resumen: Una de las principales características del campo religioso mexicano es la reformulación y diversificación. El documento trata de evaluar la conformación de sus diferentes sectores y confrontarlo con las cifras “oficiales” que distorsionan la realidad del mismo. El documento intentará aportar a la re-construcción de la información existente, tratando de regionalizar y ajustar los datos, con la introducción de nuevos parámetros e indicadores. El punto de partida conceptual es que los censos generales de población no reflejan la realidad del campo religioso y que la reconstrucción de la información debe estar basada en la dinámica de los ritos de paso, la conversión a nuevas propuestas religiosas, el fortalecimiento del sector no creyente y la consolidación de las propuestas evangélicas y pentecostales y paracristianas (mormones, testigos de Jehová y adventistas). Los resultados de investigación presentados apuntan a un análisis cuantitativo y cualitativo de la información existente.

Palabras clave: Campo religioso. Mexico. Pentecostales. Católicos. Pluralidad religiosa.

Abstract: One of the main characteristics of the Mexican religious field is its reformulation and diversification. This paper will try to evaluate the conformation of its different sectors and confront it with the “official” figures which distort the reality of this field. The paper will try to contribute to the reconstruction of the existing information, attempting to regionalize and adjust the information, with the introduction of new parameters and indicators. The conceptual starting point is that the general census of the population does not reflect the reality of the religious field and that the reconstruction of the information should be based on the dynamics of the rites of passage, the conversion to new religious proposals, the strengthening of the non-believer sector and the consolidation of the Evangelical, Pentecostal and Parachristian

¹ O artigo foi recebido em 14 de abril de 2014 e aprovado em 03 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Profesor e Investigador Titular “C” de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH, Ciudad de México, Distrito Federal, México). Presidente de la Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones. Realizó sus estudios como Antropólogo e Historiador en Argentina, Perú y México. En el período de 1979-1984, ocupó el cargo de Investigador Asociado del Instituto Indigenista Interamericano, organismo especializado de la OEA. Es Doctor en Antropología por la misma institución (ENAH, Ciudad de México, Distrito Federal, México). Contacto: eliasmferrer@gmail.com

(Mormons, Jehova Witnesses and Adventists) proposals. The results of the investigation presented point to a quantitative and qualitative analysis of the existing information.

Keywords: Religious field. Mexico. Pentecostals. Catholics. Religious plurality.

Resumo: Uma das principais características do campo religioso mexicano é a reformulação e a diversificação. Este artigo tentará avaliar a configuração dos seus diferentes setores e confrontá-la com as estatísticas oficiais que distorcem a sua realidade. O artigo tem a intenção de contribuir para a reconstrução da informação existente, tratando de regionalizar e ajustar os dados, com a introdução de novos parâmetros e indicadores. O ponto de partido conceitual é que os censos gerais da população não refletem a realidade do campo religioso e que a reconstrução da informação deve estar baseada na dinâmica dos ritos de passagem, na conversão a novas propostas religiosas, no fortalecimento do setor não crente e na consolidação das propostas evangélicas, pentecostais e paracristãs (mórmons, testemunhos de Jeová e adventistas). Os resultados da investigação apresentados apontam para uma análise quantitativa e qualitativa da informação existente.

Palavras-chave: Campo religioso. México. Pentecostais. Católicos. Pluralidade religiosa.

Es importante comentar que la información sobre la población que no profesa el catolicismo en México es diversa y en muchos casos resulta confusa por la forma en que se expresa. También y revisando los manuales de operación de los respectivos censos nos encontramos con diferentes aplicaciones metodológicas.

Por ello emplearemos el concepto de **disidencias religiosas**, agrupando en ellos a todos los que informaron en el censo respectivo no ser católicos. Incluyendo en esta categoría a protestantes, evangélicos, bíblicos no evangélicos, otras religiones, no contestan y no especifican. Todas estas respuestas tienen en común que en un país mayoritariamente católico omitieron deliberadamente decir que eran católicos.

Pluralidad mínima en condiciones de casi unanimidad católica será considerada cuando la presencia católica es mayor de 97.00%. En esta situación, la simple presencia numérica representa una situación de mayoría abrumadora de una propuesta religiosa y esta situación condiciona también a los disidentes a ocultar su presencia por temor. Esto no descarta la firme decisión de personas dispuestas a expresarse a pesar de esta situación. Luego serán considerados los héroes fundadores de las distintas tendencias de las disidencias religiosas.

Pluralidad incipiente en ruptura de la unanimidad católica – esta categoría incluye a los estados donde la presencia católica oscila entre 92.00% y 96.99%. En estos casos la presencia de disidencias religiosas comienza a ser consistente, tienen la posibilidad de generar enclaves o espacios socio-religiosos propios donde pueden crear en condiciones limitadas mecanismos de interacción. Además uno de cada 20 personas compartirá sus discrepancias con el catolicismo y es probable además que otra persona comparta sus discrepancias pero no se anime a expresarlas en público, por las mismas condiciones de temor y estigma social.

Pluralidad baja en condiciones de ruptura de hegemonía católica – consideraremos en esta categoría aquellos estados donde la presencia católica oscila entre 88.00% y 91.99%. En estas condiciones el crecimiento de las disidencias es mayor y tendrá una correlación de 1 (uno) disidente por cada 10 personas, sin descartar la posibilidad de la existencia de una red de simpatizantes que no desea que se conozca sus preferencias en materia religiosa, de conflicto con las posiciones católicas dominantes. En estas condiciones las posibilidades de construir espacios sociales es mayor y facilita la construcción de nuevas propuestas y de mejores condiciones de reclutamiento de nuevos adeptos.

Pluralidad media será considerada como tal cuando la presencia católica oscila entre 80.00% y 89.99 % en este caso debemos asumir que los estados incluidos han tenido una “larga marcha” y en tiempo muy breve, alrededor de 40 años, han desarrollado una fuerte presencia de las disidencias religiosas que implica que de cada cinco personas, uno de ellos es miembro de una disidencia religiosa, pudiendo incrementarse esta correlación, con miembros de dichas disidencias que no desean expresar su posición en la materia, aunque la proporción de disidentes ocultos probablemente sea menor, que en casos anteriores pues la presión social, estigma y discriminación evidentemente disminuye.

Pluralidad consolidada – consideraremos en esta categoría a las entidades federativas que tienen entre 79.99% y 63% de población católica, las disidencias religiosas dejan el carácter de disidentes para constituirse como un “otro” que está en una correlación de 2 a 1. En esta situación la disputa por los espacios sociales, políticos y culturales es más intenso y están en condiciones de definir sus propias estrategias como hegemónicas en poblaciones y municipios donde son mayoría y aunque no lo sean, tienen una dinámica tal que disputan posiciones hegemónicas.

Pluralidad alta – tomaremos como tales aquellos casos donde la presencia de los católicos es menor al 62.99% de la población de dicho estado. En este contexto, donde la relación marcha hacia una relación de uno por uno y donde evidentemente la correlación de feligreses en los diferentes estados les permite consolidar proyectos culturales alternos, con presencia social masiva y disputa de hegemonía social. En estos contextos la posibilidad de que hubiera disidentes que no quisieran identificarse disminuye notablemente.

La consolidación de la pluralidad religiosa en 1970

Los datos censales en 1970 nos mostraban una situación de pluralidad religiosa en varios estados. Para una mejor comprensión, los hemos agrupado siguiendo los criterios de pluralismo religioso ya mencionados. Como podremos ver la mayoría de los estados conservaban la memoria de la confrontación entre católicos tradicionalistas y liberales desarrollada en México desde la Reforma hasta la Guerra cristera en los años treinta y cuarenta del siglo pasado. Sin embargo es importante notar que los católicos se habían escindido en los conflictos de resistencia de la Jerarquía católica a las Leyes de la Reforma, el movimiento armado de 1910 y las reformas postrevolucionarias y

se gestaba un proceso de rechazo a las posiciones tradicionalistas del catolicismo, que se expresaría en intentos de cambiar desde adentro, en el abandono silencioso de las prácticas o la articulación a las minorías religiosas no católicas, sin descartar simplemente el abandono de la religión o las religiones, según el caso.

Pluralidad mínima en condiciones de casi unanimidad católica

Aguascalientes: 99.11%
Baja California T. (Sur): 97.75%
Colima: 98.20%
Durango: 97.41%
Guanajuato: 98.61%
Guerrero: 97.07%
Jalisco: 98.51%
México: 97.40%
Michoacán: 97.92%
Puebla: 97.04%
Querétaro: 99.01%
Tlaxcala: 97.05%
Zacatecas: 98.14%

Si observamos con cuidado el mapa religioso en 1970, tenemos que los católicos estaban firmemente consolidados en los estados del nor-occidente, y el altiplano poblano tlaxcalteca. De algún modo la antigua zona cristera. Involucra 13 estados. Dichos estados están en situación casi unánime de catolicismo. Por arriba del 97% de católicos.

Pluralidad incipiente en ruptura de la unanimidad católica

Baja California: 95.41%
Coahuila: 96.30%
Chihuahua: 95.23%
Distrito Federal: 96.09%
Hidalgo: 96.33%
Morelos: 94.19%
Nayarit: 96.71%
Nuevo León: 95.55%
Oaxaca: 96.99%
San Luis Potosí: 96.53%
Sinaloa: 93.45%
Sonora: 96.58%
Tamaulipas: 95.06%
Veracruz: 94.17%
Yucatán: 95.28%

Es interesante destacar que en los estados de la frontera norte, el Golfo de México, el Caribe y el Centro de México, si bien hay una presencia muy significativa de católicos. Los evangélicos y otras disidencias religiosas se consolidaban con una masa crítica de personas que cuestionaban la hegemonía católica en sus territorios. Involucra 15 estados.

Pluralidad incipiente en ruptura de la unanimidad católica

Campeche: 90.99%

Chiapas: 91.22%

Quintana Roo: 88%

Es interesante destacar que en estos tres estados, todos del sur y el sureste mexicano muestran una población evangélica con un arraigo histórico y significativo, tanto en términos absolutos como relativos. El crecimiento evangélico consolidado implica que en estos estados uno de cada diez habitantes participa de una propuesta distinta de la católica. Todos estos estados tienen una presencia indígena muy importante y no podemos dejar de mencionar el trabajo misionero protestante en esta región.

Pluralidad media

Tabasco: 87.17%

Es estado de Tabasco es el único ubicado en esta categoría, al respecto no podemos dejar de recordar la política de confrontación con la Iglesia Católica desarrollada por el Gobernador Garrido Canabal en su momento que se conformó como un sector fuertemente anticlerical e incluso anticatólico. Si bien Garrido fue prácticamente destituido de su cargo, podemos señalar que lograría configurar un grupo social, político y cultural que mantendría a lo largo de los años su proyecto.

El declive del catolicismo mexicano. La información de 1980

El Censo de 1980 muestra que esta tendencia sigue su curso y que se va tornando irreversible para los católicos. La primera novedad es la disminución de los estados con la unanimidad católica reflejada en los años anteriores. Por su parte el promedio de católicos a nivel nacional descendería del 96.2% a 92.62% un descenso brusco (3.5% aproximadamente) para un período intercensal mexicano. Nunca conocido hasta el momento.

Días después de publicados los resultados del Censo de 1980 el estado mexicano inició una serie de investigaciones para conocer el impacto de las “sectas” en México. Simultáneamente la Iglesia Católica lanzó una serie de consideraciones donde se erigía en la *guardiana de la identidad nacional* reivindicando el papel del guadalupanismo e incluso construyó a través de los medios una estigmatización de las minorías religiosas, según la cual, todas ellas rechazaban el “culto” a los símbolos nacionales. Con una suerte de “error inteligente” equiparando a los Testigos de Jehová

a todo el que no fuera católico. En este contexto se dio la ruptura del Convenio de colaboración entre el Instituto Lingüístico de Verano y la Secretaría de Educación Pública de México.

Pluralidad mínima en condiciones de casi unanimidad católica

Aguascalientes: 98.31%

Colima: 97.05%

Guanajuato: 97.55%

Jalisco: 97.71%

Querétaro: 98.28%

En este caso se restringe a 5 estados de tradición cristera, saliendo 9 entidades federativas de las condiciones de unanimidad católica.

Pluralidad incipiente en ruptura de la unanimidad católica

En el proceso de deterioro del catolicismo y la consolidación de minorías religiosas que le disputan hegemonía podemos incluir a las siguientes entidades federativas:

Baja California sur: 94.67%

Distrito Federal: 93.54%

Durango: 94.41%

Guerrero: 93.32%

Hidalgo: 93.35%

México: 94.90%

Michoacán: 96.04%

Nayarit: 94.37%

Nuevo León: 92.46%

Puebla: 94.81%

San Luis Potosí: 94.48%

Sonora: 92.75%

Tlaxcala: 95.80%

Zacatecas: 96.93%

Podemos decir que 15 estados se colocan en esta categoría de predominio católico, con ruptura de hegemonía, indicándonos un avance lento pero consistente en el deterioro del catolicismo mexicano. En estos estados uno de cada veinte habitantes ya no es católico. Es interesante destacar que dichos estados están distribuidos en toda la geografía nacional e incluyen por cierto a estados de tradición cristera. Parecería que inician cambios en la memoria histórica de estas sociedades, a la vez los procesos migratorios tanto nacionales como internacionales general ciertos cambios en la visión del mundo, comenzando a construirse pequeños enclaves sociales de disidentes.

Pluralidad baja en condiciones de ruptura de hegemonía católica

Los estados con mayoría católica y con un posicionamiento evangélico y de otras propuestas, consistente y consolidado se incrementan en este período:

Baja California: 89.78%
Coahuila: 91.91%
Chihuahua: 90.59%
Morelos: 90.52%
Oaxaca: 91.63%
Sinaloa: 88.42%
Tamaulipas: 89.72%
Veracruz: 88.63%
Yucatán: 89.93%

Como podemos ver pasan 9 estados a esta categoría donde ahora la correlación esta de 9 católicos por un no católico, lo novedoso es que se ubican en esta categoría estados ubicados en la frontera norte, colindantes con Estados Unidos, Oaxaca y Yucatán con una fuerte tradición indígena, que nos muestra el impacto del trabajo misionero protestante y se agrega Veracruz, una entidad con fuerte influencia de los liberales, en toda la historia de México.

Creemos una nueva categoría de estados.

Pluralidad media

Estas entidades federativas prácticamente vienen duplicando la presencia no católica en cada período intercensal y tienden a disputar la posición mayoritaria a la Iglesia Católica.

Campeche: 85.68%
Quintana Roo: 82.72%

Es interesante destacar que ambos estados están en la península yucateca y el descenso del catolicismo es muy significativo, han pasado de 90.99% a 85.68%, una caída de más de cinco por ciento y en el caso de Quintana Roo el descenso fue de 88% a 82.72%. Similar al anterior. Pero es interesante destacar que las disidencias religiosas habían duplicado su presencia en este período intercensal.

Pluralidad consolidada

Chiapas: 76.87%
Tabasco: 78.99%

La situación en Chiapas y Tabasco sería más complicada aún para el catolicismo. Chiapas bajaría de 91.22% al 78.67%, un descenso más del 12% y Tabasco pasaría de 87.17% al 78.99% una caída de más del 8%.

La nueva situación

Podríamos decir que la llegada de la pluralidad media y la pluralidad consolidada implica también la realidad del agotamiento de los proyectos eclesiales anteriores, a la vez que impulsa a muchos disidentes a salir del foco de sombras que implica su disidencia, ante la situación de mayor presencia. Asimismo debemos mencionar el impacto del turismo y las migraciones internacionales sobre estos cuatro estados. Donde la población “flotante” desarrolla nuevas pautas culturales.

En estos cuatro estados la correlación es de más de dos no católicos por 8 católicos y el avance de las disidencias religiosas es constante y superando con creces el 50% de crecimiento absoluto.

Es interesante destacar que en sentido estricto integran esta categoría estados donde la Iglesia Católica aplica distintas propuestas teológicas y en sentido estricto podemos comentar que ninguna de ellas es eficaz para contener el avance de las disidencias religiosas.

La ruptura de la hegemonía católica en México. El censo de 1990

En el siguiente período intercensal, 1980-1990, la situación no mejoraría para el catolicismo, la población católica quedó por debajo de la barrera simbólica del 90%, estacionándose en el 89.7%, pero los no católicos habían tenido un incremento del 59.31%, pasando de 2,841,537 a 4,526,751 creyentes. Por su parte los sin religión avanzarían de 2,088,453 a 2,288,234. Un incremento pequeño, aunque habría que explicar el incremento de los “no especificados” que en 1970 no existía, en 1980 tuvo 86 casos, pero que en 1990 llegaba nada menos que a 768 448, individuos, que representaban un 0.66%. Si agregamos los “sin religión” a los “no especificados”, tendríamos un sector que involucra a 3,056.682 personas, un 4.33%. Cifra nada despreciable. En este censo se toma sólo en cuenta la religión de las personas con cinco años y más, dejando de lado a quienes tienen entre cero y 4 años. Esta práctica se aplicará también en el censo de 2000.

Podemos decir sin temor a equivocarnos que después de 1980 se consolidó la pluralidad religiosa en la sociedad mexicana, aunque debemos entender que el proceso es sumamente diferenciado y a nivel censal podemos partir del estudio de las diferentes realidades estatales. Tomaremos como indicador de la consolidación de la pluralidad religiosa cuando los disidentes alcanzan el 10% de la población respectiva o estos grupos han tenido un crecimiento de más del 80% en el período intercensal. En síntesis, cuando logran consolidar una masa crítica de personas que no se articulan dentro de la religión mayoritaria, que inicia su decadencia y la pérdida de la condición monopólica, que de hecho venían detentando.

Pluralidad mínima en condiciones de casi unanimidad católica

Aguascalientes: 97.21%

Como podemos observar, disminuyen a uno los estados con unanimidad católica, que una vez más, son aquellos que tienen una fuerte tradición cristera, pero aun así, lentamente los “no católicos” van definiendo una presencia muy pequeña, pero consistente en los mismos. Esta posición donde queda el estado de Aguascalientes, transformado en algo así como “el último baluarte del catolicismo”, es paradigmática para pensar en la dinámica del campo religioso y sus cambios.

Pluralidad incipiente en ruptura de la unanimidad católica

Baja California sur: 92.41%
Colima: 95.14%
Distrito Federal: 92.42%
Durango: 92.04%
Guanajuato: 96.72%
Jalisco: 96.50%
Nayarit: 93.33%
Puebla: 92.32%
Queretáro: 96.48%
San Luis Potosí: 92.30%
Tlaxcala: 94.22%
Zacatecas: 95.70%

Cómo podemos ver de las cifras observadas, esta categoría analítica a 12 estados, donde existe un “no católico” por cada doce católicos. Es interesante destacar la ruptura de la unanimidad católica en estados con fuerte tradición cristera, como son Durango, Nayarit, Puebla y San Luis Potosí. Pareciera que las condiciones históricas van cediendo a un conjunto de cambios socioculturales, donde no podemos descartar el impacto migratorio y los contactos con la protestante cultura norteamericana.

Pluralidad baja en condiciones de ruptura de hegemonía católica

Coahuila: 88.42%
Guerrero: 90.04%
Hidalgo: 91.71%
Nuevo León: 89.66%
Sonora: 90.30%

En esta categoría tenemos un pequeño grupo de estados donde las condiciones de pluralidad religiosa se van estabilizando, donde se conjugan tanto las interacciones con la migración internacional como el impacto misionero en áreas indígenas y urbanas en situación interétnica. De hecho, uno de cada diez habitantes son disidentes. Paradójicamente estos estados estaban diez años antes en otra categoría clasificatoria.

Pluralidad media

Baja California: 86.15%
Chihuahua: 87.63%

Morelos: 86.57%
Oaxaca: 86.72%
Sinaloa: 87.15%
Tamaulipas: 86.03%
Veracruz: 84.05%
Yucatán: 85.81%

Es interesante destacar que esta categoría que antes tenía dos estados ahora tiene 8 estados, pero de ellos ninguno repite en esta posición. Es notable el crecimiento de las disidencias religiosas en los estados de la frontera norte, el Golfo de México, el Caribe, el Centro (Morelos) y el estado de Oaxaca donde es evidente tanto el éxito de una política misionera protestante y pentecostal, como el impacto de los procesos migratorios.

Pluralidad consolidada

Campeche: 76.32%
Chiapas: 67.63%
Quintana Roo: 77.76%
Tabasco: 72.16%

Podemos observar que en estas entidades federativas la disminución de los católicos es fuerte y consistente. Ubicadas en el sur y sureste mexicanos nos exhiben un crecimiento constante de las minorías religiosas, que en términos estrictos tienen una fuerza social que apunta a la disputa de la posición mayoritaria del catolicismo. La correlación de fuerzas es de uno de cada tres. Mientras que en el caso de Chiapas es un “no católico” de cada dos católicos.

Cambios metodológicos y resultados controvertidos. El censo de 2000

El censo de 2010 implicó pasar de preguntas con respuestas prefiguradas a una respuesta semi-abierta. Se le preguntaba religión y si respondía católico se marcaba un aspa en el cuestionario y si tenía otra respuesta, el entrevistador debía poner a mano la respuesta. Este procedimiento fue cuestionado en el comité de expertos, planteándose que llevaría al entrevistador a poner católico, cualquiera fuera la respuesta, para simplificar su trabajo. La preocupación por el sesgo u error censal fue desestimada tanto por el INEGI, como por los representantes de la Iglesia Católica que estaban representados en el Comité. No sabemos que hubiera representantes de otras iglesias en el Comité. Finalmente las opiniones de los expertos fueron desestimadas.

Es importante destacar que los cambios constitucionales de 1992 impactaron en muchos aspectos formales al campo religioso, pero también impulsaron a muchas minorías religiosas a presentarse públicamente, a la vez que daba cierta estabilidad legal a los mismos. En la Iglesia Católica los cambios constitucionales no tuvieron los

resultados esperados. Un sector de la misma tenía ciertas fantasías en torno a retomar papeles derivados de su posición mayoritaria, que oscilaban en muchos casos a una cierta nostalgia de la situación anterior a 1,857, sin comprender los nuevos contextos históricos del campo religioso.

Contribuyó a la confusión la crisis del proyecto postrevolucionario del PRI, que llevó a su liderazgo a pensar que ahora sí, pudiendo negociar con la Jerarquía católica podrían incorporarlos al Bloque Histórico del poder. En definitiva, la nueva realidad histórica es que en muchos casos las respectivas feligresías estaban en procesos de ciudadanización y no estaban dispuestas a actuar como clientelas electorales de sus respectivas iglesias. Del mismo modo la distancia entre lo religioso y lo privado era muy significativa y los feligreses no estaban dispuestos a discutir con sus iglesias ciertos aspectos de la moral familiar, como las relaciones sexuales, el divorcio y los anticonceptivos entre otras cuestiones. Una vez más, la institución religiosa mayoritaria no supo escrutar los nuevos “signos de los tiempos”.

Los resultados del censo de 2000 desconcertaron a la mayoría de los especialistas. Un descenso los católicos menor del dos por ciento. Los católicos descendieron de 89,7% a 88%. Un cambio menor al esperado, teniendo en cuenta un conjunto de cifras duras, como construcción de templos, número de pastores registrado, entre otras variables. Muchos especialistas tenemos la convicción que la metodología de recolección de información aplicada tenía sesgos u errores censales. A pesar de ello revisaremos la información.

Pluralidad mínima en condiciones de casi unanimidad católica

Es interesante destacar que en el 2000 no hay ningún estado mexicano en condiciones de unanimidad católica, todos están por debajo del 97% de católicos. Esto implicó un cambio notable en la memoria histórica y en el campo religioso mexicano.

Pluralidad incipiente en ruptura de la unanimidad católica

Aguascalientes: 95.64%

Colima: 93.05%

Guanajuato: 96.41%

Jalisco: 95.39%

Michoacán: 94.76%

Querétaro: 95.27%

Tlaxcala: 93.44%

Zacatecas: 95.13%

Es evidente, tomando en cuenta la información censal que la situación de predominio prácticamente absoluto que tenía el catolicismo en los estados donde se desarrolló la Cristiada están en un proceso que avanza hacia el desarrollo de la pluralidad religiosa.

Pluralidad baja en condiciones de ruptura de hegemonía católica

Baja California Sur: 89.03%

Distrito Federal: 90.45%
Durango: 90.37%
Guerrero: 89.18%
Hidalgo: 90.78%
México: 91.22%
Nayarit: 91.82%
Puebla: 91.61%
San Luis Potosí: 91.96%

Es interesante destacar que en esta categoría están parte de los estados de influencia cristera, el Distrito Federal y el estado de México, ambos con un fuerte crecimiento de sus áreas metropolitanas, donde el impacto de los cambios socioculturales es muy significativo. No podemos dejar de mencionar el estado de Guerrero, con una fuerte presencia indígena, pero también con áreas de turismo nacional e internacional significativas. En estas entidades federativas habrá un no católico por cada nueve católicos.

Estados con pluralidad media

Baja California: 81.41%
Coahuila: 86.42%
Chihuahua: 84.65%
Morelos: 83.61%
Nuevo León: 87.93%
Oaxaca: 84.45%
Sinaloa: 86.83%
Sonora: 87.85%
Tamaulipas: 82.90%
Veracruz: 82.87%
Yucatán: 84.28%

Cómo podemos ver según los datos observados, la pluralidad religiosa avanza y estamos en una correlación de uno no católico por cinco católicos. La lista incluye los estados de la frontera norte, el Golfo de México, el Caribe y el Centro. Son también estados fuertemente impactados por los procesos de industrialización, las maquiladoras, el turismo y las migraciones.

Pluralidad consolidada

Campeche: 71.28%
Chiapas: 63.83%
Quintana Roo: 73.17%
Tabasco: 70.45%

Considerando la información, estos cuatro estados del Caribe y el Sureste mexicano se definen como un polo muy definido para el desarrollo de la pluralidad reli-

giosa en el país. El declive del catolicismo continúa y se afirman propuestas religiosas diversas. Podríamos decir que eso implica la consolidación del pluralismo religioso al inicio del Nuevo Milenio. La baja del catolicismo es menos acentuada que en períodos anteriores. Consideramos que además de su crecimiento efectivo, la misma situación de presencia significativa hace que haya menos personas que oculten su identidad religiosa.

El censo del 2010 y nuevas formas de preguntar

Este censo implicó un nuevo cambio metodológico, se preguntó la religión de la totalidad de la población y no se centró a 5 años y más de edad. Asimismo la pregunta sería abierta. Sin embargo, se proporcionó un repertorio de asociaciones religiosas registradas ante la Secretaría de Gobernación, que tiene algunas dificultades para su manejo. En otro capítulo haremos un análisis de los instrumentos aplicados. También implicó una fuerte disminución del número de católicos a nivel nacional, que se ancló en el 82.72%. Un descenso fuerte del 5.28%.

Estados con pluralidad baja y ruptura de la unanimidad católica

Aguascalientes: 92.88%

Guanajuato: 93.83%

Zacatecas: 93.53%

Es interesante destacar que en esta categoría quedan sólo tres estados, todos ellos de la antigua zona cristera, donde a pesar de la fuerte tradición católica el desarrollo de las disidencias religiosas es constante y evidentemente se consolidan censo tras censo, Estos estados se caracterizan ahora por un fuerte incremento de las disidencias en el período intercensal 2000-2010. Hay por cada 14 católicos, un disidente. Debemos considerar que una situación nacional de crecimiento plural incentiva a los disidentes a expresar su identidad religiosa.

Pluralidad baja en condiciones de ruptura de hegemonía católica

Nayarit: 88.26%

Jalisco: 91.99%

Michoacán: 91.55%

Puebla: 88.32%

Querétaro: 91.94%

San Luis Potosí: 88.93%

Tlaxcala: 90.81%

Es interesante destacar el crecimiento de la pluralidad religiosa en estados que se habían destacado como bastiones históricos del catolicismo mexicano, como es el caso de Jalisco, Michoacán y Querétaro, para citar algunos casos. La consolidación de las disidencias religiosas lleva a una correlación de nueve católicos por un no católico,

algo impensable hace algunos años en estos estados. También debemos considerar las dificultades de la Iglesia Católica para asumir los cambios culturales y generar nuevas propuestas pastorales. En esta situación de “inercia” institucional, pareciera que lo que se hizo siempre es eficaz y no es necesario cambiar nada.

Pluralidad media

Baja California sur: 81.27%

Coahuila: 80.40%

Colima: 87.90%

Distrito Federal: 82.47%

Guerrero: 86.41%

Hidalgo: 86.89%

México: 85.39%

Nuevo León: 82.39%

Oaxaca: 80.62%

Sinaloa: 83.83%

Sonora: 82.28%

Como decíamos al principio de este capítulo, el proceso de pluralidad religiosa que se configura en 1921, apenas terminada la Revolución mexicana es una suerte de “viaje sin retorno”. Es en este censo donde se define con toda claridad la consolidación de la pluralidad religiosa en México, de acuerdo a estas cifras, en estos estados es posible encontrar un disidente por cada cuatro católicos. Es importante destacar la incorporación a esta categoría de estados estratégicos por razones económicas, sociales políticas y culturales como el Distrito Federal, el estado de México, Nuevo León, Oaxaca y Guerrero.

Pluralidad consolidada

Baja California: 72.08%

Campeche: 63.11%

Chihuahua: 76.37%

Morelos: 78.00%

Quintana Roo: 63.31%

Tabasco: 64.53%

Tamaulipas: 72.94%

Veracruz: 78.70%

Yucatán: 79.51%

Es llamativa la inclusión de 9 estados en esta categoría, que había estado habitualmente ocupada exclusivamente por los cuatro estados del Sureste mexicano. Es interesante destacar que todos los estados ribereños del Golfo de México y el Caribe mexicano están en esta categoría, prácticamente todos los estados de las fronteras norte y sur, más el estado de Morelos. En estos estados la correlación de disidentes y

católicos es cada vez más baja y esto permite la consolidación de redes sociales significativas que implican el crecimiento de una “cultura evangélica” en dichas entidades.

Pluralidad alta

Chiapas: 58.31%

Una vez más el estado de Chiapas da la nota en su búsqueda de consolidar la pluralidad religiosa en México, prácticamente en una relación de 6 a 4 marca los nuevos rumbos y el futuro de la correlación de fuerzas en el campo religioso mexicano, si nos atenemos a los datos la pluralidad religiosa en México es un hecho histórico.

El Dr. José Luis Pérez Guadalupe³, Vicario de Pastoral Social de la diócesis de Chosica, Perú, pone el dedo en la llaga “tenemos que ratificar que no solamente nuestra pastoral siendo ineficaz en su intento de evitar esta migración religiosa; sino que, además, es necesario advertir que en la última década estos grupos han seguido creciendo a un ritmo acelerado, y la mayoría de ellos han duplicado su población”, plantea que la “década de los noventa fue la Década perdida para la Iglesia Católica en el Perú”. También agrega con cierta melancolía: “si bien la Iglesia Latinoamericana hizo su opción preferencial por los pobres”, parece que los pobres de América Latina no hicieron su opción preferencial por la Iglesia Católica, sino por las *sectas* y los nuevos movimientos religiosos⁴.

La posición institucional de Pérez Guadalupe y su obispo, Norberto Strotmann, ambos sociólogos de la religión no es nada ingenua: “La Iglesia no debe limitarse a reconocer los cambios sociales y lamentarse que dichos cambios no han ido por donde hubiéramos querido. Ya no estamos para lamentos”. La Iglesia debe hacer, proponen, “una proyección institucional a mediano y largo plazo, como lo hacen todas las instituciones serias del mundo. Y no esperar a que la realidad nos estalle en la cara, y recién preguntarnos por qué sucedieron las cosas⁵”. Adelantando el diagnóstico, señalan que no se trata de “ver con nostalgia el tren de la historia latinoamericana, en el cual no sólo ya hemos perdido la cabina de conducción, sino que hasta estamos perdiendo el vagón de la religiosidad⁶”.

Por si quedaba alguna duda de la dramática situación los autores nos agregan una pirámide que muestra los resultados de las investigaciones de campo realizadas por Latin Barómetro.

³ PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Ecumenismo, Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos*. Lima: Paulinas, 2002. p. 15.

⁴ PÉREZ GUADALUPE, 2002, p. 16.

⁵ STROTMANN, Norberto; PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *La iglesia después de 'Aparecida': cifras y proyecciones*. Lima: Diócesis de Chosica, Instituto de Teología pastoral “Fray Martín”, 2008. (Colección Quaestiones disputatae, 2). p. 14.

⁶ STROTMANN; PÉREZ GUADALUPE, 2008, p.15.

¿Qué está pasando en América Latina?

En los últimos treinta años se ha definido con claridad una tendencia franca y consistentes hacia dos cuestiones estructurales, la primera son los fenómenos de multirreligiosidad en América Latina, como lo explicamos en otros trabajos⁷ en América Latina, los latinoamericanos tienden a complementar su vida religiosa en varias instituciones religiosas o iglesias que tienen planteos francamente contrapuestos en términos de visión del mundo. Este concepto de multirreligiosidad, que implica un alto nivel de ambigüedad es sumamente alto. “Se tiende a ver la religión como agregación, dejando de lado y no como combinación, complementariedad y mestizaje”⁸ complementa esta explicación rechazando el concepto de “religión a la carta” como el “modelo de la economía del mercado religioso inspirado en la *racional choice* de Stark.

Bibliografía

MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, Daniel. Multirreligiosidad en la Ciudad de México. *Economía, Sociedad y Territorio*, v. 5, n. 19, p. 617-657, 2005.

MARZAL, Manuel. *Tierra encantada*. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina. Trotta, 2002.

MASFERRER KAN, Elio (Comp.). *Sectas o Iglesias*, Nuevos o viejos movimientos religiosos. 2. ed. México, D.F.: Plaza y Valdés, 1998. (Bogotá, 2000).

_____. *¿Es del Cesar o es de Dios?* Un modelo antropológico del campo religioso. México, D.F.: CIICH-UNAM; Plaza y Valdés, 2004. (2. ed. 2007).

_____. *Religión, poder y cultura*. Ensayos sobre la política y la diversidad de creencias. Buenos Aires; México: Libros de la Araucaria, 2009.

_____. *Pluralidad religiosa en México*. Buenos Aires; México: Libros de la Araucaria, 2011.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Ecumenismo, Sectas y Nuevos Movimientos Religiosos*. Lima: Paulinas, 2002.

STROTMANN, Norberto; PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *La iglesia después de ‘Aparecida’*: cifras y proyecciones. Lima: Diócesis de Chosica, Instituto de Teología pastoral “Fray Martín”, 2008. (Colección Quaestiones disputatae, 2).

⁷ MASFERRER KAN, 2004/2009.

⁸ MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, Daniel. Multirreligiosidad en la Ciudad de México. *Economía, Sociedad y Territorio*, v. 5, n. 19, p. 617-657, 2005. p. 654.



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

EVANGELICALS IN DEMOCRATIC CHILE: “CLASH OF GENERATIONS”?¹

*Evangelicais no Chile democrático:
“choque de gerações”?*

Evguenia Fediakova²

Abstract: Various studies point out the “social apathy” and “political indifference” of the Evangelical churches. However, their commitment with society doesn’t necessarily need to be political and develop in broader ways. All the Evangelical communities have the capacity of forming among the believers, civic habits and social responsibility: community sensitivity, organization of campaigns and mobilizations, capacity for having their own opinion. That is to say, each volunteer (religious) organization constitutes an important generator of social capital which establishes trust and reciprocal relationships among its members (Putnam), with the distinct consequences for society. The importance of studying the evangelical creators of social capital consists in the fact that they are the only social actors in Chile who are experiencing the process of a double “de-discrimination”: on the one side, the Evangelicals cease to be discriminated against as the poorest and least cultured of the country. On the other side, after the approval of the Law of Worship, they cease to be discriminated against as the cultural minority lacking in specific rights. Within the process of the pluralization of the Chilean religious field, religious actors – creators of social capital are multiplying. The churches are no longer the only participants in this process. Lately, new phenomena (interdenominational movements, NGOs, debate groups, study centers, publishing houses) are appearing which offer other ways of exercising their civic commitment. We propose that in Chile, the process of formation of an Evangelical intelligentsia is beginning, which could have an important impact on changing the identity of this religious group and on its insertion in civil society.

Keywords: Citizenship. Social Capital. Democracy. Evangelicalism.

■ **Resumo:** Vários estudos apontam para a “apatia social” e a “indiferença política” das igrejas evangélicas. Mas o seu compromisso com a sociedade não precisa ser necessariamente político e desenvolvido de forma mais abrangente. Todas as comunidades

¹ O artigo foi recebido em 13 de abril de 2014 e aprovado em 03 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² PhD in Social Policy, researcher at the Institute of Advanced Studies, University of Santiago de Chile (USACH, Santiago de Chile, Chile). Contact: evguenia.fediakova@usach.cl

evangélicas têm a capacidade de formar, entre os crentes, hábitos cívicos e responsabilidade social: a sensibilidade comunitária, a organização de campanhas e mobilizações, a capacidade de opinião própria. Isto é, cada organização voluntária (religiosa) constitui uma importante geradora de capital social que elabora relações de confiança e reciprocidade entre os seus integrantes (Putnam), com as distintas consequências para a sociedade. A importância de estudar os criadores de capital social evangélicos consiste no fato de que são os únicos atores sociais do Chile que estão vivenciando o processo de uma dupla “desdiscriminação”: por um lado, os evangélicos deixam de ser a minoria mais pobre e menos culta do país. Por outro lado, depois da aprovação da Lei do Culto, deixam de ser discriminados como a minoria cultural que carecia de direitos específicos. Dentro do processo de pluralização do campo religioso chileno, multiplicaram-se os atores religiosos criadores de capital social. As igrejas já não são as únicas participantes desse processo. Ultimamente apareceram novos fenômenos (movimentos interdenominacionais, ONGs, grupos de debate, centros de estudo e editoras), que oferecem outras formas de exercer o compromisso cívico. Propomos que no Chile está começando o processo de formação da inteligência evangélica, o que poderia ter um impacto importante na mudança de identidade desse grupo religioso e de sua inserção na sociedade civil.

Palavras-chave: Cidadania. Capital social. Democracia. Evangelicalismo.

Introduction

During many years, Chilean Evangelicals constituted a “handicapped citizenship” that had low social recognition. Their religion was associated with poverty, lack of culture, ethical and political conservativeness. Being rejected by the dominant religious society and culture, Evangelicals created an alternative religious and values subculture which, due to the classic study of C. Lalive D’Epinay, became known as the “refuge of the masses”, which through their “social strike” turned them away from political and national issues.

We define this religious sector as a “cultural citizenship”. This concept is related to the increased cultural and religious pluralism after the “fall of the Berlin Wall” and the extension of the debates on the correlation of universal (political, economic) and collective rights (cultural, social) in the context of the growing struggle for status and recognition of various social movements (ethnic groups, women, religious communities, sexual minorities). It became evident that the traditional concepts of citizenship which were aimed mainly at the juridical, economic, political, and social aspects were becoming insufficient and discriminatory by not considering the symbolic identity, and cultural features that could determine a better integration of minorities into society. Developing this idea, P. Stevenson suggests that

these rights go beyond the right for welfare protection, political representation or civil justice and focus on the right to propagate a cultural identity or lifestyle [...] Cultural citizenship need to be able to define new forms of “inclusive” public space so that “minorities” are able to make themselves and their social struggles visible and open

the possibility of dialogic engagement [...] (So), issues of inclusion and exclusion are the heart of notion of cultural citizenship³.

On the other hand, for R. Rosaldo the main requirement of cultural citizenship is the demand for respect: “Cultural citizenship attends not only to dominant exclusions and marginalizations, but also to subordinate aspirations for and definitions of enfranchisement [...] The universality of cultural citizenship aspirations most probably reflects the historical experience of civil rights and suffrage struggles”. This term has to do with “the needs to be visible, to be heard, and to belong”⁴.

In fact, the Evangelical communities are part of Chilean society, and the problems that matter to Chileans and the divisions that separate Chileans are the same problems and the same differences shared by Evangelicals. Therefore, we affirm that the main changes that marked Chilean society during the last 20 years also affected the Evangelical population. Indeed, the significant improvement in living standards, decreased poverty, generalized acceptance of democracy, changes in consumer patterns, and massive access to cultural goods (movies, book fairs, technological revolution, Internet access, and electronic methods of communication) have changed in an important way the whole Chilean society, regardless of the creed followed by one person or another.

On the other hand an important socio-cultural process is being undertaken in Chile: nearly 70% of undergraduate university students are the first generation of their families to attain this educational level. This means that in a few more years there will be a citizenship whose culture, mentality, and social expectations will be completely different from those that prevail in present day society. This phenomenon can be compared to the period in the 1960s, in developed societies when

the halcyon years of peace and prosperity generated a well educated and post-materially oriented generation. The civic and political aspirations of this generation, and the demands they gave rise to, transcended the materialist values and aspirations of the war generation and proved increasingly difficult to satisfy. The new aspirations concern freedom for choice, personal development and quality of life. They are often articulated in the language of citizen’s rights though they transcend the traditional repertoires of state-guaranteed social welfare rights⁵.

³ STEVENSON, Nick. Cultural Citizenship in the “Cultural” Society: A Cosmopolitan Approach. *Citizenship Studies*, London: Routledge, v. 7, n. 3, p. 331-348, 2003. p. 333-334.

⁴ ROSALDO, R. Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism. In: TORRES, R. D.; MIRON, L. F.; INDA, J. X. (Eds.). *Race, Identity, and Citizenship: A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishers. 2006. p. 260.

⁵ PAKULSKY, Jan. Cultural citizenship. *Citizenship Studies*, London: Routledge, v. 1, n. 1, p. 73-86, 1997. p. 79.

The subject of study of this article is Chilean Evangelical youth.⁶ We chose this category of the population because in this sector the changes in socio-cultural and educational level take place in parallel with the changes of the Evangelical community in Chile in general, which is improving its juridical-social status and extending its presence in the public sphere. This phenomenon may imply remarkable transformations in the theology of different Evangelical streams as well as the way they relate to society and build the power relationships within the churches. As well through new “post-material expectations”, the new Evangelical generations are reconsidering their concept of citizenship as they become more integrated into the country’s political and social life. Therefore, the objectives of this article are: to establish social, political, and values similarities and differences that may exist between various generations of Evangelicals; to study how changes in education and preferences may affect the traditional power relationships in churches; and finally, to find out to what extent the cultural transformations of Evangelical youth can rearrange this religious segment in Chilean society, giving them greater recognition and inclusion.

New Evangelical generations: cultural changes

The results of the survey in many cases raised more surprises than expected. Contrary to what was predictable, we found that since 1990 there have been no major changes in the financial situation of Evangelicals: this sector of the population remained mostly poor (50.6% of those surveyed claimed having low income, while 46% had medium income, and only 3.7% had high income), which is almost in conformity with the results of surveys from previous decades.⁷ However, it is essential to keep in mind the deep changes in the nature of poverty that took place in this period. Being poor in 1990 is not the same as in 2008, because due to the country’s economic stability and progress, and to the political and social dynamics, the living standards and purchasing power of the poor has been increased and/or changed significantly.

The data from the survey showed a greater recognition of Evangelicals by society in general. This trend is verified by the replies to the question of whether the faith of Evangelical believers has been the result of “family tradition”, “the grace of the Lord” or “personal experience”. We find it very important that even though 42% replied that they are Evangelicals due to personal experience, and 35.5% were converted “by the grace of the Lord”, more than 22% are Evangelicals “by family tradition”. The number of Evangelicals born to families that follow that creed increases if we break down the replies by age. Among the young people, 31.5% of the believers come from Evangelical family tradition (it is the second or third generation of belie-

⁶ In this category we include all the churches whose origin goes back to the Reformation: historical Protestants, charismatic protestant, evangelic revival, Pentecostal, and neopentecostal. It is believed that between 80 and 90% of Evangelicals in Chile belong to the Pentecostal stream. Therefore, the greater part of this article refers to Pentecostal youth.

⁷ FONTAINE, T.; BEYER, Arturo Harold. Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública. *Estudios Públicos*, Santiago: CEP, p. 63-124, 1991.

vers), while a large majority of older adults belong to the first generation (42.6% were converted through personal experience), and for 44.3% their faith is the result “of the grace of the Lord”.

The figures mean that believers due to “family tradition” continue the spiritual legacy of their parents, because they feel inserted in society and do not see any contradiction between the fact of being Evangelical and common Chilean citizens. That is, from being “handicapped citizens”⁸ professional and university Evangelicals can go into the category of citizens with complete fulfillment of their political, economic, social, and cultural rights.

A notable and radical change in terms of socio-cultural evolution has actually occurred in the educational level. To measure the educational transformations we took as reference the research done in 1990/91 by the Center of Public Studies (CEP). We are aware that the studies of the CEP and of IDEA are not quite comparable. The research settings of both studies were different: in 1990/91 the CEP-ADIMARK questionnaire was applied to the population of the main urban centers of Chile, regardless of religion.⁹ On the other hand, the IDEA survey took place among the purely Evangelical population in both urban and rural zones, certainly affecting the results. Therefore, to make possible the comparisons we had to make use of the common denominator of both studies: urban observant Evangelicals.

The comparison of the studies of the CEP 1990 and the 2008 Survey gave the following results. The number of urban observant Evangelicals with high school education increased from 40.4% in 1990 to 49% in 2008, while the number of believers with elementary education decreased from 55.1% to 17.5%. At the same time, the percentage of urban observant Evangelicals who have or had professional or university education increased substantially from 4.5% in 1990 to an important 33.4% in 2008. That is, one third of the urban observant Evangelicals (33.9%) had access to higher education (Table 1). According to the 2008 data, among the nonobservant Evangelicals the percentage of university students/professionals is even higher and reaches almost 40%. Therefore, there is a trend toward an association between a higher educational level and the fact of being nonobservant. This can lead to the following interpretation: as urban Evangelicals increase their socioeconomic status and their educational level they tend to stop being observant and would start turning into less religious and more “cultural” Evangelicals¹⁰.

⁸ OENEN, G. van. Turning on the Citizen: Modern Citizenship and its Cultural Hazards. *Citizenship Studies*, v. 6, n. 2, 2002.

⁹ FONTAINE; BEYER, 1991, p. 75.

¹⁰ We are thankful of Dr. Cristian Parker (2008) for this idea.

Table 1. Educational level of urban observant Evangelicals

	Educational Level					
	Elementary Education		High School Education		Higher Education	
	CEP 1990	2008 Surv.	CEP 1990	2008 Surv.	CEP 1990	2008 Surv.
Observant	55.1%	17.5%	40.4%	49.0%	4.5%	33.4%
Nonobservant	n/d	12.7%	n/a	47.4%	n/a	39.9%
Total	n/d	16.7%	n/a	48.8%	n/a	34.5%

Sources: FONDECYT Project 1060988 survey; and FONTAINE; BEYER, 1991, p. 86

These figures mean that more than one third of students who are observant Evangelicals and forty per cent of who are nonobservant represent the first generation with university or professional education in their families (in agreement with the national trend). Clearly, the process of democratization and massification of access to universities is taking place, opening the possibility for the lower income sectors to increase their social mobility. This trend allows us to visualize the important changes in the process of human capital formation in Chile, and the creation of a new profile, new needs, and high political and socio-cultural expectations for the Evangelical population, whose social status is increasing rapidly and for the first time in their family history.

Another important trend is that of the age/ educational level correspondence: the 2008 survey shows that as the age of Evangelicals decreases, their educational level increases (Table 2). The number of people less than 30 years old with access to university education is significantly greater than that of their parents' or grandparents' generation:

Table 2. Educational Strata by Age

		Educational Level			Total
		Elementary School	High School	Higher education	
Age	Youngsters (15-25)	5.7%	50.3%	44.0%	100.0%
	Adults (26-55)	19.6%	49.0%	31.3%	100.0%
	Older adults (56 and older)	57.9%	32.1%	10.0%	100.0%
Total		18.5%	47.7%	33.8%	100.0%

Source: FONDECYT Project 1060988

These data can be interpreted from a double standpoint. On the one hand, the increasing university population among Evangelicals allows the assumption that in the near future this category of Chileans will have greater labor mobility and better

possibilities for receiving recognition and insertion into society. On the other hand, this optimistic perspective will depend largely on the success of Chile's economy and its political-social modernization. If the Chilean socio-economic model will be unable to correspond to the expectations of new professionals (regardless of their system of beliefs) it would cause frustration, estrangement from society, and questioning of the country's political-social model.

