

Estudos Teológicos

**Dossiê: Interculturalidade
na relação com a teologia
e a religião**

Estudos Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

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

Reitor: Wilhelm Wachholz

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

Editor-chefe: Júlio César Adam – **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: Adair Adams (IMT/URI, Santo Ângelo/RS, Brasil), Adilson Schultz (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil), Adriane Rodolpho (UFPel, Pelotas/RS, Brasil), Alessandro Bartz (FACOS, Osório/RS, Brasil), Claudete Beise Ulrich (Universidade de Hamburgo, Alemanha), Darlei de Paula (Faculdade Internacional Signorelli, Rio de Janeiro/RJ, Brasil), Érico João Hammes (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil), Evaldo Luis Pauly (UNILASALLE, Canoas/RS, Brasil), Fábio Augusto Darius (UNASP, Engenheiro Coelho/SP, Brasil), Flávio Schmitt (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Helmut Renders (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Joel Haroldo Baade (UNIARP, Caçador/SC, Brasil), Júlio César Adam (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Leonildo Silveira Campos (Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo/SP, Brasil), Manoel Bernardino de Santana Filho (Universidade Castelo Branco, Rio de Janeiro/RJ, Brasil), Maricel Mena Lopez (Pontifícia Universidad Javeriana, Bogotá, Colômbia), Roberto Ervino Zwetsch (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Valburga Schmiedt Streck (Conselho Mundial de Igrejas, Genebra/Suíça), Valério Guilherme Schaper (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Valmor da Silva (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil)

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

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

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

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

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

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

Assinatura para 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.

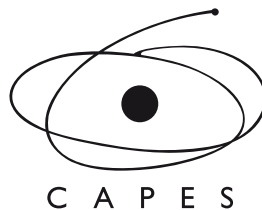
CDD230

Bibliotecária Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Faculdades EST



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 55 | n. 1 | p. 1-192 | jan./jun. 2015

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

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

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

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

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 500 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados e vinculadas 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 por pares (*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 de pareceristas como de autoria 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: Interculturalidade na relação com a teologia e a religião

Un cushita habla ¡como el Dios del profeta!
Una lectura intercultural de Jeremías 38,7-13
A Kushite speaks as the prophet's God!
intercultural reading of Jeremiah 38,7-13
María Cristina Ventura Campusano12

Daniel 1:1-7: experiencia de lectura transcultural
Daniel 1,1-7: an experience of transcultural lecture
Néstor O. Míguez.....25

Elementos epistemológicos e filosóficos etnocêntricos:
inversão de paradigmas afro em diáspora
Epistemological elements and ethnocentric philosophies:
inversion of African paradigms in diaspora
David Pessoa de Lira/Celio Juliano Barroso Trindade34

Elementos de interculturalidade em José de Acosta
Elements of interculturality in José de Acosta
Flávio Schmitt.....47

Teologia e Interdisciplinaridade

O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção
The Second Vatican Council, its Hermeneutics and Reception
Rodrigo Coppe Caldeira60

Salmos do Sul da Terra – expressões culturais da Teologia da Libertação
na música nativista gaúcha
Psalms from the south of the earth – cultural expressions
of liberation theology in folk music from the south of Brazil
Renato Ferreira Machado.....76

A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética
The humanity of God as the basis for an ethical spirituality
Jefferson Zeferino/Clodovis Boff, OSM.....89

“Salve Rainha”: Maria entre a vida e o dogma através da arte “Hail Queen”: <i>Mary between life and dogma through art</i> Rodrigo Portella	101
--	-----

Fora do fundamentalismo não há salvação: Teologia e política no século XX <i>There is no salvation outside fundamentalism: Theology and Politics in the 20th century</i> Breno Martins Campos	116
--	-----

Glaubenslebenslauf-Imaginationen <i>Imageries on the development of faith in life's cycles</i> <i>Imaginários sobre o desenvolvimento da fé nos ciclos da vida</i> Konstanze Evangelia Kemnitzer	130
---	-----

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

O inconsciente é a chave para o consciente: A psique humana, segundo C. G. Carus <i>Unconsciousness is the key for consciousness: The human Psyche according C. G. Carus</i> Sidnei Noé	144
--	-----

A função da família na educação religiosa de crianças e adolescentes <i>The role of the family in religious education for children and adolescents</i> Gisela Isolde Waechter Streck	169
--	-----

Diretrizes para publicação de artigos.....	179
---	------------

Guidelines for publishing articles.....	186
--	------------



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

EDITORIAL

Entregamos aos leitores e às leitoras o primeiro número do 55º. ano de Estudos Teológicos. Por vários anos o Prof. Dr. Wilhelm Wachholz ocupou-se da edição desta revista. Somos imensamente agradecidos pelo excelente e competente trabalho desenvolvido por ele. Sob sua direção e graças à contribuição de tantos autores e autoras, a revista Estudos Teológicos tornou-se uma das mais importantes revistas acadêmicas no contexto brasileiro, latino-americano e internacional. A partir desta edição, assumo o grande desafio de, juntamente com o Prof. Dr. Iuri A. Reblin, conduzir esta revista. Estou ciente da grande responsabilidade que isso significa e espero poder conduzir os trabalhos com competência e sabedoria. De antemão, agradeço a todos os autores e autoras que submeteram seus textos a esta edição.

Dossiê

O dossiê desta edição é: **Interculturalidade na relação com a teologia e a religião**. Desde meados dos anos de 1990, a teologia latino-americana vem desenvolvendo estudos na área da relação entre fé e diversidade cultural. Essa ampliação de sua perspectiva hermenêutica se mostrou necessária para superar um viés reduzido à análise socioeconômica e política dos anos de 1970 e 1980. Estudos e práticas a partir desta perspectiva da interculturalidade possibilita dar conta da pluralidade cultural e religiosa que caracteriza as sociedades da América Latina e as diferenças que se mostram nas pertencas religiosas e vivências da fé. Nessa perspectiva, queremos contribuir com este dossiê.

Dentro dessa abordagem, trazemos aqui quatro textos. Os dois primeiros abordam a interculturalidade a partir de uma perspectiva bíblica. Já os dois últimos artigos trabalham perspectivas epistemológicas e históricas da interculturalidade. Todos os textos têm, em maior ou menor grau, relação com o contexto latino-americano. **María Cristina Ventura Campusano**, no texto *Un cushita habla ¿como el Dios del profeta! Una lectura intercultural de Jeremías 38,7-13*, analisa, a partir de uma perspectiva intercultural, o próprio texto bíblico de Jeremias 38.7-13, dando voz não só ao profeta e sua tradição teológica e cultural, mas também ao etíope Ebede-Meleque. Com essa leitura a autora propõe um rompimento com certo etnocentrismo e monoculturalismo dentro e fora dos textos bíblicos.

Néstor O. Míguez, em seu texto *Daniel 1:1-7: experiencia de lectura transcultural*, propõe, como o próprio título aponta, uma leitura transcultural e intercultural de um texto bíblico da apocalíptica judaica. O autor relata em seu artigo a leitura do texto de Daniel 1.1-7 feita para fora do próprio texto, no diálogo com a comunidade indígena dos Qom, do norte da Argentina. Assim, contexto atual e texto bíblico se fecundam mutuamente, indicando uma teologia da interlocução que fortalece processos de resistência em meio à vulnerabilidade de um povo.

Os dois últimos artigos do dossiê trazem novas perspectivas de leitura de aspectos epistemológicos, filosóficos e históricos a partir da abertura intercultural. **David Pessoa de Lira** e **Celio Juliano Barroso Trindade**, no texto *Elementos epistemológicos e filosóficos etnocêntricos: inversão de paradigmas afro em diáspora*, partem da ótica de intelectuais afrodescendentes na diáspora africana para uma revisão epistemológica que se estende à história, à filosofia, à sociologia, à psicologia e, não por último, à teologia, rompendo, assim, paradigmas e pseudoimagens hegemônicas.

No artigo *Elementos de interculturalidade em José de Acosta*, **Flávio Schmitt** resgata elementos de interculturalidade presentes na *escolástica colonial* e sugere uma nova leitura da conquista a partir de uma voz afanada com a resistência indígena, no caso, José de Acosta, na obra *De Procuranda Indorum Salute*.

Teologia e Interdisciplinaridade

Na seção **Teologia e Interdisciplinaridade** temos seis artigos. O primeiro artigo *O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção*, escrito por **Rodrigo Coppe Caldeira**, trata da recepção do Concílio ao longo dos 50 anos posteriores, enfocando, principalmente, a hermenêutica do Concílio e as principais controvérsias daí advindas.

Renato Ferreira Machado, no artigo *Salmos do Sul da Terra – expressões culturais da Teologia da Libertação na música nativista gaúcha*, aborda a semântica teológico-libertadora encontrada nas produções artísticas musicais gaúchas de estilo *nativista*, relacionando canções, artistas e contextos de origem dessas produções com o *locus theologicus* da Teologia da Libertação, contribuindo, assim, para o diálogo entre fé e cultura.

O artigo *A humanidade de Deus como fundamento para uma espiritualidade ética*, de **Jefferson Zeferino** e **Clodovis Boff**, OSM, trata a humanidade de Deus como um tema teológico central para a fé cristã e como elemento fundamental que permite ao ser humano encarar a vida e a morte em uma cultura banal e hedonista. Os autores tomam como base os textos “A importância eterna da humanidade de Cristo para a nossa relação com Deus” de Karl Rahner, e “A humanidade de Deus”, de Karl Barth.

Rodrigo Portella, no artigo *“Salve Rainha”: Maria entre a vida e o dogma através da arte*, tem por objetivo refletir sobre a iconografia mariana na história da arte e das devoções cristãs, trazendo à tona a relação entre as expressões iconográficas marianas e as mentalidades, teologias e ambiências das épocas em que surgiram, num

intento de mostrar uma relação entre o desenvolvimento da consciência doutrinária na igreja e a iconografia mariana.

Breno Martins Campos, no artigo *Fora do fundamentalismo não há salvação: teologia e política no século XX*, busca compreender a mentalidade teológica e política do fundamentalismo protestante a partir da coletânea *The Fundamentals*, em diálogo com uma de suas ramificações mais recentes: o livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century*.

Konstanze Evangelia Kemnitzer sintetiza no seu artigo “*Glaubenslebenslauf-Imaginationen*” [*Imaginários sobre o desenvolvimento da fé nos ciclos da vida*], resultados da teoria da ação imagética na pesquisa teológico-prática, trazendo, dessa forma, uma nova abordagem sobre o imaginário de fé e espiritualidade nos ciclos da vida. Sua proposta rompe com uma tipologia sobre o imaginário da fé baseada no desenvolvimento psicológico.

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Nesta seção, trazemos dois artigos que abordam aspectos da religião na interface com a psicologia, a educação e a família, a economia e a sociedade. *O inconsciente é a chave para o consciente: A psique humana, segundo C. G. Carus*, artigo de **Sidnei Noé**, resgata a obra de Carl Gustav Carus como subsídio para a pesquisa acadêmica no ambiente lusófono. O autor ocupa-se, para tanto, com a série “Preleção sobre Psicologia,” de 1829/30, ocorridas na Universidade de Leipzig. Fundamental em seu pensamento é a atenção dedicada ao conceito de inconsciente para a compreensão da vida psíquica como chave para o consciente. Neste sentido, a alma humana é vista como uma particularização da ideia do próprio Deus.

Gisela Isolde Waechter Streck, no artigo *A função da família na educação religiosa de crianças e adolescentes*, parte da pergunta sobre como a família educa hoje suas crianças e seus adolescentes numa fé religiosa, na religião ou denominação a que pertencem. Para responder à sua pergunta, Gisela apresenta dados de pesquisa social, qualitativa, realizada numa escola pública.

Júlio César Adam
Editor

Dossiê: Interculturalidade na relação
com a teologia e a religião



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

UN CUSHITA HABLA ¡COMO EL DIOS DEL PROFETA! UNA LECTURA INTERCULTURAL DE JEREMÍAS 38,7-13¹

*A Kushite speaks as the prophet's God!
intercultural reading of Jeremiah 38,7-13*

María Cristina Ventura Campusano²

Resumen: Mi punto de partida es el propio texto que en su contenido, apunta para mirar y escuchar otras voces diferentes a las del profeta Jeremías. Invitamos a escuchar la voz de Ebedmelek, el cushita, quien actúa precisamente para salvar al profeta. Al mismo tiempo que prestamos atención a este cushita como individuo en su plena actuación, invitamos desde un proceso de interculturalidad a considerar otros centros desde donde podemos también hacer las lecturas de los textos bíblicos. Romper con el monoculturalismo, o mejor, con el etnocentrismo es un desafío permanente de quienes vamos entendiendo que no hay procesos puros ni dentro ni fuera de los textos bíblicos, pero sí procesos que se corresponden o contraponen en la constante tarea por colocar sus intereses. En este sentido, emerge la interculturalidad como clave de lectura no lineal.

Palabras clave: Cushita. Interculturalidad. Lectura no lineal. Otras voces.

Abstract: The starting point for this article is the very text itself which, in its content, leads us to see and hear other voices different from the prophet's voice. We invite you to hear the voice of Ebedmelek, a Kushite, who acts precisely to save Jeremiah. At the same time that we pay attention to this Kushite as an individual in his full action, we invite you from a process of interculturality to consider other centers from which we can do the reading of the biblical text. To break away from the monoculturalism, or better still, from the ethnocentrism is a permanent challenge for those of us who are becoming aware that there are no pure processes within or outside the biblical texts. There are rather processes that interact in the permanent task to emphasize your own interests. In this sense, interculturality emerge as key of non-linear reading.

Keywords: Kushite. Interculturality. Non-linear reading. Other voices.

¹ O artigo foi recebido em 26 de abril de 2015 e aprovado em 18 de maio de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doctora en Ciencias de la Religión, biblista. Docente-investigadora, Universidad De La Salle, San José, Costa Rica. Contacto: tirs2000@hotmail.com; luitir73@gmail.com

Resumo: O ponto de partida deste artigo é o próprio texto, que pelo conteúdo nos leva a ver e ouvir outras vozes diferentes da voz do profeta. Convidamos você a escutar a voz de Ebede-Meleque, o cushita, que age precisamente para salvar Jeremias. Ao mesmo tempo em que prestamos atenção a esse cushita como um indivíduo em sua plena ação, convidamos você, a partir de um processo de interculturalidade, a considerar outros centros a partir dos quais podemos ler o texto bíblico. Romper com o monoculturalismo, ou melhor, o etnocentrismo, é um desafio permanente para aqueles de nós que estão se conscientizando de que não existem processos puros dentro nem fora dos textos bíblicos. Em vez disso, existem processos que interagem na tarefa permanente de enfatizar seus próprios interesses. Nesse sentido, interculturalidade emerge como chave para uma leitura não linear.

Palavras-chave: Cushita. Interculturalidade. Leitura não linear. Outras vozes.

“Y escuchó Ebedmelek, un cushita hombre eunuco. Y él en casa del rey. Es que pusieron a Jeremías para dentro de la cisterna. Y el rey sentado en puerta de Benjamín. Y salió Ebedmelek desde la casa del rey. Y habló para el rey para decir: ‘Mi señor el rey, hacen mal los hombres esos en todo lo que hacen para Jeremías el profeta, a quien hicieron arrojar para dentro de la cisterna. Y morirá debajo de rostros. Es que no hay el pan continuo en la ciudad.’

Encargó el rey a Ebedmelek, el cushita, diciendo: ‘Tómame en tu mano de aquí tres (o treinta) hombres y haz subir a Jeremías el profeta desde la cisterna antes que muera.’ Tomó Ebedmelek a los hombres en su mano y entró en casa del rey a la parte inferior, el almacén, y tomó de allá trapos usados y pedazos de paños viejos y los lanzó para Jeremías para la cisterna con cuerdas. Y dijo Ebedmelek, el cushita, a Jeremías: ‘Coloca ahora los trapos usados y pedazos de paños viejos debajo de la articulación de tus manos de la parte inferior para las cuerdas.’ E hizo Jeremías así. Y agarraron a Jeremías con las cuerdas y subieron a él desde la cisterna y sentó Jeremías en el patio de la prisión.” (Jeremías 38,7-13)³

Introducción

Quienes estudiamos la Biblia teniendo presente la vida y el cotidiano de la vida, vamos a encontrar que lo que contiene puede ser útil para nuestro caminar cotidiano. Siempre con el cuidado de reconocer que el texto no contiene todo lo que nos gusta para construir o mantener relaciones equitativas. Es sumamente interesante, destacar que se trata de un texto que puede ayudarnos a vivir no dogmáticamente, sino como espacio de diálogo y de reflexión, que puede llevarnos a revisar los modelos y configuraciones con los cuales nos relacionamos para transformarlos.

Vale destacar que la lectura de la Biblia que propongo parte de pensar que el universo no es independiente del pensamiento que lo está pensando. Y en este sentido, se prioriza un pensamiento entramado, interrelaciones, vínculos. De ahí la importancia que tiene la interculturalidad a la hora de leer la Biblia; aceptando “que el desafío

³ Traducción propia de la autora.

intercultural es tan subversivo como enriquecedor a la par que difícil⁴. Leer la Biblia desde esta clave de la interculturalidad, de lo inter-relacional, nos permite configurar la experiencia de la lectura de forma no lineal, por lo tanto, teniendo presente los vínculos e interacciones presentes en el texto.

Es por lo dicho anteriormente que cuando entramos en contacto con Jeremías 38, o con cualquier texto bíblico, no se puede dejar de lado las interrelaciones internas que conforman el texto. En este sentido, nos dejamos impresionar, primero, por encontrarnos con un “siervo del rey” - Ebedmelek - quien desafía los deseos de los *sarim* “jefes” ante el rey. Segundo, porque se trata de un cushita. Lo que significa un extranjero que actúa con firmeza: “escuchó” y “habló para el rey” para defender al profeta Jeremías. Esta actuación de Ebedmelek nos recuerda el propio actuar del Dios de los hebreos en defensa de quienes están en apuros (Génesis 21.17; 30.17; 39.21).

Desde un análisis, primero, sincrónico y segundo, diacrónico, es nuestra intención ir desvelando en el texto la actuación de este cushita y a través de él procurar visibilizar las historias de tantos personajes africanos y de otras culturas que hacen parte de los textos bíblicos no sólo desde posiciones de márgenes, sino también desde los centros mismos que ellos conjugan y representan. Así, invitamos a leer este texto desde el tiempo y el espacio de Ebedmelek, el cushita. Para esto, proponemos tres momentos: primero, aproximarnos al cushita, su actuación y relación con los demás personajes, desde la estructura misma del texto. Segundo, estaremos atentos a cómo la figura del cushita ha sido vista en distintas interpretaciones sobre este texto. Y, tercero, desde una propuesta intercultural intentaremos relacionar la actuación de Ebedmelek con la participación cushita en la historia bíblica en relación a una propuesta de diálogo para la actualidad.

Ebedmelek y la estructura

Jeremías 38 forma parte de la unidad literaria que inicia en el capítulo 36 y va hasta el 45, donde se habla sobre la vida de Jeremías. Todos estos capítulos están estrechamente ligados. Esta unidad se conoce como el documento de Baruc, pues se considera que fue él quien escribió esta narrativa.

El capítulo 36 inicia con una frase que ubica en el tiempo y en el espacio a Jeremías: “en el año 4 de Yoyaquim, hijo de Josías, rey de Judá, fue dirigida esta palabra a Jeremías de parte de Yahveh” (v.1). Más adelante en v.9 parece ser una construcción paralela a v.1. De nuevo en el v.27 encontramos otra pausa, o mejor, otro comienzo del texto. Esto que sucede en el cap. 36 se repite en los demás capítulos de este conjunto de narraciones. Aunque ellos no constituyen una unidad cronológica, existen desconexiones temporales entre ellos, sin embargo, pueden ser tratados como relatos independientes de iguales eventos.

⁴ PANIKKAR, Raimon. *Paz e interculturalidad – Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006. p. 107.

Esta realidad podemos notar más fácilmente en los capítulos 37 y 38, los cuales son versiones diferentes de un mismo relato: la prisión de Jeremías. Pero además de esta temática ya presente en capítulo 37, nos encontramos con Ebedmelek, quien da un toque diferente al relato. Además de la falta de cohesión en la relación entre los dos capítulos: por ejemplo al final del cap. 37 nos hace seguir a Jeremías hasta la cárcel (v.21) y en el versículo siguiente nos lo presenta predicando en el pueblo (38.1), y así va hasta el final cuando no acabamos de saber cuándo fue arrojado Jeremías a la cisterna (en 37.16 o en 38.6). A pesar de las faltas de cohesión que puedan existir, queremos partir, en esta ocasión, afirmando que el texto tal y como nos ha llegado pretende comunicar un mensaje. De tal forma que merece la pena intentar descifrar ese mensaje. Por eso, optamos por el estudio sincrónico del texto. No nos interesa primariamente encontrar la intención del autor, sino el mensaje del texto y el modo como éste se nos comunica.

El capítulo 38 lo podemos dividir en tres partes:

- | | |
|------------|---|
| 1. 38.1-6 | Príncipes piden muerte de Jeremías |
| 2. 38.7-13 | Ebedmelek salva a Jeremías de la muerte |
| 3. 38.28b | Jeremías continúa profetizando |

Las tres partes están íntimamente relacionadas. La primera provoca la segunda y ésta la tercera. La acción de Ebedmelek está en el centro. Observamos con atención la explicación detallada de esta acción del cushita, lo que demuestra la importancia de la misma. Nos llama la atención los paralelos que existen entre la primera y segunda parte: v.1 y v.7, ambos inician con la acción de “escuchar”. Sin embargo, el escuchar de los príncipes está en oposición directa con el escuchar de Ebedmelek. En tanto los príncipes escuchan la profecía de Jeremías sobre la toma de la ciudad por parte de Babilonia, Ebedmelek escucha sobre la amenaza de muerte que corre el profeta: “oyó que habían metido a Jeremías en la cisterna...” (v.7).

Destacamos las relaciones de oposición y correspondencias observadas en el texto. El esquema usado por José María Abrego⁵, ayuda a mostrar estas relaciones:

- | | |
|--|---|
| v. 1 Escuchan los príncipes
y oyó Sefatías... | v. 7 Escucha Ebedmelek
y oyó Ebedmelek |
| v. 4 Acusación ante el rey
muera este hombre
porque este hombre ...mal | v. 8 Defensa ante el rey
hacen mal esos hombres
...antes de que muera |
| v. 5 El rey impotente
...en vuestras manos
el rey no puede nada | v. 10 El rey encarga
y encargó el rey
coge en tu mano... |
| v. 6 Jr. arrojado cisterna
le arrojaron a la cisterna
le descolgaron con sogas | v. 13 Jr sacado cisterna
tiraron de Jeremías con sogas
lo sacaron de la cisterna. |

⁵ ABREGO, José María. *Jeremías y el final del reino*. Valencia: Instituto San Jerónimo, 1983. p. 71.

Por medio de estas relaciones se establece, dentro de cada sección, una real oposición entre los dignatarios y Ebedmelek, como antagonistas y aliado del profeta. Destacamos que en la relación de oposición entre v.6 y 13, encontramos un punto interesante para todo el conjunto: los dignatarios parecen sentirse moralmente afectados por las palabras de Jeremías. Son presentados como inoperantes, pues ellos están para defender la ciudad. Es por eso que acusan a Jeremías. Y más, merece la muerte, al ser considerado traidor. Como bien explica Walter Brüggemann,⁶ los príncipes entienden la actitud de Jeremías como un acto de sabotaje no sólo desde el punto de vista político, sino también teológico. Con todo, Ebedmelek consigue pasar por encima este deseo de los príncipes.

La acción de Ebedmelek – el cushita – en la boca de algunos exegetas

A pesar de ser novedosa la participación de este cushita en el relato, y más, la centralidad que tiene dentro del cap. 38, las atenciones desde la mayoría de las exégesis no pasan de ver este personaje como un “siervo del rey” que realiza una función. En este sentido, Robert Davidson señala:

Ebedmelek – su nombre signi fca “siervo del rey” – un etíope eunuco, un funcionario del palacio, reporta la difícil situación al rey quien le pide tomar con él una pequeña expedición de salvamento para sacar a Jeremías fuera de la cisterna antes de que muera... Ebedmelek parece haber sido de esas personas serias y prácticas quien hace la gran labor de salvar la vida de otros a partir de pequeñas cosas, teniendo el cuidado de no provocar dolor a la hora del rescate.⁷

Si bien es cierto que este autor describe de una manera muy interesante, si se quiere emotiva, toda la acción de Ebedmelek, reconociendo inclusive la preocupación que tiene por no provocar dolor en Jeremías durante el rescate, entendemos que no avanza mucho en relación a la posición misma que tiene Ebedmelek dentro del texto. En primer lugar, el autor coloca en boca del rey palabras que son de Ebedmelek, con esto consigue dejarlo en la posición de siempre. En segundo lugar, reconoce la delicada labor que realiza pero esta labor, no pasa de ser sólo, una misión concluida. No ve la actuación de Ebedmelek como una propuesta de nuevas relaciones entre el rey, el profeta y el funcionario.

Al mismo tiempo, algunos autores ⁸ tratan la entrada de Ebedmelek al texto como algo raro. Para ellos, no es cierto que Sedequías haya estado sentado en la puerta, así como dice el texto, pero sí estaba cumpliendo su función de tomar decisiones en

⁶ BRÜGGEMANN, Walter. *Jeremiah 26-52 – To Build, to Plant*. Edinburgh: William B. Eerdmans, 1991. p. 147.

⁷ DAVIDSON, Robert. *Jeremiah and Lamentations*. Kentucky: Westminster John Knox, 1985. v. 2, p. 220.

⁸ KEOWN, Gerald L.; SCALLISE, Pamela J.; SMOTHERS, Thomas G. *Jeremiah 26-52*. Dallas: Word Books, 1995. (Word Biblical Commentary, v. 27). p. 224.

caso de disputa legal. No hacen ninguna relación al papel que puede estar cumpliendo Ebedmelek en su salida hasta la puerta a explicar la situación al rey.

Sin embargo, entendemos que si es verdad que el rey ya estaba enterado de la situación, así como afirman estos autores, entonces con mayor razón tenemos que reconocer la función de este funcionario como defensor. Por tanto, sentimos que no hay interés ni tiempo para entrar en la persona de Ebedmelek en reflexiones como las de estos autores.

Así mismo, nos llama la atención la interpretación hecha por autores como Luis Alonso Schökel y otros, quienes señalan que “este extranjero infuyente en la corte también sabe meter miedo al rey, de modo que éste reacciona con un sentido de justicia”⁹. Aunque estos autores reconocen la infuencia de Ebedmelek, destacando además su identidad de extranjero, no avanzan mucho en su comentario en relación al papel central que tiene este extranjero. Y peor, colocan la reacción justa, sólo de parte del rey. No señalan esta justicia como venida de Ebedmelek de quien, al contrario, afirman el “miedo que mete al rey”. ¿Por qué no dicen de la capacidad de convencimiento de Ebedmelek para lograr que el rey actúe con justicia, en vez de hablar de miedo? ¿Por qué no reconocen la justicia en la actuación de Ebedmelek? ¿Por qué no hablan del poder que tiene este extranjero?

Ebedmelek – el cushita – tiene poder

Es interesante la manera como irrumpen en el v.7, donde aparece por primera vez la figura de Ebedmelek, a quien el redactor dedica tiempo para darnos a conocer su identidad. Es denominado tres veces como “nubio” (= cushita) en v.7.10.12, también en 39.15. Además su acción es expuesta con cuidado, no dejando de lado ningún detalle en su intento por sacar a Jeremías de la cisterna a la que fue arrojado por la voluntad de los príncipes.

La escena tiene movimiento. Ebedmelek “sale de la casa del rey”, “habló al rey” (v.8). Destacamos el hecho de que el rey estaba “sentado en la puerta de Benjamín”. La puerta es lugar de juicio, ¿está el rey llevando a cabo un juicio, o mejor está actuando como juez, como en 1Samuel 8.5?¹⁰ Si esto es así, Ebedmelek tiene palabra en este juicio, actúa como defensor. Esta escena nos recuerda a Daniel delante del tribunal que juzgaba a Susana (Daniel 13.44-49). El rey le presta atención, y más, “encarga” al propio Ebedmelek sacar a Jeremías de la cisterna.

Como bien afirma José María Abrego, “Ebedmelek no defende a Jeremías porque políticamente prefería rendirse. El texto sólo dice que al estar el profeta en pe-

⁹ SCHÖKEL, Luis Alonso; MATEOS, Juan; VALVERDE, José María. *Jeremías*. Madrid: Cristiandad, 1967. p. 169-170.

¹⁰ Hay quienes consideran que, al estar el rey en la puerta posiblemente cumplía su función normal de mediar disputas y decidir sobre cuestiones legales. Por ejemplo, Roland de Vaux plantea que no hay ninguna razón que nos obligue a sospechar de esta tradición que representa al rey como heredero de un oficio que tenía una larga historia en Israel (*Instituciones del Antiguo Testamento*. Trad. Alejandro Ros. Barcelona: Herder, 1964. p. 216).

ligro le ayuda”. En este sentido, los resultados de la intervención de Ebedmelek, como defensor, son opuestos no sólo a la petición de los príncipes de matar a Jeremías, sino también a los resultados de la orden de Sedequías de soltar a los siervos y esclavas hebreas en 34.8-11.¹¹ Vale destacar que el rey se declara como un rey que no puede hacer nada en 38,5 a lo que hay que sumar la impotencia de Jeremías hundiéndose en el barro (v.6).

Ebedmelek es un hombre con poder. La expresión “tomó Ebedmelek a los hombres en su mano” (v.11), nos habla literalmente de ese poder, el término *yad* “mano” está asociado con “fuerza”, “poder”. Y ese “poder” es puesto en práctica para sacar de la cisterna a Jeremías. Ebedmelek se mueve no sólo hacia fuera de la casa del rey, a la puerta, sino que también, por ser un hombre de confianza del rey, maneja el espacio de dentro de la casa. Sabe dónde están las cosas que necesita; así consigue los paños que va a utilizar en la acción (v.11). El texto presenta todo este movimiento de una forma tan viva que permite que quien lee el texto pueda casi hacer parte de los movimientos de Ebedmelek. Esto nos lleva a pensar en la posibilidad de que si este cushita es un “siervo del rey”, entonces estamos delante de un funcionario especial.¹² Un funcionario que actúa con más poder que el profeta, inclusive, que el propio rey, así como lo explicamos en el párrafo anterior.

Con todo, no está suficientemente explicado, dentro del texto, cuál es la razón de por qué Ebedmelek se vuelve defensor de Jeremías. ¿Qué relación existe entre Ebedmelek y Jeremías? ¿Por qué la insistencia en identificar a este funcionario por su origen geográfico? En el momento no tenemos respuestas a estas preguntas, sin embargo algunas cuestiones pueden surgir al intentar relacionar este cushita con otros cushitas dentro de los textos bíblicos.

Algunas ideas sobre la presencia de Cush en la Biblia

Los investigadores bíblicos han dedicado bastante tiempo en focalizar las influencias del Este, esto es, de los imperios de Babilonia y Asiria, sobre Israel y Judá, principalmente cuando se trata de sus materiales de historia y literatura. Con pocas excepciones, no han prestado igual atención a la influencia de materiales literarios e históricos de la dominación Egipcia, tan significativa, en la región. Cuando algunos estudios traen alguna información sobre el imperio del sur generalmente, prestan muy

¹¹ Algunos autores afirman que “de acuerdo al libro de Jeremías, Sedecías fue un rey débil y sin coraje político”. Cf. ABADIE, Philippe. *Biblia y realeza*. Estella: Verbo Divino, 1994. p. 38.

¹² La opinión de Roland de Vaux es un tanto ambigua en relación a lo especial que puedan haber sido algunos funcionarios de la corte. Por un lado, sugiere que la expresión “siervo del rey”, en singular, pudo haber significado una función especial, así como el caso presentado en 2Rs 22.12; 2Rs 25.8. Por otro lado, concluye que por el alto número de sellos encontrados con este tipo de título hace pensar que sería extraño si sus poseedores hubieran ocupado todos los mismos cargos. Por esta razón, este autor sugiere que se trataba de un título general que llevaban diversos funcionarios y cuyo sello servía para autenticar los actos oficiales. Añade además, que la expresión ‘asiria’, correspondiente, comprende también diferentes funciones (*Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder, 1964. p. 176).

poca atención a los vínculos entre el mercado las políticas y otras áreas. E inclusive, prestan poca atención a las interconexiones culturales entre los países del sur.

Sobre este tema, John G. Jackson¹³ señala que “las ejecuciones de Egipto no son las únicas de las naciones africanas. Las naciones al sur llamadas Cush, Nubia y Etiopia desarrollaron muchos aspectos independientemente de la influencia de Egipto. Ellas dieron tanto a Egipto como Egipto dio a ellas. Por ejemplo, se tiene información de que fueron estos pueblos los primeros en usar técnicas que engrandecieron a Egipto, los primeros en arar el lodo del Nilo; ellos fueron los de piel oscura, pelo encaracolado, los Cushitas. Los negros, maestros de los sumerios y babilonios antes que estos llegaron a ser “país de la cuarta lengua”.

Roger W. Anderson¹⁴ reconoce que en el material bíblico hay poca referencia a Cush, Cuchi o Cushitas, un término usualmente asociado con grupo de personas relacionadas a la historia de Egipto y otras áreas del Antiguo Próximo Oriente, o geográficamente localizados al sur de Egipto frecuentemente referido a Nubia o la ciudad moderna de Sudán.

Por su parte, J. J. Simons¹⁵ señala que la mayor ocurrencia de Cush dentro del texto bíblico es como un término geográfico; pero también lo encontramos como un término genérico para indicar el origen de la persona o el grupo. Sin embargo, frecuentes referencias a Cushitas como personas negras han sido vistas como negativas, pues esto se deriva de que en la lista genealógica, los reales héroes son los descendientes de Sem, pues los descendientes de Cam son considerados esclavos de éste (Génesis 10). Y más, según Gerhard von Rad, Sem, eventualmente llega a ser el pueblo de Israel y Judá.

Desde Ebedmelek – otros cushitas

Aprovechamos la información sobre Ebedmelek, el cushita, para destacar esta presencia dentro de una propuesta intercultural, lo que significa que no es nuestra preocupación sólo listar textos donde pueda haber esta presencia, pero sí destacar de qué manera las memorias, dentro del texto bíblico, no son puras. Se trata de memorias que vienen de la participación de muchos pueblos, de muchos grupos, y entre ellos, pueblo como el Cushita.

En este sentido, vale la pena destacar que dentro del mismo Jeremías, cap. 36, encontramos una referencia muy interesante “Cuchi”. Se trata de Yehudí de quien

¹³ JACKSON, John G. *Introduction to African Civilizations*. New York: Carol, 1997. p. 91-92.

¹⁴ ANDERSON, Roger W. Zephaniah ben Cushi and Cush of Benjamin. *Traces of Cushite Presence in Syria-Palestine*. In: HOLLOWAY, Steven W.; HANDY, Lowell K. (Eds.). *The Pitcher is Broken - Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. (Journal for the Study of the Old Testament/Supplement Series, 190). p. 46

¹⁵ SIMONS, J. J. *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1959. (Studia Francisci Scholten Memoriae Dicata). p. 58.

afirman es descendiente de un Cuchi (36.14). DaglishEdward Russell¹⁶ considera que esta referencia es vista por muchos investigadores bíblicos como inusual, sugiriendo a la vez la importancia de Yeudí en la corte. Así mismo referencia a Cuchi la encontramos en la generación anterior a Sofonías, cuando se identifica “Sofonías hijo de Cuchi” (1.1). Y, probablemente es un ancestro común que vivió en tiempos de Manasés (640-609 a.e.C.) que también hace parte del árbol genealógico de Yeudí.

Esto nos hace pensar que la participación, o mejor, la presencia de cushitas en la monarquía fue una realidad que parece tuvo que ver con la actividad no sólo profética, sino también militar durante la monarquía. En este sentido, en 2 Crónicas 14.8-14 se hace referencia a Zéraj el cushita, un jefe militar que enfrentó la monarquía de Judá (durante el reino de Asá (914-874 a.e.C.) destructora, en nombre de Yahveh, de los altares y cultos extranjeros (2 Crónicas 14.1-2). El Cronista parece estar haciendo un intento para proveer explicación sobre la presencia Cushita entre la población Siro-Palestina, pues no se conoce ninguna situación histórica sobre este acontecimiento.

En el Salmo 7 encontramos la memoria de un cushita en relación a la corte davídica, como bien destaca Mitchell Dahood.¹⁷ Dicho texto nos habla de lo sucedido en 2 Samuel 18.21, cuando un cushita trae la buena noticia a David de que Yahveh lo había librado de sus enemigos. De nuestro texto de estudio podemos ver que Ebedmelek también está en Benjamín, quien bien puede ser identificado como un cushita benjaminita. Lo que puede ser reflejo de una tradición bien antigua donde los cushitas se están relacionando con la monarquía. De esa forma, el cushita mensajero de este texto sería una narración tardía.

En 2 Reis 19.9, se hace referencia a la dominación de los egipcios por los Cushitas durante la 25 Dinastía, siendo destacada la relación Siria-Palestina durante este período. De igual forma, textos como Números 12.1 traen memorias bien antiguas donde prácticas religiosas y culturales (en este caso, matrimonio) fueron divididas entre cushitas y egipcios. De esa forma, podemos entender cómo llegaron ciertas costumbres a Palestina, pues la relación entre Egipto y Siria-Palestina tiene una larga historia.

Ebedmelek – el cushita – actúa como el Dios del profeta

Es así, como no resulta difícil entender por qué tenemos al Ebedmelek, el cushita, relacionado a la corte durante el período del rey Sedecías, así como es narrado en Jeremías 38. Podemos afirmar que Ebedmelek hace parte de ese grupo pequeño, de Cushitas con una posición importante en Judá. Alguien está interesado en hacer presente esta memoria de la participación extranjera en la corte, y más la participación cushita, pero una participación que no es pasiva. Es un cushita que salva al profeta con trapos y tiras de una muerte a la que le conducen los poderosos de su pueblo.

¹⁶ RUSSELL, Daglish Edward. “Cushi”. In: *Journal of Religions Thought*, School of Divinity Howard University, v. 32, p. 101-109, 1975.

¹⁷ DAHOOD, Mitchell. *Psalms 1-50*. New York: Doubleday & Company, 1966. p. 40.

Como bien señala Walter Bruggemann, sin cualquier explicación un etíope en la corte real asiste a Jeremías. No se sabe por qué la narrativa introduce este personaje abruptamente y sin comentarios. ¿Es su aparición un accidente fortuito? ¿Tiene Jeremías un amigo especial entre “los sirvientes del rey”? El nombre de este hombre significa simplemente “sirviente del rey”¹⁸. Estas y otras preguntas se plantea el autor reconociendo al mismo tiempo que aunque sea difícil probar nada históricamente, realidades históricas son propuestas para conformar el texto. Vale recordar, entonces, que la época a la que el libro de Jeremías hace referencia, es una época políticamente conflictiva.

El dominio de Egipto está decayendo. En su lugar Babilonia surge como un imperio fuerte (605 a.e.C.). El rey de Judá, Sedecías en el momento, tiene dos opciones: o irse al lado de los egipcios, o entregarse a Babilonia. Jeremías propone lo segundo. Al final, también sobre Egipto vendrá Babilonia.¹⁹ Entonces podemos afirmar que la crítica es indiferente a un dominio o a otro, pero sí a la actuación de los de Judá.

Finalmente, proponemos que se trata de una crítica a la actuación de quienes no son cushitas dentro del texto, quienes no son extranjeros. Teológicamente, una crítica en contra de los de Judá que ofenden a Yahveh con sus actuaciones. Con todo, la salida que el redactor consigue para salvar a Jeremías de la cisterna, no es una salida mágica, es totalmente práctica humana, que como tal no deja de ser divina. Por eso, afirmamos que Ebedmelek, el cushita, habla como el Dios del profeta. A través de él se pone en práctica *dabar* – la acción misma puesta en palabras. Luiz Alexandre S. Rossi²⁰, en su interpretación de Jeremías 38, por un lado, entiende que “la palabra del profeta no vuelve vacía”. Y por otro, sin ninguna sospecha afirma “es ese esclavo en la corte del rey”.

Ese autor además de no entender que “siervo del rey” no necesariamente es esclavo, confunde cuál es la palabra que no vuelve vacía. Pues para que la palabra de Jeremías pueda tener un lugar en el texto, antes, la palabra de Ebedmelek tuvo que ser efectiva. Además, esa acción coloca a Ebedmelek en sintonía con la línea cushita que conocimos en los textos destacados en párrafos anteriores. Un elemento que constatamos fue la disposición para la actuación diferente, fuese ésta en la corte o fuera de ella. Entonces, qué mejor que la representación de un personaje, que hace parte de un grupo con relaciones ancestrales con el palacio y, posiblemente, concededor de lo que es capaz de hacer el Dios del profeta.

¹⁸ BRÜGGEMANN, 1991, p. 148.

¹⁹ Según Damien Noël, a Jeremías no le gusta Egipto, de donde no tiene nada que esperar. Sin embargo, es a Egipto donde tiene que ir después del asesinato de Godolías. Por eso, en 43.8-13 predica anunciando la invasión de Egipto por parte de Babilonia. NOËL, Damien *El tiempo de los imperios del exilio a Antioco Epífanes (587-175)*. Madrid: Verbo Divino, 2004. p. 16.

²⁰ ROSSI, Luiz Alexandre S. *Como ler o livro de Jeremias* – Profecia a serviço do povo. São Paulo: Paulus, 1990. p. 117-18.

La reflexión hacia afuera del texto – diálogo desde la contemporaneidad

Es siempre una acción delicada, colocar el texto en diálogo con acontecimientos de fuera de su propio contexto. Sin embargo, como explicamos al inicio de este ensayo, la Biblia enriquece sus sentidos cuando la leemos teniendo presente el contexto de quienes la leen. Es ahí donde descubrimos su significado para la vida. En este sentido, el estudiar este texto, y conocer de cerca a Ebedmelek, me permitió tener presente las personas afrodescendientes, que es tener presente mi propia vida. Principalmente me permitió reflexionar sobre dos temas que considero muy importantes: las representaciones producto de cegueras, las relaciones y, principalmente, elevar la interculturalidad²¹ como actitud que me impulsa a ser crítica al pensamiento eurocéntrico. Y a ejercitar la mirada plural en el encuentro con el texto. Esta mirada plural posibilita el reconocimiento del otro como legítimo.

En una sociedad movida por pensamientos hegemónicos y prácticas de identificación clasificatorias, se hacen representaciones sobre las personas, que se muestran como lo real. A partir de esas representaciones, por ejemplo, las personas no blancas son colocadas en espacios específicos y, paradójicamente, son invisibilizadas. Por lo tanto, no tienen palabra porque sus palabras no suenan. Es, justamente esto, lo que me permite recordar la figura del cushita Ebedmelek y las lecturas que tradicionalmente se hacen, en relación a dejarlo como una figura casi invisible, cuando más “de segunda”, en relación al profeta. Por medio de la lectura propuesta, se permite visualizar el desarrollo de un marcado racismo epistémico presente en la matriz de una lectura tradicional de la Biblia, la cual da lugar a una subvalorización de los saberes y tradiciones de otras culturas dentro del texto, producto de la imposición del patrón del saber sobre el profeta.

En este sentido, Martín E. Díaz²² me permite recordar la necesidad de interperlar la presencia de un patrón monológico, monocultural y despreciativo de las racionalidades no-occidentales a la base de la tradición dominante de las [interpretaciones bíblicas tradicionales] lo cual ha contribuido, particularmente en el caso de América Latina, con la eliminación y desvalorización de la diversidad epistémica y cultural contenida en el continente.

Cuando entramos al texto con ese tipo de pensamiento, entonces, no podemos escuchar la voz de Ebedmelek. Y más todavía, no podemos ni imaginar que pueda

²¹ Raúl Fonet Betancourt entiende la interculturalidad como actitud que hace posible el reconocimiento de una cultura, de la relación entre culturas diversas que, precisamente por sus relaciones entre ellas, dan a la diversidad cultural la calidad superior de una pluralidad consciente de sus muchos contextos. (*La interculturalidad a prueba*. Extraído de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/file.php/799/Raul_Fonet_Betancourt_Interculturalidad_a_prueba.pdf>.

²² DÍAZ, Martín E. Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, p. 11-15. Extraído de: <<http://www.revistaepistemologi.com.ar/biblioteca/02.Racismo%20epistemicoy%20monocultura%20Notas%20sobre%20las%20diversidades%20ausentes%20en%20America%20Latina.pdf>>.

tener algún tipo de poder dentro del texto. Este tipo de estética de conocimiento lo considero invisibilizadorio. Se trata de una estética que sólo admite lo ya establecido como hegemónico. Este conocimiento hace a las personas ciegas y , peor a aún, les impide ver que no ven. Pero también crea los sujetos que se ven discriminados y victimizados. Es por esto, que la lectura que acabamos de realizar permite también hacer catarsis para revertir el lugar de la no-persona. Es una lectura que permite recuperar identidades. La dinámica se contrae y se transforma: lo que antes había sido invisibilizado, emerge de un modo incontrastable, mostrando que “sólo contra el telón de fondo de una cierta definición de racionalidad algo resulta irracional”²³.

Referencias

- ABADIE, Philippe. *Biblia y realeza*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- ABREGO, José María. *Jeremías y el final del reino*. Valencia: Instituto San Jerónimo, 1983.
- ANDERSON, Roger W. Zephaniah ben Cushi and Cush of Benjamin: Traces of Cushite Presence in Syria Palestine. In: HOLLOWAY, Steven W.; HANDY, Lowell K. (Eds.). *The Pitcher is Broken - Memorial Essays for Gösta W. Ahlström*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. (Journal for the Study of the Old Testament/Supplement Series, 190).
- BRÜGGEMANN, Walter. *Jeremiah 26-52 – To Build, to Plant*. Edinburgh: William B. Eerdmans, 1991.
- DAHOOD, Mitchell. *Psalms 1-50*. New York: Doubleday & Company, 1966.
- DAVIDSON, Robert. *Jeremiah and Lamentations*. Kentucky: Westminster John Knox Press, 1985. v. 2.
- DÍAZ, Martín E. Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina. *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, p. 11-15. Extraído de: <<http://www.revistaepistemologi.com.ar/biblioteca/02.Racismo%20epistemico%20y%20monocultura%20Notas%20sobre%20las%20diversidades%20ausentes%20en%20America%20Latina.pdf>>. Acceso em: 23 out. 2014.
- DE VAUX, Roland. *Israel - Instituciones del Antiguo Testamento*. Trad. Alejandro Ros. Barcelona: Herder, 1964.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *La interculturalidad a prueba*. Extraído de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/lms/moodle/file.php/799/Raul_Fornet_Betancourt_Interculturalidad_a_prueba.pdf>. Acceso em: 24 ago. 2014.
- KEOWN, Gerald L.; SCALLISE, Pamela J.; SMOTHERS, Thomas G. *Jeremiah 26-52*. Dallas: Word Books, 1995. (Word Biblical Commentary, v. 27).
- JACKSON, John G. *Introduction to African Civilizations*. New York: Carol, 1997.
- SIMONS, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*. Leiden: Brill, 1959. (Studia Francisci Scholten Memoriae Dicata).
- NAJMANOVICH, Denise. Estética de la complejidad. *Andamios. Revista de Investigación Social*, México: Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, v. 1, n. 2, junio 2005. Extraído de: <http://www.denisenajmanovich.com.ar/htmls/0600_biblioteca/palabrasclaves_fltro.php?p=Est%C3%A9tica>. Acceso em: 11 out. 2014.

²³ NAJMANOVICH, Denise. Estética de la complejidad. *Andamios. Revista de Investigación Social*, v. 1, n. 2, junio 2005.

- NOËL, Damien. *El tiempo de los imperios del exilio a Antíoco Epífanes (587-175)*. Madrid: Verbo Divino, 2004.
- PANIKKAR, Raimon. *Paz e interculturalidad – Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder, 2006.
- ROSSI, Luiz Alexandre S. *Como ler o livro de Jeremias – Profecia a serviço do povo*. São Paulo: Paulus, 1990.
- RUSSELL, Daglish Edward. “Cushi”. *Journal of Religions Thought*, School of Divinity Howard University, v. 32, p. 101-109, 1975.
- SCHÖKEL, Luis Alonso; MATEOS, Juan; VALVERDE, José María. *Jeremias*. Madrid: Cristiandad, 1967.
- VON RAD, Gerhard. *Génesis*. Trad. Santiago Romero. Salamanca: Sígueme, 1977.
- VON FOERSTER, Heinz. Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden. In: SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós, 1995.



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

DANIEL 1:1-7: EXPERIENCIA DE LECTURA TRANSCULTURAL¹

Daniel 1,1-7: an experience of transcultural lecture

Néstor O. Míguez²

Resumen: El artículo es un ejercicio de lectura transcultural o intercultural de la Biblia a partir de un texto de la apocalíptica judaica. El autor demuestra cómo uno puede redescubrirse en las Escrituras al efectuar la lectura del texto en un contexto de comunidad indígena, como en el ejemplo de los Qom (también conocidos por Toba), del norte de Argentina. En esta relectura historia y mito se fecundan y una nueva luz ayuda a reinterpretar el viejo texto. El cambio vivido por los indígenas les ayuda a subsistir, pero a la vez es señal de su resistencia a la asimilación por parte de la sociedad dominante. Su propuesta es una teología de la interlocución a partir de un diálogo fructífero con la comunidad, tomando en cuenta seriamente sus intereses y cuestionamientos. Al final, el autor apunta que tal lectura bíblica cuestiona el poder dominante, de manera tal que la lectura intercultural provee nuevas fuerzas a un pueblo que se encuentra en situación vulnerable.

Palabras clave: Leitura intercultural da Bíblia. Apocalíptica judaica. Daniel.

Abstract: The article is an exercise in transcultural or intercultural reading of the Bible based on a Jewish Apocalyptic text. The author demonstrates how it is possible to rediscover oneself in the Scriptures while reading the text in a context of an indigenous community, as in the example of the Qom (also known as Toba), in northern Argentina. In this rereading history and myth fertilize each other and a new light helps to reinterpret the old text. The change experienced by the indigenous people helps them subsist, but at the same time it is a sign of their resistance to assimilation by the dominant society. Their proposal is a theology of interlocution based on a fruitful dialog with the community taking seriously into account their interests and questionings. In the end, the author points out that such a Biblical reading questions the dominant power in such a way that this intercultural reading provides new strengths to a people who find themselves in a vulnerable situation.

Keywords: Intercultural reading of the Bible. Jewish Apocalyptic. Daniel.

¹ O artigo foi recebido em 26 de abril de 2015 e aprovado em 15 de maio de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doctor en Teología y Antropología, ex-profesor de Nuevo Testamento y Hermenéutica bíblica en el Instituto Universitario ISEDET, en Buenos Aires, Argentina. Contato: nestormiguez@gmail.com

Resumo: O artigo é um exercício de leitura transcultural ou intercultural da Bíblia a partir de um texto da apocalíptica judaica. O autor demonstra como é possível redescobrir-se nas Escrituras ao efetuar a leitura do texto em um contexto de uma comunidade indígena, como no exemplo dos Qom (também conhecidos como Toba), do norte da Argentina. Nessa releitura, história e mito se fecundam e uma nova luz ajuda a reinterpretar o velho texto. A mudança experimentada pelos indígenas ajudados a subsistir, mas é, ao mesmo tempo, um sinal de sua resistência à assimilação por parte da sociedade dominante. Sua proposta é uma teologia de interlocução a partir de um diálogo frutífero com a comunidade levando seriamente em conta seus interesses e questionamentos. No final, o autor aponta que tal leitura bíblica questiona o poder dominante de tal forma que a leitura intercultural propicia novas forças a um povo que se encontra em uma situação vulnerável.

Palavras-chave: Leitura intercultural da Bíblia. Apocalíptica judaica. Daniel.

Introducción

El artículo es un ejercicio de lectura intercultural de la Biblia a partir de un texto de la apocalíptica judaica. Narra una experiencia práctica hecha en una comunidad indígena del Pueblo Qom del norte de Argentina. Se podrá percibir la potencialidad crítica de esta lectura para la comunidad, toda vez que se parte del contexto experimentado por el pueblo y sus preocupaciones urgentes. A la vez, se trata de proponer una teología de la interlocución que se arriesga a escuchar más que enseñar desde un lugar privilegiado de las ciencias bíblicas. Un pueblo en busca de recuperar su dignidad y con ello sus derechos y esperanzas, configura sus batallas culturales desde otro lugar, con otras herramientas, con un sentido renovado. En el caso de los Qom, la lectura transcultural de la Biblia es un espacio que ha contribuido a crear esas herramientas, a sostener ese espíritu.

Redescubrirse en las Escrituras

El origen de esta reflexión está en un episodio ocurrido años atrás, cuando comenzábamos con la experiencia de la Escuela Bíblica con el pueblo Qom, en Río Bermejito, Provincia del Chaco, norte de Argentina. En el programa de esa semana correspondía estudiar el libro de Daniel. Como de costumbre, leímos el primer capítulo en castellano y en lengua Qom (Qom-laktaq), para introducir el libro del profeta y ubicar sus datos generales. Pero luego de hecha la lectura, y volviendo a repasarla verso por verso en el cotejo de la traducción, no pudimos pasar de esos primeros siete versículos por varios días. Es que, concluida la lectura, nos dimos cuenta que no era la descripción de lo que había ocurrido en Judá hacia casi 2600 años, sino que, cambiando un par de palabras, era lo que había ocurrido con el pueblo Qom no hace más de un siglo, y cuyas consecuencias y dolores seguían totalmente presentes hoy.