Can this educational leap of Evangelical youth determine the existence of fundamental differences in political behavior and values systems between different generations? Can the different educational levels affect the power structure within the churches? These questions are meaningful in particular if we are dealing with the institutionalized Pentecostal churches, historically very hierarchical, where the pastors not only held unquestionable authority over the faithful, but were also strongly opposed to the introduction of studies and educated culture into their community.

Ethical norms: Is there a generational difference?

The Focus Groups and the interviews showed us that the topics of greatest concern about Evangelicals are those related to values (divorce, abortion, sexual habits of the young people), as well as those that have to do with their quality of life (delinquency, poverty, addictions). Our interviewees expressed their concern for the growing moral relativism of Chilean society, for the extension of the rights of sexual minorities, and for the increasing use of contraceptive measures. For them, the increasing ethical relativism represents a disease of Chilean society and the "negative side" of democracy. However, differentiation of the surveys by age and educational level shows clear differences in the values preference, that shifts from one generation to the next.

As to the general perception of the Law of Divorce, the Evangelicals that reject it are slightly more than those that are in favor of it: 40.7% are in disagreement with this law, while 36.9% agree or fully agree with it. Younger people tend to support the law of divorce: 39.4% are in favor of it, while those that disagree with it are 21%, and the greatest rejection is expressed by "young adults" between 30 and 44 years old. This can be explained by the fact that young people are generally opposed to the "culture of old people" and therefore they support the Law of Divorce as a way of challenging that culture. However, as they get older, the need to establish a family and the expectations associated with it, would lead to increasing rejection of divorce among older Evangelicals.

As to educational level, the highest approval of the Law of Divorce corresponds to the population with high school education (35.1%), followed by Evangelicals with higher/university education (34.5%), and the lowest support comes from people with only elementary education (29.6%). But at the same time, Evangelicals with high school education are more polarized with respect to divorce: 37.1% disagree or strongly disagree with the law, while among those with elementary education 34.4% do not approve it, and 30.8% with higher education disagree with it.

With respect to the right for therapeutic abortion, those that show greater tolerance are young people up to 30 years old (14.7% expressed their support) and people with more than 13 years of schooling (14.8%). At the same time, the main opposers to the measure are the older adults (64.5%) and people with elementary education (72.1% rejection vs. 61.5% among Evangelicals with higher education). However, the “youth/higher education – ethical liberalism” or “elders/lower education – conservatism” correlations are not always automatic or linear. For example, among adult Evangelicals the level of rejection of the right of abortion is lower than that of youngsters (56.6% versus 59%).

The age and education criteria are also important if we analyze the level of ethical liberalism and tolerance of Evangelicals. Even though the level of rejection of equal rights for sexual minorities is very high in all the categories surveyed, it is seen that as age decreases and educational level increases, the percentage of people that would support that right increases. Those younger and more educated Evangelicals are more willing to accept sexual freedom and to respect the diversity of the people. This trend makes us believe that young and university professional Evangelicals are beginning to elaborate their worldview and to issue judgments on other people not based on religious convictions but on more secular postures. In their communication with the world a prevalence of an opening toward others and the availability to build social relationships based on inclusion and respect for diversity is beginning to show up.

A more careful analysis of the results of the survey leads us to the conclusion that it is not so much age what is the main cause of the differences in the ethical-social values and attitudes between generations, but rather the wide access to universities that young Chileans from low income sectors are beginning to have. Therefore, we share the opinion of Cristian Parker when he states that “modern and formal education is a determining factor that influences the religious options among the young and middle-aged generations, but not among the older generations”¹¹. Consequently as the educational level of believers increases, their attitudes become more liberal, or secularized. If we assume that as time goes by most present day young university Evangelicals on turning into adults will continue in their churches, that could mean the deepest change in the ethical nature of Chilean Evangelism, decreasing its conservatism. On the other hand, if the churches (particularly the more conservative Pentecostal and Neopentecostal, as well as the Fundamentalist Protestants) are going to oppose to the liberalization of believers, that may cause a major conflict within the communities, increased division, and/or migration of the faithful to more liberal churches, or turning them into nonbelievers.

¹¹ PARKER, C. Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, Brasília: Universidade de Brasília, v. 23, n. 2, p. 281-354, 2008. p. 300.

New Evangelical generations and political issues

In our project we also became involved with the problem of to what extent the civic habits acquired within the religious communities can turn into more direct public political participation. We also tried to find out if there are different viewpoints between the various generations of Evangelicals depending on their different educational levels. The results are shown in Table 3.

Table 3. Political preferences by age/education

Age	Political preference			Education	Political preference		
	Left	Center	Right		Left	Center	Right
Older adults	10.7%	75.2%	14.1%	Elementary	10.8%	80.8%	8.4%
Adults	9.6%	80.9%	9.4%	High school	7.8%	83.2%	9%
Young	8%	84%	7.7%	Higher	10.8%	77.7%	11.5%

We think that the results of the survey show the disenchantment of young Evangelicals with “great ideological narratives”, coinciding with the national trend. Among those less than 30 years old, a majority of them define themselves politically as “center”, while older adults appear as ideologically more polarized. However, those with more education also have more defined political postures: among them the figures of sympathizers with the center correspond to 77.7%, but the left and the right have quite a large proportional number of followers. We believe that the political positions of older adults are due to the political history of Chile in the twentieth century, marked by ideological conflicts, while the political sympathies of the young are determined by the active public life that takes place in the universities where they study. The less pronounced political inclinations of adult Evangelicals with a medium level of education are possibly explained by the fact that this generation grew up during the political and cultural “blackout” of Chile during the military government, when in most Evangelical communities apoliticism and absorption on spiritual matters increased. The motives for which Evangelicals claim that they do not feel represented by any of the Chilean political forces are the following: they cannot support the right because its main motivations are selfishness and individualism, but they do not feel identified with the left, which “has no God”.

They are younger Evangelicals with a higher educational level who show greater interest in participating in some political activity, talk about politics, and follow political news in the written press or television. At the same time, in terms of political activity, the “education” factor has much more influence than factors like “religion” or “age”:¹²

¹² We believe that other important factors in political activity is the place of residence (metropolitan vs. other regions, urban vs. rural areas), as well as the socioeconomic level. They were not included in the present paper, because of space. Also, see: PARKER, 2008.

Table 4. Degree of interest in political activities

Age	Degree of interest			Education	Degree of interest		
	Nil/low	Middle	High		Nil/low	Middle	High
Older Adults	48.4%	44.8%	7%	Elementary	61.2%	36.3%	7.4%
Younger Adults	48.1%	44.8%	6.8%	High school	50.6%	43.1%	6.2%
Young	52.1%	40%	8%	Higher	46.7%	43.2%	10%

Source: FONDECYT No. 1060988.

That same line is followed in the replies to the question on interest in going into a political party, and even more illustratively, on the availability to participate in a campaign in favor of human rights, an area in which younger people and those with better schooling were noticeably more sensitized than previous generations. Certainly, beside the factors that have been mentioned, this is related to the general democratization atmosphere that pervaded in the country, to the fact that the majority of those younger than 30 years were born under a democratic political regime, and for them the value of human rights is above that of salvation and evangelization.

As we have tried to show, different Evangelical generations also show diverse political positions. The differences in civic behavior between adults and younger people, and between those with less schooling and those with university education are clearly seen. The large majority of young Evangelicals has a very weak electoral commitment and is not registered in the electoral register. Apparently, to the younger people and to those with more schooling the concepts of citizenship and participation are not necessarily related to political elections. They seem to be more interested in following the country's political life through the mass media, participating in public activities in the universities without relating closely to the political parties and to the debates on national affairs. More than in voting, young Evangelicals are interested in publicizing the problems that concern youth in general and religious youth, in organizing solidarity campaigns in agreement with their spirit of service to the community. Again, in the process of training a citizenship that is young, aware, and committed with democracy, professional and university education plays a fundamental role.

How do these trends impact the inner life of the churches? Is there an internal debate on the role of the religious community in Chilean society? Can the young Evangelicals, who are apparently quite different from the previous generations, question the positions of their parents or the authority of their pastors?

Cultural changes and religious authority: Youth rebellion is coming?

The Evangelical churches and, in the first place, the Pentecostals, are characterized by the high authority of the pastors over the faithful. They are the faithful's infallible reference for making decisions related to both everyday and political life. In the Epistle to the Romans 13, 1-7, Saint Paul sets the principles of Christian ethics:

Let everyone be subject to the governing authorities, for there is no authority except that which God has established. The authorities that exist have been established by God. Consequently, whoever rebels against the authority is rebelling against what God has instituted, and those who do so will bring judgment on themselves (Rom. 13: 1-2).

It is known that this Epistle was interpreted as a foundation for apoliticism and even authoritarianism within Evangelicals, and for that reason they supported any authority regardless of its political nature. The attempts of some pastors to manipulate the electoral expression of believers explicitly in favor of one of the candidates are also known. However, “it must be kept in mind that the text is more extensive and the ideas more profound, so the principle of legitimacy and of respect for authority is established here, as well as the judgment criteria that theologians and ecclesial leaders have mentioned in order to lay the foundations of the right to resistance to an iniquitous authority”¹³. It would be difficult to talk about the democratic Evangelical citizenship and the contribution of this religious community to the development of civil society if we were dealing only with a passive population completely obedient to its spiritual leaders.

The interviews and opinions expressed in Focus Groups evidenced some unhappiness felt by the younger Evangelicals for the way in which some of their pastors exert their leadership, and their intention to change authority relationships. The main themes that caused major questioning were social inequality between the faithful and their leaders, lack of transparency in decision making, and probity in the management of money. Thus, for example, some expressions of participants in Focus Groups make us believe that there may be a tendency to question the infallibility of the pastors’ authority and intend to create their own opinion:

“I do not agree with the fact that in the church there are people who are in great need of money, that there are children who cannot go to school, but the pastor lives in a well-to-do neighborhood and has two cars. [...] To me, that is a fault of the Evangelical Church” (Sandra, 21 years, university student, Santiago).

If previously the older generations felt obliged to follow strictly the instructions of their pastors, even if that caused them internal conflicts, now the situation is beginning to change. Although young Evangelicals continue to consider the opinion of their spiritual leader, they also feel that they are independent individuals that do not have to think the same as their pastors. With greater literacy, the experience of participating in debates, and used to face diverse points of view, university Evangelicals stop seeing in their pastors absolute models to be followed. By developing the habit of their own biblical discernment, the young Evangelicals respect the pastors as leaders of their community, but the top ethical authority to them is no longer the pastor but Jesus Christ. As stated by one of our interviewees,

¹³ PARKER, 2008, p. 34.

“I believe that Evangelicals have an intrinsic culture of accepting the words of their leader as absolutist [...] I think that our parents were taught that they were not able to criticize the pastor. But we as a generation have realized that it is possible, that it is necessary and we must do it” (Gonzalo, 23 years, university student, Santiago).

Representatives of new generations are aware of the cultural differences that exist between them and their pastors, most of whom have no professional training. There are multiple cases in which believers, after confronting their pastor, broke up with their community and went into political or solidarity activities turning into Christians without a church. To be certain, in this case we are not talking about conflicts of a personal nature and the struggle for power, but about matters that have to do with citizen's issues and with a greater participation of the church in civil society.

However, the critical view of the pastors is neither linear nor generalized. Although some communities are still concentrated strictly on spiritual matters, more and more Evangelical Churches are trying to increase their presence in Chilean society. This is due not only to the need to compete with the Catholic Church, but also to the increased self-esteem of the Evangelicals themselves, the awareness that their churches have much to contribute to the country, and that they are an important socio-political force that is increasingly considered by Chilean political forces. The churches are also trying to modernize and adapt to changing national scenarios, technological changes, and new expectations of their believers, so the religious authorities themselves promote increasing education of the faithful by means of different programs of study, establishing contacts with the secular academic world, and stimulating the development of their own Evangelical opinion on various matters of national interest. In these communities the “social strike” is broken and an active religious citizenship committed with society and democracy is educated.

So, we hold up that the postures and opinions of young Evangelicals does not permit us to talk about a “clash of generations” in the churches. The young can be quite critical about the points of view of their parents or the life style of the pastors, but belonging to a traditionalist, morally conservative culture that teaches to respect order and higher authority does not allow talking about a possible “revolution” of youngsters against the “culture of the elder”. The Gospel to the Romans interpreted more widely allows them to debate with authorities or disobey their suggestions, but not to disrupt the power structures. They are conscientious, autonomous citizens, but respectful of order, of hierarchy, of age.

Therefore, slow but important changes can be perceived that will affect the nature itself of Chilean Evangelism due to the increase in the number of university professionals, the consolidation of family tradition with an Evangelical religious formation, and the improvement of the living standards of the population. We are not dealing with a “clash of generations” but rather with a “silent revolution”. It is possible that the majority of the Evangelical Churches (particularly the Pentecostals) will increasingly share the experience of the Protestant Churches which, as we have said, were historically associated with a high educational culture and the relatively well-to-do social sectors. Or maybe, the believers that are more highly committed politically

and with social opening will decrease their degree of observance and practice their faith outside the religious institutions. In this sense, a greater opening and insertion of evangelical community in Chilean society and its greater availability for dialoguing with the political and secular world does not depend on the origin or doctrine of that community, but rather on the educational level of its believers.

Conclusions

As we have attempted to show, two parallel processes are taking place within Evangelical churches. On the one hand, like any voluntary organization, they promote the acquisition of civic habits that implicitly prepare the members of the church for greater political and social participation. On the other hand, the Evangelical churches are trying to increase their presence in Chilean society in the search for greater recognition of their rights and status as a cultural minority. Closely linked with the latter process are the changes that we tried to show in this article – increased educational level of Evangelicals, increasing cultural gap between different generations, and the questioning of the coherence of the pastors and the traditional inner power structures by young Evangelicals. These processes allow us to refer to Evangelicals as “cultural citizenship”, that is, as a discriminated minority identity which, starting from its access to knowledge and the capacity to produce new senses, in the context of a multicultural society, has equal rights and social status together with other minorities in a dominant culture. This does not mean granting Evangelicals special cultural rights, which would turn them into a cultural enclave within Chilean society, increasing segregation and discrimination. It has to do with the gradual overcoming of Evangelicals of their “otherness” and their transformation into Chilean citizens with fully recognition and insertion in civil society.

It was found that there are different moral and political perceptions that separate the young generation from the older one; that Evangelical people feel that they have the right to give opinions and act independently from their pastors. In the case of major conflict with the more conservative authorities there can be greater division or divisions with believers that are in search for changes. However, the internal transformation of the Evangelical churches will be rather silent, subjected to natural changes, as the new generations, now with higher socioeconomic and cultural levels, start replacing their predecessors. On the other hand, we must consider that the process of democratization touched the whole spectrum of Chilean society, from the military and political to the academic and cultural settings. The Evangelical churches as well lived or are living through this process, overcoming the paternalistic practices and turning more open, tolerant, inclusive, and attentive to the different opinions within themselves.

Furthermore the changes that marked Chilean society in general (market reforms, dismantling of the welfare state, increased quality of life, and extended access to sources of knowledge and information) also promoted the process of forming a citizenship that is autonomous, responsible, competitive, and free from authoritarian

expressions. So in the Evangelical communities as well as in other segments of the Chilean civil society the development of new forms of citizenship that transcend the political settings is taking place.

Finally, we believe that it is important to stress that the increasing levels of participation are not determined completely by the doctrine of a given Evangelical Church or by the historical trajectory of its relationships with the outer world. The fundamental factor that stimulates the increase of the social commitment of the churches is education: the higher the educational level of the parishioners, the greater are the fields of collaboration between the church and the socio-political world. The higher the educational level, the higher is the presence and participation of the church in the public debate, its social visibility, and its constructive dialog with the political, academic, and religious world. Precisely these generational and educational changes in various Evangelical sectors make us suppose that in the next decades the evidence of integration of Evangelicals in Chilean society will increase through less enclosed religious forms or more open and “secular” forms.

References

- ALVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Eds.). *Cultures of Politics, Politics of Cultures*. Revisioning Latin American Social Movements. Boulder: Westview Press, 1998.
- BOTHNER, M. El soplo del Espíritu: Perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile. *Estudios Públicos*, CEP, n. 55, p. 261-296, 1994.
- CASANOVA, J. *The Public Religion in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- CLEARY, E.; STEWART-GAMBINO, H. (Eds.). *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder: Westview Press, 1998.
- CHEREVSKY, I. (Comp.). *Ciudadanía, sociedad civil y participación política*. Buenos Aires: Miño y Dávila Eds., 2006.
- FRESTON, P. *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge University Press, UK, 2004.
- FEDIAKOVA, E. Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en Chile post autoritario. *Política*, Santiago: INAP-Universidad de Chile, p. 253-284, 2004.
- FEDIAKOVA, E. Religión, política, ciudadanía: cambio de paradigmas en las iglesias evangélicas en Chile postguerra fría. *Bicentenario*, Santiago, p. 71-98, 2007.
- FONTAINE, T.; BEYER, Arturo Harold. Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública. *Estudios Públicos*, Santiago: CEP, p. 63-124, 1991.
- GIESEN, B.; SUBER, D. *Religion and Politics*. Cultural perspectives. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2005.
- JELIN, E. ¿Ciudadanía emergente o exclusión? Movimientos sociales y ONG en los años noventa. *Revista mexicana de sociología*, n. 4, p. 91-108, 1994.
- KYMLICKA, W.; NORMAN, W. *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford University Press, 2000.
- LEMANN, D. L'économie miraculeuse de la religion: essai sur le capital social. *Social Compass*, Lovaine, v. 55, n. 4, p. 457-478, 2008.
- LUCKMANN, T. Religion and Morality in Modern Europe Compared to the Religious Situation in the United States of America. In: GIESEN, B.; SUBER, D. *Religion and Politics*. Cultural perspectives. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2005. p. 75-92.

- MARTIN, D. Otro tipo de revolución cultural. El protestantismo radical en América Latina. *Estudios Públicos*, Chile, n. 44, p. 39-62, 1991.
- OENEN, G. van. Turning on the Citizen: Modern Citizenship and its Cultural Hazards. *Citizenship Studies*, v. 6, n. 2, 2002.
- OSSA, M. La identidad pentecostal. *Persona y Sociedad*, Santiago: ILADES, n. 1, p. 189-196, 1996.
- PAKULSKY, Jan. Cultural citizenship. *Citizenship Studies*, London: Routledge, v. 1, n. 1, p. 73-86, 1997.
- PARKER, C. Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Sociedade e Estado*, Brasília: Universidade de Brasília, v. 23, n. 2, p. 281-354, 2008.
- PARKER, C. Religión, Interculturalidad y Ciudadanía. Lecture at the *XIV Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina, Religiones/Culturas*, Buenos Aires, September 25-28, 2007. manuscript.
- PETERSON, A.; VASQUEZ, M.; WILLIAMS, P. *Christianity, Social Change and Globalization in the Americas*. Rutgers University Press, 2001.
- PUTNAM, R. *Bowling alone*. The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon and Shuster, 2000.
- ROSALDO, R. Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism. In: TORRES, R. D.; MIRON, L. F.; INDA, J. X. (Eds.). *Race, Identity, and Citizenship: A Reader*. Malden, MA: Blackwell Publishers. p. 253-261, 2006.
- STEVENSON, Nick. Cultural Citizenship in the "Cultural" Society: A Cosmopolitan Approach. *Citizenship Studies*, v. 7, n. 3, London: Routledge, p. 331-348, 2003.
- VALENZUELA S.; SCULLY, T.; SOMMA, N. The Enduring Presence of Religion in Chilean Ideological Positioning and Voter Options. *Comparative Politics*, New Brunswick, v. 40, n. 1, p. 1-20, 2007.
- _____. Creencias religiosas, identidades y religiosidad. In: VALENZUELA, E. et al. *Vínculos, creencias e ilusiones*. La cohesión social de los latinoamericanos. Santiago: Uqbar editores, 2008. p. 105-140. (Colección CIEPLAN).
- _____. Religión, identidad y orientaciones políticas. In: VALENZUELA, E. et al. *Vínculos, creencias e ilusiones*. La cohesión social de los latinoamericanos. Santiago: Uqbar editores, 2008. p. 141-160. (Colección CIEPLAN).
- VERBA, S.; LEHMAN SCHLOZMAN, K.; BRADY, H. *Voice and Equality*. Civic Voluntarism in American Politics. Cambridge; London: Harvard University Press, 1995.
- WUTHNOW, R. Mobilizing Civic Engagement: The Changing Impact of Religious Involvement. In: SKOCPOL, Th.; FIORINA, M. (Eds.). *Civic Engagement in American Democracy*. Washington DC: Brookings Institution Press/Russell Sage Foundation, 1999.



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

TEOLOGIA PÚBLICA E RESPONSABILIDADE POLÍTICA¹

Public theology and political responsibility

Heinrich Bedford-Strohm²

Resumo: O texto aponta a necessidade de se saber como as igrejas podem participar do debate público atualmente reclamado por muitos. Espelha-se na Declaração de Barmen da Igreja Confessante, reverenciando a ética e a ação pública da teologia em Dietrich Bonhoeffer. Indica que a teologia pública nasce com a tentativa de oferecer orientação em questões sociais básicas e no discurso numa sociedade pluralista. Descreve a história do termo teologia pública nos Estados Unidos, na Alemanha, na África do Sul e em outras sociedades em transformação como o Brasil. Aponta a Rede Global de Teologia Pública como o principal fórum no qual atuam conjuntamente institutos de todo o mundo na elaboração continuada desta teologia capaz de combinar *um claro perfil teológico* com uma linguagem compreensível para o ambiente público e para discursos seculares. Aponta as pretensões da teologia pública e sua *crítica profética*. Acentua o ecumênico como conexão necessária desta teologia e indica seis características que definem seu conteúdo: perfil bíblico-teológico, discurso em dupla linguagem, interdisciplinaridade, competência para aconselhamento político, qualidade profética e intercontextualidade. Busca em Martim Lutero e Felipe Melanchthon o fundamento válido nestes tempos de globalização para o reconhecimento da força moldadora da fé cristã na política e na economia. Especifica quatro dimensões da teologia pública da igreja: *pastoral, discursiva, de aconselhamento político e profética*, esta irrenunciável, diante de sua fundamentação bíblica. E conclui que o caminho a ser percorrido pela teologia pública vai da cátedra ao púlpito e continua em direção às prefeituras, aos parlamentos, aos centros administrativos.

Palavras-chave: Teologia pública. Responsabilidade social da igreja. Religião e política. Dietrich Bonhoeffer.

■ **Abstract:** The author highlights the need to explore how the churches can participate of public debate, a participation called for by many today. It mirrors itself in the Declaration of Barmen of the Confessing Church, revering the ethics and public action of theology

¹ O artigo foi recebido em 15 de outubro de 2013 e aprovado em 14 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Tradução de Martin Volkmann.

² Professor e doutor em Teologia. Foi professor titular da Otto-Friedrich-Universität (Bamberg, Baviera, Alemanha) e diretor do Centro de Pesquisa Dietrich Bonhoeffer de Teologia Pública (Bamberg, Baviera, Alemanha). Desde então, é bispo da Igreja Evangélica Luterana na Baviera. Reside em Nürnberg (Baviera, Alemanha). Contato: landesbischof@elkb.de

in Dietrich Bonhoeffer. The author indicates that public theology emerges as an attempt to offer orientation in basic social questions and in discourse in a pluralist society. The text further describes the history of the term public theology in the United States, Germany, South Africa and in other societies in transition, as is the case with Brazil. The Global Network for Public Theology is presented as the main forum in which institutes all over the world act together in the continuous elaboration of such theology capable of combining a *clear theological profile* with a language that is comprehensible to the public environment and to secular discourses. The text also highlights the pretensions of public theology and its *prophetic critique*. Ecumenism is the necessary connection of this theology and the author indicates six features that define its content: a biblical-theological profile, a bilingual discourse, interdisciplinarity, competence for political counseling, prophetic quality and intercontextuality. Martin Luther and Philip Melanchthon provide a valid foundation for these times of globalization for the acknowledgment of the Christian faith's power for formation in politics and the economy. Four dimensions of a public theology of the church are specified: *pastoral, discursive, of political counseling and prophetic*, this latter being indispensable in view of the biblical foundation. The text concludes that the path to be followed by public theology goes from the lectern to the pulpit and continues in direction of the mayor's office, parliament, and centers of administration.

Keywords: Public theology. Social responsibility of the church. Religion and politics. Dietrich Bonhoeffer.

No que se refere à relação entre teologia e responsabilidade política, ocorreu, nos últimos decênios, ao menos no âmbito evangélico, mas possivelmente também em outras confissões, uma mudança significativa no modo de pensar. No meu tempo de estudos, nos anos 1980, ainda era uma questão muito controvertida se a igreja deveria manifestar-se em relação a problemas políticos ou econômicos. “Concentrem suas atenções na oração, do que vocês entendem alguma coisa, e deixem os negócios em nossas mãos” – nesses termos dá para resumir a postura por trás da crítica a manifestações públicas da igreja. Isso mudou radicalmente. Muitas pessoas na política e na sociedade em geral atualmente esperam que as igrejas participem do debate público. Assim, a questão não é se elas devem participar, mas como elas irão participar.

Em sua forma autocrítica própria, o então ministro da Economia e atual candidato a chanceler pelo Partido Social Democrático Peer Steinbrück, em um artigo na *Süddeutsche Zeitung*, em 18 de julho de 2009, fez uma avaliação da recém-publicada manifestação do Conselho da Igreja Evangélica da Alemanha (EKD) sobre a crise econômica e da encíclica social do papa, editada pouco a seguir.

Para mim, justamente neste momento, é deveras encorajador que as duas grandes igrejas cristãs se posicionaram muito claramente, quase simultaneamente, na semana passada [...] Espero que, com tal clara inserção das igrejas em nossa sociedade, cresça o consenso de que a mesma ideologia que nos conduziu para a crise não tem condições de nos tirar da crise [...] Por isso nós necessitamos de uma comunhão de valores em nosso país que coloca o ser humano e o bem comum no centro do pensar e do agir [...].

A intuição ou clara convicção de que as igrejas – e eu acrescento: comunidades religiosas em geral – podem e devem desempenhar um papel importante em relação à correção de desenvolvimentos sociais errôneos, tais como foram reconhecidos pelas diferentes orientações políticas em conexão com a crise do mercado financeiro, se desenvolveu sensivelmente nos últimos anos.

Na teologia e na igreja, essa convicção já desempenhou papel central após as experiências do amplo fracasso das igrejas durante o Terceiro Reino na Alemanha. Ponto de referência teológica para tal foi, em grande parte, a Declaração Teológica de Barmen da Igreja Confessante, que constatara em 1934:

Assim como Jesus Cristo é a certeza divina do perdão de todos os nossos pecados, assim e também com a mesma seriedade é a reivindicação poderosa de Deus sobre toda a nossa existência. Por seu intermédio, experimentamos uma jubilosa libertação dos ímpios grilhões deste mundo, para servirmos livremente e com gratidão às suas criaturas. Rejeitamos a falsa doutrina de que em nossa existência haveria áreas em que não pertencemos a Jesus Cristo, mas a outros senhores, áreas em que não necessitaríamos da justificação e santificação por meio dele (Tese 2)³.

Não foi sem motivo que essa citação foi incluída na parte inicial do pronunciamento da EKD, de 2008, em relação ao empresariado. Nesse contexto é dito:

(23) Se a igreja se posiciona em relação a questões de economia, ela precisa estar consciente de que suas manifestações só poderão estar à altura dos múltiplos níveis de contextos econômicos, se orientações éticas básicas e o conjunto de elementos que perfazem a economia são correlacionados efetivamente entre si. Grande exigência moral sem conhecimento suficiente desse conjunto de elementos que perfazem o desenvolvimento da economia leva a recomendações que podem almejar justiça, mas que às vezes causam justamente o contrário. No entanto, a sempre renovada referência a leis próprias da economia também pode ser expressão de incompetência, quando ela é cega diante de questões básicas de orientação que estão atrás de muitas decisões econômicas⁴.

Em torno dessas questões básicas gira o que, nos últimos anos, no âmbito da teologia cada vez mais passou a ser tratado sob o título “teologia pública”.

O que é “teologia pública”?

Teologia pública ocupa-se com as questões básicas de orientação que dizem respeito ao moderno setor público democrático e que, seguidamente, se encontram

³ ALTMANN, Walter. A contemporaneidade do Credo, em onze versões atualizadas. In: _____. (Org.). *Nossa fé e suas razões*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 167-184. p. 170.

⁴ RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive*. Eine Denkschrift des Rates der EKD. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008. Disponível em: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/unternehmerisches_handeln.html>. Acesso em: 11 set. 2013.

ocultas em meio a decisões políticas concretas. Há, de fato, carência social de orientação, com relevância pública e social, em relação às questões básicas que dizem respeito à pessoa humana. Isso fica evidente em diversos debates em torno desses temas que são realizados no parlamento, em jornais e em mesas redondas. Fazem parte desse conjunto questões bioéticas, bem como o debate em torno de justiça social, a legitimidade ética do uso de energia nuclear ou a questão da legitimidade da violência militar.

Atualmente a igreja faz parte de uma sociedade pluralista com uma multiplicidade de ofertas de orientação. Porém, quando se coloca a pergunta em que âmbito se reflete de fato sobre questões de orientação básica, quando se busca pelas origens que mantêm a integridade da sociedade, nesse momento as igrejas continuam a ter papel central.

Mas para que a igreja possa se posicionar publicamente diante dessas questões a partir de suas próprias tradições com fundamento e com competência, ela necessita de uma teologia pública. Assim, teologia pública é a tentativa de, no intercâmbio interdisciplinar com as demais ciências universitárias e no diálogo crítico com a igreja e a sociedade, oferecer orientação em questões sociais básicas, elaborando, ao mesmo tempo, recursos de comunicação que contribuam para incluir orientações religiosas para o discurso numa sociedade pluralista.

O termo teologia pública, que entretentes está largamente em uso, foi usado pela primeira vez pelo teólogo de Chicago Martin Marty, no início dos anos 1970, e passou a ter destaque especial em conexão com o debate em torno das reflexões de Robert Bellah sobre a “Religião Civil”.⁵ Mais tarde, Ronald Thiemann⁶ e Max Stackhouse⁷ refletiram em torno desse termo nos EUA. Na Alemanha, o termo foi empregado por Wolfgang Huber⁸ e Jürgen Moltmann⁹. O conjunto do debate em torno da teologia pública foi assumido e desenvolvido especial e intensamente no contexto da África do Sul.¹⁰ Mas também em outras sociedades em transformação, como, por exemplo, no Brasil, a teologia pública recebe cada vez mais atenção.¹¹ Entretentes tudo indica que

⁵ Cf. MARTY, Martin E. Two Kinds of Civil Religion. In: RICHEY, Russell E.; JONES, Donald G. (Orgs.). *American Civil Religion*. New York: Harper & Row, 1974. p. 139-157.

⁶ Cf. THIEMANN, Ronald F. *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1991.

⁷ Cf. STACKHOUSE, Max L. *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

⁸ Cf. HUBER, Wolfgang. Vorwort. In: BIRCH, Bruce C.; RASMUSSEN, Larry L. *Bibel und Ethik im christlichen Leben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999. p. 9-12. (Öffentliche Theologie v. 1).

⁹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.

¹⁰ Cf. quanto a isso, especialmente SMIT, Dirk J. *Essays in Public Theology*. Stellenbosch: SUN, 2007 e GRÜCHY, John de. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, William F.; NORTON, Andrew R. (Orgs.). *Public Theology for the 21st Century: Essays in Honour of Duncan Forrester*. London: T&T Clark, 2004. p. 45-62.

¹¹ Cf. quanto a isso, LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (Orgs.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006. Com relação ao contexto brasileiro, cf. SINER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil: Towards a Public Theology Focused on Citizenship*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012.

o paradigma da teologia pública promete desempenhar futuramente função central na discussão internacional, em especial entre os países do Sul e do Norte.¹²

Em 2007 foi criado, em Princeton, o *Global Network for Public Theology* (Rede Global de Teologia Pública – GNPT), no qual atuam conjuntamente institutos de todo o mundo na elaboração continuada da teologia pública. O Centro de Pesquisa Dietrich Bonhoeffer para Teologia Pública, criado em janeiro de 2008 na Universidade de Bamberg, é a base para a GNPT no âmbito de fala alemã. Desde 2007 é publicada a revista *International Journal for Public Theology*, que se tornou o principal fórum para a discussão teológica dessa temática.

Assim, a teologia pública espera dar uma resposta que a opinião pública também possa compreender. Portanto ela não pode ser formulada em retórica teológica interna nem pode simplesmente, ao se confrontar com a situação atual, repetir acriticamente tudo o que o debate secular produz. Pelo contrário, teologia pública deve combinar *um claro perfil teológico* com uma linguagem compreensível para o ambiente público e, conseqüentemente, para discursos seculares. “Dupla linguagem”, ou seja, exercitar e usar simultaneamente linguagem bíblico-teológica e a linguagem da razão secular faz parte do cerne da teologia pública. De forma marcante, Jürgen Habermas desafiou cidadãos secularizados de sociedades pluralistas a também encetar esforços em direção contrária à sua posição.

Cidadãos secularizados, enquanto desempenham sua função de cidadãos, não podem negar às cosmovisões religiosas um determinado potencial de verdade, nem contestar a seus concidadãos crentes o direito de trazer contribuições para o debate público em linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode inclusive esperar de seus cidadãos secularizados que eles participem no empenho de traduzir participações relevantes da linguagem religiosa para uma linguagem acessível ao público em geral.¹³

Com essa defesa em favor da disposição recíproca de cidadãos e cidadãs com características religiosas e seculares de ouvir um/a ao/a outro/a, Habermas deu uma grande contribuição para elevar o debate sociofilosófico para um novo nível.

Além disso, faz parte da teologia pública decisivamente a *interdisciplinaridade*: teologia pública depende do diálogo com a ciência da economia e da política, com a sociologia, com as ciências naturais e com outras disciplinas, se ela realmente

¹² Com relação aos inícios do debate em torno da “teologia pública”, cf. VÖGELE, Wolfgang. *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994. p. 418-425. Desde lá surgiu uma multiplicidade de publicações. Para se ter uma visão geral sobre a situação atual da discussão internacional, cf. STORRAR; MORTON, 2004. Cf. também BEDFORD-STROHM, Heinrich, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*. In: GABRIEL, Ingeborg (Org.). *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Mainz: Grünewald, 2008. p. 340-366; _____. *Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie für eine demokratische Gesellschaft*. In: NÜSSEL, Friederike (Org.). *Theologische Ethik der Gegenwart: Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 167-182.

¹³ HABERMAS, Jürgen. *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2005. p. 15-36. p. 36.

está interessada em contribuir substancialmente para o debate público. Nesse diálogo interdisciplinar, não importa que teólogos públicos tenham conhecimento amplo de todas as áreas. Isso seria uma exigência demasiada e desastrosa. Mas ter a competência de, com base na reflexão ética, levantar as questões centrais poderá ser uma contribuição importante na elaboração de respostas.

No entanto, teologia pública, sem dúvida alguma, também tem a pretensão, além da crítica fundamental das condições sociais, de apresentar orientações para a política que de fato tornam possível a política. Assim, é perfeitamente possível falar de uma dimensão de *aconselhamento político*, mesmo que a teologia e a igreja não possam desenvolver ou, quem sabe, até propagar elas mesmas os conceitos correspondentes para tal. A teologia da libertação esteve em condições de tematizar o êxodo para a terra prometida sem ter que descrever detalhadamente essa terra prometida. Atualmente teólogos da libertação assumiram, em muitos lugares, postos de responsabilidade política. Na África do Sul, aqueles que outrora lutaram contra o *apartheid* se encontram hoje no dever e na dificuldade de ter e de conseguir moldar o poder. Com isso se altera a questão teológica. Por exemplo, como concretizar de maneira teologicamente responsável a opção pelos pobres a partir de posições de poder? Na necessidade de dar uma resposta a essas questões reside o elemento do aconselhamento político. Incluindo esse elemento em sua reflexão, a teologia pública evidencia-se como teologia da libertação para sociedades democráticas.

No entanto, teologia pública também inclui *crítica profética*. Onde se acentua em demasia o elemento do aconselhamento político, perde-se um elemento fundamental da teologia bíblica: a resistência crítica, como nos é apresentada de forma tão impressionante na tradição profética. Cada crítica não precisa necessariamente apresentar vias alternativas de solução. Ela também poderá ter simplesmente como meta, com a clareza de suas palavras, desafiar para a reflexão. Mas ela não faz desse elemento profético um princípio. Ela não questiona a legitimidade de qualquer poder, mas ela estimula a que se saiba distinguir claramente ambos os lados, também no exercício do poder. Portanto, crítica profética também deve ter como meta atingir soluções viáveis.¹⁴

Crítica profética e aconselhamento político, portanto, não se contradizem, pelo contrário, se complementam, a fim de não sucumbir diante do que existe nem ignorar o que existe. Dietrich Bonhoeffer formulou esse aspecto em sua ética da seguinte forma:

Esse conceito de conformidade com a realidade necessita, no entanto, de uma definição mais precisa. Estaria completa e perigosamente desvirtuado se fosse compreendido como aquela “mentalidade servil diante do fato consumado”, da qual Nietzsche fala,

¹⁴ Esse critério se deve às discussões havidas numa conferência em Pretória, em outubro de 2009. Minha palestra proferida naquela oportunidade “Prophetic Witness and Public Discourse in European Societies” está publicada nos anais da conferência: BEDFORD-STROHM, Heinrich; VILLIERS, Etienne de (Orgs.). *Prophetic Witness. A Mode of Discourse in Democratic Societies?* Münster: LIT, 2011. p. 123-137. (Theology in the Public Square v. 1).

que costuma ceder às pressões fortes, que sanciona, por princípio, o sucesso e escolhe o oportuno como o que está em conformidade com a realidade. “Conformidade com a realidade”, neste sentido, seria o contrário de responsabilidade, ou seja, irresponsabilidade. Contudo, tão pouco como o servilismo diante da facticidade, a contestação, a rebelião por princípio contra o mesmo, em nome de alguma realidade ideal mais elevada, pode constituir o verdadeiro sentido da conformidade com a realidade. Ambos os extremos estão igualmente longe do cerne da questão. Reconhecimento e contestação do factual estão indissolivelmente ligados na ação que corresponde à realidade¹⁵.

Assim, a qualidade internacional especial do discurso da teologia pública não é pura casualidade no desenvolvimento desse paradigma teológico. Pelo contrário, nisso se evidencia uma característica que caracteriza essa teologia: seu *direcionamento ecumênico*. Em diferentes partes do mundo se desenvolveram teologias públicas que têm na relação com o contexto a sua marca determinante. Essa contextualidade não está em contradição com a universalidade, mas está necessariamente relacionada com a *intercontextualidade*.¹⁶ O momento da universalidade, que surge dessa intercontextualidade, tem em conta o fato de que a contextualização, necessária para a percepção e consideração do contexto específico, permanece relacionada com o horizonte de “uma só fé, um só batismo, um só Deus” (Ef 4.5s).

Assim, pode-se concluir que há seis características que definem o conteúdo do termo teologia pública: 1) O perfil bíblico-teológico; 2) o discurso em dupla linguagem; 3) a interdisciplinaridade; 4) a competência para aconselhamento político; 5) a qualidade profética e 6) a intercontextualidade.¹⁷

Martim Lutero

Contrariamente àquele mal-entendido, entrementes relativamente superado, em relação à doutrina dos dois regimentos de Lutero, o Reformador esteve claramente consciente da força moldadora da fé cristã na política e na economia. Isso fica bem evidente em suas afirmações precisas sobre a ética na economia. Lutero nunca chegaria ao ponto de aceitar sem contestação práticas econômicas que contrariassem a fé. Mesmo que a força motivadora de sua reflexão não tenha sido o aspecto visionário, mas a tentativa de descrever as condições em que a fé pode ser vivenciada em meio a um mundo não liberto, mesmo assim é bem evidente que fazia parte dos pressupostos orientadores para tal o que hoje denominamos de opção preferencial pelos pobres. O

¹⁵ BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009. p.145s; cf. BEDFORD-STROHM, Heinrich. Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe. *Evangelische Theologie*, Gütersloh, v. 69, n. 5, p. 329-341, 2009.

¹⁶ Cf. BEDFORD-STROHM, Heinrich; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Orgs.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology* (Proceedings from the Bamberg Conference 23.-25.06.2011). Münster: LIT, 2013. (Theology in the Public Square v. 4).

¹⁷ Eu ampliei as cinco linhas mestras da teologia pública anteriormente desenvolvidas (BEDFORD-STROHM, 2008, p. 346-351), acrescentando aqui o elemento profético e dando maior precisão à quinta linha mestra, na oportunidade denominada dimensão ecumênica, através do termo “intercontextualidade”.

entrelaçamento entre economia e política, bem como a violação do nível mínimo de justiça distributiva, que, nos últimos anos, depois da mais recente crise da economia e dos mercados financeiros, passou a ser um dos temas prediletos da teologia pública, já eram para Lutero temas sobre os quais ele se pronunciara publicamente. Ele afirma sobre o poder de empresas multinacionais como na época dos Fugger:

E como é possível, num procedimento legítimo e conforme a Deus, que um homem fique rico em tão pouco tempo, a ponto de conseguir comprar reis e imperadores? Como, porém, eles conseguiram que todo o mundo fosse obrigado a fazer comércio com risco e perda, ganhando este ano e perdendo no outro, enquanto eles podem ganhar sempre e eternamente, compensando sua perda com lucro acrescido, não será surpresa se daqui a pouco se apoderarem de todos os bens da terra. Pois um centavo certo e eterno é melhor do que um florim incerto e temporal. Agora essas companhias sempre negociam apenas com florins certos e eternos, em troca de nossos centavos incertos e temporais. Quem se admira que eles e se tornem reis, e nós, mendigos?¹⁸

Falta de clareza em posicionamentos públicos, disso Lutero certamente não poderá ser acusado.¹⁹ Com boa razão expressões dessa citação de Lutero foram incluídas em um recente documento muito discutido de teologia pública, ou seja, o pronunciamento da EKD, de 2008, em relação ao empresariado, onde, no item 90, se aborda a discussão em torno do valor apropriado de salários de gestores.²⁰

Felipe Melanchthon

Trago um segundo exemplo de como os Reformadores já abordaram temas de teologia pública, cuja atualidade impressiona. Felipe Melanchthon igualmente se manifesta em relação a questões econômicas, relacionando-as simultaneamente com a questão da coesão social. Segundo Melanchthon, negócios com juros ameaçam a coesão social: “A base bíblica é clara: Deus não se agrada de negócios à base de juros. Isso nós devemos saber e não maquinar quaisquer espertezas, como algumas pessoas fazem, para justificar essa clara aberração dos juros”. Ao lado da referência à Escritura, Melanchthon esclarece a seguir por que sua crítica é plausível para todas as pessoas de boa vontade, bem no sentido do que eu chamo de dupla linguagem:

Além disso, (i.e. a base bíblica) devem ser mencionadas as razões, que cada pessoa com capacidade natural de discernimento tem, por que juros não correspondem à norma de justiça. A razão mais precisa é a seguinte: A sociedade civil (sic!) não subsiste, se, em se tratando de trocas na sociedade, não existir um equilíbrio justo. Pois se uma das partes

¹⁸ LUTERO, Martinho. Comércio e Usura [1524]. In: *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. v. 5, p. 374-428. p. 397s.

¹⁹ Com relação a Lutero como teólogo público, cf. também BEDFORD-STROHM, 2009.

²⁰ RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, 2008, número 90.

envolvida na troca se esgota, a sociedade necessariamente vai ruir.²¹ Mas, na verdade, em negócios com juros não prevalece a justiça quando aquele que emprestou algo de sua propriedade recebe mais de volta do que era seu. Seu parceiro, ou seja, aquele que tomou emprestado é sobrecarregado com isso até ao esgotamento. Isso prejudica e enfraquece a justiça e a estabilidade social, como mostra a experiência. Onde se permitiram ganhos exagerados com juros, povos inteiros caíram na miséria; eles foram forçados a vender suas filhas e filhos. Não raro todas as propriedades tinham que ser hipotecadas²².

Seja como for avaliado o conteúdo dessas palavras, a proximidade para com as discussões atuais – por exemplo, em torno da globalização – é surpreendente. Como outro exemplo de precursor da teologia pública, que ao mesmo tempo acolhe impulsos significativos da teologia da esperança, seja mencionado Dietrich Bonhoeffer.

Dietrich Bonhoeffer

Em uma passagem de sua *Ética*, que em forma modificada também foi incluída em seu famoso tratado “*Nach zehn Jahren*” (Após dez anos), Bonhoeffer afirma:

Na fuga do empenho público, um ou outro alcança o asilo de sua *virtude particular*. Não rouba, não mata, não comete adultério e, dentro de suas forças, pratica o bem. Mas, na sua voluntária desistência de presença pública, sabe preservar com precisão os limites permitidos que o protegem do conflito. Dessa forma tem que fechar os olhos e ouvidos para a injustiça ao seu redor. Só pode preservar sua irresponsabilidade particular de maculação por ação responsável no mundo às custas de autoilusão. Com tudo que faz, aquilo que deixa de fazer não lhe permitirá sossego²³.

Essa citação de Bonhoeffer mostra de forma muito precisa por que, para ele, teologia sempre deve ser teologia pública. A desistência de princípio à presença pública está necessariamente vinculada a uma autoilusão. A simples referência ao duplo mandamento do amor basta para mostrar que a aceitação de injustiça, ligada à desistência de presença pública, é uma autoilusão.²⁴

Em Bonhoeffer, a importância inquestionável da realidade pública está determinada decisivamente por sua teologia da reconciliação, a qual lhe proporciona ao mesmo tempo um acesso construtivo ao mundo secular. Porque Cristo reconciliou o

²¹ “*Societas civilis non potest esse perpetua, cum non servatur aequalitas in rerum communicatione, nam altera parte exhausta, dissipari societatem necesse est.*” (A sociedade civil não pode ser perpétua, caso a igualdade não seja mantida em questões de comunicação/intercâmbio; da mesma forma, se uma das partes é esgotada, necessariamente a sociedade se dissipa.)

²² MELANCHTHON, Philipp. *Diss. De contractibus* [1545/46]. *Opera, quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum. New York: Johnson Reprint Corp., 1963. v. 16, p. 497. Agradeço a Konrad Fischer pela referência a essa passagem.

²³ BONHOEFFER, 2009, p. 47.

²⁴ BEDFORD-STROHM, 2009.

mundo inteiro (*ton kosmon*), nós só encontraremos a realidade divina, se nos envolvermos inteiramente com a realidade do mundo.

Essa reflexão teológica radical sobre a reconciliação de *todo* mundo em Jesus Cristo leva a que a teologia de Dietrich Bonhoeffer, justamente por estar fundamentada na experiência do sofrimento, seja uma teologia profundamente marcada pela confiança; mais ainda, assim poderíamos dizer, é uma teologia da esperança. No evento de Cristo se evidencia de forma insuperavelmente condensada que o mundo *não* está perdido. A liberdade de um cristão consiste justamente em testemunhar através da própria existência, na política e na economia, em todos os âmbitos da vida humana, que, mesmo em meio aos muitos aspectos negativos que vemos diante de nós ou experimentamos pessoalmente, em última análise se encontra o sim de Deus.

Quatro dimensões do discurso público da igreja

A *dimensão pastoral* do discurso público da igreja torna-se especialmente bem visível no momento em que uma sociedade se encontra diante do desafio de lidar com catástrofes. O fato de que cultos em que se busca encontrar palavras após a ocorrência de tais catástrofes são muito visitados demonstra quão importante é essa dimensão pastoral. Seja a alocução fúnebre de Margot Kässmann por ocasião do sepultamento do goleiro da seleção alemã Robert Enke, que cometera suicídio; sejam as palavras de Nikolaus Schneider após a catástrofe na cidade alemã de Duisburg, quando muitas pessoas morreram em consequência de um pânico provocado durante um show – a igreja e seus representantes têm uma função importante na superação do luto e da desolação em situações limítrofes, que ultrapassam de longe a esfera privada, alcançando dimensões públicas. Ao lado das falas, também o silêncio ou o acender de velas em público desempenham papel importante. Isso nos lembra que o agir público da igreja vai muito mais longe do que o meio da fala consegue expressar.

Mas a dimensão pastoral abrange muito mais do que a ajuda na superação de situações limítrofes. Por exemplo, ela também traz a público as necessidades pessoais daquelas pessoas que são atingidas com reduções de auxílio social. Ela fortalece publicamente aquelas pessoas que estão desesperadas por causa de medidas políticas, sendo, pois, uma forma de poimênica. Mas ela também fortalece aquelas pessoas que têm responsabilidade política e que se veem diariamente confrontadas com situações problemáticas, que também podem assumir dimensões de carga emocional pessoal. Ela as fortalece e lhes dá respaldo, quando elas se veem confrontadas com uma aversão silenciosa contra o mundo político em que prevalece a crítica à distância, alheia ao compromisso, ao invés de uma coparticipação crítica e construtiva. Há momentos em que essa dimensão pastoral do discurso público da igreja deve estar no centro das atenções, permanecendo a disputa pelo caminho correto em segundo plano.

A *dimensão discursiva* do discurso público da igreja, no entanto, passa a ter função central na disputa pelo caminho correto. Ela está no centro das atenções quando, por exemplo, lideranças eclesásticas participam de um debate na TV sobre a participação militar alemã no Afeganistão ou sobre o fornecimento de armas para a

Síria. Ela se torna efetiva no momento em que conciliares, durante o concílio, debatem numa mesa redonda com especialistas de fora sobre mudanças do clima ou sobre ética na política. Discurso público da igreja não acontece apenas no momento em que bispos, pastores presidentes ou presidentes do concílio se manifestam, mas também quando pessoas cristãs se manifestam conscientemente como membros da igreja, independente de sua posição ou função dentro da igreja. No entanto, está fora de discussão que aquelas pessoas que foram incumbidas com uma representação pública da igreja se manifestam de uma forma mais comprometida com a igreja.

A dimensão discursiva do discurso público da igreja é importante porque evidencia publicamente que, numa sociedade pluralista, não é o reconhecimento de questões dogmáticas que determinam o agir público da igreja, mas argumentos plausíveis e inspiração. Menciono conscientemente a inspiração, porque, numa sociedade tão pluralista, não convence apenas o argumento, mas também a paixão, o entusiasmo e a autenticidade.

Sobriedade deve prevalecer no momento em que a *dimensão de aconselhamento político* está no centro das atenções. Ela se evidencia, por exemplo, no trabalho de câmaras da EKD, em que são preparadas importantes manifestações públicas. Aí importa buscar coordenar o mais claramente possível entre si máxima competência de conteúdo com a máxima orientação proveniente do escutar o evangelho. O presidente da câmara social da EKD, na qual eu pessoalmente colaboro há muitos anos, com bons motivos não é teólogo, mas um economista alemão de destaque, professor Gustav Adolf Horn. Além de muitos outros, integram também a câmara o ex-ministro da Economia Peer Steinbrück, mas também o coordenador geral das associações empresariais alemãs, bem como um representante graduado dos sindicatos. Essa composição evidencia quão vazio é o argumento de que a igreja deve abster-se de política e de economia e se concentrar naquelas questões que ela entende. A igreja não são só os teólogos, mas todas as pessoas que creem. Entre essas pessoas encontra-se tamanha competência, de maneira que manifestações públicas da igreja, bem preparadas e fundamentadas, como se encontram, por exemplo, nos memoriais editados, são acolhidas com atenção no âmbito político e sempre de novo resultam em consequências concretas.

Na medida em que a função de aconselhamento político do discurso eclesialístico tem o respaldo de competência de conhecimento, ela também pode tornar-se uma dimensão do discurso público da igreja. Até que ponto um bispo ou uma bispa envereda por essa dimensão de aconselhamento político depende, portanto, principalmente de quanta competência de conhecimento ele ou ela confiam ter em determinado assunto. Onde esse não for o caso, o melhor caminho poderá ser discricção ou inclusive o silêncio.

Isso não vale da mesma forma para a *dimensão profética*, que passo a analisar mais detalhadamente a seguir. A dimensão profética do discurso público da igreja já é por si irrenunciável por ser uma dimensão profundamente bíblica. Para os profetas Amós, Isaías ou Jeremias, o objetivo principal não era o equilíbrio; eles também não tiveram a ideia de consultar especialistas científicos confiáveis antes de falar. Pelo contrário, eles manifestaram uma profunda revolta moral, quando acontecia uma evi-

dente injustiça diante deles; quando atitudes humanas contradiziam visivelmente os mandamentos de Deus; quando os pobres eram explorados e injustiça gritante era ofuscada com espiritualidade e culto. Contra isso eles protestavam, buscando fazer ouvir a voz de Deus: “Aborreço, desprezo as vossas festas e com as vossas assembleias solenes não tenho nenhum prazer. E, ainda que me ofereçais holocaustos e vossas ofertas de manjares, não me agradarei deles, nem atentarei para as ofertas pacíficas de vossos animais cevados. Afasta de mim o estrépito dos teus cânticos, porque não ouvirei as melodias das tuas liras. Antes, corra o juízo como as águas; e a justiça, como ribeiro perene” (Am 5.21-24). Sob diversos aspectos, são as seguintes as condições sob as quais, hoje, o discurso da igreja pode ou, quem sabe, deve ser profético.

Em primeiro lugar, a situação deve ser tão clara que o problema moral seja bem evidente, mesmo que seja difícil avaliar os reais motivos ou as possíveis soluções. Discurso profético, nesse caso, tem a função de apontar para o escândalo moral, buscar chamar atenção para tal e, dessa forma, ajudar para que se façam esforços intensivos para a superação do mesmo.

Em segundo lugar, é importante quem fala. Discurso profético exige autoridade especial, visto que só Ihe é conferido o poder, do qual o próprio discurso depende. Isso pode ser o poder que é conferido pela comunidade à pastora no ato da ordenação e que se expressa numa pregação profética no culto. Mas também pode ser a autoridade que é conferida ao bispo com base na eleição durante o concílio e que é irradiada da melhor forma possível pela pessoa que detém o cargo. Em todo o caso, a dimensão profética do discurso da igreja está mais atrelada à pessoa do que à instituição. Grêmios eclesiais – principalmente numa igreja tradicional majoritária – geralmente são compostos de tal forma plural que se faz necessário um momento especial de inspiração espiritual, um *kairos*, para se chegar, em conjunto, a uma clareza profética. Por isso as comunidades, que se constituem de forma tão plural, ou os grêmios eclesiais dependem tanto mais de pessoas, entre e por elas instituídas de um ministério, que falem às vezes profeticamente uma palavra clara, longe de qualquer compromisso ou ares de superioridade, mas na tradição dos profetas bíblicos.

Em terceiro lugar, o discurso profético da igreja deve limitar-se a situações especiais. Dificilmente se pode planejar a dimensão profética. Diversas pessoas que se achavam falar profeticamente ainda não o conseguiram. Por outro lado, uma manifestação que não se apresenta com postura profética e que possivelmente até foi expedida por um grêmio constituído de forma plural é acolhida pelas pessoas como sendo profética. Por exemplo, o manifesto do Conselho da EKD sobre a crise financeira e econômica “Wie ein Riss in einer hohen Mauer” [“Como um rombo num alto muro”], de 2009.²⁵ Discurso profético perde sua força quando se torna previsível. Isso ocorre quando é usado de forma inflacionada. Para os ouvintes deve permanecer a impressão de que não se trata de expressar em alta voz determinadas preferências políticas, a fim

²⁵ RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. *Wie ein Riss in einer hohen Mauer*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise. 2. ed. Hannover: EKD, 2009. (EKD-Texte 100). Disponível em: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekdtext_100.html>. Acesso em: 12 set. 2013.

de aumentar as possibilidades de penetração, mas que se trata de algo espiritualmente angustiante. E eles devem poder entender por que se trata de algo espiritualmente angustiante.

Em quarto lugar, o discurso profético da igreja não pode fechar essa fala, mas precisa abri-la; quem sabe reabrir essa fala. Discurso profético pode chocar. Mas ele se diferencia da ofensa pelo fato de que as pessoas a quem essa fala se dirige podem perceber e sentir a verdade profunda do que é dito. Desgosto com o profeta pode redundar em reflexão e, posteriormente, numa nova disposição para o diálogo. Discurso profético não é descarga de frustração. Num primeiro momento, dependendo da situação, poderá ser profundamente crítico, mas ele tem como meta a construção de algo novo.

Em quinto e último lugar, o discurso profético da igreja requer humildade. É grande o perigo de que a intensidade moral da fala profética leve a uma exaltação própria, sendo que o que fala se encontra moralmente no lado certo, enquanto aqueles que ele critica com sua fala estão moralmente do lado errado. Mesmo que, na situação concreta e diante do assunto concreto específico, isso possa estar certo, de forma alguma isso vale em geral. O profeta sempre precisa estar consciente e ter claro que ele não pode ocupar o espaço do rei, que é igualmente necessário. Traduzindo isso da linguagem do Antigo Testamento para hoje, isso significa que a denúncia de defeitos morais por parte da igreja às vezes se faz necessária, mas não substitui a participação paciente e persistente na ação política do dia a dia. A crítica clara de defeitos morais não pode requerer para si um *status* moral maior do que a participação continuada em soluções concretas, que de fato produzem as mudanças esperadas. Por isso também é importante apontar para o fato de que a ação da igreja na esfera pública não consiste unicamente de discursos, mas também em ações, em especial através da presença cultural, diaconal, educativa e, em sentido bem amplo, cultural.

Púlpito, cátedra e prefeitura – a responsabilidade política da igreja

Eberhard Bethge caracterizou, certa vez, a ética social de seu amigo Dietrich Bonhoeffer com três termos que também poderiam ser considerados como pontos de referência para a teologia pública. Segundo Bethge, cátedra, púlpito e prefeitura tiveram na teologia de Bonhoeffer “sua vinculação indissolúvel”²⁶. Quero aprofundar essa ideia no final.

A cátedra, onde se desenvolve e se ensina teologia pública nas universidades, é uma base de reflexão fundamental para o agir da igreja. Quem fala do púlpito tem reiteradamente se expor à reflexão crítica daquilo que ele anuncia. E essa reflexão tem seu espaço privilegiado nas universidades.

Ao mesmo tempo, a teologia pública não desenvolve sua verdadeira atividade em discursos acadêmicos universitários, mas junto com a igreja no âmbito de uma

²⁶ BETHGE, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer – Der Mensch und sein Zeugnis. In: BETHGE, Eberhard (Ed.). *Die Mündige Welt*. München: Kaiser, 1956. v. II, p. 92-103. p. 103.

instituição, que não só preservou até hoje ao longo de mais de dois mil anos as fontes das quais a teologia se nutre, mas também apresenta os resultados concretos de sua reflexão ali onde são produzidos. Para tal, a igreja tem condições de recorrer a uma enorme rede universal de comunidades locais que, todas em conjunto, buscam viver no horizonte do reino de Deus. E o que ainda é mais importante: ela não implanta o que a teologia pública elabora apenas nas cabeças das pessoas, mas também nos corações; mais ainda, pela prática da piedade, na profundidade da alma. O caminho da cátedra para o púlpito é de importância fundamental.

Mas se o caminho vai da cátedra para o púlpito, ele não pode deixar de continuar em direção às prefeituras, aos parlamentos, aos centros administrativos. Se nos púlpitos se prega sobre o amor de Deus, isso só pode acontecer de forma autêntica se essa pregação vem acompanhada de um engajamento diaconal convincente, ou seja, a tentativa de testemunhar esse amor de Deus através ações de ajuda. É evidente que também faz parte desse engajamento a diaconia política, ou seja, a tentativa de influenciar as estruturas que têm importância fundamental para as condições de vida das pessoas.

A autenticidade da igreja reside no fato de que ela irradia aquilo sobre o que ela fala. Piedade profunda, testemunho diaconal e engajamento político são, da mesma forma e no mesmo nível, dimensões imprescindíveis dessa autenticidade. Nós precisamos parar, de uma vez por todas, de jogar essas dimensões uma contra a outra. Elas formam uma unidade inseparável.

Referências

- ALTMANN, Walter. A contemporaneidade do Credo, em onze versões atualizadas. In: _____ (Org.). *Nossa fé e suas razões*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 167-184.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich. Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe. *Evangelische Theologie*, Gütersloh, v. 69, n. 5, p. 329-341, 2009.
- _____. Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft. In: GABRIEL, Ingeborg (Org.). *Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik*. Mainz: Grünewald, 2008. p. 340-366.
- _____. Prophetic Witness and Public Discourse in European Societies. In: BEDFORD-STROHM, Heinrich; VILLIERS, Etienne de (Orgs.). *Prophetic Witness. A Mode of Discourse in Democratic Societies?* Münster: LIT, 2011. p. 123-137. (Theology in the Public Square v. 1).
- _____. Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie für eine demokratische Gesellschaft. In: NÜSSEL, Friederike (Org.). *Theologische Ethik der Gegenwart: Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 167-182.
- _____; HÖHNE, Florian; REITMEIER, Tobias (Orgs.). *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*. Proceedings from the Bamberg Conference 23.-25.06.2011. Münster: LIT, 2013. (Theology in the Public Square v. 4).
- BETHGE, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer – Der Mensch und sein Zeugnis. In: BETHGE, Eberhard (Ed.). *Die Mündige Welt*. München: Kaiser, 1956. v. II, p. 92-103.
- BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- GRUCHY, John de. From Political to Public Theologies: The Role of Theology in Public Life in South Africa. In: STORRAR, William F.; NORTON, Andrew R. (Orgs.). *Public Theology for the 21st Century*. Essays in Honour of Duncan Forrester. London: T&T Clark, 2004. p. 45-62.

HABERMAS, Jürgen. Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialektik der Säkularisierung*: über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort herausgegeben von Florian Schuller. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2005. p. 15-36.

HUBER, Wolfgang. Vorwort. In: BIRCH, Bruce C.; RASMUSSEN, Larry L. *Bibel und Ethik im christlichen Leben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999. p. 9-12. (Öffentliche Theologie v. 1).

LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (Orgs.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

LUTERO, Martinho. Comércio e Usura [1524]. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. v. 5, p. 374-428.

MARTY, Martin E. Two Kinds of Civil Religion. In: RICHEY, Russell E.; JONES, Donald G. (Orgs.). *American Civil Religion*. New York: Harper & Row, 1974. p. 139-157.

MELANCHTHON, Philipp. Diss. De contractibus [1545/46]. *Corpus Reformatorum* 16,497.

MOLTMANN, Jürgen. *Gott im Projekt der modernen Welt*: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND. *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive*. Eine Denkschrift des Rates der EKD. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008. Disponível em <http://www.ekd.de/EKD-Texte/unternehmerisches_handeln.html>. Acesso em: 11 set. 2013.

_____. *Wie ein Riss in einer hohen Mauer*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise. 2. ed. Hannover: EKD, 2009. (EKD-Texte 100). Disponível em: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekdtext_100.html>. Acesso em: 12 set. 2013.

SINNER, Rudolf von. *The Churches and Democracy in Brazil*: Towards a Public Theology Focused on Citizenship. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2012.

SMIT, Dirk J. *Essays in Public Theology*. Stellenbosch: SUN, 2007. (Collected Essays I).

STACKHOUSE, Max L. *Public Theology and Political Economy*: Christian Stewardship in Modern Society. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

THIEMANN, Ronald F. *Constructing a Public Theology*: The Church in a Pluralistic Culture. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox, 1991.

VÖGELE, Wolfgang. *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994. p. 418-425.

Teologia e
Interdisciplinaridade



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

CENTRALIDADE PROFÉTICA NO MOVIMENTO DE JESUS¹

Prophetism is central to the movement of Jesus

Ivoni Richter Reimer²
José Carlos de L. Costa³

Resumo: A vida e o ensino de Jesus tiveram um enorme impacto sobre o mundo. Cerca de dois mil anos após sua morte, o que ele disse e fez continua influenciando pessoas de diferentes níveis socioculturais. Por isso é importante compreender que Jesus fazia parte de uma tradição firmemente estabelecida por seus antepassados. Essa tradição encontra no profetismo seu principal representante. A pregação é o aspecto do ministério de Jesus no qual essa influência profética está mais evidente. Essa influência se faz presente em duas áreas principais de sua pregação: no estilo (autoridade profética, combinação de proclamação e predição, uso de parábolas, emprego de ações simbólicas) e no conteúdo (chamado ao arrependimento, anúncio do reino de Deus como uma realidade imediata, exigências divinas, anúncio do julgamento divino, profecia de salvação, crítica à religião nacional, crítica à liderança oficial).

Palavras-chave: Movimento de Jesus. Profetismo. Evangelhos sinóticos. Ministério.

Abstract: The life and teaching of Jesus have had a huge impact on the world for centuries. About two thousand years after his death, what he said and did is still influencing people from many different socio-cultural levels. Therefore it is important to understand that Jesus belonged to a tradition firmly established by his ancestors. The principal representative of that tradition is prophetism. The aspect of Jesus' ministry where we can better see the prophetic influence is his preaching. Such influence is present in two main elements of his preaching: the style (prophetic authority, combination of proclamation and prediction, use of parables, use of symbolic actions) and the contents (call to repentance, announcement of the Kingdom of God as an immediate reality,

¹ O artigo foi recebido em 17 de setembro de 2012 e aprovado em 02 de abril de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Teologia/Filosofia, pós-doutora em Ciências Humanas, pastora da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). É professora na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil). Coordenadora do Núcleo de pesquisa e Estudos da Religião, bolsista produtividade CNPq. Contato: ivonirr@gmail.com

³ Mestre em Teologia, mestre em Ciências da Religião (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), professor de Novo Testamento e Grego, coordenador de Graduação na Faculdade Teológica Batista Equatorial (FATEBE, Belém/PA, Brasil). Contato: pr_jccosta@yahoo.com.br

divine requirements, announcement of the divine judgment, prophecy of salvation, criticism of the national religion, criticism of the official leadership).

Keywords: Movement of Jesus. Prophetism. Synoptic Gospels. Ministry.

Jesus e seu movimento compartilharam de tradições teológicas, éticas e sociais do judaísmo do seu tempo e traziam as marcas dos clamores e anseios de seu povo que sofria sob os jugos de dominação e exploração religiosa e sociopolítica. Tratava-se de um movimento intrajudaico de renovação, que se encontrava em diálogo e conflito com outros movimentos religioso-sociais em seu contexto histórico. Em frutíferas tensões entre rupturas e permanências com suas tradições e com os jogos de poder de sua época, foi construindo seu caminho propositivo de uma vida digna permeada por justiça, compaixão e denúncia. Essa práxis está profundamente influenciada e marcada por vertentes bíblico-teológicas proféticas que recebem destaque neste artigo.

Jesus era líder desse movimento. Como tal, sua vida, seu ensino e sua ação eram elementos constitutivos para a vida de seus discípulos e discípulas, de grupos simpatizantes e comunidades que passaram a se organizar a partir do contato e da vivência e por meio da atividade missionária desse movimento. Neste artigo, focamos a maneira como os evangelhos sinóticos apresentam esse Jesus, sendo possível antecipar que a pregação é o aspecto de sua práxis em que a influência profética é mais perceptível, tanto na forma quanto no conteúdo.

O estilo profético da pregação de Jesus

Os evangelhos sinóticos apresentam Jesus e sua pregação inseridos na tradição dos antigos profetas israelitas. Essa permanência pode ser percebida em diversos aspectos: autoridade e chamado ao arrependimento, anúncio do reino de Deus, exigências divinas, anúncio do julgamento divino, profecia de salvação, crítica às lideranças religiosas oficiais e às relações socioeconômicas baseadas em exploração e injustiça.

A autoridade profética de Jesus

Embora se reconheça que o profetismo não é uma grandeza homogênea, pode-se considerar que os profetas veterotestamentários pregaram como autênticos e plenos representantes de Deus e estavam cientes de que as palavras que falavam não lhes eram próprias, mas eram as palavras de seu Deus. Por isso elas carregavam e representavam seu poder e sua autoridade.⁴

⁴ A esse respeito veja GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005. p. 244 e VAN GRONINGEN, Gerard. *Revelações Messiânicas no Antigo Testamento*. Tradução de Cláudio Wagner. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2003. p. 33.

À semelhança daqueles profetas, Jesus pregou com autoridade divina, ensinando na consciência de que suas palavras eram as palavras do próprio Deus⁵, motivo pelo qual elas se revestem de absoluta autoridade, tanto para operar milagres quanto para exigir obediência a quem eram dirigidas. Assim, ele “apresenta como normativa sua própria palavra”⁶. Seus contemporâneos perceberam que seu estilo de pregação ia além daquele empregado pelos mestres de seu tempo (Mt 7.28b-29). Os líderes religiosos também perceberam essa autoridade de Jesus, questionando-o severamente (Lc 20.1-2).⁷

A combinação de proclamação e predição

Na maioria dos profetas veterotestamentários, à semelhança do próprio Moisés, existe uma notável combinação de proclamação e predição, sendo que é “justamente esse entrelaçamento [...] que distingue o verdadeiro profeta do mero prognosticador”⁸. Deste modo, os profetas não predisseram o futuro para satisfazer a curiosidade das pessoas, mas para convertê-las à vontade de Deus. Mesmo quando fala do futuro, o profeta está ligado à sua própria situação vivencial pessoal e coletiva.

Como profeta, a pregação de Jesus também foi marcada por esse entrelaçamento de proclamação e predição. Chama a atenção o lamento sobre Jerusalém (Lc 13.34-35 par.), sendo que “Jesus se dirige a eles como um profeta, e prediz que sofrerão as consequências da infidelidade à aliança”⁹, empregando a expressão tipicamente profética “dias virão”. Jesus prediz o juízo que em breve virá contra quem não se converte(u). Embora a pregação de Jesus colocasse em primeiro plano o anúncio da salvação, “para os que não aceitaram a salvação, a pregação de salvação tornou-se a pregação de perdição”¹⁰.

O sermão escatológico (Mt 24-25) também contém esse caráter duplo de proclamação e predição. Nele, Jesus combina predições de eventos escatológicos com exortações práticas aos discípulos e às discípulas. As parábolas que acompanham o

⁵ KLAPPERT, Bertold. A ocorrência e o significado de *logos* e *lego* no NT. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1523.

⁶ BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 471.

⁷ ENSLIN, M. Scott. *The Prophet from Nazareth*. New York: McGraw-Hill, 1961. p. 111-120, afirmou que foi essa ousada reivindicação de Jesus que fez com que os líderes religiosos da época o rejeitassem e o perseguissem.

⁸ MOTYER, J. A. Profecia, Profetas. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1991. v. 2, p. 1318.

⁹ BOCK, Darrell L. *Jesus segundo as Escrituras*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Shedd Publicações, 2006. p. 296. Acerca da expressão “dias virão” e semelhantes, veja também Lc 17.22; Mt 9.15par.; Mc 2.20; Lc 5.35; cf. 1Sm 2.32; 2Rs 20.17; Jr 7.32; 9.25(24); 16.14; 31.38; Is 39.6; Zc 14.1. Tais expressões são uma forma clássica de profetas anunciarem algum juízo (1Sm 2.31; Jr 9.25; 19.6; 48.12; Am 8;11) ou bênção futura (Jr 16.14; 23.5,7; 30.3; 31.27,38; 33.14; Am 9.13).

¹⁰ THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. Tradução de Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 288.

anúncio dos eventos acerca do fim podem ser elucidativas dessas exortações. Nelas, os discípulos e as discípulas não são informados acerca de eventos num futuro longínquo, mas são exortados a se preparar e vigiar, pois a vinda do “noivo” pode acontecer a qualquer momento (Mt 24.4,23,25-26,42-51; 25.13).

O uso de parábolas

Nos escritos proféticos, as parábolas têm o propósito de clarificar, fortalecer e comunicar mais urgência à mensagem anunciada.¹¹ Os profetas fizeram amplo uso desse estilo para apresentar suas mensagens ao povo, demonstrando familiaridade com esse gênero literário.¹²

Pesquisas específicas mostram que aproximadamente um terço dos ensinamentos de Jesus registrados nos evangelhos consiste em parábolas e declarações parabólicas.¹³ Exegetas do Novo Testamento afirmam que o método parabólico é parte integrante de toda a missão de Jesus, sendo que, para acharmos algo comparável ao emprego que Jesus fez das parábolas, “seria preciso retroceder muito até os píncaros da pregação profética”¹⁴.

O emprego de ações simbólicas

Os profetas fizeram amplo emprego de ações simbólicas na anunciação de suas mensagens. Desde a ação de Aías de Silo, que rasgou sua capa e entregou dez pedaços ao rei Jeroboão, até as estranhas ações de Ezequiel (4.1-7, 9-17; 12.1-11; 24.1-14, 15-24; 37.15-28) houve um amplo e crescente uso desses atos simbólicos na tradição profética.¹⁵

Em Oseias e Jeremias, os atos simbólicos atingem uma dimensão surpreendente. Nesse ponto, eles deixam de ser apenas uma ação externa do profeta e passam a envolver todas as dimensões de sua vida, no sentido que eles “empregaram a própria vida na pregação, de tal modo que ela, enquanto sinal e testemunho, se transformou em mensagem”¹⁶.

A realização de atos simbólicos igualmente fez parte da práxis de Jesus: “ao praticar atos parabólicos, Jesus ficava dentro da tradição dos profetas

¹¹ A esse respeito veja PEISKER, Carl Heinz. Profeta. In: BROWN; COENEN (Orgs.), 2000, p. 1568.

¹² Veja exemplo da parábola de Natã (2Sm 12.1-7) e outras em 1Rs 20.39,40; Is 5:1-7; 28.23-29; Jr 1.11-19; Ez 15.1-8; 16.1-63; 17.1-24; 19.1-9,10-14; 23.1-49; 24.1-4; 31.1-18; Am 5.18ss.

¹³ Assim, p. ex., PEISKER, 2000, p. 1566.

¹⁴ JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus*. Tradução de João Rezende Costa. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1986. p. 70. Veja também BROWN, Colin. Parábola, Alegoria, Provérbio. In: BROWN; COENEN, 2000, p. 1574-1580.

¹⁵ Outros exemplos constam em Is 20.1-6; Jr 19.1-15; 27.1-11; cf. 28.1-17; 32.1-44; 43.8-13; 51.59-64. Para uma descrição das ações simbólicas realizadas por Ezequiel, veja SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004. p. 285.

¹⁶ FÜGLISTER, Notker. Jeremias: Completamente tomado por Deus para o seu serviço. In: SCHREINER, 2004, p. 256.

veterotestamentários”¹⁷. Entre eles constam a purificação do templo (Mt 21.12-13) como símbolo da purificação espiritual que Jesus viera realizar na nação, o lava-pés dos discípulos e discípulas (Jo 13.1-11) como símbolo da purificação espiritual que viera realizar neles, a maldição da figueira (Mt 21.18-20) como símbolo do juízo que traria sobre a liderança rebelde da nação. Ações como a entrada triunfal em Jerusalém (Mt 21.1-11), o batismo (Mt 3.13-17) e a instituição da ceia (Mt 26.26-30) também têm caráter simbólico. O próprio ato de Jesus escolher doze apóstolos (Mt 10.1-4) e setenta discípulos (Lc 10.1ss; cf. Ex 24.1,9; Nm 11.16,24,25) pode ser considerado ato simbólico, além da mudança do nome de alguns deles.¹⁸ Além disso, ao comer com pessoas discriminadas, Jesus estava anunciando a oferta da comunhão e do perdão divino às pessoas pecadoras, marginalizadas por representantes da religião oficial (Mt 9.10-13; Mc 2.15-17; Lc 5.29-32; 15.1ss).¹⁹ As próprias curas e exorcismos que realizou eram símbolo e prenúncio da vitória final contra todas as forças malignas ou demoníacas (Mt 8.16-17; Lc 11.20-22; 13.16), que ameaçavam a dignidade da vida.²⁰

Os atos simbólicos realizados por Jesus, como também se pode verificar especialmente nos últimos profetas, ultrapassam um sentido meramente exterior. Eles demonstram que Jesus não somente proclamava a mensagem do reino, mas incorporava-a em sua própria pessoa.²¹ Neste sentido, Jesus fala da sua morte e ressurreição como um sinal paralelo ao do profeta Jonas (Mt 12.38-40). Portanto, ao realizar atos simbólicos, ele estava encarnando a mensagem que pregava, sendo que por meio dele Deus agia de maneira redentora neste mundo.

O conteúdo profético da pregação de Jesus

Também em relação ao conteúdo, a pregação de Jesus esteve alinhada à pregação profética. Isso pode ser observado no chamado ao arrependimento, no anúncio do reino de Deus, nas exigências divinas, no anúncio do julgamento divino, na profecia de salvação, na crítica à religião nacional e na crítica à liderança oficial.

O chamado ao arrependimento

O termo hebraico *shub*, traduzido por “arrependimento”, tem o sentido de “virar para trás”, “voltar” (qal) e “trazer de volta”, “restaurar” (hifil) para expressar a

¹⁷ BROWN, 2000, p. 1578.

¹⁸ A esse respeito veja JEREMIAS, 1986, p. 227.

¹⁹ JEREMIAS, 1986, p. 227.

²⁰ A respeito das curas e do poder divino manifesto nessa relação, veja RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008.

²¹ Essa perspectiva é apontada em BROWN, 2000, p. 1578.

volta ou a conversão a Deus.²² O chamado ao arrependimento é uma característica marcante da mensagem profética.

Por causa da pouca confiança que depositavam nos sacrifícios, vários profetas enfatizaram a necessidade de arrependimento como meio de remover o pecado (Is 1.11; Os 6.6; Am 5.23,24; Mq 6.8). Em várias ocasiões, apelaram ao povo rebelde que se arrependesse (Is 1.19-20; Jr 3.12-13; Ez 18.30-32; Jl 2.12-13; Am 5.4-5; Sf 2.1-3; Zc 1.2-6; Ml 3.7). Esse arrependimento consistia em desviar-se do mal e voltar para Deus (Jr 18.8; Ml 3.7). Aos que se arrependessem, Deus prometia perdão e bênçãos (Is 55.7; Ez 33.14ss; Os 14.6ss; Jn 3.9-10). Porém a falta de arrependimento precipitaria toda a nação nas maldições e no juízo condenatório do Senhor (Is 6.10; Jr 8.4-7; Ez 3.19; Os 5.4; Am 4.6,8,9,10,11).

Essa exigência de arrependimento faz parte da pregação profética de Jesus e é coerente com toda a tradição profética.²³ De acordo com os evangelistas, o arrependimento constituiu um dos elementos mais fundamentais de sua pregação, sintetizando tudo o que Jesus espera do indivíduo.²⁴ Jesus enfatizou a urgência do arrependimento, sendo que o tempo destinado ao arrependimento estava acabando.²⁵ Por isso o indivíduo precisa arrepender-se enquanto ainda há tempo. Essa conversão é entendida por Jesus como uma volta completa da pessoa em direção a Deus e significa dar as costas ao pecado, à injustiça e à hipocrisia (Mt 6.1-18; Mc 10.17-31; Lc 14.33).

Esse chamado de Jesus ao arrependimento é dirigido a todas as pessoas, porque todas são consideradas pecadoras e precisam arrepender-se ou perecerão (Mt 10.6; Lc 13.1-5).²⁶ Assim, o chamado ao arrependimento também confronta e condena aqueles que se julgam justos (Mt 23; Lc 11.39-52).²⁷ O reino e as bênçãos que o acompanham pertencem a todas as pessoas que assumem a postura de uma criança (Mt 18.2-4; Mc 10.15), ou seja, que desistem de seu próprio autoesforço para conquistar tais bênçãos e as buscam totalmente em Deus.

O anúncio do reino de Deus

Embora o termo reino de Deus não apareça na pregação profética, pode-se entender que seu significado está presente e representado, visto que Deus é referido como Rei (Is 6.5; Jr 46.18; Sf 3.15; Zc 14.16), possui um trono e governa sobre Israel e sobre toda a terra (Is 43.15; Ez 1.26).²⁸ Ademais, há várias passagens que falam de

²² Maiores informações em LAUBACH, Fritz. *Conversão, Penitência, Arrependimento*. In: BROWN; COENEN, 2000, p. 416.

²³ ENSLIN, 1961, p. 75-79.

²⁴ GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002. p. 109.

²⁵ JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004. p. 233. Ver parábolas em Mt 5.25,26; 24.45-51; 25.1-13 Lc 12.54-59; Lc 16.1-9.

²⁶ JEREMIAS, 2004, p. 233-234.

²⁷ GOPPELT, 2002, p. 115-117.

²⁸ LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Darci Dusilek e Jussara Marindir Pinto Simões Arias. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993. p. 58.

um tempo quando sua soberania se manifestará de modo concreto no mundo (Is 24.23; 45.18-25; Sf 3.15; Zc 14.9ss).²⁹

Dois dados importantes querem ser considerados aqui: 1) em vários aspectos, o conceito de Jesus acerca do reino de Deus esteve alinhado à expectativa geral dos grupos judaicos que o aguardavam, sendo que ele o (re)elabora em sua atuação³⁰; 2) a pregação de Jesus apresenta ênfases próprias acerca da forma de Deus atuar, retomando e reelaborando ênfases e conceitos presentes na tradição profética quanto ao reinado de Deus entre as pessoas.³¹ O principal elemento que demonstra isso é o fato de Jesus falar do reino de Deus como uma realidade imediata, como uma realidade dupla e como uma realidade universal.

O reino de Deus como uma realidade imediata

Por causa da visão numinosa que tinham de Deus, vários profetas pregaram sob a convicção de que “algo novo” e surpreendente estava por acontecer (Is 28.21; 48.3,6-8).³² Eles creram e anunciaram a “irrupção iminente de uma realidade divina não percebida por seus contemporâneos”³³ e compreendiam que Deus e sua soberania irresistível estavam para invadir a história humana e nada ou ninguém poderia impedi-lo ou controlá-lo.³⁴ Deus realizaria em breve uma nova e surpreendente ação histórica que tornaria “caducos todos os antigos acontecimentos da história da salvação”³⁵. Por isso a vida e a morte para Israel dependiam inteiramente dessa nova ação histórica que Deus empreenderia.

Em geral, os contemporâneos de Jesus encaravam o reinado de Deus como uma realidade a ser manifestada apenas escatologicamente.³⁶ A maioria dos grupos judaicos esperava a irrupção do reino de Deus como um evento cataclísmico, trazendo juízo para os inimigos e restauração e libertação para Israel.³⁷

Como um profeta, Jesus anunciou a chegada do reino como uma realidade urgente e iminente³⁸, sendo que seu próprio ministério era visto pelas comunidades como a concretização do reinado de Deus na história (Mt 11.11-13; Lc 4.21; Mt 11.2-

²⁹ MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Romchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997. v. 2, p. 19-24.

³⁰ BOCK, 2006, p. 541.

³¹ Cf. STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004. p. 236.

³² BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1978. p. 482.

³³ EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004. p. 306.

³⁴ EICHRODT, 2004, p. 308-309.

³⁵ VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1974. p. 115.

³⁶ BOCK, 2006, p. 547; THEISSEN e MERZ, 2004, p. 279.

³⁷ GOPPELT, 2002, p. 85; THEISSEN e MERZ, 2004, p. 270-271.

³⁸ KLAPPERT, 2000, p. 1522; BARBAGLIO, 2011, p. 276-277.

6; Lc 10.23-24).³⁹ Um dos textos mais reveladores da expectativa de Jesus com respeito à irrupção do reino de Deus é Mc 9.1, onde suas palavras acerca das implicações de expulsar demônios “pelo Espírito de Deus” demonstram que ele, na perspectiva de Marcos, compreendia que o reinado de Deus já estava operante (ver também Mt 12.28; Lc 11.20).⁴⁰ A urgência e iminência da irrupção do reino também podem ser notadas no apelo de abandonar tudo, que Jesus fez às pessoas que queriam segui-lo (Mt 8.22; Mc 1.17s; Lc 9.60ss). Além disso, ao enviar seus discípulos, Jesus também salientou a urgência com a qual deveriam anunciar a mensagem do reino (Mt 10.4; Lc 10.9; Jo 4.35). Seu próprio ministério de ensino e cura foi caracterizado por esse senso de urgência e compaixão (Lc 4.43; Jo 4.31-35; 9.4).⁴¹ Várias parábolas proferidas por ele enfatizam o elemento presente e imediato do reino de Deus (Mt 13; Lc 14.15-24). A antecipação presente dos dons salvíficos relacionados à irrupção do reino de Deus pode ser antevista nas várias curas, ressurreições e exorcismos que realizou durante seu ministério.⁴² Além disso, o próprio dom do perdão oferecido por Jesus traz para o presente uma das mais esperadas bênçãos do novo tempo (Mc 2.5; Lc 7.36-50; cf. Jr 31.31-33). Deste modo, na pregação do nazareno, o reino de Deus não é somente um acontecimento a se concretizar num futuro escatológico, mas é um dom a ser recebido já no tempo presente (Mt 6.33; Mc 10.15; Lc 12.32).⁴³

O reino de Deus como uma realidade dupla

Na tradição profética encontra-se também o anúncio que a manifestação dessa nova realidade divina seria totalmente diferente daquilo que contemporâneos de alguns profetas imaginavam (Hc 1.5; Is 29.9,14; Ez 12.22-28). A grande surpresa dessa realidade seria o efeito duplo da chegada da soberania de Deus frente à nação. De acordo com a expectativa contemporânea geral, a vinda de Deus e a manifestação de seu domínio universal na história teriam um efeito benéfico apenas para Israel. Porém os profetas anunciaram que esse novo tempo traria bênção e salvação para aqueles que humildemente seguissem as exigências de Deus e isso traria juízo e condenação aos que permanecessem em sua autossuficiência e prática de injustiça e opressão.

Como no tempo daqueles profetas, também havia contemporâneos de Jesus que esperavam a chegada do reino de Deus como uma realidade benéfica para Israel. Aguardavam esse dia como um evento que traria a vitória da nação eleita sobre os

³⁹ BARBAGLIO, 2011, p. 280.

⁴⁰ De acordo com BOCK (2006, p. 548) trata-se de um exercício real do poder divino que já se fazia visivelmente presente por meio da expulsão de demônios. ,3,24; 16.16. Cf. LADD,

⁴¹ Acerca das curas de Jesus, veja RICHTER REIMER, 2008.

⁴² Veja a esse respeito em LADD, 1993, p. 72-73; BOCK, 2006, p. 548; GOPPELT, 2002, p. 95-96 e RICHTER REIMER, 2008. Nos textos bíblicos há vários exemplos para isso: Mc 5.23,34; Lc 8.36; Mt 11.4,5; cf. Is 29.18ss.

⁴³ THEISSEN e MERZ, 2004, p. 279-285. Para uma abordagem detalhada ver MEIER, 1997, p. 213-288.

seus inimigos e opressores, a reunião do povo disperso em uma única terra sob o domínio de Deus.⁴⁴

O aspecto duplo – salvação e juízo – do ministério de Jesus é inicialmente anunciado por João Batista (Mt 3.11; Lc 3.16). João afirmava que, através do que “há de vir”, Deus faria uma separação final e definitiva entre justos e ímpios. Os justos seriam acolhidos e salvos, enquanto os ímpios seriam julgados e condenados.⁴⁵ As parábolas do joio e do trigo (Mt 13.34-43) e da rede (Mt 13.47-50) indicam que a manifestação escatológica do reino representaria uma separação final entre “os filhos do reino” e “os filhos do maligno”. Entretanto, a passagem mais clara acerca do aspecto duplo que a manifestação do reino traria é Mt 25.31-46, onde o juízo decorrente da não conversão e as bênçãos decorrentes da obediência atingem sua dimensão plena, real, espiritual e eterna.⁴⁶

Portanto a nação, de modo coletivo, e o indivíduo, de modo particular, são chamados a tomar uma decisão radical diante do ministério de Jesus. Dessa decisão depende seu destino histórico e eterno. Assim, o reino de Deus traz bênção e salvação para as pessoas que o recebem, mas juízo e condenação para quem o rejeita.⁴⁷

O reino de Deus como uma realidade universal

Diferentemente da maioria de seus contemporâneos, que encarava o reino histórico de Deus como uma realidade nacional, alguns profetas já anunciavam a chegada de um reinado com feições universais. Mesmo que Israel estivesse basicamente no centro, a soberania de Deus abarcaria beneficentemente as nações (Sf 3.9ss; Zc 8.20-22; Is 9.1; 26.9). Especialmente o Trito-Isaías enfatiza esse aspecto universalista do reinado de Deus (Is 42.1,6; 49.6): por meio de seu Ungido, ele estenderia seu domínio sobre toda a terra, faria uma aliança com os povos e instauraria a verdadeira paz universal (Is 19.23-25; Jr 16.19-21; Sf 3.9-10; Zc 8.20-23).

A maioria dos contemporâneos de Jesus não diferia muito desse entendimento. Por relacionar a participação no reino com a conformidade em relação às tradições éticas, litúrgicas e culturais israelitas, o judaísmo da época de Jesus acabava por restringi-lo à nação de Israel. Neste sentido, o judaísmo pós-exílico entendia majoritariamente o reino de Deus como a manifestação da “soberania de Israel sobre seus inimigos políticos e nacionais”⁴⁸.

Embora a pregação de Jesus, de acordo com algumas narrativas, tenha sido destinada primeiramente às “ovelhas perdidas da casa de Israel” (Mt 15.24), encontra-

⁴⁴ Veja maiores informações e referências, consultar: LADD, 1993, p. 60; GOPPELT, 2002, p. 85; THEISSEN e MERZ, 2004, p. 269-271.

⁴⁵ BARBAGLIO, 2011, p. 195-196; LADD, 1993, p. 35-37.

⁴⁶ Acerca dessa parábola, veja comentários de RICHTER REIMER, Ivoni. Economia de Deus e diaconia: estratégias de esperança para o mundo (Mt 25,31-46). In: _____ (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006. p. 192-213.

⁴⁷ THEISSEN e MERZ, 2004, p. 288-298.

⁴⁸ LADD, 1993, p. 62.

mos várias evidências que o reino de Deus por ele anunciado tinha uma abrangência mundial (Mc 12.1-12; Mt 21.33-46; Lc 20.9-19). A participação no reino deixaria de depender da ascendência israelita para depender unicamente da resposta que cada indivíduo apresenta a Jesus e sua proposta. Assim, “gentios e judeus comerão juntos com os patriarcas” no reino de Deus (Mt 8.11-12; Lc 13.29,30).⁴⁹ A participação dos gentios nesse reinado é ilustrada pelas parábolas da vinha (Mt 21.33-46) e do grande banquete (Lc 14.15-24). A “grande comissão” reitera a intenção universal de Jesus a respeito do reinado de Deus (Mt 28.18-20; Mc 16.15,16; Lc 24.46-49), e as “boas notícias” do reino devem ser pregadas a todas as nações (Mt 28.20; Lc 24.47).

A radicalidade das exigências divinas

Tanto para os profetas quanto para Jesus, as exigências de Deus para o indivíduo são absolutas. Do ponto de vista dos profetas, a conversão significa a volta para Deus e o abandono de tudo que prejudique ou ameace esse novo relacionamento.⁵⁰ Deus exige da pessoa dedicação completa e exclusiva: o profeta Elias dizia que não se pode coxear entre dois pensamentos (1Rs 18.21b); vários profetas tratam a deslealdade a Deus como adultério, empregando uma série de imagens patriarcais (Is 1.21; Jr 2.20-37; Ez 16.1-63; Os 2.2-13; Mq 1.7).

Em cada época o profetismo israelita enfrentou problemas diferentes. Os profetas pré-clássicos combateram o sincretismo da religião javista com a religião naturalista de Canaã. A luta dos profetas clássicos foi mais contra a confiança nas potências mundiais em busca de livramento político. Todos eles, contudo, lutaram contra qualquer elemento que pudesse rivalizar com a confiança do país unicamente em Deus: somente nele, Israel deveria buscar sua salvação e seu refúgio.

Nos profetas, como em Jesus, a idolatria adquire uma perspectiva mais ampla. Qualquer realidade pode ser divinizada pelo indivíduo ou pela nação.⁵¹ Em alguns momentos, os profetas aplicaram o conceito de idolatria aos instrumentos de poder (armamentos, estratégias militares, alianças com nações estrangeiras), sendo que, para eles, confiar no agir humano ao invés de confiar em Deus era tão grave quanto adorar uma imagem de escultura (Is 30.1-5; Jr 2.18,36; Ez 16.1-27; Os 7.8-12; Mq 5.9-10; Hc 1.16; Zc 4.6).⁵²

Os profetas também aplicaram o conceito de idolatria à propriedade, sendo que a própria riqueza pode se constituir em Deus (Jr 9.22ss; Ez 7.19; Am 6.4-6; Sf 1.18). Esse tipo de idolatria é até mais forte que a adoração a Baal ou a qualquer outra

⁴⁹ THEISSEN e MERZ, 2004, p. 294.

⁵⁰ FÜGLISTER, 2004, p. 251.

⁵¹ SICRE, José Luis. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução de João Luis Baraúna. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 339-340.

⁵² SICRE, 1996, p. 341-346.

divindade, pois é capaz de determinar os oráculos proféticos, o ensino dos sacerdotes, a sentença do juiz e as declarações das testemunhas.⁵³

Semelhantemente, para Jesus, confiar na riqueza ao invés de confiar em Deus era tão grave quanto trocá-lo por outro Deus (Mt 19.23,24; Mc 4.19; Lc 12.13-34). É nesse sentido que Jesus coloca a riqueza em paralelo com as palavras de Elias acerca do culto a Baal (Mt 6.24; cf. 1Rs 18.21). Aqui, no caso, a escolha que o indivíduo precisa fazer não é mais entre servir a Deus ou a Baal, mas entre servir a Deus ou a Mammon.

Contudo, nem os profetas nem Jesus demonizam os bens materiais em si, mas na relação que com eles se estabelece. O que os diviniza é a atitude da pessoa em relação a eles.⁵⁴ O que comunica aos bens materiais o caráter de injustiça é a atitude de cobiça que o ser humano passa a ter em relação a eles. Essa cobiça se manifesta em egoísmo, exploração do outro, preocupações indevidas e autoconfiança (Jr 9.22ss; Ez 7.19; Am 6.6; Sf 1.18; Mt 6.25). A preocupação excessiva com a própria sobrevivência constitui uma certa autoidolatria (Mt 6,25; 15.7-9), denunciada por Jesus, porque o indivíduo corre o risco de subordinar tudo aos próprios interesses e ambições (Lc 11.37-52).

Portanto a pregação de Jesus e a dos profetas exigem do ser humano uma decisão radical que priorize Deus e a sua obra em relação a qualquer outro compromisso ou preocupação (Mt 6.33; 10.34-39; Lc 9.57-62). O amor e a fidelidade a Deus devem estar acima das obrigações mais nobres e sagradas e das preocupações mais urgentes, mesmo acima da própria existência (Mt 16.24; Lc 14.26).

O anúncio do julgamento divino

A mensagem profética caracteriza-se por dois elementos inseparáveis: o anúncio da salvação e o anúncio da desgraça.⁵⁵ Especialmente antes do exílio, os profetas advertiram o país de que o juízo de Deus estava se aproximando (Is 41.1ss; Jr 2.4-9; Ez 20.33-38; Os 4.1; Am 3.1ss; Mq 1).⁵⁶ A razão para a vinda do juízo era o dado de que o povo não cumpria sua parte na aliança com Deus. Esse juízo viria na forma de secas, pestilência, terremotos, derrota diante do inimigo e, finalmente, o exílio. Jr 28.8-9 identifica a profecia de julgamento como a marca característica de um verdadeiro porta-voz de Deus.