Era la historia del exilio, del exilio en propia tierra. Era el relato de un modo de conquista y dominio que ellos conocían, narrado, no ya por un profeta de otro pue-

blo, sino por sus propios abuelos. Historia, lengua, cultura, poder, y hasta el modo de alimentarse, como ocurría con Daniel, tenían que contarse desde la experiencia de lo vivido, de lo sufrido. Para ellos el retorno no había ocurrido, y la lucha por la tierra, por la identidad, por el derecho a contar su propia historia en su propia lengua, seguía estando presente. Más cuando, en el curso de la conversación, incorporamos el dato de que Daniel es un libro bilingüe, escrito en parte en la propia lengua (hebreo) y en parte en la lengua del conquistador (arameo). Además señalamos la experiencia las distinciones entre los que fueron llevados en cautiverio a Babilonia y el pueblo de la tierra, que quedó cautivo en sus antiguos territorios, sometido a servidumbre e imposiciones, a explotación y maltrato. Incluso pudimos incorporar los relatos de algunos que heroicamente resistieron y otros que pronto se acomodaron a las exigencias de los invasores.

Fue un modo de sentir que la Biblia no es un libro totalmente ajeno. Bien que de alguna manera impuesto desde la dominación cultural, y usado tantas veces para negarles su propia tradición, cultura, comprensión de lo divino, hay en ese libro páginas con las que pueden comenzar a identificar luchas que pueden vincular con su propia experiencia y situación. La misma herramienta que se usó para oprimir podía colaborar en desmontar la máquina represiva y alentar el sentido de la propia dignidad. Vimos que una lectura abierta de la Biblia les ayudaba a redescubrir en ellos lo que, justamente con la Biblia como instrumento de dominación, se les había ocultado. Todo dependía que quien y cómo lo leía, de qué experiencias evocaba, de cuáles eran las correspondencias y correlatos que se proponían y descubrían, de cómo ese diálogo con los exilados de otrora ayudaba a pensar las consecuencias y modos de resistencia, y hasta los anticipos liberadores de hoy.

Para quienes no están familiarizados con la región, digamos que los Qom, junto con otros pueblos étnicamente vinculados (Vilela, Mocoli, Pilagá, Caduveo) ocuparon una zona boscosa, de monte xerófilo, que por sus características y por la oposición de la población aborígen fue llamada por los españoles “El Impenetrable”. De esa manera las consecuencias de la conquista se postergaron hasta bien entrado el siglo XIX. Algún intento más pacífico de los franciscanos en la región también fracasó, dejando solo algunas huellas en personajes míticos, y algún asentamiento en las fronteras de su territorio. El sometimiento de sus territorios y pobladores originarios ocurrió después de la consolidación del estado argentino y tuvo lugar hacia el último cuarto del siglo XIX (1875 en adelante). Las últimas matanzas de los Qom ocurrieron en Napalpi, el 19 de julio de 1924, y El Zapallar (1933), a manos de la Policía del Chaco, con la participación de estancieros blancos que habían ocupado el territorio. Murieron más de 200 aborígenes Qom y Mocoli en la primera. Todavía vive un testigo indígena que sobrevivió a la masacre, y que tenía entonces unos 17 años (hoy tiene 107), y fue presentado en el juicio por la verdad iniciado por la Unidad de Derechos Humanos de la Fiscalía Federal de Resistencia³.

³ Datos disponibles en: <<http://www.lanacion.com.ar/1711405-a-90-anos-de-la-masacre-de-napalpi-piden-a-la-justicia-que-se-investigue-como-un-delito-de-lesa-humanidad>> y en <http://memoria.telam.com.ar/noticia/chaco--investigaran-masacres-de-napalpi-y-el-zapallar_n4217>.

En cuanto a su identidad religiosa, hoy la mayoría del pueblo Qom adhiere a cultos pentecostales. La evangelización católica fracasó entre ellos en varios intentos, pero el pentecostalismo prendió con fuerza a partir de 1940. La teología impuesta, entonces, fue de carácter fundamentalista, dispensacionalista, con un sentido evasivo, con un fuerte acento en la “segunda venida”. La preocupación por la recuperación de sus territorios, el cuidado de su lengua y demás elementos de la cultura no debían interesarles, ya que “tenemos una patria celestial y hablaremos lenguas angélicas” cuando Cristo vuelva en gloria. Las tradiciones religiosas debían no solo ser abandonadas sino incluso condenadas, ya que eran “cosa demoníaca”.

En ese contexto, la Biblia fue más un artefacto cultural usado como objeto sagrado que leída como libro, ya que la gran mayoría desconocía el español, y menos aún la lecto-escritura. Con la urbanización de los Qom y su mayor escolarización eso fue cambiando, y hay hoy una traducción al Qom-laktaq revisada por los propios Qom.

El nombre de la ciudad capital del Chaco, Resistencia, se origina en un intento del cacique vilela Leoncito de recuperar sus tierras, lo que fue resistido por el Ejército argentino, que terminó asesinando al dirigente indígena. Se da el nombre a la ciudad por el hecho de haber resistido durante tanto tiempo las continuas incursiones de los aborígenes. Es decir, se celebra como resistencia la ocupación del territorio indígena, y no la lucha de ellos por sostener a sus pueblos e identidad. El nombre de la ciudad refleja la historia contada por el invasor. El libro de Daniel habilita a contar la historia desde el lugar del oprimido.

Historia y Mito, claves de lectura

Debo reconocer, ciertamente, que mi análisis proviene de observaciones hechas desde la cultura occidental, y por más que uno se empeñe en el diálogo intercultural o transcultural, siempre prevalecen ciertas categorías en el propio discurso, que por más que se revisen, modifiquen o adapten tienen una matriz sin la cual no podríamos pensar ni expresarnos. Fui formado en la “ciencia blanca” (incluso con la apertura que los estudios antropológicos proponen) y las categorías de pensamiento están imbuidas de esa experiencia, aun cuando procuro comprender y aprehender el modo alterno de pensar que me presentan mis interlocutores originarios. Por eso, en lo que sigue, no pretendo hacer una “teología Qom” sino lo que he llamado una teología de interlocución.

A partir de este hecho, he visto al estudiar este texto bíblico con el pueblo Qom (y otros, incluyendo sus propios relatos tradicionales) como surgen una serie de elementos que son significativos en las distintas y respectivas miradas, y que ponen de manifiesto espacios de diferencia y de diálogo. Una de las problemáticas que se hace evidente es la diferente concepción del tiempo y la historia. La misma idea de historia es un parteaguas en este tema.

Efectivamente, la concepción de la historia como un todo continuo, como secuencia de hechos con causas y efectos, como cronología que se hunde en los tiempos, no es parte de la cultura original Qom, y solo poco a poco, por la influencia de

la cultura blanca y de la situación de opresión, van apareciendo algunas formas de registro más estables. Lo que nosotros llamamos historia, y lo que consideramos como hechos históricos, de lo que pude deducir de mi experiencia, solo se extiende hacia atrás en el tiempo por unas pocas generaciones, hasta donde se pueden recordar los testigos directos: en la medida en que hay descendientes directos que han conocido a los protagonistas o la situación, el hecho aparece con una significación que podríamos llamar histórica. Más atrás de ello se disuelven los datos y pasan a formar parte de sagas míticas, de relatos etiológicos, de actos legendarios sin referencia a tiempo, espacio o precisión alguna, en relatos multiversionados según las diferencias locales, dialectales o clánicas.

Esto, en términos de lectura de la Biblia, lejos de ser un problema, abre muchas posibilidades, porque da claves que se acercan mucho a las formas de las narrativas bíblicas. Obviamente, el registro escrito fija formas que no siempre son permeables en las tradiciones donde predomina la trasmisión oral. Por eso para el Qom no constituye un problema el tema de las fuentes del Pentateuco o que las versiones de la Resurrección sean diferentes en los cuatro evangelios canónicos. Les resulta muy fácil salir del fundamentalismo en el cual se les pretendió formar porque su propia cultura conoce que los relatos son diferentes según quien los cuenta, que hay más de una saga sobre un mismo hecho mítico, y que los relatos evolucionan a partir de cambiantes situaciones culturales.

Napalpí es historia, pero la vida del cacique Meguetzogochí, el último gran dirigente que enfrentó la invasión del Ejército, ya se nutre de elementos míticos. Las formas de vida que tomaron los Qom en El Impenetrable, como construyeron sus espacios, el uso del fuego, su cosmovisión, solo se evoca en mitos. Pero hay algo más en la aproximación al mito que diferencia las culturas. Occidente busca interpretar el mito, ya desde Sócrates y decididamente con el Iluminismo, Freud incluido, y con los métodos histórico-críticos en la ciencia bíblica. Entre los Qom es el mito el que interpreta la vida. El mito permite percibir el mundo creado como mundo vital. Por eso el relato, más que la lógica conceptual, sostiene la verdad cultural.

Por eso el relato de esos primeros siete versos de Daniel puede ser entendido como historia: son hechos similares a los que ellos mismos pueden contar de sus propios antepasados cercanos. Pero no pretenden que sea historia Noé, porque en sus propios relatos míticos hay hechos de destrucciones masivas de humanos y naturaleza (por el fuego, no por el agua) y de unos pocos que se salvan y reconstruyen la cultura. Por eso vale la pena recontar la historia, oponer la propia historia a la historia de los vencedores, pero no tiene sentido desconocer los mitos o los seres míticos. Allí el sincretismo y la ambivalencia resuelven la mirada cosmovisional, recuperando a la vez que adaptando la fuente cultural.

Pero también, como en la dinámica de la Biblia, la historia de la opresión genera la esperanza escatológica. Así, según algunos relatan, Meguetzogochí, del que se cuenta la historia ya mezclada con elementos legendarios, fue apresado por el Ejército argentino rompiendo un salvoconducto otorgado para generar un acuerdo de paz. Pero, dice cierta tradición Qom, logró escapar del barco en que estaba apresado y está escondido en algún lugar del Impenetrable (hoy debería tener más de 180 años).

Cuando sea el tiempo propicio, dos palomas blancas se asentarán sobre la cumbre de algún descendiente del cacique. Esa persona será, entonces, la encargada de reunir nuevamente a los guerreros Qom para reconquistar sus tierras, y cuando el ejército esté formado, saldrá de su escondrijo Meguetzogochí en su caballo blanco para ponerse al frente y guiar el combate. Esto me lo contó un sobrino bisnieto de Meguetzogochí. Hay una historia de opresión pero también hay un Apocalipsis. Para ellos, la historia bíblica valida su esperanza; para mí, me da una nueva clave de lectura de textos difíciles de asimilar desde la cultura positivista de occidente.

Cambiar y subsistir, cuando la adaptación es a la vez resistencia

Les invadieron sus territorios, les ocuparon sus lugares sagrados y robaron sus utensilios, les impusieron una lengua extranjera, les cambiaron sus nombres y hasta su modo de alimentarse, se llevaron a sus mejores jóvenes. Los Qom podían señalar con detalles precisos como esto que relata el libro de Daniel también ha ocurrido con su pueblo. El idioma materno se habla en la casa y se oculta en la escuela (solo hace unos pocos años el gobierno aceptó la educación bilingüe). Es más, en los que migraron al ámbito urbano hasta hay quienes se niegan a enseñar la lengua originaria a sus hijos por miedo a la discriminación.

Nada de eso es inocente. La caza y la pesca, el marisqueo, solo proveen una parte mínima de la alimentación dado el restringido espacio natural que queda disponible. El resto hay que conseguirlo en el mercado, por los planes sociales del gobierno o en la caridad de las ONG. Las chauchas de algarrobo que se recogían gratuitamente en el monte hoy son reemplazadas por la harina de trigo que hay que comprar en el almacén del colono blanco. Los algarrobos, en cambio, son talados para hacer muebles y aberturas que se venden en Buenos Aires, y en su lugar los grandes terratenientes plantan soja para exportar. La miel ya no se junta silvestre en el bosque, sino que se produce en colmenas para el mercado. La ropa hay que comprarla, no se teje en las casas. Igualmente, las artesanías no tienen por objeto aportar los utensilios necesarios para las ceremonias sagradas o la vida comunitaria. Yikas y canastos, objetos de cerámica, adornos y collares, y hasta los arcos y flechas se venden en los mercados o en las terminales de transporte para el turista ávido de souvenirs. El lugar social del artesano ha cambiado. Los documentos que emite el gobierno no admitían los nombres indígenas, aunque esto ha cambiado en los últimos años por las luchas por la identidad que han permitido una nueva legislación. Sin embargo, se siguen imponiendo los apellidos españoles y en la práctica los funcionarios se resisten a escribir los nombres indígenas. Mientras la medicina blanca cuenta de protección legal, los piogonak son consultados en secreto. El culto pentecostal permite recuperar algunas formas de las danzas rituales, y la glosolalia se asemeja mucho a las expresiones de las oraciones a los Nowet. En la cultura Qom, al igual que en el libro de Daniel, los sueños son el lugar de la revelación.

Todo esto muestra como se mezclan las formas de subsistencia y resguardo cultural a la vez que la adaptación a la nueva cultura envolvente. También ellos, como

los deportados, deben velar por el delicado equilibrio entre la adaptación que permite la subsistencia y la resistencia que exige arriesgar la vida. Esta experiencia hace a la lectura bíblica, y el pasaje que hemos leído es un lugar privilegiado desde donde poder comentar y reflexionar sobre esta situación. La transculturalidad es el espacio del encuentro, de la disputa, del sincretismo.

En el caso Qom, la Biblia es un elemento de ese sincretismo, tanto como objeto como en cuanto texto. Suprimidos, al menos públicamente, los amuletos y fetiches tradicionales (dicho esto sin sentido peyorativo), la Biblia llenó ese lugar. Al culto se va con la Biblia en un bolso blanco, una especie de mochila adornada con cintas y fecos, que se carga en la espalda. Y probablemente no salga de allí durante toda la ceremonia. Se danza y se ora con ella en la espalda. Para la mayoría del pueblo Qom que participa de los cultos pentecostales ese es su contacto con la Biblia. Duerme con ella en la cabecera de su cama para que le inspire los sueños. Como en las antiguas prácticas religiosas Qom, danzas y sueños guían la experiencia mística, y la Biblia ha tomado su lugar de esa manera. El pastor (que muchas veces es también el cacique o el piogonak) pone la Biblia sobre el cuerpo del enfermo para aliviar el dolor. Incluso en algún lugar se han quemado algunas hojas de la Biblia para que su humo, aspirado por el paciente, expulse el mal.

Pero en su texto también ha despertado al mundo Qom. Muchos textos han inspirado sus canciones, y la traducción ha permitido revisar y recuperar elementos lingüísticos que, de otra manera, hubieran estado prontos a desaparecer. Selecciones de textos bíblicos en Qom-laqtak se difunden a través de las radios comunitarias indígenas, y los pastores predicán sobre ellos en su lengua originaria, manteniendo así, entre otras cosas, viva la lengua y ciertas tradiciones. Y, como en el caso que estamos exponiendo, así como muchos otros textos, han abierto los mecanismos de la memoria y de la crítica, de la reconstrucción de identidad en un ambiente hostil.

Por ejemplo, un ejercicio que hicimos en la Escuela Bíblica de la Acción Apostólica Común (la experiencia de la que participé en los últimos años en Villa Río Bermejito, Provincia del Chaco, pero de la cual también participaron gentes de la vecina Provincia de Formosa), a partir de este texto de Daniel, fue el de la recuperación topográfica. ¿Cuál era el nombre original, hoy caído en desuso, de las aldeas que se llaman “Fortín Lavalle” o “10 de Mayo”?, todos nombres asociados que los episodios de su sometimiento. Los jóvenes consultaron a sus abuelos, indagaron en la memoria colectiva, y hoy esos parajes vuelven a nombrarse como antaño. Algunos incluso han llevado petitorios para que se oficialicen los nombres anteriores en reemplazo de los impuestos por la violenta conquista. La lectura transcultural de la Biblia no solo es un ejercicio de religiosidad abierta o de empatía étnica, sino que toma, en este caso, proyección política.

Por eso, más que lectura intercultural prefiero hablar de lectura transcultural, y más que de inculturación prefiero aceptar la condición de lo sincrético. Las culturas, incluso la religiosa, se atraviesan en su conexión, y esto las moviliza. Claro está, como veremos más adelante, que esto también se relaciona con cuestiones de poder y hegemonía. No hay inculturación que no sea políticamente condicionada.

Lectura bíblica y poder: lo develado en la lectura transcultural

Lo que también muestra esta lectura son las formas del poder, las distintas concepciones del poder, los diferentes modos en que se construye, se ejerce o se confronta. Todo poder es relacional, es generado a partir de cómo los actores sociales disponen de capacidades y saberes, de fuerzas, recursos y controles, y como los ponen en juego en las relaciones mutuas. Leer la historia de una ocupación, de un saqueo, de una imposición cultural nos lleva a formular preguntas que ayudan a develar los mecanismos del poder: ¿Por qué destruyeron sus lugares de culto? ¿Por qué apropiarse de los utensilios religiosos? ¿Qué buscaban los invasores al llevarse los jóvenes más destacados? ¿Qué sentido tenía imponer una lengua? ¿Con qué propósito les cambiaron los nombres? ¿Tenía importancia la imposición de una nueva dieta alimentaria? ¿Qué pasó con los que no fueron deportados? Todas esas preguntas comunes a Daniel y los Qom indagan sobre las múltiples facetas que toma el poder. Leídas a través del libro de Daniel apuntan a la propia situación del pueblo Qom, y los modos y sentido de la dominación a la que fuera sometido. Pero también permiten, por lo mismo, establecer estrategias de resistencia, de recuperación, de proyectar futuro.

Queda claro en la experiencia de Daniel y sus amigos que el uso de la fuerza no alcanza para establecer una hegemonía. La posibilidad de una resistencia cultural no descansa solo en poder contrarrestar el armamento del invasor, sino también en crear un espacio y tiempo interior, intracomunitario, donde sobreviva la identidad y la propia dignidad, para dar lugar a la esperanza de un futuro emancipatorio. Y que esa es también una forma de poder, una manera de gestionar el conflicto, una alternativa a la tentación suicida de oponer una fuerza militar débil a una mayor.

No digo que la lectura bíblica haya sido el único aporte que ha permitido esto; por cierto el proceso de politización, con sus aportes y vicios ha influido. También la creciente escolarización y el surgimiento de una clase Qom urbana les ha dado recursos que han jugado en esta lucha. Pero sí sabemos que la Escuela bíblica y la lectura de la Biblia en el diálogo transcultural les brindó un espacio de encuentro, reflexión, de puesta a prueba de convicciones y liderazgo, de aprendizajes múltiples. Esto redundó en que la mayoría de los dirigentes que se pusieron al frente de sus luchas reivindicatorias en la zona de Bermejito han pasado por la Escuela Bíblica, y hoy reproducen esas enseñanzas desde otros lugares: en la dirigencia de las asociaciones comunitarias, en la posibilidad de ser maestros bilingües, y en algunos casos también en la ocupación de cargos públicos y en el escenario político. Nada de esto ocurría 30 años atrás.

De hecho ha sido esa lucha cultural la que les ha permitido sus mejores logros: el reconocimiento de la educación bilingüe, con auxiliares y maestros nativos a cargo del estado; el uso de la propia lengua en juzgados, y la posibilidad de inscribir a sus hijos e hijas con nombres autóctonos; la recuperación legal de ciertas tierras, si bien aún el proceso no se ha completado. Otros logros surgen de la propia organización: la defensa de sus artesanos, la conducción de sus iglesias autónomas, independizadas del poder de los misioneros (en algunos casos más que en otros).

Por cierto que también desde otro lado debe leerse esta realidad. La cultura Qom, pasada por la conquista y el cristianismo, no es ni ya nunca será la de sus an-

tepasados. Su economía no podrá volver al modo natural previo a la invasión. Aún la lengua incorpora voces y giros nuevos, producto del intercambio con otras lenguas y de las nuevas situaciones que se viven. Aún los relatos legendarios y los cuentos y leyendas son modificados para dar cuenta de los nuevos actores sociales, de circunstancias cambiantes. Daniel se hace amigo del eunuco del Rey para proteger a su pueblo, para resguardar su herencia. El joven zorro logra con astucia lo que el viejo tigre ya no puede conquistar. Y así logra domesticar al caballo, que antes era desconocido (de los antiguos relatos Qom, recopilados por Orlando Sánchez).

Pero también esta experiencia pone en crisis algunas de las tradiciones Qom. Así como leemos Daniel, también hay que leer Ester. Las mujeres Qom, en contacto con la relectura feminista de la Biblia, comienzan a cuestionar desde adentro formas establecidas y costumbres ancestrales que ahora sienten como imposiciones intolerables. Si Daniel resistió a su manera, Ester lo hizo a la suya. La lectura bíblica, liberada del prejuicio masculino con que la enseñaron los misioneros, se ha transformado en una crítica a ciertos aspectos de la cultura Qom. Ahora no desde las imposiciones de un poder externo, sino desde los reclamos de quienes, en la propia cultura, desafían, de alguna manera, las formas del poder que al interior de las propias comunidades postegaban a las mujeres, las relegaban o desconocían. Ahora hay mujeres que conforman las propias cooperativas de artesanos, que asumen la dirigencia de ciertos reclamos, que revalorizan su autonomía, que se lanzan a su propia carrera vocacional. Hay pastoras y diputadas, traductoras y maestras, ancianas cuyas opiniones pesan no solo en el ámbito familiar, como ocurría antes, sino directamente en toda la comunidad.

Si hay un poder de la fuerza, y un poder político y económico, si hay imposiciones culturales, también hay, por otro lado, un poder de la fe, una capacidad de resistencia y anticipación de lo nuevo. Un pueblo en busca de recuperar su dignidad, y con ello sus derechos y esperanzas, configura sus batallas culturales desde otro lugar, con otras herramientas, con un sentido renovado. Y, en el caso de los Qom, la lectura transcultural de la Biblia es un espacio que ha contribuido a crear esas herramientas, a sostener ese espíritu.



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

ELEMENTOS EPISTEMOLÓGICOS E FILOSÓFICOS ETNOCÊNTRICOS: INVERSÃO DE PARADIGMAS AFRO EM DIÁSPORA¹

*Epistemological elements and ethnocentric philosophies:
inversion of African paradigms in diaspora*

David Pessoa de Lira²
Celio Juliano Barroso Trindade³

Resumo: O artigo aborda a questão epistemológica e filosófica a partir da ótica de intelectuais afrodescendentes na diáspora africana. Os autores argumentam que os resultados da pesquisa histórica não são neutros, mas implicam posicionamentos étnicos e da classe social hegemônica na sociedade. Esse fato foi revelado na nova pesquisa sobre a história africana e traz implícito o desafio de uma revisão epistemológica que se estende à filosofia, à sociologia, à psicologia e, não por último, à teologia. Por isso é relevante para os afrodescendentes reconstruir a história do racismo, tendo como objetivo maior sua assunção étnica em diáspora, de maneira que possam examinar criticamente os elementos que constituem sua capacidade epistemológica e de atuação como pesquisadores e cientistas.
Palavras-chave: Epistemologia. Etnocentrismo. História. Diáspora africana.

Abstract: The article deals with the epistemological and philosophical issue from the perspective of Afro-descendant intellectuals in the African diaspora. The authors argue that the results of the historical research are not neutral, but imply ethnic positions and stands from the hegemonic social class of society. This fact was revealed in the new research on the African history and implicitly brings with it the challenge of an epistemological revision which extends to philosophy, sociology, psychology and not last, to theology. This is why it is relevant for the Afro-descendants to reconstruct the history of racism, having as a greater goal their ethnic rise in the diaspora, so that they can critically examine the elements which constitute their epistemological capacity and work as researchers and scientists.

Keywords: Epistemology. Ethnocentrism. History. African diaspora.

¹ O artigo foi recebido em 26 de abril de 2015 e aprovado em 15 de maio de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pelo PPG da Faculdades EST, professor e coordenador do Seminário Anglicano de Estudos Teológicos do Recife, professor da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Departamento de Letras e Centro de Artes e Comunicação (CAC). Contato: lyrides@hotmail.com

³ Estudante do bacharelado em Teologia da Faculdades EST, bolsista de IC com bolsa da FAPERGS.

Introdução

Por séculos, os afrodescendentes em diáspora lidam com a questão de assunção étnica e com o desafio de se inserir nas descrições históricas do seu povo diante da hegemonia da pseudoimagem de neutralidade de disciplinas que se julgam científicas. O desafio maior é científico e *epistemologizar*, de maneira que não se negligencie a ciência nem que essa seja vista somente como *via de mão única*. O simples ato de científico requer do pesquisador afrodescendente que se questione sobre a maneira como determinados resultados chegaram à sua completude, examinando como foram estabelecidos os elementos paradigmáticos hegemônicos que beneficiaram apenas um grupo étnico, como na História, na Psicologia, na Geografia, na Sociologia e, certamente, também na Teologia.

Essa forma de criar elementos paradigmáticos e hegemônicos com uma aparente objetividade pode ser explicada através da *esteira* da história do racismo, que está vinculada às pilhagens, colonizações e extermínios de povos africanos e indígenas no despontar da Idade Moderna e com o novo modelo classificatório da Idade da Razão (Iluminismo). Para que não se crie uma visão ingênua do desenvolvimento, da tecnologia e da ciência, é necessário também saber a razão pela qual vários elementos de caráter étnico e identitário foram negligenciados em nome da objetividade e neutralidade científica eurocêntrica.

O grande problema para afrodescendentes em diáspora é que esses assumem modelos experimentais de outrem sem se dar conta do discurso por trás daquilo que, muitas vezes, é tido como neutralidade e objetividade científica. Para completar, recomenda-se que outras pessoas leiam, compreendam e assumam as pesquisas como verdadeiramente isentas de racismo ou preconceito. Se um pesquisador negro ou indígena não assumir sua identidade cultural, ele corre o risco de reproduzir uma pseudoimagem de neutralidade científica de outros grupos, muitas vezes, esquecendo a história do seu povo, visto que a neutralidade científica alheia nem a cita. Por exemplo, a pseudoimagem de neutralidade científica da História negligenciou o Continente Africano. Foi necessária, depois de muitos embates e debates, uma coleção que registrasse e descrevesse a *História Geral da África* (cf. a lista de referências), visto que as disciplinas históricas sempre trataram (e ainda tratam) a História do Continente Africano como um apêndice colonial europeu, em que existiam *estoques e suprimentos* de escravos.

Por essa razão, percebendo os paradigmas racistas por trás da pseudoimagem neutra da ciência ficada de certos pesquisadores, Martin Bernal, em sua obra intitulada *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*⁴, propõe um novo modelo para se falar dos gregos antigos e denuncia toda uma construção ideologizada sobre a civilização grega que, por muito tempo, foi feita a partir de um “modelo ariano” em detrimento de qualquer influência egípcia e semita diretamente na formação

⁴ BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* (1987). New Brunswick: Rutgers University Press, 2003. v. 1.

do povo grego. Bernal explica que, ao descrever que os antigos gregos vieram do norte da Europa e adentraram na região balcânica e que dominaram os nativos, há uma necessidade, ao mesmo tempo, de apagar qualquer relação que os gregos tiveram com os egípcios e fenícios pelo fato de serem africanos e asiáticos. Com isso Bernal desafia a cientificidade do argumento vigente, denunciando o tipo de paradigma estabelecido por trás do ato de cientificar a história do mundo grego, explicando que a maneira como se conta historiograficamente sobre o antigo povo grego serve apenas para salvaguardar a identidade de um modelo eurocêntrico e ariano.⁵

Sendo assim, é relevante para os afrodescendentes reconstruir a história do racismo, tendo como objetivo maior sua assunção étnica em diáspora, de maneira que possam examinar criticamente os elementos que constituem sua capacidade epistemológica e de atuação como pesquisadores e cientistas. Não é uma proposta de abandonar a pesquisa ou o que se produziu por séculos e nos últimos anos. Trata-se antes da necessidade de rever conceitos, motivos e ideias que estão subjacentes aos modelos, previamente estabelecidos, que tentam disfarçar as ideias mais preconceituosas e racistas para privilégios de uns e aniquilamento de outros. A política do holocausto se aparelhava com instrumentos tecnicistas e com a ideologia de superioridade por trás da neutralidade e objetividade científica. É necessário *epistemologizar* e cientificar tendo em vista a assunção étnica e sua pertença a um grupo e a um povo.

A história do racismo e os modelos racistas

Cristóvão Colombo relatou em seu primeiro diário de bordo, em 1492, que depois do rei da Espanha ter finalizado a guerra contra os mouros e ter expulsado todos os judeus do seu reino, ele foi enviado por sua alteza para as regiões da Índia com uma armada suficiente. Na verdade, Colombo foi incumbido de duas missões, a saber, encontrar ouro e difundir a cristandade. Como homem de seu tempo, ele também acreditava que poderia encontrar ciclopes e sereias durante a viagem até a Índia. Colombo estava convicto de que iria encontrar tudo aquilo que ele esperava encontrar e tudo aquilo que ele procurava.⁶

Devem-se salientar três dados pertinentes em relação a Colombo e suas viagens: Primeiro, ele não encontrou a Índia, mas um continente que ficou conhecido como as Índias Ocidentais, sendo seus habitantes chamados de índios. Segundo, ele continuou acreditando em todas as imagens que ele tinha a respeito dos povos que iria encontrar na Índia. Sendo assim, os povos que foram colonizados não eram vistos como eles eram de fato, mas como os colonizadores imaginavam que eles fossem: monstros, tribos selvagens, pagãos e impuros. Terceiro, o ano de 1492 é considerado por alguns pesquisadores como o marco inicial da Modernidade ocidental por causa da descoberta da América por Cristóvão Colombo. E como resultado disso, fato é que a Idade Moderna ocidental é caracterizada pelas pilhagens, conquistas e violências

⁵ BERNAL, 2003, v. 1, p. 1-10, *passim*

⁶ RA TTANSI, Ali. *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 20-21.

raciais tanto na África como no continente denominado América (Índias Ocidentais).⁷ Como Martin Bernal escreveu: “É difícil afirmar se era ou não o racismo inabitualmente forte antes do século 16, o primeiro [sic século] no qual os europeus do norte entraram em frequente contato com pessoas de outros continentes”⁸.

Faz-se necessário frisar que Colombo nutria um sentimento ambivalente em relação aos nativos. Ele acreditava que os indígenas poderiam ser ou essencialmente maus ou completamente bons, tendo extraordinária e completa bondade. Essa ambivalência da crença a respeito dos nativos e aborígenes é extremamente importante para entender como se dará toda a construção da história do racismo em períodos subsequentes. Deve-se salientar que, embora Colombo fosse um homem a frente de seu tempo, sendo audacioso e perspicaz, tendo ideias revolucionárias, todos os seus feitos eram moldados de acordo com os paradigmas político-religiosos vigentes e dominantes.⁹

Não obstante, deve-se notar que o envio de Colombo coincide com a derrota dos mouros e a expulsão dos judeus da península Ibérica, caracterizando, assim, aquilo que vai nortear e modelar o fim último da sua missão além-mar: conseguir riquezas (ouro), submeter os pagãos e impuros, e converter aqueles que são considerados “nobres selvagens”. Os judeus e mulçumanos constituíam um *caso perdido* para os cristãos, tornando-se também inimigos da política e da economia da península Ibérica. Havendo todo tipo de hostilidade para com os judeus e mouros, seria necessário recompor a política e a economia, e converter outros povos que conseguissem discernir entre o certo e o errado (ou seja, aqueles que possuíssem *razão*).¹⁰ Além desses povos discriminados, também é fato que, entre os séculos XV e XVI, muitos ciganos foram igualmente banidos ou mortos por causa de sua cor e de sua habilidade para com assuntos sexuais.¹¹

O problema da ambivalência se tornará um embate vigoroso na Espanha do século XVI entre dois teólogos que marcaram a primeira metade daquele século: Bartolomeu de Las Casas e Juan Gines de Sepúlveda. Eles se tornarão representantes dos assentamentos coloniais. Essa disputa ou embate girava em torno da própria ideia ambivalente de Colombo a respeito dos nativos, isto é: Até que ponto aqueles aborígenes poderiam ter *razão* e qual seria seu *status* na cadeia hierárquica da humanidade. A resposta a essa indagação era tão importante para o desenvolvimento econômico quanto para a própria a religião cristã.¹²

Para a cristandade, se o nativo fosse totalmente humano, ele seria capaz de discernir entre o certo e o errado, podendo, assim, ser convertido. A religião cristã, a

⁷ RATTANSI, 2007, p. 21.

⁸ BERNAL, 2003, v. 1, p. 201: “It is difficult to say whether or not racism was unusually strong before the 16th century, the first in which, Northern Europeans came into in frequent contact with peoples from other continents”. Tradução própria.

⁹ RATTANSI, 2007, p. 21.

¹⁰ RATTANSI, 2007, p. 20-22.

¹¹ BERNAL, 2003, v. 1, p. 201.

¹² RATTANSI, 2007, p. 22.

priori, procurava distinguir os infelizes (judeus e mouros mulçumanos) e os *selvagens* (aqueles que não tiveram a oportunidade de conhecer o Evangelho). Os *selvagens*, por não terem tido nenhum conhecimento do Evangelho, não poderiam ser considerados intrinsecamente incapazes de se converter.¹³

Para Sepúlveda, os índios eram irracionais e, portanto, parentes próximos dos macacos. Ora, se esses índios eram próximos aos macacos, eles eram inferiores, podendo ser, assim, escravizados. Sepúlveda se valia, para defender essa tese, da filosofia de Aristóteles e da teologia de Tomás de Aquino. Las Casas, por seu lado, defendia que as raças de todo o mundo (todas as pessoas) caracterizavam e constituíam uma só humanidade. No entanto, ele admitia a escravidão de africanos que eram trazidos para as plantações, minas, fato que, posteriormente, amenizou ao desfazer o discurso que justificava a escravidão de negros e africanos. Essa postura inicial de Las Casas foi defendida tanto pela cristandade quanto pelo governo espanhol, reforçando a distinção unicamente entre os inimigos infelizes (judeus e mouros mulçumanos) e os povos indígenas.¹⁴ O que se pode notar aqui é que o racismo é tão variado quanto o modelo ou paradigma que o formata. De qualquer maneira, o que se vê nesses discursos (do governo espanhol, da cristandade, de Colombo, de Las Casas e de Sepúlveda) é a tentativa de aniquilação e negação do *outro*¹⁵. Deve-se observar, entretanto, que a igualdade de todos os seres humanos e a liberdade individual, sendo tão valorizadas pelos movimentos da reforma religiosa, também foram amenizadas ou suavizadas diante de argumentos fortemente racistas pelos próprios protestantes. Com a expansão colonial, principalmente a partir de 1650, intensificaram-se as políticas de extermínio tanto de nativos na América como dos povos escravizados na África.¹⁶

A partir do século XVI, a palavra *raça*¹⁷ começou a se tornar amplamente empregada. No entanto, ela era empregada para se referir à linhagem aristocrática de uma determinada pessoa. Ainda não se confundia a formação binominal raça-racismo como se entende hoje. Naquela época, raça era empregada para substituir a palavra latina *gens* e a sua correlata grega *genos*, cuja acepção era até então um resquício medieval advindo do mundo greco-romano. Etimologicamente, a palavra portuguesa *gente* vem de *gens* e de *genos*, as quais significavam linhagem, rebento ou estirpe.¹⁸ Muito curioso é o emprego de determinadas expressões na língua portuguesa, como “parece gente”, “pensei que era gente”, “toma jeito de gente”, “ó gente” e outras correlatas. Essas expressões conotam, em sentido pejorativo, apelativo, vocativo e re-

¹³ RATTANSI, 2007, p. 22.

¹⁴ RATTANSI, 2007, p. 22.

¹⁵ RATTANSI, 2007, p. 23.

¹⁶ BERNAL, 2003, v. 1, p. 201-202.

¹⁷ No inglês: *race*; no francês: *rasa* e *race*; no italiano: *razza*; no espanhol: *raza*.

¹⁸ RATTANSI, 2007, p. 23; DICIONÁRIO de latim-português, português-latim. Porto: Porto, 2010. p. 204; MORWOOD, James; TAYLOR, John (Eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Britain: Oxford University Press, 2002. p. 69; PEREIRA, Isidro. *Dicionário greco-português e português-grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998. p. 113; COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 102-121; RODRIGUES, Diego; NUNO, Fernando (Coord.). *Dicionário Larousse da língua portuguesa*. 2. ed. atual. São Paulo: Larousse, 2008. p. 384.

preensivo, os hábitos e costumes de pessoas que parecem (ou não) *segentis* (genitivo de *gens* – da estirpe, da linhagem, da nobreza, da aristocracia ou da raça).¹⁹ Observando hodiernamente a palavra *gente*, em qualquer dicionário da língua portuguesa, percebe-se, entre outras acepções, que essa palavra equivale a ser humano ou pessoa de uma forma geral.²⁰ Assim, faz-se necessário notar também que essas expressões foram semanticamente alteradas à medida que a ideia de raça começou a se implantar com o modelo de classificação dos animais. Nesse sentido, a expressão “parece gente” conota que alguém pejorativamente não é *gente* ou ser humano, mas um animal irracional ou quase humano. Como se pode ver, a mudança semântica da palavra *gente* está intrinsecamente relacionada com a ideia de raça, que será posteriormente construída pelo Iluminismo.

A ideia de raça surge carregada de um sentido de boa qualidade, de pureza e de nobreza, daí o conceito de eugenia (da palavra grega *eugeneia*). A eugenia não só qualifica, mas também hierarquiza aqueles e aquelas das melhores famílias (aristocracia). O modelo do Iluminismo, no século XVIII, radicalizou esses conceitos e categorizou sistematicamente a ideia de raça em toda natureza. Nesse sentido, a Europa passou do modelo político e religioso do período de Colombo (Modernidade ocidental) para um modelo iluminista (Idade da Razão). Embora não seja ponto passivo a compreensão de “cientifcismo” por parte do movimento iluminista, o fato é que isso marcará posteriormente o que se entende como culturas tecnologicamente menos avançadas e aquelas que se apoiam na ciência como ato libertário da moralidade. Não é por acaso que a efetivação do holocausto (dos judeus no século XX) se dá sob a égide de uma sociedade tecnicamente avançada e cientificamente livre.

A transição do modelo da Modernidade ocidental para o paradigma da Idade da Razão será caracterizada pela liberdade humana de penetrar a natureza, desvendar seus mistérios e segredos, e adestrar ou domesticar todo o mundo selvagem. Por essa razão, para os iluministas, a natureza não era senão um conglomerado de selvageria que deveria ser dominada pelo emprego das técnicas e utilizadas pelo modelo das chamadas ciências da natureza ou ciências naturais.²¹

É preciso chamar a atenção ao fato de que a ambiguidade do racismo se dá pelo que se entende do *outro*, mas toda a pluralidade dentro da história do racismo é apenas resultado do modelo que se empregará para a dominação e superioridade de uns sobre outros. Veja-se, por exemplo, a tríade de intelectuais de renome nesse período: Voltaire, Montesquieu e Rousseau, e como eles acreditavam na nobreza, inteligência e técnicas de outras culturas. Em geral, todos eles defendiam o determinismo topográfico das raças. Embora tenha satirizado a Europa de seu tempo, Montesquieu, levando em conta o clima temperado da Europa, defendia a primazia daquele continente, sendo científico e progressivo como consequência do seu benefício climático. Já Rousseau, embora fosse contra a escravização, assumiu a ideia de que a virtude e a capacidade

¹⁹ DICIONÁRIO de latim-português, 2010, p. 204.

²⁰ RODRIGUES; NUNO, 2008, p. 384.

²¹ RATTANSI, 2007, p. 24

política de alguém eram resultantes de sua situação climática e topográfica em que se encontrava. Essa visão de Rousseau, um tanto eurocêntrica, também será defendida pelos românticos que se inspiravam em lugares obnubilados e montanhosos do norte da Europa.²² Foi o que antropologia chamou de determinismo geográfico, teoria mais tarde ultrapassada pelo reconhecimento estruturalista da diversidade cultural como típico da humanidade.

Ainda nesse período surge outra tendência que será muito utilizada no âmbito filosófico e intelectual, isto é, a ideia do “nobre selvagem”. Mesmo que Voltaire reconhecesse e apreciasse todas as qualidades da cultura chinesa, um chinês não passaria de um “nobre selvagem”.²³

Sendo assim, o modelo do “nobre selvagem” foi concebido pelas tessituras de interesses que motivavam os europeus a assim classificarem os outros povos. Por exemplo, a qualidade da cultura chinesa era apenas para efeito de suprimento das necessidades que as tecnologias europeias ainda não poderiam preencher em termos de manufaturas e estéticas, como jardins e fachadas de casa ao estilo chinês, além da extraordinária porcelana chinesa. Não é de balde a necessidade da valorização de objetos e elementos chineses na metade do século XVIII²⁴. Segundo esse modelo, um chinês, assim como um africano ou indígena da América, continuariam hierarquicamente inferiores pelo simples fato de que não tinham rompido com as superstições religiosas e com o estado rude em que vivam, ou seja, careciam de uma “ideia de progresso”, de refinamento, de liberdade política e de prosperidade comercial.²⁵ Para os europeus, eles mesmos já tinham alcançado este estágio, sendo, por isso, diferentes hierarquicamente dos chineses e outros povos. Há de se observar que esse quadro teórico e hierárquico foi estabelecido pelos próprios europeus.

O Iluminismo apresenta um modelo classificatório em que todas as coisas, todos os seres devem se apresentar em um quadro hierarquicamente organizado, de maneira que se se aprenda a descrevê-lo (o quadro) em grupos, subgrupos, tipos, espécies, gêneros, raças. Essa classificação, em termos étnicos, começou a ser elaborada por características de semelhança ou julgamentos externos do observador. Com isso, a classificação tomou uma modelagem hierarquicamente estética.²⁶ Esse tipo de classificação estética é muito comum em regiões do Brasil em que, no inconsciente coletivo (ou de forma conscientemente pejorativa), as pessoas designam outras como: “negra de cabelo bom”, “negra de cabelo ruim”, “morena clara”, “morena escura”, “negra afilada”, “negra bonita”, “negra preta”, “negra retinta” e outras denominações fagranamente discriminatórias.

Essa classificação será mais *gritante* à medida que a miscigenação aumentar, pois ninguém, seguindo esse modelo, gostaria de ficar na última escala hierárquica. Não obstante, de acordo com esse modelo classificatório, todas as pessoas assim de-

²² BERNAL, 2003, v. 1, p. 204.

²³ RATTANSI, 2007, p. 23-24.

²⁴ BERNAL, 2003, v. 1, p. 237-238; RATTANSI, 2007, p. 24.

²⁵ RATTANSI, 2007, p. 25.

²⁶ RATTANSI, 2007, p. 23-28.

signadas já estão em um patamar inferior diante do paradigma estético e de beleza. Durante os séculos XVII e XVIII, a estética foi lagamente apreciada por causa daquilo que os europeus entendiam sobre a arte e a ética greco-romanas. O ideal europeu de beleza e moral excluía os africanos. A *negritude* estava associada à feiura e à degradação da virtude moral.²⁷ E isso foi assumido, a seu modo, pela teologia cristã! Deus será sempre *branco*, jamais *negro*.

Nessa dimensão da história do racismo, examina-se que argumentos tidos como científicos são construídos em modelos que não se apresentam como neutros ou objetivos. Pelo contrário, são tão parciais e subjetivos quanto a própria experiência de vida daquele que argumenta. A ciência está a serviço de um modelo que já é preestabelecido por quem dela faz uso. Ninguém pode negar que é preciso exercitar a ciência ou o conhecimento. No entanto, é necessário entender que existem modelos e paradigmas que motivam alguém a efetivar determinados argumentos em um dado contexto. Esses paradigmas, em última análise, podem ajudar a falsear a ideia de neutralidade e objetividade de argumentos tidos como científicos (sobre o racismo nos argumentos de alguns pensadores e filósofos).²⁸

O epistemologizar e a assunção étnica para estudos afro em diáspora

A respeito de reflexões epistemológicas para um fazer teológico a partir de um recorte racial, é necessário levantar a questão da inserção desse debate dentro do horizonte da própria epistemologia como tal, ou seja, daquilo que podemos chamar de epistemologia clássica, que, por sua vez, nasce como uma tarefa filosófica. A epistemologia moderna, com a qual lidamos hoje, nasce da tentativa de relacionar a universalidade da verdade com o pluralismo em que está imerso o ser humano na sua experiência cotidiana. Nesse processo, vemos o desenvolvimento do modelo científico que se embrenha por todos os ramos do conhecimento, da teologia à história, das ciências naturais à antropologia, empunhando as bandeiras do *objetivismo* do universalismo e do progresso.

Apontamos dois momentos interessantes no desenvolvimento da modernidade: um primeiro que vai do final do século XV até o século XVII; e outro já no século XVII. De um lado, a assim chamada descoberta da América por Cristóvão Colombo em 1492 é tida como marco; de outro, o desenvolvimento do método cartesiano sustentado no *cogito*.

A descoberta (invasão? conquista) da América é resultado de um processo de desenvolvimento de um novo modelo de civilização que tem suas bases no mercantilismo. Ou seja, naquele momento, junto com o desenvolvimento de um novo modelo econômico e técnico, se engendrava um novo modelo civilizatório. É forçoso afirmar que a descoberta das novas civilizações no novo continente redimensionou a cultura europeia que, para garantir o seu projeto político-econômico, teve que elaborar um

²⁷ RATTANSI, 2007, p. 28.

²⁸ BERNAL, 2003, v. 1, p. 202-203.

novo discurso que, primeiro, garantisse o seu estado e sua posição de dianteira diante das outras culturas, nascendo, assim, o mito do progresso. Depois, que legitimasse o uso da força quando necessário, incluindo aí a escravidão dos povos ditos “bárbaros”, a saber, negros e indígenas, nascendo, assim, a divisão entre povos “bárbaros” e povos civilizados. Dessa forma, a cultura europeia tinha que prevalecer diante das outras culturas. Dito de outra forma, nada poderia parar a marcha do progresso.

Os dois séculos seguintes à conquista das Américas viram, de um lado, a implantação do projeto econômico-político e cultural-religioso europeu. A dizimação da cultura dos povos ameríndios, a pilhagem de suas riquezas, a exploração da terra descoberta, os navios negreiros, a escravidão imposta a milhões de indígenas e africanos para cá trazidos fazem parte da crônica colonial, ainda não suficientemente estudada. De outro lado, na Europa civilizada sentiu-se a necessidade de fundamentar tudo aquilo em bases racionais sólidas. Neste caso, a filosofia e a teologia prestaram grandes serviços aos povos colonizadores. Dessa forma, o monoteísmo cristão dos europeus serviu de argumento para sustentar o etnocentrismo, pois os “povos pagãos” não conheciam a verdade do evangelho. As questões por que cristianizar negros e indígenas e por que arrastar a reboque essas culturas na marcha do progresso europeu suscitaram a resposta naquilo que podemos chamar de “monolatria epistemológica”, que tem como premissa o fato de que nada pode existir do lado de fora de sua visão. Ou seja, todas as formas de saber, de arte, de moral, de religião, de economia não podem estar do lado de fora do modelo paradigmático dominante. Não existe espaço para o diferente. Não se pretende discutir aqui o quanto isso não é novidade na história das culturas. A ideia aqui defendida e que liga essa interpretação da história ao tema dos fundamentos epistemológicos modernos é que o paradigma etnocêntrico moderno se sustenta no que podemos chamar de “monolatria epistemológica”, isto é, a afirmação de que não pode existir mais de uma verdade. Assim sendo, deve-se rejeitar qualquer pluralismo no que diz respeito à verdade. Falamos assim em culto de uma única verdade. Toda a epistemologia neste momento está imbuída em garantir a monolatria epistemológica. A novidade da modernidade é que a verdade está condicionada pelo método, de modo que se criou, então, a idolatria do método, no caso, o método científico das ciências da natureza. A única verdade é dada por um método.

Essa ideia tem suas fontes na filosofia platônica, aristotélica e na teologia da cristandade. De um lado, a filosofia grega platônica das formas metafísicas separadas e mais perfeitas do que a realidade concreta do mundo e os pressupostos da lógica aristotélica: princípio da identidade ou da não contradição e o princípio do terceiro excluído, por meio do qual só existe falso e verdadeiro. De outro lado, a teologia da cristandade medieval que desenvolveu o culto a “uma verdade” e a “demonização” daqueles que negam essa “uma verdade”. Tudo isso se pode perceber nos princípios metafísicos da epistemologia científica moderna, no caso, a objetividade e a universalidade. Essas são as bases epistemológicas do cientificismo moderno.

A priori, é imperativo compreender que *epistemologizar*²⁹ ou cientificar³⁰ é exercitar, conhecer e apreender de maneira tal que o sujeito mesmo da ação passe por uma experiência (seja experimentado) e seja habilitado e capaz de pensar e acreditar que tal coisa de fato é assim como ele experimentou. Quando se faz ciência, ou seja, quando alguém experimenta algo, o sujeito da ação efetiva o julgamento sobre si em relação ao que é experimentado. Esse ato é chamado de criticidade³¹ (que designa o nível crítico, a qualidade de crítico ou de quem procede com critério). Deve-se levar em consideração que a criticidade é o elemento fundante para lidar com aquilo que deve ser conhecido (cognoscível) e experimentado.

Paulo Freire, em sua *Pedagogia da autonomia*, designa esse ato de *epistemologizar* com a expressão “curiosidade epistemológica”:

O que quero dizer é o seguinte: quanto mais criticamente se exerça a capacidade de aprender, tanto mais constrói e se desenvolve o que venho chamando “curiosidade epistemológica”, sem a qual não alcançamos o conhecimento do objeto³².

Deve-se salientar que a criticidade, para Paulo Freire, não se dá por meio de ruptura entre essa e a ingenuidade, ou entre o saber empírico e aquele que é resultado de “procedimentos metodicamente rigorosos”. Pelo contrário, a criticidade é a superação da “curiosidade ingênua” para uma curiosidade que se “criticiza” sem deixar de ser curiosidade. Quando se “criticiza”, tornando-se “curiosidade epistemológica” e “rigorizando-se” metodicamente em aproximação ao objeto cognoscível, a pessoa encontra maior exatidão em relação ao seu objeto. Segundo Freire, quando a curiosidade tida como ingênua, que é “desarmada”, começa a se “criticizar”, assumindo uma forma metodicamente rigorosa, passa a ser uma “curiosidade epistemológica”³³. Em outras palavras, é necessário que a curiosidade esteja *munida* e que proceda rigorosamente diante do objeto passível de conhecimento (cognoscível) e de suas causas, de maneira tal que se saiba como proceder diante do mesmo. Ontologicamente o princípio da curiosidade é o mesmo, mas qualitativamente é diferente. Essa “curiosidade epistemológica” é expressa pela inquietação daquele que quer saber (do indagador ou inquiridor), através da verbalização de perguntas e questionamentos, caracterizando, assim, a busca pelo esclarecimento e o alerta diante de algo que chama à atenção.³⁴

Paulo Freire exemplifica isso da seguinte forma:

A curiosidade de camponeses com quem tenho dialogado ao longo de minha experiência político-pedagógica, fatalistas ou já rebeldes diante da violência das injustiças,

²⁹ *Sub verba ἐπιστήμη [epistēmē] e ἐπίσταμαι [epistamai]* (cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 132, 133).

³⁰ *Sub verba sciō e scientia* (cf. DICIONÁRIO de Latim-Português, 2010, p. 455, 456).

³¹ *Sub verba κριτήριον [kritērion] e κριτικός [kritikos]* (cf. MORWOOD; TAYLOR, 2002, p. 192; PEREIRA, 1998, p. 333, 334).

³² FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 35. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007. p. 24-25.

³³ FREIRE, 2007, p. 31.

³⁴ FREIRE, 2007, p. 32.

é a mesma curiosidade, enquanto abertura mais ou menos espantada diante de “não-eus”, como os cientistas e filósofos acadêmicos “admiram” o mundo. Os cientistas e os filósofos superam, porém, a ingenuidade da curiosidade do camponês e se tornam epistemologicamente curiosos³⁵.

O que o educador pernambucano ressalta não é simplesmente o fato de que um possui ferramentas científicas e outro não. A curiosidade motivadora é a mesma para ambos. O grande problema é como ambos se *muniram* diante do objeto que deveria ser conhecido. O fatalismo e a rebeldia dos camponeses, por terem sofrido tantas violências, impediam-nos de proceder diante da injustiça e de suas causas. Por isso não poderiam superar a curiosidade ingênua, até certo ponto. Os acadêmicos sabem lidar com seus objetos passíveis de conhecimento e, nesse sentido, superam a curiosidade ingênua através da curiosidade epistemológica. Mas não se deve esquecer que também nesse grupo encontramos certas ingenuidades gritantes que vêm de posturas ideológicas eivadas de preconceitos.