⁵³ SICRE, 1996, p. 347-351.

⁵⁴ A esse respeito veja SICRE, 1996, p. 349; RICHTER REIMER, Ivoni. “A origem de todo mal está na ganância”: desigualdades sócio-econômicas na Bíblia. In: CONIC; FERREIRA, Francisco Whitaker (Orgs.). *A desigualdade no Brasil deve ser superada?* Relatório sobre a dignidade humana e a paz no Brasil 2005-2007. São Paulo: Olho d’Água, 2007. p. 93-106, e também RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Defesa da dignidade humana em textos bíblicos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011. p. 27-46.

⁵⁵ JEREMIAS, 2004, p. 195.

⁵⁶ PEISKER, 2000, p. 1881.

Como autêntico profeta, Jesus pregou convencido de que o julgamento divino estava próximo. Haveria um acerto de contas que Deus faria com todas as pessoas (Mt 10.15,32,33; 25.34,41; Mc 3.29; Lc 12.4-12). Esse juízo viria repentina e inesperadamente (Mt 24.37-41; Lc 17.26-30). Esse grande e definitivo acerto de contas não alcançaria apenas os povos gentílicos, mas também viria sobre Israel e sua capital (Mt 23.37-39; Mc 13.14; Lc 13.34,35).

Como Joel, Jesus enfatiza que as catástrofes que aconteceram recentemente na nação (a queda da torre de Siloé e a chacina realizada por Pilatos contra os galileus) eram apenas prenúncios de um juízo muito mais severo que brevemente viria (Lc 13.1-9; cf. Jl 1.1-20). Seria um juízo tão terrível que já se deveria lamentar por quem o sofreria, sendo que Jesus compara o juízo final e a situação de sua geração com a do dilúvio e com o juízo das cidades ímpias de Sodoma e Gomorra (Mt 24.37-39; Lc 17.26-29).

Além das declarações explícitas, Jesus também lança mão das metáforas da ceifa, da peneiração e separação para falar do julgamento final (Mt 13.29-30; 25.31-46). O juízo escatológico é comparado com o ficar de fora da festa de casamento, após o noivo haver fechado a porta (Mt 25.1-13,31-46), ficar excluído do banquete após se haver rejeitado seu gracioso convite (Mt 22.1-14), ficar do lado de fora do abrigo noturno, nas trevas e no frio (Lc 13.22-30), o aprisionamento por uma dívida impagável (Mt 18.32-35), a eliminação pela falta de frutos (Lc 13.6-9) e a punição e destruição por desonestidade e crueldade no trato do alheio (Mt 21.33-41; 24.45-51; 25.14-30; Lc 12.35-48; 19.11-27).⁵⁷

A profecia de salvação

Os profetas não anunciaram apenas juízo para a nação ou para grupos dentro dela. Em conexão com esse julgamento, Deus também prometeu libertação e salvação para o seu povo (Is 2.1-5; Jr 30-33; Ez 11.14-25; Dn 7.27-28; Os 11; Jl 2.12-32; Am 9.11-15; Mq 2.12,13; Sf 3.8-20; Ag 2.1-9; Zc 8-14; Ml 4). Essa libertação estava ancorada na vontade, fidelidade e amor incondicional do próprio Deus, e não do povo, sendo que essa restauração estava estreitamente relacionada com o estabelecimento do reino messiânico e seria acompanhada por mudanças radicais na política, no culto, nas práticas religiosas e na vida do país.⁵⁸

Vinculada à tradição profética, a pregação de Jesus também anuncia a chegada de um novo tempo na história da salvação.⁵⁹ Sua missão consistia em proclamar e realizar essa salvação (Mt 18.11; Mc 10.45; Lc 1.69; 19.10; Jo 4.42; 10.10), que se caracteriza pela irrupção do reino de Deus. As bênçãos anunciadas por esse reino já podem ser vivenciadas e simultaneamente assumem caráter escatológico (“já e ainda não”). Fundamentalmente, essa salvação se refere à “restauração da comunhão entre Deus

⁵⁷ Para as imagens e metáforas para juízo, empregadas por Jesus, ver THEISSEN e MERZ, 2004, p. 290-291.

⁵⁸ PEISKER, 2000, p. 1881.

⁵⁹ THEISSEN e MERZ, 2004, p. 293-295.

e o homem, que fora quebrada pelo pecado⁶⁰. As bênçãos anunciadas por Jesus são comparadas ao fato de pessoas participarem como convidadas de honra de uma festa de casamento (Mt 25.1-13,31-46) ou de um banquete real (Mt 22.1-14; Lc 14.16-24). Na pregação de Jesus, as bênçãos do reino alcançam especialmente os desprovidos dos bens, conforto e reconhecimento neste mundo⁶¹, o que constitui uma inversão dos valores e da lógica do reino de Deus em relação aos do “mundo”.

A crítica profética à religião nacionalista

Um dos elementos importantes da atuação profética é a chamada *atitude profética de protesto*.⁶² Os profetas criticaram o que viam ser a institucionalização da religião israelita. Os porta-vozes de Deus denunciavam as diversas formas de atividades culturais (festas, peregrinações, oferendas, sacrifícios, orações etc.)⁶³. Jr 7.21-23, Os 6.6 e Mq 6.6-8 criticaram o sistema sacrificial israelita; Jr 7 e 26 atacou a falsa confiança que o povo depositava no templo; Is 1.1-17 e Am 5.21-25 teceram críticas acirradas ao sistema cultural israelita. Há que se perceber, porém, que esses mensageiros não combateram o culto em si, mas o abuso dele. Eles rejeitaram radicalmente que o culto fosse encarado em sentido mágico. O acesso a Deus não pode se dar por meio de ações meramente litúrgicas, mas como uma comunicação profunda de caráter pessoal da pessoa crente com o seu Deus.⁶⁴

Como os profetas, Jesus também foi um crítico das instituições religiosas de sua época. Uma diferença entre Jesus e os profetas reside no problema e suas razões. No caso dos profetas, o problema teve origem numa secularização da vida nacional causada principalmente pela estatização da religião. O principal resultado disso era um sincretismo com as tradições religiosas cananeias e uma crescente injustiça em relação às camadas sociais inferiores. No caso de Jesus, a mudança havia ocorrido em função de uma ênfase legalista das tradições religioso-culturais por parte da elite religiosa centrada no templo. O resultado foi um apego meticuloso às leis cerimoniais e litúrgicas, colocando o risco de um distanciamento do propósito dos mandamentos divinos. Em ambos os casos, as consequências são bastante semelhantes: o apego a uma religiosidade “racionalista” e o afastamento da vontade de Deus que consistia fundamentalmente na prática da compaixão ético-transformadora. Os “especialistas” haviam aprendido o modo de fazer sua própria vontade, “mediante um hábil manejo da lei”⁶⁵. A religiosidade não mais era um meio de manifestar o amor e a obediência do crente, mas tornara-se uma maneira de engrandecimento do próprio indivíduo (Mt 6.2; 23.5-7; Lc 16.15).

⁶⁰ LADD, 1993, p. 70.

⁶¹ BARBAGLIO, 2011, p. 289-299.

⁶² FÜGLISTER, 2004, p. 186.

⁶³ SICRE, 1996, p. 381.

⁶⁴ BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. *O Profetismo Bíblico: uma introdução ao profetismo e profetas em geral*. Tradução de Fr. Oswaldo Antônio Furlan. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 66.

⁶⁵ EICHRODT, 2004, p. 335.

Como profeta, Jesus criticou as expressões religiosas dominantes, nas quais as pessoas depositavam confiança para sua própria segurança. O templo não poderia ser considerado o local exclusivo da adoração e do serviço ao Senhor (Jo 4.21-24; cf. Is 66.1-2; Jr 7.1-15; Mq 3.12); ele seria destruído e substituído (Mc 11.27-13.2).⁶⁶ Jesus também criticou o sistema cultural, quando visto como meio automático de bênção e salvação (Lc 18.9-14). Para Jesus, o que agrada a Deus não é a sujeição ao sistema cultural, mas a prática consciente da sua vontade (Mt 9.13; cf. Os 6.6). Com respeito à Lei, tanto Jesus quanto Jeremias perceberam que os “peritos” podem deturpá-la, sujeitando-a ao serviço de seus próprios interesses (Mt 15.3-9; cf. Jr 8.8-9; Lc 11.42; cf. Jr 8.23,24). Assim, Jesus priorizou a obediência à vontade de Deus e o relacionamento pessoal com ele em relação à prática litúrgica ou subserviência às ordenanças legais (Mt 5.21-48; Lc 18.9-14).

A crítica às lideranças político-religiosas oficiais

Na visão de vários profetas, os líderes na nação “estavam mais preocupados com os privilégios do que com suas responsabilidades”⁶⁷, motivo pelo qual os criticavam. As denúncias dos profetas são concretas e específicas, marcadas por franqueza implacável (Am 2.6-8; Mq 3.9-11). Essas críticas se dirigem contra a liderança política e religiosa da nação, a realeza e funcionários do Estado (Is 7.18-25; Jr 22.13-19; Ez 17; Os 9.15; Am 7.9). Jeremias confronta pessoalmente alguns reis de Judá, seus contemporâneos, por sua não observância da vontade de Deus (Jr 21.11-12; 36.30-31). Em Ez 17; 19; 34 temos parábolas para denunciar os erros dos reis e as vãs esperanças neles depositadas. A principal polêmica dos profetas contra a liderança política de Israel era o abandono da vontade de Deus e a confiança em suas próprias forças ou na capacidade bélica de seus aliados (Os 7.11ss; 12.2). A crítica profética aos líderes religiosos denuncia sua participação em crimes cometidos pela elite nacional, que consiste principalmente em justificar e tolerar uma situação que é contrária à vontade de Deus.⁶⁸ Os sacerdotes são denunciados por não colocarem a vontade de Deus e o bem-estar do povo no centro de suas funções, (pre)ocupando-se mais com suas próprias ambições (Jr 2.8; Ez 22.26; Os 4.4; Mq 3.11). A maioria deles não tem escrúpulos em conseguir o que quer, e a Lei de Deus é distorcida (Sf 3.4; Ml 2.8ss), sendo também acusados de corrupção, profanação e outros pecados graves (Is 28.7ss; Jr 8.10,18; Ez 22.26; Os 6.9; Sf 3.4; Ml 2.8ss). Sacerdotes são denunciados por transformar o culto em um negócio lucrativo (Os 4.8).

Nessa dinâmica, também alguns dentre os profetas são confrontados (Jr 23.9-40; Mq 2-3) e acusados de acalantar falsas esperanças para o povo, independente de sua relação com a aliança com Deus (Jr 8.11; 23.9ss). Esses “falsos profetas” tran-

⁶⁶ HORSLEY, Richard. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004. p. 97-104.

⁶⁷ SCOTT, R. B. Y. *Os Profetas de Israel: nossos contemporâneos*. Tradução de Joaquim Beato. São Paulo: ASTE, 1968. p. 188.

⁶⁸ SICRE, 1996, p. 368.

quilizam a consciência do perverso, anunciando paz, enquanto o país mergulha na desgraça (Jr 6.13-14; Ez 22.28; Mq 2.6-11).⁶⁹ Como os sacerdotes, também eles são denunciados de corrupção e crimes graves contra as leis de Deus (Is 28.7ss; Jr 23.13-14; Mq 2.11; Sf 3.4).

Jesus também formulou críticas às lideranças oficiais da nação, especialmente as religiosas.⁷⁰ A crítica não é tanto em relação ao conteúdo do que ensinavam, mas mais à sua prática. Como os profetas, as acusações de Jesus assumiram feições bastante concretas e específicas e demonstraram grande ousadia (Mt 6.2,5,16; 23.1-36; Lc 12.56; 13.15; cf. Is 3.14,15; Os 7.1-7; 6.9). Ele os acusou de ser hipócritas e orgulhosos, chamou alguns deles de “sepulcros caiados”, “guias de cegos” e “raça de víboras”. De maneira radical, acusou dirigentes de Jerusalém de haver assassinado os servos enviados por Deus para adverti-los (Mt 23.29-39).⁷¹ Por isso Jesus anunciou um rigoroso e imparcial juízo por meio de metáforas contra essa liderança prepotente por meio de parábolas (Mt 12.33-37; 16.5-12; 20.1-16; Lc 13.6-9; Mt 21.28-32; 21.33-46; Lc 15.25-32; 18.9-14; 22.1-14; Lc 14.15-24).

Conclusão

Jesus foi um homem de seu tempo que recebeu várias influências de seu contexto sociocultural e político. No estudo realizado, elaboramos que a mais importante contribuição para sua práxis teve origem em sua herança religiosa judaica. Os evangelhos sinóticos apresentam Jesus, suas ações e seu ensino como profundamente influenciados por tradições veterotestamentárias, sendo que aqui destacamos as proféticas. Dentro do movimento de Jesus, essa influência aparece principalmente em sua pregação e se faz presente em duas características inter-relacionadas. Uma pode ser observada em relação do estilo profético: autoridade profética, combinação de proclamação e predição, uso de parábolas, emprego de ações simbólicas, e a outra em relação ao conteúdo profético: chamado ao arrependimento, anúncio do reino de Deus como uma realidade imediata, exigências divinas, anúncio do julgamento divino, profecia de salvação, crítica à religião nacional e crítica à liderança oficial.

A vida e a práxis de Jesus estão arraigadas na tradição profética de seu povo, marcada pela denúncia à opressão e à injustiça e pelo anúncio de vida digna por meio de justiça, paz e compaixão. Essa atuação profética de Jesus tem em vista os níveis religiosos e político-sociais, chamando ao arrependimento, à conversão, à mudança de mentalidade e de ação. Nesse movimento, novas relações tornam-se possíveis e necessárias, sendo que mulheres e homens são chamados para ser testemunhas de um novo tempo, que sempre de novo se faz urgente.

⁶⁹ SICRE, 1996, p. 134.

⁷⁰ HORSLEY, 2004, p. 87-104.

⁷¹ HORSLEY, 2004, p. 95-96.

Referências

- BALLARINI, Teodorico; BRESSAN, Gino. *O Profetismo Bíblico: uma introdução ao profetismo e profetas em geral*. Tradução de Fr. Oswaldo Antônio Furlan. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, Hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. Tradução de Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BOCK, Darrell L. *Jesus segundo as Escrituras*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Shedd Publicações, 2006.
- BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1978.
- BROWN, Colin; COENEN, Lothar. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2.
- EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004.
- ENSLIN, Morton Scott. *The Prophet from Nazareth*. New York: McGraw-Hill, 1961.
- FÜGLISTER, Notker. Jeremias: Completamente tomado por Deus para o seu serviço. In: SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. Tradução: Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2004. p. 239-258.
- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.
- HORSLEY, Richard. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.
- JEREMIAS, Joachim. *As Parábolas de Jesus*. Tradução de João Rezende Costa. 5. ed. São Paulo: Paulus, 1986.
- _____. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.
- LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Darci Dusilek e Jussara Marindir Pinto Simões Arias. 2. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.
- MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução de Laura Romchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1997. Volume 2, Livro 2; mensagem.
- MOTYER, J. A. Profecia, Profetas. In: DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1991. v. 2, p. 1318-1329.
- REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Defesa da dignidade humana em textos bíblicos. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011. p. 27-46.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Economia de Deus e diaconia: estratégias de esperança para o mundo (Mt 25,31-46). In: _____ (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006. p. 192-213.
- _____. “A origem de todo mal está na ganância”: desigualdades sócio-econômicas na Bíblia. In: CONIC; FERREIRA, Francisco Whitaker (Orgs.). *A desigualdade no Brasil deve ser superada? Relatório sobre a dignidade humana e a paz no Brasil 2005-2007*. São Paulo: Olho d'Água, 2007. p. 93-106.
- _____. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008.

- SCHREINER, Josef. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. Tradução de Benôni Lemos. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.
- SCOTT, R. B. Y. *Os Profetas de Israel: nossos contemporâneos*. Tradução de Joaquim Beato. São Paulo: ASTE, 1968.
- SICRE, José Luís. *Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem*. Tradução de João Luís Baraúna. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. Tradução de Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- VAN GRONINGEN, Gerard. *Revelações Messiânicas no Antigo Testamento*. Tradução: Cláudio Wagner. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.
- VON RAD, Gerhard. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Francisco Catão. São Paulo: ASTE, 1974. v. II.



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

NOTAS SOBRE A NOÇÃO DE PESSOA NO MEDIEVO CRISTÃO¹

Remarks on the notion of persona in the medieval Christianity

Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha²

Resumo: A acepção filosófica de pessoa, tal como se vê em Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, I, q. 29) foi precedida principalmente pelas reflexões de Agostinho (*Epistolae* 137, 2; 169, 8) e Boécio (*Duabus Naturis*, III). Sua progressiva elaboração remete às controvérsias trinitárias do séc. IV, e, se formos retroceder no tempo, mostra ser fruto do encontro entre o lógos bíblico e o lógos grego. Em âmbito cristão, a experiência da pessoa é considerada a mais elevada do exercício de viver, implicando uma compenetração de presenças: a presença a si mesmo, ao outro e ao transcendente.

Palavras-chave: Pessoa. Individualidade. Corpo. Alma. Deus.

Abstract: The philosophical understanding of *persona* found in Thomas Aquina's *Summa Theologiae* I (q. 29) can be traced back to Augustin (*Epistolae* 137, 2; 169, 68) and Boethius (*Duabus Naturis*, III). The construction of this concept was influenced by, among other factors, the fourth century Trinitarian controversies as well as by interaction of the biblical logos and the Greek logos. From the Christian perspective, the individual experience ranks the highest position among the experiences of living since it embraces multiple presences: the presence to itself, the presence to the other, and the presence to the transcendent.

Keywords: Persona. Individuality. Body. Soul. God.

O termo “pessoa” reveste um conceito importante do vocabulário filosófico. Antes de ingressar na filosofia, transitou por vários outros campos semânticos, e sua provável origem encontra-se no meio teatral, passando pela linguagem teológica até vir a estabelecer-se na linguagem filosófica.

¹ O artigo foi recebido em 24 de agosto de 2012 e aprovado em 19 de março de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² É filósofa pela Universidade de São Paulo (USP, São Paulo/SP, Brasil), com mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP, Campinas/SP, Brasil). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Florianópolis/SC, Brasil). Suas áreas de pesquisa são Filosofia Medieval e Ética. Contato: marianapaolozzi1@gmail.com

“Pessoa” é um vocábulo proveniente do termo latino *persona* (*prósopon* em grego), que originalmente significava “máscara, figura, personagem, papel representado por um ator”, e daí assumiu o significado de ser humano.

Mas qual a acepção filosófica de “pessoa” no medievo cristão? Qual seu significado e como descrever a experiência da pessoa caracterizando a vivência do existir pessoal?

Esse termo possui uma longa história e contemporaneamente adquiriu uma multiplicidade de sentidos. Parece indiscutível que a origem da acepção filosófica de pessoa encontra-se no terreno teológico do cristianismo.³ Não obstante o conceito filosófico de “pessoa” remeter à *psyché* socrática (à noção de alma), pode-se dizer que foi a partir das controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV que ele começou a adquirir um rico conteúdo e paulatinamente veio a ser lapidado, tornando-se uma noção-chave da filosofia cristã.

Atualmente o conceito de pessoa sofreu um esvaziamento do seu conteúdo metafísico, prevalecendo em seu lugar principalmente as abordagens psicológicas, políticas, sociológicas, jurídicas (exemplo: no Direito, as pessoas física e jurídica, a pessoa como quem tem direitos e obrigações etc.).⁴

Procurar-se-á aqui explicitar a noção cristã de pessoa, enfatizando-se brevemente sua progressiva elaboração e significado no decorrer do medievo cristão.

A pessoa é considerada a essência do ser humano; sua paradoxal identidade implica o ser-para-si e ser-para-o-outro, envolve relação; passa pela consciência de si e é mediatizada pela intersubjetividade; em outras palavras, nossa identidade reflete a relação entre nossa interioridade e exterioridade. O ser humano implica relação: consigo mesmo e com o outro.

Quem sou eu? Interioridade, exterioridade: uma pessoa singular e única em sua **originalidade** (não existe qualquer réplica da minha pessoa, e nunca existirá). A descoberta dessa verdade filosófica (isto é, da noção de pessoa como singularidade inalienável e inconfundível) – e esse aspecto citado é apenas um deles (a *ipseidade* do indivíduo) – foi fruto de um longo labor histórico; resultado de um processo mul-

³ Todavia, a esse respeito ver a exprobração de J. D. Zizioulas: “Assim, embora a pessoa e a ‘identidade pessoal’ sejam amplamente discutidas nos dias de hoje como um ideal supremo, ninguém parece reconhecer que, historicamente, bem como existencialmente, o conceito de que a pessoa está indissolivelmente ligada à teologia [...] será feita uma tentativa para mostrar o quão profundo e indestrutível é o vínculo que une o conceito de pessoa com a teologia patrística e eclesiológica. A pessoa tanto como um conceito de pessoa com a teologia e a eclesiológica patrística. A pessoa tanto como um conceito e como uma realidade viva é puramente o produto do pensamento patrístico. Sem isso, o significado mais profundo da personalidade não pode ser nem compreendido nem justificado” [Thus, although the person and “personal identity” are widely discussed nowadays as a supreme ideal, nobody seems to recognize that historically as well as existentially the concept of the person is indissolubly bound up with theology [...] an attempt will be made to show how deep and indestructible is the bond that unites the concept of the person with patristic theology and ecclesiology. The person both as a concept and as a living reality is purely the product of patristic thought. Without this, the deepest meaning of personhood can neither be grasped nor justified.] (ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimirs Seminary Press, 1997. p. 27).

⁴ Cf. VAZ, H. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v. II, p. 189.

timilenar que passando pela pré-história leva à emergência do indivíduo na cultura hebraica e grega antiga. Não se pretende agora esmiuçar essa questão, basta ressaltar que tal processo foi fundamental para a elaboração da noção cristã de pessoa: dá-se, no cristianismo, o encontro entre o “logos” bíblico e o “logos” grego.⁵ Em suma, tudo isso confluíu para a experiência da pessoa tal como a vivemos hoje.

A invenção da filosofia aparece como uma etapa que, através dos sucessivos percursos do pensamento antigo, contribuirá fortemente para a elaboração do conceito de pessoa. É sob a determinante influência do pensamento grego que a razão passa a ser considerada constitutiva do ser humano: fator fundamental para o medievo cristão, quando o conceito de pessoa se estabelece inextricavelmente ligado ao conceito de razão ou de espírito. Aliada à concepção de razão, os gregos levaram o desenvolvimento da vida interior a um ponto muito elevado (citem-se, por exemplo, dentre várias correntes de pensamento, os estoicos e os epicuristas); a noção cristã de pessoa funde-se então com a questão da interioridade.

Ao enfatizar que o desenvolvimento da ideia de indivíduo no mundo da cultura bíblica e no mundo da cultura helênica foi determinante para a descoberta e afirmação da pessoa, destaque-se o seguinte: apesar da enorme diferença entre esses dois contextos históricos e do tipo de existência individual que geram, eles possuem uma característica comum que será crucial para a elaboração da ideia ocidental do ser humano como pessoa: trata-se do reconhecimento e afirmação da individualidade espiritual do ser humano e, como será discutido adiante, isso remete à inter-relação da inteligência e da liberdade.

O elemento comum e fundamental presente nesses dois processos históricos que contribuirão para a imagem do ser humano como pessoa, a qual irá prevalecer na cultura ocidental, reside justamente na percepção do indivíduo *como singularidade inconfundível*. Enfim, a progressiva descoberta e afirmação da individualidade espiritual do ser humano deu-se em Israel e na Grécia por caminhos diferentes, que, por sua vez, desembocam na teologia cristã e a partir daí influenciam a filosofia.

Como compreender o termo “individualidade espiritual”? A noção de espírito (o substantivo e o adjetivo “espiritual”) tornou-se, hoje, confusa e vaga, mas é reservada aqui para se referir ao que há de mais excelente (de mais elevado) na pessoa. Ele pode ser entendido como a “parte” da alma – modo de dizer, pois a alma é indivisível – capaz de se abrir ao inteligível (absoluto). Os animais possuem alma, animação, tanto é que se chamam animais (de *anima*, alma), no entanto não possuem espírito: a capacidade de entender (ou compreender) e de escolher. Os animais são, portanto, considerados indivíduos, mas não pessoas.

Outro dado importante: a afirmação da individualidade espiritual (ou racional) do ser humano não caminha, com o cristianismo, para uma absorção do indivíduo no Ser total ou para cindi-lo na dualidade do ser e do não-ser; a vida eterna dos cristãos não significa que o indivíduo seja subsumido em Deus formando unidade informe; mais precisamente, a noção cristã de pessoa remete à “síntese sem confusão entre

⁵ VAZ, 1992, p. 202.

o Ser e os seres”:⁶ a individualidade é preservada. Isso é diferente, por exemplo, da concepção de Nirvana (estado de felicidade) no budismo, em que se busca a cessação da natureza individual (da consciência individual: o ser humano se dissolve no todo); ou diferente, também, do hinduísmo.

No cristianismo, a pessoa permanece mesmo após a morte. Essa individualidade (corpo/alma) é assegurada plenamente através da ressurreição. Os cristãos precisam garantir a subsistência completa do indivíduo, pois, conforme o dogma, a ressurreição abarca não apenas a alma, mas também o corpo: a imortalidade refere-se ao ser humano completo.

O indivíduo é “ele mesmo” e caracteriza-se pela sua *ipseidade*, não é absorvido, como fragmento, na anônima imensidão de um deus impessoal. Com essa perspectiva superam-se os riscos do monismo (onde todos os múltiplos seres são redutíveis a uma unidade) e do dualismo, aos quais sucumbiu a experiência da transcendência de outras tradições culturais.

A questão da individualidade já era um problema filosófico vários séculos antes de ser uma preocupação cristã; todavia, com o cristianismo busca-se preservar a subsistência do indivíduo e sua originalidade de modo permanente.

Em Platão, o indivíduo Sócrates (seu ser momentâneo) transcorre e desaparece com o devir; a ideia de homem é eterna, no entanto Sócrates seria apenas mais um ser temporário. Admitindo-se que alguns indivíduos são melhores que outros, poder-se-ia dizer que o são não devido a alguma característica única e inseparável de sua própria personalidade (ou “pessoalidade”), mas apenas porque participam mais ou menos completamente de uma realidade comum, esse tipo ideal de humanidade que, sendo a mesma para todos, apenas ela seria de fato real. Nem Platão nem Aristóteles possuíam concepção bastante elevada do valor do individual para pensar em semelhante explicação.⁷

Pode-se dizer que, em Aristóteles, os indivíduos existem em vista da espécie, e que, enquanto tal, não são importantes. E mais, não se pode conseguir fazer que sejam significativos enquanto indivíduos sem se destruir a unidade da espécie humana. Se, para Aristóteles, a individualidade tivesse grande peso, a ideia de espécie ficaria comprometida, a ponto de haver tantas espécies quanto as individualidades (a individualidade tornar-se-ia uma espécie). Por exemplo: se Sócrates for considerado totalmente diferente de Anaxímenes por causa de sua individualidade, Sócrates pode ser tomado como uma espécie, diferente de Anaxímenes, tal como uma pedra difere de uma árvore, ou um ser humano difere de uma árvore em termos de espécie (ao inserirmos uma diferença individual na forma de cada indivíduo, nós o tornaremos uma espécie irreductível a qualquer outra – Sócrates será tão diferente de Anaxímenes como Sócrates e Anaxímenes o são de um animal ou de uma árvore).⁸ Aristóteles consideraria a diversidade dos indivíduos apenas como manifestação da espécie em sua totalidade. Cada um de nós nasce, vive e desaparece completamente sem deixar rastro

⁶ VAZ, 1992, p. 203.

⁷ Cf. GILSON, E. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 254.

⁸ GILSON, 2006, p. 260.

algum; nascem outros seres humanos que se sucedem uns aos outros. Os indivíduos passam, mas a espécie permanece.⁹

Em resumo, no quadro da filosofia de Aristóteles, para se preservar a originalidade do indivíduo seria necessário destruir a unidade da espécie. Por outro lado, a filosofia de Aristóteles acentua muito mais fortemente a realidade dos indivíduos do que o pensamento de Platão. No entanto, pode-se dizer que em ambos o que conta mais é o universal (estamos aí nos primórdios da querela dos universais, que encontrará sua expressão máxima na elaboração do nominalismo na Idade Média).

Essa perspectiva opõe-se ao sentimento cristão do permanente valor das pessoas humanas; a desvalorização do individual pode ser detectada nos mais antigos testemunhos da tradição. Os epicuristas e também os estoicos não ultrapassaram o plano da ética, chegando a constituir uma metafísica da pessoa. Com o cristianismo tem-se o amadurecimento dessa tese filosófica. A individualidade é valorizada; o ser humano, criado por Deus como uma individualidade distinta, é o personagem de um drama onde seu destino está em jogo.

Não há nada mais significativo do que uma individualidade desse gênero, prevista e querida por Deus; mas tampouco há nada mais estranho à filosofia de Platão e à de Aristóteles quanto a dos epicuristas e estoicos, por exemplo.

O processo de emergência e afirmação de uma individualidade espiritual (ou racional) desemboca, com o cristianismo, na visão do ser humano como livre, dotado de livre-arbítrio (tem-se nesse momento, a explicitação teórica dessa abordagem, o tema do livre-arbítrio e da liberdade é formulado claramente).¹⁰ O ser individual do cristão adquire a dignidade de um ser permanente, indestrutível, distinto de qualquer outro pela sua própria permanência, e fonte original de uma atividade racional cujo exercício envolve o livre-arbítrio.

Estamos aqui no cerne da vida do espírito: enquanto ser racional, logo enquanto pessoa, o indivíduo pode discernir o verdadeiro do falso, discernir o bem do mal e construir uma ética. É o que está implícito na noção de pessoa de Boécio e de Tomás de Aquino, que, por sua vez, foram influenciados por Agostinho.

No tratado de Boécio sobre as duas naturezas de Cristo (humana e divina), chamado *De duabus naturis*, encontra-se a definição da pessoa em que toda a Idade Média se inspirará e que tanto influenciará o desenvolvimento da ética moderna: “Persona est rationalis naturae individua substantia”: “Pessoa é a substância individual de um ser racional”¹¹.

Boaventura e Tomás de Aquino investigam e aprofundam o sentido da definição de Boécio. A partir dela Tomás de Aquino afirmou: “Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura” (uma tradução livre seria: “Pessoa é aquilo que é encontrável de mais perfeito na natureza”)¹². Dentre todos os seres na natureza, o

⁹ GILSON, 2006, p. 255.

¹⁰ A liberdade na Antiguidade era concebida como a da polis (uma liberdade política) ou como a do cidadão, a do homem livre em contraposição ao escravo (liberdade social). A explicitação e a formulação de uma noção de liberdade que abrange o domínio teológico e psicológico se dão com o cristianismo.

¹¹ BOÉCIO. *Duabus naturis*, III; ML, 64, 1343 C.

¹² TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005. I, q. 29, a. 4 c.

ser humano é o mais admirável. Ele é o único que é pessoa, à semelhança das pessoas divinas: compartilha da dignidade divina mais nobre, é individualidade pessoal e imortal.

É a partir da vida pessoal que se conjugam inteligência e liberdade; quanto ao espírito, a pessoa é constitutivamente, enquanto ser inteligente e livre, presença à infinitude do Ser. Em outras palavras, os atos propriamente espirituais (racionais) do ser humano são considerados os atos de inteligência e liberdade.¹³ Ao ser humano, dotado de razão, capaz de apreender uma multiplicidade de diferentes objetos e contextos, são oferecidas possibilidades de escolha que não estão ao alcance dos outros seres: sua racionalidade é o próprio princípio da sua liberdade.

O ser humano distingue-se dos indivíduos de qualquer outra espécie, ele tem a possibilidade de agir diferentemente daqueles que são condicionados pelas forças da natureza. Para nomear *a individualidade própria de um ser livre*, diz-se que é uma *pessoa*¹⁴.

Assim, a essência da personalidade (ou eu diria “pessoalidade”) confunde-se com a da liberdade. Tomás de Aquino exalta a personalidade mais do que qualquer outra realidade observável na natureza; para ele nada é superior em dignidade à essência dos seres humanos (a quem define como indivíduos espirituais/racionais). Como poderia ser diferente, visto que, na trilha de Agostinho, toma como parâmetro de reflexão a analogia com o mistério das pessoas divinas?

A revelação da pessoa nos mistérios cristológico e trinitário apontou para o núcleo essencial a partir do qual foi possível pensar a similitude entre as pessoas divinas e a pessoa humana. A esse respeito vejam-se as interessantes passagens de Agostinho: “Da mesma maneira que em todo homem [...] a alma e o corpo são uma pessoa, assim no Cristo, o Verbo e o homem são uma pessoa”¹⁵.

E:

Do mesmo modo que, na unidade de uma pessoa, a alma se une ao corpo para que o homem seja, do mesmo modo na unidade de uma pessoa, Deus se une ao homem, para que o Cristo seja. No primeiro, há mistura de alma e corpo; no último, mistura de Deus e de homem. É necessário nos liberarmos de nossos hábitos perceptivos que mostram dois líquidos se misturarem ao ponto de perderem sua integridade; mesmo na ordem corporal, entretanto, a luz se mistura ao ar sem se corromper¹⁶.

A experiência da pessoa na tradição ocidental remete, assim, ao mistério de um Deus trino e pessoal. Muito do que conhecemos da filosofia da pessoa provém da patrística (Agostinho) e dos pensadores medievais, de suas reflexões sobre a teologia trinitária.

¹³ VAZ, 1992, p. 203.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, 2005, I, 29, 1, Resp.

¹⁵ AGOSTINHO, Aurélio. *Epistolae*. (Obras Completas de San Agustín, tomo XIa; ed. bilingüe). Madrid: BAC, 1987. 169,8. [tradução própria].

¹⁶ AGOSTINHO, Epist. 137,2. [tradução própria].

Para concluir importa explicitar ainda mais a noção de pessoa. Em âmbito cristão, ela remete ao horizonte infinito do Ser; a pessoa deve ser dita *ser-para-a-transcendência*. Ela é também expressão de um ser-em-situação, de um *Eu sou* e do modo como o eu se exprime e se diz a si mesmo e para o mundo. Toda a vida do cristão resume-se à progressiva constituição e ao incansável aperfeiçoamento de sua “pessoalidade”. Acrescente-se que essa pessoa está longe de sua completa perfeição (a pessoa é acabada – no sentido de ser indivisível – mas está sempre por fazer-se, é, por assim dizer, uma pessoa em construção). As experiências pessoais de cada um refletem sua condição de ser-em-situação e ser-para-a-transcendência.

Mas eis um dilema que se apresenta a cada um: permanecer no mundo animal do indivíduo¹⁷ ou elevar-se ao universo propriamente humano da pessoa? Tomar o livre-arbítrio em suas próprias mãos?

O célebre prólogo da segunda parte (*prima secundae*) da Suma Teológica de Tomás de Aquino ressalta a existência do livre-arbítrio conforme a imagem de Deus no ser humano:

Afirma Damasceno que o homem é criado à imagem de Deus, enquanto o termo imagem significa o que é dotado de intelecto, de livre-arbítrio e revestido por si de poder. Após ter discorrido sobre o exemplar, a saber, Deus, e sobre as coisas que procederam do poder voluntário de Deus, deve-se considerar agora a sua imagem, a saber, o homem, enquanto ele é o princípio de suas ações, possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações¹⁸.

Para os medievais, o livre-arbítrio tem um sentido específico e implica a abertura para o transcendente. Tem-se aqui a continuidade de uma corrente, provinda de Agostinho, negadora de toda uma tradição fatalista (esta rejeita a existência do livre-arbítrio e afirma o determinismo e a prevalência do destino).

A nós, hoje, sob o influxo de vários tipos de determinismo (citamos três), essas ideias podem provocar estranheza e ser facilmente catalogadas como ficções (o livre-arbítrio ficou fora de moda). O darwinismo demoliu a ideia do ser humano como imagem de Deus; o freudismo, com o inconsciente, teria esmaecido o suposto domínio sobre nossas ações, sem falar no marxismo e na sua mensagem da influência determinante das condições materiais sobre a nossa capacidade de escolha. Mas esse é outro assunto. O que interessa aqui é principalmente concluir uma descrição e caracterizar, em suas principais linhas, a noção de pessoa a partir do medievo cristão (quando ela adquire toda uma riqueza conceitual), dada a importância dessa categoria na atualidade.

A experiência da pessoa é considerada por Tomás de Aquino a mais elevada e a mais profunda do exercício de viver. Nessa mesma linha de interpretação, e dando-lhe continuidade, dirá Vaz que tal experiência manifesta a síntese entre interioridade e exterioridade como dialética constitutiva do nosso ser-no-mundo aberto para o campo do espiritual. Tal experiência implica uma compenetração de presenças, e caracteriza-se:

¹⁷ Não se pode esquecer que a questão da graça e do pecado é um pano de fundo importante aqui.

¹⁸ São Paulo: Loyola, 2003. v. III, p. 29.

pela intensidade e a nitidez da presença da realidade que nos é exterior no espaço interior da nossa presença a nós mesmos (ou pela manifestação da alteridade no próprio centro da ipseidade), de sorte que a presença do outro em nós seja constitutiva do próprio ato pelo qual somos presentes a nós mesmos. Ela é, em nós, mediadora dessa presença a nós mesmos, já que não nos é dada a intuição direta da nossa própria essência [...]”¹⁹.

Em suma, inspirando-se em Vaz, pode-se dizer que a estrutura fundamental da experiência da pessoa é a experiência de presença a si mesmo, ao outro [História], ao Transcendente [Absoluto].

Como ilustração do que está sendo dito a respeito do existir pessoal – da compenetração de presenças e abertura ao transcendente – cite-se a investigação de Agostinho nas *Confissões* em torno da pergunta: Quem sou eu? (“O fruto das minhas Confissões é ver, não o que fui, mas o que sou”, I.X, 4,6; “Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: “E tu, quem és?”; I.X,6,9). A resposta final à interrogação apresentada vai exigir a superação de si. Do eu que narra a si mesmo nas *Confissões*, caminha-se, paulatinamente, à superação de si. Será preciso deixar o “eu”, pois esse “eu” depara-se com a própria ignorância de si: ele é presença a si mesmo e distância de si próprio (a alma sempre escapa a si mesma, a visão de si manifesta-se como presença a si mesma e desconhecimento de si próprio):

Vós, Senhor, podeis julgar-me, porque ninguém conhece o que se passa num homem, senão o seu espírito, que nele reside (1 Cor 2, 11). Há, porém, coisas no homem que nem sequer o espírito que nele habita conhece. Mas Vós, Senhor, que o criastes, sabeis todas as suas coisas (Conf. I.X,5,7).

Não é o ser humano quem melhor conhece a si mesmo, mas sim Deus. Sendo criado à imagem e semelhança de Deus, ao reconhecer-se como sede de uma verdade transcendente (é essa a compenetração de presenças em sua maior expressão), Agostinho passa a investigá-la. A superação do “eu” dá lugar ao encontro de si mesmo, pela mediação e conhecimento do Outro (Deus). “Que eu te conheça, conhecedor de mim, que eu conheça tal como também sou conhecido” (I.X,1).

Referências

- AGOSTINHO, Aurélio. *Confissões*. São Paulo: Abril, 1973.
- _____. *Epistolae*. (Obras Completas de San Agustín, tomo XIa; ed. bilingüe). Madrid: BAC, 1987.
- BOÉCIO. *Duabus Naturis*. In: *Opera Omnia*. Paris: Migne Ed. (Patrologia Latina, v. 64).
- GILSON, E. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VAZ, H. L. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992. v. II.
- ZIZIOLAS, J. D. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St Vladimirs Seminary Press, 1997.

¹⁹ VAZ, 1992, p. 208.



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

HERMENEUTICAL PERSPECTIVES ON THE THEOLOGY OF DAILY LIFE IN COMIC BOOK STORIES¹

*Perspectivas hermenêuticas acerca da teologia do cotidiano
nas histórias em quadrinhos*

Iuri Andréas Reblin²

Abstract: This study presents hermeneutical perspectives on the theology of daily life in comic book stories through a descriptive approach, stemming from a doctoral research grounded in a bibliographical and exploratory reading with a case study analysis. The study assumes the theology of daily life, that is, the use, in the sense understood by Michel de Certeau, which the authors of the comic make from religious elements, stitching them into their history and the centrality of narrative in the process of constitution of the human world. From this premise, it presents a possible reading of the theology of daily life in comic books from the super adventure genre. The research closes indicating thematic, methodological and ideological approaches between theology and super adventure. Theology and super adventure deal with the values dear to the human being, with the mythic structure and the human faculty of conceiving the ideal and adding it to the real.

Keywords: Theology of Daily Life. Pop Culture. Comics.

Resumo: O trabalho apresenta perspectivas hermenêuticas acerca da teologia do cotidiano nas histórias em quadrinhos por meio de uma abordagem descritiva, decorrente de uma pesquisa doutoral calcada numa leitura bibliográfica exploratória com análise de estudo de caso. O trabalho parte da premissa da teologia do cotidiano, isto é, do uso, no sentido compreendido por Michel de Certeau, que o autor do quadrinho faz de elementos religiosos, costurando-os em sua história e da centralidade da narrativa no processo de constituição do mundo humano. A partir dessa premissa, apresenta uma possibilidade de leitura da teologia do cotidiano nas histórias em quadrinhos a partir

¹ O artigo foi recebido em 19 de setembro de 2013 e aprovado em 14 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doctor in Theology (Th.D) by Faculdades EST (EST, São Leopoldo/RS, Brasil); Associate Professor of the Professional Masters Degree Program and Technical Coordinator of Publications, Conferences and Distance Education at the same institution (EST, São Leopoldo/RS, Brasil). He is also author of several texts, articles, chapters and books related to the following topics: comics; theology and pop culture; theology and sequential art, theology, media and pop culture; religion, art and education, the theological thinking of Rubem Alves, religious teaching, among others. In 2013, he received the CAPES Thesis Award for the best thesis in the field of theology of 2012. Contact: reblin_iar@yahoo.com.br

do gênero da superaventura. A pesquisa encerra indicando aproximações temáticas, metodológicas e ideológicas entre teologia e superaventura. Teologia e superaventura lidam com os valores caros ao ser humano, com a estrutura mítica e com a faculdade humana de conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real.

Palavras-chave: Teologia do cotidiano. Cultura pop. Histórias em quadrinhos.

Introduction

Theology and super adventure are two arts of telling stories. They are ways to understand the world and our place in it because both shelter portraits of humanity and worldviews. Theology has always something to do with the more intimate side of each person in an attempt to structure their symbolic universe and to organize the world from the perspective of love. It deals with the meaning of living and dying and it is defined by the stories we tell, stories that are invocations of live and that talk about the meaning of living and dying through symbols of beauty. These stories, which theology is built from, are happening each time they are retold. Theology is not just a “church thing” or “academic stuff”. Long before linking to these spaces, theology meddles in everyday life and it emerges as the human activity of searching for meaning. This theology is called the theology of daily life, a kind of “theological common sense” that can be perceived in different cultural productions. Indeed theological reflection, throughout its history particularly linked to Christianity, was not always open to the “world’ stuff”. A theological reflection that enables this openness and this dialogue with the everyday social life is quite recent. Generally, this kind of reflection still suffers resistance from the traditional academies, which have difficulty in recognizing theology as a human production. In this direction, the present study already starts from a contemporary theological reflection. The reading and the importance of the theology of daily life and of a dialogue at the borders were conceived in a research that preceded this one: a study of the theological thinking of Rubem Alves.³ This study starts from the understanding that theology is an art, a way of telling stories/histories and, in doing so, theology structures our symbolic universe.

In turn, the super adventure genre is a narrative of the contemporary era. It constitutes a network of intertwined relationships that range from the dynamic and narrative processes to the interests and characteristics of a society and a social structure that was born after the Industrial Revolution. At the same time the super adventure genre integrates a collection of stories/histories that people tell to themselves and about themselves, it is conditioned by market structures: it needs to sell and, in order to sell, it needs to seduce; it needs to be a *locus* that expresses values/anxieties shared by a community, even if some of these values may have been induced by the industry that publishes the superhero stories. The situation, however, is much more complex,

³ Published in: REBLIN, Iuri Andréas. *Outros cheiros, outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009. 223p.

because, even though we criticize these stories and analyze them in a critical way, it is not possible to know exactly the different uses that people in their everyday life make of these narratives. And the suspicion of Nildo Viana is that people are drawn to the anxieties of the collective unconscious expressed in the stories by dreams of freedom and power shared by these narratives.⁴ The fact, in any case, is that the super adventure genre is a narrative steeped in contemporary popular imaginary.

Superheroes are a worldwide cultural phenomenon. While being a narrative, the super adventure genre is a reading of the world and, like theology, it seeks to say something to people about themselves and about the world that they experience through its stories. The Super adventure genre and theology are both ways of telling stories. In this direction, the objective of this research is to understand how these arts, sometimes so far apart, and sometimes so close, intertwine in an attempt to give meaning to the human journey, or at least, to connect to socially imposed meanings or even to reaffirm them. The idea is to go inside the history of the super adventure genre, to understand its internal dynamics, what makes it what it is and how it can be a *locus* of the theology of daily life.

Therefore, this research focuses on recovering the importance and the role of narrative in the process of the constitution of the human world and the invention of the human person itself and on resuming elementary conceptions of theology of daily life that are assumed as basis for a reading of super adventure stories. It is not an exegetical or semiological study, but an attempt to establish a dialogue and to identify similarities between theology and the super adventure genre.

Narrative and storytelling in the invention of the human being and in the process of the constitution of the human world

The super adventure genre is a narrative. It tells a story. And the fact is that human beings tell stories/histories since ancient times. The pictures, the pictographic images found in caves, walls and vessels in archaeological expeditions, the popular imaginary of storytelling around a campfire, widespread in literature, cinema, all this illustrate how the human person is tied to storytelling. What are the books, the sacred writings of religions, photographs, drawings, newspapers, films, diaries, audio recordings, but a particular way of telling and preserving received and invented stories? The narratives occupy a central place in human life and in the constitution of their symbolic universe.

In this direction, one of the recurring themes in theologian Rubem Alves' thought is precisely the importance of narrative in the process of the constitution of the human world, the symbolic universe. In his book *Variations on Life and Death*,⁵ Alves dedicates one of its chapters to explore the relationship between theology and

⁴ VIANA, Nildo. *Heróis e Super-heróis no mundo dos quadrinhos*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.

⁵ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005b.

storytelling. For Alves, the task of theology is to tell and repeat stories. In this case, despite the recommendation of the Brazilian grammarians of using only one term, *history*, to refer to any kind of narrative, the difference between history and story is crucial to him. According to Alves, “‘History’ is what happened once and does not happen anymore. ‘Story’ is what never has happened because it always happens. ‘History’ belongs to time, it is science. ‘Story’ belongs to eternity, it is magic”.⁶ History would rather be that legitimized knowledge through which researchers seek to understand the present and the past from their heritage, their documents and artifacts. It is the history as fact. Story is rather the “invocation of life” because “stories have the magic power to stir deep within the soul, reaching the places where the laughs, the tears and the furies nest”.⁷ While the first one (history) carries the pretense of truth, the second one (story) carries the primacy of life and the search for meaning. Thus, according to Alves, the task of theology is to tell and to repeat stories, because the commitment of theology does not lie under the pretense of truth, but on the primacy of life.

Alves refers here to the story, or rather the fiction stories or those stories that even if they are linked to an event or some aspect of reality, they do not carry in their lines the clear intention of scientific history books used in schools, academies, i.e., analytical books resulting from calculated and consistent researches based on the scientific rigor of a documental or bibliographical research (History with a capital “h”). The theologian refers here to oral tales, myths, fairy tales, biblical parables, poetry and novels, that is, he alludes to stories that in one way or another, always end up revealing a little more about people and how they understand the world in which they live. For Alves, these fictional stories are able to establish a network of relationships between those people who engage with their narratives. And they are capable of this because of what these stories say. And what they say does not start from a kind of truth underpinned by a positivist science, but from the search for meaning and the reiteration that life is there to be lived.⁸

The narratives are part of human life as an expression of human activity tirelessly to seek a sense, a home, or like Rubem Alves would say, the incessant attempt to humanize the world.⁹ By telling a story, people say to themselves how the world presents itself to them and how to interpret it. By telling, reading or listening to a narrative, people are presented with a picture of the society in which they live, the values that they preserve, the anxieties that haunt them. In doing so, people not only share this portrait, but they are also able to reaffirm it, embed it, deny it and even change it. It is in this direction that Jorge Larrosa asserted that “perhaps [we] are nothing else than a particular way to tell ourselves what we are”. And he continues, “to tell ourselves what we are, we may not have another option but to go back again to the ruins of our library, in order to collect the words that might speak to us”. Thus, if on the one hand, human search for meaning is going to acquire expression in the stories they tell,

⁶ ALVES, Rubem. *O amor que acende a lua*. 11. ed. Campinas: Papyrus, 2005a. p. 203-204.

⁷ ALVES, 2005b, p. 101.

⁸ ALVES, 2005b, p. 97-109 and also REBLIN, 2009, p. 166-169.

⁹ ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 12ss.

on the other hand, it is in/through the stories they tell, read or hear where they will seek that sense. Therefore, humans configure and make them up from the stories they tell, hear or read.¹⁰

In this way we can set the concept that *people are, in their hearts, a transitive juxtaposition of inherited and received stories which, at some point and any time, say something about themselves and about the world in which they live and their way of understanding themselves and understand that world*. The experienced and fictional stories – particularly fiction, since, as noted Umberto Eco, “we try to read life as if it were a work of fiction”¹¹ – will amplify each other (overlap/juxtaposition) and they are not complete by themselves (transitive). They continue incessantly being added to others, being processed, denied, incorporated. In this sense, both Larrosa and Alves assert that the human being is a palimpsest, that is, “like one of these ancient scrolls that was erased to write upon, but which was still legible on the remains of previous writings”.¹²

For Rubem Alves, the secret of the stories is precisely this: “The stories delimit the contour of a huge absence that lives in us. In other words: they tell us a wish. And all wishes are true”.¹³ Thus, if on the one hand, it is not possible for people to erase the traces of the words that shape who they are, on the other hand, created and invented stories always bring, in one way or another, traces of those who wrote them. In Larrosa’s words, “all private scripture, as scripture, contains vestiges of words and received stories”.¹⁴ Expressed in another way, the universe fictionally created in fiction stories is inspired by the universe in which their author is inserted. Thus “many stories tell not just episodes of an imaginary story, but much about ourselves”.¹⁵ It is no coincidence that in the contemporary world fictional stories have led more people to bookstores and theaters. In this way, we can set the concept that *narrating stories (experienced and fictional stories) are the way that human beings say to themselves what their fears are, what their hopes are, how the world appears to them and how to interpret it*. It is because of these reasons that human beings create and share stories from the earliest times of their biography.

¹⁰ LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. 4. ed. 3. reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 22.

¹¹ ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. 9. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 124.

¹² LARROSA, 2006, p. 25.

¹³ ALVES, Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21. p. 14. See also RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 3 v.

¹⁴ LARROSA, 2006, p. 25.

¹⁵ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 26.

Super Adventure and Comic Books: a look into a contemporary mythology

Addressing the super adventure genre means dealing with a particular type of narrative and a particular art of storytelling. Although this art has expanded and diversified over the development and trajectory of this genre, transcending its early *Sitz im Leben*: the comics, super adventure history is intertwined with the history of comics, among other reasons, because the super adventure genre has consolidated the comics in the editorial market, making the comics definitely independent of the Sunday supplements and special editions, being also one of the catalysts of the series production – the periodization – of the comics. Even if narratives of heroic characters, of super powered beings, of gods are present since the dawn of human history through the myths and campfire talks, the super adventure genre, such conceived, came within a particular context and within a very unique style to tell stories.¹⁶ In turn, as a result of this context, of social changes and the emergence and improvement of the combination of text and image, the super adventure genre created the demand for and the consolidation of publishing comics.

Throughout its evolution, the super adventure stories took such peculiar characteristics that scholars began to regard it as a genre itself, distinguishing it from fantasy, science fiction, police stories. The stories of superheroes are not necessarily fictional, dramatic, comedic, scary, most often; they are all at the same time and sometimes none of them. Its proximity to the ancient myths as in terms of narrative structure, to tell a fantastic story full of “gods” and their great deeds, an exemplary story, as in terms of the representation of the hero’s journey reinforces the idea that the stories of super heroes are more than stories, they are also – in narrative terms – a particular way of telling stories. This understanding is reflected in the conceptual terminology currently used to refer to stories of superheroes: “superhero stories”, “superheroes genre”, and “the super adventure genre”.

The stories of superheroes assemble a set of primary conventions that allow us to classify them as a standalone narrative genre. The stories of superheroes emerged in a specific context and on an innovator media at the time, characterized by the harmonious combination between text and image, although soon they expanded into other media like radio and cinema, becoming thus a trans-media phenomenon. The stories of superheroes portray a contemporary hero’s journey, far from epic superhuman characters like Perseus, Hercules and others, due to the fact that superheroes emerge in an industrialized society centered on the individual and live, in a way, in a noticeably more simplistic world: a world where good and evil summarize the asymmetries and the struggle for justice often focusing on the maintenance of the social order

¹⁶ REBLIN, Iuri Andréas. *Para o Alto e Avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis*. Porto Alegre: Asterisco, 2008b. 128p.

responsible for the injustice.¹⁷ Still, stories of superheroes always portray and at the same time respond to the context from which they emerge, developing over the years, with increasingly complex and controversial themes. They can be as a reflection as a projection of a type of individual, society and behavior. While the hero as a character is always, in general, an expression of the noblest and esteemed values of a group or society, narratives of superheroes always have the potential to serve as a horizon, an ideal to be achieved. It is as if they have the potential to express who the human being is, they have the potential to reveal who he or she wants to and can become. Of course, this whole dynamic between being and becoming, between portraying and projecting does not happen so distant from the market view which insists on an attractive narrative that in view of their producers can and should be marketed and consumed.¹⁸ In any case, there is no doubt that the stories of superheroes are a peculiar way of telling adventures of heroic characters, either by intrinsic elements to the composition of the character and general structure of the plot, either by extrinsic factors such as nomination, parody, imitation and repetition.¹⁹

Although the term defined in the U.S. context to this particular way of storytelling is “the superhero genre” and has been established as such, sociologist Nildo Viana proposes another classification based on the definition of superhero itself: super adventure. Without problematizing this categorization, the fact is that the narratives of superheroes are nonetheless adventures that depict the journey of a hero, which holds all typical attributes of the hero archetype (strength, courage, moral attributes), but with superpowers.²⁰ Furthermore, by conceptualizing the superhero genre as super adventure, the emphasis falls not on the character – which does not necessarily mean that the character is subtracted in the plot or becomes less important to the story – but on the adventure, that is on story development, of which the superhero is the singular character. This emphasis is crucial because it enhances the perception of the plot, of the different adventures that the superhero faces in each new edition, and consequently how they, in that plot, will overcome or resolve emerging conflicts, instead of restricting this insight to the character.

The emergence of super-heroes in their specific moment not only culminated in the creation of a new kind of narrative or genre, but in the eruption of an entire contemporary mythology that permeates what has been named pop culture – or, to quote one of the fetish-concepts discussed by Umberto Eco in the beginning of his book *Apocalyptic and Integrated*, the so called “mass culture”, or, as he prefers,

¹⁷ VIANA, 2005, p. 37-56. And also: VIANA, Nildo. Breve história dos super-heróis. In: VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri Andréas (Orgs.). *Super-heróis, cultura e sociedade: aproximações multidisciplinares sobre o mundo dos quadrinhos*. Aparecida: Idéias e Letras, 2011. p. 15-53.

¹⁸ See for example the first pages of BROWN, Lyn Mikel; LAMB, Sharon; TAPPAN, Mark. *Packaging boyhood: saving our sons from superheroes, slackers, and other media stereotypes*. New York: St. Martin Press, 2009. The theme is also noticed by books about the cultural industry.

¹⁹ As asseverated by Peter Coogan in: COOGAN, Peter. *Superhero: the secret origin of a genre*. Austin: MonkeyBrain Books, 2006.

²⁰ VIANA, 2005, p. 37ss.

the “mass media”. It is no wonder that stories of superheroes are known, in general, around the entire globe, inspiring regional cultural productions, creating discussion forums, encouraging dialogue, social movements and even, as suggested by Christopher Knowles a kind of devotion.²¹ The narratives of superheroes are contemporary myths. The characters live beyond the story that created them. The superheroes exist independently of their stories. They are part of the popular imagination of the contemporary world. As Umberto Eco recalled, “When they begin to migrate from one text to another, the fictional characters have acquired citizenship in the real world and became free from the history that created them”.²² In addition, many artists were inspired in ancient mythologies to create their characters;²³ Wonder Woman, Captain Marvel (Shazam) and Thor are some of the most explicit expressions of that inspiration. Therefore, to understand the super adventure, it is essential to rescue some considerations about the meaning of these narratives as contemporary myths.

The stories of superheroes, the super adventure genre itself, are contemporary mythologies interwoven in the complex web that constitutes the contemporary cultural goods. If, on the one hand, they express the aspirations and pursuits of the contemporary human person, if they rescue and represent values rooted in culture, remnants of a tradition, which are expensive to that human person, coating secularized symbols with a sacred aura, moreover, on the other hand, they fall into the cultural dynamics of post-industrial society: they participate in a novelistic culture that tries to seduce the reader through the diffusion of a “mass-Übermensch”, which obeys the interests of a hegemonic class producer of meaning and, concomitantly, of the logic of the market. For Eco, the narratives of superheroes would be as an entertainment phenomenon elusive as symbols of power, and this double characterization as an “escape valve” and as illusion of power (characterization that can be summarized in the idea of solace) uses the mythic structures to achieve success. The power that consumers of these stories crave and cannot reach is achieved through identification with the character, expressed especially in their humanity (whether by way of secret identity, whether by their “Achilles heel”, their weak points, regardless external or internal ones).²⁴

Even if we assume a model-reader by creating a particular story,²⁵ we cannot ignore the possible and unpredictable uses that readers will make of this story, whether due to the increased interest on fantastic aspects of the narratives, as reiterated Nildo Viana,²⁶ whether due to one of “a thousand ways” to reinvent things or to use what is imposed on them, as suggested by Michel de Certeau.²⁷ Even if, sometimes,

²¹ KNOWLES, Christopher. *Nossos deuses são super-heróis: a história secreta dos super-heróis das histórias em quadrinhos*. São Paulo: Cultrix, 2008. p. 35ss.

²² ECO, 2006, p. 132.

²³ REYNOLDS, Richard. *Superheroes: a modern mythology*. Jackson, MS: University Press of Mississippi, 1992. p. 53.

²⁴ ECO, Umberto. *Apocalípticos e Integrados*. 6. ed. 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 247-248.

²⁵ ECO, 2006, p. 7-31.

²⁶ VIANA, 2005, p. 65.

²⁷ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 37ss.

the audience reproduces simply what is presented, whether according to the intention of who produces the stories, whether according to their own intentions, we cannot assume that the “mass” of readers, listeners or viewers is totally submissive, mindless, that is, that they are completely at the mercy of producers of symbolic goods. There is an underground movement that appropriates, adapts and is able to transform (usually in tactical and cunning use, as stated Certeau) the information and ideas circulated by a thinking elite, a hegemonic class, and their symbolic capital produced and commercialized.

Perspective of a Theological Hermeneutics on Comic Book Stories

The theology of daily life²⁸ is part of the discussion while the religious symbols and concepts articulated and presented in the super adventure narratives emerge from everyday social life, that is, it is not linked with arguments of theologians or speeches proclaimed by religious institutions that pop up in the narratives, unless, of course, when it is a narrative produced by a theologian or a cleric of some religious institution in order to convey a specific message. What we find in the super adventure stories will be elements or elaborations from a popular religion, from a religious collective imaginary, tied to the social context of which and to which the story is intended, tied to civil religion as identified by Robert Bellah (in the case of the U.S. context),²⁹ to the motivations and anxieties of the artists who create these stories, etc. In other words, what we find in the different narratives, sometimes in a greater, sometimes in a lesser proportion, are theological elements resulting from life experiences, which are conditioned by the intentionality of the narrative, and by the values and beliefs of the authors. Here it is worth remembering that the theology of daily life is not a new theology, neither another theological trend, but a formal term that refers to the *perception* of a theology that meddles in the intricacies of everyday social life, it is a theology constituted by the ordinary people in their daily lives and expressed in so many different ways. In other words, people in their daily lives not only “just” have religious experiences, but they seek to develop arguably to themselves and others what those experiences mean.³⁰

People are continually bumping into values, symbols, stories and role models in their daily relationships that may or may not tell them something about how to live, how to solve certain situation-problems, how to express their search for mean-

²⁸ The “theology of daily life” is a concept that emerged at the end of my master degree dissertation and, therefore, precedent to and presupposed in this research. This concept has as background the thought of Rubem Alves (where the term originally comes from), Ivone Gebara, Pierre Bourdieu, Michel de Certeau, Clifford Geertz and others, and it can be viewed in REBLIN, 2009 and REBLIN, Iuri Andréas. *A Teologia do Cotidiano*. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma Religião Chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 82-96.

²⁹ BELLAH, Robert N. *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. New York: Seabury Press, 1975.

³⁰ REBLIN, 2009, p. 191.

ing. In fact, since birth, people are inserted into a particular cultural universes, from which they learn models and formulas (which can come from education, memory, tradition, institutions, media, interpersonal relations) of how to deal with the challenges that come before them. When confronted with a particular situation-problem, they craftily manipulate this repertoire in continuous construction, tailoring, deleting, adding, changing, mixing values, symbols, stories, to respond, resolve and get out of this situation. It is in this direction that people will structure their symbolic universe in a way that pleases them best. The learned or acquired models and revenues will be continuously shaped to match their desires, their search for meaning, while being relevant to fulfill their purpose.³¹ The theology of daily life is a theology that springs from the bowels of human bodies before and upon their life experiences and the nuances and subtleties pertaining to them. It is a theology that is forged outside of the academies of theology, outside of the walls of religious institutions, conciliar debates, etc. It is an unfinished theology which is constantly creating itself and which reminds the “official” theology what the first and basic concern all theology, of all theological activity is, its *raison d’être*: to answer the craving for meaning, to deal with the living and dying in human experience.

Ruben Alves anthropologized and universalized the concept of theology by transforming theology into an activity inherent to human beings as social, cultural beings, finally, that as beings who are able to (re)constitute and (re)invent themselves continually and, in this process, are able to (re)create their own world. So, if theology refers to the innermost of every human being and of a community, if it deals with eschatology, hope and absent possibilities (the restructuring of reality, the universe of meaning, of “conceiving and ideal and adding it to real”, as said by Durkheim), it can be found in symbolic productions, in the told stories, in the different aspects that shape the human world. That does not mean that theology is a direct and explicit expression of a particular religious tradition, it is exactly the opposite: theology of daily life is an amalgam of experiences, stories, symbols, sometimes contradictory, syncretic, pragmatic, secular, Manichaeic,³² that correspond in one way or another to certain yearnings of a collectivity. This also means that there is not a theology of daily life, but endless ways to think, to understand and to express religious experiences in everyday life. If, on the one hand, what to theology is the word that can reverberate in the human heart, on the other hand, this reverberated word acquires crisper contours in manifestations and meanings that escape the mere space of the rational, spaces such as art, poetry, myth, mystique.³³

So while it is a narrative that portrays the human experience of life and its surroundings, the super adventure becomes the stage for the performance of the theology of daily life. Moreover, it is possible to suggest that this activity intensifies or can become more explicit in the super adventure due to the fact that this genre deals

³¹ REBLIN, 2009, p. 193.

³² REBLIN, 2009, p. 194-195.

³³ OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência: teologia, direitos humanos*, Hanna Arendt. Passo Fundo: IFIBE, 2011. p. 35.

with heroic characters, mythical figures that act as saviors in a context of oppression, violence, restriction of freedom and the need to overcome these challenges. Dealing with a narrative that is so mixed in everyday life and simultaneously an expression of that implies “get[ting] away from what we are used to”, that is, a reading of a theology of daily life in a contemporary narrative must also seek resources outside its disciplinary scope and establish a dialog at the borders with other disciplines. Thus as well as the exercise to see how conceptions and theological symbols are articulated and presented in the super adventure narratives draws attention to a theology of daily life, the existence of this same daily theology drives us to a transverse and interdisciplinary approach. In other words, the investigation of theology of daily life implies a “theology of the borders”, that is, a theological attitude that operates and promotes an epistemology at the frontiers of knowledge.

Considered these aspects, in order to identify the theology of daily life in comic book stories, we propose, as methodology, a reading exercise inspired by a methodology adapted from the methodology of Liberation Theology. This methodology was at first proposed in another study on theology of daily life and was outlined as followed: (step 1) to find a symbol or a set of symbols – i.e., the reading of the context – (step 2) to understand these symbols in the dialogue between the story of a group as well as the context in which this group is inserted – i.e., the evaluation of the identified elements –, and, from that, (step 3) to verify in which ways these symbols are a refusal or a maintenance of reality, identifying the tension between the desires of a group and its context.³⁴

Considering the dynamic around comic books (the market, the publishing policies etc.) and the genre (the structure of the superhero narratives), it was possible to realize the centrality of myth in the super adventure stories. The novelistic principles tied to the intentions of a “culture industry”, the mass *Übermensch*, the hero’s journey, the anxieties of the artists, the portrait of social life, the expression of values, beliefs and worldviews, all that is condensed in the myth and its structure. This indicates that the religious and theological elements present in the stories are linked to the meanings of myth in these narratives (the meaning of the story) as well as to the way that myth behaves from the narrative resources at its disposal (the comics). Therefore, considering from Roland Barthes that the sense of myth presents an inflection, a distortion of the sense of its significance³⁵, the objective of a reading of super adventure genre is to investigate the deformation or even the reform of religious signifiers used in the narrative. In our study we carried out a theological reading of two stories: *Superman: Peace on Earth and Shazam: Power of Hope*. Due to the limits of this article, we will not describe the full analysis of these stories, but the main conclusions.

³⁴ REBLIN, 2009, p. 210.

³⁵ BARTHES, Roland. *Mitologias*. 4. ed. São Paulo: Difel, 1980.

Thematic Proximities between theology and super adventure

The journey throughout the study and the stories of *Superman: Peace on Earth* and *Shazam: Power of Hope*, revealed some general considerations about the relationship between theology and super adventure. These considerations may open paths for further investigations, of other super adventure stories, in other approaches. The specific question to be made here is, after all, why is there proximity between theology and the super adventure narratives? And the answer emerges from three perspectives: thematic, methodological and ideological.

There is a **thematic proximity** between theology and super adventure. Firstly, because every super adventure story addresses precious themes to theology: death, injustice, hope, and good. Every super adventure narrative is usually a story of salvation. There is, however, a displacement that maintains the distinction between the theology and super adventure. The super adventure identifies the subject of the action in the superhero; theology, in God, Jesus or any other deity of another religion.

Secondly, both super adventure and theology deal with the issue of the presence of evil and how it interferes in our daily life. While super adventure commonly identifies evil and violence as located outside of humanity or situates evil and violence in characters or groups, theology understands that evil, named as sin, may occur by/through any person. In super adventure stories, evil is usually represented by a supervillain or a catastrophe, and the superhero's action is focused on fighting the supervillain or on overcoming the disaster. The greatest superheroes' villains are often aliens who want to destroy humanity, which lead us to understand evil as something that comes from outside. Even psychopathologies of certain villains (as the Joker, for example) reinforce the idea of a misplaced or outsider evil. In theology, especially Protestant theology, evil extends to all humankind, that is, all humans are capable of evil.

Thirdly, the thematic proximity lies in the question of the relationship and commitment established between the hero and humanity. This motivation that makes the hero do what he does also finds associations in theology. Why superheroes do what they do? Thinking theologically why is there a God who is committed to humanity? In this direction, the theological answer is easier: God is committed to humanity and relates to them because God is the creator of all things. God loves God's creation. Super adventure answers are plural: Spider-Man, for example, is committed to humanity from a moral-ethical principle: "with great power comes great responsibility", Batman, in turn, becomes a hero because of tragedy. By his way, Captain Marvel (Shazam) becomes hero despite the tragedy. The super adventure implies a commitment of the superhero to humanity. Similarly, the stories of salvation, the sagas and religious legends always express a relationship, a God's commitment to humanity. There is therefore a thematic proximity between super adventure and religions' stories of salvation related to the mythic characteristic that permeates both narratives. However, the explanations that theologies and super adventure genre provide are different.

In this point it is interesting to highlight the dynamics of theology of daily life. Religious people have explanations of Good and Evil in a similar way that super adventure stories (and other stories too) communicate. The character who wants to

destroy humanity will be identified with evil. A religious person clearly identifies that selfishness is the reason for hunger, as suggested in *Superman: Peace on Earth*. They also will identify the importance of keeping alive the “child spirit” in order not to live a miserable adulthood, like suggested in *Shazam: Power of Hope*. In other words, there is a religious argument which is shared by “common” people in their daily life. There is a theology that permeates daily life and that is shared in the comics, in super adventures. This does not mean that it is imperatively something negative. It is rather pragmatic, comforting, consoling, it has the intention to sustain a sense that is valid for a community, even if that meaning can reiterate certain values, be comforting or be limited by lack of reflection, etc.

This theology of daily life becomes interesting for research as it enables one to think about theology from the representation that is held by another (which is neither a religious institution nor an academy of theology). Examining the theology of daily life implies precisely seeing how this kind of “theological common sense” interpenetrates the most different languages and narratives that permeate everyday social life, the human world. In this direction, the comics in general, and the super adventure in particular, become a unique *locus*.

In addition to a thematic proximity, there is a **methodological proximity** between theology, the religious stories, and super adventure. This is the aspect of the narrative, emphasized throughout the chapters of this research. This is the way in which the themes are presented. If, on the one hand, the ways to introduce super adventure are distinct (film, comics, etc.), on the other hand, there is a “ritualistic proximity”. The theological and religious experience is always a ritual, *anamneses*, a remembrance of a history of salvation that is updated to a new context. It is an extraordinary action for the sake of humanity that is not only historical, but that continues today. As mythic narrative, super adventure genre is basically this. Basically, it tells always the same story: a threat arises, a hero emerges, a battle for the fate of humanity happens, occurring partial victories and defeats and the hero saves the day in the end. By being retold, this narrative is enriched by elements of today’s context, whether inserted as an ornament (a photo of President Barack Obama in a scenario) whether entered as main elements of the story (stories about Sept. 11th, for example). In any case, the same conflicts, anxieties, fears, values (with some deletions, changes and additions) usually appear. There is a constant tension between past and present, history and reality.

Finally, there is an **ideological proximity** between super adventure and theology. This ideological proximity does not refer here to the inclusion of axiological elements, but to the intentionality that exists in super adventure and theology, perhaps, more in theology and especially in Liberation Theology than in the super adventure stories. In a general way, theology and super adventure are expressions of human ability or need, as identified by Durkheim “to conceive the ideal and add it to the real”. However, while super adventure seeks a palliative salvation, theology craves for a permanent, perennial salvation. It has not to do to the abolition of disasters, threats and killings, but to the introduction of a new social order. This is the idea of the Kingdom of God. It is a promise and also the establishment of a reality in which violence

and suffering are no more. The super adventure, in turn, also seeks to bring the ideal for their representations, although it is often limited to reiterate the structure as it is. In any case, both theology and super adventure want to impose a new reality through the conception and expression of an ideal.

Conclusion

The journey so far indicates how much human beings are linked to stories that they inherit and receive, read and listen, watch and tell and how super adventure participates and is an expression of this process. And it also shows how much theology, while human activity that seeks a sense, meddles and can be expressed in many different artistic and cultural productions that involve and are the result of human life. Moreover, it indicates how much theology as human knowledge can be expropriated, manipulated and even deformed in fictional stories. In particular, it was possible to realize that theology and super adventure deal with the values that are precious to human beings, with the mythical structure and the human faculty of conceiving the idea and adding it to the real. For the theological thought, it reveals an incursive possibility here, because it has nothing to do with realizing the degree of teologicity in certain artistic and cultural productions as usually has been done in the correlation method. It has rather to do with realizing the complexity, nuances, the vicissitudes and the tessiture that shape and color the daily life, where theology is also present.

At the end of this path, it is important to have in mind that the reading of comics must find a healthy balance between innocence and fatalistic criticism within the tension between apocalyptic and integrated as identified by Umberto Eco or within the tension between the producer of myth such as identified by Roland Barthes. There will always be tensions between intentionality and representation in narratives, in drawings, in cases of expropriation or inflection of religious, political, social, cultural elements. It requires the ability to question the naturalization and inflections expressed in the multiple realities of comics, but at the same time it requires sensitivity to understand the full association between concept and image and that an artistic production never completely runs out all possibilities of representing. The comics and super adventure genre should neither be treated with innocence nor be discarded. The fact is that comics can be a reflection of reality as much as an expression of dreams and ideals that are not true. And human intention, at the end of everything, will always not live in the fantasy of these utopian representations, but make them real in the context they live, paraphrasing here Rubem Alves. If people dream of flying and hope-giving superheroes, who fight hatred, violence, hunger, this does not mean that they want to live in that represented world, but that this represented world (where violence, hate, hunger are being fought) may become a reality in the world in which they live.

References

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papirus, 1988. p. 13-21.

- ALVES, Rubem. *O amor que acende a lua*. 11. ed. Campinas: Papirus, 2005a.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. p. 12ss.
- _____. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005b.
- BARTHES, Roland. *Mitologias*. 4. ed. São Paulo: Difel, 1980.
- BELLAH, Robert N. *The broken covenant: American civil religion in time of trial*. New York: Seabury Press, 1975.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes de fazer. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 37ss.
- COOGAN, Peter. *Superhero: the secret origin of a genre*. Austin: MonkeyBrain Books, 2006.
- ECO, Umberto. *Seis passeios pelos bosques da ficção*. 9. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Apocalípticos e Integrados*. 6. ed. 1. reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007.
- KNOWLES, Christopher. *Nossos deuses são super-heróis: a história secreta dos super-heróis das histórias em quadrinhos*. São Paulo: Cultrix, 2008.
- LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. 4. ed. 3. reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- OLIVEIRA, Kathlen Luana de. *Por uma política da convivência: teologia, direitos humanos, Hanna Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2011.
- REBLIN, Iuri Andréas. A Teologia do Cotidiano. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma Religião Chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: Oikos, 2008a. p. 82-96.
- _____. *Outros cheiros, outros sabores... o pensamento teológico de Rubem Alves*. São Leopoldo: Oikos, 2009. 223p.
- _____. *Para o Alto e Avante: uma análise do universo criativo dos super-heróis*. Porto Alegre: Asterisco, 2008b. 128p.
- REYNOLDS, Richard. *Superheroes: a modern mythology*. Jackson, MS: University Press of Mississippi, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010. 3 v.
- VIANA, Nildo. Breve história dos super-heróis. In: VIANA, Nildo; REBLIN, Iuri Andréas (Org.). *Super-heróis, cultura e sociedade: aproximações multidisciplinares sobre o mundo dos quadrinhos*. Aparecida: Idéias e Letras, 2011. p. 15-53.
- _____. *Heróis e Super-heróis no mundo dos quadrinhos*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2005.



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

O MOVIMENTO ECUMÊNICO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO: 1980-2000¹

*The ecumenical movement
in contemporary Brazil: 1980-2000*

Agemir de Carvalho Dias²

Resumo: A pesquisa analisa o movimento ecumênico na década de 1980 e começo da década de 1990 utilizando como referência o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) por meio da sua revista *Tempo e Presença*. As ideias e as relações estabelecidas pelo movimento apoiaram a constituição de vários dos movimentos populares no Brasil. O movimento ecumênico estabeleceu-se no Brasil principalmente através de organizações não governamentais (ONGs) e se mostrou dinâmico e criativo no sentido de elaborar projetos e ações em diversas áreas no campo social. O movimento ecumênico preocupou-se com a educação popular, com a organização da igreja a partir do povo, apoiou os movimentos populares, assessorou a luta sindical, defendeu os Direitos Humanos, lutou pela demarcação das terras indígenas, participou na vida política brasileira lutando contra a ditadura militar. As perspectivas do movimento ecumênico após as mudanças ocorridas nos anos 1990 – com a redemocratização do Brasil e da América Latina, o estabelecimento de uma nova ordem internacional com a queda do muro de Berlim, e as questões ambientais – levaram a uma nova ação do movimento ecumênico. Buscando novas formas de fazer política, como o apoio ao Fórum Social Mundial (FSM), a busca do diálogo inter-religioso como imperativo na construção de uma sociedade de paz e a formação de uma nova agenda do movimento com relação à justiça social e ao meio ambiente.

Palavras-chave: Movimento ecumênico. Movimentos populares. Política.

¹ O artigo foi recebido em 13 de abril de 2014 e aprovado em 03 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² É doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR, Curitiba/PR, Brasil), possuindo formação em Ciências Sociais (UFPR, Curitiba/PR, Brasil) e Teologia (Faculdade Evangélica do Paraná, FEPAR, Curitiba/PR, Brasil). É mestre em Educação, arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (São Paulo/SP, Brasil). Atualmente, é sociólogo do Governo do Estado do Paraná e Professor Adjunto da Faculdade Evangélica do Paraná (FEPAR, Curitiba/PR, Brasil). Tem experiência nas áreas de Sociologia e História, com ênfase em Sociologia da Religião e História do Ecumenismo no Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: protestantismo brasileiro, movimento ecumênico, educação, ecumenismo e religião. Contato: agemir@terra.com.br

Abstract: The research analyzes the ecumenical movement during the decade of 1980 and beginning of the decade of 1990 using as a reference the Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) [The Ecumenical Center of Documentation and Information] through its journal *Tempo e Presença*. The ideas and relationships established by the movement underpinned the constitution of various popular movements in Brazil. The ecumenical movement established itself in Brazil mainly through non-governmental organizations (NGOs) and showed itself to be dynamic and creative in the sense of elaborating projects and actions in various areas of the social field. The ecumenical movement concerned itself with popular education, with the organization of the church based on the people, supported popular movements, provided advisory services for the union struggle, defended Human Rights, struggled for the demarcation of indigenous territories and participated in the Brazilian political life struggling against the military dictatorship. The perspectives of the ecumenical movement after the changes which occurred in the 1990s – with the re-democratization of Brazil and Latin America, the establishment of a new international order with the fall of the Berlin wall and the environmental issues – led to a new action of the ecumenical movement. It began seeking new ways to do politics, such as supporting the World Social Forum (WSF), seeking inter-religious dialog as an imperative in the construction of a society of peace and the formation of a new agenda of the movement with regard to social justice and the environment.

Keywords: Ecumenical Movement. Popular Movements. Politics.

Introdução

Os anos 1980 foram de grande importância para o movimento ecumênico no Brasil e na América Latina. A longa caminhada para a formação de uma organização ecumênica que representasse os evangélicos³ na América Latina tornou-se realidade com a organização do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI), em Huampaní, Lima, Peru, em 1982. Criado para promover a unidade dos cristãos evangélicos do continente, o CLAI recebeu a filiação de cerca de 150 igrejas e organismos ecumênicos, tornando-se assim a mais importante organização que reúne os evangélicos da América Latina e Caribe.

No mesmo ano de 1982, foi formado o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC), com um alcance mais limitado, reunindo a Igreja Católica Apostólica Romana e algumas das igrejas protestantes no Brasil, das quais a mais importante do ponto de vista do número de membros é a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Em 1984, houve a formação de um dos mais importantes movimentos sociais que frutificaram das ações eclesiais de caráter ecumênico no Brasil: o Movimento

³ Para fins deste estudo utilizarei as expressões protestante e evangélico para definir o campo religioso não católico romano e que de alguma forma tem certa ligação com o movimento da reforma protestante. A questão da discussão da tipologia para definir esse campo religioso é assunto ainda não resolvido e polêmico.

dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que surgiu a partir da ação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que foi criada em 1975 com o objetivo de atuar junto aos camponeses e se tornou um dos principais instrumentos da “igreja progressista”.

Em 1984, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) completou 10 anos. Desde o seu surgimento como Centro Evangélico de Informação (CEI), já eram quase 20 anos de caminhada ecumênica. Na edição comemorativa dos 10 anos do CEDI, a revista *Tempo e Presença* (n. 192, jun.-jul. 1984), no seu editorial escrito pelo presidente da organização, o bispo metodista Paulo Ayres Mattos, definiu que o CEDI completava 10 anos de serviço às igrejas e aos movimentos populares.

Para o bispo Ayres Mattos, essa posição era uma proposta para o movimento ecumênico – uma proposta que se tornou o elemento essencial no discurso do movimento ecumênico na década de 1980. Por sua vez, esse discurso trabalhou uma nova leitura da Bíblia, em uma perspectiva messiânica de construção do reino de Deus e recuperação da tradição profética. Assim, refletiu uma tradição teológica comprometida com o estabelecimento da justiça, buscando o aprofundamento da relação entre fé e vida e uma renovação litúrgica que abrangesse os assuntos mais próximos da realidade da população. Também fazia parte do compromisso dessa proposta ecumênica o fortalecimento dos movimentos populares.

A teologia do movimento ecumênico

Para a concretização dessa proposta, o discurso formulado pelo movimento ecumênico contou com três elementos de elaboração: o teológico, o sociológico e o político. Os teólogos do movimento ecumênico mudaram seu lugar teológico. O espaço do sagrado não era mais o lugar de fazer teologia, mas agora o mundo inteiro era sagrado. A teologia feita pelo movimento ecumênico deixou de ser um discurso para a igreja ou da igreja para ser um discurso do movimento ecumênico para os movimentos populares.

As principais características dessa teologia foram uma cristologia histórica, uma eclesiologia a partir do leigo, uma hermenêutica histórico-social e uma ética comprometida com a libertação. Nesse sentido, a teologia ecumênica foi uma expressão da teologia da libertação, que inaugurou uma nova forma de política eclesiástica e de engajamento das igrejas na problemática da América Latina e em especial do Brasil.

A cristologia histórica pensada pelo movimento ecumênico refletia toda uma discussão sobre a busca do Jesus histórico feita pela teologia alemã no século XIX. A pergunta pelo Jesus histórico é contrária aos dogmatismos historicamente construídos pela igreja. O teólogo Juan Luiz Segundo expõe esse problema no contexto da busca da verdade questionando: se Jesus Cristo era a verdade absoluta, não havia por que buscar uma nova verdade e a tarefa da igreja seria preservá-la. Porém, para ele há

outra resposta possível: “é que o processo em direção à verdade continua e continuará sempre, enquanto o homem habitar a terra”⁴.

Em busca desse Cristo, do dia 20 de fevereiro ao dia 2 de março de 1980, reuniu-se em São Paulo o IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, promovido pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (AETTM). O documento final desse congresso refletiu essa visão cristológica que então se elaborava. O mistério da encarnação foi visto de modo analógico para compreender a relação entre o reino de Deus e libertações históricas: “Assim como no único e mesmo Jesus Cristo a presença de Deus e do homem conservam cada uma a sua identidade sem absorção nem confusão, assim acontece com a realidade escatológica do reino e das libertações históricas”⁵.

Temos no documento um perfil do Jesus histórico segundo a visão desses teólogos: Jesus é a encarnação de Deus, nasceu pobre e viveu entre os pobres. Sua missão é proclamar o reino de justiça e para isso ele denunciou os sistemas opressores e fundou uma comunidade de seguidores que farão o mesmo. Jesus Cristo sofreu o martírio por rechaçar os poderes deste mundo, assim como também seus seguidores deverão fazer. As comunidades dos seguidores de Jesus ainda hoje devem recusar os mecanismos de dominação que enriquecem os setores e países poderosos com a pobreza dos fracos.

Um tom semelhante ao documento final dos teólogos do Terceiro Mundo foi a palestra proferida pelo teólogo metodista José Miguez Bonino (1983), da Argentina, na abertura da Assembleia Constitutiva do Conselho Latino-Americano de Igrejas (CLAI). Intitulada “Jesus Cristo: Vocação Comprometida com o Reino”, a palestra trazia como subtítulo “À Procura de uma Interpretação do CLAI”. Para Bonino, o CLAI era uma convocação de Jesus Cristo para que sua igreja na América Latina tivesse um compromisso total com o reino de Deus. Para isso, a igreja teria que ouvir a voz de Jesus, que é a mesma do Evangelho, a voz cujo tema é “o reino, a justiça, a liberdade dos pobres, a vida, o amor solidário que se dá”.

A mudança do lugar de se fazer teologia exigiu uma nova interpretação do papel da igreja. A tese defendida era a de que a igreja devia ser distinguida do reino de Deus: a primeira servia o segundo. Por muito tempo houve uma preocupação da teologia com a igreja. Como o caminho da discussão do dogma estava interdito, o movimento ecumênico teve que trabalhar com uma nova identificação do povo de Deus fora das estruturas eclesiais. Dessa forma, Jesus não veio salvar a igreja – veio salvar o mundo e, no mundo, os pobres, os oprimidos, os marginalizados. Cristo veio libertar a América Latina, a África e outros lugares do planeta que sofreram com o imperialismo colonialista.

No já mencionado documento do IV Congresso dos Teólogos do Terceiro Mundo, o reino é “o horizonte e o sentido da igreja”. Ela não é fim, pois é meio para

⁴ SEGUNDO, Juan Luiz. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 200.

⁵ IV CIET. Documento Final do IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 157, fev. 1980. p. 20.

servir os interesses do reino. Para cumprir esse objetivo, a igreja segue Jesus, “op-tando como ele pelos pobres do mundo”. O reino é o desígnio último de Deus para a criação, sendo experimentado em termos históricos da libertação humana. Mas não existem na história apenas as forças do reino, segundo o documento: também estão presentes as forças da morte, que são as forças do pecado pessoal e social.⁶

Assim, a evangelização muda de foco, não é mais o anúncio da fé em Jesus Cristo e a adesão à igreja por meio do batismo: Evangelização é a libertação dos pobres, tarefa que abarca toda a dimensão da história humana. Na verdade, não é a igreja que evangeliza, e sim os pobres que anunciam e mostram a presença do reino de Deus nas suas lutas e na sua caminhada pela libertação. E é no lugar dos pobres que surge uma experiência eclesial concreta na América Latina: as comunidades eclesiais de base.

Para essa teologia, a igreja-instituição não é convidada a se renovar, mas a se converter. Em vez de uma igreja infalível, temos uma igreja pecadora, que também precisa de conversão: “Se a Igreja não se converte em suas estruturas, perde a credibilidade e a força de profecia. Uma igreja não pode optar pelo mundo dos pobres e oprimidos permanecendo rica e dominadora”⁷.

Essa fórmula teológica foi rechaçada nos meios protestantes brasileiros, com exceção dos agrupamentos que estavam próximos das organizações ecumênicas. Por sua vez, a igreja católica latino-americana aceitou em grande medida os conceitos acima expostos, mesmo em tensão com a hierarquia do Vaticano. O teólogo Leonardo Boff (1981) foi o porta-voz mais contundente dessa eclesiologia. Em 1985, quando o seu livro “Igreja, carisma e poder” foi condenado pela Congregação para a Doutrina da Fé (então presidida pelo cardeal Joseph Ratzinger), ele recebeu a penitência de um ano de silêncio obsequioso. Boff defendia a igreja do povo, que encontrava sua manifestação concreta nas comunidades eclesiais de base (CEBs).

No início de 1975, em Vitória do Espírito Santo, ocorreu o primeiro encontro intereclesial das CEBs. D. Luiz Gonzaga Fernandes (1926-2003) foi o idealizador desse encontro, que contou com cerca de 70 pessoas, e no qual se colocou a proposta da igreja-povo: “a Igreja que nasce do povo pela ação do Espírito de Deus”. Esse conceito eclesial se contrapunha à doutrina oficial da Igreja Católica, que entendia a igreja como expressão da hierarquia. D. Fernandes definiu as CEBs como algo imprevisto, não planejado, mas uma conquista: “A CEB que temos hoje não é a realização de um projeto inicial, mas uma conquista. É uma escalada histórica que fizemos, incorporando elementos emergentes na vida da Igreja e na vida do Brasil”⁸.

As comunidades eclesiais de base foram entendidas como uma força revolucionária que introduzia um novo sujeito social, redefinindo o papel da igreja na sociedade. Elas se desenvolveram nas periferias das grandes cidades e no campo, articular-

⁶ IV CIET, 1980.

⁷ IV CIET, 1980, p. 20.

⁸ FERNANDES, D. Luiz Gonzaga. CEBs: expressão da Igreja-povo. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 209, jun. 1986. p. 11.

do os pobres a partir da fé. Steil⁹ utilizou a expressão contra-hegemonia ou hegemonia alternativa para definir a práxis das CEBs, buscando em Gramsci a explicação para o novo fenômeno social. As CEBs foram entendidas como a igreja que nasce do povo, diferentemente do catolicismo de massas e do catolicismo da hierarquia.

E elas foram recebidas como um elemento novo para o movimento ecumênico. Criou-se um ecumenismo popular como uma alternativa para o ecumenismo das instituições. Nas CEBs, uma nova hermenêutica da Bíblia foi gestada e essa forma de interpretar o texto bíblico foi utilizada e divulgada pelo movimento ecumênico.

Temos então um elemento constituinte do discurso ecumênico na década de 1980: o uso de uma nova hermenêutica de interpretação da Bíblia. A dimensão ideológica presente na interpretação bíblica é claramente assumida pela hermenêutica utilizada no movimento ecumênico. E essa dimensão ideológica pode ser colocada nestes termos: de que lugar na sociedade o movimento ecumênico lê a Bíblia? O movimento ecumênico – as instituições que se assumiram como representantes do movimento – assumiu um discurso em que a igreja deve ser solidária com os pobres.

Em 1979 foi fundado o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), procurando congregar pessoas de diversas igrejas no objetivo de uma leitura popular da Bíblia. Entre os fundadores do CEBI estava frei Carlos Mesters e Jether Ramalho, fundador do CEDI. As CEBs tinham os círculos bíblicos, que nasceram na década de 1960. O CEBI ajudou no sentido de popularizar a Bíblia e a nova metodologia para sua leitura.

A metodologia elaborada no CEBI partiu de alguns pressupostos, diferentemente da leitura acadêmica, que estudou a Bíblia como literatura, ou a partir da sua construção histórico-social. O CEBI entendeu a Bíblia como palavra de Deus e essa percepção deu um caráter místico e normativo à sua leitura. Assim o objetivo não foi interpretar a Bíblia literalmente, mas interpretar a vida a partir da Bíblia.

O desdobramento ético dessa leitura da Bíblia foi no sentido de construir uma sociedade responsável e para isso no Brasil era necessário enfrentar os três grandes problemas ligados à exclusão: questões raciais, questões ligadas à terra e questões ligadas à educação.¹⁰ Mas antes desses grandes problemas havia um mais urgente nas décadas de 1970 e 1980: a tortura.

O pensamento ético e sociológico do movimento ecumênico

A associação entre ética e Bíblia mostrou sua característica crítica na edição histórica da carta dos Direitos Humanos publicada em 1973 pela Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE), em que para cada artigo um versículo bíblico ilustrava a declaração. Foram milhões de cópias editadas e distribuídas no Brasil inteiro, com

⁹ STEIL, Carlos Alberto. A força revolucionária do religioso nas CEBs. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 220, jun. 87. p. 17.

¹⁰ DIAS, Agemir de Carvalho. Os processos de exclusão social no Brasil e o papel da Educação. *Ideação*, Cascavel, v. 7, p. 9-22, 2005.

uma proposta de crítica às violações dos Direitos Humanos no período da ditadura militar.¹¹

Entre os membros da CESE estava a Missão Presbiteriana do Brasil Central, ligada à Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUSA). A missão atuava em conjunto com a Igreja Presbiteriana do Brasil, cuja cúpula simpatizava com o regime militar. Entre os dirigentes da Missão Presbiteriana do Brasil Central estava o reverendo James Wright, que se tornou um dos defensores dos Direitos Humanos no Brasil. James participou intensamente na luta pelos Direitos Humanos, o que o levou a se aproximar de D. Paulo Evaristo Arns e do rabino Henry Sobel. D. Paulo teve James Wright como seu assessor para as questões de Direitos Humanos por cerca de dez anos e James foi o organizador do projeto “Brasil: Nunca Mais”, denunciando a tortura realizada pelo regime militar. D. Paulo relatou que o CMI financiou a pesquisa e James Wright intermediou o levantamento dos recursos.¹²

Os golpes militares que se espalharam por toda a América Latina nos anos 1960 e 1970 serviram para esfriar o ardor revolucionário de muitos militantes que acreditavam nos processos revolucionários como inevitáveis. A esperança brotou novamente com a vitória da Revolução Sandinista, na Nicarágua. Por várias edições, a revista *Tempo e Presença* estampou na sua capa o símbolo do protesto contra a iminente intervenção militar na Nicarágua.

Com o fechamento das igrejas protestantes para o movimento revolucionário a partir de 1964, os agentes protestantes que atuavam no movimento ecumênico começaram a se articular como organização não governamental e, em certo sentido, tornaram-se um movimento social. Em alguma medida afastado do movimento eclesial, o movimento ecumênico deixou de ser pensado como um movimento de igrejas em busca de diálogo e se propôs a servir à igreja e aos movimentos sociais. Essa opção pelos movimentos sociais advém de uma compreensão de que “os pobres” são os agentes da revolução/libertação. Algumas das instituições ecumênicas envolvidas nesse processo foram CEDI, CESEP e CESE.

Em muitos casos, a organização dos pobres caminhou em direção a uma militância política – no Brasil, em especial na década de 1980. O Partido dos Trabalhadores (PT) foi a agremiação política identificada com a libertação dos pobres. Mas esse não foi o único caminho, em parte por causa do regime militar, que impediu a livre organização partidária, e em parte pela crítica aos partidos comunistas. O movimento ecumênico caminhou na direção de uma opção preferencial pelo movimento social articulado em organizações não governamentais.

Um elemento importante foi a constituição das ONGs ecumênicas, que contavam com o financiamento do CMI e de outras agências financiadoras internacionais, formando uma rede nacional de ONGs articulada com uma rede internacional de ins-

¹¹ CESE. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Publicação especial feita pela CESE e Edições Paulinas. 4. ed. 1978.

¹² Essa informação foi dada em uma entrevista de D. Paulo Evaristo Arns sobre o Rev. Jaime Wright, logo após a sua morte. A entrevista está disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/jaimewright/index.html>>. Acesso em: 08 set. 2006.

tuições ligadas ao movimento ecumênico. Grande parte do movimento popular no Brasil não subsistiria sem o apoio dessa rede nacional e internacional.

Um dos programas do CEDI se direcionou especialmente ao estudo do sindicalismo no ABC paulista. Em 1983, o movimento sindical discutia a formação das centrais sindicais. O novo sindicalismo do ABC paulista ajudou a articular a Central Única dos Trabalhadores (CUT), enquanto o velho sindicalismo se organizava em torno da CONCLAT – Praia Grande (Congresso Nacional da Classe Trabalhadora). Posteriormente, a CONCLAT mudou seu nome para Central Geral dos Trabalhadores (CGT). O movimento ecumênico apoiava o novo sindicalismo

Em 1986 foi fundado o Instituto Cajamar, ligado à CUT, para a formação sindical. A entidade foi presidida por Paulo Freire e era conhecida como Universidade Livre do Trabalhador. Foi um dos mais importantes institutos para a formação de quadros para o movimento sindical e outros movimentos sociais. Paulo Freire trabalhou por dez anos no CMI, e o Instituto Cajamar era financiado pelos sindicatos e pela Comissão Intereclesiástica para Projetos de Desenvolvimento – da Holanda (ICCO).