Nesse processo de *epistemologização e criticidade*, é necessário que haja a assunção da experiência em termos de conhecimento da identidade cultural e étnica. Em outras palavras, dever-se-ia colocar em ação aquilo que, de fato, foi experimentado na relação sujeito-objeto no processo de se fazer conhecido (cognoscível). Se alguém reconhece a si mesmo como agente da história e da sociedade assume-se responsável pelo processo formador e filosófico do *outro*. Assim, a pessoa que age se torna sujeito no processo de formação, capaz de assumir radicalmente a si mesmo e se abrir para ouvir e ver a experiência do *outro*.

Se um afrodescendente não exercer sua criticidade, poderá ficar simplesmente à mercê da “curiosidade ingênua” e impossibilitado de assumir -se agente étnico da história e da sociedade. Em diáspora, é pedagogicamente aconselhável que os afrodescendentes criem a compreensão da forma de *epistemologizar* e *cientificar*, sem perder sua assunção cultural e étnica.³⁶ Isso está relacionado com toda a forma, como afirmou Paulo Freire, de “pensar certo”:

O professor que pensa certo deixa transparecer aos educandos que uma das bonitezas de nossa maneira de estar no mundo e com o mundo, como seres históricos, é a capacidade de, intervindo no mundo, conhecer o mundo. Mas histórico como nós, o nosso conhecimento do mundo tem historicidade. Ao ser produzido, o conhecimento novo supera outro que antes foi novo e se fez velho e se “dispõe” a ser ultrapassado por outro amanhã

“Pensar certo” não é decorar ou recitar livros e trechos de livros mecanicamente como se isso fosse sinônimo de inteligência. Quem “pensa certo” tem na leitura um comprometimento imediato com aquilo que o texto nos dá e com aquilo que se dá ao texto, de maneira que a inteligência não apenas pertence a quem o produziu,

³⁵ FREIRE, 2007, p. 31.

³⁶ FREIRE, 2007, p. 41-42.

³⁷ FREIRE, 2007, p. 28.

mas também ao leitor crítico, que é agente da história e da sociedade. Ao pesquisar, é preciso que se compreenda a criticidade e o “pensar certo” para não agir errado consigo e com o mundo por meio de uma “curiosidade ingênua”³⁸. Essas afirmações são imprescindíveis para uma teologia que assume a perspectiva da dignidade dos povos afrodescendentes e indígenas. O exemplo da hermenêutica bíblica poderia servir para levar adiante o argumento aqui defendido.³⁹

Conclusão

No que diz respeito ao pressuposto epistemológico e ao filosófico de uma teologia afrodescendente, o olhar da epistemologia clássica interrogaria logo pelo fato de se estar buscando um conhecimento que se fundamenta numa historicidade, numa realidade concreta da situação vivida por um grupo de pessoas em relação com o mundo circundante, desse modo, afastando-se dos preceitos da universalidade e da objetividade. Diante disso, a questão da teologia negra ou afrodescendente, no que diz respeito à epistemologia, é desconstruir essa “monolatria epistemológica”, o que seria o mesmo que afirmar o engajamento das construções teóricas em teologia com o lugar e o tempo de onde nascem tais construções. Nessa tarefa é bom salientar que a teologia afrodescendente não está só. Podemos citar aqui, no campo da teologia, as teologias da libertação, feminista, *womanist*, *mujerista*, da diversidade sexual, como exemplos de hermenêuticas divergentes dos modelos clássicos. Na epistemologia alternativa, toda corrente da hermenêutica voltada para a dialogicidade de todo o conhecimento.

O desafio para qualquer pesquisador, pesquisadora ou docente que retoma sua origem e perspectiva afrodescendente se torna mais imperativo à medida que assume a responsabilidade de efetivar práticas como agente étnico inserido na história e na sociedade de seu povo. Há de se afirmar que, na diferença presente no mundo, é salutar a assunção da nossa etnia para que se garanta o direito de equidade em um sistema plural por natureza. A uniformidade e a classificação são produtos artificiais de um grupo que não quer ver a variedade existente. Esse desafio, em última análise, tem como objetivo recobrar a memória de um povo que sempre esteve esquecido por conta do racismo. A sociedade que conhece apenas a memória associada à mímesis ou à memória do computador não compreende o que é a *memória dos antigos*. Quem pensa que a memória é relacionada à repetição de discurso, sem averiguar os modelos existentes, está pensando errado. A memória é a perpetuação para a conservação dos mais *antigos* do povo, ou seja, sua própria identidade cultural que se faz história no momento de sua assunção étnica.

³⁸ FREIRE, 2007, p. 27.

³⁹ Cf. neste número de *Estudos Teológicos* o artigo de María Cristina Ventura Campusano.

Referências

- BERNAL, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* (1987). New Brunswick: Rutgers University Press, 2003. .vi.
- COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Trad. Fernando deAguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- DICIONÁRIO de latim-português, português-latim. Porto: Porto, 2010.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *MíniAurélio: o dicionário da língua portuguesa*. 7. ed. Curitiba: Positivo, 2008.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 35. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.
- MORWOOD, James; TAYLOR, John (Eds.). *Pocket Oxford Classical Greek Dictionary*. Great-Bretain: Oxford University Press, 2002.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário greco-português e português-grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.
- RATTANSI, Ali. *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- RODRIGUES, Diego; NUNO, Fernando (Coord.). *Dicionário Larousse da língua portuguesa*. 2. ed. atual. São Paulo: Larousse, 2008.
- UNESCO; MEC. *História geral da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, Ministério da Educação, 2010. 8 v.



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

ELEMENTOS DE INTERCULTURALIDADE EM JOSÉ DE ACOSTA¹

Elements of interculturality in José de Acosta

Flávio Schmitt²

Resumo: A presença europeia na América Latina, a partir do século XVI, tem sido percebida de diferentes formas e a partir de lugares diferentes. Para alguns, a conquista, seguida da colonização, foi uma verdadeira hecatombe. Para outros, foi uma oportunidade de livrar a população indígena da ignorância e superstição. Entre essas duas perspectivas antagônicas não há espaço para perceber que do lado dos conquistadores há vozes afinadas com a resistência indígena. Da mesma forma e pelos mais diversos motivos, entre os indígenas há aliados dos conquistadores. O presente texto resgata elementos de interculturalidade presentes na *escolástica colonial* e sensíveis ao clamor e injustiça praticados contra os povos indígenas. O ponto de partida é a obra *De Procuranda Indorum Salute* de José de Acosta. Como representante de um seleto grupo de pensadores deste período, com sua prática e legado literário, Acosta apresenta aspectos de interculturalidade relevantes para a discussão hodierna.

Palavras-chave: Interculturalidade. Conquista. José de Acosta. *Scholastica colonialis*.

Abstract: The European presence in Latin America, since the XVIth century, has been perceived in different manners and from different places. For some, the conquest, followed by the colonization, was a real hecatomb. For others, it was an opportunity to release the indigenous populations from ignorance and superstition. Between these two antagonistic perspectives, there is no space to realize that from the conqueror side there are voices tuned with the indigenous resistance. In the same manner and for the most diverse reasons, between the indigenous there are allies with the conquerors. The present text rescues elements of interculturality present in the *colonial scholastic* and sensible to the outcry and injustice practiced against the indigenous people. The starting point is the work *De Procuranda Indorum Salute*, from José de Acosta. As a representative of a select group of thinkers from this period, with its practice and literary legacy, Acosta presents relevant aspects of interculturality for a discussion today.

Keywords: Interculturality. Conquest. José de Acosta. *Scholastica colonialis*.

¹ O artigo foi recebido em 06 de abril de 2015 e aprovado em 15 de maio de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências da Religião pela UMESP São Bernardo do Campo/SP, professor na Faculdades EST em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: flavio@est.edu.br

Introdução

O encontro entre europeus e indígenas na América Latina no século XVI constituiu uma tragédia para a humanidade. Os fatos históricos registrados e os testemunhos neles revelados dão conta de um extermínio genocida sem igual na história humana. Se a estimativa de população mundial de 400 milhões de pessoas para o ano de 1500 estiver correta, e se desse total 80 milhões correspondem à população da América, então as estimativas do número populacional de 1600 são ainda mais trágicas. Estima-se que no transcurso de um século após a chegada dos europeus a população indígena estava reduzida a 10 milhões. A população do México que por ocasião da invasão espanhola tinha em torno de 25 milhões de pessoas, em 1600 se mostra deduzida a um milhão.³ Não há dúvida de que “el encuentro del império inca com la cultura española fue dramático”⁴.

Para as populações nativas, a vinda dos espanhóis pelo mar e com a pompa apresentada significava, num primeiro momento, o cumprimento de expectativas alimentadas pelas narrativas míticas.⁵

Porém a intensificação e ampliação dos contatos resultaram na conquista. Violência, guerra e morte é o saldo do processo. Apesar do saldo trágico da eliminação de milhões de vidas humanas, não faltaram vozes que proclamavam a dimensão messiânica dos acontecimentos: libertar esses rudes selvagens das garras da ignorância e da superstição. Os próprios soldados espanhóis se entendiam como vingadores dos crimes e supostas atrocidades cometidas pelos indígenas.

Embora essa postura não estivesse apenas limitada à coroa, coube ao papa, como vigário de Cristo, chamar para si o direito de evangelizar todas as nações. O que a princípio era compreendido como “fora da igreja não há salvação”, nesse contexto passou a significar que “fora do império espanhol não há salvação”. O rei católico espanhol, por sua vez, se entendia como enviado de Deus para civilizar os povos, favorecer a evangelização, defender e expandir a igreja.⁶

Da parte dos conquistadores, os principais protagonistas são a coroa espanhola e a Igreja Católica. Porém, no processo de desenvolvimento da conquista, nem sempre é possível distinguir de quem é o protagonismo maior. Ainda assim, especialmente no âmbito da igreja, há vozes que se levantam em defesa da causa e resistência indígena.

³ Cf. GIRARDI, Giulio. *La conquista da America: con qué derecho?* 2. ed. San José: DEI, 1989. p. 31. Parte da população foi exterminada pela guerra, em combate. Outro contingente significativo foi assassinado pelas condições de trabalho e de vida impostas pelos europeus (trabalho nas minas, escravidão, deportação, fome, mortalidade infantil, impostos). Porém a maior causa de destruição da população indígena foram as doenças.

⁴ ACOSTA, Jose de. *De procuranda Indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987. 2 v. (Corpus Hispanorum de Pace 23, 24). p. VIII.

⁵ Para Matthew Restall, esse é somente mais um dos “sete mitos consolidados sobre o processo de descoberta e conquista da América e povos nativos”. A esse mito estaria associada a ideia de superioridade dos europeus. RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁶ GIRARDI, 1989, p. 36.

Nas discussões da época acerca da igualdade entre indígenas e espanhóis, a legitimidade de escravizar indígenas, o direito dos povos e a guerra justa, dentre outros, destacam-se Francisco de Vitória e Bartolomeu de Las Casas.⁷ Las Casas afirma a igualdade entre indígenas e espanhóis, questiona o direito espanhol de escravizar indígenas com o argumento de uma suposta inferioridade e questiona as atrocidades cometidas pelos conquistadores sob o argumento da guerra justa.⁸

Nesse contexto, onde a evangelização representa um método pacífico de colonização e integração dos indígenas ao projeto espanhol, os missionários, e alguns deles em especial, atuam como defensores da causa indígena diante das atrocidades praticadas pelos conquistadores.

Um dos missionários que se destaca no contexto da conquista junto aos povos do incaico é José de Acosta. Embora seu nome seja menos lembrado, há no pensamento de Acosta elementos a serem resgatados na perspectiva de uma liberdade e autodeterminação dos povos.

Ao garimpar elementos de interculturalidade no pensamento de Acosta, fruto da *scholastica colonialis*⁹, este trabalho parte da compreensão de interculturalidade definida por Raúl Fornet-Betancourt:

Interculturalidade quer designar [...] aquela *postura* ou *disposição* pela qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver “suas” referências identitárias *em relação* com os chamados “outros”, quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual. É uma atitude que [...] permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a “própria”, para ler e interpretar o mundo¹⁰.

O presente texto tem o objetivo de investigar o pensamento de José de Acosta, especialmente na obra *De Procuranda Indorum Salute*, resgatando aspectos desse pensamento que contribuem na constituição de elementos de interculturalidade que nos ajudam a lidar com as diferenças culturais na atualidade.

⁷ VITÓRIA, Francisco de. *Relectio de Indis: 450 aniversario 1539-1989*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989. 132 p. (Corpus Hispanorum de Pace 5). CASAS, Bartolomé de Las. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2005.

⁸ GIRARDI, 1989, p. 41.

⁹ Por *Scholastica colonialis* entende-se a recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, nos séculos 16-18. A *Scholastica colonialis* tem sua raiz na Escolástica Barroca, pois os intelectuais que atuam na América Colonial, filósofos, teólogos, juristas, são formados nas “universidades da península Ibérica (sobretudo, Salamanca (fundada em 1218), Alcalá de Henares (fundada em 1499, Estudo Geral desde 1293), Coimbra (fundada em 1290) e Évora (fundada em 1559), universidades formadoras dos seus referenciais para os intelectuais atuantes nos territórios conquistados por Espanha e Portugal)” Cf. PICH, Roberto Hofmeister; PULIDO, Manuel Lázaro; CULLETON, Alfredo Santiago. *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis*. Disponível em: <http://www.actiweb.es/datos_publicaciones1/archivo1.pdf>. Acesso em: 01 out. 2014. p. 2.

¹⁰ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade. Críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004. p. 13.

O contexto

No tempo em que Acosta aporta no Peru tem início uma segunda fase do projeto de colonização. O vice-reinado do Peru já não vive mais o tempo da conquista, mas uma época de consolidação e organização da presença espanhola na região dos incas.

Quando en 1568 los jesuitas pongan pies en Lima, estarán ya virtualmente superadas las etapas previas al típico Perú colonial: descubrimiento, conquista del Imperio Incaico y guerras civiles entre pizarristas y almagristas. Quedan ciertamente tierras por descubrir o conquistar [...]”¹¹.

Os jesuítas haviam se instalado no Peru, no tempo do rei Felipe II (1556-1598), mais precisamente em 1568. Ainda assim, ao chegar ao Peru em 1571, José de Acosta se depara com uma realidade nada animadora. Entre os muitos desafios a serem enfrentados estava o da estratégia missionária. Acosta, inspirado nas teses sobre os indígenas de Francisco de Vitoria, irá adotar “una postura de comprensión y tolerancia hacia los indígenas aún no generalizada en su tiempo”¹².

El Indiano

Acosta retorna para Espanha em 1588, depois de passar 17 anos no Novo Mundo. Ao retornar, o missionário carrega na bagagem mais que uma experiência missionária. Os dois anos vividos no México e ilhas do Caribe e os 15 anos no Peru fizeram de Acosta um dos nomes mais respeitados quando o assunto é evangelização na América. Na Europa seria chamado de “el indiano”.

Misionero del Perú, catedrático de Lima y hombre de gobierno, científico y cosmógrafo, com terribles anátemas denuncia Acosta los abusos de los españoles en la conquista de América y condena sus métodos de represión. Su largo informe, en gran parte todavía inédito, mutilado por la censura, es el resultado de su investigación académica, de su experiencia pastoral y de diálogos y consultas com expertos y testigos directos de la crisis americana de fines del XVI que el vivió tan de cerca y a cuya solución colaboró desde una perspectiva eminentemente ética.¹³

¹¹ Cf. ALBÓ, Xavier. *Jesuitas y Culturas Indígenas*. Instituto Indigenista Interamericano, Mexico, 1966. p. 252. Disponível em: <<http://www.ucb.edu.bo/BibliotecaAymara/docsonline/pdf/1754204711.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2012.

¹² LOPETEGUI, Leon. *El padre José de Acosta*. S. I. y las misiones. Madrid: Inst. Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1942. p. 249. Enquanto Las Casas era partidário do método da “pregação”, Acosta propunha o método das “entradas”. Para Acosta, o método de Las Casas parecia muito perigoso. Por esse motivo, recomenda as expedições missionárias escoltadas por soldados. Cf. SARANYANAK, J. I. et al. *Teología en América Latina*. – Vervuert, Madrid, Frankfurt : Iberoamericana, 1999. v. 1, p. 156.

¹³ ACOSTA, 1984, p. VII.

Na passagem pelo Peru, Acosta tem a oportunidade de exercer várias funções. Durante três anos (1572-1574) percorre várias regiões do Peru. Prega nas principais cidades: Cuzco, Arequipa, La Paz, Charcas, Potosí e Chuquisaca. Além de aprender a língua quéchua, visita as missões jesuítas de Pilcomayo, Chiquiabo e Juli. Além disso, Acosta

asistió a la reducción general de los indios a pueblos, que entonces realizaba el Virrey. Estudió el estado moral y político de los indios que poblaban los llanos del Cuzco, el Callao, Arequipa y Potosí. Acompañó a Toledo en la pacificación o guerra contra los chiriguano que los españoles acusaban de antropófagos. Llegó hasta la frontera de los rebeldes araucanos en el norte de Chile y fue testigo de la muerte y aplastamiento de Tupac Amaru, último descendiente de los Incas, que se había refugiado en la provincia de Vilcabamba¹⁴.

Além dessa intensa atividade de peregrinação, Acosta estuda os fatos e a história antiga e natural dos indígenas. Com sua diligência em perguntar, conferir e conversar com pessoas sábias e experientes, Acosta passa a compreender as causas naturais de muitos efeitos físicos e sociais que caracterizam o incaico. Chega inclusive a louvar e admirar o esplendor do império inca, seu modelo de organização social e política.

Ao ser nomeado superior provincial da Companhia de Jesus no Reinado do Peru em 1576, Acosta, como primeiro ato de governo, convoca a primeira Congregação Provincial. Na presença dos jesuítas mais ilustres e representativos do Peru, Acosta reúne seus pares para informar sobre a crítica situação indiana e discutir os próprios métodos de evangelização. Entre a primeira, em janeiro, e a segunda secção, em novembro, Acosta escreve seu tratado *De Procuranda Indorum Salute*.

De Procuranda Indorum Salute

A obra *De Procuranda Indorum Salute* constitui o tratado de Acosta sobre a evangelização da América. O fato da obra somente ser publicada 12 anos depois da sua redação, depois de longas e penosas negociações, evidencia o espaço constrangedor ocupado por Acosta em função do escrito. Sem pretender ofender ou denegrir a Espanha, com base em fatos que ele recolheu e comprovou pessoalmente, a obra traz à tona acusações terríveis acerca das quais não seria justo ocultar ou silenciar.

El tratado *De Procuranda indorum salute* fue siempre la obra clave y principal dentro de su plan unitario y orgánico sobre la investigación y el estudio de una auténtica teología de la liberación del indio americano. Del conocimiento y observación de la maravillosa y sorprendente naturaliza del Nuevo Orbe descubierto por los españoles, superior a toda obra y construcción humana del admirado viejo mundo europeo. Acosta

¹⁴ ACOSTA, 1984, p. 4.

saca una prueba del sublime poder divino que incita a la alabanza y a la gloria del Altísimo Dios como creador y ordenador del Universo.¹⁵

Conforme Luciano Pereña, nessa obra Acosta “traza y describe por primera vez en la historia de América las bases de la teología de la liberación de los indios”. Na apresentação do livro, Acosta valoriza sua própria experiência ao destacar: “Tratar de los hechos y de la historia propia de los indios, requería mucho trato y muy intenso con los mismos indios, del cual carecen los más que han escrito sobre los indios o por no saber su lengua o por no cuidar de saber sus antigüedades”¹⁶.

Nesta obra de dois volumes concluída em 1576, Acosta “recolhe o essencial dos saberes acumulados durante cinquenta anos de apostolado na América e propõe um programa de ação que permanecerá válido até o século XVIII”¹⁷. O primeiro volume da obra tem três livros. No primeiro livro, Acosta discute a salvação dos indígenas. No segundo, trata da justiça e injustiça da guerra. No último livro do primeiro volume, Acosta tematiza os deveres da administração civil.

O segundo volume apresenta quatro livros. O primeiro do segundo volume, quarto livro da obra, trata do ministério sacerdotal. O livro seguinte aborda o catecismo e o método de catequizar. O sexto livro trata dos sacramentos administrados aos indígenas. O último livro aborda as controvérsias em torno da administração dos sacramentos aos indígenas.¹⁸

Considerada uma obra fundamental para compreender o espírito missionário da época e as soluções pastorais adotadas pela igreja no Vice-Reinado do Peru, essa obra permite perceber as mediações propostas por Acosta na discussão dos conflitos protagonizados entre indígenas e espanhóis. “Después de haber visto mucho, oído mucho y reflexionado mucho Acosta trató de dar respuesta del Perú a las preguntas oficiales.”¹⁹

Elementos de interculturalidade

É preciso dizer de antemão que Acosta está longe de comungar das concepções atuais de interculturalidade. Ainda que possam ser identificados elementos de interculturalidade em sua obra, Acosta não deixa de ver os espanhóis, enquanto possuidores jurídicos e políticos do Reino das Índias, como instrumento histórico da providência divina. Nesse sentido, Acosta está na mesma linha de outros defensores da causa indígena que, apesar de questionarem a escravidão e o tratamento dispensado

¹⁵ ACOSTA, 1984, p. 7.

¹⁶ ACOSTA, 1984, p. 8.

¹⁷ LABORIE, Jean-Claude. A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta. In: *Revista de História, São Paulo*, v. 152, n. 1, p. 09-27, 2005. p. 14. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n152/a01n152.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2012.

¹⁸ ACOSTA, 1984, p. 51.

¹⁹ ACOSTA, 1984, p. 9.

pelos espanhóis aos indígenas, não foram capazes de condenar a própria conquista e se opor ao colonialismo.²⁰

Por princípio, a questão da interculturalidade contempla um desafio mútuo que exige um compromisso eminentemente ético e intelectual para com a população do incaico. É nesse contexto que afloram as diferentes dimensões da interculturalidade e as consequências para o cotidiano em todos os âmbitos da vida.

Na medida em que o desafio da interculturalidade implica uma rara oportunidade de afirmação da identidade, de autocrítica e de uma abertura a um tempo de novas possibilidades de respeito, solidariedade, justiça, promoção humana e caminhada conjunta entre povos e culturas diferentes, Acosta se mostra como artífice desse novo tempo.

Os elementos de interculturalidade do pensamento de José de Acosta podem ser percebidos em diferentes contextos da obra *De Procuranda Indorum Salute*. No entanto, em três questões a postura e a compreensão de Acosta se destacam. Trata-se da concepção de indígena, da forma de se relacionar com o povo indígena, especialmente no contexto da evangelização, e a responsabilidade dos conquistadores no projeto de sociedade colonial.

A natureza dos bárbaros

Ao tratar dos indígenas, a primeira observação de Acosta diz respeito à sua diversidade. Na introdução do primeiro livro, Acosta reconhece que “Por ser inumerables estos pueblos de bárbaros y muy diferentes entre sí tanto por el clima, regiones y modo de vestir como por su ingenio, costumbres y tradiciones”²¹, não pode haver uma medida para todas as questões colocadas. Adiante irá dizer que é um erro limitar as Índias com estreiteza a uma espécie de campo ou cidade, pois os povos indígenas são inumeráveis e sua especificidade precisa ser respeitada.

Acosta insiste em dizer que os indígenas são bárbaros. Pois de acordo com a definição de prestigiados autores, “bárbaros son aquéllos que se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres”. Porém Acosta classifica os indígenas em três classes de bárbaros. Na primeira classe estão aqueles que não se afastam da reta razão e da prática do gênero humano. Na segunda classe estão os bárbaros que, embora não tenham conhecido a escrita e as leis, têm alguma forma de organização política. Na terceira classe de bárbaros estão aqueles que Acosta qualifica como “hombres selvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos”²². Em função dessa diversidade, não há como aplicar as mesmas medidas a todos os povos. Contudo, é preciso “procurar a salvação de todos ellos bajo la guía de Cristo”²³.

²⁰ Bartolomeu de Las Casas também condena a escravidão, mas não se opõe ao colonialismo. Cf. GIRARDI, 1989, p. 41.

²¹ ACOSTA, 1984, p. 55.

²² ACOSTA, 1984, p. 67.

²³ ACOSTA, 1984, p. 71.

Embora sejam usados o critério da organização social e política e a comparação com animais selvagens para falar dos bárbaros, Acosta assume a defesa dos indígenas. Para o missionário jesuíta, o quadro de selvageria não serve de referência para definir os indígenas, muito menos de fundamento para a discussão da guerra justa. Compartilhando da tese agostiniana de que a condição de “bárbaros” dos indígenas não nasce da natureza, mas é resultado da educação e dos costumes, o autor não apenas irá definir a forma de ver os indígenas e determinar a atitude a ser adotada com relação a eles, mas elaborar a argumentação na discussão da legitimidade da guerra contra os mesmos. E Acosta destaca ainda outro aspecto ao dizer: “Por mais bárbaros que sejam os povos das Índias, eles não estão privados da ajuda da Graça para se salvarem”²⁴.

No terceiro capítulo do segundo livro, Acosta refuta a ideia de Aristóteles segundo a qual os gregos deveriam mandar por serem mais sábios. Os bárbaros deveriam obedecer por serem mais ignorantes, nascidos para serem escravos.²⁵ Por analogia, os espanhóis deveriam mandar e os indígenas obedecer.

Para Acosta, os indígenas são bárbaros, mas bárbaros que devem ser respeitados como humanos que são. Além disso, refuta os argumentos de quem desqualifica os indígenas. E interroga seus leitores:

¿Acaso no oímos a los indios tocar a cada paso muy artísticamente mucha y buena música tanto de ustedes como de flautas y atabales? ¿No vemos que algunos llegan hasta componer artísticas canciones como maestros? ¿No acostumbran a practicar correctamente los oficios de la Iglesia? ¿Quién ignora que cada cual a su manera son maestros em el arte de escribir, de pintar y de modelar? ¿No vemos que también ellos saben entablar pleitos y defenderse con astucia pleiteando con frecuencia con sus amos hasta ganarlos a veces?²⁶

Direito à autodeterminação

No segundo livro, mais precisamente no terceiro capítulo, Acosta levanta a discussão acerca da legitimidade da guerra contra os bárbaros por causa da sua infidelidade. Na raiz da preocupação de Acosta está a pergunta ligada ao direito natural: é legítimo fazer guerra com os indígenas somente por serem infelizes? Ou nas palavras do próprio Acosta, “¿se puede hacer la guerra a los indios por el hecho de que cometan muchos y al mismo tempo atroces crímenes contra el derecho natural?”²⁷ Acosta vai ainda mais longe e pergunta: “¿se les puede forzar a que dejen la idolatría, sus ritos abominables y frecuentísimos tratos que tienen con el demonio, el pecado nefando con varones, los incestos con Hermanas y madres y demás crimines de este género?”²⁸.

²⁴ ACOSTA, 1984, p. 69.

²⁵ ACOSTA, 1984, p. 283.

²⁶ ACOSTA, 1987, p. 21.

²⁷ ACOSTA, 1984, p. 261.

²⁸ ACOSTA, 1984, p. 263.

Depois de discutir com diferentes autores, especialmente Juan de la Peña e Francisco de Vitoria, que defendem o direito do papa de castigar os crimes contra a natureza praticados pelos indígenas, Acosta refuta a argumentação de seus interlocutores e defende a tese de que “además de esta causa de la injuria recibida o de la violación del derecho de gentes, ninguna causa justa admitieron nuestro mayores: ni para conquistar gloria ni para acumular riqueza, ni para ampliar dominios, ni siquiera para propagar la religión”²⁹.

Acosta ainda completa seu argumento dizendo que jamais foram cometidos tantos e tão grandes crimes por nenhum povo bárbaro, quanto os praticados pelos defensores do direito natural em terras indígenas do Novo Mundo.³⁰

Para Acosta, a expansão religiosa deve estar submetida e condicionada à liberdade de consciência e à vontade ou liberdade do indivíduo. Especialmente no segundo livro, ao tratar da justiça e injustiça da guerra, Acosta destaca que na conversão dos féis o que menos ajuda é o emprego da violência. Para a realização do batismo, por exemplo, é especialmente importante a vontade, a fé e a conversão de quem recebe o sacramento. Por isso Acosta questiona o que vem acontecendo no incaico. “Pues cuando hombres inexpertos o malvados se dan prisa por hacer cristianos a estos pueblos bárbaros por todos los medios lícitos e ilícitos, con engaño y violencia, lo único que hacen es exponer a escarnio el Evangelio.”³¹

Responsabilização

Um projeto de sociedade colonial fundamentado em base ética e de acordo com as diretrizes do direito natural não pode eximir os conquistadores de responsabilidades. Um programa de política colonial deveria considerar os seguintes elementos: Primeiro, em função do descobrimento, das alianças e da ocupação, Espanha deve permanecer na América como um Estado protetor para a defesa dos inocentes e promoção dos direitos humanos. Da mesma forma, e em cumprimento do mandato papal, para proteção dos cristãos e garantia de sua liberdade religiosa, os conquistadores devem permanecer na América.

Em segundo lugar, como Estado colonizador cabe à Coroa de Castilha

tolerar y respectar las estructuras indianas razonables en cuanto no contradicen los derechos fundamentales de la persona y las exigencias morales del Evangelio. En consecuencia, deben ser respetados los fueros de los indios, sus propias leyes regionales y municipales de acuerdo con sus costumbres, tradiciones y cultura propia.³²

²⁹ ACOSTA, 1984, p. 275.

³⁰ ACOSTA, 1984, p. 28.

³¹ ACOSTA, 1987, p. 365.

³² ACOSTA, 1984, p. 44.

Segundo Acosta, são os espanhóis e missionários que precisam aprender a língua indígena e não desejar que os indígenas esqueçam a sua.³³ Além disso, “Las leyes y los costumbres y modo de gobernar que ellos tienen en sus tierras, que no es contrario a la ley cristiana y natural, no es bien quitárselo; ni conviene hacerles españoles en todo”³⁴.

Em terceiro lugar, para tornar possível um governo humano e socialmente plural a coroa deveria promover e assegurar uma educação humana dos indígenas, possibilitando a alfabetização e doutrinação através da fundação e criação de colégios para crianças e jovens. Humanizar, educar e cristianizar passam a fazer parte de um mesmo programa de ação.

No contexto da evangelização do incaico, Acosta questiona o que se diz dos indígenas, a saber: “acusar a los indios de lentitud para comprender los misterios de la fe. Dicen que son torpes, rudos, unos leños, incapaces de entender nada fuera de su maíz y de su chuño”³⁵. Da mesma maneira, questiona o esforço empreendido no ensino e a dedicação ao aprendizado por parte dos missionários. Também lembra que em outros tempos os aprendizes permaneciam por muito tempo em situação de catecumenato, aprendendo e estudando os mistérios da fé.³⁶

Um quarto aspecto a ser considerado no programa da política colonial consiste na humanização das leis. As leis para os indígenas e suas diretrizes políticas devem partir do reconhecimento da igualdade natural e fundamental de todos os seres humanos, indígenas e espanhóis, e do reconhecimento de uma discriminação real e social entre protetores e protegidos. Isso significa que as autoridades devem tratar os indígenas como pessoas, de acordo com o modelo inca, respeitando os povos indígenas em suas condições naturais e históricas. “Significa colaborar en la búsqueda y defensa de su identidad nacional por encima y a pesar de las fáciles tentaciones de uniformismos y centralismos”³⁷.

Considerações finais

O missionário José de Acosta denuncia os abusos praticados pelos espanhóis na conquista da América e condena seus métodos de repressão. Essa atitude coloca esse jesuíta numa situação delicada diante da coroa espanhola e das autoridades eclesiásticas incumbidas da evangelização. Sua crítica serena, porém corajosa, culmina com um conjunto de propostas e soluções, seja para as autoridades espanholas, seja para a evangelização.

³³ Em diferentes momentos, Acosta chama atenção para a necessidade de aprender as línguas indígenas. Especificamente no contexto da importância da língua para evangelização, o autor apresenta toda uma argumentação no capítulo IX do quarto livro. ACOSTA, 1987, p. 71.

³⁴ ACOSTA, 1984, p. 44.

³⁵ ACOSTA, 1987, p. 17.

³⁶ ACOSTA, 1987, p. 21.

³⁷ ACOSTA, 1984, p. 45.

Acosta denuncia a escravidão a que são submetidos os indígenas pelo direito de guerra e de conquista, os métodos de repressão e exploração dos conquistadores, o fato dos indígenas terem recebido o Evangelho sob coação e fraude, pela espada e não pela palavra; o genocídio praticado pelos espanhóis e a rapina de seu ouro e prata; a repressão e castigo praticados pelos soldados contra os indígenas.

Para Acosta, os indígenas seguem sendo proprietários dos bens e da terra que possuíam antes da conquista dos espanhóis. Lamenta a cobiça e avareza “desde el primero hasta el último”, por parte dos espanhóis.³⁸ Responsabiliza os espanhóis pelo fracasso da evangelização entre os indígenas.³⁹ Acusa seus compatriotas de abusar da violência contra os indígenas, reduzindo drasticamente sua população.⁴⁰

Com base nos conceitos de direito natural, guerra justa e na concepção de “bárbaros” presentes no pensamento de Aristóteles, conquistadores e ideólogos da conquista procuraram fundamentar as atrocidades praticadas contra os indígenas.

No entanto, com o mesmo pensamento de Aristóteles, Acosta fundamenta o direito à dignidade e à autodeterminação dos povos indígenas muitos séculos antes da proclamação dos direitos humanos e das modernas leis internacionais que regem as relações entre povos e nações. Recorrendo aos argumentos de renomados intelectuais da escola de Salamanca, responsável pela sua formação humanista, Acosta refuta toda e qualquer justificativa da conquista que não esteja alicerçada no Evangelho de Cristo.

Em seus escritos, mas especialmente na sua obra mais notável *De Procuranda Indorum Salute*, Acosta revela elementos constitutivos de uma plataforma de interculturalidade fecunda para a atualidade. Ao defender a natureza do indígena, resgata a dignidade do ente humano que se expressa nos corpos torturados do incaico. Além disso, Acosta defende o direito à autodeterminação dos povos indígenas, inclusive na fé que desejam vivenciar. Por fim, Acosta compromete e responsabiliza os conquistadores com a promoção de leis, instituições e condições de vida capazes de conferir dignidade às populações do Novo Mundo.

Referências

- ACOSTA, Jose de. *De procuranda Indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984-1987. 2 v. (Corpus Hispanorum de Pace 23, 24).
- ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 1590. Edición crítica de Fermín del Pino Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- ACOSTA, Jose de. *Obras*. Madrid: Atlas, 1954. 633 p.
- ALBÓ, Xavier. *Jesuitas y Culturas Indígenas*. Instituto Indigenista Interamericano, Mexico, 1966. p. 251-309. Disponível em: <<http://www.ucb.edu.bo/BibliotecaAymara/docsonline/pdf/1754204711.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2012.
- ANDRES, Melquiades. *La teología española en el siglo XVI*: I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

³⁸ ACOSTA, 1984, p. 187.

³⁹ ACOSTA, 1984, p. 169.

⁴⁰ ACOSTA, 1984, p. 191.

- ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 287 p. (Clássicos).
- CARMO, José Vicente do. *A proposta de evangelização de José de Acosta: repercussões para a missão de hoje*. Santa Maria: Biblos, 2003. 295 p.
- CASAS, Bartolomé de Las. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulus, 2005. 334 p.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade. Críticas, diálogo e perspectivas*. Trad. Ângela T. Sperb. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- GIRARDI, Giulio. *La conquista da America: con qué derecho?* 2. ed. San José: DEI, 1989. 59 p. (Historia de la iglesia e de la teología).
- LABORIE, Jean-Claude. A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta. In: *Revista de História*, São Paulo, v. 152, n. 1, p. 09-27, 2005. Disponível em: <<http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/rh/n152/a01n152.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2012.
- LOPETEGUI, Leon. *El padre José de Acosta. S. I. y las misiones*. Madrid: Inst. Gonzalo Fernandez de Oviedo, 1942. 624 p.
- MATEOS, Francisco (Ed). Personalidad y escritos del Padre José de Acosta. In: *Obras del padre José de Acosta*. Madrid: Atlas, 1954. (BAE 73). 633p.
- MARTÍNEZ, Simón Valcárcel. José de Acosta. Vida y Obra. In: *THESAURUS*, Madrid: Instituto Cervantes, v. XLIV, n. 2, p. 389-428, 1989. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/44/TH_44_002_113_0.pdf>. Acesso em: 15 out. 2012.
- MARTÍNEZ, Fidel García. *San Francisco Javier y San Juan de la Cruz discípulos cualificados de la "ratio studiorum"*. Disponível em: <<http://www.hispanista.com.br/revista/san%20juan.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- PICH, Roberto Hofmeister. Recepção e desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18. *Scripta*, v. 4, n. 2, p. 81-102, 2011. Disponível em: <http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4682/05-hofmeister-sm-2011.pdf>. Acesso em: 15 out. 2012.
- PICH, Roberto Hofmeister; PULIDO, Manuel Lázaro; CULLETON, Alfredo Santiago. *Ideas sin fronteras en los límites de las ideas. Scholastica Colonialis: Status Quaestionis*. Disponível em: <http://www.actiweb.es/datos_publicaciones1/archivo1.pdf>. Acesso em: 01 out. 2014.
- RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- SARANYANA, Josep Ignasi; ALEJOS GRAU, Carmen-José. *Teología en América Latina*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 1999-2008. 3 v.
- VITORIA, Francisco de. *Relectio de Indis: 450 aniversario 1539-1989*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989. 132 p. (Corpus Hispanorum de Pace 5).

Teologia e
Interdisciplinaridade



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

O CONCÍLIO VATICANO II, SUA HERMENÊUTICA E RECEPÇÃO¹

The Second Vatican Council, its Hermeneutics and Reception

Rodrigo Coppe Caldeira²

Resumo: Há cinquenta anos, acontecia o maior evento religioso do século XX: o Concílio Vaticano II (1962-1965). O concílio convocado por João XXIII teve como um de seus resultados centrais legitimar o diálogo entre o catolicismo e a modernidade. Todavia, sua recepção ainda se desenrola, com inúmeros debates e questionamentos sobre seu lugar na história milenar dos concílios ecumênicos e seus significados. Dessa forma, o tema da hermenêutica do concílio aprofundou-se nas décadas passadas, especialmente no papado de Bento XVI, que deu relevo à temática devido a algumas intervenções e posições sobre a herança do concílio. O artigo tem como objetivo compreender algumas das principais controvérsias, concentrando-se especialmente no conceito da “recepção”.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II. Hermenêutica. Recepção.

Abstract: Fifty years ago the major religious event of the XX century succeeded: the Second Vatican Council (1962-1965). The council called by Pope John XXIII had as one of its main results the legitimation of the dialogue between Catholicism and modernity. Nevertheless, the council's reception still unfolds with countless debates and inquiries concerning its meaning and its place in the two thousand year history of ecumenical councils. Therefore, the issue of the hermeneutics of the council deepened in the past decades, especially under the papacy of Pope Benedict XVI, which emphasized the theme due to some interventions and positions regarding the council's heritage. The purpose of this article is to understand some of the central controversies, focusing primarily on the concept of “reception”.

Keywords: Second Vatican Council. Hermeneutics. Reception.

¹ O artigo foi recebido em 29 de abril de 2013 e aprovado em 15 de março de 2014 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Este artigo é um dos resultados da pesquisa financiada pela FAPEMIG, realizada entre julho de 2011 e julho de 2013, e que teve como objetivo estudar o processo de recepção do Concílio Vaticano II na Arquidiocese de Belo Horizonte.

² Doutor em Ciências da Religião. Professor do Mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas, Belo Horizonte/MG, Brasil. Contato: rodrigocoppe@gmail.com

Introdução: o que está em jogo?

Respondendo à pergunta de pronto, que abre este artigo, pode-se afirmar que o que está em jogo é a própria sobrevivência das realizações do Concílio Vaticano II, seus textos como fonte de organização da vida eclesial, sua existência como “bússola segura para nos orientar no caminho do século que começa”, como dizia João Paulo II na *Novo Millennio Ineunte*, suas principais intuições.

Logo depois da conclusão do concílio, em dezembro de 1965, entraram em circulação categorias como “abuso na interpretação” do Vaticano II. Certamente, sua interpretação colocava problemas, já que sua constituição era totalmente diferente dos concílios anteriores – sua característica “pastoralidade” e a categoria que o embalava de “aggiornamento” –, impedindo que se recorresse aos modelos precedentes de interpretação.³

O legado do concílio ainda está em jogo⁴, e aqueles que o afirmam como líquido e certo, seja positiva ou negativamente, não consideram os reverses da história, sempre marcada por dinâmica inabarcável e movimentos surpreendentes. Pode-se afirmar, assim, que o legado do Vaticano II ainda é incerto não com o intuito de diminuir sua importância na história recente do catolicismo, quiçá na história mundial e teológica, mas pelo fato de que é possível observarmos cinquenta anos de sua abertura, as forças que se agitam na batalha hermenêutica que toma conta nas discussões historiográficas e teológicas.⁵ De fato, parece que tal situação se repetiu em outros momentos da história da recepção de inúmeros concílios.⁶ A pergunta que emerge é sobre o lugar do Vaticano II na secular história da igreja, sua identidade particular sua relação com a tradição – palavra-chave no confronto entre as inúmeras hermenêuticas e que exige maior atenção dos estudiosos –, as novidades que traz e que suscita, seus fundamentos teológicos, seu caráter de reforma e renovação, entre outras tantas.

Sabe-se, por um olhar retrospectivo, que o papado de Karol Wojtyła foi assinado, no que tange à recepção conciliar, por inúmeras tentativas de se constituir uma interpretação autorizada do concílio. É possível observar em vários documentos do pontificado a presença da temática do Vaticano II, apresentando elementos que caracterizariam uma incipiente hermenêutica conciliar – quando, de fato, uma hermenêutica completa, com o documento final do Sínodo Extraordinário de 1985⁷ –, a fim de

³ ALBERIGO, G. Conclusione e prime esperienze di ricezione. In ALBERIGO, G. (dir). *Storia del Concilio Vaticano II*. Concilio di transizione. Settembre-Dicembre 1965. Bologna: Il Mulino, 2001. p. 570.

⁴ Veja FAGGIOLI, Massimo. *Vatican II: the battle for meaning*. Mahwah: Paulist Press, 2012.

⁵ O papa Francisco, numa homilia na missa do dia 16 de abril de 2013, fez uma referência mais sistematizada ao concílio. Disponível em: <<http://rodrigo-coppe.wordpress.com/2013/04/17/francisco-e-o-concilio-sem-retorno-na-continuidade>>. Acesso em: 15 mar. 2013.

⁶ Veja, por exemplo, estudo da recepção do Concílio de Trento e as questões interpretativas envolvidas: ALBERIGO, Giuseppe. From the Council of Trent to “Tridentinism”. In: BULMAN, Raymond F; PARRELA, Frederick J. (ed.). *Trent to Vatican II*. Historical and Theological Investigations. New York: Oxford University Press, 2006. p. 19-37.

⁷ Veja *Il Futuro dalla Forza del Concilio*. Sinodo Straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento di Walter Kasper. Brescia: Queriniana, 1986; ROUTHIER, G. L'Assemblée extraordinaire de 1985 du Synode

sanar as dúvidas e contradições em torno do processo de recepção que se espalhavam no seio do catolicismo.⁸

Se o tema esteve presente com certa constância durante o pontificado de João Paulo II, nos sete anos de reinado de Bento XVI, a questão tornou-se central. Central não só pela aparição do tema em documentos e discursos, mas, especialmente, pelas decisões do papa, mais especificamente a retirada das excomunhões para os bispos sagrados por Marcel Lefebvre e sua Fraternidade Sacerdotal São Pio X (FSSPX) e o *moto proprio Summorum Pontificum* (2007), liberando a “missa tridentina” sem a expressa liberação do bispo.⁹

A questão da hermenêutica conciliar já aparecia nas reflexões do então cardeal Joseph Ratzinger.¹⁰ No trecho da entrevista concedida em 1985 ao jornalista Vittorio Messori, Ratzinger deixava claro como compreendia as problemáticas advindas com o pós-concílio:

Os danos encontrados nestes últimos anos não são atribuíveis ao Concílio “verdadeiro”, mas ao desencadear-se, no interior da Igreja, de forças latentes agressivas, centrífugas, talvez irresponsáveis ou simplesmente ingênuas, de otimismo fácil [...] E, no exterior, ao impacto de uma revolução cultural: a afirmação, no Ocidente, do estrato médio-superior, da nova “burguesia do terciário”, com a sua ideologia liberal-radical, marcada pelo individualismo, racionalismo e hedonismo¹¹.

Para ele, assim, o período foi assinalado, além do impacto da revolução cultural no Ocidente, pela emergência de uma compreensão do concílio que não condizia

des Évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église Catholique. In: BORDEYNE, P.; VILLEMIN, L. (dirs.). *Vatican II et la théologie*. Perspectives pour le XXI^e siècle. Paris: Cerf, 2006; KASPER, W. La convocazione permanente del Concilio Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari. In: KASPER, Walter. *Teologia e Chiesa*. Brescia: Queriniana, 1989. p. 302-312.

⁸ Consulte CALDEIRA, R. Coppe. O pontificado de João Paulo II e a herança do Concílio Vaticano II: em busca de uma interpretação normalizante. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 13, jan. 2013. Veja também algumas obras que já trataram sobre a temática: sobre a participação de K. Wojtyła nos trabalhos conciliares: GROOATERS, J. *Actes et acteurs à Vatican II*. Leuven: Leuven University Press, 1998. p. 93-132. (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 139); WEIGEL, G. *Testimone della speranza*. Milano: Mondadori, 2005. p. 180-223; SKWZYPCZK, R. *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II*. Verona: Fede & Cultura, 2011. Cf. também KIJAS, Z.; DOBRZYNSKI, A. (a cura di). *Cristo Chiesa Uomo*. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticano, 2010; ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e Studio del Pontificato. Roma, 28-30 ottobre 2008, Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 2010; MARENGO, Gilfredo. *Giovanni Paolo II e il concilio*. Una sfida e un compito. Siena: Cantagalli, 2011. Sobre esta última obra, cf. recensão: CALDEIRA, R. Coppe. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Ano XI, Fascículo 21, p. 144-148, Jan.-Jun. 2012.

⁹ Confira ROUTHIER, Gilles. Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia. *La Rivista del Clero Italiano*, n. 11, p. 744-759, 2011.

¹⁰ Sobre a periodização proposta por Ratzinger para o pós-concílio: RATZINGER, J. *Les principes de la théologie catholique: esquisse et matérieux*. Paris: Tequi, 1982. p. 428-438.

¹¹ MESSORI, V.; RATZINGER, J. *A fê em crise?* O cardeal Ratzinger se interroga. São Paulo: EPU, 1985. p. 17.

com sua realidade, qual seja, aquela baseada no que chamou de “hermenêutica da descontinuidade e da ruptura”, e que deveria ser contraposta com uma “justa hermenêutica” – a “hermenêutica da reforma”.¹²

É interessante citar que a questão da interpretação do concílio aparece como central nas reflexões do papa por ocasião da abertura do Ano da Fé (outubro de 2012), que coincide com as comemorações dos cinquenta anos de abertura do Vaticano II. No dia de sua abertura e naqueles seguintes, com olhar comemorativo que também focava nos vinte anos do *Catecismo da Igreja Católica*, é possível notar, em alguns pronunciamentos de Bento XVI, elementos muito interessantes para se compreender como entende o lugar do concílio e as questões hermenêuticas em torno dele. Levanta-se a hipótese, inclusive, de que o papa emérito, pouco a pouco, trouxe à baila sua versão hermenêutica do concílio, ou seja, a versão autorizada e oficial da interpretação do Vaticano II.

Inicialmente, Bento XVI confirma sua compreensão – que não parece ter mudado nos anos de seu pontificado – de que a crise que marca a igreja pós-conciliar tem sua raiz em uma hermenêutica equivocada, aquela que chama de hermenêutica da ruptura. Em texto inédito, que veio a público em 11 de outubro de 2012 por ocasião do cinquentenário do Vaticano II, intitulado “Um dia maravilhoso”, Bento XVI traz alguns pontos importantes para se visualizar o que entende pelo que chamou de “justa hermenêutica”. Em primeiro lugar, esclarece como compreende um conceito-chave que embala todo o concílio e o pós-concílio: atualização/*aggiornamento*. Afirma:

Esta percepção do cristianismo ter perdido o presente e da tarefa que daí derivava estava bem resumida pela palavra “atualização”: o cristianismo deve estar no presente para poder dar forma ao futuro. Para que pudesse voltar a ser uma força que modela o porvir João XXIII convocara o Concílio sem lhe indicar problemas concretos ou programas. Foi esta a grandeza e ao mesmo tempo a dificuldade da tarefa que se apresentava à assembleia eclesial¹³.

Num segundo momento, o papa assinala que a expressão *aggiornamento*, assim como João XXIII a entendeu¹⁴, “foi e permanece exata”, ou seja, “o Cristianismo não deve ser considerado como algo do passado, nem deve ser vivido com o olhar permanentemente voltado para trás, porque Jesus Cristo é ontem, hoje e para a eternidade”. E completa:

o Cristianismo é uma árvore que está, por assim dizerem aurora perene, sempre jovem. E esta atualidade, este *aggiornamento*, não significa ruptura com a tradição, mas exprime – isso sim – a sua contínua vitalidade [...] Não significa reduzir a fé, confinando-a à

¹² Cf. DISCURSO DO PAPA BENTO XVI aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal. Disponível em: <<http://migre.me/cb7lm>>. Acesso em: 15 mar. 2013.

¹³ Texto inédito do papa Bento XVI publicado por ocasião do 50º aniversário do Concílio Vaticano II. Disponível em: <<http://migre.me/e29PA>>. Acesso em: 15 mar. 2013.

¹⁴ Cf. o Discurso de abertura do concílio pronunciado por João XXIII. KLOPPENBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1963. p. 305-312. v. II. Primeira sessão. (set.-dez. 1962).

moda dos tempos, à medida daquilo que mais apetece, daquilo de que a opinião pública mais gosta. Pelo contrário: exatamente como fizeram os Padres conciliares, há que elevar o hoje que vivemos à dimensão do acontecimento cristão, levar o hoje do nosso tempo ao hoje de Deus.

Outro ponto crucial para se compreender a hermenêutica conciliar de Bento XVI, pelo menos de forma preliminar, aparece na homilia na missa de abertura do Ano da Fé, em 11 de outubro. Ao tratar do tema da nova evangelização, o papa afirma que

para que este impulso interior à nova evangelização não seja só um ideal e não peque de confusão, é necessário que ele se apoie sobre uma base de concreta e precisa, e esta base são os documentos do Concílio Vaticano II, nos quais este impulso encontrou a sua expressão. É por isso que repetidamente tenho insistido na necessidade de retornar, por assim dizer, à “letra” do Concílio – ou seja, aos seus textos – para também encontrar o seu verdadeiro espírito; e tenho repetido que neles se encontra a verdadeira herança do Concílio Vaticano II. A referência aos documentos protege dos extremos tanto de nostalgias anacrônicas como de avanços excessivos, permitindo captar a novidade na continuidade¹⁵.

É possível afirmar, a partir desses trechos, que Bento XVI apresenta alguns elementos da sua versão do que acredita ser a “justa hermenêutica” do Vaticano II. Observa-se que, de acordo com o próprio Ratzinger, a crise do pós-concílio, assinalada por certa desorientação sobre como colocar em andamento o que foi proposto pelo concílio, está ligada àquela que chama de hermenêutica da descontinuidade/ruptura. Tal hermenêutica teria entre seus propugnadores aqueles denominados tradicionalistas, que veem o Vaticano II como uma ruptura com o Magistério anterior, e, mais ainda, com o que chamam de “Tradição de sempre”¹⁶, além daqueles, do outro lado do espectro, que acreditavam, no momento do concílio, numa ruptura, todavia marcadamente positiva, no qual o evento conciliar operava um corte na história do catolicismo ao colocá-lo em diálogo com a modernidade.¹⁷

¹⁵ Texto publicado no site do Vaticano. Disponível em: < <http://migre.me/ef4tu>>. Acesso em: 10 mar 2013.

¹⁶ Cf. CONGAR, Y. *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*. Roma: Queriniana, 1976; CONGAR, Y. *The meaning of tradition*. New York: Hawthorn Books, 2004.

¹⁷ Entre os primeiros têm-se Marcel Lefebvre e seus seguidores como os maiores representantes, que viam o concílio como uma apostasia, e entre os segundos, pode-se apontar Karl Rahner e Marie-Dominique Chenu, que defendiam a ideia de que com o Vaticano II a igreja tinha entrado num novo paradigma, da igreja ocidental para uma igreja universal. Cf. RAHNER, K. Basic theological interpretation of the Second Vatican Council. In: RAHNER, K. *Concern for the Church*. Theological Investigations. New York: Crossroad, 1981. v. 20, p. 85. CHENU, M. D. La fin de l'ère constantinienne. In: DUBOIS-DUMÉE, J.-P.; DE BROUCKER, J. *Un concile pour notre temps*. Paris: Cerf, 1961. p. 59-87.