A articulação do educador Paulo Freire com o movimento ecumênico iniciou em 1970 quando o CMI o convidou para trabalhar no seu departamento de educação. Ele acompanhou uma série de projetos de educação popular, principalmente na África, onde o seu método foi implementado em diversas campanhas de combate ao analfabetismo.

O impacto do método Paulo Freire junto aos educadores de esquerda praticamente o tornou símbolo e sinônimo de educação popular. Assim, quem lida com educação popular no Brasil está de certa forma ligado ao método Paulo Freire. O CEDI, por exemplo, criou um programa de Educação Popular/Escolarização Popular que definiu sua atuação como inserida em um processo de democratização e de aperfeiçoamento metodológico.¹³

Além do CEDI, que desde cedo se preocupou com a educação popular, outras organizações ecumênicas foram criadas nos anos 1980 com o objetivo de promover a educação popular, e entre elas se destaca o Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEP), fundado em 1982, com o objetivo de capacitar agentes de pastoral dos meios populares e também fomentar o diálogo entre as culturas populares na América Latina.

A eleição do movimento popular como espaço preferencial da ação ecumênica levou essas instituições a irem além do diálogo entre as igrejas para um compromisso crescente “com a luta pela terra, pelo trabalho, pela justiça, pela paz”¹⁴. Entre outras lutas, a reforma agrária foi a mais importante.

A Comissão Pastoral da Terra, que foi uma das primeiras pastorais com característica ecumênica, reunindo principalmente a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), promoveu em 1984,

¹³ CEDI. Educação popular/escolarização popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984.

¹⁴ RAMALHO, Jether Pereira. Movimento popular como espaço ecumênico. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 235, out. 1988. p. 12.

na cidade de Cascavel/PR, a formação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Em pouco tempo, o MST se tornou o principal articulador da luta pela terra no Brasil.

Mas o problema da terra não era somente uma questão dos trabalhadores rurais sem terra: havia também o problema das terras dos índios. O movimento ecumênico também voltou sua preocupação para o problema dos povos indígenas. Em 1972, a CNBB criou o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Em 1979, o CEDI ajudou na criação do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), que articulava as ações missionárias junto aos indígenas pelas igrejas evangélicas.

Na Assembleia Nacional Constituinte, o movimento ecumênico concentrou esforços para aprovar o direito à pluralidade cultural e o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas. Mas a questão da terra não ficou somente no problema dos sem-terra e dos índios, pois nesse período um novo tema se desenvolveu, relacionado aos problemas do meio ambiente.

O pensamento político do movimento ecumênico

Após o golpe militar de 1964, as organizações ecumênicas tornaram-se o refúgio para aqueles que professavam um pensamento de esquerda. Muitos dos militantes do movimento haviam sido perseguidos por causa das suas posições políticas e teológicas. Alves descreveu esse momento:

Que ocorreu com a geração que convulsionou as igrejas nos anos 1950? Esta é uma pesquisa que está por ser feita. Um grande número, simplesmente, abandonou as igrejas. Outros se ligaram a congregações mais liberais, desenvolvendo aí as atividades dos crentes comuns, sem vôos mais ousados. Alguns se ajustaram, sob as pressões institucionais a que já nos referimos. Outro grupo, por fim, tratou de criar espaços alternativos, ecumênicos e de certa forma paraeclesiásticos, como instrumentos de seus ideais¹⁵.

A ligação com a esquerda, iniciada na década de 1950, consolidou-se na década de 1980. A opção política de mudar o mundo deveria ser pensada a partir de um compromisso histórico com o oprimido como sendo a característica evangélica revelada na Bíblia. Outra questão que se colocava para a opção política era qual a estratégia a ser utilizada para a mudança.

Para os cristãos, a opção por uma revolução violenta era rejeitada por muitos como antievangélica, contrária à pregação do amor por Jesus Cristo. Shaull pensava que a estratégia a ser utilizada pelos cristãos seria um testemunho do futuro. O cristão poderia cooperar com a futura revolução desmascarando as injustiças específicas da velha ordem, no despertar das pessoas para a ação responsável e no início de pequenas mudanças que sinalizariam a grande mudança que viria.¹⁶

¹⁵ ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 169.

¹⁶ SHAULL, Richard; OGLESBY, Carl. *Reação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

A opção por atuar junto aos movimentos sociais estava de acordo com esse projeto estratégico de “um equipamento político de guerra de guerrilhas”¹⁷. A democracia se colocou como um compromisso essencial, mas rejeitou-se a democracia liberal desenvolvida nos Estados Unidos: almejava-se uma democracia que incorporasse a liberdade e a justiça social. Para Francisco Weffort¹⁸, a luta pela democracia não era apenas uma questão de tomada do poder, mas uma construção que se experimentava na luta do dia a dia. E foi nessa ação de transformação do cotidiano que se criaram as alternativas próprias de poder. Na efetivação dessas transformações, devia-se compreender que a luta pela democracia era também a luta pelo socialismo.

No Brasil, o problema da democracia tornou-se uma das questões mais importantes na década de 1980 por causa do fim do regime autoritário e o processo de transição que se concluiu com a realização da primeira eleição direta para presidente desde a década de 1960. Nesse período, houve a transição do regime militar para o governo civil, a escolha do presidente Tancredo Neves pelo colégio eleitoral. Tancredo Neves faleceu antes de assumir a presidência da República, sendo empossado José Sarney, que seria o vice-presidente. Sarney convocou a Assembleia Nacional Constituinte, que se tornou palco das lutas dos diversos setores da população brasileira. O movimento ecumênico participou ativamente nesse período, com a articulação dos movimentos sociais, levando propostas para a Constituinte e fazendo *lobbies* setoriais.

No dia 10 de outubro de 1985, o CEDI promoveu um seminário no colégio Assunção, no Rio de Janeiro, com a presença de D. Mauro Morelli, bispo de Duque de Caxias; do bispo Paulo Ayres Mattos, da Igreja Metodista do Brasil; do pastor Al-bérico Baeske, da IECLB.

Antes da posse de José Sarney, a revista *Tempo e Presença* declarou que manteria uma seção permanente sobre os interesses populares e a Constituinte.¹⁹ O movimento ecumênico defendeu a convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte que fosse “democrática e soberana, de caráter exclusivo e específico, de modo a garantir um mínimo de distanciamento crítico dos constituintes com relação ao poder”²⁰.

A parcial frustração na Constituinte não foi a única derrota política do movimento ecumênico na década de 1980. A redemocratização da América Latina, apoiada pelas organizações ecumênicas, não trouxe tantas expectativas como a Revolução Sandinista da Nicarágua, em 1979.

A Frente Sandinista de Libertação foi considerada o modelo para os setores de esquerda na América Latina, pois conseguiu reunir, em um mesmo agrupamento, marxistas e cristãos com o propósito de derrubar a ditadura de Anastásio Somoza. O apoio popular à Revolução Sandinista foi reiterado várias vezes pelos organismos

¹⁷ SHAULL & OGLESBY, 1968, p. 284.

¹⁸ WEFFORT, Francisco. Democracia e socialismo: o caminho possível. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 234, p. 4-6, set. 1988.

¹⁹ CEDI. Nós e a constituinte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 196, jan.-fev. 1985.

²⁰ CEDI. Resistir é preciso. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 203, nov. 1985. p. 3.

ecumênicos com a divulgação de manifestos.²¹ E a Revolução Sandinista serviu como um alerta para a política americana na América Central, onde outros movimentos de esquerda se espelhavam no sucesso da Frente Sandinista. O presidente americano Ronald Reagan estabeleceu uma política de contrarrevolução e reforçou o apoio aos governos aliados na região.

Mas, apesar dos conflitos na América Central e dos conflitos internos na Colômbia e no Peru, a situação era de retorno à ordem democrática. O Chile também fez a transição para a democracia de uma forma pacífica, contudo dramática, por meio de um plebiscito em que a população deveria dizer sim ou não para a permanência do regime implantado pelo general Pinochet. O movimento ecumênico apoiou o “não” ao candidato oficial.²²

A ideia de unidade na América Latina era entendida a partir da perspectiva de que se falava de uma mesma realidade ontológica: a América Latina era um continente que se contrapunha a outra realidade ontológica, os Estados Unidos da América, o império do norte. Ronald Reagan, presidente dos Estados Unidos entre 1981 e 1989, era visto como o maior inimigo do movimento ecumênico e da libertação dos povos latino-americanos. O antiamericanismo era um sentimento forte.

Outro problema dos povos latino-americanos era o da dívida externa. Em vários momentos, os organismos ecumênicos trataram desse problema. O endividamento dos países latino-americanos aconteceu como decorrência de uma grande liquidez internacional por causa dos “petrodólares” dos países produtores de petróleo, que na década de 1970 formaram um cartel, a Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP). Como muitos países viviam sob ditaduras, houve muitas suspeitas sobre a forma de contratação da dívida e sobre a sua utilização.

Nos anos 1980, com a crise financeira por que passou os Estados Unidos da América com o segundo choque do petróleo realizado pela OPEP, a inflação chegou a patamares muito elevados para os padrões americanos. Assim, o Banco Central Americano adotou uma política de juros elevados para baixar a inflação. Como os juros americanos serviam de base para o cálculo da dívida dos países, houve desequilíbrio de pagamento em todos esses países endividados. O Fundo Monetário Internacional (FMI) socorreu financeiramente esses países com a condição de que seguissem sua política econômica, marcada por conservadorismo monetário e características recessivas. Alguns países decretaram a moratória da dívida externa, como o México, em 1982. O Brasil suspendeu o pagamento dos juros da dívida aos bancos particulares em 1987, após o fracasso do Plano Cruzado. O problema da dívida começou a ser tratado pelos Estados Unidos da América em 1986, com o chamado Plano Baker, e encontrou uma solução gerencial em 1989, com o Plano Brady.

Em março de 1988, o CONIC e a CESE se manifestaram com relação à dívida externa organizando em São Paulo o seminário “Igrejas e Dívida Externa”. No docu-

²¹ CEDI. Evangélicos da Nicarágua reafirmam seu apoio à Revolução por ocasião do seu primeiro aniversário. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 161, jul.-ago. 1980.

²² CORREA, Enrique. Democracia: sim ou não. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 330, p. 30, maio 1988.

mento final desse encontro, a dívida externa é tratada como um mito que só interessa aos credores, pois já havia sido paga diversas vezes e era um dos mais poderosos instrumentos de opressão.²³

A negociação da dívida externa brasileira nos padrões estabelecidos pelo Plano Brady, a implantação de uma série de mecanismos liberalizantes da economia (o que se iniciou no governo Collor), o processo de formação de uma economia globalizada e o fim do socialismo real no Leste Europeu e na União Soviética (simbolizado pela queda do muro de Berlim) colocaram em cheque o paradigma de pensamento do movimento ecumênico na década de 1980.

Conclusão

A década de 1990 foi a da hegemonia do pensamento chamado neoliberal. No Brasil, com a derrota do candidato Luiz Inácio Lula da Silva diante de Fernando Collor de Mello, iniciou-se um processo liberalizante da economia e a privatização de estatais. Nos dois mandatos de Fernando Henrique Cardoso, o presidente seguinte, essas políticas foram mantidas. Por fim, Lula foi eleito em 2002, representando a vitória do ideário de esquerda, mas agora em um contexto completamente diferente, no qual as políticas neoliberais estavam produzindo alguns frutos, principalmente na macroeconomia, com o fim da inflação e melhoras no balanço externo brasileiro. Pragmaticamente, Lula manteve as conquistas macroeconômicas e adotou uma política assistencialista na luta contra a pobreza.

O “ecumenismo popular” foi uma das ênfases do movimento no começo da década de 1990. Julio de Santa Ana avaliou que essa forma de ecumenismo, reunindo as ONGs ecumênicas, era o espaço em que se percebiam os maiores progressos.²⁴ Porém o organismo de base dependia essencialmente das estruturas eclesiais e do ecumenismo institucional para seu financiamento e sua sobrevivência. Nessa década, começou a ocorrer a crise dos financiamentos. Instituições ecumênicas tiveram uma diminuição significativa de recursos por causa da crise que se abateu sobre grande parte das instituições financiadoras do movimento.

Por sua vez, o ecumenismo institucional realizado no CONIC foi cada vez mais conseguindo se manter, participando da Campanha da Fraternidade Ecumênica e promovendo a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos.

Em 1994, o CEDI encerrou suas atividades e seus programas se desdobraram em outras organizações não governamentais. A ONG Koinonia tornou-se responsável pela continuidade dos programas ecumênicos, ampliou seu conceito de ecumenicidade e começou a trabalhar também com o diálogo inter-religioso. O diálogo entre as

²³ Desafio às Igrejas: A questão da Dívida Externa. Seminário: Igrejas e Dívida Externa. CONIC e CESE, São Paulo 28 a 30 de março de 1988. Encarte de *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 230, maio 1988.

²⁴ SANTA ANA, Julio de. A hora e a vez do popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 249, jan.-fev. 1990.

religiões tornou-se um dos mais importantes temas desenvolvidos pelo movimento ecumênico nos últimos anos.

A preocupação com os excluídos e com a violência levou o movimento ecumênico a novas reflexões sobre as questões da ordem mundial, procurando participar das forças contrárias ao movimento neoliberal. Multiplicaram-se as ações locais procurando pequenas soluções para os problemas humanos. Nesse sentido, o espírito ecumênico se inseriu nesse grande movimento que defende pensar de forma global, mas agir no espaço local. Hoje, o movimento ecumênico vivencia novas experiências, mas continua sonhando que outro mundo é possível. Para isso, o pequeno barco do ecumenismo continua navegando, pois, como dizia o poeta português Fernando Pessoa, navegar é preciso, viver não é preciso.

Referências

- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- BONINO, José Miguez. Jesus Cristo: vocação comprometida com o Reino. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 180, fev.-mar. 1983.
- CEDI. Educação popular/escolarização popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 192, jun.-jul. 1984.
- CEDI. Nós e a constituinte. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 196, jan.-fev. 1985.
- CEDI. Resistir é preciso. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 203, nov. 1985.
- CEDI. Evangélicos da Nicarágua reafirmam seu apoio à Revolução por ocasião do seu primeiro aniversário. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 161, jul.-ago. 1980.
- CESE. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Publicação especial feita pela CESE e Edições Paulinas. 4. ed. 1978.
- CORREA, Enrique. Democracia: sim ou não. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 330, p. 30, maio 1988.
- DIAS, Agemir de Carvalho. Os processos de exclusão social no Brasil e o papel da Educação. *Ideação*, Cascavel, v. 7, p. 9-22, 2005.
- FERNANDES, D. Luiz Gonzaga. CEBs: expressão da Igreja-povo. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 209, jun. 86.
- RAMALHO, Jether Pereira. Movimento popular como espaço ecumênico. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 235, out. 1988.
- SANTA ANA, Julio de. A hora e a vez do popular. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 249, jan.-fev. 1990.
- SEGUNDO, Juan Luiz. *O dogma que liberta*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- SHAUL, Richard; OGLESBY, Carl. *Reação e Mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- STEIL, Carlos Alberto. A força revolucionária do religioso nas CEBs. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 220, jun. 87.
- WEFFORT, Francisco. Democracia e socialismo: o caminho possível. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 234, p. 4-6, set. 1988.
- IV CIET. Documento Final do IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia. *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, n. 157, fev. 1980.



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

IDENTITÄTSBESTIMMUNG ZWISCHEN „WITTENBERG“ UND „SALVADOR“. DAS BRASILIANISCHEN LUTHERTUMS AM SCHEIDEWEG ZWISCHEN LEHRE, ETHIK UND VÖLKISCHEN EIGENART ODER PRAGMATISCH-UTILITARISTISCHE DYNAMIK¹

*Identity Dilemma between „Wittenberg“ and „Salvador“.
Brazilian Lutheranism at the crossroads between doctrine, ethics, ethnicity
or utilitarian-pragmatist dynamics*

*Dilema de identidade entre “Wittenberg” e “Salvador”.
O luteranismo brasileiro na encruzilhada entre doutrina, ética, etnicidade
ou dinâmica pragmático-utilitarista*

Wilhelm Wachholz²

Zusammenfassung: Im 19. Jahrhundert hat sich Brasilien der Frage nach seiner Identität gestellt: ausschließlich katholisch oder mitunter auch protestantisch? Schwarz, *mulatto* oder auch weiß? Monokultur oder Mehrfrucht-System? Die „Überwindung des Westfalen-Systems“ sollte die führende Stellung Englands unter dem „Dogma“ des freien Marktes konsolidieren und die Stellungnahme hinsichtlich der Identität bestimmen. Dies hat auch Folgen für das religiöse Antlitz Brasiliens seit dem 19. Jahrhundert gehabt. Zweck dieser Studie ist es, den historischen brasilianischen Protestantismus, insbesondere das Luthertum zu untersuchen, und zwar vor dem Hintergrund der Kreolisierung bzw. Indigenisierung des eingebrachten Christentums mittelalterlicher Prägung, welches ja indigener und afrikanischer Religiosität ausgesetzt war; diese Einflüsse fanden in der volkstümlichen Religiosität seinen Ausdruck, unabhängig davon, ob sie katholischer, pfingstlicher oder neupfingstlicher Prägung ist. Besonders unter die Lupe genommen wird einerseits die Thematik der Magie und der „Geister“, die die Pfingstkirchen und besonders die Neupfingstler bzw. Neo-

¹ O artigo foi recebido em 11 de novembro de 2013 e aprovado em 27 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Übersetzung: Walter O. Schlupp. Die Übersetzung wurde mit Geldern aus den brasilianischen Exzellenzprogramm PROEX/CAPES unterstützt.

² Dozent für Theologie und Geschichte auf Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasilien. Seine Forschungs- und Lehrbereiche umfassen Kirchengeschichte, Geschichte des Mittelalters und der Moderne, Allgemeine Geschichte und Geschichtsschreibung, Kultur, Repräsentationen, Identität und Volkstum. Sein Forschungsprojekt wird finanziell vom brasilianischen Nationalrat für Wissenschaftliche und Technologische Entwicklung *CNPq* unterstützt. Kontakt: wachholz@est.edu.br

pentekostalen (sowie die Religionen afrikanischen Ursprungs) kennzeichnet, andererseits die eher lehrgebundene, völkische und gegenüber der brasilianischen Kultur verschlossene Identität des historischen Protestantismus, besonders des Luthertums.

Stichwörter: Luthertum. Identität. Kultur.

Abstract: The Brazil of the 19th century presented the issue of its identity: to be only Catholic or also Protestant, to be black and mulatto or also white, to have a system of monoculture or of policulture. The “overcoming of the Westphalian system”, which would consolidate the hegemony of England under the “dogma” of the free market and would determine the position taken about which identity should be assumed, also brought implications for the Brazilian religious face of the 19th century. The goal of this study is to analyze the historical Brazilian Protestantism, specifically Lutheranism, faced with the challenge of the Creolization or Indianization suffered by Christianity stemming from its influences of medieval Christianity, of indigenous and African religions, expressed mainly in the popular religiosity, be it Catholic, Pentecostal and Neopentecostal. Meriting special attention, on the one hand, will be the theme of magic and of the “spirits”, characteristic of Pentecostalism and, especially, of Neopentecostalism (as well as of the religions of the African matrix), and, on the other hand, the more doctrinal, ethnic and closed to the Brazilian culture identity of the historical Protestantism, with special attention given to Lutheranism.

Keywords: Lutheranism. Identity. Culture.

Resumo: O Brasil do século XIX colocou a questão de sua identidade: ser somente católico ou também protestante, ser negro e mulato ou também branco, ter sistema da monocultura ou da policultura. A “superação do sistema Westfália”, que consolidaria a hegemonia da Inglaterra sob o “dogma” do livre mercado e determinaria a tomada de posição sobre que identidade se deveria assumir, trouxe implicações também para o rosto religioso brasileiro a partir do século XIX. O objetivo deste estudo é analisar o protestantismo histórico brasileiro, em particular o luteranismo, ante o desafio da criouliização ou indianização sofrida pelo cristianismo a partir de suas influências do cristianismo medieval, religiões indígenas e africanas, expressas, sobretudo, na religiosidade popular, seja católica, pentecostal e neopentecostal. Especial atenção merecerá, de um lado, o tema da magia e dos “espíritos”, característico do pentecostalismo e, especialmente, do neopentecostalismo (como também de religiões de matriz africana) e, de outro, a identidade caracteristicamente mais doutrinária, étnica e fechada à cultura brasileira do protestantismo histórico, com atenção especial ao luteranismo.

Palavras-chave: Luteranismo. Identidade. Cultura.

Einleitung

Im 19. Jahrhundert stellte sich Brasilien die Frage nach seiner Identität. Seit dem 16. Jahrhundert bestand die Gesellschaft im wesentlichen aus Herren und Sklaven innerhalb eines Systems, in welchem Merkantilismus und Großgrundbesitz einander die Hand reichten. Im 19. Jahrhundert versuchte England Märkte für seine Industrieerzeugnisse zu erschließen. Dazu brauchte man eine freie Arbeiterklasse mit Konsumpotenzial. Obwohl in Brasilien die Sklaverei erst 1888 abgeschafft wurde,

wurden bereits seit den 1820er Jahren zunehmend europäische Einwanderer in einigen Landstrichen Brasiliens angesiedelt, welches sich gerade (1822) von Portugal unabhängig erklärt hatte.

Die Voraussetzungen für den Einzug des Protestantismus in Brasilien im 19. Jahrhundert müssen in den tiefgreifenden Umwälzungen gesucht werden, die bereits im 17. Jahrhundert in Europa stattgefunden haben. Unter Berufung auf Giovanni Arrighi stellt Wirth fest, dass die „Überwindung des westfälischen Systems“ die englische Vormachtstellung unter Durchsetzung des freien Marktes konsolidierte, das heißt, eines „weltweiten Marktes, der von seinen eigenen ‚Gesetzen‘ bestimmt wird.“³

Die Überwindung des westfälischen Systems hat England in die merkantile Vormachtstellung gebracht, aber auch für das Christentum Folgen gehabt: als Kulturmodell hat das römisch-katholische Christentum der angelsächsischen Kultur weichen müssen. Damit wurde eine Hierarchie zwischen den christlichen Kulturen aufgestellt. Seither wird der Protestantismus mit der angelsächsischen Kultur in Verbindung gebracht, und der römische Katholizismus mit der lateinischen Kultur, wobei erstere als überlegen angesehen wird. Damit hat der Protestantismus gegenüber den lateinischen Kulturen diejenige Disqualifizierung neu aufgelegt, die zuvor der römische Katholizismus gegenüber Indigenen und Schwarzen bewiesen hatte⁴.

Protestantismus und indigene Kultur in Brasilien

Als sich der Protestantismus im 19. Jahrhundert in Brasilien breit machte, befand sich das Land in mehrerer Hinsicht in einer Identitätskrise. Politisch ging es um die Unabhängigkeit gegenüber Portugal. Kulturell, um die Wahl zwischen einheimischer und europäischer Kultur. Wirtschaftlich gesehen gab es keine große Auswahl: Da war Brasilien von vornherein von England abhängig, sein „wirtschaftliches Schicksal“ war damit festgelegt. Gesellschaftlich ging es um die Alternative, das Modell Herren-und-Sklaven fortzuführen oder die Arbeitskräfte als frei anzusehen. Und in religiöser Hinsicht ging es darum, entweder das System des Patronats aus dem Mutterland in Brasilien beizubehalten, oder volle Religionsfreiheit zu gewähren. Bei der Untersuchung, wie der Protestantismus in Brasilien eingeführt wurde, müssen

³ ARRIGHI, Giovanni, zitiert in WIRTH, Lauri Emilio. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas Perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Paulinas; Fonte Editorial, 2009. S. 26. Nach Arrighi “beruhte das westfälische System auf dem Prinzip, dass keine Autorität oberhalb des zwischenstaatlichen Systems handeln dürfte. In Wirklichkeit hat der Imperialismus des freien Handels das Prinzip durchgesetzt, dass die Gesetze innerhalb eines neuen metaphysischen Organs galten und die Nationen dessen höherer Gewalt untergeordnet waren [...]; vorgeblich verfügte [dieses übergeordnete Organ] über höhere Gewalten im Vergleich zu allem, was Papst und Kaiser jemals im mittelalterlichen Regierungssystem zur Hand hatten. Das Vereinigte Königreich hat seine weltweite Vormachtstellung als Inkarnation dieses metaphysischen Wesens dargestellt und damit seine Macht über andere Staaten viel weiter durchsetzen können als es von den tatsächlichen Ressourcen seines Gewaltapparats gerechtfertigt war.” ARRIGHI in WIRTH, 2009, S. 26-27.

⁴ WIRTH, 2009, S. 27-29.

diese Spannungen berücksichtigt werden, die damals und vielleicht auch heute noch aktuell sind und das heutige Luthertum stark beeinflussen. Es geht also um die Frage, ob das brasilianische Luthertum wirklich „brasilianisch“ ist, sich auf dem Wege der „Indianisierung/Kreolisierung“ befindet oder im Gegenteil weiterhin ein fremdes Element bleibt. Wäre denn ein „kreolisches“ Luthertum überlebensfähig? Je nach der Antwort müssen deren Folgen und der dafür zu zahlende Preis untersucht werden. Die Antworten zu diesen Fragen sind nicht einfach. Dazu muss man sich die Vorgesichte anschauen.

Zu Beginn muss die Frage gestellt werden: War oder ist die brasilianische Kultur (wenn man hier überhaupt den Singular benutzen darf!) indigen oder europäisch? Simon Bolívar, der Mann, der sich über Befreiung Gedanken gemacht und sie auch verwirklicht hat, warf der lateinamerikanischen Kultur im 19. Jahrhundert vor, unterwegs stecken geblieben zu sein bzw. den lästigen Pluralismus nicht überwunden zu haben. Wie ist es dazu gekommen? Möglicherweise sind diese Spannungen hauptsächlich auf die unterschiedlichen Gesinnungen der Menschen zurückzuführen, die aus der iberischen Halbinsel nach Lateinamerika bzw. Brasilien gekommen sind. Auf der einen Seite gab es diejenigen, die sich hier definitiv festgesetzt haben, um sich eine Existenz aufzubauen. Andererseits gab es solche, die in diesen Kontinent nur „eingtauchten“ und, sobald sie zu Reichtum gekommen waren, schnellstens ins Heimatland zurückgingen, um mit dem angehäuften Vermögen im Verwaltungsapparat der Metropole Karriere zu machen. Während erstere zu „Nationalen“ bzw. „Kreolen“ wurden, blieben die anderen „Ausländer“⁵.

Iberischer Protektionismus und entsprechende Kontrollmaßnahmen haben die Kreolen verarmen lassen. Unter ihnen kam Ressentiment gegenüber der Metropole auf. Sie haben sich mit aufklärerischen Intellektuellen zusammengetan, die in Brasilien, anders als in Frankreich, nicht der Bourgeoisie, sondern dem Adel angehörten. Ein offenes Ohr fanden sie auch beim Militär, welches die lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen zwischen 1810 und 1830 anführte.⁶ Napoleon ist 1808 in Spanien, Portugal⁷ und in die päpstlichen Staaten eingefallen. Den spanischen König Ferdinand VII sowie den Papst hat er gefangen genommen. Unter dem Schutz Englands ist Dom João VI's portugiesischer Hof Ende 1807 nach Brasilien geflüchtet, wo er sich

⁵ BOUCHARD, Gerard. *La nation dans tous ses états*. Montréal: Harmattan, 1997. La création du Nouveau Monde. (Fragmento do capítulo: Population neuves, cultures fondatrice et conscience nationale en Amérique Latine et au Quebec). Übersetzung: Paula S. Mascarenhas. S. [1-2]. Online in Internet: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/bouchard/bouchard.pdf>>. Abrufdatum: 12.04.2013.

⁶ BOUCHARD, 1997, S. [2-3].

⁷ Die Invasion der Iberischen Halbinsel ist eng mit den Auseinandersetzungen zwischen Frankreich und England um die Vormachtstellung in der industriellen Entwicklung verbunden. Europa war für England der wichtigste Markt. Dem hat sich Frankreich mit der Kontinentalsperre entgegengesetzt. Portugal und Spanien waren von England abhängig und wurden von Frankreich besetzt. Somit hat Frankreich seine Vormachtstellung auf dem europäischen Markt konsolidiert, England behauptete sich umso mehr auf den Weltmeeren. Unter dieser Konstellation war es für England wichtig, die Unabhängigkeitsbewegungen in Lateinamerika zu fördern. GREISING, Ana Maria Bidegain. *A Igreja na Emancipação (1750-1830)*. In: DUSSEL, Enrique. *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. S. 141-142.

in Rio de Janeiro installiert hat⁸. Die napoleonischen Kriege haben in Lateinamerika nationalistische Trends geweckt, und zwar zu Gunsten Spaniens und Portugals⁹.

Sobald die spanische Krone ihre alten Rechte zurückbekam (1814), hat sich der spanische Absolutismus in Lateinamerika spüren lassen. Revolutionen waren nun an der Tagesordnung. England und die Vereinigten Staaten haben den Waffenverkauf an kreolische Revolutionäre erleichtert. Das Ergebnis war die Unabhängigkeit der respektiven Länder. Im Falle Brasiliens geschah die Emanzipation ohne Revolution, genau wie es die Großgrundbesitzer wünschten, die über Zuckerrohrplantagen und entsprechende Arbeitskraft der Sklaven verfügten¹⁰. In Brasilien wurden die freiheitlichen Ideale der Franzosen von der Adelschicht übernommen, nicht von der Bourgeoisie, die es ja gar nicht gab. Diese Ideale wurden jedoch nur gegenüber dem Mutterland vertreten. Die gesamte Gesellschaftsstruktur wurde beibehalten, inklusive die Sklaverei der Schwarzen. Das Gleiche gilt für die Politik (Monarchie) und Religion: nationalisiert wurde lediglich das Patronat und, ab 1824 unter Einfluss der Aufklärung, wurden nunmehr „Nicht-Katholiken toleriert“, womit seither die Einwanderung deutscher [und Schweizer ☺] Protestanten in Brasilien möglich wurde.

Die politische Emanzipation gegenüber Portugal hat innerhalb der Kirche zwei Strömungen hervorgerufen. Die erste zielte auf eine nationale (kreolische) Kirche mit einem staatlich gebundenen Nationalrat. Ihre Ideale waren aufklärerisch geprägt, sie hat sogar die Abschaffung der Ordensgemeinschaften gefordert¹¹. Die andere Strömung stand wollte einen mit Rom identifizierten Klerus, ohne Bindung an die politische Gewalt¹². Beide Richtungen hatten auch in der Politik ihre Parallelen. Sie sind für das Verständnis des Protestantismus in Brasilien von Bedeutung. Liberale und Freimaurer haben sich im 19. Jahrhundert mit den Protestanten verbündet, um die Konservativen zu bekämpfen.

Wenn auch die lateinamerikanischen Kreolen Indigene bekämpften und sich der Sklavenarbeit bedienten, haben sie viele Elemente der indigenen und auch afrikanischen Kulturen übernommen. Diese aus iberischen, indigenen und afrikanischen Elementen zusammengeschmolzene kreolische Kultur vertiefte die Verbindung mit Lateinamerika und erleichterte andererseits den Identitätsbruch mit dem jeweiligen

⁸ Dom João VI ist 1821 nach Portugal zurückgekehrt, nachdem er seinen Sohn Dom Pedro I zum Regenten Brasiliens erklärt hatte.

⁹ Greising bemerkt dazu: „Religion hat sich mit Vaterlandsliebe vermischt, Aufstände in der Provinz wurden unter religiösen Parolen von kirchlich-katholischen Fahnen angeführt. Neben dem Bild des Königs wurde eine Christusfigur getragen, oder auch der Jungfrau bzw. des Schutzheiligen. Der Volksglaube schlug sich in Versen, Liedern und populären Katechismen nieder. Auf beiden Seiten hat Theologie den Krieg in Homilien, Predigten und pastoralen Veranstaltungen begleitet.“ GREISING, 1992, S. 143-144.

¹⁰ GREISING, 1992, S. 151-157.

¹¹ Gerade durch den Einfluss aufklärerischer Geister wurde bereits im 18. Jahrhundert, nämlich 1759, auf Initiative von Marquis de Pombal der jesuitische Orden aus Brasilien (und Portugal!) vertrieben, da diese Ordensgemeinschaft eine Bedrohung für den sich heranbildenden modernen Staat und für das Kirchenpatronat darstellte; Pombal wollte nämlich die Kirche in den Dienst des Staates stellen; von Belang ist hier, dass ein wesentlicher Unterschied dieses Ordens gegenüber anderen in seinem 4. Votum bestand: es verlangte Gehorsam gegenüber dem Papst. GREISING, 1992, S. 125-126.

¹² GREISING, 1992, S. 157.

Mutterland. Nach Bouchard hat sich diese Übernahme von Kulturgut in zweierlei Richtungen entwickelt. Auf der einen Seite sind neue Spielarten der Bräuche und Riten durch Anleihen, Erfindung und Adaptation entstanden. Geändert hat sich die Sprache (Spanisch wird zu *castellano*, das Portugiesische wird zum brasilianischen Portugiesisch), von den Bezeichnungen für Lebensmittel, Kleidung, Wohnstil, Orten, Früchten, Tieren und Pflanzen gar nicht zu reden. Auch in der Elite bildete sich eine „Amerikanität“ heran. Wenn dort auch die europäische Kultur nachgeahmt wurde, kann man vor allen Dingen in der Literatur „einheimische Würze“ spüren. Solche „Würze“ zeichnet besonders im 19. Jahrhundert modernistische Schriftsteller aus, die von Populismus, Nativismus und Naturalismus geprägt sind. Von dieser Mischkultur sagt Bouchard, dass

sich da der ursprüngliche Gedanke der Einverleibung des Anderen befindet, um sich seine Stärken anzueignen und sich durch Unabhängigkeit zu rächen. In der Literatur hat dieser Gedanke brasilianische Schriftsteller des 19. und 20. Jahrhunderts dazu geführt, sich mit den *Tupinambá* Menschenfressern zu identifizieren, die ja immer Feinde der imperialistischen Portugiesen gewesen waren. [...] Bis heute ist noch diese Metapher lebendig, mit der man der brasilianischen Identifikation literarische Gestalt zu verleihen versuchte: alles was von Andersartigen auferlegt wurde, musste einverleibt, aufgefressen beziehungsweise negiert und verdrängt werden. Damit diente das Indianische wieder einmal als Mittel für die amerikanische Emanzipation.¹³

Die meisten lateinamerikanischen Länder haben versucht, sich über eine *Mestizen*-Identität zu behaupten. Dabei ging es darum, sich eher vom Mutterland? zu differenzieren als Kontinuität aufzuweisen. Dabei sind Ambiguitäten und Widersprüche aufgekommen, die bis heute nicht überwunden sind. Viele Elemente der Kontinuität können festgestellt werden, die typisch iberisch sind. Diese sind unter Ablehnung des indigen Wesens aus Europa übernommen. Die Anlehnung an Europa ist oft so intensiv gewesen, dass der Sinn für Identität mit Beklommenheit und Leere verbunden wurde. Andererseits gibt es auch Anzeichen des Aufbruchs. In Brasilien, zum Beispiel, hat die Elite Portugal durch Frankreich ersetzt, um den Abstand zu Portugal geltendzumachen. Bouchard behauptet, dass Kontinuität und Diskontinuität im Aufbau der Identität das Modell der Differenzierung nicht in Frage gestellt hat. Darin stimmen wir mit ihm überein. Viele europäische Gedanken haben sich in Lateinamerika nicht einwurzeln können. Das indianische Wesen hat das Fremde „aufgefressen“.

Das indianische Wesen ist für den Protestantismus in Brasilien eine Bedrohung gewesen. Nicht selten hat das indianische Wesen im deutschen Protestanten einen Feind gesehen, der „aufgefressen“ werden musste. Zwei Beispiele dazu: 1. Obwohl deutsche Protestanten ab Anfang des 19. Jahrhunderts in Brasilien aufgenommen wurden, wurden sie bis 1889 nur toleriert; ihre Tempel durften nicht den katholischen

¹³ BOUCHARD, S. [5-7].

gleichen¹⁴. 2. Die Katholiken hatten sich auf die Fahne geschrieben, dass „jeder gute Brasilianer ein guter Katholik ist; und jeder gute Katholik, ein guter Brasilianer“¹⁵. Unter diesem Motto wurde seit 1922 erneut nativistisches Gedankengut propagiert; in der Amtszeit des Präsidenten Getúlio Vargas ist man dann dazu übergegangen, das „Fremde“ (meist Protestantische) mit diesem Nativismus zu bekämpfen.¹⁶

Der völkische Protestantismus und die Anderen

Innerhalb des Protestantismus findet eine Bekämpfung der Latinität beziehungsweise des römischen Katholizismus statt: dieser soll abqualifiziert werden. Der völkische Protestantismus¹⁷ versucht die blutsmäßige Reinheit zu erhalten, bekämpft Rassenvermischung. Im Laufe des 19. Jahrhunderts zeigte sich dies, als sich Pastoren gegen Mischehen stellten, nämlich zwischen Protestanten und Katholiken.¹⁸ Der Mis-

¹⁴ Artikel 5 der Verfassung lautete: „Die römisch-katholisch-apostolische Religion bleibt weiterhin Religion des Kaiserreiches. Alle weiteren Religionen sind mit privatem bzw. Hausgottesdienst erlaubt, in dazu bestimmten Bauten, die äußerlich nicht das Aussehen eines Tempels aufweisen.“ CONSTITUIÇÕES DO BRASIL, 1958, S. 12.

¹⁵ DREHER, Martin N. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. S. 191.

¹⁶ PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil; das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2001. S. 275-276.

¹⁷ Unter „völkischem Protestantismus“ verstehen wir den durch Einwanderung entstandenen Protestantismus, der gegenwärtig vor allem in den lutherischen Kirchen verkörpert ist. Diesen Protestantismus hat man im Brasilianischen auch als „einwohnenden“ („de residentes“), „eingewanderten“ („de imigração“), bzw. „verpflanzten“ („de transplant“) Protestantismus bezeichnet. Nach Bonino sagt jede dieser Bezeichnungen etwas über diesen Protestantismus aus. Die beiden ersten geben zu verstehen, dass er mehr oder weniger fertig ins Land gekommen ist; die Dritte spiegelt eher seinen *modus vivendi*. Nichtsdestotrotz muss man diese Qualifikationen einschränken. Die beiden ersten weisen daraufhin, dass dieser Protestantismus nicht eingeboren ist. Nun muss man feststellen, dass in Brasilien das gesamte Christentum, katholisch wie auch protestantisch, fremder Herkunft ist. Also ist nicht nur der eingewanderte Protestantismus in seiner Identität, Kultur und Sprache ausländisch. Auch die anderen christlichen Kirchen sind hierher verpflanzt worden. Die Variation liegt in der Art der Verpflanzung: In manchen Fällen wurde eine kirchliche Struktur bzw. Einrichtung als verlängerter Arm bzw. Niederlassung der Mutterkirche eingepflanzt. In anderen Fällen hat eine ansehnliche Anzahl Eingewanderter in ihrer neuen Heimat [auf eigene Faust] ihre Kirchen gegründet. BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. S. 76-79. Darüber hinaus verwendet Meyer nicht den Begriff Verpflanzung, sondern „Auslagerung“ [*transposição*] und warnt davor, die Reproduktion einer Identität als „lineare und statische [Reproduktion] eines Sammelsuriums von Werten, religiösen Vorstellungen, Traditionen und Gebräuchen [anzusehen], die die Einwanderer aus ihrer gemeinsamen Heimat ‚mitgebracht‘ hätten“. MEYER, Dagmar E. Estermann. *Identidades Traduzidas; cultura e docência teuto-brasileiro-evangélico no Rio Grande do Sul*. Santa Cruz do Sul: Edunisc; São Leopoldo: Sinodal, 2000. S. 37. Dies ist insofern von Bedeutung als die „Deutschen“ keine homogene Gruppe darstellten. Unter den als solche Bezeichneten fanden sich oft Russen, Polen, Schweden, Dänen, Schweizer, Finnen, Norweger und Österreicher.

¹⁸ Im Laufe des 19. Jahrhunderts kommt in Briefen von Pastoren aus Brasilien nach Deutschland das Thema Mischehen häufig vor. Darin zeigt sich die Befürchtung, dass durch die Mischehen der Protestantismus vom Katholikentum [Katholizismus] vereinnahmt würde. Als Beispiel dient hier ein Bericht des Pastors Johannes Vorster aus Petrópolis, Rio de Janeiro, aus dem Jahre 1872. Ihm zufolge kämen Mischehen unter der deutschen Bevölkerung in „erschreckender Häufigkeit“ vor. Er meint, den Evangelischen fehle es an

sionsprotestantismus¹⁹ andererseits entstand in Brasilien nicht durch Einwanderung, sondern durch die Missionierung und Bekehrung von Katholiken (Proselytentum); auch dieser disqualifizierte die einheimische Kultur, indem er in zivilisatorischer Absicht versuchte, die Bevölkerung in die angelsächsische Kultur überzuführen.²⁰ Die Einsicht in diese Tatsache ist insofern von Bedeutung, als sie die Revanche des römischen Katholizismus verstehen lässt, der, wie oben dargestellt, seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts von nativistischem Gedankengut angetrieben wurde.

Umgekehrt wurde der völkische Protestantismus von beiden Seiten mit Argwohn angesehen. Dies blieb für den Erhalt und die Neubelebung seiner Identität nicht ohne Folgen. Ihm wurde sowohl seitens der römischen Katholiken wie des Missionsprotestantismus Misstrauen entgegengebracht. Hierzu ist auch der übergreifende Kontext von Belang.

Aus der iberischen Halbinsel wurde in Brasilien der römische Katholizismus als offizielle Religion übernommen. Wie in Portugal, hat man versucht, die geistliche Einheit des Landes unter der römisch-katholischen Kirche aufrecht zu erhalten, indem der Zugang von so genannten „fremden“ Elementen kontrolliert wurde. Über drei Jahrhunderte katholischer Exklusivität in Brasilien führten zu einer schweren Belastung des völkischen Protestantismus. Nicht von ungefähr hat die Diskussion über dessen Zulässigkeit bis hin zu dessen verfassungsmäßig gesicherter Freiheit ca. 70 Jahre gedauert (1824-1891).²¹

Auch der Missionsprotestantismus wurde vom völkischen Protestantismus diskriminiert. Misstrauen und Disqualifizierung waren gegenseitig. Bonino stellt fest, dass der völkische Protestantismus die Kirchen des Missionsprotestantismus als proselytistisch, fanatisch, „enthusiastisch“ ansah, als oberflächliche, chaotische Frömmigkeit. Umgekehrt hielt der Missionsprotestantismus den völkischen Protestantismus für sehr ähnlich mit der katholischen Kirche, die in ihrer Eigenschaft als Staatskirche als formalistisch und „weltlich“ galt.²²

konfessionellem Bewusstsein, sie gäben vor, dass „alle an einen einzigen Gott glauben“, womit die konfessionellen Grenzen relativiert würden. Fast ein Viertel der Eheschließungen in seiner Gemeinde wären gemischter Natur. Da nach dem Gesetz Kinder aus Mischehen katholisch getauft werden mussten, war die Befürchtung gerechtfertigt, dass der Protestantismus in Brasilien verschwinden würde. VORSTER, Joh.[annes]. Jahresbericht über die deutsch-evangelische Gemeinde zu Petropolis in Brasilien vom Jahre 1872 erstattet durch Joh. Vorster. Petropolis, 20/01/1873 (Evangelisches Zentralarchiv - EZA 5 2613).

¹⁹ Unter „Missionsprotestantismus“ im Unterschied zum völkischen Protestantismus verstehen wir denjenigen, der unabhängig von einer eigentlichen Einwanderung in Brasilien entstanden ist: Kirchen und Gemeinden entstanden durch den Einsatz von Missionaren, die meist aus dem Ausland kamen. Unter den wichtigsten so entstandenen Kirchen sind die *Igreja Congregacional*, *Igreja Batista*, *Igreja Presbiteriana* und *Igreja Metodista* zu nennen.

²⁰ WIRTH, 2009, S. 30.

²¹ Im Laufe des 19. Jahrhunderts haben sich aufklärerische und liberale Ideen in Brasilien breit gemacht. Liberale haben sich dafür eingesetzt, die Einführung des Protestantismus in Brasilien zu erleichtern. Mit der Ausrufung der Republik 1889 sind sie an die Macht gekommen. PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina; análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante* (1830-1960). São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006. S. 53

²² BONINO, 2003, S. 80.

Auch die Spannungen zwischen europäischen und nordamerikanischen Missionsanstalten haben mit dem Misstrauen des Missionsprotestantismus gegenüber dem völkischen Protestantismus zu tun. Besonders haben nordamerikanische und englische Missionsinitiativen in Brasilien die Ansicht vertreten, dass Lutheraner (sic!) und Anglikaner keine echten Christen wären, da sie angeblich die Grundsätze der Reformation aufgegeben hätten. Auf der Allgemeinen Evangelischen Missionskonferenz in London 1888 hat der deutsche Missionswissenschaftler Gustav Warneck geäußert, dass die englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften keine Kenntnis über das Wesen der deutschen Missionsgesellschaften und über die allgemeine Lage des Glaubens in Deutschland hätten. Auch zeigte er sich besorgt über den innerprotestantischen Proselytismus, vor allem in Deutschland. Schließlich prangerte er die Tatsache an, dass Deutschland neben Ländern in Süd- und Mittelamerika unter sonstigen für heidnisch gehaltene Gebiete angeführt wurde.²³

Piedra weist darauf hin, dass der Sieg der Vereinigten Staaten über Spanien 1898, welcher zur Intervention in Kuba führte und die USA zur Weltmacht werden ließ, die Ideologie des nordamerikanischen *Manifest Destiny* bekräftigte, der ja die amerikanischen Missionsgesellschaften nur noch weiter darin bestärkte, „die Welt für Christus [...] gewinnen“ zu wollen [oder zu müssen...]. Auf dieser Grundlage haben die nordamerikanischen Missionsgesellschaften Protestantismus und Kultur miteinander verbunden; polemisch haben sie dann die katholische Kirche als korrupt und rückschrittlich eingestuft; entsprechend wären die Völker latinischer Sprache verkommen, besessen, abergläubisch, wild, barbarisch.²⁴

Das Scheideweg des brasilianischen Luthertums: Kreole sein oder nicht.

Nach Mendonça ist der „historische“ Protestantismus in Brasilien in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts stagniert, als er nicht dazu bereit war, sich der brasilianischen Kultur zu öffnen. Das Wachstum am Ende des 19. Jahrhunderts hat sich nicht fortgesetzt, da der Protestantismus für die brasilianische Gesellschaft irrelevant geworden sei.²⁵ Oder vielmehr: wäre die Krise des historischen Protestantismus das Ergebnis einer „Rache der Götter dieses Landes“? Mit anderen Worten: Sind vielleicht „die Götter dieses Landes“ aus dem Inneren des christlich-mittelalterlichen, indigenen und afrikanischen Glaubens „auferstanden“, wobei sie sich des christlichen Sprachgewandes bedient hätten, um die jahrhundertealte Auferlegung des Christentums in Brasilien zu überwinden? Müssten sich nun die Lutheraner entscheiden zwischen Wittenberg (wo das Luthertum entstanden ist und aus Anlass der 500 Jahre

²³ PIEDRA, 2006, S. 29-30. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass die Monroe Doktrin ein „Amerika für die Amerikaner“ bezweckte. Nach Piedra hätte diese Doktrin zu Spannungen zwischen nordamerikanischen und englischen Missionsgesellschaften geführt. PIEDRA, 2006, S. 30-33.

²⁴ PIEDRA, 2006, S. 37-38, 42, 45, 49-50.

²⁵ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Celeste Porvir*. 2. ed. São Paulo: Aste, 1995. S. 15-20, 241-244.

Reformation ein Baum gepflanzt worden ist) und Salvador/BA (wo Brasilien „angefangen“ hat und die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien gegenwärtig nur eine „ziemlich deutsche“ Gemeinde hat!)? Vielleicht schafft sie es nicht, ihre Identität zu definieren als deutsch/europäisch bzw. als kreolisch/*mestiço*, als aufgeklärt bzw. barock, als reine bzw. synkretistische Kirche, als Kirche des Wortes bzw. Kirche des Geistes, vor allen Dingen in einer Zeit riesigen Erfolgs pfingstlerischen und neupfingstlerischen Geistes bzw. Geister?

Eine einfache Antwort gibt es nicht. Hier muss die vielfältige Eigenart der brasilianischen Glaubenswelt berücksichtigt werden. Das Zusammenspiel der christlich-mittelalterlichen, indigenen und afrikanischen Religionen hat zu einem regelrecht utilitaristischen und materialistischen Christentum geführt, zu allererst beim katholischen Volksglauben zur Zeit Brasiliens als Kolonie. Nach Hahn haben diese Einflüsse dazu geführt, dass „Religion [aufgefasst wurde] nicht [...] als Reaktion des Menschen auf die Liebe und Güte des Schöpfers und Erlösers, sondern als ‚nützliches Instrument‘ für die Erlangung materiellen Vorteils“.²⁶

An dieser Stelle muss man den Begriff der Magie als Manipulation des Heiligen hinzunehmen. Nach Meslin „tritt Magie als Wunschdenken auf, sobald der Mensch versucht, eine Gottheit dazu zu zwingen, seinen eigenen Willen zu erfüllen“.²⁷ Mittels Magie versucht der Mensch, Widriges in Günstiges umzuwandeln, Zukunft in der Gegenwart vorwegzunehmen und zu klären, mit anderen Worten, das Heilige bzw. Göttliche ins Weltliche überzuführen. Antrieb der Magie sei der Wunsch nach sofortiger Befriedigung, das Streben nach Sicherheit und Wohlfahrt. Darum kann Magie Ausdruck von Verzweiflung, Angst und Ungewissheit sein. In diesem Sinne ist das Magische nach Meslin „ein übertriebener Anthropozentrismus des Religiösen“.²⁸

Opfer ist eng mit Magie verbunden. Magie wird mittels Opfer bewerkstelligt. Der *sacrificus* weiht, offeriert bzw. opfert (*sacrificium*) den Göttern *heilige* Dinge. Durch das *sacrificium* seiner selbst, oder sonst einer geopferten Person bzw. einer geopferten/dargebotenen Sache stellt der *sacrificus* eine Verbindung zwischen zwei Welten her: der heiligen und der profanen. Nicht die *sacra*, d.h. die heilige Dinge, sondern das *sacrificium* erzeugt eine Energiequelle, die dazu dienen soll, das Heilige/Gott zu manipulieren und es/Ihm so günstig machen²⁹.

Die brasilianischen Religionen als Synkretismus zwischen indigenen und afrikanischen Religionen samt mittelalterlichem Christentum sind stark durch den Opfergedanken bzw. durch Magie und Manipulation des Göttlichen geprägt. In vielen brasilianischen Religionen hat Magie derartige Ausmaße angenommen, dass wir da-

²⁶ HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: Aste, 1889. S. 303. Siehe auch MENDONÇA, Antônio G. *Protestantismo no Brasil: marginalização social e misticismo pentecostal*. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. S. 240-247.

²⁷ MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino*; fundamentos de uma antropologia religiosa. Vozes: Petrópolis, 1992. S. 69.

²⁸ MESLIN, 1992, S. 71.

²⁹ MESLIN, 1992, S. 72-78.

von ausgehen, dass damit Kultur ihren heiligen Charakter verloren hat, anstatt Frömmigkeit gestärkt worden sei. Die Manipulation des Göttlichen hat nicht zum Zweck, „Gott Gott sein zu lassen“ (Luther), sondern marktorientiert den Konsum religiöser Güter zu fördern. Diese Marktorientierung zeichnet die Moderne Ära aus. Hier dürfen wir also bereits eine Schlussfolgerung ziehen: Wenn das neupfingstlerische Christentum, dessen Praktiken wengstens teilweise als Magie, Geisterglaube, Manipulation des Heiligen und Opferhandlungen verstanden werden können, als echt brasilianisch gelten soll, sollte dies nicht der Weg der lutherischen Kirche in Brasilien sein, um im vollen Sinne als brasilianische Kirche anerkannt zu werden?

Die pfingstlerischen Kirchen und der Neopentekostalismus stellen für die EKLBB eine große Herausforderung dar. Campos führt deren starkes Wachstum auf eine Verbindung zwischen diesen beiden Bewegungen und „vorchristlichen Spuren in unseren Kulturen zurück [...], in welchen folgende Aspekte hohen Stellenwert haben: körperliche Heilung, spiritueller Ursprung der Krankheiten, Holismus, Trance, Magie und die Leichtigkeit, mit der man zum Synkretismus, Hybridismus bzw. Bricolagen tendiert.“³⁰ Nach Campos lebte im Pentekostalismus, vor allem in Lateinamerika und Afrika, eine ertümliche Glaubenswelt weiter („*religiosidade matricial*“), noch aus Zeiten vor der europäischen Eroberung, doch angereichert durch afrikanische bzw. mediunische Kulturen und Religionen, deren Bedarf potentialisiert wurde „durch die Bedrängnis durch die moderne Welt, durch Säkularisation, durch religiösen Pluralismus, auch bedingt durch das um sich greifende Angebot im Bereich der Religion, dazu noch den Eintritt der Post- bzw. Hochmoderne.“³¹ Mariano präsentiert eine ähnliche Beurteilung des Pentekostalismus:

Als christliche Religion verbinden sich die Pfingstkirchen mit dem brasilianischen Volksglauben wesentlich durch den Glauben an Jesus, Dämonen, Wunder, biblische Mythen, Sünde, Heilungen und übernatürliche Eingriffe, Zauberei und eschatologische Vorstellungen. Ausgeprägt ist hier auch die Praxis, dass man als Laie in direkten Kontakt mit Gott treten kann, unabhängig von einer kirchlich-geistlichen Vermittlung.³²

Ähnlich zeigt Droogers im Pentekostalismus Kontinuitäten und Brüche auf, deren paradoxer Charakter „die Anziehungskraft steigert.“³³ Unter den Brüchen kann

³⁰ CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista da USP*, São Paulo, n. 67, S. 102, 2005.

³¹ CAMPOS, 2005, S. 103. Siehe auch MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião - REVER*, São Paulo, ano 8, n. 4, S. 88, 2008.

³² MARIANO, 2008, S. 85. Mariano zitiert Willems, nach welchem “die im Volkskatholizismus herrschenden Vorstellungen über mystische Erfahrungen, Besessenheit, Wunder, böse Geister, Zauberei und Dämonen die Ausbreitung des Pentekostalismus erleichtert haben. Zusammen mit dem Spiritismus und Umbanda trägt dieser [auch heute] dazu bei, solche Vorstellungen in der Kultur aufrechtzuerhalten.” WILLEMS, Emilio apud MARIANO, 2008, S. 85-86.

³³ DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara; DROOGERS, André; KAMSTEEG, Frans (Hrg.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José, Costa Rica: DEI, 1991. S. 38-39.

seine polemische Haltung besonders gegen den katholischen Volksglauben genannt werden, sowie gegen den Glauben afrikanischen bzw. indigenen Ursprungs. Nicht nur der historische Protestantismus hat gegen den Katholizismus polemisiert; Pentekostalismus und Neopentekostalismus zeigen auch heute noch eine solche Haltung.³⁴ Die Argumente sind jedoch nicht lehrbezogen bzw. theologisch, sondern bewegen sich im symbolisch-kultischen Bereich: Angriffe auf den Marienkult, das Papstum, angebliche Bilder- und Heiligenverehrung, mechanisches Abbeten des Rosenkranzes.³⁵ Somit kann man behaupten, dass sich die Verwandtschaft zwischen katholischem Volksglauben und dem Pentekostalismus bzw. Neopentekostalismus in ihren magischen und utilitaristischen Gemeinsamkeiten zeigt.

Mit der Einführung des Protestantismus, besonders desjenigen missionarischen Ursprungs, hat der für den Volksglauben charakteristische Utilitarismus eine neue nordamerikanische Prägung erfahren. Nach Mendonça

hat sich der brasilianische Protestantismus dem tief eingewurzelten amerikanischen Pragmatismus nicht entziehen können, was einen französischen Historiker zu folgendem Vergleich mit dem europäischen Protestantismus geführt hat: das Motto des Europäers ist „anbeten und beten“, das des Brasilianers, „lernen und arbeiten“. Selbst die geistlichen Versammlungen der brasilianischen Protestanten werden als „Arbeit“ bezeichnet, außer der Sonntagsschule, an der auch Erwachsene teilnehmen, und da heißt das Motto „lernen“.³⁶

Besonders der Neopentekostalismus hat diesen Pragmatismus übernommen und gesteigert: da gibt es keinen Gottesdienst oder Messe, sondern Versammlungen. Bei allen Unterschieden zwischen diesen verschiedenen Ausprägungen des Christentums gilt es hier festzustellen, dass eben diese verschiedenen Ausprägungen des brasilianischen Christentums durch Utilitarismus gekennzeichnet sind, der sich in unterschiedlicher Intensität und Sprache äußern kann.

Kommen wir jetzt auf den Wandel des Christentums in Brasilien zurück. Während der historische Protestantismus stagnierte, ist der Pentekostalismus besonders ab Mitte des 20. Jahrhunderts gewachsen. Der historische Protestantismus fand in Kirche, Schule und schriftlichen Medien seinen Ausgangspunkt. Er hat sich nicht der neuen Marktlogik angepasst, die sich dann mit der Verstädterung und Industrialisierung durchsetzte.³⁷ Die EKLBB, zum Beispiel, hat weiterhin auf ihrem ländlichen Charakter bestanden.

Im Kontext von Industrialisierung und Verstädterung zeigt sich der historische Protestantismus befangen, den Glauben als Geschäft zu behandeln. Unter pragma-

³⁴ CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*: promessas e desafios. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. S. 117.

³⁵ MARIANO, 2008, S. 88.

³⁶ MENDONÇA, 1984, S. 107.

³⁷ BELLOTTI, Karina Kosicki. Entre a cruz e a cultura pop: mídia evangélica no Brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel. *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2009. S. 285.

tischer und utilitaristischer Verwendung der Medien und sonstiger Formen der Propaganda haben Pfingstkirchen landesweite Kreuzzüge für Evangelisation und Erweckung organisiert und dabei versucht, Bedürfnissen des Alltags entgegenzukommen, nämlich Auswege aus Armut, Krankheit und Familienproblemen anzubieten. Wenn dabei auch immer von der „himmlischen Zukunft“ die Rede ist, versucht man, Lösungen mit unmittelbarer Wirkung für das persönliche Alltagsleben aufzuzeigen.³⁸

Die utilitaristische und pragmatische Ausrichtung zeigt sich konkret in unternehmerischem Management und Strategie (Werbung, Kirche als Unternehmen, Religion als Gewinn bringende Branche). Diese Strategie kann bereits im älteren Pentekostalismus festgestellt werden, kommt jedoch erst im postmodernen³⁹ Neopentekostalismus voll zur Geltung. Während der historische Protestantismus versucht hat, seine Wahrheit gegen die „römisch-katholische Unwahrheit“ und manchmal auch gegen andere protestantische Kirchen zu behaupten, weiß der Neopentekostalismus, dass Religion „fließend“ ist, und dass die Gläubigen bzw. ungläubig Gewordenen mehr oder minder leicht von einer Kirche zu anderen überwechseln. Also geht es nicht darum, Kirche als Institution zu propagieren, sondern um die „Ware“ und ihre Wirksamkeit (religiöser Utilitarismus): „Je besser das Ziel getroffen wird, desto wirksamer die Botschaft“.⁴⁰ Bis in die achtziger Jahre wurden die Medien für den konfessionellen Proselytismus genutzt. In gewissem Sinne gilt dies auch für den völkischen Protestantismus mit seinen Blättern seit dem 19. Jahrhundert und sonstigen Medien im 20. Jahrhundert. Doch in den letzten 30 Jahren hat man versucht, einen „gläubigen Verbraucher“ durch religiöse Produkte anzuwerben, welche „funktionieren“ und sofortige Ergebnisse zeitigen. Das Modell heißt: „Gottes Angelegenheiten auf Erden sind geschäftsmäßig zu behandeln.“⁴¹

Nach Cesar und Shaull geht es bei den Neopentekostalen um Faktisches, nämlich um den Alltag. Geredet wird viel über Sachliches und seiner Ausschmückung, denen hoher symbolischer Wert zugeschrieben wird. Es geht nicht um die Lehre der Wahrheit, sondern um Erfolg zu gewährleisten.⁴² In diesem Sinne stellt Mariano fest, dass dort „das Vorzeigen von Heilungen, Wundern, göttlichem Segen und göttlichen Handlungen jedweder Art“ im Vordergrund stehen, im Gegensatz zu „Lehre, Predigt und theologischer Diskussion.“⁴³ Überhaupt stellt Mariano bei manchen Kirchen und deren Führern einen ausgeprägten Widerwillen gegen theologische Bildung fest, zum Beispiel bei der *Igreja Universal do Reino de Deus* unter „Bischof“ Edir Macedo, so-

³⁸ BELLOTTI, 2009, S. 287-290; MARIANO, 2008, S. 92.

³⁹ Hier verwenden wir Zygmunt Baumanns Begriff von Postmoderne. Nach ihm ist sie durch Individualisierung, verbrauchsorientierte Kultur, Deregulierung der Traditionen und das Aufweichen territorialer Begriffe gekennzeichnet. Im Bereich der Religion schlägt sich dies unter anderem in der Schwächung des kirchlichen Einflusses auf das Leben der Gläubigen nieder. BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. S. a. MARIANO, 2008, S. 72.

⁴⁰ BELLOTTI, 2009, S. 299.

⁴¹ BELLOTTI, 2009, S. 296.

⁴² CESAR; SHAULL, 1999, S. 76-78.

⁴³ MARIANO, 2008, S. 77.

wie bei der *Igreja Internacional da Graça de Deus*, unter „Missionar“ R. R. Soares.⁴⁴ Theologische Bildung gehorcht der selben Logik: sie ist kurz, dauert oft nicht länger als sechs Monate, zielt auf wirksame Rhetorik innerhalb kürzester Frist, in ausgesprochenem Gegensatz zum langwierigen und elitären Theologiestudium im historischen Protestantismus und in der katholischen Kirche.⁴⁵

Von Anfang an haben die Kirchen des historischen Protestantismus in Brasilien Lehre und Ethik betont: deren Forderungen galten als schwer einzuhalten und brachten auch keine sofortige Gewinne – eventuell wären diese sowieso nur in der „himmlischen Zukunft“ einzulösen! Bei den Pfingstlern und besonders Neupfingstlern gibt es natürlich auch Forderungen, des Glaubens zum Beispiel (ohne Glaube keinen Erfolg!), und des Zehnten (ohne diesen hat der Glaube keine Wirkung!). Die sind darauf aus, sofortige Ergebnisse bereits in diesem Leben hier auf Erden zu zeigen.

Pragmatismus und Utilitarismus sind eigentlich auch im Protestantismus und sogar in der römisch-katholischen Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts festzustellen. Doch wo liegt der Unterschied zum Pentekostalismus und Neopentekostalismus? Es scheint, der Protestantismus ist nicht dazu in der Lage gewesen, seine eigene pragmatische und utilitaristische Dynamik weiter umzusetzen. Vielleicht war damit dem Christentum umso besser gedient! Pfingstler und Neupfingstler haben Lehrhindernisse überwunden und ihre Identitätssicherung nicht der festen Burg des *corpus doctrinae* anvertraut. Stattdessen haben sie Menschen wiederhergestellt und sie so zu „Siegern“ gemacht. Dies hat sehr wenig mit Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben nach Luther zu tun. Stattdessen gilt der Glaube als verdienstliches Werk; sichtbar wird er dann durch den Wohlstand auf Erden. Der gläubige Mensch bestimmt den Segen Gottes für sein Leben. Der menschliche Glaube stellt Gott in den Dienst des Menschen!

Damit ist der Hintergrund beschrieben, vor dem sich die Dilemmata des historischen Protestantismus abzeichnen. In den knappen 200 Jahren seiner Geschichte in Brasilien hat der völkische Protestantismus, aus welchem die jetzige Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (IECLB) hervorgegangen ist, seine Identität als evangelisch bestimmt. Diese Identität ergibt sich aus dem gemeinsamen

⁴⁴ Mariano zufolge vertritt Edir [Macedo] die Befreiung der Theologie, unter ausdrücklicher Anprangerung des „sehr theoretischen und wenig praktischen Christentums; viel Theologie, wenig Wirkung [poder]; viel Argumentation, wenig Manifestation; viele Worte, wenig Glauben.“ [poderia citar o livro do próprio Macedo, sob este título: A libertação da teologia. Engraçado, porém, que ele se gaba com muitos títulos em teologia, inclusive doutorados, nas indicações biográficas dos últimos livros...]. In die selbe Kerbe schlägt R. R. Soares, wenn er dem Theologiestudium kritisch gegenübersteht. Nach ihm „kommen die besten Pastoren nicht aus den Seminaren“; „beim Pastor geht es wie beim Fußballspieler: Er kommt nicht aus der Fußballschule, sondern aus dem Nichts, er ist einfach auf einmal da. Dann braucht er nur noch einen Schliff.“ Ähnliche Abscheu zeigt sich in der Kirche *Deus é Amor* [Gott ist Liebe] von David Miranda. Hingegen hat man bei zwei anderen größeren pfingstlerischen bzw. neopentekostalen Kirchen in jüngster Zeit diese Abneigung gegen Theologie zum Teil aufgegeben. Obwohl bei der *Assembleia de Deus* das erste theologische Seminar bereits 1960 gegründet wurde, wurde das Studium der Theologie von Führungskreisen lange misstrauisch beäugt; erst 1978 wurde es für Pastoren Pflicht. Die *Igreja Quadrangular* hat bereits 1957 ein Seminar eingerichtet, doch erst in den beiden letzten Jahrzehnten ist das Theologiestudium bei der Kirchenführung zu höherem Ansehen gelangt. MARIANO, 2008, S. 80-82.

⁴⁵ MARIANO, 2008, S. 84.

Weg, den Gemeinden und Pastoren unterschiedlicher konfessioneller Herkunft (Lutheraner, Reformierte und Unierte) eingeschlagen haben, welche sich genötigt sahen, ein gemeinsames (deutsches!) Gesangbuch und eine gemeinsame Liturgie zu finden, die letztlich die preußische [und damit eine unierte] gewesen ist. Dieser Stand war gegen Ende des 19. Jahrhunderts erreicht. Nach ca. 100 Jahren wurden nun diese Evangelischen von den Pfingstlern „eingeholt“, welche erst um 1910 aufgekomen waren, und auch von den Neupfingstlern seit ca. 1970, die sich ebenso „evangelisch“ bezeichnen und als solche in der breiteren Öffentlichkeit bekannt werden. – Wäre das der Weg in die Kreolisierung?

In der EKLBB hat man dann der Bezeichnung „evangelisch“ den Begriff „lutherisch“ hinzugefügt. Wäre dies eine „Rückkehr nach Wittenberg“? Ginge es darum, zu entscheiden ob “Wittenberg” oder “Salvador, Bahia” (der Schwarzen, des Getrommels), müsste die Antwort heißen: weder noch. Das Paradies ist und war auch nicht in Salvador⁴⁶. Für die Schwarzen war Salvador das „Eingangstor zur Hölle“ der Sklaverei. Wie dem auch sei, wichtig ist es, nicht einen Ankunftsort (etwa wie eine Ruhestätte), sondern einen Weg (eine Dynamik) zu wählen. Dies ist von grundlegender Bedeutung für die immer währende Frage nach der *ecclesia semper reformanda*, nach einer unvollendeten Identität, die immer pilgernd unterwegs, *incarnanda* ist.

Zum Abschluss

Wir gehen davon aus, dass Identitäten in der engen Verbindung mit ihrem Locus neu belebt werden. Im Falle des völkischen Protestantismus muss die Prägung durch die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen, Religionen und christlichen Konfessionen sowie mit der lokalen Politik, Wirtschaft und Gesellschaft berücksichtigt werden, wie oben beschrieben. Zweck dieser Studie war es, die Bedeutung des Locus für die Identität aufzuzeigen. Ohne Raum und Geschichte gibt es keine Identität. Das Problem liegt gerade in seiner Nicht-Anerkennung. Wenn die eigene Identität als Bezugsrahmen dient, ist es nicht zu verwundern, dass obige Tatsache zur Disqualifizierung der Kultur des „Anderen“ geführt hat.

Westhelle bringt den Begriff der *eschatologischen Gemeinde* auf, den er mit zweierlei Merkmalen der Kirche in der Apostelgeschichte verbindet. In ihrer Eigenschaft als Kirche versammelt sie sich als „Kirche im Hause von...“. In ihrer eschatologischen Eigenschaft ist sie „unterwegs“. Im Hause findet sie Zuflucht, Obdach, Ruhe, m.a.W. Sicherheit und Identität. Unterwegs kann sie erschüttert werden, da werden ihre Werte und ihre Identität in Frage gestellt.⁴⁷ In unserem Falle dürfen wir sagen, dass der

⁴⁶ Siepierski weist daraufhin, dass bereits vor der europäischen Invasion auf dem amerikanischen Kontinent indigene Völker andere ebenfalls indigene Völker unterdrückten. Weiter müsse man die Tatsache anprangern “[...] dass auch hier kein Paradies zu finden war.” SIEPIERSKI, Paulo D. (Des)Cobrindo o Fenômeno Religioso na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*; O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995. S. 164.

⁴⁷ WESTHELLE, Vitor. Perfis de ministério. In: WACHHOLZ, Wilhelm. *Igreja e Ministério*; perspectivas evangélico-luteranas. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009. S. 27.

völkische Protestantismus „zuhaus“ seiner Geschichte, Tradition, Identität und Erbe gedenkt. „Unterwegs“ ist dieser Protestantismus von anderen kulturellen, religiösen bzw. konfessionellen Identitäten „bedroht“, da wird er in die Krise getrieben.

Westhelle schlägt einen Ort zwischen Haus und Weg vor: die *Chora*.⁴⁸ *Chora* ist ein Ort des Übergangs, eine Verlaufsform [des augenblicklich Geschehenden], des Werdens, provisorischer Ort zwischen Orten, der ins Haus führt, aber auch auf den Weg. *Chora* hat keine eigene Existenz, sie ist vielmehr eine Funktion des Pilgers. Da geschieht Begegnung und Dialog mit dem Anderen. Darum ist *Chora* ein Ort der Krise.

Das scheint uns der Locus des heutigen brasilianischen Luthertums zu sein. Die Lage ist deshalb umso kritischer, weil in der *Chora* das Luthertum seit seiner Ankunft in Brasilien dem Syndrom unterliegt, als Minderheit abgelehnt zu werden. Die Ablehnung durch die katholische Kirche im 19. Jahrhundert ließ eine totale Auslöschung befürchten. Schon dann und zeitweilig auch im 20. Jahrhundert wurde es sogar vom Missionsprotestantismus misstrauisch beäugt. Angesichts des Aufstiegs des Pentekostalismus und besonders des Neopentekostalismus fühlte sich das Luthertum übertrumpft und von deren Erfolg bedroht. Jetzt muss es auch noch die Qualifikation „evangelisch“ an sie abtreten.

Der Weg des Luthertums muss nun notwendigerweise monozentrisch und gleichzeitig polizentrisch sein. **Monozentrisch** mit Hinblick auf seine konfessionelle Basis unter dem Prinzip der Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben, und zwar auf Grund der Christologie. Monozentrisch heißt hier christozentrisch. Die Zentrierung auf Christus mit der Rechtfertigung aus Gnaden und Glauben zeigt sich in interkulturellem Dienst, der die Andersartigen in seiner Mitte aufnimmt, unabhängig von völkisch-kulturellem „Verdienst“. Auf dieser monozentrischen konfessionellen Basis wird seine Identität unter völkischem, kulturellem und liturgischem Aspekt **polizentrisch** sein. Dies heißt, dass das Luthertum seine Geschichte und Identität nicht unter den Teppich kehren muss; es wird sie aber auch nicht als universelle Norm durchsetzen wollen. Kurz, es geht um Einheit in der Vielfalt. Oder in den Worten Boninos:

Die allgemeine Gültigkeit der Heilsgeschichte bedeutet nicht die Auflösung spezifischer, völkisch differenzierter Räume. Es handelt sich nicht um die Verneinung der völkischen Eigenart als Schöpfung Gottes, als Ort der lebendigen Umsetzung des Evangeliums Jesu Christi. Abgelehnt wird sehr wohl der in sich selbst abgeschlossene Raum. Der Apostel Paulus lehnt „Völkisches als Verdienst“ ab. Die allgemeine Geltung der Gnade hat nichts mit Gleichschaltung von Rasse, Geschlecht oder gesellschaftlichem Stand zu tun, sondern mit Befreiung zur Ausübung der Liebe.

Eine autonome Schöpfungslehre führt zu einem Volkstum als geschlossenem, unveränderlichem Raum, der sich selbst rechtfertigt und die Beziehung zum Anderen nur als Herrschaft begreifen kann. So ist das theologische Volkstum des Apartheid, der Deutschen Christen, des *Manifest Destiny*, des „christlichen Abendlandes“ und des „Auftrags der weißen Rasse“ zu verstehen. Auf dem anderen Extrem reduziert eine autonome Erlösungslehre den Menschen zu einem anonymen Sünder, der keinem Land,

⁴⁸ WESTHELLE, 2009, S. 27.

keinem Volk, keiner Kultur und keiner Familie angehört und – in ihrer gängigen lästigen subjektivistischen individualistischen Fassung – auch keinem Leib und keiner Gemeinschaft angehört!⁴⁹

Das Luthertum darf nicht versuchen, die andere Kultur zu schlucken und zu verdauen; umgekehrt darf es sich auch nicht verschlucken lassen. Beides würde seine Relevanz ignorieren. Das Luthertum darf nicht völkischen Proselytismus betreiben. Es muss fortwährend in unterschiedlichen Umgebungen hinein übersetzt werden, sei es in Amerika, Afrika oder Asien. Auf der anderen Seite muss „Wittenberg“ die Herausforderungen übersetzen lernen, die hier und in der Ferne von der der Reformation innewohnenden Wiederentdeckung vorgelegt werden. Beispielhaft ist hierfür die paulinische „Übersetzung“ des Christentums für die Heiden: auf der *Chora* müssen die Herausforderungen der Kultur sowie des Evangeliums immer wieder sinnvoll miteinander in Verbindung gebracht werden.

Bibliographie

- BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 272 S.
- BELLOTTI, Karina Kosicki. Entre a cruz e a cultura pop: mídia evangélica no brasil. In: FERREIRA, João Cesário Leonel. *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2009. S. 267-310.
- BONINO, José Miguez. *Rostos de Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia; Sinodal, 2003.
- BOUCHARD, Gerard. *La nation dans tous ses états*. Montréal: Harmattan, 1997. La création du Nouveau Monde. (Fragmento do capítulo: Population neuves, cultures fondatrice et conscience nationale en Amérique Latine et au Quebec). Übersetzung: Paula S. Mascarenhas. Online in Internet: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/bouchard/bouchard.pdf>>. Abrufdatum 12.04.2013.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista da USP*, São Paulo, n. 67, S. 100-115, 2005.
- CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999. S. 67-143.
- CONSTITUIÇÕES DO BRASIL. 2. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1958. 701 S.
- DREHER, Martin N. *A Igreja Latino-Americana no Contexto Mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara; DROOGERS, André; KAMSTEEG, Frans (ed.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José, Costa Rica: DEI, 1991. S. 17-42.
- GREISING, Ana Maria Bidegain. A Igreja na Emancipação (1750-1830). In: DUSSEL, Enrique. *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. S. 123-161.
- HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: Aste, 1889. 403 S.

⁴⁹ BONINO, 2013, S. 95-96.

- HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*; O debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 8, n. 4, S. 68-95, 2008.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir*: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Celeste Porvir*. 2. ed. São Paulo: Aste, 1995.
- MENDONÇA, Antônio G. Protestantismo no Brasil: marginalização social e misticismo pentecostal. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola. 1990. S. 233-247.
- MESLIN, Michel. *A Experiência Humana do Divino*; fundamentos de uma antropologia religiosa. Vozes: Petrópolis, 1992.
- MEYER, Dagmar E. Estermann. *Identidades Traduzidas*; cultura e docência teuto-brasileira- evangélica no Rio Grande do Sul. Santa Cruz do Sul: Edunisc; São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina*; análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*; das comunidades teuto- evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- SIEPIERSKI, Paulo D. (Des)Cobrindo o Fenômeno Religioso na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945-1995*; o debate metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995. S. 161-187.
- VORSTER, Joh.[annes]. Jahresbericht über die deutsch-evangelischen Gemeinde zu Petropolis in Brasilien vom Jahre 1872 erstattet durch Joh. Vorster. Petropolis, 20/01/1873 (Evangelisches Zentralarchiv - EZA 5 2613)
- WESTHELLE, Vítor. Perfis de ministério. In: WACHHOLZ, Wilhelm. *Igreja e Ministério*; perspectivas evangélico-luteranas. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009. S. 16-29.
- WIRTH, Lauri Emílio. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). *Novas Perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. São Paulo: Paulinas; Fonte Editorial, 2009. S. 15-46.



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

RE-IMAGINANDO A IMAGEM DE DEUS: NATUREZA HUMANA, EVOLUÇÃO E OUTROS ANIMAIS¹

*Re-imagining the image of God:
Human nature, evolution and other animals*

Celia Deane-Drummond²

Resumo: A imagem de Deus, por boa parte da história da teologia cristã, buscou definir o significado da singularidade humana ao enfatizar a superioridade humana sobre os outros animais. Muitos ambientalistas e outros cientistas agora argumentam que entramos em uma nova era, a era Antropocena, na qual humanos dominam a vida no planeta Terra, reforçado por uma interpretação restrita à evolução humana neodarwinista em termos de sobrevivência do mais forte. Contra tais narrativas de separação está a importância de reconhecer a fluidez das superfícies limítrofes de humanos/animais na literatura, filosofia, estudos de religião e antropologia atual. Recorro à antropologia atual para apresentar um caso de que até antes da emergência das capacidades religiosas simbólicas os humanos evoluíram em comunidades humanas que reconheceram a significância de outros animais como parte de um nicho comunitário mais amplo. Neste artigo, trago a argumentação de que uma antropologia teológica construtiva precisa ser sensível a tais *insights*, enquanto oferece sua própria voz distintiva. Para fazer isso, pressiono por uma interpretação da imagem de Deus em termos de teodrama, que tenha algumas analogias com a compreensão antropológica atual

¹ O artigo foi recebido em 07 de março de 2014 e aprovado em 27 de maio de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Tradução: Marie Ann Wangen Krahn. Revisão: Rudolf von Sinner.

Grande parte deste texto é inédita. Contudo, a discussão de evolução, construção de nicho e teodrama está baseada em argumentos que tenho desenvolvido mais detalhadamente em DEANE-DRUMMOND, Celia. *The Wisdom of the Liminal: Human Nature, Evolution and Other Animals*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014 [no prelo]. Gostaria de agradecer ao Dr. William Storrar, diretor do Centro de Investigação Teológica (Center of Theological Inquiry em Princeton/NJ, EUA), que providenciou a oportunidade para a apresentação do presente texto como resultado do projeto de pesquisa sobre “Natureza humana e evolução” durante o ano acadêmico de 2012-13. Gostaria de agradecer também ao Prof. Dr. Rudolf von Sinner pela coordenação da minha visita ao Brasil e a todos/as aqueles/as que participaram generosamente ao fazer perguntas após ter sido proferida como palestra no dia 21 de outubro de 2013. O texto foi modificado como resultado dessa interação.

² Doutora em Fisiologia de Plantas e em Teologia Sistemática. Após dez anos como diretora do Centro de Pesquisa para Religião e Ciências Biológicas da Universidade de Chester (Chester, no condado de Cheshire, Reino Unido), é, desde 2011, professora titular em Teologia na Universidade de Notre Dame (Notre Dame/IN, EUA), atuando tanto na Faculdade de Artes quanto de Ciências. Contato: Celia.Deane-Drummond.1@nd.edu.

da evolução homínida por meio da construção de um nicho comunitário. Teodrama não evita o distintivo humano, mas coloca mais ênfase numa visão mais ampla de comunidade de criaturas. Teodrama, nessa perspectiva, é sobre a atuação específica da humanidade em relação a Deus, mas é responsiva em termos evolucionários e ecológicos à presença ativa de outras criaturas.

Palavras-chave: *Imago Dei*. Evolução. Antropologia teológica. Construção de nichos. Teodrama.

Abstract: The image of God has, for much of the history of Christian theology, sought to define the meaning of human uniqueness by stressing human superiority over against other animals. Many environmentalists and other scientists now argue that we have entered a new era, the Anthropocene, where humans dominate the life on planet earth, reinforced by a restricted interpretation of Neo-Darwinian human evolution in terms of survival of the fittest. Against such separation narratives, the importance of acknowledging the fluidity of the human/other animal boundary surfaces in literature, philosophy, religious studies and current anthropology. I will draw on current anthropology to present a case that even prior to the emergence of symbolic religious capabilities humans evolved in cooperative communities that recognized the significance of other animals as part of a wider community niche. I argue in this lecture that a constructive theological anthropology needs to be sensitive to such insights, while offering its own distinctive voice. In order to do this, I press for an interpretation of the image of God in terms of theodrama, one that has some analogies with current anthropological understanding of hominid evolution through community niche construction. Theodrama does not eschew human distinctiveness, but it places greater emphasis on an enlarged vision of community of creatures. Theodrama is, in this view, about the specific performance of humanity in relation to God, but it is responsive in evolutionary and ecological terms to the active presence of other creatures.

Keywords: *Imago Dei*. Evolution. Theological anthropology. Niche construction. Theodrama.

Introdução

Ao considerar o que significa ser humano, ou ao desenvolver uma antropologia teológica, teólogos e teólogas geralmente contam com a experiência, a razão/filosofia, a tradição cristã e um relato bíblico. Esses usualmente têm começado com o relato bíblico moldado pela história de Gênesis da criação de Deus de seres humanos na imagem de Deus, portanto Gênesis 1.27 fala de Deus criando a humanidade na imagem de Deus e como homem e mulher, e Gênesis 1.28 fala do domínio sobre as outras criaturas. Mas séculos de debate textual não resolveram, de fato, o que significa ser portador/a da imagem. Será que é, primordialmente, a capacidade humana de raciocinar, ou de liberdade, ou talvez de linguagem, ou até de religião como tal, tudo apontando um tipo diferente de mentalização e habilidades específicas que nenhuma outra criatura parece ter? Ou portar a imagem é mais sobre como seres humanos agem no mundo, a tarefa específica que é dada a eles por Deus no texto de Gênesis, de ter “domínio sobre os peixes... e a terra”? Ou talvez portar imagem é uma reflexão dos *re-*

lacionamentos que são possíveis em sociedades humanas, inclusive relacionamentos com Deus, espelhando a fé em um Deus compreendido como Trindade?

Todas essas possibilidades pressupõem que há algo diferente sobre os seres humanos, assim colocando-os em um pedestal acima das outras criaturas, com *Deus* aparentemente dando permissão para o domínio humano sobre o mundo, mesmo que seja qualificado com argumentos sobre o significado de domínio. Eu sugiro que na prática o domínio não pode ser negado e já foi endossado pela ciência moderna. Estamos vivendo em uma nova era, a era do *Antropoceno*, entendido como a permeação do *Homo sapiens* em virtualmente cada aspecto dos sistemas da terra.³ O *Antropoceno* é uma nova era geológica, uma era que marca um novo período na história da terra. Enquanto algumas pessoas estudiosas estabelecem a data do começo na revolução industrial, outras estabelecem que o começo é a época do surgimento da agricultura moderna, uns 10.000 anos atrás. Qualquer que seja o resultado de tal debate, está claro que estamos em tal época agora, e que, se o Antropoceno não levar a resultados desastrosos devido à capacidade limitada que a Terra tem de porte, temos então de encontrar maneiras novas e imaginativas de contar a história humana. Eu acredito que assim como a teologia foi parte do problema, assim antigas sabedorias teológicas podem nos dar dicas que ajudem a construir narrativas alternativas e a enfrentar as responsabilidades particulares que temos como agentes humanos.

Existem duas áreas cruciais de tensão que oferecem algumas dificuldades para a perspectiva que a teologia possa ter algo a contribuir:

A *primeira dificuldade* é que a pressuposição filosófica da cultura dominante contemporânea ocidental é *antropocêntrica*, isto é, percebe o humano como sendo tão importante a ponto de virtualmente excluir todo o resto. A teologia, em muitas interpretações, parece reforçar tal posição, como observei há pouco.

A *segunda dificuldade* é que, enquanto a biologia evolucionária, ao colocar a ênfase nos milênios da evolução das outras criaturas, poderia contestar esse antropocentrismo, na sua forma mais agressiva ela tenta *explicar a ponto de eliminar* as crenças religiosas, assim desmerecendo o significado possível da teologia para a antropologia.

Neste artigo, irei me concentrar na primeira dificuldade, mas, ao fazer isso, estarei indiretamente também lidando com a segunda.

Mesmo que a teologia, às vezes, afirma resistir à acusação de ser antropocêntrica ao se autodenominar de *teocêntrica*, ou centrado em Deus, os seres humanos são colocados, erroneamente no meu ponto de vista, em termos de *separação das* outras criaturas ao invés de ser considerado o que *nos liga* com outras criaturas como denominadas na ecologia, por exemplo, ou por meio da história evolucionária. Então a compreensão popular de que a ciência está inevitavelmente *em guerra* contra a religião não é, realmente, verdade. Ao invés disso, no meu ponto de vista, é mais comum

³ Para uma discussão disso e de seu significado literário ver SZERSZYNSKI, Bronislaw. The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of the Human. *The Oxford Literary Review*, v. 34, n. 2, p. 165-184, 2012.

que sumariamente *ignoramos* o outro, assim como um casal que antes era muito próximo, mas agora os dois estão alienados, os dois coexistem, mas não se comunicam. As pessoas teólogas fazem sua teologia sem considerar o que a ciência tem a dizer e vice-versa.

Como podemos começar a conversa de novo? É claro que já houve pioneiros teológicos no campo precisamente da evolução humana. O padre jesuíta Pierre Teilhard de Chardin é um. Ele foi um pioneiro no sentido de que ele era um cientista praticante trabalhando em paleontologia engajado em pesquisa de campo sobre a evolução hominídea ao mesmo tempo em que era um teólogo, mesmo que a sua teologia foi construída um tanto solta e foi oficialmente banida durante a sua vida. Teilhard foi influente em inserir o seu retrato de seres humanos dentro de uma história mais abrangente do cosmo como tal e de outros hominídeos em particular. Ele ainda assumiu uma trajetória evolucionária linear levando ao *Homo sapiens* no ápice. Ele é, nesse contexto, ainda decididamente *antropocêntrico* em suas perspectivas, mesmo que ele era conhecedor da biologia evolucionária no tempo em que ele escrevia. Porém ele estava muito além do seu tempo na reflexão do por que um ramo dos hominídeos superou todos os outros rivais e veio a dominar o planeta Terra. Ele não estava ciente dos tantos outros hominídeos que foram descobertos desde que ele faleceu em 1955. Ele atribuiu a influência expansiva dos humanos a uma explosão de consciência, um deslocamento do que ele chamava de “psiquismo direto” ao “psiquismo refletivo”.⁴ Ele denominou tal mudança de “convolução” inovadora evolutiva, no que ele nomeou de fase radicalmente nova na história evolucionária, isto é, o surgimento da “noosfera”⁵.

Ao nomear os poderes cognitivos autorreflexivos dos seres humanos como sendo cruciais para o seu significado evolucionário, ele estava antecipando a discussão contemporânea do por que dos *Homo sapiens sapiens*, entre todos os hominídeos agora existentes e a espécie *Homo* e as subespécies, serem tão bem-sucedidos. Num livro publicado recentemente, Philip Lieberman propõe o argumento de que, diferente das outras espécies, humanos são altamente imprevisíveis, com redes neurais flexíveis nos seus cérebros.⁶ Existem alternativas que são discutidas hoje, como a de que uma espécie *Homo* em coexistência, a *Homo neanderthalis*, poderia ter se tornada dominante e que foi somente sorte e mudança de clima que permitiu que o *Homo sapiens* se desenvolvesse, mas isso parece pouco provável.⁷ Então a perspectiva básica do Teilhard de que havia algo positivamente diferente sobre *Homo sapiens sapiens* parece mais provável pela evidência disponível. Ele também reconheceu, mais do que muitos outros, a importância do entrelaçamento e das inter-relações entre os seres

⁴ CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Man's Place in Nature: The Human Zoological Group*. [1956]. Trad. René Hague. New York: Harper and Row, 1966. p. 62.

⁵ CHARDIN, 1966, p. 79.

⁶ LIEBERMAN, Philip. *The Unpredictable Species: What Makes Humans Unique*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

⁷ Uma das mais imaginativas interpretações do significado do Neanderthal é discutida na obra de Stephen Mithen. Ele defende que os Neanderthal teriam se comunicado uns com os outros por meio da música; ver MITHEN, Stephen. *The Singing Neanderthals: The Origins of Music, Language Mind and Body*. London: Orion; Phoenix, 2006.

vivos, incluindo relações simbióticas.⁸ Tudo isso antecipa as discussões contemporâneas sobre a importância da cooperação e das inter-relações na história evolucionária.⁹ Ele também aplicou aquela trajetória cooperativa evolucionária à forma como grupos humanos formam alianças políticas de tal maneira que iria aquecer os corações dos cientistas evolucionários como David Sloan Wilson, apoiando seleção grupal¹⁰, mesmo que, é claro, no caso de Teilhard, não havia quase nada de provas para fundamentar as suas afirmações.

Mas, ironicamente talvez, mesmo que Teilhard tenha sido um biólogo formado, ele ainda não conseguiu reconhecer plenamente o significado de outras vidas animais na história evolucionária humana. E se começássemos a considerar uma *maneira diferente* de enquadrar a discussão da origem e do sentido humanos para que outras vidas animais estivessem em algum sentido entrelaçadas com nossa própria?¹¹ Um campo distinto, chamado de estudos animais está se tornando cada vez mais importante nos estudos filosóficos, literários, sociológicos e, de uma forma limitada, religiosos.¹² Há também um reconhecimento maior de que outras criaturas têm evoluído por serem incorporadas em nossos corpos humanos por meio de relações próximas microbiais simbióticas.¹³ Eu sugiro que essa literatura é importante para a teologia e não só uma teologia de animais, mas uma antropologia teológica. Antropologia secular também está começando a ter um interesse renovado sobre outros animais a bordo. Ao invés de simplesmente comparar outros animais com humanos, inclusive nossos parentes mais próximos, os “primatas não humanos”, e descobrindo os seres humanos como mais sofisticados, muitos estudiosos estão agora argumentando que tipos diferentes de animais deveriam ser percebidos através de uma lente diferente, uma que é muito mais respeitosa do seu significado na perspectiva dos seus próprios mundos. Além disso, as ferramentas antropológicas apropriadas para interpretar humanos poderiam ser usadas

⁸ O grupo de Martin Nowak na Universidade de Harvard tornou-se o mais conhecido por essa visão, mas há também outros que enfatizam a importância da cooperação no processo evolucionário. NOWAK, Martin; HIGHFIELD, Roger. *Super Cooperators: Altruism, Evolution and Why We Need Each Other to Succeed*. New York: Free Press, 2011.

⁹ CHARDIN, 1966, p. 79-82.

¹⁰ Wilson reconhece a influência de Teilhard em seu livro sobre religião e seleção grupal, no qual dedicou um capítulo inteiro à discussão da noosfera: WILSON, David Sloan. *The Neighborhood Project: Using Evolution to Improve My City, One Block at a Time*. New York: Little Brown and Company, 2011. p. 102-124.

¹¹ O antropólogo Tim Ingold tem sido muito influente na promoção dessa visão. Sobre seu trabalho primário acerca do assunto, veja INGOLD, Tim (Org.). *What Is an Animal?* London: Routledge, 1994.

¹² Para uma discussão mais ampla ver DEANE-DRUMMOND, Celia; KAISER, Rebecca Artinian; CLOUGH, David (Orgs.). *Animals as Religious Subjects: Transdisciplinary Perspectives*. London: T & T Clark; Bloomsbury, 2013.

¹³ Não discutirei esse assunto neste texto, mas o que poderia ser chamado de fisiologia interna e a ecologia dos cérebros e corpos humanos demonstram não apenas a plasticidade da natureza humana corpórea, mas também nossa total dependência de outras formas do ser criatura para funcionar bem. A fronteira entre o que é humano e o que não é não está mais presente, outras criaturas se tornaram parte de “nós”. Estou menos interessada nesse aspecto para o presente artigo em comparação do que poderia ser chamado de interação dinâmica de outros agentes com criaturas humanas. Tal agência não precisa ser autoconsciente da maneira que isso é possível para seres humanos.

para estudar os animais também. Existe uma porção de exemplos fascinantes disso, mas eu vou focar em dois deles, nomeadamente hienas e macacos.

Primeiro, hienas. Num trabalho altamente original, o antropólogo australiano Marcus Baynes-Rock investiga a relação entre as hienas e os humanos através de uma etologia narrativa na vila muçulmana de Harar, Etiópia.¹⁴ Hienas pintadas (*Crocuta crocuta*) que vivem na vila não são somente toleradas pela população humana; elas são dependentes das comidas fornecidas pelas fontes antropogênicas para sobreviver. As vidas tanto dos humanos como das hienas estão intrinsecamente interligadas, estendendo-se isso até para práticas religiosas. Em um relato fascinante, ele conta que já uns 4,4 milhões de anos atrás havia uma associação entre as hienas e os primeiros hominídeos, os Ardpithecinos, tanto que, se as hienas não tivessem estado presentes, muito mais restos teriam sido descobertos. Mas, meio milhão de anos depois, o hominídeo *Australopithecus anamensis* foi associado aos restos de hienas. 3,6 milhões de anos atrás mais provas para tal associação continuam. Baynes Rock retrata lindamente a dramática evidência da relação das hienas e o *Homo* de mais de três milhões de anos atrás:

Mais tarde ainda, 3,6 milhões de anos atrás, num lugar agora conhecido como Laetoli, na Tanzânia, um vulcão, agora extinto, estava lançando cinzas no ar em cima de uma paisagem que não era muito diferente da paisagem do presente. As cinzas caíram como chuva e encheram largas depressões na superfície da terra, criando leitos de lama cinzenta. Atravessando um desses, três hominídeos se aventuraram para as planícies partindo das florestas para o sul. Havia três indivíduos, um macho, uma fêmea e um jovem – a família nuclear conhecida mais antiga –, e suas pegadas se tornaram a prova incontrovertida do bipedismo de sua espécie. As cinzas encharcadas cristalizaram e cimentaram rapidamente no calor do sol. Então, logo depois, outra camada de cinzas encharcadas preencheu as depressões, milagrosamente preservando o momento no tempo para paleontologistas descobrirem milhões de anos depois. E entre os animais cujas pegadas foram preservadas em Laetoli estavam as hienas onipresentes¹⁵.

Ele aponta para o fato de que os ossos danificados dos nossos primeiros ancestrais foram anteriormente interpretados como evidência de que esses primeiros hominídeos eram “macacos assassinos”, interpretação que persistiu na literatura por mais de três décadas.¹⁶ Ao contrário, análises minuciosas das marcas nos ossos dos hominídeos revelaram que não eram macacos assassinos, mas sim presas vítimas de carnívoros, e os culpados mais prováveis seriam os leopardos e as hienas. O ponto é que os seres humanos têm sido associados às hienas através de toda a sua história, e

¹⁴ BAYNES-ROCK, Marcus. *Hyenas Like Us: Social Relations with an Urban Carnivore in Harar, Ethiopia*. Tese [doutorado em antropologia] – Macquarie University, Australia, 2012. Eu estou agradecida a Agustín Fuentes por me indicar o trabalho de Marcus Baynes-Rock e ao Marcus Baynes-Rock pela permissão de recorrer à sua tese que ainda não foi publicada.