O concílio, sua herança atormentada¹⁸, sua recepção

É importante contextualizar a emergência do debate que tomou novo vigor no início deste século com o papado de Bento XVI. De fato, como demonstra Routhier¹⁹, é a convocação do concílio por João XXIII a grande motivação do interesse contemporâneo pelo processo de recepção, já que a reflexão se direcionava a partir de então para a natureza conciliar da igreja e sobre as relações entre as diversas igrejas locais.²⁰ Mesmo sendo uma temática já conhecida pelos teólogos católicos nos anos 1970²¹, é apenas no início dos anos 1980 que as discussões em torno do tema tomam maior vigor.²² Como afirma Routhier²³, o ano de 1985 se constitui como momento importante, pois é nesse ano que se desenrola o Sínodo Extraordinário dos Bispos. É a primeira geração de estudos sobre a recepção conciliar²⁴, que evolui da temática da aplicação do concílio para a da recepção conciliar, entendida não como uma simples transposição de princípios à ação ou a tradução em atos de enunciados teológicos. O termo passa a ser compreendido como instrumento conceitual mais adequado para se apreender o processo de assimilação do Vaticano II pelas igrejas particulares, a influência do ensinamento conciliar nas igrejas locais. Observa-se o aparecimento de inúmeros trabalhos na década de 1980²⁵ que se concentram nas análises metodológicas dos processos de recepção, com o intuito de descobrir seus elementos constitutivos, os fatores determinantes, suas etapas e principais atores. São estudos de caso que se orientam para a investigação sobre a recepção do concílio nessas igrejas.²⁶

É preciso recordar que nesse período há uma redução do papel das conferências episcopais e dos bispos na interpretação das determinações conciliares, o que aconteceu desde o pontificado de Paulo VI, mas que é aprofundado com João Paulo II.

¹⁸ Utiliza-se aqui o título do capítulo *–Il Vaticano II: un' eredità tormentata –* do livro de Giovanni Miccoli. *In difesa della fede*. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Milano: Rizzoli Storica, 2007.

¹⁹ ROUTHIER, G. *Vatican II*. Herméneutique et reception. Québec: Fides, 2006.

²⁰ Veja GHIRLANDA, Gianfranco. Église universelle, particulière et locale au concile Vatican II et dans le nouveau Code de Droit canonique. In: LAOURELLE, René. *Vatican II*. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987). Paris: Cerf, 1988. p. 263-298.

²¹ Eis texto marcante do período sobre a temática: CONGAR, Yves. La réception comme réalité ecclésiologique. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 56, 1972.

²² Naquele contexto, o conceito utilizado é de “aplicação” do concílio. Ao pesquisar a *Documentation Catholique*, Routhier (2006b) nota que é esse o termo utilizado nos anos pós-conciliares. É frequentemente utilizado por Paulo VI, João Paulo I e João Paulo II, além de sua presença no Sínodo de 1971.

²³ ROUTHIER, 2006a.

²⁴ A reflexão se concentra na Europa, todavia também na América do Sul há alguma discussão em torno da temática. A maior obra publicada no período sobre a recepção: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. (dir.). *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia, 1985. Sua versão francesa: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. (dirs.). *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985.

²⁵ Cita-se como exemplo ALBERIGO; JOSSUA (dir.), 1985.

²⁶ Como afirma ROUTHIER (2006b), “os estudos de caso representam ainda um preço a pagar se nós desejamos que a reflexão eclesiológica sobre a recepção ganhe em profundidade, abandone as generalidades e evite de ser simplesmente repetitiva” (“les études de cas représentent encore un prix à payer si l'on veut que la réflexion ecclésiologique sur la reception gagne en profondeur délaïsse les généralités et évite d'être simplement répétitive”) (p. 55).

Os anos 1990 caracterizam-se por ser o momento de chegada da oficialização da hermenêutica conciliar, cada vez mais influenciada pela política doutrinal do Vaticano, influenciada especialmente por Joseph Ratzinger, o prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé.²⁷ Também nesse período aparece a “História do Concílio Vaticano II”, organizada pelo historiador de Bologna Giuseppe Alberigo.²⁸ É a maior obra sobre o evento, com a participação de numerosos pesquisadores de todo o mundo. A “História do Concílio” de Alberigo não se tornou importante apenas pelo fato de trazer ao público documentos históricos do Vaticano II ainda inéditos, além de reconstruir as etapas da construção dos textos finais do Vaticano II, mas pelo fato de que, em toda a obra, uma linha hermenêutica do concílio se fazia presente, causando reações e debates em todo o mundo, particularmente na Europa e EUA. A principal característica dessa linha é a compreensão do concílio como “evento”, o que gera inúmeras consequências na leitura do Vaticano II como um todo.²⁹

Certamente a década passada foi a mais “barulhenta” no que tange à recepção do concílio e os desafios que a envolvem. Com a morte de João Paulo II e a subida de Joseph Ratzinger ao sólio papal, novas perspectivas se abriram, e não tão positivas para os defensores das “aberturas” do evento conciliar. No Natal de 2005, há o discurso de Bento XVI aos cardeais, chamando atenção para a necessidade de uma “correta hermenêutica” do concílio, em contraposição à “hermenêutica da descontinuidade e da ruptura”, responsável, segundo o papa, pelas crises atuais que se abatem sobre a igreja. Em junho de 2007, a Congregação para a Doutrina da Fé publica “Respostas a questões relativas a alguns aspectos da doutrina sobre a Igreja”, tendo em seu centro a questão do *subsistit in*³⁰ (*Lumen Gentium*, 8). No mesmo ano, com o moto próprio *Summorum pontificum*, Bento XVI permitiu celebrações no rito tridentino e levantou a excomunhão dos bispos sagrados por Marcel Lefebvre, um dos bispos ultraconservadores que lutaram do lado da minoria conciliar e que não aceitaram as determinações do concílio.³¹ A busca de Ratzinger por sanar o cisma de 1988, com as

²⁷ A Santa Sé, nesse período (1989-2000), busca submeter o processo de recepção do concílio sob algumas chaves interpretativas. Em março de 1989, aparece uma nova profissão de fé para aqueles que exercem alguma função oficial em nome da igreja. Em 1992, a Congregação para a Doutrina da Fé emite uma carta para os bispos de todo o mundo sobre a “eclesiologia de comunhão” (*Communio notio*). Em 2000, aparece a declaração sobre “a unicidade e universalidade da salvação de Jesus Cristo e da igreja”, a polêmica *Dominus Iesus*. Cf. FAGGIOLI, Massimo. *Vatican II. The battle for meaning*. Mahaw: Paulist Press, 2012.

²⁸ No Brasil, dos cinco volumes, só foram publicados os dois primeiros pela Editora Vozes. Devido ao seu tamanho e preço, não houve interesse em continuar as edições posteriores.

²⁹ FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (org.). *L'evento e le decisioni*. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 1997.

³⁰ SCHELKENS, Karim. *Lumen gentium's "subsistit in" revisited: the Catholic Church and Christian unity after Vatican II*. *Theological Studies*, v. 69, fasc. 4, p. 875, 2008.

³¹ Sobre a atuação dos bispos ultraconservadores brasileiros no concílio e também de Lefebvre: CALDEIRA, R. Coppe. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011.

posições tomadas, foi interpretada por estudiosos como um ataque à própria herança do concílio.³²

O que é mister notar é que o debate em torno da hermenêutica do concílio está estritamente ligado à temática da recepção. Recepção não é apenas um conceito, mas também uma realidade complexa. Não se realiza apenas por um ato oficial da hierarquia, mas ocorre de inúmeras formas nas igrejas locais. Como conceito, é empregado em muitos campos: jurídico, historiográfico³³, literário³⁴, estético³⁵ e teológico³⁶.

Conceito e processo têm uma longa história. A palavra recepção tem sua raiz no latim *cap, cep, cip*. Algumas palavras latinas de derivação e significados semelhantes são *accipere, suscipere, firmare, confirmare* e *comprobare*.³⁷ O pensamento filosófico contemporâneo forneceu diversas perspectivas de análise do processo de recepção, que se encontram em obras, por exemplo, de Hans Georg-Gadamer³⁸, Hans Robert Jauss³⁹ e Jacques Derrida^{40, 41}.

No campo da história da igreja, “o *ressourcement* da teologia histórica identificou recepção como uma dinâmica na vida da Igreja desde os tempos remotos”⁴². Suas origens chegam até os primeiros momentos da história do cristianismo. Como

³² Veja FAGGIOLI, M. *True reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*. Collegeville: Pueblo Book, 2012.

³³ Veja CLARK, Elizabeth A. *History, theory, text*. Historians and the linguistic turn. Harvard: Harvard University Press, 2004; HOLUB, Robert. *Reception theory*. New York: Methuen & Co, 1984.

³⁴ Nos estudos literários, o conceito “tornou-se aquele que descreve um processo que tem lugar entre o texto e o seu leitor [...] Recepção entendida na crítica literária teve considerável influência em outros campos de estudo, incluindo a literatura clássica e bíblica, e de forma menos extensa na teologia sistemática e histórica” (RUSCH, 2007, p. 3-4). “has become the descriptor for a process that takes place between a text and its reader (...)” “Reception as understood in literary criticism has had a considerable influence in other fields of study, including classics and biblical literature, and to a somewhat lesser extent in systematic and historical theology”.

³⁵ Cf. JAUSS, Hans Robert. *Toward an aesthetic of reception*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1982; LIMA, Luiz Costa (Org.). *A Literatura e o Leitor*. Textos de Estética da Recepção. São Paulo: Paz e Terra, 1981.

³⁶ Um interessante exemplo sobre o uso do conceito no campo teológico é RUSH, Ormond *The eyes of faith. The sense of the faithful and the Church's reception of revelations*. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.

³⁷ RUSCH, William G. *Ecumenical reception. Its challenge and opportunity* Grand Rapids: Eerdmans, 2007. p. 1.

³⁸ Especialmente seu conceito de *horizonte* e de *história efetiva*. Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.

³⁹ Ormond Rush “sugeriu que as hermenêuticas estéticas e literárias de Jauss poderiam ser fontes a fim de auxiliar a recepção de textos doutrinários e ecumênicos” (RUSCH, 2007, p. 6). “has suggested that the aesthetics and literary hermeneutics of Jauss could be resources to assist in the reception of doctrinal and ecumenical texts”. RUSH, Ormond. *The reception of doctrine. An appropriation of Hans Robert Jauss reception aesthetics and literary*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.

⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

⁴¹ Para uma breve visão geral da contribuição desses autores na compreensão do conceito e do processo que designa, veja BENSON, Bruce Ellis. Texts messages: Gadamer, Derrida, and How We Read. *Christian Century*, p. 30-32, March 22, 2005.

⁴² RUSH, 1997, p. 7. “the *ressourcement* of historical theology has identified reception as a dynamic in church life since early times”.

diz Rush, “o primeiro discípulo que se encontrou com Jesus começou um processo de interpretação de seu ensinamento, suas ações, e sua identidade”⁴³. O que parece ser novidade é a tomada de consciência sobre sua realidade, e, sendo assim, seu estudo mais sistematizado. Jean-Marie Tillard afirma que “esse termo designa uma das realidades eclesiais fundamentais, sempre presente na vida do povo de Deus [...]”⁴⁴.

Yves Congar, um dos primeiros a pensar o conceito em âmbito teológico, afirma que “poderíamos percorrer a história de todos os concílios sob o ângulo de sua recepção”⁴⁵. Para o teólogo, “tema raramente abordado e, contudo, de uma importância maior tanto no ponto de vista do ecumenismo como daquele de uma eclesiologia plenamente tradicional e católica”⁴⁶. Dessa forma, o tema da recepção, relativamente novo no campo teológico e historiográfico, não se reduz à sua operacionalidade apenas no estudo do Vaticano II⁴⁷, mas a todos os concílios.

O tema da recepção é comum e relativamente presente na literatura teológica, todavia, em senso particularmente eclesiológico, é um conceito jovem.⁴⁸ Segundo Routhier⁴⁹, é preferível falar em “ocultação do conceito no decorrer da história da igreja e de sua redescoberta, mais do que considerar a recepção como um conceito novo”⁵⁰.

O conceito, não sendo novo, tornou-se uma realidade oculta na reflexão teológica, ou foi sendo pouco a pouco circunscrito apenas ao domínio jurídico. Ratzinger, por exemplo, demonstrou que a ideia de recepção já estava presente em certos Padres do Concílio de Trento, estando, inclusive, presente nos textos das decisões desse concílio.⁵¹ Também no Concílio Vaticano I (1869), a realidade da recepção estava muito presente, sendo termo conhecido, porém não discutido. J. P. Boyle explicou que no

⁴³ RUSH, 2009, p. 1. “the first disciple’s encounters with Jesus begin a process of interpreting his teaching, his actions, and his identity”.

⁴⁴ Cf. TILLARD, J.-M. R. *Church of Churches*. Collegeville: The Liturgical Press, 1987. p. 125. “this term designates one of these fundamental ecclesial realities, always present in the life of the people of God [...]”.

⁴⁵ “on pourrait poursuivre l’histoire de tous les conciles sous l’angle de leur réception.” CONGAR, Yves. *La Réception comme réalité ecclésiologique*. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 56, 1972, p. 374.

⁴⁶ “thème rarement abordé et, cependant, d’une importance majeure tant au point de vue de l’œcuménisme qu’à celui d’une ecclésiologie pleinement traditionnelle et catholique.” Cf. CONGAR, 1972, p. 369; Cf. também Chapter III, 2. Congar on reception. In: RUSH, Ormond. *The reception of doctrine*. An appropriation of Hans Robert Jauss reception aesthetics and literary. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.

⁴⁷ Podemos citar como exemplo de estudo sobre a recepção do concílio do século XX ALBERIGO; JOSSUA, 1985.

⁴⁸ Sobre a questão da recepção na tradição cristã, CONGAR (1972, p. 375) afirma que durante toda a história da igreja é possível vislumbrá-la a partir de algumas expressões literárias.

⁴⁹ ROUTHIER, G. *La réception d’un concile*. Paris: Cerf, 1993.

⁵⁰ “l’occultation du concept au cours d’une période de l’histoire de l’Église et de sa redécouverte, plutôt que de considérer la réception comme un concept nouveau.” ROUTHIER, 1993, p. 17.

⁵¹ “Voir DS 1501. Sur le sujet, voir Joseph RATZINGER, “Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs”, *Offenbarung und Überlieferung*, Fribourg, 1965, part. P. 58-59 et 65” (ROUTHIER, 1993, p. 18).

Vaticano I é possível visualizar a recepção de certas doutrinas anteriores⁵², tanto da profissão de fé de Trento como dos decretos conciliares anteriores e na redação dos novos enunciados.⁵³

De fato, o tema da recepção passou a largo da literatura teológica contemporânea. Fora algumas vagas alusões⁵⁴, o conceito praticamente não aparece nos estudos teológicos mais importantes do século XX. Atualmente, ele foi reabilitado no debate teológico, e isso devido, principalmente, a dois fatores: o próprio Concílio Vaticano II e os debates ecumênicos que se avolumaram a partir dele. O tema reaparece no início dos anos 1960 paralelamente em dois contextos. No movimento ecumênico, a questão é lançada no momento da realização da *Consultation d'Oxford*, em 1965, e para o diálogo entre as igrejas ortodoxas e não calcedônicas em 1964. Por outro lado, a convocação do Vaticano II em 1959 por João XXIII teve um claro impacto sobre a reflexão em torno da temática da natureza conciliar da igreja, o que levou o conceito ao centro dos debates.

Segundo Routhier⁵⁵, o ensinamento do Vaticano II não desenvolveu explicitamente uma teologia sistemática da recepção, mesmo que haja evocações a essa realidade na *Lumen gentium* (n. 22) e no *Christus Dominus* (n. 4). O teólogo também aponta para os números 12 – que liga a questão da recepção àquele do *sensus fidei* – e 25⁵⁶, que trata da “aceitação religiosa da igreja ao ensinamento dos pastores”⁵⁷. Da mesma forma é possível notar o tema no número 51 da *Lumen gentium*, quando afirma que “o Sacrossanto Sínodo recebe com grande respeito aquela venerável fé de nossos antepassados sobre o consórcio vital com os irmãos que estão na glória celeste ou ainda se purificam após a morte, e propõe de novo os decretos dos Sagrados

⁵² ROUTHIER (1993) chama atenção para o posicionamento de John Henry Newman, que desenvolveu sua posição em *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845) e *On Consulting the Faithful in matters of Doctrine* (1859). Segundo Routhier, “le *sensus fidelium* et le *consensus fidelium*, notions connexes, mais non homologables à celle de ‘reception’” (p. 18). Cf. VORGRIMLER, H. Du “*sensus fidei*” au “*consensus fidelium*”. *Concilium*, 200, p. 13-22, 1985.

⁵³ BOYLE, J. P. Reception and Vatican I on Papal Infallibility, 1991 apud ROUTHIER, 1993, p. 18; POTTMEYER, Hermann J. *Towards a papacy in communion*. Perspectives from Vatican Councils I & II. New York: Crossroad, 1998. p. 23.

⁵⁴ JEDIN, Hubert. *Brève histoire des conciles*. Paris: Desclée, 1960. p. 13.

⁵⁵ ROUTHIER, 1993.

⁵⁶ “alors que le n° 12 de *Lumen gentium* lie la question de la réception à celle du sens de la foi (*sensus fidei* et non *sensus fidelium*) et que le n° 25 de la même Constitution traite de l’assentiment religieux de l’Église à l’enseignement des pasteurs” (ROUTHIER, 1993, p. 23). Assim afirma o número 12 do documento: “O conjunto dos fiéis, ungidos que são pela unção do Santo (cf. 1 Jo 2,20 e 27), não pode enganar-se no ato da fé. E manifesta esta sua peculiar propriedade mediante o senso sobrenatural da fé de todo o povo quando, ‘desde os Bispos até os últimos fiéis leigos’, apresenta um consenso universal sobre questões de fé e costume. Por esse senso da fé, excitado e sustentado pelo Espírito da verdade, o Povo de Deus – sob a direção do sagrado Magistério, a quem fielmente respeita – já não recebe a palavra de homens, mas verdadeiramente a palavra de Deus”. Sobre a questão do *sensus fidei* trabalhada teologicamente veja RUSH, 2009. Veja BURKHARD, J. *Sensus fidei*: meaning, role and future of a teaching of Vatican II. *Louvain Studies*, n. 17, p. 18-34, 1992.

⁵⁷ “l’assentiment religieux de l’Église à l’enseignement des pasteurs.” ROUTHIER, 1993, p. 23.

Concílio Niceno II, Florentino e Tridentino”⁵⁸. Também o número 91 da *Gaudium et spes* assinalada que o ensinamento do Vaticano II exprime “o ensinamento já recebido pela Igreja”⁵⁹. O número 44 da *Gaudium et spes* também traz elementos para se compreender como o concílio entende o processo de recepção, afirmando que “a própria Igreja não ignora o quanto tenha recebido da história e da evolução da humanidade”⁶⁰. Os números 5, 8 e 10 da *Dei Verbum*, mesmo sem trazer o conceito explicitamente, sugere a sua realidade. A dupla tradição-recepção está presente: “a recepção é aqui entendida em um sentido largo e fundamental, ultrapassando a acolhida das decisões de um concílio, e reenviando-o a um processo constitutivo da igreja”⁶¹.

É importante lembrar que a recepção de um concílio não se realiza, muito menos se completa, por um ato oficial da igreja em Roma. Sua recepção não ocorre entre indivíduos – bispos reunidos ou os fiéis tomados individualmente –, mas ele se dá como um processo eclesial que manifesta a comunhão das igrejas através do seu pastor. Assim, o tema recepção aproxima-se de questões eclesiológicas e também de vários processos que estão no centro da vida eclesial: “a recepção pertence, assim, à vida da igreja e nela é um processo constitutivo”⁶².

Uma definição teológica mais ampla pode ser aquela sugerida por Congar:

O processo pelo qual um corpo eclesial faz seu em verdade uma determinação que ele não deu a si mesmo, em reconhecimento, da medida promulgada, uma regra que convém à sua vida [...] Por esses últimos, ele é o ato pelo qual uma regra subordinada à sua vontade e à sua conduta pelo preceito legítimo de um superior pelo respeito à autoridade deste último. A recepção não é a pura e simples realização da relação “secundum sub et supra”; ela comporta um contributo próprio de consentimento, eventualmente de julgamento, no qual se exprime a vida de um corpo que realiza os recursos espirituais originais⁶³.

⁵⁸ Lumen gentium, n. 51

⁵⁹ “l’enseignement déjà reçu dans l’Église.” ROUTHIER, 1993, p. 24.

⁶⁰ Gaudium et spes, n. 44.

⁶¹ “la réception est ici entendue en un sens large et fondamental, dépassant l’accueil des décisions d’un concile, et renvoie à un processus constitutif de l’Église.” ROUTHIER, 1993, p. 24. Segundo ROUTHIER (1993), “a eclesiológia do Vaticano II fornece os elementos essenciais para fundar uma teologia da recepção, notadamente graças à teologia da comunhão, à recuperação do valor da realidade das igrejas locais e à revalorização, mesmo que ainda tímida, da pneumatologia [...] Em suma, a teologia da recepção é indissociável da maneira de compreender a igreja” (p. 25). “l’ecclésiologie de Vatican II fournit les éléments essentiels pour fonder une théologie de la réception, notamment grâce à la théologie de la communion, à la remise en valeur de la réalité des Églises locales et à la revalorisation, quoique encore timide, de la pneumatologie en ecclésiologie. En somme, la théologie de la réception est indissociable de la façon de comprendre l’Église.”

⁶² “la réception appartient donc à la vie de l’Église et elle en est en somme un processus constitutif.” ROUTHIER, 1993, p. 65.

⁶³ CONGAR, 1972, p. 370. “le processus par lequel un corps ecclésial fait sien en vérité une détermination qu’il ne s’est pas donnée à lui-même, en reconnaissant, dans la mesure promulguée, une règle qui convient à sa vie [...] Pour ces derniers, elle est, l’acte par lequel un subordonné régle sa volonté et sa conduite par le précepte légitime d’un supérieur, par respect pour l’autorité de ce dernier. La réception n’est pas la pure et simple réalisation du rapport “secundum sub et supra”; elle comporte un apport propre

É preciso definir e descrever esse processo, de acordo com Routhier⁶⁴, em função de tornar o conceito mais apto a sustentar as análises que concernem a fatos particulares de recepção, ou seja, aqueles que se referem à história da recepção numa igreja particular. Dessa forma, falar de recepção como processo implica dois fatos: a) o reconhecimento de que a recepção não se reduz a um ato particular, mas que ele se inscreve numa história e numa duração; b) a consciência da existência de muitos atores que estão engajados em diferentes ações que marcam essa história. Quando se fala em processo, sugere-se certa complexidade ao fenômeno, que não se deixa reduzir a apenas uma ação específica. Assim sendo, será, antes, preciso examinar

Como um concílio se inscreve na duração (I) e como a concretização de um concílio num lugar depende de dois fatores: das condições sociais, políticas, econômicas e culturais de um lugar determinado, e da ação de várias pessoas ou grupos de pessoas. Será necessário assim estudar sucessivamente como um concílio se inscreve em um lugar (II) e descrever a interação entre as pessoas do campo social constituído por uma igreja local (III)⁶⁵.

A questão do concílio inscrito na duração é um dos pontos mais fundamentais na busca da compreensão da recepção do Vaticano II. O concílio não terminou em dezembro de 1965, mas uma etapa foi concluída. Como afirma o papa Paulo VI em 1966, “a tarefa do concílio ecumênico não se encontra definitivamente realizado com a promulgação dos decretos, porque os decretos, como o ensina a história dos concílios, mais que um ponto de chegada, são um ponto de partida em direção a novos objetivos”⁶⁶. É possível notar um grande número de documentos e instruções sobre sua aplicação.⁶⁷ Assim, a assembleia conciliar encontra seu prolongamento na fase de recepção, “que não conhecemos nem a duração nem seu contorno”⁶⁸.

Como afirma o teólogo Ormond Rush, a história do concílio inclui a história de sua recepção. Se o evento se desenrolou, entre sua preparação, 1959, e sua conclusão, 1965, só se pode dizer que se toma posse dele a partir do olhar que se constrói sobre o evento nesses cinquenta anos de sua abertura. Esse olhar também faz parte da história

de consentement, éventuellement de jugement, où s'exprime la vie d'un corps qui exerce des ressources spirituelles originales.”

⁶⁴ ROUTHIER, 1993.

⁶⁵ “comment un concile s'inscrit dans la durée (I) et comment la concrétisation d'un concile en un lieu est dépendante de deux facteurs: des conditions sociales, politiques, économiques et culturelles d'un lieu donné, et de l'action de plusieurs personnes ou groupes des personnes. Il nous faudra donc étudier successivement comment un concile s'inscrit en un lieu (II) et décrire l'interaction entre les personnes dans le champ social constitué par une Église locale (III).” ROUTHIER, 1993, p. 70.

⁶⁶ “la tâche du concile oecuménique ne se trouve pas définitivement achevée avec la promulgation des décrets, parce que ces décrets, comme l'enseigne l'histoire des conciles, plutôt qu'un point d'arrivée, sont un point de départ vers de nouveaux objectifs.” ROUTHIER, 1993, p. 71. Inclusive, foi o mesmo Paulo VI que em julho de 1967 instituiu a comissão romana para a interpretação dos decretos. ALBERIGO, 2001, p. 570.

⁶⁷ No âmbito brasileiro tem-se como exemplo o PPC, Plano Pastoral de Conjunto (1966/1970), que trataremos em momento oportuno.

⁶⁸ “dont on ne connaît ni la durée ni le contour.” ROUTHIER, 1993, p. 71.

do concílio. A forma como se o lê. Assim sendo, como já apontado anteriormente⁶⁹, utilizando-se da reflexão hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, é necessário levar em consideração aquilo que o filósofo alemão batizou de *história efetual*. E a recepção se relaciona intrinsecamente com esses efeitos advindos tanto do evento, como também das formas como o entendemos, determinados por uma série de fatores que se encontram nos horizontes atuais.

Considerações finais

Certamente as questões hermenêuticas do concílio são bastante complexas, especialmente pelo fato de que suas interpretações refletem perspectivas políticas internas ao aparelho eclesiástico, e também externas, sobre, por exemplo, o papel e o lugar da igreja romana nos Estados modernos. Atualmente não se acredita que seja possível dar uma resposta completa e final sobre a carga de continuidade e descontinuidade do Vaticano II em relação à história da igreja, particularmente aquela dos concílios. Alguns acreditam que até mesmo querer compreender o concílio nestes termos: continuidade/descontinuidade – traz o risco de se esquecer da complexidade do evento conciliar e de se afundar num simplismo ideológico.⁷⁰

Mesmo que se possa afirmar que haja uma continuidade – já que não é possível afirmar nenhuma ruptura que não seja “preparada” historicamente, num longo arco temporal –, seria um suicídio intelectual não observar que as descontinuidades também aparecem.⁷¹ Assim sendo, pode-se afirmar que o Vaticano II traz em seu bojo dimensões de continuidade e de descontinuidade, bastando o historiador atento ir à procura dessas reflexões. O debate continua e a atenção se volta agora para os primeiros momentos do pontificado de Francisco, que trará novos elementos para se continuar a pensar o processo de recepção.

Referências

ALBERIGO, Giuseppe. Conclusioni e prime esperienze di ricezione. In: _____. (dir.). *Storia del Concilio Vaticano II*. Concilio di transizione. Settembre-Dicembre 1965. Bologna: Il Mulino, 2001. p. 547-575.

⁶⁹ Veja CALDEIRA, R. Coppe. O Concílio Vaticano II: apontamentos bibliográficos para um estudo historiográfico. *Perspectiva Teológica*, v. 43, n. 120, p. 211-226.

⁷⁰ BOEVE, Lieven. Une histoire de changement et de conflits de paradigmes théologiques? Vatican II et sa réception entre continuité et discontinuité. In: ROUTHIER, Gilles; ROY, Philippe J.; SCHELKENS, Karim (dir.). *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II. Louvain: Revue d'Histoire ecclésiastique, 2011. p. 355.

⁷¹ Começa-se a dar os primeiros passos em direção à pesquisa que busca investigar as “descontinuidades” entre o ensino sobre a liberdade religiosa no século XIX e aquela presente no decreto *Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II. Cf. BÖCKENFÖRDE, Ernest Wolfgang. *Cristianesimo, libertà, democrazia*. Brescia: Morcelliana, 2007.

- ALBERIGO, Giuseppe. From the Council of Trent to “Tridentinism”. In: BULMAN, Raymond F.; PARRELA, Frederick J. (ed.). *Trent to Vatican II. Historical and Theological Investigations*. New York: Oxford University Press, 2006. p. 19-37.
- ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. (dir.). *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia, 1985.
- _____. (dirs.). *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985.
- ATTI DEL CONVEGNO INTERNAZIONALE promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura-Seraphicum e dalla Fondazione Giovanni Paolo II Centro di Documentazione e Studio del Pontifcato. Roma, 28-30 ottobre 2008, Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano, 2010.
- BENSON, Bruce Ellis. Texts messages: Gadamer, Derrida, and How We Read. *Christian Century*, March 22, p. 30-32, 2005.
- BENTO XVI. Homilia do papa Bento XVI. Santa Missa para a abertura do ano da Fé. Disponível em: <<http://migre.me/ef4tu>>.
- BOEVE, Lieven. Une histoire de changement et de conflit de paradigms théologiques? Vatican II et sa réception entre continuité et discontinuité. In: ROUTHIER, Gilles; ROY, Philippe J.; SCHELKENS, Karim (dirs.). *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau*. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II. Louvain: Revue d'Histoire ecclésiastique, 2011. p. 355-366.
- BURKHARD, J. *Sensus fidei*: meaning, role and future of a teaching of Vatican II. *Louvain Studies*, n. 17, p. 18-34, 1992.
- CALDEIRA, R. Coppe. O Concílio Vaticano II: apontamentos bibliográficos para um estudo historiográfico. *Perspectiva Teológica*, v. 43, n. 120, p. 211-226, [s.d.].
- _____. Recensão. *Coletânea. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro*, Ano XI, Fascículo 21, p. 144-148, Jan-Jun 2012.
- _____. O pontificado de João Paulo II e a herança do Concílio Vaticano II: em busca de uma interpretação normalizante. *Revista Brasileira de História das Religiões*, n. 13, Jan. 2013.
- _____. *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011.
- CHENU, M. D. La fin de l'ère constantinienne. In: DUBOIS-DUMÉE, J.-P.; DE BROUCKER, J. *Un concile pour notre temps*. Paris: Cerf, 1961. p. 59-87.
- CLARK, Elizabeth A. *History, theory, text*. Historians and the linguistic turn. Harvard: Harvard University Press, 2004.
- CONGAR, Yves. *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre*. Roma: Queriniana, 1976.
- _____. La réception comme réalité ecclésiologique. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 56, 1972.
- _____. *The meaning of tradition*. New York: Hawthorn Books, 2004.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DISCURSO DO PAPA BENTO XVI aos Cardeais, Arcebispos e Prelados da Cúria Romana na Apresentação dos Votos de Natal. Disponível em: <<http://migre.me/cb7lm>>. Acesso em: 15 mar. 2013.
- FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (org.). *L'evento e le decisioni*. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II. Bologna: Il Mulino, 1997.
- FAGGIOLI, Massimo. *True reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*. Collegeville: Pueblo Book, 2012.
- _____. *Vatican II: the battle for meaning*. Mahwah: Paulist Press, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GROOTERS, J. *Actes et acteurs à Vatican II*. Leuven: Leuven University Press, 1998. p. 93-132. (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 139).

- GHIRLANDA, Gianfranco. Église universelle, particulière et locale au concilVatican II et dans le nouveau Code de Droit canonique. In: LAOURELLE, René. *Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après (1962-1987)*. Paris: Cerf, 1988. p. 263-298.
- HOLUB, Robert. *Reception theory*. New York: Methuen & Co, 1984.
- HOMILIA DO PAPA FRANCISCO na missa do dia 16 de abril de 2013, fez uma referência mais sistematizada ao concílio. Disponível em: <<http://rodrigocoppe.wordpress.com/2013/04/17/francisco-e-o-concilio-sem-retorno-na-continuidade>>. Acesso em: 15 mar. 2013.
- IL FUTURO DALLA FORZA DEL CONCILIO. Sinodo Straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento di Walter Kasper. Brescia: Queriniana, 1986.
- JAUSS, Hans Robert. *Toward an aesthetic of reception*. Minnessota: University of Minnessota Press, 1982.
- JEDIN, Hubert. *Brève histoire des conciles*. Paris: Desclée, 1960.
- KASPER, Walter. La provocazione permanente del Concilio Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari. In: _____. *Teologia e Chiesa*. Brescia: Queriniana, 1989. p. 302-312.
- KIJAS, Z.; DOBRZYNSKI, A. (a cura di). *Cristo Chiesa Uomo*. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticano, 2010.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *Concilio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1963. p. 305-312. v. II. Primeira sessão. (set.-dez. 1962).
- LIMA, Luiz Costa (Org.). *A Literatura e o Leitor*. Textos de Estética da Recepção. São Paulo: Paz e Terra, 1981.
- MARENGO, Gilfredo. *Giovanni Paolo II e il concilio*. Una sfida e un compito. Siena: Cantagalli, 2011.
- MESSORI, V.; RATZINGER, J. *A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: EPU, 1985. p. 17.
- MICCOLI, Giovanni. *In difesa della fede*. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Milano: Rizzoli Storica, 2007.
- POTTMEYER, Hermann J. *Towards a papacy in communion*. Perspectives from Vatican Councils I & II. New York: Crossroad, 1998.
- RAHNER, K. Basic theological interpretation of the Second Vatican Council. In: _____. *Concern for the Church*. New York: Crossroad, 1981. (Theological Investigations, v. 20).
- RATZINGER, J. *Les principes de la théologie catholique*: esquisse et matérieux. Paris: Tequi, 1982.
- ROUTHIER, G. *La reception d'un concile*. Paris: Cerf, 1993.
- _____. L'Assemblée extraordinaire de 1985 du Synode des Évêques: moment charnière de relecture de Vatican II dans l'Église Catholique. In: BORDEYNE, P. ; VILLEMEN, L. (dirs.). *Vatican II et la theologie*. Perspectives pour le XXIe siècle. Paris: Cerf, 2006a. p. 61-88.
- _____. Sull'interpretazione delVaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia. *La Rivista del Clero Italiano*, n. 11, 2011, p. 744-759.
- _____. *Vatican II*. Herméneutique et réception. Québec: Fides, 2006b.
- RUSCH, William G. *Ecumenical reception*. Its challenge and opportunity . Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- RUSH, Ormond. *The eyes of faith*. The sense of the faithful and the Church's reception of revelations. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.
- _____. *The reception of doctrine*. An appropriation of Hans Robert Jauss reception aesthetics and literary. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- SCHELKENS, Karim. Lumen gentium's "subsistit in" revisited: the Catholic Church and Christian unity after Vatican II. *Theological Studies*, v. 69, fasc. 4, 2008.
- TILLARD, J.-M. R. *Church of Churches*. Collegeville: The Liturgical Press, 1987.

- SKWZYPCZK, R. *Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II*. Verona: Fede & Cultura, 2011.
- VORGRIMLER, H. Du “sensusf dei” au “consensusf delium”. *Concilium*, 200, p. 13-22, 1985.
- WEIGEL, G. *Testimone dela speranza*. Milano: Mondadori, 2005. p. 180-223.



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

SALMOS DO SUL DA TERRA – EXPRESSÕES CULTURAIS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA MÚSICA NATIVISTA GAÚCHA¹

*Psalms from the south of the earth – cultural expressions
of liberation theology in folk music from the south of Brazil*

Renato Ferreira Machado²

Resumo: Este artigo aborda a semântica teológico-libertadora encontrada nas produções artísticas musicais gaúchas de estilo *nativista*, relacionando canções, artistas e contextos de origem dessas produções com o *locus theologicus* da Teologia da Libertação. Pretende-se com isso afirmar uma espiritualidade *do Sul da Terra*, problematizando teologicamente a possível comunhão entre música nativista e Teologia da Libertação, presente nas canções elaboradas no contexto da redemocratização do Brasil e na atualidade das grandes lutas sociais, aproximando a canção nativista gaúcha do salmo bíblico, na compreensão de ambos em categorias estéticas, discursivas e devocionais que expressam clamores e esperanças dos pobres da terra. Desejamos contribuir para o diálogo entre fé e cultura, fomentando a reflexão sobre a *teologia de fronteira* e suas tarefas no contexto atual, resgatando o discurso e a estética profética do nativismo gaúcho.

Palavras-chave: Música nativista. Teologia da Libertação. Método da correlação.

Abstract: This paper will address the theological-liberating semantics found in Gaúcho musical artistic productions of nativist style, linking songs, artists and original context of these productions with the *theologicus locus* of liberation theology. The intention is to assert a spirituality of Southern Earth, theologically questioning the possible communion between Nativist Music and Theology of Liberation, present in the songs developed in the context of re-democratization of Brazil and of the great social struggles today, approaching the nativist gaúcho song to the biblical psalm, in understanding both in aesthetic, discursive and devotional categories expressing cries and hopes of the poor of the earth. We want to contribute to the dialogue between faith and culture, fostering

¹ O artigo foi recebido em 19 de abril de 2015 e aprovado em 15 de maio de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil e Mestre em Teologia pela PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil. Coordenador do curso de Teologia do Unilasalle, em Canoas/RS, e docente na Faculdade Dom Bosco de Porto Alegre/RS. Membro do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar Arte sequencial, Mídias e Cultura pop, do PPG em Teologia da EST. Desenvolve pesquisas na área da teologia e cultura, publicando regularmente no site do Instituto Humanitas - Unisinos. Contato: renatoferreiramachado@gmail.com

reflection on the boundary of theology and their tasks in the current context, recovering the speech and the prophetic aesthetics of gaucho nativism.

Keywords: Nativist music. Liberation Theology. Correlation method.

Introdução

*Yo canto por ser antiguos
cantos que ya son eternos
y hasta parecen modernos
por lo que en ellos vichamos...
Con el canto nos tapamos
para entibiar los inviernos.³*

Canções precisam ser escutadas, porque, uma vez escutadas, elas podem falar. Em tempos ditatoriais, canções são censuradas, mutiladas, editadas, para que não falem: o perigo é que escutadas, as canções se metamorfoseiem em práticas e, como práticas, mudem a realidade. Não se escutam canções com os ouvidos, mas com o ser inteiro, pois escutar canções não é algo que se resolve com a audição, mas com a vida. Uma canção faz sentido na medida em que revela a vida de seu ouvinte ou mostra o que ela deveria ser. Canções são afirmações existenciais, mesmo quando sua letra é pautada de “nãos”. No sul da América do Sul, na região do pampa, habita um campesino que recebe o nome de *gaucho* na Argentina e no Uruguai e de *gaúcho* no Rio Grande do Sul⁴ e, em sua mitologia, conta-se que essa palavra significa “o homem que canta triste”. Quem escuta canções?

Quando Paul Tillich elabora sua teologia de fronteira, correlacionando teologia e cultura, de certa forma, ele parece estar dizendo: a teologia, para falar sobre o discurso da fé, precisa apreciar arte, assistir filmes, escutar canções.

A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso, evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente.⁵

³ YUPANQUI, Atahualpa. Coplas del Payador Perseguido. Intérprete:Atahualpa Yupanqui. In: *El Payador Perseguido*. Buenos Aires: Odeon, 1964. 1 disco sonoro.

⁴ É importante ressaltar que a adoção do termo gaúcho como gentílico para os que nascem no estado do Rio Grande do Sul se constitui em um equívoco cultural. Como qualquer formação populacional, o Rio Grande do Sul possui uma grande diversidade étnica e identitária, fruto das correntes migratórias que para lá se deslocaram ao longo do tempo. A identidade gaúcha acaba sendo, por isso, uma espécie de imposição cultural, a serviço de um discurso de poder tradicionalista, geralmente ligado a forças políticas conservadoras do estado.

⁵ TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 83.

Assim, toda religião é cultural e toda cultura é religiosa, e, por esse princípio de correlação, a teologia é convocada a ler atentamente a cultura que a cerca para pronunciar alguma palavra a respeito das *forças religiosas* que nela atuam. Por isso precisamos nos perguntar sobre as *forças religiosas* que atuam no *Sul da Terra*⁶, pelas expressões culturais e religiosas que nascem delas e sobre a teologia capaz de realizar essa leitura da realidade.

Na América Latina nasceu a *Teologia da Libertação*, com uma cosmovisão própria dessa parte do mundo, codificando os grandes clamores e esperanças dos pobres em uma semântica teológica encarnada culturalmente e engajada politicamente. Essa teologia se enraíza nas práticas proféticas da igreja latino-americana, que se expressavam fora da academia pela práxis de missionários dos primeiros tempos da *conquista*, em uma atitude que revelava um *flão profético*, posicionado a favor dos indígenas e dos explorados na história colonial. É a partir desse posicionamento – não institucional, mas assumido como compromisso e mística pessoal – que se começa a perfazer uma verdadeira contracultura na história de colonização da América Latina, a partir da qual foi possível fazer ecoar as vozes silenciadas pela cruz e espada europeia. Essa vocação, de uma igreja identificada com os empobrecidos, explorados e violentados do Sul da Terra, que se mantém em diálogo fraterno com as culturas originais das nações ancestrais da *Abya Yala*, emergirá organicamente como Teologia da Libertação na América Latina da segunda metade do Século XX.⁷

Por razões evangélicas, devemos assumir a causa e as lutas daqueles que foram espoliados e feitos injustamente pobres. Eles são os privilegiados do Deus da vida, que sempre toma o partido por aqueles que gritam por vida e liberdade, como os judeus outrora escravizados no Egito ou exilados na Babilônia. Se o evangelho é boa notícia de uma vida terrenal fraterna e sororal e de uma vida eterna em comunhão com Deus, com os humanos e com toda a criação, então o é primeiramente para os espoliados. Para eles valem as bem-aventuranças e as promessas messiânicas de uma libertação integral.⁸

Por isso a Teologia da Libertação não se constitui em uma teologia sobre algo, mas em uma nova maneira de fazer teologia: como mate novo, cevado ao pé do fogo, é cuia que vai passando de mão em mão, estabelecendo-se a partir de uma práxis e de uma clara opção social e política. Ou seja, o teológico da Teologia da Libertação é um ato segundo, originado de um conjunto de práticas e atitudes transformadoras surgidas de uma sensibilidade e indignação proféticas frente à exploração das grandes massas empobrecidas de nosso continente. Sendo assim, a Teologia da Libertação não apenas dialoga com as culturas originais dos empobrecidos e oprimidos, mas desco-

⁶ Tomamos emprestado parte do título do programa radiofônico *Cantos do Sul da Terra*, apresentado diariamente na FM Cultura de Porto Alegre – RS pelo músico Demétrio de Freitas Xavier Demétrio tem sua produção e carreira focadas na cultura dos países latinos e, principalmente, na obra de Atualpha Jupanqui. Temos nesse programa e na parceria com Demétrio Xavier boa parte da inspiração para nossa pesquisa. Mais informações em <<http://www.fmcultura.com.br/?model=conteudo&menu=176>>.

⁷ GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 347.

⁸ BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à Nova Evangelização*. São Paulo: Ática, 1992. p. 46.

bre nelas que a fecundidade do Reino vai além dos limites das instituições eclesiais, testemunhando que *o vento sopra onde quer* (Jo 3.3). Nesse sentido, a sementeira libertadora, iniciada no seio de uma igreja que questionava a opressão, a injustiça e a desigualdade e proclamava a esperança na liberdade, justiça e fraternidade, frutificou em grupos de resistência contra as ditaduras da América Latina, partidos políticos de inspiração social e inclusora, sindicatos, movimentos sociais e também em expressões culturais e artísticas variadas. Nesse sentido, em se tratando de Teologia da Libertação no Brasil, percebe-se um significativo florescimento de expressões culturais do Nordeste brasileiro: há uma diversidade de cantos litúrgicos que bebem diretamente de ritmos e semânticas dessa região do Brasil e artistas populares que sofrem influência direta desse jeito de ser igreja. Além dos cantos, registra-se toda uma expressão de arte sacra que recodifica o imaginário bíblico-evangélico na estética nordestina, com vias-sacras e outras pinturas que reproduzem o sacro com a estética, por exemplo, da literatura de cordel. Se, porém, o nordeste brasileiro parece ter sido o lugar mais fecundo na frutificação cultural da Teologia da Libertação, é necessário lembrar que essa práxis teológica começa a ser sistematizada em três textos: *Teologia da Libertação*, do peruano Gustavo Gutiérrez, publicado em 1971, em Lima e que nasce de uma conferência proferida por ele em Chimbote, Peru, em 1968, registrada no texto *Hacia una teología de la liberación*, de 1969; *Teología desde de la praxis de la liberación*, lançado em 1973 pelo gaúcho Hugo Assmann, a partir de uma publicação anterior de sua autoria intitulada *Opressão-Liberación. Desafios a los cristianos*, de 1971; e *Jesus Cristo libertador*, publicado em 1972 pelo catarinense Leonardo Boff.⁹ Ou seja: sem desconsiderar o Nordeste brasileiro como integrante do *Sul da Terra*, precisamos destacar que a gênese da sistematização desse fazer teológico se dá a partir de vozes e pensamentos de paisagens andinas e meridionais e que, por isso, é necessário perguntarmos sobre a influência e a frutificação da Teologia da Libertação nesse lugar do mundo. Por isso trabalhamos com a hipótese de que a práxis de uma igreja popular, sistematizada na Teologia da Libertação, frutificou extraeclesialmente, influenciando as expressões artístico-culturais da época de sua origem e sistematização. Consideramos essa constatação importante, pois ela contribui na compreensão de uma *ecologia da ação* ligada a um projeto de mundo alternativo àquele norteado pela conquista e busca de poder, presente sobremaneira no pensamento ocidental. Ao mesmo tempo, ao localizarmos nossa pesquisa na compreensão cultural do *Sul da Terra*, acabaremos nos deparando com uma espiritualidade forjada através de compreensões de mundo e simbologias próprias dessa parte do mundo e que, certamente, revelarão formas e linguagens originais de experiência com o Sagrado.

Ao voltarmos à correlação proposta por Paul Tillich, então, expressamos nossa curiosidade em *des-cobrir* e *re-conhecer* o quanto a práxis libertadora da teologia, em sua semântica latino-americana, inspirou a cultura e, de maneira especial, a música gaúcha produzida no contexto histórico de predominância eclesial e pastoral desse fazer teológico. Por quais caminhos se deu essa possível influência? Como ela frutificou

⁹ GIBELLINI, 2002, p. 348-349.

em termos de desdobramentos artísticos, culturais e sociais em geral? Que caminhos essa influência aponta e onde ela ecoa nesse momento da história?

Importante também ressaltarmos que o presente artigo se inscreve como uma amostragem introdutória do projeto de mesmo nome que estamos iniciando junto à Escola Superior de Teologia, em São Leopoldo, onde aprofundaremos os pontos aqui apresentados com o espaço que eles necessitam.

Meu canto tem cantos de todas as raças¹⁰

O Rio Grande do Sul, em sua peculiaridade cultural, situa-se em uma fronteira antropológica onde se miscigenam características e linguagens de diversas origens.

Concorreram para a conquista, ocupação e formação da sociedade sulina indivíduos de diversos grupos sociais e étnicos, genericamente identificados como: portugueses, índios, negros, mamelucos, cafuzos, mestiços da terra; espanhóis, uruguaios, argentinos, paraguaios, que escolheram permanecer na terra independentemente dos tratados divisórios; imigrantes de projetos de colonização ou que se aventuraram individualmente, em especial, advindos de territórios atualmente inseridos na territorialidade da Alemanha, Itália, Polônia, Rússia, Ucrânia, Espanha, França, etc.¹¹

Apesar dessas etnias serem fecundas em suas expressões multiculturais, o estado parece viver sob a égide do tradicionalismo gaúcho. Esse movimento, fundado em 1948 por Barbosa Lessa, Paixão Cortes e Glaucus Saraiva, tinha por objetivo resgatar os elementos mais significativos da cultura rio-grandense para a firmar uma identidade brasileira originária do sul, ameaçada pelo contexto tardio do *Estado Novo*, que suprimira as culturas regionais em nome de uma suposta *cultura brasileira* e, principalmente, na busca de garantias para a centralização política de poder. Ao buscar os diversos elementos que comporiam uma tradição folclórica rio-grandense, o grupo fundador do *35 Centro de Tradições Gaúchas (CTG)* deparou-se com um verdadeiro vazio no que dizia respeito à composição de um cancionário folclórico estadual, uma vez que não existiam músicas típicas e originais dessa região do Brasil. Restou-lhes, então, buscar músicas de *inspiração folclórica*, que, se não eram composições ancestrais de domínio popular, traziam nelas supostos elementos folclóricos que representariam a cultura própria do Rio Grande do Sul. Com o olhar voltado para a fronteira e para a campanha, o grupo acabou deixando passar, por exemplo, toda a riqueza do folclore afro-gaúcho, que já havia sido, inclusive, documentada pela Associação Rio-grandense de Música em uma pesquisa sobre as *congadas* do município de Osório.¹²

¹⁰ LEAL, José Machado; PINHEIRO, Walmir; PIRES, Joviano. Canto de Aurora. Intérprete: Os Muuripás. In: *2ª Califórnia da Canção Nativa do RS*. Porto Alegre: 1972. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 2 (3min 41s).

¹¹ GOLIN, Tau. Manifesto contra o Tradicionalismo. Disponível em: <http://gauchismos.blogspot.com.br/2007/05/manifesto-contra-o-tradicionalismo_5243.html>. Acesso em: 13 jan. 2015.

¹² FONSECA, Juarez. A música regional gaúcha – parte 2. Disponível em: <<http://redeglobo.globo.com/rs/rbvtvrs/galpaocioulo/noticia/2014/03/parte-2-musica-regional-gaucha-por-juarez-fonseca.html>>. Acesso em: 06 fev. 2015.

Os defnídores do tradicionalismo foram fundamentais na fíxação de uma identidade estadual, mas acabaram transmitindo para o futuro uma cosmogonia que basicamente retrata apenas as grandes propriedades rurais da Campanha e da Fronteira. Generalizando, a partir disso, na visão de hoje, todo homem rural (“gaúcho”) é aquele que veste bombachas, anda a cavalo, cuida do gado e é idealmente representado, na maioria dos festivais de música e em muitos discos, por um tipo que canta milongas e vaneões com voz gritada. Como uma prova de desconhecimento dos organizadores e das comissões de triagem dos festivais ligados ao tradicionalismo, basta dizer que durante anos músicas com o ritmo afro-gaúcho do maçambique foram descartadas sob a justiça fícativa de que eram “samba”... E em boa parte dos festivais o preconceito se mantém.¹³

Nesse sentido, pode-se localizar a concretização de uma *música gaúcha* em três fatos interligados que se dão no decorrer da década de 1950: o lançamento do primeiro LP do Conjunto Farroupilha, em 1952, com gravações de canções como *Negrinho do Pastoreio* e *Piazito Carreteiro*; a estreia do programa *Grande Rodeio Farroupilha*, em 1955, apresentado por Paixão Cortes e Darcy Fagundes, na *Rádio Farroupilha*, domingos à noite; e o lançamento nacional do LP *Danças Gaúchas*, pela gravadora Copacabana, com Inezita Barroso cantando junto com o *Grupo Folclórico Barbosa Lessa*. Se os três acontecimentos têm um peso signifi fícativo naquilo que começa a se estabelecer como música regional feita no Rio Grande do Sul, é preciso destacar que o programa apresentado por Darcy Fagundes e Paixão Cortes acaba se tornando o lugar no qual essa música se populariza, principalmente pelas disputas entre trovadores, dentre os quais se destacavam aquele que era chamado de *Rei dos Trovadores*, Gildo de Freitas, e o discípulo dele, Teixeira.¹⁴

É importante, por isso, perguntar-se de que *gaúcho* se estava falando quando o tradicionalismo começou a se organizar, pois fíca bastante claro que o movimento, em suas origens, presta um verdadeiro culto à *Revolução Farroupilha*, utilizando-a como mediação semiótica para compreender e defínir a identidade gaúcha. Com isso, o tradicionalismo acaba sacralizando, em suas práticas, um recorte histórico de alguns habitantes do estado como representantes absolutos de todos os sul-rio-grandenses. Esse recorte histórico contempla, conforme já afirmamos, um campesino estereotipado de Campanha e Fronteira, que geralmente não corresponde à verdade sobre os habitantes dessas regiões, esquecendo as identidades litorâneas, serranas e mesmo urbanas que compõem o Rio Grande do Sul. Junto a isso, ao ter o embate farrapo como referencial, o tradicionalismo acaba reproduzindo, de forma simbólica, a lógica das grandes estâncias, de onde se originaram personagens históricos como Bento Gonçalves. Se o CTG for a representação da cultura do Rio Grande do Sul, logo concluiremos que

¹³ FONSECA, Juares. A música regional gaúcha – parte 2. Disponível em: <<http://redeglobo.globo.com/rs/rbstvrs/galpaocrioulo/noticia/2014/03/parte-2-musica-regional-gaucha-por-juarez-fonseca.html>>. Acesso em: 06 fev. 2015.

¹⁴ FONSECA, Juares. A música regional gaúcha – parte 2. Disponível em: <<http://redeglobo.globo.com/rs/rbstvrs/galpaocrioulo/noticia/2014/03/parte-2-musica-regional-gaucha-por-juarez-fonseca.html>>. Acesso em: 06 fev. 2015.

nesse estado sempre há *patrão e peão* e que as desigualdades entre esses são naturais e até mesmo perpétuas.