¹⁵ BAYNES-ROCK, 2012, p. 22.

¹⁶ Essa ideia é retomada em mais detalhes em SUSSMAN, Robert W.; CLONINGER, C. Robert (Orgs.). *Origins of Altruism and Cooperation*. New York: Springer-Verlag, 2011. O livro foi o resultado de uma conferência que ocorreu em 2009, que argumentou persistentemente que seres humanos devem ser considerados como presas em vez de predadores, e que a sociabilidade humana surgiu em tal contexto.

que é só relativamente recente que a distribuição das hienas tem se tornado tão restrita. *Homo ergaster*, *Megantereon whitei* e *Pachycrocuta brevirostris* (hienas gigantes quase tão altas como os homínidos mesmos!) coevoluíram, eventualmente até 0,5 milhões de anos atrás sendo substituídas pelas hienas pintadas menores. Além disso, as únicas espécies africanas que persistiram na Europa depois dos ciclos glaciais foram as hienas e os humanos, e as hienas finalmente desapareceram da Europa e da Ásia um pouco antes de dez mil anos atrás.¹⁷

Por que isso é tão crucial? Eu sugiro que é crucial, pois o humano ao se desenvolver, incluindo aspectos mais sofisticados daquilo que faz o humano ser distinto, inclusive a linguagem humana, a moralidade humana e assim por diante, não estava *isolado* de outras espécies, mas em contextos de coevolução. Portanto é relevante que as primeiras pinturas rupestres retrataram, predominantemente, outros animais.¹⁸

Há evidência de que vínculos sociais fortes foram forjados como resultado da necessidade dos seres humanos de se proteger dos carnívoros predatórios¹⁹, e isso poderia igualmente ser dito sobre o desenvolvimento das normas morais em sociedades humanas. Portanto sem vidas de animais não teríamos nos tornado humanos da mesma maneira. Talvez seres humanos sejam inevitáveis, como sugeriu Simon Conway Morris²⁰, mas se somos, então é justo dizer que só somos *este tipo* de humano inteligente por causa das outras espécies que evoluíram ao nosso lado. Portanto a identidade humana se desenvolveu a partir de milênios de coexistência com outras espécies e milênios de um tornar-se em relação a outros tipos de homínidos afins.

Uma dada espécie continua, ainda assim, sendo um indicador conveniente para biólogos usarem como uma maneira de classificar características distintas do *Homo sapiens sapiens*. Em termos evolucionários, “natureza humana” e até a moralidade são sobre tornar-se humano. Eventualmente a capacidade para receber conhecimento revelado para um relacionamento direto com Deus abre um novo mundo social, onde Deus se apresenta em humanos autoconscientes. Mas esse deslocamento para um sentido religioso *deve ter sido* explorado num contexto comunitário em vez de através de uma representação diádica clássica de um casal original isolado, como retratado no livro do Gênesis, Adão e Eva. O relato de Baynes-Rock das vidas das hienas mostra que em Harar as relações sociais das hienas também coevoluíram e estão coevoluindo com as dos seres humanos. Maior ênfase deve ser colocada em visionar o ser humano não como um marcador forte que nos separa de outros tipos de animais, mas sim como sendo uma maneira particular de ser um animal social, uma maneira que é ainda notadamente diferente, mas que também aprendeu em associação com outros tipos

¹⁷ BAYNES-ROCK, 2012, p. 33.

¹⁸ Wentzel von Huyssteen, em seu livro monumental, discute o significado de pinturas rupestres para a condição humana, mas não comenta por que essas pinturas retrataram tão fortemente outros animais. Ver HUYSSTEEN, J. Wenzel van. *Alone in All the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

¹⁹ Um relato fascinante sobre esse aspecto se encontra em SUSSMAN; CLONINGER, 2011.

²⁰ MORRIS, Simon Conway. *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

de animais. Tal associação se estende tão longe para trás quanto a paleontologia para dentro do alcance etéreo da pré-história e além.

Até agora só dei um exemplo de tal associação, mas há, literalmente, dezenas de outras que também existem nas sociedades contemporâneas de hoje. Mencionei mais um. Agustín Fuentes conduziu um estudo fascinante dos macacos de rabos longos que vivem no complexo da floresta do templo em Padangtegal, Bali. Aqui a linha entre a natureza e a cultura está borrada ao ponto que nas “zonas de contato natureza-cultura” encontramos “interações comportamentais e ecológicas sutis contra um pano de fundo de histórias e paleo-histórias de *longue durée*”²¹. Portanto isso não é tão simples como competição estrita ou pura associação recíproca entre humanos e primatas não humanos. Ao contrário: “a interface entre espécies constrói ecologias mútuas que estrutura os seus relacionamentos. Nessas zonas existe um entrelaçar de economias, corpos e prática diária que leva à construção e à coprodução de nichos”²².

Nos complexos do templo, grupos de macacos são participantes da prática ritual.²³ Para os balineses, “todos os atores nesse cenário são parte de uma ecologia natural”²⁴. Numa escala biológica, a alteração humana da paisagem moldou a genética da população dos macacos em maneiras peculiares, na qual fluxo de genes é canalizado por corredores fluviais específicos criados pelo sistema agrícola balinês.²⁵ O ponto aqui é que existe um *entrelaçar* de histórias humanas e de macacos, sendo que seus ambientes são construídos em linhas particulares, moldados por decisões particulares feitas em sociedades humanas. Fuentes conclui:

Devemos avançar além da noção de distinções definitivas discretas em favor de interfaces fluidas e recíprocas que mudam com o tempo, criando espaços, corpos e nichos de relevância ao nosso entendimento de experiências de animais humanos e de outros animais²⁶.

Mas dado esse contexto fluido e dinâmico, como poderíamos imaginar o papel particular da humanidade em tais trocas? Em outras palavras, onde reside nossa responsabilidade *particular* como humanos? A ciência resistirá em fazer tais recomendações. É aqui que eu quero introduzir uma perspectiva teológica sobre o que significa ser humano através da categoria de atuação, ou drama, ao invés de por termos comuns usados no portar uma imagem – isto é, *capacidades, relacionamentos* ou *funções*. Eu

²¹ FUENTES, Agustín. Naturalcultural Encounters in Bali: Monkeys, Temples, Tourists and Ethnoprimateology. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, p. 600-624, 2010. p. 606.

²² FUENTES, 2010, p. 607.

²³ São percebidos de várias maneiras pelos balineses, ou como simples parte do ambiente, como uma incommoção, ou como mensageiros das forças espirituais-naturais; FUENTES, 2010, p. 608. O espaço não permite uma discussão plena das atitudes aqui, mas macacos parecem ser bem capazes de antecipar quando são permitidos banquetear com as ofertas de comida a partir de sua experiência de contato humano.

²⁴ Balineses normalmente não distinguem entre agentes materiais ou não materiais, portanto os mundos e nichos naturais e supernaturais coexistem, simultaneamente e em igualdade. FUENTES, 2010, p. 608.

²⁵ FUENTES, 2010, p. 609.

²⁶ FUENTES, 2010, p. 618.

sugiro que esses são todos importantes e podem ser pressupostos na atuação, portanto certamente incluindo todas essas diferentes dimensões, mas apontando para uma alternativa, um reimaginando. Mas o que eu quero dizer por teodrama? Eu tomo esse termo da obra de Hans Urs von Balthasar, cuja obra monumental de cinco volumes foi publicada depois de sua obra de dez volumes sobre estética teológica, chamada *Glory of the Lord*. Minha própria preferência de entendimento teológico do significado humano é através da interpretação teodramática da existência humana, desenvolvendo fios de pensamento em Hans Urs von Balthasar, mas levando esses fios para uma nova direção.²⁷ Teodrama é sobre agentes humanos que percebem seu passado, presente e futuro em relação a Deus e não simplesmente no plano chato da história humana. O ato-chave no drama é aquele de Jesus Cristo, especialmente sua vida, morte e ressurreição, e é em direção a isso que outros atos são orientados. Em minha própria interpretação do significado do teodrama, expandido para incluir a história evolucionária junto àquele da história humana, Deus pode ser pensado como direcionando a peça, mas há improvisação tanto quanto um enredo geral. A extensão de “improvisação” e de “planejamento” reflete a tensão entre “acaso” e “necessidade” na narrativa da evolução. A antropologia teológica de von Balthasar falou quase nada sobre relacionamentos com outras criaturas e se concentrou na história humana num sentido limitado ao invés de focar na história evolucionária e ecológica mais abrangente. Ao usar o conceito de teodrama como um conceito norteador para a teologia, e fazê-lo mais inclusivo, eu sugiro que tal abordagem construtiva à antropologia teológica tem uma relação análoga com a ideia antropológica e ecológica de construção de nicho. Portanto a construção humana de nicho não deve ser considerada como sendo separada de outros tipos de animais, mas como o antropólogo Tim Ingold sugeriu, em algum sentido *entrelaçada com eles*.

Isso torna a tarefa teodramática *inclusiva* ao invés de *exclusiva*, uma maneira de ver Deus em relação aos humanos e outros tipos de criaturas em termos de *atuação dinâmica*, incorporando *insights* da ciência evolucionária, ao mesmo tempo ainda permanecendo autoconsciente das pressuposições metodológicas e metafísicas. O relacionamento entre formas de expressão teológicas e algumas biológicas particulares ainda é, eu sugiro, importantemente uma relação *análoga*. Portanto, assim como o discurso sobre Deus é, num sentido limitado, sempre análogo ao que pode ser encontrado e descoberto na esfera humana, como estamos usando linguagem humana, assim a antropologia teológica tem uma relação semelhante com a antropologia secular, ela é uma *interpretação racional daquele discurso através da lente da fé*.²⁸ Assim como de acordo com Balthasar, o tipo de conhecimento que a teologia traz não pode ser simplesmente descoberto no mundo, mas é um conhecimento *revelador*, que leva a experiência religiosa a sério, sendo orientado pela fé em um Criador amoroso e

²⁷ Desenvolvi esse argumento com mais detalhes em DEANE-DRUMMOND, Celia. *Christ and Evolution: Wonder and Wisdom*. Minneapolis: Fortress, 2009.

²⁸ Poder-se-ia argumentar que a diferença entre antropologia secular e teológica é tal que a comparação deveria ser por meio de terminologia metafórica antes de analogia. Contudo, deixo intacta a analogia como termo preferido pelo momento, já que quero dar mais ênfase na base comum, mais do que nas diferenças.

redentor do mundo. Dessa maneira, uma compreensão do humano através de reflexão teológica nunca pode ser reduzida a ou *contida dentro* da biologia evolucionária da maneira como é, às vezes, retratada na evolução teísta. Então, certamente existem semelhanças de família na antropologia e no tipo de antropologia teológica que estou apresentando aqui, mas existem também claras diferenças. Tal cruzamento articula num sentido mais rico o que significa ser humano.

Biólogos evolucionários poderiam, em algum momento, admitir tal possibilidade e levar a sério uma antropologia teológica? Eu acredito que existe uma forte tensão com formas de biologia evolucionária que enfatizam o determinismo genético. Tal abordagem estreita e reducionista se torna cativa entre uma forma de fatalismo filosófico naturalista e uma ênfase no acaso “cego”. Porém existem outras maneiras de pensar sobre a evolução que estão se tornando cada vez mais importantes, e essas vias alternativas encontram importantes vieses de ressonância em teodrama. Eu vou, portanto, chamar atenção ao que eu acredito ser uma das discussões mais importantes na biologia evolucionária nos últimos anos, resumida prestativamente na obra de Eva Jablonka e Marian Lamb *Evolution in Four Dimensions*.²⁹ O cerne do seu argumento é o seguinte: Primeiramente, como na maioria dos livros sobre evolução, o seu foco é hereditariedade. Porém essas autoras alargam um entendimento de hereditariedade compreendido em termos neodarwinianos indo além da análise genética. Contrário a percepções comuns associadas com mutação aleatória de genes, elas sugerem que *algumas* variações herdáveis não são aleatórias na sua origem, incluindo informação adquirida durante o tempo de vida dos indivíduos em questão. Finalmente, elas argumentam que mudança evolucionária herdável não segue simplesmente uma seleção genética; ao contrário, ela também segue de *instrução* entre indivíduos. O seu diagnóstico do problema até agora surge do que poderia ser denominado como uma restrição estreita neodarwiniana no mecanismo da teoria evolucionária seguindo uma interpretação rigidamente reducionista em termos da mutação de fios de ácido desoxirribonucleico (DNA) seguido por seleção natural. A epigenética tem mostrado que nem toda a informação passada à próxima geração está na forma de DNA, e elas nomeiam isso de segunda forma de herança. A terceira forma de herança talvez seja mais difícil de entender, pois é comportamental e é passada de um indivíduo para outro, mas é importante, pois mostra como a atividade de agentes é importante, então diferentes criaturas ajudam a moldar seus mundos. A última forma de herança é a de sistemas simbólicos e é, sem dúvida, singular à espécie humana. Portanto, nesse esquema, teodrama ou ideias semelhantes seriam vistas por elas como um sistema simbólico. Mas, de um ponto de vista teológico, teodrama é a realidade da experiência humana com Deus e o mundo.

A teoria de construção de nicho (TCN) representa uma mudança filosófica na maneira em que processos evolucionários são compreendidos, portanto questões evolucionárias apresentam-se sob seu guarda-chuva, ao invés de simplesmente adicioná-

²⁹ JABLONKA, Eva; LAMB, Marion. *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

-las a modelos anteriores^{30,31} É particularmente interessante, na minha perspectiva, pois propicia uma ponte significativa entre as ciências biológicas e as ciências humanas, culturais. A evolução padrão é “externalista” na medida em que o meio ambiente é visto como um fator “externo” atuando para selecionar aquelas propriedades internas que são mais adaptadas a esse ambiente. A seleção natural, nessa perspectiva, é a “última” categoria que explica fenótipo, incluindo diferenças comportamentais, e desvaloriza causas “próximas”. Por isso a teoria padrão de evolução ainda pode incluir a construção de nicho, mas a “última” explicação ainda está enraizada na seleção natural. Em TCN, a ideia de “causação” é problematizada. Assim a “distinção dicotômica de próxima e última” é substituída por “causação recíproca”³². Dessa maneira, a construção de nicho opera com a seleção natural no processo evolucionário numa troca dinâmica. Nichos próprios são parte do processo de herança, assim que uma teoria *interacionista* substitui uma teoria *externalista*. Construção de nicho enfatiza não só a herança genética e cultural, mas também a herança ecológica, numa interação dinâmica com os primeiros dois.³³ Mas, vislumbrando aspectos culturais como separados da herança ecológica, parece muito restritivo. Herança ecológica e cultural sob uma categoria “ecológica” mais abrangente tem a vantagem de perceber um contexto desenvolvimentista onde o nicho físico não é separado do nicho social.³⁴ O ponto importante aqui é que a evolução é encarada como procedendo por meio de um intercâmbio dinâmico de diferentes agentes; um “drama” que é visível em cada “cena” da história e não apenas um processo passivo onde criaturas menos fortes são, simplesmente, eliminadas pelo processo negativo da seleção natural.³⁵

³⁰ KENDAL, Jeremy; TEHRANI, Jamshid J.; ODLING-SMEE, F. John. Human Niche Construction in Interdisciplinary Focus. *Phil. Trans. Royal Society B* 366, p. 785-792, 2011.

³¹ A expressão matemática da TCN é clara. A teoria evolucionária padrão pressupõe que um estado de organismos é uma função do organismo e do meio ambiente ($dO/dt=f(O,E)$) e mudanças no ambiente são simplesmente uma função daquele ambiente ($dE/dt=g(E)$). TCN, por outro lado, permite que o organismo altere o ambiente, e assim pode ser expresso matematicamente como $dO/dt=f(O,E)$ e $dE/dt=g(O,E)$.

³² KENDAL; TEHRANI; ODLING-SMEE, 2011, p. 786.

³³ Esse modelo tríplice de Laland et al. pode ser comparado com as quatro dimensões da evolução sugeridas por Jablonka and Lamb. A diferença, nesse caso, é uma maior ênfase nos aspectos ecológicos; as últimas permitem construção de nicho, mas colocam isso no contexto de mudança comportamental e mudança simbólica como duas das quatro dimensões da evolução. LALAND, Kevin N.; ODLING-SMEE, F. John; FELDMAN, Marc W. Cultural Niche Construction and Human Evolution. *Behavioral Brain Sciences* 23, p. 131-175, 2000.

³⁴ ODLING-SMEE, F. John. Niche Inheritance. In: PIGLIUCCI, Massimo; MULLER, Gerd B. (Orgs.). *Evolution: The Extended Synthesis*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. p. 175-207.

³⁵ A linguagem do “drama da vida” vem sendo utilizada com bons efeitos por John Haught em sua discussão da evolução teísta. Contudo, há importantes diferenças em relação ao meu uso do termo, especialmente pelo fato dele não discutir a teoria da construção de nicho, e que a base dele pelo uso da linguagem de drama vem, em primeiro lugar, de sua interpretação dos processos biológicos. Ver, por exemplo, HAUGHT, John. *Making Sense of Evolution: Darwin, God and the Drama of Life*. Westminster John Knox Press, 2010. Também vem sendo criticado por mesclar uma narrativa padrão darwiniana da evolução com sua interpretação teológica. Para uma crítica um tanto hostil pelo biólogo ateu Jerry Coyne ver <<https://whyevolutionistrue.wordpress.com/2009/12/03/john-haughts-sophisticated-theology-why-evolution-is-really-part-of-gods-plan/>>. Acesso em: 23 out. 2013. Seu próprio trabalho sobre evolução desfaz o criacionismo, como em COYNE, Jerry. *Why Evolution is True*. New York: Penguin, 2010. Coyne acusa Haught de uma super-racionalização de “toda

O trabalho do comportamentalista animal Patrick Bateson e seu colega Peter Gluckman também reforça a importância do protagonismo em formas de vida como parte do processo evolucionário numa maneira que faz o conceito de teodrama ser mais coerente, mesmo que, como é de se esperar, a parte *teo* do drama não é reconhecida. Isso não é, então, evolução cega, mas tipos evolucionários em algum sentido *direcionando o seu próprio caminho*, mesmo que não estejam cientes disso. Portanto, eles afirmam que:

Organismos eram, sem dúvida, normalmente passivos nos estágios iniciais da evolução biológica impulsionada pela mudança ambiental, mas poderiam também ter sido ativos. Esse é o ponto conceitual chave para entender como a plasticidade e o comportamento podem impulsionar mudança evolucionária. Por sua mobilidade, no caso de animais, ou facilidade de dispersão, no caso das plantas, os organismos, muitas vezes, se expõem a novas condições que poderão revelar variabilidade herdável e abrir novas possibilidades para mudanças evolucionárias que sem isso não teriam acontecido³⁶.

O mundo do humano então se expande historicamente através da inclusividade teodramática. Mas também se expande *espacialmente* e num sentido corporal através de maior atenção ao nicho no qual os seres humanos estão situados como seres biológicos, onde as espécies não são acentuadamente separadas uma das outras, mas onde elas se encontram. O ambiente não é mais, como na teoria de construção de nicho, externo, mas interacionista e parte da história humana teodramática com Deus.

Mesmo assim, a compreensão teológica sempre e necessariamente admite os seus limites. Por isso mistério que é revelado através de tentativas humanas de entender Deus ainda é mistério, que nunca poderá ser assimilado em sua inteireza. É exigido o olho da fé, e mesmo ali é incompleto, portanto, “‘Conhecimento absoluto’ é a morte de todo teodrama, mas o ‘amor de Deus que supera toda gnose’ é a morte do ‘conhecimento absoluto’”³⁷.

a coisa horrível” que deu a Darwin uma pausa para pensar. Infelizmente, ao utilizar a teoria evolucionária padrão que é impregnada pela ideia básica de egoísmo e sobrevivência do mais forte, Haught abriu flanco para ser ridiculizado por cientistas pouco simpáticos. Não penso que as críticas de Coyne são justas, pois deixa de enxergar que a teologia sempre lutou para interpretar o sofrimento num mundo criado por Deus como bom. Contudo, a ênfase primeiro dada por Haught ao drama e depois urdindo isso por dentro de uma narrativa teísta surte problemas com a coerência. Em vez disso, estou convencida de que é melhor ser muito mais claro sobre a metafísica alternativa proposta pela teologia, o *teodrama* que é a base do discurso teológico, e depois enxergar o que pode ser chamado de narrativas novas evolucionárias como tendo alguma ressonância com essa abordagem. Assim, a teologia se alinha com tais narrativas científicas que procuram reconhecer a evolução como muito mais complexa em comparação ao tipo de reducionismo materialista retratado por novos ateus como Jerry Coyne.

³⁶ Para uma discussão específica sobre liberdade e protagonismo, ver BATESON, Patrick; GLUCKMAN, Peter. *Plasticity, Robustness, Development and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 103.

³⁷ BALTHASAR, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. Trad. George Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1990. V. II: *The Dramatis Personae: Man in God*, p. 89. [Edição em espanhol: *Teodramática*. [1973]. Madrid: Encuentro, 1990. 5 v.]

A diferença entre todas as versões seculares e uma perspectiva teológica não é somente que Deus é pressuposto, mas que a teologia está preparada para admitir uma história meta, mesmo que os meios para se conseguir essa meta sejam muitas vezes improvisados e surpreendentes. Essa meta pode ser resumida no conceito hebraico de *shalom*, mas, na medida em que é escatológica, tal coexistência pacífica não pode ser antecipada, exceto escatologicamente como um prenúncio de uma futura esperança que está por vir. Contudo, na dinâmica de tal drama, nós vemos a resposta especificamente humana ao chamado de Deus, uma graça energizante que é capaz de estar ciente da presença do Espírito Santo. Nesse sentido, a virtude específica da sabedoria prática aponta o caminho para frente ao redefinir o que significa ser humano, mas agora na luz de questões práticas da ética ecológica e de criaturas.

Meu ponto final, portanto, será sobre como preencher teologicamente o que significa atuação em termos de ação humana, e para isso o engajamento com fontes clássicas será altamente instrutivo. Mostra mais precisamente como podemos construir nossos próprios mundos, e é por meio desse processo que somos responsáveis pelo que chegamos a ser. Mas, como é um teodrama, não atuamos sozinhos, pois é sendo receptivos à graça de Deus que seres humanos podem alcançar mais que seria possível se não fosse o caso, confiando tão somente em nossa própria força. Ilustra, também, de uma maneira clara, o caráter distintivo da pessoa humana em comparação com outras criaturas, portanto preenchendo a tarefa específica de seres humanos. Essa tarefa está atrelada à correta *performance* e, assim, se torna uma maneira de expressar o que significa estar na imagem de Deus. A rendição de Tomás de Aquino sobre a vida moral buscou deixar claro não somente a maneira em que os seres humanos eram influenciados pelas suas paixões, mas também como as excelências da virtude deveriam ser, positivamente, buscadas e praticadas. Em outras palavras, como poderia a possibilidade de intermoralidade, moralidade humana que evoluiu em conversação com o que poderia ser chamado de protomoralidade em outros animais, de fato resultar em termos teológicos?³⁸

Embora a influência de Aristóteles sobre a compreensão de Aquino das virtudes é frequentemente pressuposto, muito recentemente alguns autores têm arriscado a suposição de que o seu entendimento das virtudes segue o de Aristóteles, ou têm afirmado que a vida moral aperfeiçoada desvia significativamente de Aristóteles. Isso é importante, pois Aristóteles enfatiza a compreensão biológica do humano numa maneira que não era como a de seus contemporâneos. O desafio tem a ver com a relação entre as virtudes adquiridas, as virtudes infusas e as dádivas.³⁹ A lista de Aquino de virtudes adquiridas segue as quatro que caracterizam as de Aristóteles, que são sabedoria prática, coragem, justiça e sobriedade. As virtudes teológicas de fê, esperança e caridade sempre são infusas. As dádivas do Espírito Santo, por outro lado, são pie-

³⁸ Para uma discussão sobre se animais são morais ou não, ver DEANE-DRUMMOND, Celia. Are Animals Moral? Taking Soundings Through Vice, Virtue, Conscience and *Imago Dei*. In: _____; CLOUGH, David. *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Creatures*. London: SCM Press, 2009. p. 190-210.

³⁹ Ver a discussão em PINSENT, Andrew. *The Second Person Perspective in Aquinas Ethics: Virtues and Gifts*. London: Routledge, 2012.

dade, coragem, temor do Senhor, sabedoria, entendimento, conselho e conhecimento. Embora comentaristas anteriores acreditassem que virtudes adquiridas eram retidas ao lado das infusas pela ação da graça de Deus, ao mesmo tempo não negando a volição humana, estudos recentes desafiam essa ideia. Assim, para Eleanor Stump, a ética de Aquino se torna “não Aristotélica”⁴⁰. Virtudes adquiridas e infusas não coexistem, pois virtudes adquiridas são transformadas pela graça de Deus em virtudes infusas. O que era, por alguns anos, uma vergonha para filósofos, isto é, as virtudes infusas, torna-se o eixo central que orienta a vida moral correta. Assim, ao terminar este artigo sobre as virtudes, enfatizo que o papel particular dos seres humanos no pensamento teodramático será significativamente diferente do papel dos outros animais em termos de autoconsciência e a capacidade imaginativa de relacionar-se com e experimentar Deus através da revelação. Mas isso não significa que os humanos são desconectados da base criacional de toda a vida, ou que o entrelaçamento do nosso mundo com aquele das outras criaturas seja insignificante. Ao contrário, é através de tais encontros com outras criaturas, num sentido inclusivo, que começamos a dar imagem a Deus, cujo amor engloba muito mais do que os seres humanos conseguem vislumbrar ou imaginar.

A questão da obra da graça de Deus na vida de outros animais é também uma possibilidade, mas não uma de fácil acesso, nem é possível que tal ação inclua autoconsciência; as capacidades mentais de outros animais, francamente, não estão suficientemente avançadas. Mas na medida em que criaturas humanas e outras estão envolvidas, juntas, num teodrama, e por esse criam seus próprios mundos, na linguagem da biologia, desenvolvem um nicho particular físico, social e simbólico, então a promessa do futuro sempre será uma que terá de confiar na providência de Deus. Reimaginando a imagem de Deus é, portanto, um reimaginando que é performativo, mas é uma *performance* partilhada com outras criaturas, e sensibilidade humana aos pontos divinos num estágio na história evolucionário que é, relativamente, recente, pois nos tornamos, hoje, conscientes de uma maneira fragmentária de nossa própria parte na narrativa evolucionária. Nesse sentido, somos deixados com um sentido profundo de nossa própria responsabilidade de atuar corretamente, mas também com humildade sobre nosso lugar no mundo ao lado de uma miríade de outras criaturas. Podemos antecipar, então, com Romanos 8.22-24, que “toda a criação [...] geme”, esperando em antecipação como os seres humanos agirão.

Referências

- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. Trad. George Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1990. V. II: *The Dramatis Personae: Man in God*. [Edição em espanhol: *Teodramática*. [1973]. Madrid: Encuentro, 1990. 5 v.]
- BATESON, Patrick; GLUCKMAN, Peter. *Plasticity, Robustness, Development and Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

⁴⁰ MATTISON III, William Mattison. Can Christians Possess the Acquired Virtues? *Theological Studies*, v. 72, p. 558-585, 2011; STUMP, Eleanore. The Non-Aristotelian Character of Aquinas Ethics: Aquinas On the Passions. *Faith and Philosophy*, v. 28, n. 1, p. 29-43, 2011.

- BAYNES-ROCK, Marcus. *Hyenas Like Us: Social Relations with an Urban Carnivore in Harar, Ethiopia*. Tese [doutorado em antropologia] – Macquarie University, Australia, 2012.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Man's Place in Nature: The Human Zoological Group*. [1956]. Trad. René Hague. New York: Harper and Row, 1966.
- COYNE, Jerry. *Why Evolution is True*. New York: Penguin, 2010.
- DEANE-DRUMMOND, Celia. Are Animals Moral? Taking Soundings Through Vice, Virtue, Conscience and Imago Dei. In: _____; CLOUGH, David. *Creaturely Theology: On God, Humans and Other Creatures*. London: SCM Press, 2009. p. 190-210.
- _____. *Christ and Evolution: Wonder and Wisdom*. Minneapolis: Fortress, 2009.
- _____; KAISER, Rebecca Artinian; CLOUGH, David (Orgs.). *Animals as Religious Subjects: Transdisciplinary Perspectives*. London: T & T Clark; Bloomsbury, 2013.
- FUENTES, Agustin. Naturalcultural Encounters in Bali: Monkeys, Temples, Tourists and Ethnoprimatology. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, p. 600-624, 2010.
- HAUGHT, John. *Making Sense of Evolution: Darwin, God and the Drama of Life*. Westminster John Knox Press, 2010.
- HUYSTEEN, J. Wenzel van. *Alone in All the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- INGOLD, Tim (Org.). *What Is an Animal?* London: Routledge, 1994.
- JABLONKA, Eva; LAMB, Marion. *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, Symbolic Variation in the History of Life*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- KENDAL, Jeremy; TEHRANI, Jamshid J.; ODLING-SMEE, F. John. Human Niche Construction in Interdisciplinary Focus. *Phil. Trans. Royal Society B* 366, p. 785-792, 2011.
- LALAND, Kevin N.; ODLING-SMEE, F. John; FELDMAN, Marc W. Cultural Niche Construction and Human Evolution. *Behavioral Brain Sciences* 23, p. 131-175, 2000.
- LIEBERMAN, Philip. *The Unpredictable Species: What Makes Humans Unique*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- MATTISON III, William Mattison. Can Christians Possess the Acquired Virtues? *Theological Studies*, v. 72, p. 558-585, 2011
- MITHEN, Stephen. *The Singing Neanderthals: The Origins of Music, Language Mind and Body*. London: Orion; Phoenix, 2006.
- MORRIS, Simon Conway. *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- NOWAK, Martin; HIGHFIELD, Roger. *Super Cooperators: Altruism, Evolution and Why We Need Each Other to Succeed*. New York: Free Press, 2011.
- ODLING-SMEE, F. John. Niche Inheritance. In: PIGLIUCCI, Massimo; MULLER, Gerd B. (Orgs.). *Evolution: The Extended Synthesis*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. p. 175-207.
- PINSENT, Andrew. *The Second Person Perspective in Aquinas Ethics: Virtues and Gifts*. London: Routledge, 2012.
- STUMP, Eleanore. The Non-Aristotelian Character of Aquinas Ethics: Aquinas On the Passions. *Faith and Philosophy*, v. 28, n. 1, p. 29-43, 2011.
- SUSSMAN, Robert W.; CLONINGER, C. Robert (Orgs.). *Origins of Altruism and Cooperation*. New York: Springer-Verlag, 2011.
- SZERSZYNSKI, Bronislaw. The End of the End of Nature: The Anthropocene and the Fate of the Human. *The Oxford Literary Review*, v. 34, n. 2, p. 165-184, 2012.
- WILSON, David Sloan. *The Neighborhood Project: Using Evolution to Improve My City, One Block at a Time*. New York: Little Brown and Company, 2011. p. 102-124.

Resenha



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

**A TEMPORALIDADE DA MODERNIDADE TARDIA E A RELIGIÃO:
UMA RESENHA AMPLIADA DO LIVRO *ACELERAÇÃO E ALIENAÇÃO*
(*BESCHLEUNIGUNG UND ENDFREMDUNG*, 2013) DE HARTMUT ROSA**

*Late modern temporality and religion: a book review of Alienation
and Acceleration (Beschleunigung und Endfremdung, 2013) of Hartmut Rosa*

Helmut Renders¹

Resenha de: ROSA, Hartmut. *Beschleunigung und Endfremdung: Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Tradução do inglês de Robin Celikates. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013. ISBN 978-3-518-58596-2 [Tradução do título: *Aceleração e Alienação: esboço de uma teoria crítica da temporalidade da modernidade tardia*]

Introdução

Lemos o estudo de Hartmut Rosa intitulado *Aceleração e alienação: esboço de uma teoria crítica da temporalidade da modernidade tardia* em sua edição de 2013, apesar de tratar-se de uma tradução do inglês lançada em 2010 (ROSA, 2010), que, por sua vez, se baseia na sua tese de doutorado (ROSA, 2005). Em comparação com outras publicações a respeito do tempo (FLUSSER, 1962; ATTALI, 1982; GLEICK, 2000; PELBART, 1998; ELIAS, 1990/1998), Rosa desenvolve o tema sob a perspectiva da teoria crítica, em diálogo específico com Axel Honneth (1993; 1994; 2003) e Jürgen Habermas (1981; 1996), às quais ele dedica dois capítulos (ROSA, 2013, p. 78-82; p. 83-88).

¹ Graduação em Teologia pelo Seminário Teológico da Igreja Evangélica Metodista na Alemanha (Reutlingen, Baden-Württemberg, Alemanha), convalidado pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil). Doutor em Ministério (Wesley Seminary, Washington/DC, EUA) e em Ciências da Religião (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil). Possui pós-doutorado em Ciência da Religião (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil). É professor associado da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), coordenador da Editeo (Editora da Faculdade de Teologia da UMESp), editor da revista científica *Caminhando* e secretário do Centro de Estudos Wesleyanos da mesma instituição. Na universidade, é integrante da Comissão de Ética e da Comissão de Publicações. Tem experiência na área da Teologia e Ciências da Religião e concentra sua pesquisa nas linguagens da religião e suas expressões simbólicas, narrativas, rituais, doutrinários e éticas. Contato: helmut.renders@metodista.br

A obra é organizada em três partes. Na primeira, *Uma teoria de aceleração social* (p. 13-68), o autor descreve o fenômeno com foco no cotidiano das pessoas; na segunda, *A aceleração social e os variantes contemporâneos da teoria crítica* (p. 69-92), ele testa sua tese da importância da consideração da temporalidade da modernidade tardia em diálogo com Habermas e Honneth; na terceira, *Esboço de uma teoria crítica da aceleração social* (p. 93-143), ele submete os fenômenos dessa temporalidade a uma crítica funcional, normativa e ética.

Na primeira parte, o autor define a aceleração social (p. 15-20) como aceleração técnica (p. 20-21), da mudança social (p. 22-26) e do tempo de vida (p. 26-33) e os motores dessa aceleração social (p. 34-35) como a competição [motor social] (p. 35-38) e a promessa da eternidade [motor cultural] (p. 39-41). Em tudo consta um círculo de aceleração em “qual as três categorias acima chamadas [...] tenham formado um sistema de *feedback* autofortalecente que se mesmo propelia de forma ininterrupta” (p. 42). Paralelamente, articula o fenômeno da desaceleração (p. 46-47) distinguindo entre oásis de desaceleração (p. 48), desacelerações como efeito colateral disfuncional (p. 48-49), desacelerações intencionais (p. 50) – funcionais (p. 50-51) e ideológicas (p. 51-53). No próximo subcapítulo, *O outro lado da aceleração social: o engessamento estrutural e cultural* (p. 53-55), desenha o alerta de uma crescente paralisação da vida pública, apesar do tempo parecer “voar”, e no capítulo 4 argumenta por que tudo isso, de certa forma, favorece a aceleração e não a desaceleração (p. 55-58). No quinto capítulo, *Porque isso é importante? Aceleração e a transformação do nosso “estar-no-mundo”* (p. 59-67), o autor destaca como característica que o mundo moderno seja “regulado, pela força normativa silenciosa de normas temporais que nos encontram em forma de *deadlines*, agendas e limites de tempo” (p. 59).

Segundo, muda o regime de aceleração na modernidade, em geral, atrás das costas dos atores, a relação ser humano – mundo em si, isso é, a nossa relação com o próximo e com a sociedade (mundo social), com o espaço e o tempo como também com a natureza e mundo dos objetos não vivos (mundo objetivo), com, finalmente com as formas da subjetividade humana (mundo subjetivo) (p. 60).

Na segunda parte (capítulos seis a nove), o autor dialoga, em essência, com Habermas e Honneth. Do segundo Rosa empresta a ideia que uma teoria crítica sempre deve partir do “sofrimento humano real” (p. 72): “Neste sentido representam sistemas sociais que conduzem estruturalmente os sujeitos a perseguirem conceitos do bem que eles justamente dentro das condições estabelecidas por esses sistemas necessariamente não vão alcançar, um assunto importante da teoria crítica” (p. 73). Na segunda parte, o autor sublinha a importância de considerar as estruturas temporais tanto da comunicação (p. 82) como do sistema de reconhecimento e defende a reintrodução do conceito da alienação e a introdução do conceito do “mundo ressonante”.

O terceiro capítulo é o mais significativo, como o próprio autor já afirma na introdução. Nos seus quatro capítulos, distingue três *Variações de uma crítica das condições temporais*. Em *As críticas funcionais: patologia da dessincronização* (p. 99-106; capítulo 11). Esse tipo de patologia ocorre quando um ritmo engole o outro,

por exemplo, a aceleração da produtividade já não gera tempo suficiente para garantir a regeneração da natureza (p. 100). Da mesma forma, requer processos democráticos em sociedades complexas, mais e mais tempo, o que de fato levou ao primado da economia sobre a política. Rosa tem plena ciência de que esse desenvolvimento pode ser descrito como a aceleração de processos socioeconômicos e no mesmo momento de uma diminuição de um controle político, que é revelado também na crescente dificuldade de tomar decisões (p. 103). Surge, pois, uma questão: como se toma uma decisão quando a sua suposta validade é cada dia mais curta? Outro lado da mesma medalha é a crescente noção de instabilidade (p. 105); tudo parece conter data de validade potencialmente vencida. Em *A crítica normativa: uma desmascaração crítico-ideológica das normas sociais da temporalidade* (p. 107-112; capítulo 12), Rosa critica o fenômeno da crescente regulamentação (p. 109) dos processos de aceleração, que, por sua vez, deixam menos e menos espaço até mesmo para inovação. Sem o tempo necessário para renovação, seguem *burnout* e depressão como doenças da época. Além disso, afirma que “as normas temporais se distinguem em um ponto fundamental das normas morais, políticas e religiosas em vigor em outras culturas e outros tempos”: elas são vistas como naturais – o tempo pertence ao ciclo da natureza e do cosmo, ou seja, o indivíduo se submete ao seu regime sem noção que seja resultado de trabalho cultural (p. 111). Seguem os capítulos 13 e 14 que tratam de dois tipos de crítica ética: *A crítica ética um: a promessa não cumprida da modernidade* (p. 113-121) e *A crítica ética dois: uma nova definição da alienação: por que aceleração social leva à alienação* (p. 122-144). Nessa moldura, pensa o autor na promessa da autonomia que não somente não se realizou (p. 113), mas, pela crescente aceleração do tempo, que se tornou definitivamente impossível. “A aceleração social é mais potente do que o projeto da modernidade” (p. 117). Depois descreve detalhadamente como os processos da aceleração das mudanças sociais e do ritmo da vida levam à alienação do espaço (p. 123-125), das coisas (p. 125-128), das próprias ações (p. 129-135), do tempo (136-140), de si mesmo e à alienação social (p. 141). Em suas *Reflexões finais*, alerta ainda que “todas as tentativas de superar a alienação de forma política e cultural leva a formas totalitaristas da filosofia, da cultura e da política e para estruturas de personalidades autoritárias” (p. 145). Em resposta a tal aspecto, sugere a tentativa da superação parcial da alienação ou de “momentos de experiência humano não alienada” (p. 10).

A religião e o fenômeno da aceleração do tempo

As religiões aparecem diversas vezes no texto. Nas reflexões finais consta “que houve até agora na história duas grandes formas ou sistemas que tentaram estabelecer a responsividade para com o mundo: a religião, que permite um ou mais deuses responsivos ‘lá fora’, e a arte” (p. 147). Muitas outras poderiam ser feitas:

A ideia de “momentos de experiência humana não alienada” favorece a êxtase como experiência religiosa padrão, sendo essa experiência uma superação momentânea do distanciamento entre Deus e o ser humano.

A perda do significado do espaço e a criação de tantos “não lugares” sem valor emotivo também podem ser observadas em relação ao espaço “sagrado” das igrejas.

A noção do presente breve, inclusive onde o passado não vale mais e a inovação tem sempre a data de vencimento e as tradições e as utopias não tem mais lugar (quanto à relação entre as duas, veja MARQUARD, 2003 e MESTERS). Enquanto a pré-modernidade se construiu, basicamente, no saber do passado, e a modernidade nas propostas do futuro, a pós-modernidade está focada no presente, descartando as tradições como as utopias. Uma religião que se constrói a partir da memória de um Deus libertador e no horizonte do reino de Deus deve chamar a atenção.

A aceleração do tempo e a diminuição da validade das coisas no presente também justificam as mudanças das ênfases de uma religião sacramental para uma religião comportamental e, finalmente, extática. Onde as mudanças ocorrem ao longo da mudança de gerações (p. 24), a lógica sacramental de instituições milenares funciona. Quando as mudanças ocorrem de geração em geração, cada geração necessita se posicionar, se apropriar da sua fé. Já as mudanças como constante da vida cotidiana promovem uma religião eclética, de consumo e de intensificação temporal e qualificativa.

Também é possível observar na religião que a estética se sobrepõe ao argumento (p. 71) e que a sensação de ficar atrás – por exemplo, em debates sobre o crescimento de instituições religiosas – causa sentimentos de culpa individual (p. 83).

É interessante sublinhar a ideia que os fundamentalismos da vida podem ser lidos como tentativa de desaceleração (p. 87), que na religião se expressa como “antimoderno”.

Um aspecto para reflexão é o conceito de que a pós-modernidade possa “engolir” a modernidade como uma forma de religião da modernidade. Essa tese aparece, de outra forma, em Bittencourt Filho (2003).

A partir de certa velocidade, a aceleração acaba por criar novas formas de alienação (p. 117). Isso certamente vale para as igrejas históricas.

A substituição da experiência pela inovação que sempre muda sem força de sedimentação também pode ser observada no campo religioso, de modo particular na passagem de uma religião ética para uma religião estética ou do espetáculo.

As únicas experiências religiosas plenas de curto prazo são emocionais e favorecem o êxtase, como, por exemplo, o batismo no Espírito Santo com suas experiências mais indicadas. Contudo, podemos refletir se é o recorte de episódios ou experiências.

Considerações finais

O fenômeno da aceleração do tempo, especialmente quanto às mudanças sociais e ao ritmo de vida, ainda não foi suficientemente considerado nos estudos da religião. Rosa apresenta uma análise rica em detalhes do cotidiano, com um número significativo de aspectos relevantes para o campo da religião e para a experiência religiosa. Com efeito, tal abordagem poderá contribuir para a religião encontrar novas vias na modernidade tardia. Recomendo a leitura do texto e o estudo do tema.

Referências

- ATTALI, Jacques. *Histoires du temps*. Fayard: Paris, 1982.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003. 260 p.
- DUQUE, Eduardo. “Contributos para a compreensão da aceleração do tempo”. In: ARAÚJO, Emília; DUQUE, Eduardo (Eds.). *Os tempos sociais e o mundo contemporâneo*. Um debate para as ciências sociais e humanas. Universidade do Minho, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade / Centro de Investigação em Ciências Sociais, 2012. p. 117-127. Disponível em: <<http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/23976/1/Acelera%C3%A7%C3%A3o%20do%20tempo.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2013.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *Time: an essay*. Trad. Edmund Jephcott. Blackwell, 1990.
- FLUSSER, Vilém. *Do tempo e como ele acabará*. São Paulo: OESP - Suplemento Literário, 1962.
- GLEICK, James. *A velocidade da vida moderna: acelerado o desafio de lidar com o tempo*. Rio de Janeiro. Campus, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981. 2 v. [Tradução do título: Teoria da ação comunicativa].
- HONETH, Axel. *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1993. [Tradução do título: a luta pelo reconhecimento: a respeito da gramática moral de conflitos sociais].
- _____. Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: _____. *Pathologien des Sozialen: die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Frankfurt am Main: Fischer, 1994. [Tradução do título: Patalogias do social: tradição e atualidade da filosofia social. In: *Patalogias do social: as tarefas da filosofia social*].
- _____. Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. [Tradução do título: *Patalogias da razão: história e contemporaneidade da teoria crítica*].
- MARQUARD, O. *Zukunft braucht Herkunft*. Philosophische Essays. Stuttgart: Reclam, 2003. [Tradução do título: *O futuro necessita da origem: escritos filosóficos*].
- MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre: “saudade” ou “esperança”?* Petrópolis: Vozes, 1971.
- PELBART, Peter Pál. *O tempo não reconciliado*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- ROSA, Hartmut. *Alienation and acceleration: towards a critical theory of late-modern temporality*. NSU Press, 2010.
- _____. *Beschleunigung und Entfremdung*. Berlin: Suhrkamp, 2013.
- _____. *Beschleunigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- _____. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*. Berlin: Suhrkamp, 2012.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores nacionais e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdade EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores, professores, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) em formato compatível com *Microsoft Word* (obrigatoriamente nas extensões *.doc* ou *.docx*) de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas)

desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login e senha* (Open Journal Systems).

Todos os interessados podem se cadastrar no portal da revista como leitor, autor e avaliador, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de dois avaliadores integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores nem os avaliadores terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador pode ser consultado, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esse terceiro avaliador terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses delimitadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo e o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões.

Diretrizes para autores

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) não serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). Caso houver coautoria, ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) para o seguinte e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.
- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser obri-

gatoriamente anteceditos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.

- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé no sistema autor-data de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Arial tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Arial tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deverá conter obrigatoriamente os seguintes itens, na respectiva ordem:

- Título do artigo em seu idioma original, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Arial tamanho 14 pt.
- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Arial tamanho 12 pt.
- Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.

- Tradução do título do artigo para o português, centralizado, em caixa alta, com fonte Arial tamanho 12 pt.
- Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Essa nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Nome completo. Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país de origem. E-mail para contato.
- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o português.
 - Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- O resumo e as palavras-chave (bem como suas traduções) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Arial tamanho 10 pt.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologias e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da teologia e das ciências da religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, as resenhas deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

<p style="text-align: center;">O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Autoria]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]</p>
--

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise linguística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Declaração de direito autoral

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo a mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is an *open access* semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and interdisciplinary texts in dialog with theology, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology interfacing with the different areas of knowledge.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. Propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in *Microsoft Word compatible format* (obligatorily in extensions *.doc* or *.docx*) from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of the evaluators who are on the Scientific Council of the periodical through the Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of 4 weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the

formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The summary and the abstract are presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The keywords express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and are sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings?
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate program in theology and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences areas) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC (*Microsoft Word 2003*) or DOCX (*Microsoft Word 2007*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will not be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should present a clear and fluent language, obeying the orthographic rules in practice

in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts (articles) should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) to the following e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicating in the subject “REF: Submittal of text to ET”.

Observation: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

The texts should not exceed 15 pages (including the list of references) for scientific articles and 4 pages for reviews and should obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must, obligatorily, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.
- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to the rule NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Arial font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Arial font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in respective order:

- Title in the original language, centered, capital letters, bold, Arial font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Arial font 12pt.
 - Except when the original language of the text is English.
- Title in Portuguese, centered, capital letters, Arial font 12pt.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: Complete name. Title. Institutional connection. City, State and Country of origin. Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in the NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five keywords which represent the content of the text.
- Translation into English of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is English.
- Translation into Portuguese of the abstract and the respective keywords.
 - Except when the original language of the text is Portuguese.
- The abstract and the keywords (as well the translations) should be separated by a single space from the indication of the author and from each other, and a single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Arial font size 10pt.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theologies and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

Sciences of Religion and Interdisciplinarity

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

Reviews

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Authorship]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Cursive Text, without division for topics]

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by the NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish

the respective text in the journal without onus and declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I declare that I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (Nº 9609, de 19/02/98).

Estudos Teológicos

Missão:

Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.