Somos, em razão disso, contra todas as forças que dogmatizam, embretam, engessam, imobilizam a cultura e o saber em “expressões” canonizadas em um espaço simbólico de revigoração e opressão a partir de um “mito fundante”, inventando um imaginário para atender interesses contemporâneos e questionáveis, geralmente identificados pela história como farsa e inexistência concreta. Consideramos que todo o processo de invenção e sustentação de uma visão “mitologizada” objetiva, unicamente, atender interesses atuais; é uma forma de militância que recorre à fábula, à resignificação de rituais, hábitos e costumes, como forma de “legitimação” de causas particulares como se fossem “tradições” coletivas.¹⁵

Traçamos esse breve histórico sobre as fundações do tradicionalismo e sua ascensão como representação da cultura do Rio Grande do Sul para melhor discorrermos sobre os contrapontos a esse estilo cultural, que surgirão de algumas recodificações forjadas no interior desse mesmo ambiente, porém com vozes e visões diferenciadas. Importante também ressaltar que boa parte do tradicionalismo se organiza a partir de uma visão fortemente marcada pelo positivismo e que, por isso, facilmente se identifica elementos culturais e ritualísticos em suas práticas, que têm, como referencial, o culto à pátria e seus heróis – nesse caso, uma *pátria estadual* – e o cultivo de tradições que reafirmem essa identidade. O papel das tradições religiosas nesse contexto assume caráter privado, servindo apenas para o firmar cerimônias e selar alianças sociais que reforcem o poder estabelecido pelo tradicionalismo. Fruto disso, por exemplo, é a *Missa Crioula*¹⁶ sul-rio-grandense, que, em seu culto, com firma no altar católico todos os elementos que compõem o tradicionalismo gaúcho, chegando, inclusive, a denominar Deus como *Patrão do Céu*.

*Ter penas não é ser livre*¹⁷

No início da década de 1970, o Brasil vive um período atroz de ditadura militar, no contexto de um recém-decretado Ato Institucional nº5, que, entre outras coisas, determinava censura prévia a obras culturais consideradas subversivas. O movimento tradicionalista, que teve seu auge nas décadas de 1950-1960, vive um arrefecimento: o surgimento e popularização da televisão leva ao fim dos grandes programas de rádio e, entre eles, do *Grande Rodeio Farroupilha*, ou, como passou a ser chamado

¹⁵ GOLIN, Tau. Manifesto contra o Tradicionalismo. Disponível em: <http://gauchismos.blogspot.com.br/2007/05/manifesto-contra-o-tradicionalismo_5243.html>. Acesso em: 13 jan. 2015.

¹⁶ Não confundir com a *Misa Crioula* argentina, de Ariel Ramirez e Felix Luna. A que nos referimos foi elaborada pelo padre gaúcho Paulo Murab Aripe, em 1967.

¹⁷ DUARTE, Colmar; VASQUES, Armando; LEITE, João Chagas; SANTANA, Waldir. Canto Livre. Intérprete: César Passarinho e Grupesquisa. *11ª Califórnia da Canção Nativa do RS*. Porto Alegre: 1981. 1 disco sonoro. Lado B, faixa 1 (4min 17s).

posteriormente, *Rodeio Coringa*¹⁸. Sem esse lugar de projeção na grande mídia, a música regional gaúcha fica, aos poucos, reduzida aos álbuns e filmes de Teixeira e, logo em seguida, às músicas de Gildo de Freitas, apesar dos grandes nomes surgidos poucos anos antes, como *Os Bertussi*, *Os Mirins*, *Os Serranos* e outros, que se caracterizavam pelas músicas feitas para a animação de bailes e fandangos.¹⁹ Paradoxalmente, esse mesmo período testemunha uma verdadeira efervescência artística em várias áreas, fundindo arte, protesto e militância de maneira muito fecunda: é a época dos grandes festivais nacionais de música, onde surgem e se consagram os grandes nomes da MPB, isso sem esquecer os movimentos como a *Tropicália*, apresentando novas sínteses possíveis para as expressões musicais brasileiras.

Nesse tempo ocorre a ascensão da Teologia da Libertação no âmbito eclesial católico da América Latina. Após aquilo que se reconhece como *fase de preparação*²⁰, a Teologia da Libertação entra em uma *fase de formulação*: entre 1968, quando ocorre a Conferência de Medellín e 1975, ano em que se dá a conferência *Theology in the Americas*, um grupo de teólogos latino-americanos toma contato com elaborações teológicas como a Teologia Negra e a Teologia Feminista, elaborando-se, com isso, a ideia de *teologias da libertação*. Há um amadurecimento da temática libertadora nesse período, superando o ideário inicial de libertação pela articulação popular por uma reflexão sobre o cativo, a prudência e a paciência. A leitura que se faz realoca a Teologia da Libertação de um processo de Êxodo para uma sistemática de exílio e escravidão.²¹ Ou seja, passa-se de uma teologia que fomenta uma ação revolucionária libertadora, que derrubasse as ditaduras e instaurasse uma sociedade mais justa e fraterna, para um discurso que elabora a condição do explorado e sua experiência de cultivo da esperança de um novo tempo, que germinará devagar e transformará a realidade de dentro para fora, à semelhança das parábolas do Reino. No âmbito local, fomenta-se um intenso trabalho junto a movimentos sociais, comunidades eclesiais de base e escolas confessionais, principalmente através da catequese e do que, na época, se denominava *aula de religião*.

Dentro deste meu trabalho ligado à CNBB, a primeira atividade que desenvolvi foi em torno da chamada catequese, ou seja, as aulas de religião. Daquela catequese de perguntas e respostas passamos para uma Catequese Libertadora, aproveitando o método Paulo Freire e a Teologia da Libertação, quer dizer, levar os alunos e as pessoas, em geral, a refletir sobre o mundo ao seu redor e suas condições de vida. Trabalhamos com Fichas Catequéticas, elaboradas junto com a minha irmã, Matilde. Chamamos de fichas por não se tratar mais de um livro de catecismo. Elas preparavam os professores

¹⁸ O nome se deve ao *Brim Coringa*, fabricante de calças jeans que patrocinava o programa.

¹⁹ FONSECA, Juarez. A música regional gaúcha – parte 2. Disponível em: <<http://redeglobo.globo.com/rs/rbvtvrs/galpaocioulo/noticia/2014/03/parte-3-musica-regional-gaucha-por-juarez-fonseca.html>>. Acesso em: 08 fev. 2015.

²⁰ Considera-se como *fase de preparação* da Teologia da Libertação o período entre 1962 e 1968, quando é posto em prática o programa de atualização do Vaticano II, que tem sua aceitação no continente latino-americano por ocasião da Conferência de Medellín. Ver mais em GIBELLINI, 2002, p. 347.

²¹ GIBELLINI, 2002, p. 347-348.

de religião. A gente tinha nessas férias uma palestra do professor e depois atividades para os alunos. Então, abandonamos a decoreba das aulas de religião e o aspecto mais doutrinário em função do engajamento na transformação da realidade.²²

Essa é a época em que florescem grupos eclesiais como JAC (Juventude Agrária Católica), JEC (Juventude Estudantil Católica), JOC (Juventude Operária Católica) e JUC (Juventude Universitária Católica), herdeiros dos grupos da *Ação Católica*, que precederam o próprio Vaticano II. Sabe-se que, à ocasião do golpe militar de 1964, a Igreja Católica, como instituição, posicionou-se ao lado dos militares, contra uma suposta ameaça comunista e que a própria CNBB, idealizada por Dom Helder Câmara – bispo que encarnava magistralmente a comunhão com os empobrecidos –, contava com poucos prelados de perfil progressista. Esse conservadorismo, infelizmente, acabou por frustrar e interromper a caminhada desses grupos que reuniam jovens de diferentes realidades a partir de uma fé encarnada e transformadora. Ao mesmo tempo, porém, o persistente trabalho com grupos de base, nas diversas periferias gaúchas, fomentou uma estrutura comunitária que, mesmo contra a oficialidade católica, em muitos momentos, continuou sua caminhada e começou a frutificar.

No dia 7 de setembro de 1978, fomos para São Gabriel onde, com comunidades eclesiais de todo o Rio Grande do Sul, realizamos o I Encontro de Comunidades de Base. São Gabriel foi escolhida por ser o local onde foi morto Sepé Tiaraju, que, com o seu espírito de luta, serviu de inspiração para embalar essas comunidades nascentes, tanto na roça quanto na cidade. Foi neste dia que aconteceu a primeira ocupação dos Sem-Terra, que ainda não se chamavam assim. Foram as Comunidades Eclesiais de Base que ocuparam a Fazenda Macai. Depois, veio a Fazenda Brilhante e, depois, Encruzilhada Natalino. E, nesse mesmo ano, para não ficaríamos para trás, nós, em Canoas, ocupamos todas as terras do Mathias Velho, que era um sesmeiro. A partir daí, fortalecemos o movimento de mulheres, porque nas Comunidades de Base sempre havia mais mulheres do que homens.²³

Toda essa síntese teológica, que, reiteramos, nasce de uma práxis de igreja popular, é possibilitada também pela adoção clara de critérios claros e científicos de análise da realidade. Obviamente, uma teologia que se descubra como tal na vida dos pobres e nas suas lutas não pode sustentar-se teologicamente apenas pela experiência comum e imediata de compreensão da realidade, sob o risco de, com as melhores intenções, acabar apenas perpetuando as estruturas que geram a desigualdade social. Por essa razão a Teologia da Libertação faz uma clara opção por instrumentais de análise de conjuntura que tragam à luz as causas da pobreza e da desigualdade: sua escolha é por um instrumental dialético, sistematizado na análise marxista da realidade, em detrimento de um instrumental funcionalista, que mascara os problemas de

²² CECHIN, Irmão Antônio. A Igreja dos Pobres. In: PADRÓS, Enrique Serra et al. (Org.). *A Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985): História e Memória*. Porto Alegre: CORAG, 2009. p. 65.

²³ CECHIN, Irmão Antônio. A Igreja dos Pobres. In: PADRÓS et al. (Orgs.), 2009, p. 73.

fundo da realidade.²⁴ Esse dado, que é utilizado até o presente momento pelos setores conservadores da igreja para acusar a Teologia da Libertação de herética, talvez seja um dos mais importantes pontos de confusão entre teologia e cultura no período de ditadura no Brasil, uma vez que os movimentos artísticos de resistência ao governo militar também bebiam desse referencial. Nessa linha encontra-se, por exemplo, a *Frente Gaúcha da Música Popular Brasileira*.

*Mas o que foi nunca mais será*²⁵

Na segunda metade da década de 1960 forma-se uma cena musical em Porto Alegre que busca incorporar as tendências que surgem naquele momento na música brasileira – bossa-nova, tropicalismo, rock etc. – com os artistas e o “sotaque” local.

Como compositor, me interessava muito pela nova tendência que a gente ia armando um pouco às cegas, mas com o instinto certo. Procurávamos criar uma estética que fosse moderna, universal, participativa (o que era normal), mas com a novidade de ter um conteúdo ligado à nossa própria realidade, à vida de nossa cidade, de nossa geração, de nossa tradição regional transportada para o tempo atual. Podemos imaginar a variedade, a ambiguidade, a confusão que resultava disso, até pela escassez de antecedentes. Podíamos nos inspirar nas canções *Alto da Bronze*, *Rua da Praia*, *Piazito Carreiro*, *Os Homens de Preto* e poucas mais. A chamada música de protesto de algum modo empalmava com o mito do gaúcho libertário e abria algumas possibilidades. A bossa-nova e o tropicalismo agregavam o lado moderno e atual.²⁶

Segundo narra Raul Ellwanger, vive-se um momento no qual, apesar da ditadura militar e da censura, sente-se uma verdadeira *Ruah* soprando e dinamizando o meio musical do Rio Grande do Sul, com vários artistas em sintonia com a cena musical nacional, criando e compondo na perspectiva de participação nos grandes festivais brasileiros de música, o que incluiria, de uma vez por todas, a música produzida no Rio Grande do Sul na compreensão do que se denomina como *Música Popular Brasileira*. Essa cena, oriunda principalmente dos diretórios acadêmicos, dos grêmios estudantis e dos jovens de classe média do meio urbano, tinha, nos festivais promovidos em diversas faculdades, nas mostras realizadas por algumas das grandes escolas de Porto Alegre e nos recitais da Frente Popular da Música Gaúcha, que se davam nos grandes clubes da capital, seu lugar de expressão e fomento das novas expressões musicais rio-grandenses. Nesses meios, os espaços de organização e articulação ainda se davam no contexto de grupos como JEC e JUC, ou seja, havia um diálogo direto dos jovens com a nascente Teologia da Libertação, como meio para analisar a realidade e articular ações transformadoras.

²⁴ LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia* – perf1, enfoques, tarefas. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 175.

²⁵ BARBARÁ, Mário. *Desgarrados*. Intérprete: Mário Barbará e Grupo Nascentes. In: *11ª Califórnia da Canção Nativa do RS*. Porto Alegre: 1981. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 1 (4min 04s).

²⁶ ELLWANGER, Raul. *A Milonga dos Vencidos*. In: PADRÓS et al. (Orgs.), 2009, p. 85.

Esses músicos, que logo começam a marcar presença em festivais de música nacionais, agregam-se sob a égide de *Frente Gaúcha da Música Popular Brasileira*, recebendo atenção da imprensa especializada e alimentando a perspectiva de uma consolidação no cenário musical aos moldes do *Clube da Esquina*, de Minas Gerais. Essa consolidação, porém, acaba não se concretizando: em nível nacional os artistas do Rio Grande do Sul, com suas exceções, são sempre reconhecidos como “artistas gaúchos” e parecem ficar cada vez mais relegados ao circuito cultural local. Toda essa força criativa, porém, não cessa de buscar canais de expressão dignos e legítimos, o que fará com que muitos desses músicos para um espaço que será inaugurado em Uruguaiana, no ano de 1971: a *1ª Califórnia da Canção Nativa de Uruguaiana*. É na vertente musical que se inicia a partir desse espaço de expressão artística que se encontram as expressões musicais que chamam nossa atenção por seu discurso teológico, direto e indireto.

Iniciando-se pela Califórnia, multiplicaram-se os festivais de música nativa no Rio Grande do Sul e, nesses festivais, começaram a surgir compositores e intérpretes que ressignificaram a identidade estabelecida quanto à música e aos músicos gaúchos, a ponto de se reconhecer nesse contexto um novo estilo musical que passou a ser denominado de *nativismo*.

Vale lembrar que o conceito nativista advém de um movimento cultural que dominou muitos corações nas décadas de 70 e 80. Aqui no sul também vivíamos o espírito dos festivais de MPB, desejando cantarmos o local em harmonia com a mundialização. Acreditávamos poder ser gaúchos contemporâneos. Primeiro, para reverenciar raízes tínhamos que recorrer a fontes culturais e históricas. Segundo, para sermos homens do nosso tempo tínhamos que estar abertos ao que de melhor se podia fazer em termos musicais e poéticos. Daí o que surgiu? Renato Borghetti estimulou a juventude a não ter vergonha de combinar alpargatas com camiseta. Bebeto Alves ajudou a estendermos a mão aos vizinhos castelhanos. E o grupo Tambo do Bando proporcionou contraponto à lógica ruralista que começava a dominar os palcos.²⁷

Pois essa diversidade musical, que começa a se manifestar nos palcos dos festivais e consagra vários nomes ao longo da década de 1980, traz em si uma série de discursos que, contrapondo-se à lógica tradicionalista, questionam a história e as supostas *façanhas exemplares* tão presentes no repertório tradicionalista. E esse contraponto é concretizado quando as canções desse movimento conferem voz aos atores silenciados na história o ficial dessa parte do mundo: o indígena, silenciado pela colonização; o negro, silenciado pela escravidão e pelos preconceitos derivados dela; a mulher, silenciada por uma cultura patriarcal e machista; os pequenos agricultores, silenciados pelo êxodo rural; os pescadores, lavadeiras, balseiros e demais empobrecidos da terra, silenciados pela lógica positivista dos vultos históricos. E, ao entoar os clamores e esperanças desses silenciados, o nativismo dessa época acaba assumindo

²⁷ RIBAS, João Vicente. *Califórnia da Canção Tradicionalista, não!* Disponível em: <<http://pampurbana.blogspot.com.br/search/label/nativismo>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

também um discurso de libertação, lançando mão, em muitas canções, de um repertório muito próximo aos cânticos litúrgicos originados dentro da igreja popular, dos círculos bíblicos e da própria Teologia da Libertação.

Considerações finais

A canção *Reflexão*²⁸, defendida na primeira edição da Califórnia da Canção Nativa, parece apresentar uma verdadeira carta de intenções daquilo que se definiria como música nativista gaúcha e que guarda muitas similaridades com o ideário da Teologia da Libertação. Na música, um narrador canta que *para fugir à tristeza/ por buscar esquecimento/ desejei ser como o vento/ que vai passando sozinho/ sem repisar o caminho/ sem conhecer paradeiro*. Essa sentença parece instaurar uma semiótica identitária que estabelece um gaúcho peregrino, que vive sua história sem se prender a espaços geográficos, convenções ou fronteiras. Mais adiante, porém, a mesma canção dirá, em seu refrão: *um dia cansei de andar/ e desejei novamente/ em vez de rio, ser barranca/ em vez de estrela, ser chão*. Assim, o mesmo peregrino, que faz seu caminho ao caminhar, reconhece também que a construção de uma identidade só será possível ao colocar o aprendizado dessa caminhada a serviço de onde se está: o rio continua seu percurso, mas a barranca lhe confere direção e potência; a estrela, distante, ilumina e inspira, enquanto o chão, iluminado provém o necessário à vida. Isso, aliás, fica explícito na parte final do refrão, onde se canta *em vez de nuvem, semente*, ou seja: ao invés de apenas passar por um lugar e regar o chão com sua chuva, deixar-se consumir por esse chão para frutificar e alimentar os que vivem nele e dele. A Teologia da Libertação também se reconhece como teologia peregrina, marcada pelo símbolo do *Povo de Deus*, saído da escravidão sob a promessa libertadora de uma nova terra. Nisso, deixa-se guiar pela *Ruah Jahwe*, que sopra abrindo as águas do mar Vermelho, mas, nessa peregrinação, reconhece-se portadora de uma identidade e nela se aprofunda. Ao fazer-se latino-americana, a Teologia da Libertação torna-se, também ela, barranca, chão e semente no Sul da Terra, deixando-se germinar para frutificar. Nunca esquecendo que o Pai é o agricultor e que dele é a colheita, quando finalmente o inço será separado do trigo. E este será esmagado. E se tornará farinha. E nas hábeis mãos de alguma cozinheira se transformará no pão que será servido para todos no banquete da vida.

Não podemos chamar de conclusão o final de um texto que apresenta um projeto. Há muitas canções a serem escutadas e celebradas no Sul da Terra. Tomara que possamos dar conta dessa lida.

²⁸ DUARTE, Colmar; FILHO, Júlio Machado da Silva. Reflexão. Intérprete: Grupo de Arte Nativa Marupiaras. *1ª Califórnia da Canção Nativa do RS*. Porto Alegre: 1971. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 1 (3min 56s).

Referências

- BARBARÁ, Mário. Desgarrados. Intérprete: Mário Barbará e Grupo Nascentes. In *1ª Califórnia da Canção Nativa do RS*. Porto Alegre: 1981. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 1 (4min 04s).
- BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à Nova Evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.
- CECHIN, Irmão Antônio. A Igreja dos Pobres. In: PADRÓS, Enrique Serra et al. (Orgs.). *A Ditadura de Segurança Nacional no Rio Grande do Sul (1964-1985): História e Memória*. Porto Alegre: CORAG, 2009. p. 65-80.
- DUARTE, Colmar; FILHO, Júlio Machado da Silva. Rê exão. Intérprete: Grupo de Arte Nativa Marupiaras. *1ª Califórnia da Canção Nativa do RS*. Porto Alegre: 1971. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 1 (3min 56s).
- DUARTE, Colmar; VASQUES, Armando; LEITE, João Chagas; SANT ANA, Waldir. Canto Livre. Intérprete: César Passarinho e Grupesquisa. *1ª Califórnia da Canção Nativa do RS*. Porto Alegre: 1981. 1 disco sonoro. Lado B, faixa 1 (4min 17s).
- ELLWANGER, Raul. A Milonga dos Vencidos. In: PADRÓS et al. (Orgs.), 2009, p. 81-94.
- FONSECA, Juarez. *A música regional gaúcha – parte 2*. Disponível em: <<http://redeglobo.globo.com/rs/rbstvrs/galpaocrioulo/noticia/2014/03/parte-2-musica-regional-gaucha-por-juarez-fonseca.html>>. Acesso em: 06 fev. 2015.
- GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GOLIN, Tau. *Manifesto contra o Tradicionalismo*. Disponível em: <http://gauchismos.blogspot.com.br/2007/05/manifesto-contr-o-tradicionalismo_5243.html>. Acesso em: 13 jan. 2015.
- LEAL, José Machado; PINHEIRO, Walmir; PIRES, Joviano. Canto de Aurora. Intérprete: Os Muuripás. In: *2ª Califórnia da Canção Nativa do RS*. Porto Alegre: 1972. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 2 (3min 41s).
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia – perfil, enfoques, tarefas*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2007.
- RIBAS, João Vicente. *Califórnia da Canção Tradicionalista, não!* Disponível em: <<http://pampurbana.blogspot.com.br/search/label/nativismo>>. Acesso em: 07 mar. 2015.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- YUPANQUI, Atahualpa. Coplas del Payador Perseguido. Intérprete: Atahualpa Yupanqui. In: *El Payador Perseguido*. Buenos Aires: Odeon, 1964. 1 disco sonoro.



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

A HUMANIDADE DE DEUS COMO FUNDAMENTO PARA UMA ESPIRITUALIDADE ÉTICA¹

*The humanity of God as the basis
for an ethical spirituality*

Jefferson Zeferino²
Clodovis Boff, OSM³

Resumo: Numa época em que se negligencia e se banaliza a questão da morte, marcada pela pobreza das propostas de sentido, sobressaindo-se a do hedonismo, entendemos que é o Espírito de Deus que promove e fundamenta a vida em sua integralidade. Neste artigo, trazemos um tema teológico central para a fé cristã, que é a humanidade de Deus, como ponto de contato para que se compreenda o ser humano enquanto ser de profunda densidade ontológica que, a partir de Deus, pode encarar a vida e a morte. Tomamos por base os textos “A importância eterna da humanidade de Cristo para a nossa relação com Deus” (presente na obra *Teologia e Antropologia*) de Karl Rahner, e “A humanidade de Deus”, artigo de Karl Barth. Esses teólogos são reconhecidos como dois dos maiores pensadores do século XX e servem como inspiração para nossa pesquisa. Neste trabalho, identificamos as teses centrais dos textos referidos e as comparamos com a finalidade de receber impulsos para a construção de uma espiritualidade baseada na humanidade de Deus e com implicações éticas – pois é a relação com Deus que fundamenta, motiva e resignifica o todo da existência e da relação com o próximo. Nessa direção, demonstramos que uma espiritualidade ética é possível, necessária e urgente na atualidade, quando a incoerência entre vida e fé é gritante, e se vive, muitas vezes, uma espiritualidade desencarnada, descontextualizada e impotente.

Palavras-chave: Karl Barth. Karl Rahner. Humanidade de Deus. Espiritualidade ética.

Abstract: In a time in which the death matter is neglected and trivialized marked by the weakness of the life meaning proposals such as hedonism above all. We understand the God’s Spirit promotes and founds life on its entirety. On this article we work a theological matter, which is central to Christian faith – the humanity of God, as contact

¹ O artigo foi recebido em 21 de março de 2015 e aprovado em 27 de abril de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestrando em Teologia pela PUCPR. Membro da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Orientando de Clodovis Bof. Bolsista Capes. Joinville/SC, Brasil. Contato: jefferson.zeferino@pucpr.edu.br

³ Doutor em Teologia pela Universidade de Louvain, Bélgica. Professor do PPGT da PUCPR. Sacerdote da Ordem dos Servos de Maria. Curitiba/PR, Brasil. Contato: osmcwb@gmail.com

point so that the human being may be comprehended as a being of deep ontological density who is capable to face life and death whereof God. We are based on the texts “The eternal importance of Christ’s humanity to our relation with God” (present in the work *Theology and Anthropology*) by Karl Rahner, and “The humanity of God” an article by Karl Barth. These theologians are renowned as two of the greatest thinkers in the 20th century and are our research inspiration. In this work we identified the central theses of the quoted texts and compared them in order to receive impulses for the construction of a God’s humanity based spirituality, which has ethical implications, because the relationship with God founds, motivates and gives the whole existence and to the relation with the other a new meaning. Thus, we demonstrate that an ethical spirituality is possible, needful and urgent nowadays where the incoherence between life and faith is enormous and a disembodied, decontextualized and impotent spirituality is lived.

Keywords: Karl Barth. Karl Rahner. Humanity of God. Ethical Spirituality.

Considerações iniciais

Atualmente, muito tem sido escrito acerca do tema da espiritualidade. Contudo, apesar do grande apelo, se percebe pouca profundidade nessas reflexões. Ao mesmo tempo, notam-se tendências ora para um extremismo do espiritual, o sobrenaturalismo, ora para o desprezo da mística em virtude da ênfase no material e no social. Por outro lado, o problema da morte geralmente é negligenciado, não sendo analisado em sua profundidade. Compreendemos que a questão da morte é tema intimamente relacionado com a espiritualidade. Na fé cristã, a espiritualidade se reporta ao conceito do Deus-humano. Assim, as noções de espiritualidade e morte dependem intimamente do conceito e da vivência que se tem de e com Deus.

Neste trabalho, recorreremos às contribuições de dois dos maiores teólogos do cristianismo com o intuito de receber impulsos para a reflexão acerca da espiritualidade. Barth, teólogo protestante suíço, e Rahner, teólogo católico alemão, marcaram a teologia do século XX pela erudição, qualidade e profundidade de suas obras. De Barth utilizamos o texto “A humanidade de Deus” e de Rahner “A importância eterna da humanidade de Cristo para o nosso relacionamento com Deus”. Assim, analisamos a relevância do Deus-humano para uma espiritualidade que faça sentido para o todo da vida e sirva como esperança e consolo diante da problemática da morte.

Análise do texto “A humanidade de Deus”, de Karl Barth

Barth inicia seu texto com a seguinte reflexão:

A humanidade de Deus – isto, corretamente compreendido, deve por certo significar: o seu relacionar-se com o ser humano e o voltar-se para ele; Deus que fala com o ser humano em promessa e mandamento; o seu a intervenção e a ação de Deus em favor do

ser humano; a comunhão que Deus mantém com o ser humano; a livre graça de Deus, na qual ele não quer ser e não é Deus, exceto como Deus do ser humano⁴.

Barth recorda que, desde a Primeira Guerra Mundial, o tema da humanidade de Deus foi posto à margem e obscurecido, pois parecia não se poder pensar nesses termos naquele contexto. Contudo, “nossa tarefa é, justamente tendo por base o reconhecimento da divindade de Deus, o reconhecimento de sua humanidade”⁵.

Segundo Barth, “a teologia evangélica tinha se tornado quase que totalmente, pelo menos em todas as suas figuras e tendências representativas, religionística e, com isto, antropocêntrica e, neste sentido, humanística”. A teologia girava em torno da piedade. Para essa teologia falar de Deus “significava, quase sem disfarces, pensar no ser humano, precisamente no ser humano religioso, cristãmente religioso [...] de suas revelações e de seus milagres, de sua fé e de suas obras [...] o ser humano era engrandecido às custas de Deus”. Esse fora transformado “numa noção piedosa, em expressão mística e símbolo de um movimento que oscilava entre o ser humano e sua própria altura e profundidade”⁶.

Barth questiona se os acontecimentos do início do século passado não teriam esvaziado essa teologia antropocêntrica. “Teria sido por ocasião da irrupção da primeira guerra mundial, justamente o fracasso da ética da teologia então moderna, que nos fez desconfiar também de sua exegese, de sua ciência histórica e de sua dogmática?” ou então foi o “tema da Bíblia” que se tornou novamente presente – “justamente a divindade de Deus, sua autonomia e particularidade, não só frente ao cosmo natural, mas também frente ao espiritual, a existência, poder e iniciativa simplesmente ímpares de Deus, sobretudo em seu relacionamento com o ser humano”? Essa palavra precisa ser reafirmada e dita novamente enquanto pressuposto da elaboração teológica, pois somente a partir da divindade de Deus é que se pode falar agora de sua humanidade. Barth deu-se conta que sua posição naquele período precisava ser revista, uma vez que não se podia menosprezar o ser humano, mas também não era errado ter essa imagem de Deus como alguém de outra qualidade. Contudo, o pressuposto básico a ser reconhecido é de que esse Deus quer estar ao lado da humanidade. “Justamente a divindade de Deus, corretamente compreendida, inclui sua humanidade.”⁸

Assim, a teologia incorrera em dois erros, a saber, a divinização do humano desprezando a divindade de Deus; e a enfática afirmação da divindade de Deus desprezando sua humanidade. Esse problema, para Barth, se resolve na correta interpretação da pessoa de Jesus Cristo, o qual “é parçeirol, tanto do ser humano como verdadeiro Deus, quanto de Deus como verdadeiro ser humano. Ele é tanto o Senhor descido para a comunhão com o ser humano quanto o servo elevado para a comunhão com

⁴ BARTH, K. A humanidade de Deus. In: _____. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006. p. 389.

⁵ BARTH, 2006, p. 389.

⁶ BARTH, 2006, p. 390.

⁷ BARTH, 2006, p. 391.

⁸ BARTH, 2006, p. 392-394.

Deus”⁹. Jesus Cristo totalmente humano e totalmente Deus, se tornando, portanto, o mediador entre Deus e os homens e entre os homens e Deus, de um lado despertando a fé e do outro sendo intercessor. Jesus Cristo é o despenseiro da graça e aproximador do Reino. Segundo Barth: “E exatamente assim, como este mediador e reconciliador entre Deus e o ser humano, Jesus Cristo também é o revelador de ambos”. Daí que a pergunta pela divindade de Deus só pode ser feita a partir da referência acerca de Jesus Cristo. Deve ficar claro aqui que “sem a descida de Deus não haveria elevação do ser humano”; que Deus é sempre o ato primeiro e que o ser humano sempre pode responder, e que a liberdade do ser humano está ligada a Jesus Cristo e por isso a Deus¹⁰.

Karl Barth enfatiza que Jesus Cristo é o mediador e ponto central do amor e da comunhão de Deus com o ser humano. É a abertura para a sua condescendência. Em Cristo, Deus é livre para ser o Deus conosco. Somente aquele que é capaz de descer a fim de ter um relacionamento ímpar com o ser humano é que pode ser o “Deus vivo”. “Justamente em vista de Jesus Cristo, também está decidido que a divindade de Deus não exclui, mas inclui sua humanidade”, pois é através dela que Deus está livre para manifestar o seu amor. “Para ser verdadeiro Deus, de maneira alguma Deus precisa excluir a humanidade, ou carecer da não-humanidade ou até mesmo da desumanidade”¹¹. A divindade de Deus vista sem sua humanidade “seria a falsa divindade de um falso Deus. Tais falsas divindades foram ridicularizadas de uma vez por todas em Jesus Cristo. Nele decidiu-se de uma vez por todas que Deus não é sem o ser humano”¹². Contudo, é óbvio que Deus não precisa do ser humano ou do universo para ser Deus, uma vez que Deus em si não seria jamais solitário, sendo Trindade. Mas aí está o seu grande mistério, que em Jesus Cristo Deus escolhe estar com o ser humano. “Sua livre afirmação do ser humano, sua livre participação nele, sua livre intervenção em favor dele – isto é a humanidade de Deus. Nós a reconhecemos precisamente lá onde também e em primeiro lugar reconhecemos sua divindade”. Por isso Deus é aquele que

se deixa sensibilizar pela fraqueza e perversão, pela perplexidade e miséria do povo que o rodeia, alguém que não despreza a esse povo assim como ele é, mas, incompreensivelmente o tem em grande estima, alguém que se preocupa com ele e o põe dentro de seu próprio coração, se coloca a si mesmo em seu lugar, alguém que reconhece a superior vontade de Deus, à qual se subordina completamente, em ter que entregar-se a si mesmo por esse povo e que procura sua honra justamente nessa entrega¹³.

Além disso, Barth afirma categoricamente que

no espelho dessa humanidade de Jesus Cristo revela-se a humanidade de Deus, incluída em sua divindade. [...]. Assim ele diz seu sim ao homem. Assim ele participa do ser

⁹ BARTH, 2006, p. 394.

¹⁰ BARTH, 2006, p. 395.

¹¹ BARTH, 2006, p. 396.

¹² BARTH, 2006, p. 397.

¹³ BARTH, 2006, p. 397.

humano. Assim ele se engaja em favor do ser humano. [...] Se Jesus Cristo é a palavra da verdade, o “espelho do coração paterno de Deus”, então a afirmação de Nietzsche de que o ser humano é algo que tem que ser superado não passa de uma mentira insolente, então a verdade de Deus é esta e nenhuma outra: seu amor para com os seres humanos, falando com Tito 3.¹⁴

Em Cristo, Deus se abre para a humanidade e esta tem acesso a ele dentro dos limites colocados por Deus, os quais não podem ser vistos como barreiras, mas como critérios relacionais. Decorre da humanidade de Deus a necessidade de a teologia se ocupar não só de Deus e não só do ser humano, mas do encontro Deus-humano, ou seja, o ponto de partida da teologia não pode ser outro senão Jesus Cristo. Dessa forma, dogmática, exegese e ética devem estar profundamente atentas a esse pressuposto, servindo a teologia para que essa não incorra no erro de falar do humano desvinculado de Deus. Além disso, é necessário perceber que a teologia cristã não se encerra na teoria, pelo contrário, ela se mostra sempre de novo preñe de um *querigma*, ref etido, necessitando ser proclamado contextualizadamente. Pois a pessoa cristã é aquela que não só observa a história, mas que se inclui radicalmente dentro dela a partir de sua fundamentação teológica, que é esse Deus-humano. Disso decorre que a teologia é também tarefa, a qual consiste em ref etir a humanidade de Deus e traduzi-la consistentemente para a humanidade, pois é através dela que o *não* do ser humano é substituído pelo *sim* de Deus. A seriedade ética oriunda da humanidade de Deus é extremamente urgente, tanto mais que a questão do amor de Deus não pode ser jamais subestimado. Quanto à igreja, ela deve confessar a humanidade de Deus, ser lugar de serviço e estar sempre posta sob o senhorio de Cristo e a ação do Espírito Santo. Além disso, deve estar ciente de ser uma comunidade, justamente por ser plural, uma vez que ser cristão é ser com outros. A igreja possui a tarefa de ser o local teológico em que a humanidade de Deus é ref etida para o restante do mundo, sendo aquela comunidade que do próprio Cristo recebeu essa missão.¹⁵

Teses centrais

Da elaboração teológica, oriunda do texto de Barth, se destacam as seguintes ideias centrais:

1. A humanidade de Deus signi f ca Deus com o ser humano – Deus voltado para ele, enquanto Deus da humanidade.
2. A tarefa da teologia é, uma vez reconhecida a divindade de Deus, reconhecer também a humanidade de Deus.
3. Nem a divindade de Deus nem sua humanidade podem ser subestimadas e/ou menosprezadas.
4. A divindade e a humanidade de Deus precisam ser reaf rmadas.

¹⁴ BARTH, 2006, p. 397-398.

¹⁵ BARTH, 2006, p. 398-405.

5. Em Jesus Cristo, a humanidade e a divindade de Deus encontram sua correta articulação.
6. A pergunta pela divindade de Deus só pode ser feita a partir da referência acerca de Jesus Cristo.
7. O ser humano só pode se relacionar com Deus na medida em que Deus quis descer ao ser humano.
8. Jesus Cristo é o mediador e ponto central do amor e da comunhão de Deus com o ser humano. Ele é a abertura para a condescendência divina.
9. Em Cristo, Deus é livre para ser o Deus conosco.
10. Na não excludente relação entre a humanidade e a divindade de Deus em Cristo é que está a liberdade de Deus para manifestar o seu amor em prol da humanidade.
11. Deus não precisa do ser humano ou do universo para ser Deus, uma vez que Deus em si não seria jamais solitário, sendo Trindade, mas aí está o seu grande mistério: que em Jesus Cristo Deus escolhe estar com o ser humano.
12. Jesus é a verdade que abre o coração de Deus para o ser humano.
13. Deus se sensibiliza com o ser humano e escolhe entregar-se totalmente em Jesus Cristo.
14. Decorre da humanidade de Deus a necessidade da teologia ocupar-se não só de Deus e não só do ser humano, mas do encontro Deus-ser humano.
15. O ponto de partida da teologia não pode ser outro senão Jesus Cristo.
16. A dogmática, a exegese e a ética devem estar profundamente atentas à humanidade de Deus, de modo que a teologia não incorra no erro de falar do humano desvinculado de Deus.
17. A teologia cristã não se encerra na teoria, pelo contrário, ela se mostra sempre de novo prene de um *querigma*.
18. A seriedade ética oriunda da humanidade de Deus é extremamente urgente.
19. A igreja possui a tarefa de ser o local teológico em que a humanidade de Deus é refletida para o restante do mundo.
20. A igreja também deve estar firmemente fundamentada na humanidade de Deus, sempre contando com o agir e o senhorio do Deus-humano.

Considerações sintéticas

Na análise de Barth, é marcante sua intenção de clarificar o tema da humanidade de Deus. Recorre primeiro às confusões que esse tema pode causar. Ele assinala que fundar a divindade de Deus à exclusão de sua humanidade é tão errado quanto diluí-la num humanismo antropocêntrico. Em seguida, Barth trata de colocar o fundamento máster para refletir sobre a humanidade de Deus, tal fundamento não pode ser outro senão Jesus Cristo. Esse é o ponto central de todo o seu pensamento e a partir desse ponto de partida é possível tratar das implicações deste tema. Contudo, deve ficar claro que em Jesus Cristo é Deus que se faz ser humano e não o ser humano que se faz Deus. Trata-se, pois, de um movimento condescendente, a partir do qual Deus

está livre para amar a humanidade de forma singular. Enfim, a humanidade de Deus é a única maneira de se falar de um Deus acessível à humanidade. Justamente por isso falar da humanidade de Deus é falar de relacionamento e comunhão, é falar do amor ao próximo, da vida em comunidade, enfim, de um sentido último para a existência. Para Barth, a humanidade de Deus é o fundamento a partir do qual o ser humano pode tornar-se verdadeiramente humano. Com efeito, é a partir daí que Deus se abre para a relação com o ser humano e ser humano pode realizar-se enquanto humano. Assim, a questão da morte pode ser adequadamente discutida a partir de uma espiritualidade nutrida por um Deus que se compadece e que assume a realidade humana em sua integralidade. Somente um Deus que morreu e ressuscitou pode dar consolo, esperança e sentido à morte humana. É evidente, porém, que essa espiritualidade não se encerra no eu, mas se desdobra na relação com o próximo.

Análise do texto “A importância eterna da humanidade de Cristo para a nossa relação com Deus”, de Karl Rahner

Rahner inicia seu texto falando sobre o Sagrado Coração de Jesus, mas, antes de tratar do tema em si, tenta esclarecer a posição de quem se depara com esse tema. Para ele, o ser humano se depara com Deus e com o mundo.¹⁶ Nessa relação entre ser humano, mundo e Deus, o autor afirma: “é certo que [Deus] santifica e redime o próprio mundo. Mas, redime-o forçando, e a nós concede-nos um dinamismo (chamado amor sobrenatural que crê) para lançar-nos em adoração nas trevas de sua luz”¹⁷. Há, portanto, sempre uma esfera relacional ímpar, entre o criado e o incriado.

Sobre os santos, os anjos, a humanidade e o coração de Cristo, Rahner questiona se, além da teoria, é possível um relacionamento com eles, ou se esses se diluem na realidade que chamamos Deus. A pergunta é se eles se diferenciam em algo do genérico Deus, ou se são simples nomes para Deus e se tudo o mais que existe seja apenas um “reflexo da luz de Deus”, e se anjos e demônios não passam de literatura. É nesse sentido que a questão do Coração de Jesus vem à tona, ou seja, se esse for apenas um simples nome, que como Cristo não passaria de uma referência a Deus. É importante, porém, para a adoração ao Coração de Jesus, que esse seja algo distinto de Deus. Nota-se que sob a ideia de Coração de Jesus está o conceito da humanidade de Cristo.¹⁸

Por outro lado, há sempre o risco de diminuir Deus ao torná-lo abstrato demais, na medida em que se veneram os santos. Assim, o texto trata especificamente da “relação das realidades numinosas criadas com Deus criador”, e outra, especial, sobre a humanidade do Cristo e seu Coração humano¹⁹.

¹⁶ RAHNER, K. A importância eterna da humanidade de Cristo para o nosso relacionamento com Deus. In: _____. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 43-44.

¹⁷ RAHNER, 1969, p. 44.

¹⁸ RAHNER, 1969, p. 44-49.

¹⁹ RAHNER, 1969, p. 50.

Para o autor, as dificuldades de se trabalhar essas questões se fundam nas tendências panteístas de diluição do que é criado no Criador, resultado da “hybris” enquanto pecado original. Contudo, a dignidade das coisas não consiste em possuírem divindade própria em uma determinada diluição na realidade divina, pelo contrário, as coisas criadas são amadas incondicionalmente pelo seu Criador e aí está sua dignidade. Também por isso as coisas criadas não podem ser desprezadas, mas deve-se amá-las, pois Deus as ama. “Temos de amar, portanto, o que ele ama não como o transitório, [...] mas como o válido diante de Deus e eternamente justificado, ou seja, como algo religioso e numinosa mente válido diante de Deus.” Ou seja, o mundo todo tem valor a partir de Deus.²⁰

Assim, há no cristianismo um afastamento do criado em direção a Deus, que é a fonte nutritiva da vida, porém, num segundo momento, justamente movido por Deus, o ser humano pode se voltar para as criaturas em postura de serviço. Há, porém, ainda um terceiro momento, o de enxergar, no amor de Deus, as criaturas, e ainda mais, ver em Deus o finito, a criatura no Criador. “O fato de que Deus mesmo seja homem é o cume único e a causa última da relação de Deus com sua criação.” Assim, o caminho de união, resguardada a diferença qualitativa, entre a criatura e o Criador é a humanidade de Cristo. É Cristo que torna Deus acessível. Fora dele, Deus não passa de infinito abstrato inalcançável.²¹

Esse “Jesus-homem não só foi uma vez de decisiva importância para a nossa salvação, ou seja, para nossa descoberta real do Deus absoluto, [...] mas também é agora e por toda a eternidade, [...] a permanente abertura de nossa finitude ao Deus vivo de vida eterna e infinita”. Por isso ele também é “em sua humanidade, a realidade criada que nos representa no ato de nossa religião, de tal maneira que, sem o ato orientado para a sua humanidade e dirigido (implícita ou explicitamente) por meio dela, não alcança a sua meta o ato religioso fundamental orientado para Deus”²².

Contudo, essa realidade da fé que é o “Verbo feito carne” encontra dificuldades para ser formulado, uma vez que teorizar algo dessa grandeza é tarefa árdua. Segundo Rahner, cada teólogo deveria perguntar-se: Sua teologia contempla

o Verbo encarnado, que é homem e, precisamente por sê-lo, é Mediador necessário e eterno de toda a salvação, não só de uma vez por todas no passado, mas também agora e por toda a eternidade? E o é de tal maneira que como Deus-Homem encontra-se no interior de todo o ato religioso também com sua humanidade, e assim esta se torna, sempre e essencialmente o objeto mediador do ato latrêutico único, que tem a Deus por alvo?²³

Portanto, o ato religioso fundamenta-se no seguinte: “que Deus comunicou-se com o mundo no seu Filho feito homem e que, por isto, o mesmo permanece por toda a eternidade como o Cristo”. Assim, o ato religioso precisa ter essa “estrutura encar-

²⁰ RAHNER, 1969, p. 50-52.

²¹ RAHNER, 1969, p. 54-55.

²² RAHNER, 1969, p. 55-56.

²³ RAHNER, 1969, p. 57.

natória”. Além disso, percebe-se que o Coração de Jesus, enquanto “centro original da realidade humana do Filho de Deus” precisa ser expresso em ato religioso, sendo reconhecido como algo além de uma palavra e em toda a sua densidade ontológica enquanto humano. É ao Coração humano de Deus que o homem se reporta para reconhecer o infinito amor de Deus, pois é no Coração de Jesus que Deus se tornou “carne de nossa carne na finitude de nossa existência”. E é “a este Coração que nos referimos como objeto e fim, [...] como centro de mediação pelo qual deve passar qualquer movimento nosso para chegar realmente a Deus”. O Coração de Jesus enquanto “refúgio de salvação” é o centro da humanidade de Deus e, justamente por isso, centro da mediação entre o homem e Deus. Assim, deve ficar claro que Cristo é o único acesso a Deus, mas que o ser humano não se torna Deus nesse processo. Contudo, também precisa estar claro que “pode-se ser cristão sem ter ouvido uma só palavra humana sobre o Coração de Jesus. Não se pode, porém, ser cristão sem que o espírito passe no Espírito Santo através da humanidade de Cristo, e, por ela, através do centro unificador que chamamos coração”.

Teses centrais

Da análise de Rahner se destacam as seguintes teses:

1. O ser humano se depara e se relaciona com o mundo e com Deus.
2. Os santos, os anjos, a humanidade e o coração de Cristo são realmente cridos como algo que está além de Deus?
2. É importante para a adoração ao Coração de Jesus que este seja algo distinto de Deus.
3. Há sempre o risco de diminuir Deus ao torná-lo abstrato demais.
4. Deus e a humanidade de Cristo são centrais para a fé.
5. A dignidade do que não é Deus consiste em ter sido criado e amado profundamente por Deus.
6. As coisas criadas não podem ser adoradas como se fossem Deus, nem menosprezadas por não serem Deus.
7. Há no cristianismo um afastamento do criado em direção a Deus, que é a fonte nutritiva da vida, porém, num segundo momento, justamente movido por Deus o ser humano pode se voltar para as criaturas em postura de serviço.
8. Deve-se enxergar as criaturas no amor de Deus e, ainda mais, ver em Deus o fim, a criatura no Criador.
9. O caminho de união, resguardada a diferença qualitativa, entre a criatura e o Criador é a humanidade de Cristo.
10. É Cristo quem torna Deus constantemente acessível. Fora dele, Deus não passa de infinito abstrato inalcançável.
11. A humanidade de Deus merece ser adorada em ato religioso.
12. Essa humanidade de Deus é termo árduo para ser elaborado e cada teólogo deve levar essa tarefa muito a sério.

13. O ato religioso precisa possuir concretude, assim como seu referencial que é o Deus feito ser humano.
14. O Coração de Jesus precisa ser expresso em ato religioso, sendo reconhecido como algo além de uma palavra e em toda a sua densidade ontológica enquanto humano.
15. É ao coração humano de Deus que o ser humano se reporta para reconhecer o infinito amor de Deus.
16. O Coração de Jesus é o centro da mediação entre Deus e o ser humano, por ser o centro da humanidade de Deus.
17. Ser cristão é estar ligado ao espírito da encarnação de Deus – é estar em consonância com a humanidade de Cristo.

Considerações sintéticas

Do texto de Rahner fica muito clara sua intenção de fundamentar o relacionamento do ser humano com Deus e do ser humano com o próximo na humanidade de Deus. Desta forma, a base relacional do ser humano não fica fundamentada em si mesma e em sua finita humanidade, nem fica fundamentada em Deus enquanto soberano inalcançável, mas, ao falar do Coração de Jesus, Rahner mostra que a partir da humanidade de Deus é que o ser humano pode ter acesso a Deus e tornar-se plenamente humano para poder se relacionar verdadeiramente com o próximo. Na perspectiva da espiritualidade, esta está baseada em Deus e na humanidade, não enquanto instâncias separadas e muito menos diluídas. A fundamentação da espiritualidade se dá no Coração de Jesus, que é o caminho da mediação entre Deus e a humanidade justamente por representar o centro da humanidade de Deus. Desta forma, assim como em Barth, encontramos uma espiritualidade e um sentido para a existência fundamentados no mais profundo mistério do universo, que é este Deus feito ser humano. Dito de outra forma, a espiritualidade se nutre do Coração de Jesus. E é este Coração que, tendo vencido a morte, continua pulsando e bombeando esperança para a humanidade.

Pontos de congruência entre os textos analisados

Tanto Barth quanto Rahner têm seu ponto de partida muito bem definido, a saber, Jesus Cristo. Ao falar da humanidade de Deus, ambos se fundamentam na pessoa de Jesus Cristo como o ponto central e momento fulcral do relacionamento de Deus com a humanidade. Eles percebem que no movimento crístico encarnado em Jesus Deus se abre para receber a humanidade em sua própria constituição ontológica.

Contudo, novamente Barth e Rahner tomam todo o cuidado para que essa maravilhosa noção da humanidade de Deus não seja confundida com um panteísmo, de modo que o ser humano se perca em Deus e que Deus se perca no ser humano. Pelo contrário, os dois teólogos se preocupam em sustentar firmemente a diferença que há entre Deus e o ser humano, e justamente por isso é que este movimento de condescendência parte de Deus, sendo que o ser humano por si jamais poderia ter acesso a

Deus. Aí é que está o grande mistério: que Deus, em sua eternidade e magnificência, escolhe se abrir ontologicamente para a realidade humana e recebê-la tão profundamente a ponto de não mais poder se separar dela. Porém, vale reiterar esse mistério se encontra na pessoa de Jesus Cristo, reconhecido por ambos autores como o mediador. Sem ele o ser humano não pode chegar-se a Deus, sendo esse o meio pelo qual Deus escolheu para chegar-se ao ser humano.

Impulsos para a espiritualidade cristã

A espiritualidade é o momento da vida cristã em que práxis, teoria e comunhão se unem. Ela é o ponto em que a pessoa cristã encontra o consolo para a vida, pois é a partir dela que se compreende o relacionamento com Deus e com a vida, estando incluída aí a questão da morte. Porém a espiritualidade também deve ser o ponto de partida para a relação com o próximo e aí se coloca a questão da ética, porque é na espiritualidade que o ser humano se abre a Deus e ao próximo. Esse movimento de abertura movido por Deus implica necessariamente que o ser humano aja eticamente, e se entenda como responsável pelo próximo. Daí a necessidade do cristão colocar-se no mundo de forma radical, atento às necessidades das pessoas, sendo vedada a possibilidade de seu fechamento em guetos. A doação de Deus em Cristo em prol do ser humano torna-se imperativo para a doação do cristão em favor do próximo.

De Barth e Rahner recebemos impulsos valiosos no que diz respeito à fundamentação da espiritualidade. Como já mencionamos, para ambos é basililar a noção da humanidade de Deus, compreendida a partir da pessoa real de Jesus Cristo para estabelecer o sentido da vida. Essa fundamentação não pode de forma alguma ter caráter fantástico ou metafórico, pois aí não possuiria densidade para dar conta das demandas da existência, como são as questões da morte e do próximo – categorias que recebem significação a partir da humanidade de Deus.

Nessa direção tomamos a formulação de Rahner a respeito do Coração de Jesus como símbolo máster de nossa análise. Pois é do peito do Salvador que emana o sentido último da existência, que se dá no encontro com Deus promovido por ele mesmo.

Considerações finais

Falar da humanidade de Deus é encontrar o ponto de contato para se falar de uma espiritualidade ética. Isso decorre da imposição atitudinal que se dá na exigência relacional da fundamentação em Jesus Cristo. Assim, tendo em mente Jesus Cristo, que é a mediação entre Deus e a humanidade, entendemos que ele é o fundador da humanidade de Deus e do relacionamento entre o ser humano e Deus, entre Deus e o ser humano e entre os seres humanos entre si. No interior da palavra relacionamento está incluída a realidade da questão ética. Essa precisa ser refletida a partir da instância radical que é a humanidade de Deus, a qual também dá sentido ao ser humano diante da morte.

Compreender o ser humano a partir desse pressuposto é conferir-lhe uma densidade ontológica e uma dignidade sem precedentes na história. Por isso as vozes de Barth e Rahner são tão eloquentes. Desses se pode reconhecer principalmente: que Jesus Cristo é o ponto de partida para a fé, para a teologia, para a ética, para a questão da morte e para qualquer coisa que se pense; o Coração de Jesus é o centro da relação de Deus com o ser humano por ser o centro da humanidade de Deus; em Jesus Cristo irrompe o Reino de Deus, e esse se aproxima de nós; a dignidade humana encontra seu lugar vivencial na humanidade de Deus; Jesus Cristo deve ser levado a sério em toda a sua profundidade ontológica pela teologia e pela ética cristã.

Enfim, o reconhecimento da divindade de Deus a partir da sua humanidade eleva a espiritualidade humana e suas implicações para a existência a um nível de relevância e importância altíssimo. Assim, a teologia cristã assume um pressuposto extremamente rigoroso diante do qual se requer uma postura de total comprometimento no sentido de pensar toda a realidade a partir desse pressuposto, considerando-o seriamente até o fim. Uma espiritualidade que dê sentido à vida como um todo, das questões éticas à questão da morte é encontrada na teologia cristã quando se toma como ponto de partida a pessoa de Jesus Cristo, ser humano-Deus, salvador do ser humano integral.

Referências

- BARTH, K. A humanidade de Deus. In: _____. *Dádiva e Louvor: ensaios teológicos de Karl Barth*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2006. p. 389-405.
- BOFF, C. *Escatologia: breve tratado teológico-pastoral*. São Paulo: Ave-Maria, 2012.
- RAHNER, K. A importância eterna da humanidade de Cristo para o nosso relacionamento com Deus. In: _____. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969. p. 43-59.



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

“SALVE RAINHA”: MARIA ENTRE A VIDA E O DOGMA ATRAVÉS DA ARTE¹

*“Hail Queen”:
Mary between life and dogma through art*

Rodrigo Portella²

Resumo: Este ensaio tem por objetivo refletir, de forma introdutória, sobre a iconografia mariana na história da arte e das devoções cristãs, trazendo à tona a relação entre as expressões iconográficas marianas e as mentalidades, teologias e ambiências das épocas em que, respectivamente, surgiram. Passa-se, com o processo histórico de institucionalização da igreja – e consolidação de suas doutrinas – de piedade mariana ligada, remotamente, às questões da vida diária das pessoas, particularmente das mulheres (parto, leite, livramento, dores) a uma piedade cada vez mais portadora de símbolos e mensagens doutrinárias (Rosário de Fátima, Salette chorando pelos pecadores etc). Intenta-se, portanto, mostrar que à “evolução” da consciência doutrinária na igreja – através do lento desenvolver e fixar de suas formas de fé e dogma normativas – corresponderia, guardadas as devidas proporções, o desenrolar de mudanças de paradigmas referentes à iconografia mariana, que num crescente vai representando, cada vez mais, uma formalidade pictórica e doutrinária.

Palavras-chave: Maria. Cristianismo. Iconografia.

Abstract: The essay aims to reflect, in an introductory way, on the Marian iconography in art history and Christian devotions, revealing the relationship between Marian iconographic expressions and attitudes, theologies and ambiance of times in which, respectively, have emerged. One goes with the historical process of institutionalization of the Church – and consolidation of their doctrines – of Marian piety connected remotely to the issues of everyday life of people, particularly women (milk, deliverance, pain), to that piety which carries symbols and doctrinal messages (Rosary of Fatima, La Salette weeping for sinners, etc.). An attempt is made, therefore, to show that

¹ O artigo foi recebido em 06 de junho de 2014 e aprovado em 27 de abril de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em Juiz de Fora/MG, Brasil, entre 2005 e 2009, tendo realizado estágio doutoral na Universidade do Minho, Portugal (2007-2008). Professor Adjunto II da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), atuando no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião – PPCIR, no Bacharelado e Licenciatura em Ciência da Religião e no Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Contato: portella-rodrigo@ig.com.br

the “evolution” of doctrinal awareness in the Church – by slowly developing and establishing its normative forms of faith and dogma – would correspond, *mutatis mutandis*, the unfolding of paradigm shifts concerning the Marian iconography which will represent an increasingly growing, and a pictorial and doctrinal formality.

Keywords: Mary. Christianity. Iconography.

Introdução

Há muitos estudos sobre Maria na história do cristianismo, a partir de diversos ângulos de investigação, mas se há algo que os une, além da diversidade de abordagens, talvez seja o fato de destacarem a importância de Maria para a história do cristianismo. Não quero e não posso, aqui, refletir sobre as razões desse lugar ímpar de Maria na história cristã, o que cabe a teólogos e historiadores em estudos específicos. Procurarei, neste breve ensaio, esboçar a modesta tarefa de indicar algumas linhas que me parecem sugestivas sobre a questão de orações, invocações, títulos e iconografias ligados a Maria. Destacarei, claro, apenas uns poucos títulos e iconografias, para exemplificar a tese que, aqui, neste ensaio, apenas balbucio, e que deverá ser melhor aprofundada e documentada, ou refutada: a de certa transformação, com o tempo, dos significados de Maria e de sua imagética, num traslado da vida (sentidos individuais e societários) para a doutrina e o dogma. Não que haja momentos totalmente estanques nessa “evolução”: há intercorrências e hibridismos, é claro. Mas também, penso, há divisões de tipos de afetos a Maria que parecem datáveis.

Um bom início, talvez, seja o de elaborar uma classificação básica sobre as tipologias de invocações marianas que, imperfeita como todas as classificações, quer ser, entretanto, uma pequena bússola:

Tipologias de invocações da Virgem Maria (títulos marianos):

1) Ligadas a aspectos da vida de Maria na Palestina, em sua correlação com Jesus (a partir do século VI, principalmente). Exemplos de títulos: Nazaré, Soledade, Dores, Natividade, Belém, Desterro, entre outros.³

2) Ligadas a aspectos da vida cotidiana das pessoas e das sociedades (a partir da Alta Idade Média e até o século XVIII). Exemplos de títulos: Boa Viagem, Boa Morte, Parto, Bom Conselho, Vitória, Livramento, Navegantes, Pena (padroeira das letras), Leite, entre outros.

3) Ligadas aos dogmas marianos e ao reforço de doutrinas católicas, ou com mensagens específicas para a época (séculos XIX e XX, especialmente): Assunção (Glória), Imaculada, Lourdes, Sallette, Fátima, Garabandal, Medjugorje, entre outras.

Como o leitor atento notará, há intercâmbios entre esses três grupos. Por exemplo: a fé – a partir do *sensus fidelium* e do *consensus fidei* – na Assunção de Maria, ou em sua Imaculada Conceição, são anteriores – nas devoções, orações e iconografias

³ Alguns desses títulos – como “Dores” – são mais tardios na história do cristianismo, mas remetem a aspectos de Maria em seu curso histórico de vida. Por exemplo, o título “Dores” refere-se às dores de Maria ao testemunhar o destino de Jesus (flagelação, crucifixo, sepultamento etc.).

– ao século XIX, remontando mesmo à antiguidade cristã. No entanto, tais títulos marianos só foram reconhecidos (como dogmas) nos séculos XIX (Imaculada Conceição) e XX (Assunção), reforçando a figura de Maria na economia da salvação e dentro da eclesialidade. Também é de se notar que aparições de Maria⁴ já eram relatadas muito antes do século XIX, mas, talvez, a diferença seja a de que não eram acontecimentos de grande efeito popular ou social, e sem as grandes mensagens colhidas nos séculos XIX e XX. Aliás, essa questão é problemática quando é preciso classificar a aparição da Guadalupana, no México do século XVI, que tomou força societária ímpar. Também é preciso verificar que há invocações que pertencem tanto ao âmbito da vida de Maria na Palestina (perspectiva bíblica) quanto aos tempos posteriores, casados às vivências de indivíduos e sociedades, tais como Bom conselho, Pena, Dores, Boa Viagem etc.

Uma vez esclarecidas tais questões, passamos para as duas classificações de títulos sobre Maria que nos interessarão aqui, ou seja, as dos exemplos dos grupos 1 e 2 de nossa classificação.

“Salve Rainha, mãe de misericórdia, vida, doçura, esperança nossa, salve”

Sem dúvida, a oração medieval da *Salve Rainha*, atribuída a São Bernardo de Claraval, é um bom guia para ilustrar a piedade e devoção a Maria ancoradas na vida concreta, individual e social, em toda a sua dramaticidade, durante o medievo (e não só durante tal época). Aqui o grande tema é o da mãe de misericórdia, que com seu manto cobre a multidão de pecadores, prestando-lhes o necessário auxílio. A figura da mãe de misericórdia foi, em iconografia, abundantíssima no medievo, retratando a Senhora estendendo seu manto sobre seus vassallos e servos que, sob ele, abrigam-se do “vale de lágrimas” das vicissitudes da vida, sob a encomenda de uma advogada toda especial, ou seja, da própria mãe do juiz último e universal.

⁴ A partir de uma concepção antropológica e fenomenológica compreensiva da religião, opto por nomear “aparição” e não “suposta aparição”. Assim como não se pode, empiricamente a partir dos atuais paradigmas científicos, “provar” as “aparições”, igualmente, também, não se pode “provar” que as “aparições” não ocorreram. Repito: do ponto de vista acadêmico, opto – sem, necessariamente, fazer juízo pessoal de valor – pelo próprio testemunho e linguagem da igreja e dos videntes, em viés compreensivo.



Figura 1. Pintura na *Evangelische Kirchengemeinde St. Goar*, Alemanha. Anônimo.
Foto e arquivo do autor. Essa igreja medieval era católica antes da Reforma.

Nessa igreja medieval de São Goar, às margens do Reno, na Alemanha, a mãe de misericórdia, além de proteger o povo sob seu manto, também segura as flechas que os inimigos lançam sobre ele (“Pois os inimigos retesam o arco, já põem sua flecha na corda, para ferir às ocultas os que têm bom coração”, Sl 11.2). O inimigo, no ambiente do medieval, é identificado, de forma especial, com o Demônio. Mas, no caso, o “Demônio” também poderia ser o arqueiro de algum senhor feudal mais áspero com seus servos, que, por sua vez, recorreriam à mãe advogada. No degredo dos filhos de Eva, não há advogado que, a um tempo, quebre as flechas e dê abrigo compassivo. Particularmente os pobres estão abandonados da proteção da lei, tendo que recorrer à lei dos céus, cujo nome é misericórdia com rosto de mãe. Mas, na referida imagem, também nota-se um bispo (mitra), um nobre (chapéu\gorro) e mesmo possivelmente um papa (tiara?) sob a proteção da mãe de Deus. Todos, ao fim e ao cabo, estão fora do paraíso, no degredo e, mesmo poderosos, “gemem e choram” em meio aos dramas desta terra estranha, após a expulsão do paraíso, e entranhada no pecado.



Figura 2. Retábulo junto a altar lateral na Igreja da Anunciação (século XVI), Redondo, Alentejo. Anônimo. Foto e arquivo do autor.

É o que também vislumbramos nessa peça de retábulo de uma igreja de Redondo (Alentejo). A figura de Maria como mãe de misericórdia (notem o manto bastante aberto) que, no céu, olha, intercede e faz a ligação da igreja padecente (purgatório) com seu Filho (“depois deste desterro, mostrai-nos Jesus”). Notem que há uma figura, aparentemente de criança, dando a mão a Maria (e ligando a ela as almas do purgatório). Tal figura poderia ser interpretada como sendo a do menino Jesus, a fazer a ligação, através da intercessão de sua mãe, entre aos padecentes no purgatório e o céu. Entretanto, é mais provável que seja justamente a figura de um resgatado do purgatório por intermédio de Maria (sendo sua vestimenta um símbolo dessa passagem, ao contrário dos demais, que estão nus). O purgatório, nesse tema, comporta reis, clero e bispos, conforme as imagens. A morte iguala a todos e todos passam a ter uma mesma advogada. Maria torna-se a mãe misericordiosa da igreja, também no purgatório.



Figura 3. Azulejaria em rua de Viseu, Portugal. Foto e arquivo do autor.

Nessa azulejaria de uma rua em Viseu, mais uma vez, percebe-se a mãe de misericórdia oferecendo auxílio a nobres e ao clero, em primeiro plano. Embora os estamentos sociais fossem bastantes definidos nas sociedades de antanho, todos, sem exceções, consideravam-se dependentes e tributários da mãe de Deus, isto é, a partir de Maria (da dependência dela) todos eram iguais em dignidade, ou, dito de outra forma, em indignidade diante de Deus, necessitados da mãe de Jesus para terem meio eficaz de misericórdia diante de Deus (“rogai por nós, Santa Mãe de Deus, para que sejamos dignos das promessas de Cristo”). Em um apócrifo medieval (*Descida de Maria aos infernos*), os condenados bradam à Virgem: “se teu Filho não te ouvir, mostra-lhe os seios que o aleitaram e os braços que o carregaram”⁵.

⁵ Apud LECLERCQ, Jean. *La figura della Donna nel Medioevo*. Milão: Jaca Book, 1994. p. 71-87.

Na Idade Média, a compreensão de Maria como advogada misericordiosa dos pobres era de tal monta, que muitas obras de caridade (hospícios, casas de acolhida, dispensários) eram colocadas sob seu patronato.⁶

Do lar à guerra, do nascimento à morte: Maria e o cotidiano



Figura 4. Imagem de Nossa Senhora do Leite.
Igreja do Mosteiro de São Martinho de Tibães, Braga.
Foto e arquivo do autor.

Na piedade popular, Maria é identificada como adjutora das necessidades simples, do dia a dia das pessoas, particularmente das mulheres, e daí as imagens e títulos do Parto, do Leite, do Livramento (de pestes, guerras, doenças). Embora também alguns desses títulos tenham clara relação com as realidades vividas por Maria (relatadas na Bíblia), tais realidades são colocadas como algo comum nas relações entre Maria e seus devotos em todo o sempre.

No *urbi et orbe* medieval, a mulher é valorizada e dignificada através da figura de Maria em seus vários títulos ou funções. Características como a de Mediadora ou Intercessora, Mãe e Advogada (misericórdia), Pena (educadora), Rainha (dignificada), Parto e Leite (família, sustento) atenuam a figura das mulheres associada à Eva pecadora.⁷

⁶ DE FIORES, Stefano. Maria: un pòrtico sull'avvenire del mondo. In: PEDICO, Maria Marcellina; CARBONARO, Davide (dir.). *La madre de Dio: un pòrtico sull'avvenire del mondo*. Roma: Monfortane, 2001. p. 11-20.

⁷ ALVES, Kathia. Virgo Maria, Domina Nostra, Mediatrix Nostra, Advocata Nostra. In: *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Ano X, Fascículo 20, julho/dezembro 2011.

Maria, portanto, passa a ser figura exemplar para a reversão da imagem feminina, operando a transformação dos paradigmas femininos, de porta do pecado à porta da salvação, e é, ou passa a ser, para as mulheres o exemplo e a companheira para os momentos cruciais da vida ligados às realidades femininas (parto, amamentação e educação, particularmente).



Figura 5. Santa Maria da Vitória. Anônimo do século XV.

Santuario de Nuestra Señora de la Victoria, Málaga. Disponível em:

<<http://cofrades.pasionensevilla.tv/m/blogpost?id=2420933%3ABlogPost%3A5902331>>.

Na antiguidade cristã e no início da Idade Média – particularmente na reforma carolíngia –, a nobreza bárbara necessitou de Maria para legitimar sua *nobilitas*. Assim, Maria passa de serva do Senhor à Rainha, à nobreza.⁸ Ora, como Constantino viu em Cristo o seu general, a nobreza franco-germânica que ascendia ao cristianismo viu em Maria sua representante, em uma cultura onde os títulos de nobreza eram conquistados pelos guerreiros como honra devida ao heroísmo, lealdade e feitos militares. Maria, portanto, feito Rainha, é posta como que comandante-em-chefe nas batalhas cristãs, como bem figurava à nobreza. Assim, a imagem da Santa Maria da Vitória, título dado a Maria após as vitórias em batalhas, faz jus a essa lógica. Maria aparece no trono, com o cetro, como mãe coroada do coroado rei do universo, ou sendo coroada no céu. Em Portugal, por exemplo, Dom João I manda construir um mosteiro (Nossa Senhora da Vitória, ou da Batalha), no local que adquiriu o mesmo nome (Batalha) por considerar que a vitória portuguesa na batalha de Aljubarrota devia-se à invocação de Maria (século XIV). Mas talvez a história mais importante para a cristandade, a mostrar Maria como a vitoriosa nas batalhas, seja a da batalha de Lepanto, em 1571. A vitória das tropas leais ao papa, ao defender a cristandade da ameaça moura, foi

⁸ SCHREINER, Klaus. *Maria, virgen, madre, reina*. Barcelona: Herder, 1996. p. 305-432.

atribuída diretamente à Virgem, que teria conduzido as tropas, conforme a imagem abaixo.



Figura 6. Maria conduz as frotas papais. Autor não informado. Disponível em: <<http://ascruzadas.blogspot.com.br/2012/03/restauracao-de-nossa-senhora-da-vitoria.html>>.

A imagem de Maria ia à frente do principal navio de guerra, mostrando em nome de quem se lutava e quem era a força das tropas.



Figura 7. Imagem de Nossa Senhora do Rosário levada na nau capitânia e queimada por fogo mouro. Disponível em: <<http://ascruzadas.blogspot.com.br/2012/03/restauracao-de-nossa-senhora-da-vitoria.html>>.

No século XVII, Hipólito Marracci elenca alguns títulos eclesiásticos de Maria, dentre os quais: *Castrum* (praça forte), *Interemptrix* (matadora), *Pugnatrix* (combatente), *Vindex innocentium* (vingadora dos inocentes), *Vulneratrix* (golpeadora), *Ereptrix* (espoliadora), *Gladius* (espada).⁹ Esses exemplos mostram que, se por um

⁹ Apud BOFF, Clodovis. *Mariologia social*. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006. p. 275.

lado Maria é identificada, no medievo, como a misericordiosa advogada e mãe compassiva, protetora de nobres e plebeus; seguro firme para as parturientes e para os que morrem; invocada para o leite da amamentação e para o bom termo das viagens, bem como para a boa educação ou conselho; também é ela não só doce para os seus, mas terrível para os descrentes, hereges, pagãos, mouros. Em uma mão, misericórdia para os cristãos; em outra, fagelo para os infelizes.

Maria faz, de tal forma, parte da vida dos povos – e de suas preocupações e lutas –, que, inclusive, em uma mesma guerra, pode ser invocada dos dois lados beligerantes. “Maria luta contra Maria”, por assim dizer. O fado coimbrão de Zeca Afonso, *Senhora do Almortão*, canta/reza: “Senhora do Almortão | ó minha linda raiana | virai costas a Castela | não queiras ser castelhana”. O fado cita a Senhora que defende as raias/fronteiras contra o inimigo espanhol e que deve escolher entre ser lusa ou ser castelhana nas cizânicas fronteiriças; a final, Maria é venerada – e invocada nas batalhas – em ambos os lados da fronteira.



Figura 8. Imagem de Nossa Senhora do Almortão.
Disponível em: <<http://www.fotolog.com/poemencena/60288282/>>.

Durante muitos séculos, cidades emitiam decretos em nome de Deus e de Maria, que era considerada – após Deus, é claro – a principal protetora das cidades.¹⁰ Vários reinos eram consagrados a Maria, isto é, tornavam-se *Regio Mariae* (como a Bavária, por exemplo), e ostentavam em suas armas e bandeiras a figura da Virgem.

¹⁰ SCHREINER, 1996, p. 364.

Maria mensageira da igreja: aparições como convites à fé e à doutrina

A partir do século XIX, as aparições marianas iniciariam, conforme nossa hipótese, novos rumos na iconografia e nas concepções a respeito das relações de Maria com os humanos. Não que as antigas relações, já relatadas, desaparecessem. Mas, agora, a tônica seria outra: reforço da fé e mensagens doutrinárias (ou seja, que enfatizam asserções da fé católica).

Contudo, é preciso iniciar por Guadalupe, que embora mais distante historicamente, como que inaugura essa nova fase mariana. A Virgem aparece, no início do século XVI, a um pobre índio mexicano, Juan Diego. O contexto é o da dominação espanhola, acompanhada de um verdadeiro genocídio populacional e cultural quanto aos indígenas. À época, a religião asteca e mexicana tinha sua centralidade na adoração ao sol – com sacrifícios humanos – e, em menor escala, à lua. A substituição dessa religião pela cristã foi feita, em muito, através da força. Mas Maria teria tido outra sensibilidade e pedagogia para revelar o cristianismo aos indígenas. Sua aparição a Juan Diego traz, na sua imagem estampada na tilma, a boa nova cristã de uma forma compreensível aos indígenas.



Figura 9 e 10. Imagem original de Nossa Senhora de Guadalupe e imagem em estampa popular. Disponíveis em: <<http://virgemimaculada.wordpress.com/2011/05/28/significados-do-manto-nossa-senhora-de-guadalupe/>>.

Posicionada em frente ao sol (deus maior mexicana/asteca), Maria indica ser maior que ele, ocultando-o atrás de si; seus pés estão sobre a deusa lua (domina sobre ela); seu manto é adornado de estrelas, as quais também eram adoradas pelos astecas (portanto se mostra senhora sobre os astros, ou mensageira deles); a cor do manto é

azul-esverdeado (turquesa), significando ser rainha, já que só quem poderia usar tal cor era o imperador asteca; seu cinto preto com laço pendente era usado pelas índias grávidas (mostra, assim, estar grávida de Deus); suas mãos estão postas em oração (indicando não ser ela deusa, mas se dirigindo a Deus).¹¹

O orago de Guadalupe era, originalmente, parte da devoção dos espanhóis à Maria (na região de Cáceres, Extremadura). Portanto é uma invocação mariana espanhola aliada, na imagem mexicana, a traços físicos e símbolos indígenas, fazendo ponte entre as culturas. “Assim, com a senhora de Guadalupe os índios se identificam, e os espanhóis, por sua parte, não se chocaram [...] não através do doutrinamento abstrato, mas de uma imagem concreta, a do avental de Juan Diego.”¹²

A imagem da Guadalupana, assim como sua invocação, não só representou uma catequese cristã simbólica e inculturada para os indígenas, como também foi usada em insurreições indígenas no México e nas lutas pela independência, destacando uma simbiose entre a nacionalidade mexicana e a imagem (e mensagem) de Guadalupe.¹³ Assim, na figura 10, podemos contemplar uma estampa da Guadalupana com a bandeira do México, além de coroada, ou seja, sugerindo ser ela a senhora que governa a nação mexicana.

A aparição de Maria em Fátima, por sua vez, seria um importante evento a sinalizar o aspecto mais doutrinário da figura de Maria na atualidade. Suas mensagens têm relação com admoestações sobre o inferno, eucaristia, penitência e sobre formas de reforçar a santidade entre os humanos.



Figura 11 e 12. Estampas de Nossa Senhora de Fátima.
Disponíveis em: <<http://www.paroquiasjalegre.blogspot.com.br/>>.

¹¹ PASQUOTO, Augusto. *Os mistérios do manto sagrado*. São Paulo: Santuário, 2013. p. 103-114.

¹² BOFF, 2006, p. 241.

¹³ LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. La formación de La conciencia nacional en México. México; Madrid; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1977.

Direcionando nosso olhar às gravuras anteriores, podemos ver o seu Coração Imaculado (uma das revelações) envolto em espinhos (como que a simbolizar as dores de Cristo e de Maria em relação aos pecados e ao mundo); o Rosário que pende de seus braços é seu distintivo, aconselhado aos cristãos e que, quando rezado, pode trazer benefícios à igreja, aos povos, aos pecadores; a brancura das roupas sugere a paz em plena Primeira Guerra Mundial. A coroa, colocada pela piedade popular, está como símbolo de seu governo sobre o mundo.

O Rosário, que desde Lepanto, principalmente, foi compreendido como arma do cristão contra mouros, protestantes e hereges, tem sua importância enfatizada pelos papas dos séculos XIX e XX, como sendo meio eficaz no combate ao modernismo e, em Fátima, é enfatizado como meio para a salvação. Sua mensagem a respeito da Rússia e de seus “erros” que iriam se espalhar pelo mundo antecipa o acontecimento histórico da revolução russa e coloca um prévio juízo de valor sobre a mesma: o cristão não poderia comungar com o comunismo. Assim, em contraponto, se prevê a “conversão da Rússia”, desde que ela seja consagrada a seu Imaculado Coração, ou seja, posta sob seu domínio maternal. Assim que vários grupos eclesiais viram na imagem e mensagem de Fátima um modelo para combater o comunismo. Fátima pedia conversão para a perpetuação da paz, para estancar os erros difundidos pela Rússia, e ainda sinalizava a existência do inferno.

Maria fala a crianças humildes de uma pequena aldeia portuguesa no contexto da república anticlerical de 1910. O reforço da fé e mensagem católicas, portanto, é também uma mensagem a um meio cada vez mais laicista e hostil à religião, e não só em Portugal. Conforme Allegri¹⁴:

Tratava-se de verdades já conhecidas, contidas na doutrina tradicional da Igreja, mas que, descuradas na formação normal das pessoas, esquecidas por quase todas, corriam o risco, em certo sentido, de perder toda a sua eficácia [...] sobretudo nas décadas futuras, em que tais verdades viriam ainda a ser mais negligenciadas e postas em dúvida.



Figura 13. Coroação da Senhora de Fátima, Paraná, Brasil.

Disponível em: <<http://maringa.arautos.org/2013/05/procissao-e-santa-missa-em-arapongas/>>.

¹⁴ ALLEGRI, Renzo; ALLEGRI, Roberto. *Os milagres de Fátima: a história narrada pelo sobrinho de Irmã Lúcia*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 172-173.

Na imagem anterior pode-se ver a coroação solene de Nossa Senhora de Fátima, simbolizando seu reinado sobre o mundo, ou sobre as pessoas que a ela se consagram. Como se percebe pela foto, são os grupos mais afeitos à determinada concepção de ortodoxia doutrinária e a usos e costumes tradicionais que, principalmente, promovem a devoção à Fátima e a todas as suas mensagens relativas à doutrina, consagrações etc., posto que a mensagem de Fátima sobre os erros do comunismo, a consagração da Rússia devido ao seu coração e a necessidade de conversão e penitência costumam mobilizar, particularmente, tais grupos, como o dos Arautos do Evangelho, retratado acima.

Anteriormente à Fátima, entretanto, outra aparição de Maria deu o tom penitencial e doutrinário para a nova piedade mariana. Foi a da pequena vila de La Salette, na França.



Figura 14. Estátua de Nossa Senhora da Salette, município de Manoel Ribas, Brasil. Disponível em: <<http://www.diopuava.org.br/santuario-nossa-senhora-da-salette>>.

Em setembro de 1846, há a aparição de Maria, em La Salette, para duas crianças pobres, pastores da aldeia. O contexto é o da pós-Revolução Francesa, da perseguição à igreja, anticlericalismo e laicização do Estado e da vida das pessoas. Nesse sentido, a aparição e sua mensagem são interpretadas como a desforra dos humilhados diante da república laicista e buguesa e diante do iluminismo!¹⁵ Por sua vez, em Lourdes, por volta da mesma época, a aparição de Maria a uma menina extremamente pobre (analfabeta e que vivia nas dependências da antiga prisão, abandonada por causa da insalubridade) revelaria o poder de Deus e de sua glória – através da fonte santa e dos milagres – contra o racionalismo moderno.¹⁶

¹⁵ BOUFLET, Joachim; BOUTRY, Philippe. *Um segno nel cielo. Le apparizioni della Vergine*. Gênova: Marietti, 1999. p. 109-144.

¹⁶ BOFF, 2006, p. 598.

A mensagem de Salette é clara: Maria, segundo ela própria, está segurando o braço de seu Filho, que, a qualquer momento, poderá cair inclemente sobre este mundo por conta do pecado a grassar nele. Mais uma vez o tema da misericórdia de Maria aparece, naquela que tarda o castigo e que chora pelos pecadores (em Salette, Maria aparece chorando). Mas doravante não é mais a misericórdia pela misericórdia. É a misericórdia vinculada a uma mensagem específica: os males do mundo moderno vão contra a fé sã em Deus. Daí o sofrimento da Virgem e sua manifestação de misericórdia em deter o braço de Jesus.

A Senhora da Salette surge chorando pelos pecadores, pela época. O motivo da tristeza, entre outros, é que muitas pessoas desprezam o preceito dominical de ir à missa, zombam das coisas de Deus e já não rezam. Ou seja, uma mensagem para os tempos iluministas e laicistas pós-Revolução Francesa. A misericórdia de Maria, portanto, se dá também de uma outra forma, isto é, através da manifestação de tristeza justamente porque as pessoas já não buscam abrigo sob seu manto de misericórdia ou, em uma palavra, já não buscam a Deus (e muito menos a ela). Pictoricamente é também necessário mencionar o grande crucifixo que pende do busto de Maria. Um enorme crucifixo ladeado de um martelo e de um alicate, evidenciando o sacrifício de seu Filho pelos pecadores.

Conclusão

Refetimos um pouco sobre a iconografia mariana na história da arte e das devoções cristãs, trazendo à tona a relação entre as expressões iconográficas Marianas e as mentalidades, teologias e ambiências das épocas em que, respectivamente, surgiram.

Passa-se, com o processo histórico de institucionalização da igreja – e consolidação de suas doutrinas – de uma piedade mariana ligada, remotamente, às questões da vida diária das pessoas, particularmente das mulheres (parto, leite, livramento, dores), e das sociedades (guerras, nacionalidades, negócios) a um veio devocional cada vez mais portador de símbolos e mensagens doutrinárias (Rosário de Fátima, Salette chorando pelos pecadores etc). As expressões iconográficas também apresentam – ao longo da história – certa padronização, ou seja, no caso da imaginária iconográfica ligada às representações ou oragos antigos de Maria – ligados mais à vida cotidiana das pessoas e a seus problemas e anseios – não existem modelos iconográficos uniformizantes, ficando a confecção artística a critério mais livre e ligado aos ambientes de seus autores. No caso, porém, das representações mais recentes sobre Maria (a partir, principalmente, do século XIX), as imagens obedecem a modelos mais fixos, uniformizando não só a mensagem doutrinária da igreja – que tais devoções veiculariam – mas também a própria percepção da figura de Maria.

Referências

- ALLEGRI, Renzo; ALLEGRI, Roberto. *Os milagres de Fátima: a história narrada pelo sobrinho de Irmã Lúcia*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- ALVES, Kathia. Virgo Maria, Domina Nostra, Mediatrix Nostra, Advocata Nostra. In: *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Ano X, Fascículo 20, julho\dezembro 2011.
- BOFF, Clodovis. *Mariologia social*. O significado da Virgem para a sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOUFLET, Joachim; BOUTRY, Philippe. *Um segno nel cielo*. Le apparizioni della Vergine. Gênova: Marietti, 1999.
- DE FIORES, Stefano. Maria: un pórtico sull'avvenire del mondo. In: PEDICO, Maria Marcellina; CARBONARO, Davide (dir.). *La madre de Dio: un pórtico sull'avvenire del mondo*. Roma: Monfortane, 2001.
- LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe*. La formación de La conciencia nacional en México. México; Madrid; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- LECLERCQ, Jean. *La figura della Donna nel Medioevo*. Milão: Jaca Book, 1994.
- PASQUOTO, Augusto. *Os mistérios do manto sagrado*. A Virgem morena de Guadalupe. São Paulo: Santuário, 2013.
- SCHREINER, Klaus. *Maria, virgen, madre, reina*. Barcelona: Herder, 1996.



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

FORA DO FUNDAMENTALISMO NÃO HÁ SALVAÇÃO: TEOLOGIA E POLÍTICA NO SÉCULO XX¹

*There is no salvation outside fundamentalism:
Theology and Politics in the 20th century*

Breno Martins Campos²

Resumo: No campo dos encontros entre teologia fundamentalista e política no século XX, este artigo não trata diretamente das ações violentas praticadas por militantes de variadas tradições religiosas nem da entrada formal dos ultraconservadores protestantes na arena política estadunidense. Antes, seu objetivo é a compreensão da mentalidade teológica e política do fundamentalismo protestante, segundo metodologia qualitativa de leitura e interpretação das raízes de sua produção textual – a coletânea *The Fundamentals* – em diálogo com uma de suas ramificações mais recentes – o livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century*. Uma conclusão permitida por tais fontes primárias é poder afirmar que a passagem da teologia fundamentalista ao ato político não exige necessariamente a violência (tomada em sentido imediato); por outro lado, também é correto asseverar que o fundamentalismo protestante será sempre violento em virtude da sacralização de sua própria verdade (imposta ao mundo). Violência que se manifesta no controle das consciências dos fiéis e na exclusão do *outro*, tanto os adversários conhecidos desde o século XIX, com destaque para a teologia política do catolicismo-romano, como aqueles que se organizaram durante o século XX na esfera soteriológica de caráter teológico e político. Propor que *fora do fundamentalismo não há salvação* inclui o livramento da alma individual e a melhoria da vida no Estado, que deve ser administrado por quem tenha o direito de executar o exclusivismo absoluto: ou o *outro* se converte à mentalidade fundamentalista ou se torna passível de punição.

Palavras-chave: Fundamentalismo protestante. Teologia. Política. Século XX.

Abstract: In the intersection between fundamentalist theology and politics in the 20th century, this article does not address directly the violent actions committed by militants of various religious traditions, nor the formal entry of the ultra-conservative Protestants into the American political arena. Instead, its goal is to understand the

¹ O artigo foi recebido em 30 de julho de 2014 e aprovado em 15 de maio de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Ciências Sociais. Professor-pesquisador no mestrado em Ciências da Religião e na Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas, Campinas/SP, Brasil. Contato: trieb.campos@ig.com.br

theological and political mentality of Protestant fundamentalism, according to a qualitative methodology applied to an analysis and interpretation of the roots of its textual production (*The Fundamentals: a Testimony to the Truth*) and how it relates with one of its latest offshoots (the book *The Fundamentals for the Twenty-First Century*). One conclusion that could be reached by referring to these primary sources is that the transition from fundamentalist theology to political action does not necessarily require violence (taken in its immediate sense); on the other hand, it is also correct to state that Protestant fundamentalism will always be violent due to the sacralization of its own truth (imposed on the world). Violence that manifests itself in the control of the consciences of the faithful and the exclusion of *others*, both the opponents known since the 19th century, with emphasis on the political theology of Roman-Catholicism, as those who have become organized during the 20th century in the soteriological sphere of theological and political character. Proposing that *there is no salvation outside fundamentalism* includes the deliverance of the individual soul and the improvement of life in the State, which must be administrated by someone who is entitled to put absolute exclusivism into practice: either the *other* converts to the fundamentalist mindset, or they become liable to punishment.

Keywords: Protestant fundamentalism. Theology. Politics. 20th Century.

Introdução

Compreender o fundamentalismo protestante como um movimento específico de reação à modernidade, gestado no século XIX e trazido à luz no XX, significa não ceder à tentação imediatista de considerar violento tudo o que se chama fundamentalismo como se fosse inevitavelmente produtor de terrorismos, atentados ou guerras. Por outro lado, todo fundamentalismo sucumbe à tentação da sacralização da verdade e, portanto, percorre mesmo o caminho aberto para o fanatismo e a intolerância. Ainda que a violência objetivada (como efeito) não possa ser atribuída necessariamente ao fundamentalismo protestante (como causa), trata-se de um modelo religioso cuja teologia se efetiva na forma prática de “poder sobre as consciências”³. Portanto o fundamentalismo protestante é violência simbólica, pois procura controlar as mentes dos aderentes a ele (ou por mecanismos de socialização ou por conversão), bem como desqualificar e até desumanizar o *outro*, ou seja, todo aquele que não aceita seus pressupostos teológicos nem sua cosmovisão.

Desde que fixado o fundamento primeiro e inegociável de sua teologia, o dogma da inerrância das Escrituras, os fundadores do movimento fundamentalista partiram para a divulgação de suas ideias, valendo-se das condições materiais à disposição de seus interesses, com destaque para uma das marcas daquele *esprit du temps*, que Nancy Ammerman chama com acerto de “o mundo da palavra impressa”⁴. Foi o que

³ GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e Modernidade. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 325.

⁴ AMMERMAN, Nancy T. North American Protestant Fundamentalism. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. *Fundamentalisms observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. p. 21-22. Esta e todas as demais traduções livres do inglês para o português neste artigo foram feitas por seu autor.

permitiu aos fundamentalistas a publicação e distribuição de sua mensagem e de seus textos muito mais incisivamente do que se restritos às igrejas, seminários, institutos bíblicos ou conferências.

A linhagem do fundamentalismo protestante no século passado – polemista, mas não literalmente beligerante – permite que seja tomado como marco decisivo, mas não exclusivo, a publicação dos 12 volumes da coletânea *The Fundamentals: a Testimony to the Truth* (1910-1915). Como esclarecimento, vale explicitar que a coletânea não inaugurou o movimento fundamentalista, cujas raízes, como já foi apontado, reportam-se ao século XIX – e mesmo antes, se tomado em sentido mais amplo, ou seja, desde a constituição dos EUA.⁵ Diacronicamente, retroceder na história dos EUA significa considerar os artigos em *The Fundamentals* como ramificações na abertura do século XX de categorias anteriores (radicais) a relacionar teologia e práticas públicas – por exemplo, as noções de nação divinamente fundada e de destino manifesto – e a propor a grandeza dos EUA – numa espécie de fanatismo secular conhecido como religião civil.

A adoção do nome *fundamentalismo* nas origens formais do movimento por associação com o título da obra *The Fundamentals* não é para ser desprezada. Embora reconhecendo que as ramificações e frutos do fundamentalismo protestante tenham sido bem diversificados ao longo do século XX, os fundamentalistas nunca pararam de escrever, publicar e distribuir suas ideias e seus ideais. Por coerência com a noção de que os produtos impressos são marcas distintivas de sua árvore genealógica e também com o objetivo de demarcar o fechamento simbólico do século XX, adota-se aqui a publicação, justamente no ano 2000, do livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century: Examining the Crucial of the Christian Faith*, como filho caçula do movimento fundamentalista, nos moldes da publicação original, ou seja, uma coletânea de artigos ou capítulos. A repetição da parte principal do título – *The Fundamentals* – também não é de se desprezar. Por isso mesmo é que, segundo o escopo e os limites deste artigo, o diálogo entre os fundamentos do tempo presente e aqueles do passado impõe-se frente a qualquer outro interesse ou referência bibliográfica.

Em resenha panfletária, posto que teologicamente identificada com o ideário fundamentalista, Gary Gromacki afirma: “*The Fundamentals for The Twenty-First Century* analisa novamente algumas das doutrinas-chave da fé e nos desafia hoje a ‘batalhar pela fé que uma vez foi dada aos santos’ (Jd 3)”⁶. O fundamentalismo opera assim mesmo, como a verdade não pode mudar, cada geração só precisa resgatar, talvez com nova roupagem, o que foi proposto pela primeira. Noutra resenha do mesmo

⁵ Para uma discussão mais ampla e rigorosa a respeito do assunto, duas obras de publicação razoavelmente recente no Brasil podem ser consultadas dentre outras: LOSURDO, Domenico *A linguagem do império: léxico da ideologia estadunidense*. São Paulo: Boitempo, 2010; SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). *Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos Estados Unidos*. São Paulo: Paz e Terra, 2009 (especialmente o segundo capítulo “Do alto da colina: religião e política na história dos Estados Unidos”, escrito pelo próprio organizador do livro).

⁶ GROMACKI, Gary. “*The Fundamentals for the Twenty-First Century*”. *Journal of Ministry & Theology*, v. 4, n. 2, 2000. p. 139. A citação do texto bíblico foi retirada da *BÍBLIA de Estudo Scofield*. São Paulo: Holy Bible, 2009; sua primeira publicação, nos EUA, em 1909, foi muito bem recebida pelos fundamentalistas.

livro – mais crítica, embora sem deixar de ser religiosamente comprometida –, James A. Borland concorda com Gromacki: “Esta coleção de textos sobre temas teológicos está destinada a fazer pelo século XXI o que *The Fundamentals*, [a coletânea] editada por R. A. Torrey e A. C. Dixon, fez perto da abertura do século XX”⁷. Entretanto, na comparação com os textos do início do século XX, os do final não podem ser considerados de mesma grandeza e impacto, com algumas exceções a cuja autoria Borland atribui o grau de erudição e especialização. Se o destino do produto intelectual dos pioneiros foi o mundo, o desse seu filho caçula “serão as casas dos homens e mulheres de Deus, que desejam uma teologia facilmente compreendida que renove seu entendimento sobre as questões [de fé] e os desafios a manter crenças importantes”⁸.

Dos primeiros fundamentalistas, que ousaram mostrar seu rosto e mensagem ao mundo, aos últimos, que falam somente a si mesmos, houve uma perda de qualidade na teologia produzida e na forma de sua transmissão, bem como na abrangência do impacto causado dentro e fora do campo religioso. A questão não é tão somente de quantidade – quantos exemplares foram distribuídos, até porque, em tempos de *internet*, a lógica da disseminação de ideias é outra –, mas está relacionada propriamente ao conteúdo dos temas abordados. Como o espírito do movimento sempre foi proselitista e de caráter universal, parece contraditório considerar que o fundamentalismo atual esteja satisfeito em manter a fidelidade de quem já pertence a seus quadros e ideário. De qualquer modo, pelo acompanhamento de sua produção escrita mais recente, é o que ocorre, pois as respostas que os fundamentalistas têm oferecido ao mundo não parecem corresponder às perguntas que o mundo tem feito.

Uma hipótese para compreensão do caso (pelo avesso) é tomar a política como meio privilegiado do agir fundamentalista, até mesmo da operação de sua violência simbólica com o objetivo de controlar mentalidades coletivas e consciências individuais, ou seja, aquilo que falta à teologia (consistência, mas principalmente penetração social) aparece na militância política. Ammerman trata a década de 70 do século passado como o período de um retorno mais efetivo do movimento fundamentalista protestante à cena social e política.⁹ Sua agenda passou de algo mais religioso – como o investimento (não sóf nanceiro) em evangelização e missão, conferências, institutos bíblicos, seminários, publicações – para um esforço mais concreto de ocupação de espaços no campo político, sempre na perspectiva teológica e ética de não deixar o mundo (num primeiro movimento, sinônimo de EUA) fugir da verdade.

Se o século XX puder ser imaginado como uma estrada de mão dupla, o fundamentalismo ocupou as duas faixas: uma na direção da construção de uma teologia necessária para manutenção e controle das mentes e corpos dos crentes; e a outra na da

⁷ BORLAND, James A. Review: *The Fundamentals for the Twenty-First: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith*. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 44, n. 4, dez. 2001. p. 748.

⁸ BORLAND, 2001, p. 749.

⁹ Cf. também DREHER, Martin N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. Na sistematização que o autor propõe do fundamentalismo ao longo do século XX, é possível perceber que não se trata de um movimento que fechou um pacto de apenas produzir e publicar teologia, mas que, na segunda metade do século passado (nos EUA, mas não somente lá), partiu para a arena política.

ocupação dos espaços públicos, via militância política, para fora dos círculos religiosos mais estreitos. Este artigo preocupa-se em localizar (para compreender) os encontros entre teologia e política ao longo dessa estrada; não trata diretamente da reação militante dos fundamentalistas estadunidenses nos anos finais do século XX; antes, na interface teórico-metodológica da teologia com as ciências sociais, vai ao encontro de alguns textos teológicos passados e atuais acerca de política e não propriamente da inserção política dos fundamentalistas.

Perder a vida, salvar a alma

No prefácio do livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century*, o editor-geral, Mal Couch¹⁰, trata da importância da coletânea *The Fundamentals* original no sentido de haver oferecido uma base sólida aos crentes em sua luta contra os adversários modernos da verdade cristã referente à fé e ao comportamento. Por comparação e paralelismo, Couch acrescenta o argumento da necessidade de os autores fundamentalistas do final do século XX, ele incluído, publicarem suas concepções em formato bem semelhante ao dos textos originais do movimento, primeiramente, para a manutenção das bases fundamentalistas, mas, principalmente, porque os pais fundadores do movimento não tiveram a oportunidade de travar contato com adversários da genuína fé cristã que se desenvolveram ao longo do século passado.

Além de reafirmar a censura aos adversários de primeira hora contra os quais o movimento fundamentalista se levantou, os teólogos em *The Fundamentals for the Twenty-First Century*, de acordo com o escopo do projeto editorial conduzido por Couch, procuraram responder com alguma dose de originalidade aos desafios contemporâneos nos campos da exegese e hermenêutica bíblicas, da ética e moral, dos novos movimentos religiosos, da política, da tecnologia, dentre outros. Sem ser explícito, Couch traz à tona o substrato do *modus operandi* tipicamente fundamentalista: o reconhecimento de que a luz a clarear o presente deve vir do passado (mesmo que idealizado), na certeza de que os fundamentos de outrora geram segurança para o enfrentamento das incertezas em cada fase da história. Couch reconhece que, assim como os autores do início do século passado não puderam antecipar todos os adversários da igreja que estavam por vir, ele e seus colegas não tiveram condições de enxergar plenamente como Satanás, mestre em lançar cada geração e todas elas em confusão moral e doutrinária, vai atacar a igreja no século XXI. Portanto, em cada novo momento da história e das relações da igreja com a sociedade, o modelo fixado por *The Fundamentals* deve ser revisitado.

Para a mentalidade fundamentalista, tudo depende da escolha e efetivação de certas convicções estritamente teológicas, que acabam por deslocar o eixo da terra para o céu; além disso, o fundamentalismo pretende impingir sua obsessão pela verdade ao conjunto da sociedade, bem como sua defesa no tocante a questões de fé e

¹⁰ COUCH, Mal. Preface. In: COUCH, Mal (Ed.) *The Fundamentals for the Twenty-First Century: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith*. Grand Rapids: Kregel, 2000. p. 13-14.

moralidade, como uma tentativa de trazer os céus à terra – a todas as pessoas e não somente para as que aderem à sua teologia. Nem por ação nem por omissão pode-se colocar em risco a *salvação eterna das almas*: no que reside uma grande tentação ao absolutismo e sucumbir a ela é dar lugar ao exercício da violência. Corolário político: a esfera espiritual e seu discurso devem determinar ou, no mínimo, controlar o engendramento e funcionamento da esfera pública.

Como boa parte da identidade do fundamentalismo é negativa, quer dizer , construída por oposição à identidade de outros movimentos e de outras teologias, o catolicismo-romano como adversário ocupa lugar de destaque desde o início. Em questões soteriológicas de caráter teológico e político, a relação do fundamentalismo com o catolicismo romano é emblemática, como um caso típico que atravessou todo o século XX e continua ativo e mal resolvido no século XXI. Se o modo de salvação das almas é único – o fundamentalista –, deve haver também somente um ideal de Estado; além disso, questões de Estado não podem sobrepor-se a interesses espirituais. Nada pode ser mais didático quanto ao que se pretende mostrar aqui do que um retorno aos próprios textos fundamentalistas do início do século XX.

No capítulo VI do volume XI da série *The Fundamentals*, o autor Thomas William Medhurst, de Glasgow (Escócia), propõe uma interrogação como título: “O romanismo é cristianismo?”. Para escapar da obviedade diante de sua pergunta retórica, Medhurst radicaliza na resposta: “Considero que o ensinamento de Roma é tão diferente do ensinamento dos Escritos Sagrados como aquele que Paulo chamou de ‘outro evangelho’”¹¹, comparado a uma ilusão de Satanás. Há um reducionismo que incomoda no argumento do autor, como se toda a teologia católica de dois milênios pudesse ser considerada um monólito; há também uma inversão importante, como se o movimento mais recente dentro do cristianismo pudesse classificar o mais antigo como equivocado e não cristão, embora as demais vertentes cristãs tenham nascido e se nutrido do catolicismo romano (tronco ancestral e comum a todas elas). Medhurst assume sua convicção exclusivista e as consequências dela: “Estou ciente de que, se eu me comprometo a provar que *romanismo não é cristianismo*, devo esperar ser chamado de ‘intolerante, duro, inclemente’. Entretanto, não estou intimidado, pois creio que da compreensão correta do assunto depende a salvação de milhões”¹². O resultado da convicção fundamentalista só pode ser a intolerância, interpretada *intramuros* como necessária e até desejável.

É verdade que a questão de Medhurst é teológica, mas o modelo permanece ativo quando o tema passa para a política como *caminho de salvação*. Publicado na sequência imediata no mesmo volume XI da série original, “Roma, a antagonista da nação” é o título do capítulo VII, no qual as ideias defendidas pelo autor , John McGraw Foster, de Boston (Massachusetts, EUA), podem ser resumidas pelas seguintes palavras: “A Igreja Católica Romana, tanto nas Escrituras como na história

¹¹ MEDHURST, Thomas William. Is Romanism Christianity? In: *THE FUNDAMENTALS: a Testimony to the Truth*. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915]. v. XI, p. 102.

¹² MEDHURST, [1910-1915], p. 100.

crisã, figura como um sistema político-eclesiástico, o principal e mortal inimigo da liberdade civil e religiosa, a secular antagonista de ambos, Igreja e Estado”¹³. Foster acusa Roma de ser a antagonista da nação por se tratar de “um sistema de despotismo estrangeiro”¹⁴, que se impôs ao longo da história a vários países em todo o mundo. A preocupação de fundo é quanto à ingerência estrangeira nos EUA em decisões de Estado e autonomia de governo. É a questão da *verdade* que preside os argumentos, ou seja, a mesma e única verdade a reinar nas igrejas deve ser proclamada e levada ao mundo todo: só pode haver um *império*. Não é por acaso que H. Wayne House, em *The Fundamentals for the Twenty-First Century*, lembre que os puritanos que *fizeram a América*, na posição simbólica de *pais peregrinos*, migraram para o Novo Continente, como terra da promessa, a fim de estabelecer aquilo que eles mesmos consideravam “uma cidade sobre o monte”¹⁵.

Os fundamentalistas do início do século XX não sabiam ou não podiam reconhecer que talvez a principal motivação de sua crítica ao catolicismo romano, sob a máscara de preocupação com a salvação de muitas almas presas à heresia e idolatria, fosse o *desejo de ser igual*, de poder afirmar que *fora do fundamentalismo não há salvação*, nem pela teologia nem pelos caminhos da política. Afirmer a salvação das almas, mesmo daquelas que não se sentem perdidas, é afirmar, ao mesmo tempo, a grandeza daquela *cidade construída sobre os montes*, cujo destino manifesto é iluminar todas as outras nações do mundo.¹⁶

Dar a Deus e a César o que é de cada um

Escrito por Paul R. Fink¹⁷, o capítulo 30 do livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century* discute a relação da Igreja com o Estado segundo a interpretação fundamentalista de alguns textos bíblicos. Na edição brasileira, o título do capítulo vem acompanhado por asterisco indicativo de nota de rodapé, na qual se lê: “Os argumentos aqui apresentados não representam necessariamente a opinião da Editora Hagnos, cf. At 17.11”¹⁸. Nenhum outro capítulo da edição brasileira, num total de 35,

¹³ FOSTER, John McGraw. Rome, the Antagonist of the Nation. In: *THE FUNDAMENTALS: a Testimony to the Truth*. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915]. v. XI, p. 113-126.

¹⁴ FOSTER, [1910-1915], p. 121.

¹⁵ HOUSE, H. Wayne. Church and State in America: what does the Future hold? In: COUCH (Ed.), 2000, p. 467. Se a tradução para o português em edição brasileira da série *The Fundamentals* teve de esperar quase um século para vir à luz, com o livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century* o caso foi bem diferente: lançado em 2000 nos EUA, foi traduzido para a língua portuguesa e publicado no Brasil em 2009. Por tratar de questões muito ligadas aos EUA e à sua história, o capítulo de House não foi publicado na edição brasileira (que acabou ficando com um capítulo a menos).

¹⁶ Cf. SILVA, 2009.

¹⁷ FINK, Paul R. The Relationship of the Church to the State. In: COUCH (Ed.), 2000. p. 487-496.

¹⁸ FINK, Paul R. O relacionamento entre a Igreja e o Estado. In: COUCH, Mal (Ed.) *Os fundamentos para o século XXI: examinando os principais temas da fé cristã*. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 607, NE. O texto de At 17.11, indicado pela nota editorial, traz à lembrança o episódio em que Paulo e Silas pregaram a mensagem cristã aos judeus de Bereia, que “receberam a palavra com toda a avidez, examinando as Escrituras todos os dias para ver se as coisas eram, de fato, assim” (At 17.1b, *A BÍBLIA Sagrada*, 1993).

tem seu texto antecedido, em nota, por explicações acerca da distinção não necessária entre as opiniões do autor e as da editora. Acerca de que tão grave assunto trata o texto, a ponto de o leitor brasileiro ser convidado a perscrutar as Escrituras para avaliar as ideias do autor? A resposta direta é a defesa da *pena capital* ou *pena de morte*; antes de chegar a ela, entretanto, ao tratar de como o ensinamento do Antigo Testamento considera a autoridade do Estado, Fink postula que o governo humano tem seu início com o investimento da autoridade divina sobre o ser humano: foi o que ocorreu nas alianças de Deus com Adão, no Éden, e com Noé, na história posterior ao dilúvio. Mesmo reconhecendo que na aliança adâmica não estejam presentes características do que se pode entender por governo humano, Fink destaca que Adão recebera a responsabilidade de comandar a sociedade que se desenvolveria a partir de seu tempo; se não houvesse caído, Adão poderia ocupar tal chefia para sempre. “Entretanto, com a entrada do pecado e da morte, a autoridade de Adão prosseguiu em sucessores e, por fim, formalizou-se na instituição do governo humano. O governo é responsável por cuidar da terra e das criaturas de Deus.”¹⁹ Eis a tese do autor: os encargos dados a Adão como responsável pelo jardim, desde que ele pecou, foram transferidos para o *governo humano*.

Ao passar da interpretação da aliança firmada no Éden para a seguinte, em períodos pós-diluvianos, é que Fink revela sua obsessão quanto à defesa da pena capital. A revelação divina quanto à pena de morte, quer dizer, sua instauração, é a pista para a compreensão da origem do governo humano e de suas responsabilidades. É como se a autorização para sua execução instaurasse o governo humano, primeiramente, como possibilidade e, depois, em sua aplicação efetiva. A fonte que permite estabelecer a pena de morte como fundamento do governo humano é o texto de Gênesis 9, no qual Deus afirma a Noé que de sangue derramado se requererá sangue derramado. Fink defende que Deus exige prestação de contas sempre que um ser humano morre e que a instância responsável por responder a Deus pela proteção da vida e pela consequente garantia do bem comum é a autoridade humana. “O governo foi instituído com poder sobre o bem maior, a vida humana; por conseguinte, o governo pode reivindicar poder para o bem dos seres humanos sobre as coisas menores, como propriedade e serviço.”²⁰ A pena de morte, portanto, não é uma escolha da autoridade humana: trata-se de um *cumpra-se* ordenado por Deus – para proteger a vida e preservar a *Imago Dei* em cada ser humano, bem como para garantir e preservar a solidariedade social.

Não é fácil entender por que Fink trata da questão no Antigo Testamento restringindo a discussão aos casos de Adão e Noé. Responder que são casos exemplares não resolveria a questão de por que tantas outras experiências de Estado e de governo em Israel não foram interpretadas pelo autor. Outra dificuldade interna ao texto é a compreensão da razão pela qual a transmissão da autoridade divina para o ser humano, quanto ao governo, dá-se pela exigência do castigo exemplar da pena capital.²¹ Como

¹⁹ FINK, 2000, p. 488.

²⁰ FINK, 2000, p. 490.

²¹ Na verdade, o esquema teológico que preside o argumento da relação entre a pena de morte e o governo humano é o dispensacionalismo – notadamente, a terceira das sete dispensações. Para uma compreensão

fundamentalista, Fink propõe uma projeção interessada das modernas teorias do monopólio do exercício legítimo da violência pelo Estado a situações míticas narradas pela Bíblia: importa que o desobediente (o desviante) possa ser punido, se necessário, com a perda da própria vida. Não se pode negar, portanto, que o fundamentalismo possa vir a ser também violência em sentido estrito – mesmo que pretendida e operada por meio do Estado. No fundo, há o desejo de exclusão do *outro*.

Para discutir a autoridade do Estado no Novo Testamento, Fink seleciona três passagens bíblicas com ensinamentos atribuídos tradicionalmente a Jesus (Mt 22.21), Paulo (Rm 13.1-7) e Pedro (1Pe 2.13-17). A questão concernente à primeira é a da licitude de se pagar ou não tributo a César: ninguém mais do que Jesus podia estar acima da autoridade humana, ainda assim seus preceitos demonstram que o cristão tem obrigações com o reino de Deus e com o governo humano. Corolário: “Dar a César não é voluntariedade. A obrigação eterna com Deus não dispensa nenhuma das obrigações com o governo”²². O texto de Paulo na Epístola aos Romanos é considerado por Fink como uma ampliação dos ensinamentos de Cristo e a mensagem bíblica definitiva quanto à relação do crente com o governo. *Dar a cada um o que é devido* continua a ser o mote da discussão: “Impostos são pagos para apoiar as autoridades governamentais porque elas são servas de Deus e dedicam seu tempo integral para governar”²³. A origem da autoridade do governo humano é Deus, como se as autoridades humanas, mais do que instituídas por ele, estivessem no lugar dele; seu objetivo primordial é o de preservar a ordem moral. Objetivo que nem sempre é alcançado, pois o Estado, às vezes, não se vale de Deus como parâmetro para o juízo entre o certo e o errado; para manter o Estado em seu caminho teologicamente construído, o de buscar em Deus os parâmetros de suas decisões, é que os cristãos devem participar dos governos humanos (na condição de servos de Deus) – o que representa certa relativização fundamentalista do bordão *crente não se mete em política*.

Fink dedica um pouco mais de atenção aos ensinamentos de Pedro quanto às responsabilidades do cristão com o Estado. Se Paulo havia amplificado as palavras de Jesus, o ensinamento de Pedro complementa o do apóstolo dos gentios, no sentido de afirmar que a sujeição ao Estado (ou a qualquer outra forma de autoridade humana) é mandamento de Deus. As ideias de Fink e sua concatenação são teológicas e, portanto, suportam certos paradoxos, por exemplo, o crente é livre em sua relação com o Estado por ser escravo de Deus. Em qualquer regime de governo, mesmo nos totalitários, quem não estiver sujeito ao Estado também não estará sujeito a Deus – o exemplo vem de Cristo. No seguimento dos ensinamentos petrinus, a sujeição do cristão silencia a ignorância dos homens insensatos.

introdutória do assunto, como não é possível prolongar a discussão aqui, pode-se consultar os comentários de Cyrus Ingerson Scofield – representante de destaque do encontro do dispensacionalismo pré-milenarista com o fundamentalismo no início do século XX – aos capítulos 8 e 9 do livro de Gênesis em sua Bíblia anotada (*BÍBLIA de Estudo Scofield*, 2009, p. 11-14).

²² FINK, 2000, p. 491.

²³ FINK, 2000, p. 492.

Eles são totalmente ignorantes do que está acontecendo na vida. Os tolos estão em falta quanto à sanidade mental e têm um hábito mental imprudente. Eles nunca param para pensar que podem estar fazendo uma avaliação imprecisa. Ao contrário, concluem que estão certos e que é insano quem não se conforma com suas ideias.²⁴

Se naquele caso do início do século XX acerca da construção da identidade do fundamentalismo pela negação da identidade do outro (o catolicismo romano), o que estava em jogo era o desejo de ser igual ao outro, de ter o mesmo poder do outro, tanto na esfera eclesial (*crux*) como na política (*espada*), no texto de Fink, como representação do fundamentalismo do final do século XX, o esquema que orienta o discurso é o da projeção, ou seja, aquilo que o autor aponta no outro, como crítica, é justamente o que pode ser dito do seu próprio movimento: *é insano quem não se conforma com suas ideias*.

A conclusão dos argumentos de Fink, que restabelece a ordem perdida anteriormente, é a seguinte: *crente não se mete em política* (pelo menos, não em toda a política), pois, ao servir a Deus, está livre para sujeitar-se ao Estado, não em virtude da bondade do regime de governo, mas pelo temor a Deus. Ainda assim, resta um dilema: deve ser honrado um Estado que, por exemplo, proíba a adoração a Deus? Embora o caso revele uma degenerescência da razão do Estado, que na perspectiva de Fink deve ser a de garantir liberdade religiosa (especialmente a do culto e pregação cristãos), “toda vez que um crente decide empreender uma ação de obediência a Deus, que é contra a lei, as consequências devem ser aceitas sem queixa”²⁵. Resistir ao Estado é submeter-se às sanções e punições do próprio Estado.

Obedecer a Deus, não aos homens

O capítulo de Kerby Anderson admite seu parentesco com o anterior quanto à tese de que o governo não é uma invenção humana, “mas uma instituição divinamente ordenada, estabelecida por Deus para trazer ordem e justiça a um mundo decaído”²⁶. Ainda assim, há indícios na Bíblia de que o governo poderia ter existido antes da queda: a estrutura de autoridade no jardim do Éden e a hierarquia de poder e função entre os anjos. Anderson admite que o governo tenha sido estabelecido de fato depois do dilúvio e que a teocracia foi o único modelo determinado biblicamente, mas somente à nação santa numa fase específica de sua história. Nenhum outro regime de governo é ou mais ou menos endossado por Deus na Bíblia.

Como a premissa a sustentar os argumentos propõe que o governo humano foi instituído pelo próprio Deus, mesmo que em termos de *permissão* somente, destacam-se duas questões propostas por Anderson na abertura de seu capítulo: a primeira está relacionada ao envolvimento dos cristãos na política e a segunda, à possibilidade e

²⁴ FINK, 2000, p. 493-494.

²⁵ FINK, 2000, p. 495-496.

²⁶ ANDERSON, Kerby. The Church, Government, and Civil Disobedience. In: COUCH (Ed.), 2000, p. 497.

até mesmo dever de desobediência ao Estado por parte dos cristãos. Ponto de partida fundamental para as respostas: há uma visão cristã de governo que leva em conta a natureza criada e decaída do ser humano, racional e volitiva, e que não pode admitir, por exemplo, a cosmovisão dos *gregos antigos* nem a dos *behavioristas modernos* de determinação da humanidade, respectivamente, pelo destino ou pela influência do ambiente. A visão cristã de governo necessário para controle da pecaminosidade e do mal também não pode coexistir com a *anarquia*, pois todos são pecadores e precisam de controles externos, nem com *Platão* e seu *governo ideal*, pois as utopias desconsideram a pecaminosidade humana (na mesma regra inclui-se o *marxismo*, por desconsiderar a natureza pecadora do ser humano, que não pode ser alterada por mudanças nas realidades econômicas). Assim como Medhurst, pelo seu sistema de classificação, *reduz* o catolicismo ao que interessa para fazer a crítica, Anderson lida com estereótipos construídos por ele mesmo dos autores ou escolas do pensamento que menciona, seja para desqualificar o argumento adversário, como nos casos citados, seja para usar o argumento de outrem a seu favor, por exemplo, ao se valer de John Locke como intelectual decisivo para a sistematização da garantia dos direitos alienáveis do ser humano, inclusive, na história dos EUA.

Para responder às questões levantadas – e porque há uma visão cristã de governo –, Anderson busca fundamentar seus argumentos em textos bíblicos (nem poderia ser diferente), notadamente aqueles mesmos já apresentados por Fink.

Já que o governo civil é necessário e divinamente ordenado (Rm 13.1-7), ele está em última análise sob o controle de Deus. Ele transmitiu três responsabilidades políticas: a espada da justiça para punir criminosos, a espada da ordem para impedir rebelião e a espada da guerra para defender o Estado. Os cristãos partilham dessas responsabilidades. Eles são chamados a prestar serviço e obediência (Mt 22.21). Por ser uma instituição divinamente ordenada, eles devem se submeter à autoridade civil (1 Pe 2.13-17), bem como submeter-se a outras instituições de Deus. Os cristãos não devem oferecer fidelidade total e final ao Estado secular. Outras instituições ordenadas por Deus existem na sociedade ao lado do Estado. A fidelidade final do cristão é a Deus. Os cristãos devem obedecer às autoridades civis (Rm 13.5), a fim de evitar o caos, mas às vezes eles são forçados à desobediência (At 5.29).²⁷

Como o governo é instituído por Deus, os cristãos têm responsabilidade de trabalhar em suas estruturas internas e contribuir para que os políticos sempre se mantenham nos propósitos firmados por Deus, pois é próprio da natureza pecaminosa do ser humano o desvio. Entretanto, a soberania do Estado (quase sempre tratado por Anderson como governo), que deve garantir os direitos inalienáveis de todo ser humano, tem limites, principalmente frente a outras instituições igualmente ordenadas por Deus, como a igreja e a família. Os cristãos devem reconhecer a soberania (independência) dessas esferas e se opor ao sistema humanista, no qual igreja e família estão sujeitas ao Estado, e ao sistema ateu, no qual o Estado é um deus substituto.

²⁷ ANDERSON, 2000, p. 499.

O perigo do humanismo secular revela-se na substituição de Deus por outros deuses e na da cosmovisão cristã por outras. “Se nunca há uma circunstância na qual um cristão possa desobedecer ao Estado, então, no fim das contas, o Estado tornou-se deus.”²⁸ Portanto, se a lei do Estado desconsiderar o mandamento de Deus ou se opuser a ele, a desobediência civil não é somente permitida, antes, transforma-se em obrigação para os cristãos – desde que dispostos a arcar com as consequências de seu ato. São lembrados os exemplos bíblicos de desobediência civil das parteras hebreias, de Daniel e seus companheiros, e dos apóstolos. Na contemporaneidade, Anderson cita os movimentos *pró-vida* nos EUA, o caso dos militantes que se opõem a certas leis estabelecidas com o objetivo de combater o aborto.

Quanto à participação política, portanto, Anderson explicita que Deus é soberano e que os cristãos devem sempre se lembrar de sua dupla cidadania: a terrena e a celestial; devem usar seus dons na esfera pública, nas arenas social e política, canalizando seus esforços de participação e ação por meio da igreja. Quando leis humanas estiverem em desacordo com os mandamentos divinos e forem antibíblicas, estará aberta a porta para movimentos de desobediência civil, que devem ser levados a cabo em amor e humildade, depois de esgotados todos os meios legais para a discussão e a ação, sendo que os cristãos devem estar preparados para aceitar as sanções advindas de seus atos.

Considerações finais

Relacionar o conceito fundamentalismo ao século XX significa compreender que a teologia e a prática originais foram uma *reação moderna à modernidade* na forma de um movimento protestante com suas produções mentais e materiais ligadas a questões religiosas, diferentes de outras respostas mais recentes, não necessariamente protestantes, em forma de atentados, golpes, terrorismo. Embora a passagem da teologia para a ação fundamentalista não seja necessariamente violenta, o fundamentalismo será sempre violento em virtude da sacralização da verdade – que deve ser imposta a todos e a qualquer custo. O olhar lançado ao encontro da religião com a política em alguns textos-chave do fundamentalismo do início e do final do século XX é capaz de demonstrar que tais produtos impressos tiveram e ainda têm a intenção de manter as mentes e as disposições dos fiéis sob o controle restrito do pensamento correto; e também a de converter outros sujeitos ao ideário proposto: *fora do fundamentalismo não há salvação* – tanto a da alma individual como a da vida social no Estado, que deve ser governado por quem tenha o direito de executar o desejo do exclusivismo absoluto.

No final das contas, há como um *resto* que se impõe acerca da interação entre teologia e política na estrada que simboliza o século XX: a consistência e a penetração sociais dos textos fundamentalistas dos primórdios, perdidas ou diminuídas no final, foram complementadas pela ação política de fundamentalistas nos EUA.

²⁸ ANDERSON, 2000, p. 503.

[...] estamos em meados dos anos 1970, quando o fundamentalismo protestante faz o que para muitos soou como um reingresso na cena sociopolítica estadunidense. O escândalo de Watergate, que levou à renúncia do presidente Nixon, e o fiasco militar no Vietnã, com suas consequências no moral do povo e da nação, forneceram a oportunidade adequada para que os grupos fundamentalistas pudessem erguer suas vozes contra o que entendiam ser a degeneração moral e religiosa do país, evidenciada na legalização do aborto, na liberação sexual, nas concessões a reivindicações feministas, no reconhecimento de direitos civis aos homossexuais, na influência preocupante do comunismo, entre outros exemplos.²⁹

Bombástico reingresso do fundamentalismo à esfera política estadunidense, não por meio de textos escritos e distribuídos, mas pela passagem ao ato, cujos efeitos se fazem sentir lá e cá.

Por um lado, o editor-geral do livro *The Fundamentals for the Twenty-First Century* pode afirmar, com conhecimento de causa, que os autores que compõem o volume assumem uma teologia dispensacionalista, pré-milenarista e pré-tribulacionista quanto ao arrebatamento – além de insistir que a mesma posição teológica era evidente à maioria dos autores da coletânea do início do século XX;³⁰ por outro lado, o movimento fundamentalista nunca foi e hoje também não é homogêneo. Há um exemplo que se destaca e ilustra o caso: o pós-milenarismo (opção escatológica preferencial de teólogos liberais no passado) foi apropriado por fundamentalistas nos EUA – e em outras partes do mundo também – no sentido de resgatar ou reconstruir a ideia de que uma nação, fundada divinamente, precisa recuperar os espaços ocupados por agentes a serviço de Satanás. O que não se faz somente por meio de produtos impressos, mas, sobretudo, pela via política.

Vale lembrar, entretanto, que os textos fundamentalistas não têm a importância que já tiveram um dia, nem a intenção de atingir o todo da sociedade; hoje, eles se dirigem quase que exclusivamente a quem já concorda com seus pressupostos. O que interessa é a política. Cabe ao investigador, portanto, a tarefa urgente de compreender como os representantes brasileiros do fundamentalismo têm *traduzido* (quase sempre literalmente) a passagem da teologia à ação política perpetrada pelos seus pares estadunidenses.

Referências

- AMMERMAN, Nancy T. North American Protestant Fundamentalism. In: MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. *Fundamentalisms observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. p. 1-65.
- ANDERSON, Kerby. The Church, Government, and Civil Disobedience. In: COUCH, Mal (Ed.). *The Fundamentals for the Twenty-First Century: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith*. Grand Rapids: Kregel, 2000. p. 497-508.

²⁹ VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Fundamentalismos: matrizes, presenças e inquietações*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 64.

³⁰ COUCH, 2000, p. 13-14.

BÍBLIA de Estudo Scofield. São Paulo: Holy Bible, 2009.

BORLAND, James A. Review: *The Fundamentals for the Twenty-First*: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 44.4, p. 748-749, dez. 2001. Disponível em: <http://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1016&context=sor_fac_pubs>. Acesso em: 12 maio 2014.

COUCH, Mal. Preface. In: COUCH, Mal (Ed.) *The Fundamentals for the Twenty-First Century*: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith. Grand Rapids: Kregel, 2000. p. 13-14.

DREHER, Martin N. *Para entender o fundamentalismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

FINK, Paul R. O relacionamento entre a Igreja e o Estado. In: COUCH, Mal (Ed.). *Os fundamentos para o século XXI*: examinando os principais temas da fé cristã. São Paulo: Hagnos, 2009. p. 607-619.

FINK, Paul R. The Relationship of the Church to the State. In: COUCH, Mal (Ed.). *The Fundamentals for the Twenty-First Century*: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith. Grand Rapids: Kregel, 2000. p. 487-496.

FOSTER, John McGraw. Rome, the Antagonist of the Nation. In: *THE FUNDAMENTALS: a Testimony to the Truth*, v. XI. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915], p. 113-126. Disponível em: <http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up>. Acesso em: 23 dez. 2012.

GEFFRÉ, Claude. O futuro da religião entre fundamentalismo e Modernidade. In: SUSIN, L. C. (Org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 321-336.

GROMACKI, Gary. “*The Fundamentals for the Twenty-First Century*”. *Journal of Ministry & Theology*, v. 4.2, p. 139-140, 2000. Disponível em: <http://www.bbc.edu/journal/volume4_2/Fundamentals_21st_century-bookreview.pdf>. Acesso em: 12 maio 2014.

HOUSE, H. Wayne. Church and State in America: what does the Future hold? In: COUCH, Mal (Ed.). *The Fundamentals for the Twenty-First Century*: Examining the Crucial Issues of the Christian Faith. Grand Rapids: Kregel, 2000. p. 467-486.

LOSURDO, Domenico. *A linguagem do império*: léxico da ideologia estadunidense. São Paulo: Boitempo, 2010.

MEDHURST, Thomas William. Is Romanism Christianity? In: *THE FUNDAMENTALS: a Testimony to the Truth*, v. XI. Chicago: Testimony Publishing Company, [1910-1915], p. 100-112. Disponível em: <http://archive.org/stream/MN40295ucmf_2#page/n5/mode/2up>. Acesso em: 23 dez. 2012.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). *Uma nação com alma de igreja*: religiosidade e políticas públicas nos Estados Unidos. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Fundamentalismos*: matrizes, presenças e inquietações. São Paulo: Paulinas, 2008.



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

GLAUBENSLEBENS-LAUF-IMAGINATIONEN¹

Imageries on the development of faith in life's cycles
Imaginários sobre o desenvolvimento da fé nos ciclos da vida

Konstanze Evangelia Kemnitzer²

Zusammenfassung: Die Autorin fasst in diesem Aufsatz die wichtigsten Ergebnisse bildakttheoretischer praktisch-theologischer Forschung zu Modellen von religiöser Entwicklung zusammen. Ihre Arbeit zielt auf neue Virtuosität im Umgang mit Vorstellungen von der Entwicklung des Glaubens und der Spiritualität im Wandel der Lebensalter. Sie verbindet wissenschaftliche, alltagspraktische und historische Bildwelten zur religiösen Entwicklung und bricht mit dieser Klaviatur an Glaubenslebenslauf-Imaginationen einseitige Verengungen auf entwicklungspsychologische Stufenmodelle auf. Dies ist für die Praktische Theologie auf vielen Feldern bedeutsam: von der Seelsorge bis zur Religionspädagogik.

Stichwörter: Bildakttheorie. Wandel der Lebensalter. Entwicklung des Glaubens. Entwicklung der Spiritualität. Praktische Theologie.

Abstract: The author synthesizes in this article the main results of the theory of the imagery action of the practical-theological research of models of religious development. Her work aims at a new creative approach to the treatment of the imagery on the development of faith and spirituality in life's cycles. She combines academic, daily and historical imageries on religious development and breaks with a typology of the imagery of faith development according to models based on psychological development. It becomes significant for many areas of Practical Theology: from Pastoral Counseling to Pedagogy of Religion.

Keywords: Imagery action. Life's cycles. Development of faith. Development of spirituality. Practical Theology.

¹ O artigo foi recebido em 15 de novembro de 2014 e aprovado em 07 de junho de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² PD Dr. theol., Jahrgang 1975 studierte in Neuendettelsau, Tübingen und München. 2004 wurde sie zur Pfarrerin der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern ordiniert. Sie promovierte bei Prof. Dr. Michael Schibilsky und Prof. Dr. Klaus Raschok über die Aktion „Brot für die Welt“ und war zugleich Pfarrerin z.A. an St. Markus in München. Seit 2007 ist die zertifizierte Bibliodrama-Leiterin und Mutter von drei Töchtern, Assistentin und Privatdozentin am Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, Deutschland, und habilitierte sich 2013 dort. Kontakt: konstanze.kemnitzer@augustana.de

- **Resumo:** A autora sintetiza neste artigo os principais resultados da teoria da ação imagética da pesquisa teológico-prática de modelos do desenvolvimento religioso. Seu trabalho visa a uma nova abordagem criativa no tratamento do imaginário sobre o desenvolvimento da fé e da espiritualidade nos ciclos da vida. Combina imaginários acadêmicos, cotidianos e históricos sobre o desenvolvimento religioso e rompe com uma tipologia sobre o imaginário do desenvolvimento da fé conforme modelos baseados no desenvolvimento psicológico. Torna-se significativo para muitas áreas da Teologia Prática: do Aconselhamento Pastoral à Pedagogia da Religião.
- **Palavras-chave:** Ação imagética. Ciclos da vida. Desenvolvimento da fé. Desenvolvimento da espiritualidade. Teologia prática.

Einstieg

Die praktisch-theologische Forschung hat sich in den letzten Jahrzehnten, insbesondere im Bereich der Seelsorge-theorie auf die individuelle Dimension der Leitworte „Lebensgeschichte“ und „Biographie-Arbeit“ konzentriert und darum bemüht, der Einmaligkeit jedes Menschen gerecht zu werden. Eine Fülle von Konzepten und Methoden wurde seit den 1980er Jahren erarbeitet. Derzeit erwacht neben diesem Interesse am Individuellen wieder die Aufmerksamkeit für das Reflektieren von Typisierungen, von Denkmustern und Schablonen, die das Konstruieren und Wahrnehmen von persönlichen und fremden Lebens- und Glaubensgeschichten prägen. Der im Folgenden präsentierte praktisch-theologische Ansatz aus kulturwissenschaftlicher Perspektive zielt auf einen virtuosen Umgang mit Modellvorstellungen zur religiösen Entwicklung.

Zum Gegenstand: Glaubenslebenslauf-Imaginationen

Eine fünf Meter lange Papierbahn ist auf den Fußboden ausgerollt. Dreißig Konfirmantinnen und Konfirmanten sitzen rings herum. Mit dickem Filzstift wird ein Zeitstrahl aufgezeichnet, vom einen Ende der Papierbahn zum anderen: Geburt, Tod – und was kommt dazwischen? Kindheit, Jugend, Erwachsensein, Alter – jede Phase mit eigenen Highlights. Die Jugendlichen zeichnen im Gespräch miteinander Symbole ein: Eine Schultüte für den Eintritt in die Grundschule, ein Schnuller wird an den Anfang und noch einmal irgendwo im Bereich zwischen zwanzigstem und vierzigstem Geburtstag aufgemalt: Kinderwunsch, vorher Führerschein, ein Auto, später ein eigenes Haus, irgendwann Zeichen zunehmender Gebrechlichkeit. Die Jugendlichen sprechen über ihre Träume aber auch über ihre Ängste, von der vorgestellten „Normalbiographie“ abzuweichen, die entscheidenden Etappen nicht zu erreichen oder sich selbst darin nicht zu finden. Soziale Prägungen sind spürbar, z.B. wann – und ob überhaupt – mit dem Eintritt in die Berufstätigkeit gerechnet wird.

Wie wäre wohl die Dimension des (christlichen) Glaubens, in der Abfolge der Lebensalter vorzustellen? Gleicht er einer Kurve, die – getreu der sprichwörtlichen Idee „Mit dem Alter kommt der Psalter“ – gegen Ende stark ansteigt? Oder einer

gleichmäßig sich durchziehenden Linie, ein kontinuierlicher Begleiter? Oder ist die Glaubenslinie von Kindesbeinen an absteigend als Verlustgeschichte zu malen? Welche Gestalt hat ein – oder gar *der* Glaubenslebenslauf?

Zu dieser Frage gibt es in der Praktischen Theologie einen etablierten Theoriebestand, speziell in der Form von entwicklungspsychologisch grundierten Stufenmodellen. Diese werden mit einem gewissen Nimbus des empirisch abgesicherten vorgetragen und sind vielfach Grundlage z.B. bei der Gestaltung von Lehrplänen oder Unterrichtsprozessen. Auch im Bereich der Seelsorge wird mit diesen Modellen der Glaubensentwicklung oft gearbeitet und ihr Potential für Ausbildung und Beratung genutzt. Dann wird mit ihnen z.B. die zeitweilige Bedeutung und später der scheinbar notwendige Verlust von sogenanntem „Kinderglauben“ erläutert oder gar erklärt, dass zur Weiterentwicklung des Bewusstseins der Schritt, sich von der Kirche und ihrer Verkündigung zu emanzipieren, gehöre.

Aus kulturwissenschaftlicher Perspektive sind Theorien zur religiösen Entwicklung Ergebnis eines denkerischen, *bildgebenden* Verfahrens – so wie jede Theorie. Ein berühmtes Beispiel für dieses Phänomen ist die Geburtsstunde der Evolutionslehre: Als Charles Darwin die Fülle seiner Fossilienfunde ordnete, war die Datenmenge allein noch keine Theorie. Er konnte diese erst formulieren, indem er eine Zusammenschau seiner Beobachtungen zeichnerisch verdichtete, seinen Gesamteindruck in ein Bild komprimierte. Er malte eine Koralle mit vielen Verästelungen. „I think“ schrieb er darüber – und diese Notiz gilt als Inbegriff für dieses hochkreativen Prozesses des Modellbildens an sich. „I think“ spricht die Skizze. Theoriebildendes Denken greift unweigerlich auf solche metaphorischen, skizzenhaften oder sogar wirklich zeichnerisch ausgestalteten Verdichtungen zurück. Ohne dieses Ereignis bleiben erhobene Daten nur eine unverständliche Stoffsammlung. Von Forschenden wird erwartet, dass sie diese imaginative Durchdringung leisten, mit der das Erkannte in einem Bild aufbereitet wird.

Solche Vorstellungen vom Glaubenslebenslauf bildet eben nicht nur die Theologie und die Wissenschaft. Auch im Alltag entwerfen Menschen Imaginationen und erzählen damit, wie sich der Glaube im Wandel der Lebensalter gestaltet, gestaltet hat oder gestalten soll, besonders auch im Gespräch zwischen den Generationen. Diese Erkenntnis, dass alle Theorien zur religiösen Entwicklung innere Bilder, Imaginationen sind, drängt dazu, sie dem ästhetischen Denken, der ästhetischen Kritik auszusetzen. Ästhetische Kritik meint im Sinne des postmodernen Philosophen Wolfgang Iser: 1. Dass wir uns zunächst der Bildlichkeit unseres Denkens bewusst werden – Modellvorstellungen also nie mit Realität verwechseln! 2. Dass wir diese Bilder auf ihre Ästhetik prüfen (das meint auf ihr Wahrnehmungspotential, das, was sie zu erkennen helfen) und 3. Dass wir sie auch auf ihre *An*ästhetik hin untersuchen (das meint ihre Schattenseite, wofür sie blind machen, welche Eindrücke sie betäuben).

„Glaubenslebenslauf-Imaginationen“ sind also Modellvorstellungen zur religiösen Entwicklung. Weil sie bildlich gestaltet sind, können und müssen sie der ästhetischen Kritik ausgesetzt werden. Es geht nicht darum, eine Entwicklungstheorie gegen die andere auszutauschen, weil die eine scheinbar empirisch abgesicherter wäre

als die andere. Vielmehr geht es darum ästhetisch-kritisch mit allen Modellvorstellungen zum Glaubenslebenslauf umgehen zu können.

Glaubenslebenslauf-Imaginationen in drei Materialfeldern

Wissenschaftliche Glaubenslebenslauf-Imaginationen

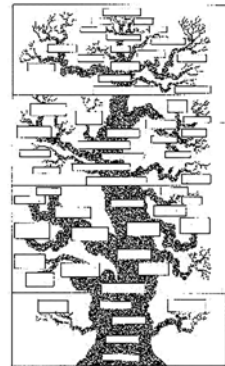
Das erste große Materialfeld sind wissenschaftliche Glaubenslebenslauf-Imaginationen. James Fowlers „Stufen des Glaubens“, Modelle, die sich an Erik Eriksons Modell der psychosozialen Ich-Entwicklung anschließen, solche, die Jean Piagets Idee der kognitiven Entwicklung folgen, etc.

Verfolgt man die Geschichte der heute gängigen Modelle zurück wird deutlich, woher diese Denkf guren der Glaubensentwicklung stammen. Diese und viele weitere wissenschaftliche Modelle, sind im Kern von einer grundlegenden, paradigmatischen Vorstellung geprägt, die in der Aufklärung bei Rousseau ihre Geburtsstunde feiert. Sie wird als „biogenetisches Gesetz“ bezeichnet. Dies ist die Idee, dass sich das Individuum wie die Menschheit entwickelt, die Phylogenese der Ontogenese entspricht – auch im Spirituellen. Auf die einzelnen Modelle und ihre wechselseitigen Abhängigkeiten kann hier nicht weiter eingegangen werden.³ Aber es ist möglich, diese wissenschaftlichen Glaubenslebenslauf-Imaginationen in einem Bild-Panorama zu überblicken.

Wissenschaftliche Modellvorstellungen sind in spezifischer Weise dynamisch-linear:

Der Glaubenslebenslauf der Menschheit wie des Menschen erscheint z.B.

- als Baum, dessen Spitze oft der aufgeklärte Protestant ist,
- als Treppenbogen, bzw. als dreistufiger Podest-Bau – als dessen Höhepunkt sich der klar denkende, starke, gesellschaftlich und kirchlich verankerte, auch im Glauben gut situierte Erwachsene präsentiert,



³ Siehe dazu das zweite Kapitel des genannten Buches.

ausfordernde – statisch-räumlich (Staubkorn⁷, Kreisel⁸ Sanduhr⁹). In solchen Gedichten steht dann nicht die Idee von Entwicklung im Mittelpunkt sondern die Vorstellung von Raum und Konstanz. Das ist eine völlig andere Imaginationenweise, eigentümlich „vormodern“, nicht von der paradigmatischen Idee des biogenetischen Gesetzes und Fortschritts geprägt.

Das heißt: Die wissenschaftlichen Modelle überschneiden sich nur etwa zur Hälfte mit dem, was die Menschen denken, nämlich im dynamisch-linearen. Für statisch-räumliche Vorstellungen sind Theologie und Pädagogik derzeit kaum sprachfähig. Eine praktisch-theologische Modellsprache, die sich nur auf dynamisch-lineare Bilder stützt und daran pädagogisches wie seelsorgerliches Handeln ausrichtet, zielt an einer großen Zahl profaner Vorstellungen, an einer grundlegenden Dimension des Wirklichkeits- und Selbstverständnisses von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen und ihren aktuellen Lebensäußerungen vorbei.

Dieser Befund mag das Befremden erklären, das Pfarrerinnen und Pfarrern manchmal entgegengebracht wird, wenn Sie Lebens- und Biographiearbeit z.B. in Seelsorgegesprächen unter dem Fokus „Wie hat sich (Ihre) Religiosität entwickelt?“ betrachten und ihre Rückfragen nur auf vermeintliche „Stufengewinne“ zielen. Ein Großteil der Glaubenslebenslauf-Erfahrungen, die ein Mensch gesammelt hat, eben jene, die Menschen statisch-räumlich reflektieren, wird dann von diesen einseitig dynamisch-linearen Modellen überdeckt bzw. gar nicht erfasst.

Vergleichbar sind auch Irritationen, die die Religionspädagogik auslösen kann, wenn sie ausschließlich betont, religiöse Kompetenzen fördern zu müssen. Dies widerspricht alltagspraktischen Denkweisen, die davon ausgehen, dass Glaubens- und Lebenshaltung unverfügbare, nicht steigerbare Gaben sind.

Das führt zum dritten Forschungsfeld, denn die Frage ist: Hat die Theologie nicht noch andere Vorstellungen, jenseits des aktuellen Theoriebestandes, die das Dialogvermögen der Theologie mit dem Erfahrungswissen der Menschen und den Herausforderungen der allgemeinen Lebenswelt noch erweitern könnte?

⁷ Z.B. „Nur ein paar Millimeter / Viereinhalb Milliarden Jahre, so sagen die Leut’, / gibt’s jetzt die Erde, von Anfang bis heut’. / So lange Zeit, ich sag’ s wie es ist, / hat’ s Dich nicht gegeben / hat Dich keiner vermisst. (...) Und noch ein paar Millimeter drauf, / dann hört das Denken an Dich schließlich auf. / Danach, nach diesem kurzen Leben, / ist es, als hätt’ es Dich niemals gegeben. / Drum merk Dir, Du bist überhaupt nicht wichtig. / Genieß’ jede Stunde, dann machst Du es richtig.“ Rüdiger Keller (geb. 1942) <http://www.gedichte-fuer-alle-faelle.de/geburtstagsgedichte/index.php?fnr=393> (26.9.2011).

⁸ „... Der Mensch, er denkt, es wird sich zeigen / wohin ihn führt sein stetig Steigen / er nimmt nicht wahr die Rotationen, / die ihn mit Schwindeleien belohnen. / Er meint es würde aufwärtsgehen / und muss sich um sich selber drehen. / Der Mensch, er denkt auf eigener Welle / und tritt gar weiter auf der Stelle. ...“ Manfred Reich, www.christliche-gedichte.de/?pg=12479 (26.9.2011).

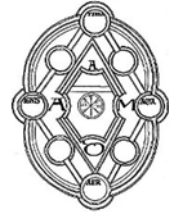
⁹ Z.B. „Wie die Sanduhr rinnt das Leben, / jeden Tag an uns vorbei, / Gott hat uns die Zeit gegeben, / wie sie uns bemessen sei. / (...) und dem Blick ist meist verhüllet, / welche Menge schon zerrann. (...) Wird es Abend, geht’s zur Neige, / die Zeit enteilt, sie flieht dahin, / man besinnt sich, was noch bleibe, / was noch sei im Glase drin. / Wie im Flug geh’n jetzt die Stunden, / sie zerrinnen, wie der Sand, ...“ Maria Gorges, <http://www.christliche-gedichte.de/?pg=12401> (21.10.2011).

Glaubenslebenslauf-Imaginationen historischer Bildwelten

Um der Blickverengung wissenschaftlicher Modelle zu entkommen, steht der Theologie jenseits des aktuellen Theoriebestandes eine reiche Schatzkammer an Vorstellungen zur Verfügung, die ihr Dialogvermögen mit dem Erfahrungswissen der Menschen und den Herausforderungen der allgemeinen Lebenswelt wieder erweitern kann. Glaubenslebenslauf-Imaginationen historischer christlicher Bildwelten sind ein wahrer Kraftspeicher! Sie begegnen auf Malereien und Plastiken (insbesondere in Kirchen, aber auch Häusern oder Prachtbauten), in Büchern zur Schriftauslegung, zur Predigtinspiration und zur Berechnung der Zeiten, in Enzyklopädien und Einzelblatt-darstellungen und Miniaturen, z.B. zur persönlichen Andacht. Sie waren und sind bis heute überaus weit verbreitet.

Auch hier ist wieder nur ein Überblick möglich, bei dem auch nur eine Auswahl an Beispielen gezeigt werden kann: Der Glaubenslebenslauf erscheint in diesen historischen Imaginationen:

- als eingebettetes Muster in einer statischen, Halt gebenden Schöpfungsordnung,



- als parallele Struktur zur göttlichen Heilsgeschichte, so dass sich jedes Lebensalter in biblischen Figuren spiegelt und ihrer unmittelbaren Stellung zum Herrn der Geschichte lernen kann,



- als auf Christi Verwandlungsgnade angewiesene Wasserkrüge – in der weit verbreiteten Ausdeutung der Hochzeit zu Kana, in der jedes Lebensalter mit einem der Wasserkrüge gleich gestellt wurde,



- als Arbeiter im Weinberg: jedes Lebensalter wird vom Weinbergbesitzer zur Arbeit im Weinberg berufen, allen gilt der gleiche Ernst und Lohn.



- als Christusrad, in dem die Lebensalter um Christus kreisen – alle im gleichen Abstand zu ihm als Zentrum





- und als Generationenpilgerzug im Bild von den drei Weisen auf dem Weg zum Christuskind, in dem einer als Jüngster, als Erwachsener und als Hochbetagter gezeichnet wurde, so dass alle Lebensalter auf dieses eine Ziel hin gleich sind.

Das entscheidende Merkmal der vormodernen Bilder ist ihr statisch-räumlicher Charakter: Glaubenslebenslauf ist nirgends ein Prozess, Der Mensch ist in jedem Alter immer gleich auf Gnade angewiesen. Er kommt Gott nicht näher, er bleibt immer an seinem spirituellen Ort, der ihm für sein Leben geschenkt ist. Wachstum ist kein zentraler Aspekt und schon gar kein spirituelles Motto! Einzig einen ethisch-asketischen Stufenweg kennen die alten Darstellungen, die Ermunterung zum Kampf gegen das Böse. Glaube gilt als gleichbleibende Herausforderung in allen Lebensjahren: Für Kinder nicht anders als für Erwachsene. Kein gestufter Lernweg führt zu Kompetenzgewinn – Glaubenslebenslauf ist ein gemeinsames kontinuierliches Kreisen um die Mitte des Evangeliums.

Entscheidende Folgerungen

Virtuosität

Die drei Kapitel wurden wie Ausstellungsräume an Glaubenslebenslauf-Imaginationen aufbereitet. Ziel der Unternehmung ist, mithilfe dieser Fülle aus der spezifischen Verhärtung und Verengung auf einige wenige Modelle hinaus zu kommen und eine neue Haltung und Sensibilität zu entwickeln, einen spezifisch virtuoson Umgang mit Glaubenslebenslauf-Imaginationen.

Den Begriff *Virtuosität* greift die Praktische Theologie aus der Nachbardisziplin der Kunsttheorie auf. Der Bildhauer und Kunsttheoretiker Thomas Lehnerer beschreibt die Herausforderung der *Virtuosität*: „Was kann ich – als Künstler – überhaupt machen ... Was soll ich tun? Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen?“ Im Blick auf die Glaubenslebenslauf-Imaginationen zugespitzt: Was ist zu tun mit diesen Bildern, die aller religiösen Gestaltpraxis vorausgehen, innewohnen, folgen und sich mit ihr verändern?

Lehnerer ermuntert: „Erweitere alle deine theoretischen Fähigkeiten. Denn je mehr du als Künstler weißt ..., desto mehr Möglichkeiten bringst du ins Spiel, desto interessanter, wichtiger und reichhaltiger wird deine Kunst. Aber, was du bei all deinem Wissen und Können tun sollst, ist nichts, als all dies wieder loszulassen und in ein freies kommunikatives Spiel zu bringen.“¹⁰ Übertragen auf unsere Frage: Jedes Mo-

¹⁰ Thomas Lehnerer, *Methode der Kunst*, Würzburg 1994, 146f. Vgl. dazu Klaus Raschzok, *Methode der Predigt. Vom homiletischen Nutzen einer zeitgenössischen Künstlertheorie* (Thomas Lehnerer), in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 97 (2000), 110-127, 116f.

dell vom Glaubenslebenslauf initiiert neue Impulse. Je mehr Bilder sich auf tun, desto vielfältiger und spezifischer wird die Glaubensgestaltwahrnehmung und ihre Praxis.

Zur Förderung der notwendigen Virtuosität vernetze ich die vielen betrachteten Bilder zu einer Klaviatur aus sechs Typen und reflektiere jeweils deren Ästhetik und deren Anästhetik.

Überblick zu den Typen der Glaubenslebenslauf-Imaginationen

Grundlegend lassen sich zwei Bildgattungen voneinander unterscheiden: Dynamisch-lineare betonen die Veränderungen des Glaubens im Wandel der Lebensalter. Sie blenden Konstanten aus. Statisch-räumliche Imaginationen fokussieren Beständiges und verschatten Veränderungen der Religiosität des Menschen.

Imagination 1: Separierende Bilder

Separierende Bilder teilen den Lebenslauf des Menschen in einzelne Abschnitte und bauen daraus einen Spannungsbogen: Treppe, Podestbau, tabellarischer Schichtaufbau, Kurve, vierphasiger Lebensbaum, vertikal sich nach oben aufschraubende Spirale. Das ästhetische Potential der separierenden Glaubenslebenslauf-Imaginationen ist: Strukturieren, Gliedern und Einschätzen des religiösen Daseins. Sie helfen, Individuen zu klassifizieren und altersspezifische körperliche, psychische und gesellschaftliche Anforderungen und entsprechende Zugeständnisse in ihrer Auswirkung auf die Religiosität zu reflektieren. Die Angabe der Zahl der Lebensjahre lässt mittels der Modelle auf spezifische religiöse Merkmale und Bedürfnisse rückschließen. Die Anästhetik liegt in der bildimmanenten Diskriminierung der Lebensalter. Sie sortiert und beschränkt Kinder, Jugendliche, Erwachsene, Alte je nach definierten Gruppenbildungen auf spirituelle Fähigkeiten und Ansprüche.

Imagination 2: Individualisierende Bilder

Individualisierende Bilder (Reiseweg, individuelle Biographieskizze, Umherirren auf der sechsten Stufe der Heilsgeschichte bis der Herr kommt) kennen nur zwei Sicherheiten: Jeder Mensch beginnt mit dem Startpunkt des Zur-Welt-Kommens und ihm schlägt wie allen zu seiner Seite einmal die Stunde des Sterbens. Zwischen Geburt und Grab liegt Zeit. Das Individuum kann sie frei gestalten. Die Ästhetik dieser Imaginationen betont die Individualität und Freiheit des Einzelnen. Der Verlauf der Reise ist offen und voller Möglichkeiten: erst nur in der Gewissheit, dass am Ende der Tod steht – doch voller Banger oder freudiger Erwartung, dass die Reise bis dahin Überraschungen und Chancen bereit hält. Das Bild animiert Aufmerksamkeit für die persönlichen spirituellen Erlebnisse, Charismen und zukunftsweisenden Hoffnungen. Die Anästhetik deutet sich darin an, dass schon Augustinus das Bild vom Wandern in der Gegenwart der göttlichen Heilsgeschichte bis zu ihrer Vollendung mit seinen Mahnungen zur Lebensführung ergänzt. Denn das Bild vom völlig frei verlaufenden Reiseweg verschleiert, dass Menschen nicht jenseits sozialer, biologischer und religiöser Gegebenheiten existieren wollen und können, dass sie Struktur und Leistungsziele brauchen.

Imagination 3: Fragmentierende Bilder

Fragmentierende Bilder (Puzzle, Koralle, Kohortendarstellungen, Wasserkrüge der Hochzeit zu Kana) unterscheiden einzelne Lebensalter und differenzieren oft noch weiter nach zusätzlichen Kriterien. Sie gehen davon aus, dass sich nur Einzelaspekte punktuell erkennen lassen, das Ganze des Lebenslaufes aber ein Modell voller Lücken ist. Die Ästhetik dieser Bilder ist die Sensibilität für die Bruchstückhaftigkeit des Subjekts und seiner Religiosität. Sie fördert ehrliche Auseinandersetzung mit den offenen „Baustellen“ des Lebens und wehrt aller Anmaßung, von sich zu meinen, rund, vollständig, absolut integer werden zu können. Sie lenkt kritisches Prüfen auf die Leerstellen und Fragen des Daseins, des eigenen Tuns und Lassens. Sie lässt nach Vollendung als eschatologischem Gnadengeschenk sehnen und hilft, Religiosität immer als zerbrechliches Gut zu behandeln in jeder Lebensphase und sie für Überraschungen offen zu halten. Die Ästhetik betrifft die Aktivität des Menschen, seine Verantwortung im Blick auf die Gestaltung seiner Biographie und verhindert, einen roten Faden zu verfolgen und aktiv ein eigenes Frömmigkeitsprofil auszuarbeiten. Alles scheint unbestimmbares Schicksal und Stückwerk.

Imagination 4: Relativierende Bilder

Relativierende Bilder stellen die Frage nach der religiösen Entwicklung des Menschen in den Horizont universalen Daseins. (Schöpfungsdiagramme, Milieudarstellungen, Staubkorn-Motiv). Die Ästhetik dieser Vorstellungen ist Freude am Sosein des Lebens und der zugewiesenen Spiritualität als göttliche Gabe. Individuelle Frömmigkeit ist unverfügbar gegebenes oder nicht gegebenes Phänomen. Die Menschen sind wie sie sind als Geschöpfe gewollt und keine entwicklungsfähigen Baustellen. Der Glaube ist schöpfungsgemäß zugeteiltes Gut – unsteigerbar von Kindesbeinen an, jedem nach seiner Bestimmung von Urzeiten an. Die Imagination trägt fatalistische Züge: Ihre Ästhetik ist die Flexibilität und Gestaltungsfreiheit der Menschen, ihre Chance auf Veränderungen, die Hoffnung auf Verbesserung persönlicher und globaler Zustände.

Imagination 5: Zentrierende Bilder

Zentrierende Bilder (Kreisel, Weinberg, himmlisches Jerusalem, Christusglücksrad, Generationenpilgerzug) zeigen den Menschen ein Leben lang im Tanz um die eine Mitte Christus und sein Reich. Die Lebensalter sind wohl verschieden, aber alle nur dorthin ausgerichtet und – davon in Bewegung gehalten – alle gleich weit entfernt. Die Ästhetik dieser Bilder ist die einende Ausrichtung aller Lebensalter auf eine gemeinsame Sinnmitte. Kein Lebensalter hat einen spirituellen Vorsprung oder Mangel. Alle sind in ihrer religiösen Kraft gleichwertig. Die Ästhetik liegt darin begründet, dass dieses Modell jeden Menschen für religiös und sinnsuchend hält und davon ausgeht, dass letztlich jedermann von der Mitte des Daseins angezogen wird. Die Imagination ebnet die Unterschiede der Potentiale der Menschen ein und ignoriert die Kontingenz des Lebens und die Gebrochenheit und den Facettenreichtum vieler Glaubenslebensläufe.

Imagination 6: Determinierende Bilder

Determinierende Bilder beleuchten die religiöse Entwicklung von ihrem Ende her, dem Tod als unausweichlicher Bestimmung und seinen vorauseilenden Schatten, der allgegenwärtigen Vergänglichkeit (Sanduhr, (Toten-)Tanz der Lebensalter, Gerotranszendenz). Die Ästhetik dieser Bilder enttabuisiert das unaufhaltsame Vergehen der Individuen und lenkt den Blick auf die verletzbare Körperlichkeit und Leiblichkeit des Menschen. Sie imaginiert die Auseinandersetzung mit dem Sterbenmüssen als entscheidende Aufgabe des Glaubens. Religiöse Entwicklung übt ständiges Abschiednehmen in jedem Alter. Die Anästhetik ist die Verabsolutierung des Todes als letztgültiges Anthropologumenon. Sie vermag, alles Diesseitige zu entwerten. Einen Überblick zu den sechs Typen bietet die tabellarische Darstellung:

	Glaubenslebenslauf-Imagination	Ästhetik (ermöglicht wahrzunehmen)	Anästhetik (verhindert wahrzunehmen)
dynamisch-linear	1 Separierende Bilder (z.B. Treppe, Podestbau, tabellarischer Schichtaufbau, Kurve, vierphasiger Lebensbaum, vertikale Spirale)	Struktur des gesellschaftlichen Lebenslaufs, Bedürfnisse der einzelnen Lebensalter	Individuelle Potentiale (Diskriminierung der Lebensalter)
	2 Individualisierende Bilder (Reiseweg, individuelle Biographieskizze, Umherirren auf der sechsten Stufe der Heilsgeschichte)	Persönliche Begabungen, individuelle Entwicklungen der Lebensgeschichte	Soziale Grenzen und Gesetzmäßigkeiten
	3 Fragmentierende Bilder (Puzzle, Korbale, Kohortendarstellungen, Wasserkrüge der Hochzeit zu Kana)	Bruchstückhaftigkeit des Subjekts und seiner Religiosität	Zusammenspiel der Lebensthemen, „roter Faden“
Statisch-räumlich	4 Relativierende Bilder (Schöpfungsdiagramme, Milieudarstellungen, Staubkorn-Motiv)	Gesamtheit der Existenz, Bejahen des zugewiesenen Daseins	Potentiale für Veränderungen
	5 Zentrierende Bilder (Kreisel, Weinberg, himmlisches Jerusalem, Generationenpilgerzug, plane Spirale, Christusglücksrad)	Bedeutung der alle in gleichem Abstand entfernt verbindenden Sinnmitte	Widersinnigkeit und Kontingenz des Lebens (Vereinnahmung aller Lebensalter)
	6 Determinierende Bilder (Sanduhr, (Toten-)Tanz der Lebensalter, Gerotranszendenz)	Die Unumgänglichkeit des Sterbenmüssen als Denk- Provokation in jedem Alter	Relativität des Todes, Wert des Diesseits

Das Zusammenspiel der Imaginationen

Die Glaubenslebenslauf-Imaginationen sind auf diese Weise im Sinne ästhetischen Denkens (in aller Vorläufigkeit) beschrieben. Jeder einzelne der sechs Modelltypen initiiert sein eigenes, von den anderen unerreichtes Bedeutungsfeld. Zugleich weisen die Bilder aufeinander, manche widersprechen sich, ohne sich vollständig aufzuheben. Sie bereichern sich wechselseitig. Die Zusammenstellung der Modelle mag weitere Ideen evozieren, welche Vorstellungen gut miteinander klingen können oder disharmonisieren. Menschen werden auf je eigene Weise weitere Glaubenslebenslauf-Imaginationen äußern. Die hier beschriebenen können die Sensibilität für die Bilder erhöhen – in alltäglichen, seelsorgerischen, kirchenleitenden, pädagogischen, wissenschaftlichen Begegnungen.

Haben sich Modelle verfestigt, so dass sie den Blick verengen und lebensdienliche Prozesse behindern, kann hilfreich sein, sich durch Alternativen von ihnen zu lösen. Eine Möglichkeit ist, dynamisch konnotierte mit statischen zu konfrontieren, etwa die ›separierende Treppe‹ mit dem ›zentrierenden Sinnkreis‹, oder auch die ›individualisierende Lebensreise‹ mit dem ›relativierenden Staubkorn im Universum‹, oder auch die ›fragmentierende Koralle‹ mit der ›determinierenden Sanduhr‹.

Imagination und Aktion gehören zusammen. Erweitert sich das Imaginations-, dann erweitert sich auch das Aktionspotential. Theologisch Gebildete sollten virtuos mit Glaubenslebenslauf-Imaginationen umgehen können, also zur rechten Zeit ein sinnvolles Modell einspielen oder auch einmal kontrastieren können. Am Phänomen „generationsverbindendes Abendmahl“ kann dies durchgespielt werden.¹¹ Wenn darüber z.B. in einem Kirchenvorstand diskutiert wird, können die Modelle helfen, durch Wechsel der Glaubenslebenslauf-Imaginationen wichtige Impulse für Grenzen und Möglichkeiten der Gestaltung generationenverbindender Abendmahlsfeiern zu reflektieren.

Festzuhalten ist: Jede Glaubenslebenslauf-Imagination hat ihre spezifische Ästhetik und Anästhetik. Das bewusste Jonglieren mit verschiedenen Bildern öffnet neue Denk- und Handlungsoptionen. Keines führt direkt zu einer Praxis. Doch das Fluidum der Modellvorstellungen beeinflusst die Glaubensgestaltung. Das Nachdenken in Religionspädagogik, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Seelsorge etc. mag sich davon inspirieren lassen und – wenigstens hin und wieder – neben dem (noch) allgegenwärtigen stufenartig-dynamischen Denken auch andere Imaginationen erproben, auf der Suche nach zukunftsweisenden Ideen für die vielfältigen Begegnungen mit Menschen in ihren Glaubenslebensläufen. Solche »postmoderne« Freiheit mag der protestantischen Theologie ohnehin besser anstehen als die Fixierung auf lineare, am Paradigma des Fortschritts orientierte Modelle.

¹¹ Siehe das Abschlusskapitel des hier vorgestellten Buches.

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



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

O INCONSCIENTE É A CHAVE PARA O CONSCIENTE: A PSIQUE HUMANA, SEGUNDO C. G. CARUS¹

*Unconsciousness is the key for consciousness:
The human Psyche according C. G. Carus*

Sidnei Noé²

Resumo: Este artigo tem por objetivo iniciar um processo de resgate da obra de Carl Gustav Carus para a pesquisa acadêmica no ambiente lusófono. Conhecido por ser um dos últimos representantes do Romantismo alemão, este médico, filósofo, artista plástico e psicólogo deixou uma obra rica e pouco explorada, principalmente, tendo em vista a influência de seu pensamento no desenvolvimento posterior da Psicologia do Profundo. Nesse intento, este resgate inicial ocupa-se com a série de preleções apresentadas no semestre de inverno de 1829/30 junto à Universidade de Leipzig, sob o título “Preleção sobre Psicologia”. Já aqui desenvolve as bases do seu pensamento que mais tarde são aprofundadas nas suas principais obras *Psyche* (Psique, 1846), *Symbolik der menschlichen Gestalt* (Simbolismo da forma humana, 1858), *Natur und Idee* (Natureza e Ideia, 1861) e *vergleichende Psychologie* (Psicologia Comparativa, 1866). Fundamental em seu pensamento é a importância dedicada ao conceito de inconsciente para a compreensão da vida psíquica: ele é a chave para o consciente! Neste sentido, a alma humana é vista como uma particularização da ideia em si, que é o próprio Deus, e cuja autocompreensão consciente é a finalidade da vida humana. Ela emerge do seu sono profundo, de seu estado indiferenciado em direção ao despertar consciente, para depois de sua peregrinação durante o processo de vida, imergir novamente neste oceano eterno de vida que perpassa tudo o que existe.

Palavras-chave: Inconsciente. Consciente. Alma humana. Psicologia.

Abstract: The purpose of this paper is to start a process of rescuing the work of Carl Gustav Carus (1789-1869) for academic research in Portuguese language. Known as one of the last exponents of German Romanticism, this physician, philosopher, artist and psychologist left a rich and quite unexplored work. Particularly worth of attention is the influence of his thought on later developments in Depth Psychology. This study

¹ O artigo foi recebido em 10 de abril de 2015 e aprovado em 24 de maio de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Bethel, em Bielefeld, Alemanha. É professor associado da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em Juiz de Fora/MG, Brasil. Atua no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR), área de concentração Filosofia da Religião, onde pesquisa e leciona Psicologia da Religião. Contato: sidnoe@gmail.com

focuses on a series of lectures presented in the winter semester of 1829/30 at the University of Leipzig under the title “Lecture on Psychology”. In these long lecture Carus had already developed the basis of his thought, which was later to be detailed in his major works *Psyche* (Psyche, 1846), *Symbolik der menschlichen Gestalt* (Symbolism of Human Form, 1858), *Idee und Natur* (Idea and Nature, 1861) and *vergleichende Psychologie* (Comparative Psychology, 1866). Crucial for his thought is the relevance accorded to the concept of “unconsciousness” as the way to understand psychic life: “It is the key for consciousness”! In this perspective, the human soul is understood as a particularization of the idea itself, which is ultimately God himself and the consciousness of whom spells the purpose of human life. The human soul emerges from its deep sleep, its undifferentiated state, toward the awakening of its consciousness. And after its pilgrimage through the process of life, it is again immersed in this eternal ocean of life which permeates all existing things.

Keywords: Unconsciousness. Consciousness. Human soul. Psychology.

Introdução

Sob a luz irradiada pelos dois expoentes principais da Psicologia do Profundo, Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, tendem a ficar obscurecidos pensadores que a precederam e que, de certa forma, foram fundamentais e constitutivos para a sua formulação, sistematização e florescimento.³ Um desses autores, que poderia ser denominado de *o outro* Carl Gustav da Psicologia do Profundo, é Carl Gustav Carus.⁴ Objetivo deste estudo é redescobrir e familiarizar o contexto acadêmico lusófono com este autor através da apresentação e discussão de sua obra, iniciando pela preleção proferida junto à Universidade de Dresden no semestre de inverno (dezembro a março) de 1829/30 e publicada em Leipzig em 1831.

No prefácio, o autor faz menção ao público que assistia a suas aulas: “Após haver proferido no semestre de inverno de 1827/28 uma preleção de cerca de vinte sessões sobre Antropologia, diante de um círculo de estudiosos, artistas e funcionários públicos, me senti gentil, porém, enfaticamente compelido, no outono de 1829, a realizar semelhante preleção sobre o tema Psicologia”⁵. Ao longo dessas 21 sessões, o autor propõe-se o seguinte objetivo: “Aplicar a teoria da história do desenvolvimento, que tem trazido resultados surpreendentes nas ciências naturais, à psicologia, através

³ “Carus aimed to provide a systematic theory of the unconscious mind and was the first to do so. Later writers, notably Eduard von Hartmann, Ludwig Klages, and Jung, recognized his primacy”. Cf. BELL, Mathew. *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700-1840*. Cambridge: University Press, 2005. p. 213.

⁴ Também conhecido por Karl Gustav Carus (1789-1869), é um pensador “polímata” (Cf. BELL, 2005, p. 212). Viveu e atuou em Dresden e Leipzig. Além de médico, o que inclui a formação em ginecologia/obstetrícia, patologia, anatomia e psicologia, foi pintor tendo sido influenciado por Caspar David Friedrich, e filósofo natural, sendo um dos últimos expoentes do Romantismo na Alemanha.

⁵ CARUS, Carl Gustav. *Vorlesung über die Psychologie*. Leipzig: G. Fleischer, 1831. p. III. Todas as passagens citadas ao longo deste artigo foram traduzidas pelo autor a partir do texto original em alemão gótico, gratuitamente disponibilizado ao livre acesso na Alemanha pela Internet através do Google Books.

do método genético, para compreender a alma humana a partir de suas pulsões mais obscuras e simples até ao seu desenvolvimento pleno”⁶. Esse caminho já teria sido vislumbrado por Aristóteles, que, em seu terceiro livro, *de anima*, teria distinguido três níveis de desenvolvimento da alma humana: vegetativo, sensitivo e intelectual. Esses corresponderiam ao estado da arte em seu tempo, que distingue entre os estágios inconsciente, formativo e autoconsciente.⁷

Assim, o autor se situa também na tradição de Dante Alighieri em relação aos estágios que a alma atravessa ao longo de seu caminho, seja de aproximação ou de desvio de sua natureza fundamental. Também destaca a influência de J. W. von Goethe⁸, J. G. von Herder e L. Oken em seu pensamento⁹: enquanto este último, em especial, aplica o método genético aos sentidos voltados aos objetos do mundo exterior, o intento de C. G. Carus é o de aplicar o mesmo método, como em um espelho, ao mundo do sentido interior.¹⁰ Para ilustrar seu intento, na introdução à obra em questão, o autor alude à metáfora da lua: apesar dos sentidos exteriores perceberem apenas a face da lua que se manifesta, sabe-se, por meio do sentido interior, que existe também a outra face e que essa deve ter algum paralelismo com a primeira. Neste sentido, os métodos de observação do mundo exterior, ou seja, dos fenômenos da natureza, podem também auxiliar para perscrutar o mundo interior.¹¹

O método genético

Antes de chegar à apresentação do *método genético*, que lhe servirá de instrumento para analisar e compreender a psique humana, C. G. Carus expõe rapidamente três outros métodos comumente utilizados para explorar os fenômenos naturais: – o *descritivo* é o procedimento através do qual é possível reconhecer todos os detalhes da percepção sensorial das manifestações da natureza, assim como essa se apresenta ao pesquisador, de maneira espontânea e aleatória ou mais ou menos categorizada, segundo critérios artificiais, suficientemente enunciados. Segundo o autor, é um procedimento típico de um viajante ou turista, mas que não consegue corresponder à necessidade mais profunda do espírito humano, qual seja, a de inquirir sobre o processo

⁶ CARUS, 1831, p. IX.

⁷ CARUS, 1831, p. X.

⁸ M. Bell destaca de maneira especial a obra Fausto de Goethe como central para o desenvolvimento do conceito de inconsciente não só em Carus, como também, posteriormente, em Freud e Jung: “Psychologically he came to represent the objective unconscious, the core idea of the German tradition of depth psychology”. BELL, 2005, p. 142.

⁹ Conforme BELL, Carus situa-se entre os herdeiros de Kant na formulação de uma psicologia orientada em uma filosofia da natureza (*naturphilosophisch*), que via Schelling, Schubert e Schopenhauer estabeleceu as bases para a formulação da psicologia do profundo (*Tiefenpsychologie*): “This tradition took up Kant’s notion of a transcendental self from which all empirical expressions of self mysteriously emanate, and reinterpreted it as an unconscious, physiological self, even though this directly contravened Kant’s ruling that the self was ultimately unknowable”. BELL, 2005, p. 144s.

¹⁰ CARUS, 1831, p. XI.

¹¹ CARUS, 1831, p. 7.

de desenvolvimento dessas formas naturais, e, concomitantemente, fazê-las reviver no espírito, reconstruindo-as mentalmente.¹²

Já a observação *analítica* da natureza consiste em separar e dissolver aquilo que se apresenta como uma unidade na natureza. Desta forma, por exemplo, operam anatomistas e químicos, que, através da gradativa dissecação ou segregação, chegam aos elementos mais ínfimos que compõem os corpos naturais, com resultados surpreendentes e inovadores. Todavia, como J. W. von Goethe já teria observado, “quem quer ter ciência e descrever algo vivo, procura, primeiramente, arrancar-lhe seu espírito e assim possui as partes em sua mão; infelizmente, então, falta-lhe o elo espiritual que as unia”¹³.

O viés *teleológico*, por sua vez, mira o fim último, o objetivo final, a função última das manifestações da natureza, tanto em relação à sua finalidade imanente, quanto em relação ao eventual uso que o ser humano possa fazer delas. Em busca do objetivo intrínseco são suscitadas perguntas do tipo: para quê servem as folhas às árvores ou as nadadeiras aos peixes? Esse procedimento, segundo C. G. Carus, por estreitar demasiadamente a compreensão sobre o significado das manifestações da natureza está aquém, inclusive, dos métodos anteriormente apresentados. E isso vale, ainda mais, para o procedimento que subordina toda a ciência da natureza ao estreito olhar do uso eventual que o ser humano dela possa fazer. Sustenta o autor que não pode ser adequado pesquisar a natureza tão somente a partir da pergunta pela sua utilidade ao ser humano, como, por exemplo, as rochas, à construção; as árvores, à decoração e os animais, à alimentação.¹⁴

Embora esses métodos tenham seus méritos e possam trazer resultados parciais para a ciência da natureza, é necessário buscar um exame, de fato científico, que logre explorar a essência das manifestações da natureza, a partir de suas raízes. E isso é possível, segundo o autor, através do *método genético*. Como o próprio nome indica, o termo vem de gênese, ou seja, formação, criação, início. É, portanto, o método que em suas observações procura seguir o caminho, tão próximo quanto possível, ao caminho traçado pela própria natureza na formação de suas manifestações. Esse caminho começa tipicamente por uma fase simples e indiferenciada, desenvolvendo-se em direção à riqueza de diversidade e complexidade, preservando, todavia, sua unidade na pluralidade.¹⁵

Essa reconstrução do caminho traçado pela própria natureza, através do método genético, passa necessariamente pela comparação entre as diferentes espécies vivas, sejam animais ou vegetais. Perguntando pela gênese comum, chega-se a uma forma elementar, que dá origem a toda a vida, que se desenvolve posteriormente. Por exemplo, a árvore que se apresenta hoje aos nossos sentidos sob a forma de um frondoso carvalho, inicialmente era uma semente, e a própria semente, em sua forma mais remota, tão somente consistia de uma “gota de líquido” (*Tropfen Flüssigkeit*),

¹² CARUS, 1831, 12.

¹³ CARUS, 1831, p. 12.

¹⁴ CARUS, 1831, p. 13.

¹⁵ CARUS, 1831, p. 14.

mal perceptível ao microscópio: a “fase mais originária, simples e indiferenciada é uma esfera (*Kugel*) líquida, basicamente constituída por água: portanto, em qualquer espécime natural, sua base originária é uma gota de líquido”¹⁶. Essa base constitutiva original se desdobra de dentro para fora, se subdivide em diferentes partes, passa por transformações e metamorfoses, preservando, todavia, sua ideia originária, não obstante a multiplicidade, diferenciação e diversidade das partes.¹⁷

A alma humana

Aplicado à etiologia da psique humana, o método genético per gunta pela sua base mais elementar e tenta reconstruir o seu desdobramento histórico. Trata-se, pois, de ir à busca do estágio mais remoto de desenvolvimento da psique, sabendo que a sua proto-origem, a partir da fonte originária do espírito cósmico (*Weltgeist*), bem como o seu ocaso e desaparecimento f nal nesse, permaneça envolto em um mistério insondável.¹⁸ Dois são os caminhos possíveis para essa tarefa: a) retroceder aos estágios mais primordiais da própria consciência; b) onde esse caminho alcança seus limites, comparar os elementos observáveis em organizações mais elementares e incompletas da vida da alma (por exemplo, plantas ou animais).¹⁹

Como através do primeiro caminho somente é possível “retroceder a estágios que ainda estão muito distantes das fases iniciais de desenvolvimento, convém per - seguir o segundo caminho”²⁰. E, nesse caminho comparativo, que consagrou também o autor como um dos ancestrais da psicologia animal, respectivamente, da psicologia comparativa, pode-se constatar que, “ao analisar os estágios mais originários, por exemplo, de uma borboleta, ou mesmo de uma gota d’água, percebe-se que em seu estado mais remoto essas formas de vida já possuem em si uma imagem, um tipo ou uma ideia; ou seja, a sua forma já estava presente, mesmo antes da forma em si se manifestar”. O mesmo também pode ser observado em espécies que reconstroem seus membros perdidos: há nelas uma imagem ideal do membro perdido, que permite a sua reconstrução. E, f nalmente, “o mesmo se dá, quando se fala da força curativa natural da natureza que também atua no ser humano, no sentido de restabelecer a condição de normalidade originária, quando essa, por alguma razão é comprometida”²¹. Há, portanto, na compreensão do autor, uma ideia²² originária, que constitui o elemento mais remoto e original, a partir de cuja base se estabelece todo o desenvolvimento posterior. Signif ca, pois, que precisamos reconhecer, mesmo ao analisar as formas

¹⁶ CARUS, 1831, p. 15.

¹⁷ CARUS, 1831, p. 17.

¹⁸ CARUS, 1831, p. 26s.

¹⁹ CARUS, 1831, p. 27.

²⁰ CARUS, 1831, p. 28.

²¹ CARUS, 1831, p. 29.

²² O autor deriva o conceito de ideia de sua raiz etimológica grega *εἶδω*, eu vejo, o que, em outras palavras, signif caria uma imagem mental (*geistiges Bild*) ou representação. Cf. CARUS, 1831, p. 29, nota de rodapé.

mais primitivas, “a existência de uma imagem mental (*geistig*) de sua forma de ser, antes mesmo dessa vir a ser, e nós caracterizamos essa ideia-determinante como a razão primordial condicionante de sua existência; ou, como podemos dizer a partir de agora, como a alma formativa de seu ser”²³.

Esse processo é um constante devir, que jamais alcança o seu estágio final e definitivo de constituição. Portanto trata-se de um processo dinâmico, através do qual a “alma formativa” vai se desdobrando em possibilidades de existência, em busca da sua perfeição, sem, todavia, jamais alcançá-la em sua plenitude. Seu impulso mais elementar é uma necessidade de vir -a-ser, de realizar -se, de tornar -se, sob a forma de existência.²⁴ Associada a esse processo dinâmico de devir, o autor assinala outra característica constitutiva, a relacionalidade, pois “nenhum organismo vive sem interagir com a natureza de modo geral. E isso se dá através da sensibilidade. Portanto a ideia em si também já carrega dentro de si essa capacidade de se sensibilizar”²⁵. Como ilustração, o autor alude, entre outros, aos compositores eruditos W. A. Mozart e a J. S. Bach. O primeiro teria confidenciado em uma carta, que, inicialmente lhe vem a ideia, a imagem, e que essa se apoderaria cada vez mais de seu ser e se tornaria cada vez mais nítida, de modo a encontrar alguma forma de manifestação. Já o segundo teria dito de forma poética: “Acaso o ser humano não é uma metáfora do pensamento de Deus, na bela poesia do mundo?”²⁶.

Assim, o autor chega ao substrato universal que estaria na base de tudo o que existe, inclusive dos organismos mais incompletos: uma imagem mental/espiritual (*geistig*), uma ideia originária, ou seja, a alma. Essa é definida pelo pensador de Dresden como “o princípio espiritual que paira sobre a manifestação espacial e temporal, ou como a ideia divina que está no fundamento de sua vida e que somente através dela vai se constituindo”²⁷. Para caracterizar sua compreensão, o autor cita K. F. Burdach²⁸:

Toda vida, todos os organismos vivos, portanto, têm uma base comum. Ao buscar a compreensão, pois, de outros organismos vivos, poder-se-á compreender melhor a alma humana: assim como é possível efetuar uma anatomia comparada, é possível fazer uma psicologia comparada. [...] A árvore da vida psíquica é em todos os organismos vivos a mesma²⁹.

²³ CARUS, 1831, p. 30.

²⁴ CARUS, 1831, p. 31.

²⁵ CARUS, 1831, p. 32.

²⁶ CARUS, 1831, p. 35.

²⁷ CARUS, 1831, p. 37.

²⁸ Trata-se de Karl Friedrich Burdach (1776-1847), um dos mais expressivos médicos (fisiologista e neuroanatomista) do século XIX.

²⁹ CARUS, 1831, p. 39.

O desenvolvimento da alma

C. G. Carus distingue três fases de desenvolvimento da alma³⁰: A fase mais remota seria a da indiferença elementar, onde o ser é somente uma ideia genérica, ou seja, estaria imerso totalmente em seu inconsciente: ele se encontra em um sono inebriante, seus sentidos estão voltados para si mesmo; é definido apenas pela sua necessidade de crescimento, alimentação, evacuação e reprodução; não possui sistema neuronal ou esse é apenas precariamente desenvolvido. Como exemplos, o autor menciona pólipos, estrelas do mar, conchas. Esses seres se encontrariam em um estado sonambúlico. A alma é uma com a espécie que representam e da qual são uma parte. Eles se encontrariam praticamente no mesmo estágio das plantas. Já em um estágio intermediário, o indivíduo da espécie adquire a consciência do mundo, através do desenvolvimento dos sentidos. Esse seria o caso de moluscos mais desenvolvidos, animais que possuem membros, cabeças maiores, insetos, peixes, anfíbios, pássaros e mamíferos. A característica comum seria o desenvolvimento de um sistema neuronal. E, finalmente, o estágio mais evoluído seria aquele quando o organismo adquire consciência de si mesmo. Esse estágio somente seria alcançado pelo ser humano capaz de desenvolver a autoconsciência, ou seja, inquirir e buscar a compreensão *da ideia* que lhe deu origem e fundamento.³¹ Neste sentido, “o ser humano é o ponto final de um passado infinito; o ponto central de um presente infinito e o ponto inicial de um futuro infinito”³².

Desse modo, o autor compreende o surgimento do ser humano como o ápice de experimentos da natureza ao longo de sua evolução e o início de um desdobramento infinito rumo ao futuro, no sentido de realizar a alma que lhe dá origem. Ou seja, “no ser humano nós podemos distinguir a ideia interior de seu ser e o esquema, a representação desta ideia, de sua manifestação natural”.³³ A alma ou ideia originária é compreendida, a partir de uma alusão a L. Oken, como “a polaridade imaterial do orgânico”³⁴.

³⁰ “Carus distinguishes between three different types of soul, on the basis of their capacities or powers. The lowest form, found in plants, has no consciousness. Animal souls have consciousness of the given world (Weltbewußtsein), but not of themselves as subjects of their perceptions. Only humans have self-consciousness. Like Aristotle, Carus thinks that the higher species of soul subsume the lower.” BELL, 2005, p. 214.

³¹ CARUS, 1831, p. 41ss.

³² CARUS, 1831, p. 50. De acordo com BELL: “In the unconscious mind there is no present, only an integrated past and future, ‘the Promethean and Epimethean [aspects] of the unconsciously creative idea’. Each stage of an organism’s development contains elements that belong to its past and its future”. BELL, 2005, p. 219.

³³ CARUS, 1831, p. 72.

³⁴ CARUS, 1831, p. 81.

A organicidade do mundo

Tudo o que existe é de acordo com C. G. Carus expressão de um fundamento originário que lhe confere sentido e identidade. Esse fundamento originário é a ideia que reside em seu núcleo mais profundo e que o conecta com a diversidade, pluralidade e multiplicidade de expressões que têm a mesma ideia como fundamento. E essa ideia fundamental está arraigada no fundamento originário, na ideia em si, que é a base para as infinitas ideias que, por sua vez, servem de fundamento para a riqueza e diversidade de sua expressão e manifestação material, sob a forma do mundo como o conhecemos através de nossos sentidos exteriores.

É tarefa, portanto, dos seres mais desenvolvidos, aqueles que têm a capacidade de buscar a autoconsciência, e essa seria característica do ser humano, em um processo aguçado de percepção através do sentido interior, aprofundar-se cada vez mais no conhecimento de si mesmo até chegar à ideia que lhe dá fundamento.

[...] assim chegamos à descoberta de que somente a humanidade seja o verdadeiro ser humano, e cada ser humano individual, somente um órgão especial desse todo maior, e que, portanto, a alma humana individual precisa ser compreendida como uma das ideias infinitas no espírito da humanidade, que dele emerge e se torna realidade [...] ³⁵

Significa, pois, que a vida de cada ser humano, enquanto unidade do todo, consiste no desafio de aprofundar-se cada vez mais nessa referência última que lhe confere sentido, “pois a alma somente é o que de fato é, ou seja, uma ideia do divino, quando ela se refere continuamente à sua fonte originária, seja de modo consciente ou inconsciente” ³⁶.

A essência do sono é a vida sem consciência da alma ³⁷

Destaque especial ocupam o sono e os sonhos nessa série de sessões: o autor reserva três aulas, respectivamente, três capítulos (XIV-XVI, páginas 271-333), para discorrer sobre esse assunto. Na primeira parte (preleção XIV), que trata da influência do psíquico sobre o físico, o autor sustenta a tese de que o sono representa uma repetição do estado sem consciência originário do ser humano, antes de seu nascimento. A segunda parte (preleção XV) desenvolve a compreensão de que sonhar significa a ocupação da consciência com a alma retraída na esfera do estado sem consciência e na terceira parte (preleção XVI) o autor enfoca os estados intermediários entre lucidez e sono, respectivamente, da repercussão deste sobre aquele estado e vice-versa. ³⁸

A hipótese que o autor sustenta pode ser subsumida da seguinte forma: há uma alma originária que perpassa todas as coisas e que, em última análise, é o próprio

³⁵ CARUS, 1831, p. 85.

³⁶ CARUS, 1831, p. 108.

³⁷ CARUS, 1831, p. 282.

³⁸ CARUS, 1831, p. XV.

Deus. Essa alma originária, também caracterizada pelo autor como a ideia em si, encontra-se inicialmente em estado inconsciente em todas as coisas. Poder-se-ia também dizer que se encontra potencialmente no fundamento de todas as coisas. Algumas coisas, dentre elas também diversas espécies do mundo vegetal e animal, possuem graus variados de despertar. Esse despertar equivale à tomada de consciência; portanto ocorre em diferentes níveis, passando pela consciência de mundo até chegar à autoconsciência, característica exclusiva do ser humano. Todavia, mesmo alcançando a autoconsciência, ou seja, a consciência de sua própria missão como parte da ideia originária que impulsiona à sua realização em ato, no estado do sono, ocorre um retorno a esse estado originário, inconsciente, de imersão na ideia em si que está na origem.

Como, por conseguinte, toda a existência humana na terra está vinculada a uma determinada órbita dos astros e de acordo com isso também conta o tempo de sua existência, assim também, como a partir de certas medidas, determinadas por períodos de tempo similares, a própria alma se desenvolve mais e mais através da assimilação e da percepção de outras ideias, assim ela também muda após o grande ritmo diário da vida na terra a primazia da existência inconsciente e consciente, e, quanto mais o ser humano se situa no estado natural, tanto mais relaciona a primazia da vida inconsciente de sua alma, que denominamos de sono, à dimensão noturna, enquanto que a primazia da vida consciente da alma, que denominamos de estado desperto, à vida diurna da vida terrestre. Dos dois estados, todavia, conforme nossas análises anteriores demonstraram, o mais originário é o sono [...]³⁹

Ou seja, o estado inconsciente da vida da alma é o mais remoto e originário e é compartilhado por tudo o mais que existe, seja orgânico ou inorgânico. Desse estado, equivalente a um sono profundo, todavia, somente algumas espécies vivas despertam para a vida consciente da alma, alcançando uma relativa consciência de mundo (*Weltbewusstsein*) e somente o ser humano desperta ao estado consciente pleno, alcançando a autoconsciência (*Selbstbewusstsein*). O próprio ser humano, antes de alcançar a luz do mundo, estava imerso nesse sono profundo, ou seja, encontrava-se totalmente imerso na vida inconsciente da alma.⁴⁰ Mas também há ao menos uma representação desse despertar da alma à consciência nas demais espécies vivas, à medida que se pode observar, por exemplo, em algumas plantas um recolhimento noturno de suas folhas e um redirecionamento em busca da luz solar no período diurno. Tanto mais isso vale para o contexto do mundo animal.

O adormecer equivale a um gradativo apagar das luzes: os sentidos exteriores paulatinamente vão se desligando em uma ordem que passa pela visão, paladarolfato, audição, até chegar ao tato. Já os músculos dos membros “apagam” antes daqueles que sustentam a cabeça e, por último, adormecem aqueles ligados à espinha dorsal. Simultaneamente, a respiração fica mais profunda e espaçada e a circulação sanguínea mais lenta. A circulação aumenta no cérebro, enquanto a temperatura corporal

³⁹ CARUS, 1831, p. 275.

⁴⁰ CARUS, 1831, p. 277.

diminui. Todavia, nesse estado ainda há um “resto” de consciência durante a maior parte dos processos, uma série de pensamentos descoordenados cruzam a mente, até que finalmente toda a consciência é suspensa.⁴¹ Essa ordem se deve, segundo o autor, ao fato de que primeiro são “recolhidos” os sentidos mais voltados “para fora”, em direção à consciência de mundo (*Weltbewusstsein*), para que, ao final, como se a alma se recolhesse em si mesma, ela possa voltar sua atenção sobre si.

A lei que regula sono e despertar é a da polaridade ou da contraposição: o autor pressupõe que o retorno à vida inconsciente da alma, através do sono, alimenta a vida consciente.⁴² Isso, porque “o ser humano retorna à forma de vida mais próxima ao seu estado originário”⁴³. As exigências da vida desperta, ou melhor, consciente da alma, portanto, exigem, segundo essa lei, um constante retorno à vida inconsciente, através do sono, para a renovação das forças. O autor ilustra esse processo com a comparação entre uma criança e um adulto. Enquanto a criança, no processo de busca por uma consciência de mundo, necessita de muita energia, respectivamente, mais sono para recompor-se, o adulto normalmente precisa somente um quarto do seu tempo para esse processo. Se, todavia, estiver muito concentrado em determinada ideia, isso demandará mais sono. O mesmo se deve em situações de doença, quando ocorre uma necessidade maior de retorno à fonte originária de força, na esfera do inconsciente, para o reestabelecimento.

Em relação a esse efeito positivo do sono sobre a vida consciente, o autor menciona uma expressão comum na língua alemã utilizada após uma boa noite de descanso: as pessoas dizem que se sentem como renascidas (*wie neugeboren*). A expressão popular teria um fundo de verdade, pois, através do sono, o ser humano se aproxima consideravelmente à condição de vida anterior ao nascimento: dormir equivale a imergir no estado sem consciência (*in das Bewusstlose*), vegetativo, comum com o restante da vida natural. Através do revigoramento dessa dimensão natural do ser humano, também ocorre, ao despertar, um refrigério da dimensão consciente, ampliando o campo das ideias, o quê o diferencia em relação à sua condição natural.⁴⁴

Os sonhos: “o luar do cérebro”

Ao voltar seu olhar para os sonhos, C. G. Carus começa com a descrição desses como sendo “o luar do cérebro” (*Mondschein des Gehirns*)⁴⁵. Sua compreensão dos sonhos está intrinsecamente relacionada ao contexto maior de sua concepção da alma humana: “[...] que a razão decisiva de toda a nossa existência não pode ser outra coisa

⁴¹ CARUS, 1831, p. 286.

⁴² “We do not know how unconsciousness emerges into consciousness. All we know is that the unconscious supports and sustains consciousness. In sleep, consciousness sinks into the unconscious to emerge refreshed on waking.” BELL, 2005, p. 219.

⁴³ CARUS, 1831, p. 287.

⁴⁴ CARUS, 1831, p. 290.

⁴⁵ Expressão tomada de um escritor inglês chamado Eddison. Cf. CARUS, 1831, p. 293.

senão a ideia divina inata em nós, isto é, a alma, e que o ser humano inclusive possua uma alma, mas, mais apropriadamente, seja uma alma [...]”⁴⁶

Nas observações anteriores dizíamos que a alma que se desenvolveu em direção à consciência nem por isso deixou de encerrar dentro de si a sua vida inconsciente, assim como também, através da autoconsciência, integrou a consciência de mundo. Mais adiante dizíamos que o sono nada mais é do que um voltar –se periódico da alma na direção de seu estado sem consciência originário, mas que também esse processo naturalmente não pode prescindir totalmente da consciência. Ocorre que, no sono, o estado sem consciência envolve o consciente, assim como, ao acordar, o estado consciente precisa envolver aquele sem consciência. Recordemo-nos também que a alma, na qualidade de ser em si uma ideia divina e, assim, estar além de todo o tempo e espaço, também preserva em si suas representações (*Vorstellungen*) adquiridas ao longo de sua unidade com a natureza, a despeito de todas as condições temporais e espaciais. E que, somente a partir da clareza de sua autocontemplação, cada vez dependa, a capacidade de absorção simultânea destas representações. Por isso poderíamos, para facilitar a compreensão, usar a metáfora do brilho do sol que alumia determinada região. Quando esse brilho é intenso, aparecem os objetos mais distantes com contornos claramente definidos e com cores brilhantes; quando, todavia, esse brilho for turvo e impuro, mal se poderá distinguir os objetos mais próximos, até que finalmente também esses desapareçam na escuridão profunda e se retraíam à visão, sem que com isso deixem de existir e, conseqüentemente, voltem a aparecer quando o sol ressurgir. Portanto, quanto mais a alma se entregar ao estado sem consciência, ou, em outras palavras, quanto mais profundo for o sono, tanto mais as representações irão anuviar, sim, sua contemplação no fim irá se retrair a um mínimo, embora a totalidade das representações sempre continue presente e uma contemplação restrita das mesmas não desapareça completamente em nenhum sono. Assim definimos como sonhos aquelas representações que passam durante o sono, quando a consciência está voltada ao seu estado sem consciência [...]”⁴⁷

Como, todavia, essas imagens que surgem no sonho ignoram as dimensões de tempo e de espaço, o autor dedica uma boa parte de sua preleção para elucidar essa peculiaridade. Para tanto, começa distinguindo duas séries de imagens mentais: de um lado, aquelas resultantes de um processo involuntário e de finido por leis superiores, enquanto as outras se caracterizam pelo seu caráter voluntário. A primeira série, também denominadas de cósmicas, refere-se aos efeitos de condições exteriores sobre o ser humano, por exemplo, o lugar onde esse nasceu e é independente de sua própria situação. Trata-se, em outras palavras, do “fluxo involuntário de representações, que é condicionado pelo mundo exterior”⁴⁸.

É necessário, todavia, distinguir dessa outra série de representações que se referem à própria *autopoiëse* da alma, quando a alma autoconsciente cria novas ideias a partir da ideia fundamental que lhe dá origem e fundamento: “Pois, conforme a luz da alma o quer, ora ela alumia mais um e ora outro lado do mundo interior das repre-

⁴⁶ CARUS, 1831, p. 282.

⁴⁷ CARUS, 1831, p. 304s.

⁴⁸ CARUS, 1831, p. 306.

sentações; isto é, seleciona, privilegia algumas, descarta outras e exerce a vigilância em seu reino de diversas maneiras⁴⁹. Logo, em distinção à primeira série de representações, essa segunda deveria ser denominada de voluntária, espontânea ou individual. Em outras palavras, enquanto a primeira série se refere ao estado sem consciência, a segunda está estritamente ligada ao estado consciente. Portanto, quando no sono surgem imagens mentais denominadas de sonhos, essas se referem mais à primeira série de representações, isto é, aquelas de origem exteriorcosmológica, resultantes do lugar ocupado pelo ser humano no universo. Já, quando surgem elementos da segunda série, ainda assim esses são suscitados pela primeira série.

Para ilustrar esse processo, o autor sugere que seus ouvintes originais, respectivamente leitores atuais, efetuem uma auto-observação dos momentos em que estão prestes a adormecer: à medida que a atividade de raciocínio de f nha e se torna cada vez mais imprecisa, começa a se impor uma série de outras imaginações, muitas vezes surpreendentes e grotescas. Quando finalmente a luz da consciência se apaga de f nitivamente e o sono real começa, então de f nitivamente as imaginações tomam o seu lugar e os sonhos começam a ocorrer . Todavia, essas duas dimensões se entrelaçam através de associações e deslocamentos, cujas leis o autor busca desvendar.

Assinala primeiramente que pode ocorrer também a situação em que no estado desperto a sequência cósmico-involuntária de representações se torna totalmente dominante. Isso ocorre quando a pessoa, por exemplo, se encontra, conforme uma expressão comum, “perdida em pensamentos”. Ou seja, ela está absorta da realidade, mesmo estando desperta, contemplando uma série interior de representações. Por outro lado, pode também ocorrer a situação inversa, quando em meio ao sono se estende a atividade consciente; ou seja, continua ocorrendo certo grau de re f exão, o que inclusive permite muitas vezes resolver questões do cotidiano.

Finalmente, o autor se dedica a um tipo específico de sonho, a saber, aquele de qualidade premonitória. Inicialmente o autor de f ne como vem a entender o conceito de *Ahnung* (pressentimento): “dar-se conta de certas situações, sobre as quais o estado normal de nossos sentidos não é capaz de nos dar uma explicação”⁵⁰. Para elucidar esse fenômeno, inicialmente, C. G. Carus relembra aquilo que anteriormente já dissera em relação aos sentidos, que se trata de um sinal de desenvolvimento saudável da alma, quando essa restringe a busca pela compreensão e exploração sensorial da onipresente natureza na qual o ser humano se encontra inserido a um universo restrito de facetas. Isso, todavia, não implica que a riqueza incomensurável dessa, por um lado, não estivesse também sempre aí, resignif cando o passado e tendo o futuro presente no presente; nem que, por uma ampliação dessa restrição sensorial, não seja possível perceber mais ou outras facetas.

[...] assim que nosso estado se alterar, nós também, nesses casos incomuns, somos capazes de receber percepções de outros lados da vida do mundo que nos cerca, lados

⁴⁹ CARUS, 1831, p. 306.

⁵⁰ CARUS, 1831, p. 309.

esses que então podem nos colocar em contato com o mais longínquo, assim como com o passado e o futuro, haja vista que na natureza todo o tempo e todo o espaço se encontram em comunhão profunda.⁵¹

E essa ampliação da percepção pode ocorrer por duas vias: por um lado, através de uma imersão tão profunda no estado sem consciência originário que está na base de toda a vida e de todas as manifestações da natureza de modo que, assim como determinadas espécies de animais antecipam eventos da natureza, como a iminência de terremotos ou erupções de vulcões, o ser humano possa “pressentir” a iminência de determinado acontecimento. Pois ocorre um paralelismo entre a dimensão individual da vida e a dimensão geral que diz respeito a toda a vida: assim como individualmente um ser humano pode pressentir que algo não está bem com ele (doença ou morte), assim também ele pode pressentir que algo não está bem relacionado ao todo ou a alguma faceta da natureza em geral. Em outras palavras, quanto menos consciente, mais o ser humano adentra aquele estado sem consciência originário comum a toda a vida da terra e do universo e, portanto, também pode (pres)sentir as suas oscilações.

A outra via é designada pelo autor como vidência ou clarividência (*Hellsehen*) e diz respeito ao caminho inverso àquele que se estabelece no pressentimento. Nesse caminho é no consciente (naturalmente aqui o autor se refere ao resto gradiente de consciência durante o sono) que ocorrem as irrupções de conteúdos do estado sem consciência originário e comum a toda espécie e à vida de modo geral, revelando com uma nitidez e clareza incomum determinadas percepções que certamente estão presentes em todos, mas que em um estado de consciência normal não são apercebidas. Portanto não é um (pres)sentimento, mas uma ideia clara de algo que potencial e tacitamente é compartilhado por tudo e por todos e que se revela para uns e não para outros.

Ambos os caminhos são facilitados pelo sono, pois ali ocorre uma aproximação a esse estado mais profundo que está na base de tudo o que existe e faz com que todas as coisas estejam relacionadas. Isso, entretanto, não exclui casos especiais, quando no estado desperto podem ocorrer essas irrupções da alma do mundo, originando tanto pressentimentos, quanto visões clarividentes. Em todo o caso, o pressentimento e/ou a premonição (*Vorahnung*) pode se referir tanto ao próprio organismo, quando um mergulho nas regiões sem consciência durante o sono permite a percepção de algum desarranjo na organização, sob a forma de doença ou morte, que mesmo na superfície consciente aparente saúde e vida, mas que já carrega em si o germe natural da própria dissolução; quanto a uma percepção em relação à vida da humanidade ou da natureza, visto que ambas são compreendidas em sua organicidade.⁵² O autor ilustra esse processo com um poema de Friedrich von Schiller, em sua obra “*Wallenstein*” (5º ato, p. 3): “*Wie sich der Sonne Scheinbild in den Dunstkreis Malt, eh‘ sie kommt, so schreiten auch den großen Geschicken ihre Geister schon voran. Und in dem Heute wandelt schon das Morgen!*”⁵³.

⁵¹ CARUS, 1831, p. 309.

⁵² CARUS, 1831, p. 311.

⁵³ CARUS, 1831, p. 312.

A vida desperta: a aurora do cérebro

O argumento usado para descrever a vida consciente e desperta da alma é o mesmo, todavia, em direção contrária, àquele empregado para falar do “luar do cérebro”: “Quando se dorme e se sonha, o estado consciente é envolvido pelo estado sem consciência, da mesma forma, em sentido inverso, quando se está acordado, o estado sem consciência é envolvido pela vida consciente da alma”⁵⁴. Ou seja, segue o entendimento de que, assim como questões da vida desperta penetram na vida sem consciência, da mesma forma, elementos do “mundo dos sonhos” (*Traumwelt*) podem interpenetrar a vida consciente, o que se reflete especialmente nos três assuntos que ocupam o autor na parte final da sua obra: a capacidade de pressentir, a segunda visão e as visões premonitórias.

Em relação ao pressentir (*ahnen*), trata-se da capacidade que certas pessoas possuem extraordinariamente desenvolvidas no sentido de antecipar eventos e acontecimentos. Não que as sensações que lhes dão origem não estivessem presentes na vida consciente das pessoas em geral; mas que essas se mantêm em intensidade insuficiente para penetrar de forma clara e distinta⁵⁵ no âmbito da consciência. Para ilustrar essa capacidade, refere-se ao sentido olfativo, que em certos animais é altamente desenvolvido, como, por exemplo, através da capacidade de “farejar” algo no ar, de “pressentir” alguma oportunidade (*wittern*).⁵⁶ Algo semelhante ocorreria em relação às pessoas denominadas de gênios. Sua genialidade consiste justamente nessa capacidade de ver de forma clara e distinta determinadas coisas que potencialmente os demais também poderiam ver, porém lhes permanecem embaçadas, opacas e com pouca intensidade.

Em outras palavras, retomando a argumentação anterior, nas pessoas dotadas dessas capacidades surpreendentes ocorre que a ideia divina originária, presente no fundamento de toda a vida, possui uma vitalidade tal que consegue penetrar no âmbito da consciência de maneira translúcida e plena. Refere-se nesse contexto novamente a W. A. Mozart, que, quando perguntado sobre sua capacidade de composição, teria respondido “como e de onde me vêm esses pensamentos eu não sei e também nada posso a respeito”⁵⁷.

Já a “segunda visão” (*zweites Gesicht, second sight*), a “outra visão” ou a capacidade de “ter visões” diz respeito ao aparecimento pleno de imagens oníricas (*Traumbildern*) no estado desperto. Trata-se de uma impressão que pode tanto vir da direção do olho para a alma, quanto da alma para o olho, que permite ver coisas

⁵⁴ CARUS, 1831, p. 328.

⁵⁵ Aqui certamente o autor assume uma compreensão já desenvolvida por Leibniz. Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Neue Abhandlungen zum menschlichen Verstand*. Hamburg: Felix Meiner, 1996. Cf. também NOË, Sidnei Vilmar. Am Anfang war das ES: zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie. *Estudos Teológicos*, v. 53, n. 1, 2013.

⁵⁶ CARUS, 1831, p. 329.

⁵⁷ CARUS, 1831, p. 332.

distantes ou relacionadas ao futuro, como se fossem presentes.⁵⁸ Dos muitos exemplos de época apresentados, que supostamente confirmam essa capacidade especial de algumas pessoas, o autor deduz que elas são espontâneas, não seguindo a vontade de quem as possui e que elas não são estáveis, nem permanentes.⁵⁹ Muitas vezes se referem a acontecimentos significativos como, por exemplo, à morte de alguém. Conclui “que esses estados nada mais são do que sonhos premonitórios ou visionários, que, em meio ao estado desperto, irrompem subitamente, para assim, como nas visões, mostrar àquele que os tem, uma imagem mais ou menos verdadeira”⁶⁰.

Distingue, todavia, visões oriundas de uma vida da alma doentia daquelas oriundas das elaborações mais geniais da humanidade, através de artistas e poetas. No primeiro caso, ocorre uma identificação dessas premonições, visões e imagens, de origem subjetiva, com a própria realidade objetiva. Lembra, todavia, o autor, que, assim como nos sonhos, pode haver elementos nessas visões que correspondam mais ou menos à realidade, assim como com outros tantos não ocorra o mesmo. Assume que muitas pessoas incorrem esse perigo de conferir uma existência objetiva, de realizar uma reificação de seus conteúdos inconscientes.⁶¹ “Assim, os doentes não vivem mais no mundo real, mas no mundo das imagens, que eles mesmos criam para si, nas quais eles são, ao mesmo tempo, os atores e os espectadores”⁶². A combinação entre elementos inatos, educação errônea, que reforça esses elementos, uma forte vaidade e a busca pela fama pode ter por consequência essa “doença da fantasia”⁶³.

– Pensemos, por conseguinte na quantidade de doentes sempre próximos ao estado da loucura que são condicionados pelo lado noturno da vida da alma e como, por consequência, a mais sublime propriedade do ser humano, a nitidez da consciência de si, a reflexão e a liberdade da sua vontade é ameaçada e que, finalmente, assim como outras doenças também são ocasionadas por determinadas influências externas, assim também o equilíbrio perturbado entre a vida da alma sem consciência e a consciente pode ser favorecido dentro de nós por determinadas influências da vida exterior; [...] assim, por exemplo, o tão profundamente arraigado medo de fantasmas nada mais é do que o medo do ser humano diante de certos estados doentios de seu interior que poderiam vir à tona, em síntese, o medo do ser humano em relação a si mesmo.⁶⁴

Portanto, assim como posteriormente W. James irá elaborar sua compreensão do estado subliminal da consciência, C. G. Carus supõe que pessoas especialmente suscetíveis tenham um acurado sentimento premonitório em relação ao poder ameaça-

⁵⁸ CARUS, 1831, p. 334.

⁵⁹ CARUS, 1831, p. 335.

⁶⁰ CARUS, 1831, p. 336.

⁶¹ Cf. CARUS, 1831, p. 340.

⁶² CARUS, 1831, p. 341.

⁶³ Nesse contexto o autor se refere àqueles que, como Teresa de Ávila, entre outros, imaginam poder se relacionar diretamente com os espíritos ou os deuses e de poder contemplar a sua verdadeira natureza. Cf. CARUS, 1831, p. 341.

⁶⁴ CARUS, 1831, p. 343.

dor da vida da alma inconsciente. Através de fortes impressões causadas pela escuridão, solidão e isolamento, essas pessoas sentiriam que poderiam

ser empurradas para fora de sua clara consciência e que o pântano atro da vida da alma inconsciente, com suas fantasmagorias singulares, pudesse emergir e, como em uma neblina tóxica, encobrir o reino da consciência, de modo que sob essas visões estranhas finalmente o poder perturbador da loucura empurrasse a alma totalmente para fora do seu meridiano magnético, ou seja, de sua orientação ao eterno e ao divino⁶⁵.

Por outro lado, em relação à genialidade de poetas e artistas, o autor lembra primeiramente, em referência a Aristóteles, quão tênue é o limite que os preserva da loucura. Não seria acaso como em uma visão, quando Rafael vê nitidamente diante de si a imagem da Madonna para depois transformá-la em uma das obras de arte mais sublimes da humanidade? Pois, segundo o autor, entre os opostos há um parentesco essencial⁶⁶, uma hipótese que C. G. Jung irá explorar em sua teoria do inconsciente. Há, portanto, esses dois lados presentes no inconsciente humano, que podem se manifestar a partir de variáveis relacionadas a aspectos interiores e exteriores, como doença ou genialidade, como ameaça à integridade ou como bênção: “Situam-se em torno de nós vários abismos; porém dentro de nós situa-se o mais profundo”⁶⁷.

Deste modo também introduz os assuntos a serem abordados na seguinte preleção (XVIII) sobre simpatia e antipatia, amor e ódio. Esses sentimentos especialmente importantes para a vida em sociedade, em última análise, têm por base a afeição e a aversão contra si mesmo, conforme o aforismo de Lichtenberg⁶⁸: “o ser humano ama e odeia a si mesmo nos outros”⁶⁹. Ou, citando o Fausto⁷⁰ de J. W. von Goethe: “Duas almas habitam meu peito, uma da outra separar-se anseiam: uma com órgãos materiais se aferra amorosa e ardente ao mundo físico; outra quer insofrida remontar-se de sua excelsa origem às alturas”⁷¹.

⁶⁵ CARUS, 1831, p. 343s.

⁶⁶ CARUS, 1831, p. 342.

⁶⁷ CARUS, 1831, p. 345.

⁶⁸ Trata-se de Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799), escritor e professor de física experimental, fundador do aforismo de língua alemã, que deixou importante legado em diversas áreas, a partir de sua atuação junto à Universidade de Göttingen.

⁶⁹ CARUS, 1831, p. 351.

⁷⁰ “Carus sees Faust’s soul as progressing, perhaps being drawn, unconsciously and via all manner of illusions and errors, towards ‘its highest divine fulfillment’ (ihre höchste göttliche Befriedigung). His soul is driven by an unconscious purpose, and as the gap between his consciousness and his unconscious varies, he swings between bliss and despair”. BELL, 2005, p. 220.

⁷¹ CARUS, 1831, p. 349.

A polaridade fundamental da alma humana

Em sua busca pelas leis naturais que regem a vida psíquica, o médico C. G. Carus postula o princípio da polaridade, a exemplo dos polos de um ímã, como fundamentais para a compreensão do comportamento humano:

Se hoje quisermos enumerar com precisão as múltiplas formas de manifestação recíproca entre atração e repulsão, então, por conseguinte, teremos que mencionar a constante e progressiva mudança, o condicionamento mútuo da existência por duas forças, como o mais elevado grau de simpatia; assim como, a inconstante e, em sentido contrário, progressiva mudança de duas forças, isto é, a recíproca extinção de sua existência, como o mais elevado grau da antipatia, seja se tivermos em mente o mundo interior ou aquele dos sentidos exteriores. Se perguntarmos, a seguir, sobre a razão tanto da simpatia, quanto da antipatia, então podemos formulá-la da maneira mais adequada como sendo duas naturezas individuais da simpatia: uma atração, que é suscitada por uma semelhança interior essencial em relação a certa diferença exterior; e, no caso da antipatia, ao contrário, uma repulsão suscitada por uma diferença interior essencial, sob a aparência de uma semelhança exterior⁷².

Em outras palavras, como se fosse uma fórmula da física, quando ocorre uma semelhança interior, porém, uma diferença exterior, é suscitada a simpatia; em sentido inverso, em havendo diferença interior, contudo semelhança exterior é gerada antipatia. O exemplo de simpatia que ilustra essa proposição é o de F. Schiller e de J. W. von Goethe: apesar de sua grande diferença exterior, teria havido entre ambos uma semelhança interior, caracterizada pela genialidade de suas percepções da vida.⁷³

Ao retomar a questão da relação do ser humano consigo mesmo, C. G. Carus constata que seja singular essa contradição no âmago do ser humano entre afeição e aversão, uma vez que ele é uno.⁷⁴ Constata também, que sempre houve pessoas que se afeiçoaram tanto a si mesmas de modo a preferir a si em relação a qualquer outra pessoa ou coisa no mundo; assim como também há pessoas que desenvolvem uma aversão tal em relação a si mesmas, que buscam formas de autodestruição, chegando ao extremo de suicidar-se:

[...] a alma pode se perder no ar, na contemplação de sua manifestação temporal, assim que, esquecendo sua orientação mais elevada (assim como, por exemplo, uma pessoa que namora sua imagem no espelho), de forma crescente, ela precisa abrir mão de suas melhores capacidades em função de uma débil vaidade e de uma preocupação angustiada pela própria existência. [...] Esse estado doentio nós denominamos de egoísmo. Trata-se de uma supervalorização de si mesmo, algo que aparece desde cedo no desenvolvimento e que pode culminar em repugnância e ódio⁷⁵.

⁷² CARUS, 1831, p. 352s.

⁷³ CARUS, 1831, p. 354.

⁷⁴ CARUS, 1831, p. 354.

⁷⁵ CARUS, 1831, p. 355.

Em seguida trata da diferença entre os sexos nas estatísticas de suicídio, pois dados da época indicariam a ocorrência de três vezes mais suicídios entre os homens do que entre as mulheres. Atribui essa diferença ao maior individualismo dos homens e à natureza mais amena, dedicada e amorosa das mulheres.⁷⁶ Também discute a questão da hereditariedade da tendência ao suicídio e elucida sua compreensão através de uma metáfora: uma alma vai se desenvolvendo a partir de outra, de modo que a ideia divina da humanidade que nela habita, assim como uma árvore infnita, vai se desenvolvendo de broto em broto.⁷⁷ Ou, através de outra imagem, menciona que, assim com uma obra de arte pode comunicar sua ideia elementar a outras almas, também essa característica pode ser comunicada de pais para filhos.⁷⁸ Já a saída desse ciclo vicioso pode vir através do ato da alma de tão somente voltar-se à sua natureza essencial, isto é, dar-se conta de sua própria natureza mais elevada e assim reencontrar limpidamente a sua autêntica orientação.⁷⁹

Constata ainda que na relação entre indivíduos que, mesmo sem que esses tenham tido tempo de se conhecer, ocorre uma simpatia ou antipatia espontânea e imediata. Isso estaria relacionado ao já referido pressentimento (*Ahnung*). Neste sentido, mais uma vez, fica evidente que a vida inconsciente da alma decisivamente precede e antecipa a sua vida consciente.⁸⁰ Pergunta-se também pela origem de uma simpatia ou antipatia inconsciente, antes de qualquer influência psicossocial? A resposta estaria no próprio ser:

[...] que a partir de sua origem cada alma possua uma forma de ser que lhe é peculiar , a qual cada um então, como a partir de uma infnita periferia em direção ao verdadeiro centro de toda da existência espiritual (*geistiges Dasein*), isto é, em direção ao ser divino, deva desenvolver. Por isso nós comparamos essas direções do desenvolvimento com raios (de uma roda – NA) que naturalmente vão convergindo à medida que se aproximam do centro⁸¹.

Haveria dessa forma uma ambiguidade originária no próprio ser: em cada individualidade verdadeira e originária existiria certa contraposição, a qual, mesmo que ela se desenvolva segundo sua essência de forma pura em direção ao mais sublime, simultaneamente, revelaria um desenvolvimento em uma direção que lhe é oposta, e a simples percepção de tal efeito contrário não poderia produzir outra coisa senão certa repulsa, a qual somente mediante um desenvolvimento maior da compreensão poderia ser minorada.

Esse desenvolvimento inclui dois elementos: por um lado, que a alma reconheça que quanto mais ela se aproximar àquela alma oposta à sua direção, tanto mais ambas se

⁷⁶ CARUS, 1831, p. 358.

⁷⁷ CARUS, 1831, p. 359.

⁷⁸ CARUS, 1831, p. 360.

⁷⁹ CARUS, 1831, p. 362.

⁸⁰ CARUS, 1831, p. 365.

⁸¹ CARUS, 1831, p. 365.

aproximam do centro que lhes é comum; e, por outro, que, à medida que ambas as almas sejam autênticas e prosperem em direção ao seu verdadeiro centro, percebam que, a despeito de sua oposição, sempre há algo que complementa ambas.⁸²

Ilustra essa afirmação com uma conhecida passagem de J. W. von Goethe: “Dois homens eles o são, há muito o senti, que somente são inimigos, porque a natureza não os moldou num homem só e se fossem sábios para tirar vantagem desta condição, se associariam como amigos; então eles responderiam como um homem só e passariam a vida com poder, sorte e prazer”⁸³.

Por isso um verdadeiro amor geral pela humanidade é uma das mais belas florescências de uma alma desenvolvida à máxima grandeza e clareza, na qual se tornou uma convicção, que somente a humanidade em sua unidade geral é de fato o ser humano, e que as almas individuais somente são os membros de um organismo superior. Dessa forma, assim como no interior do indivíduo pode ocorrer esse afastamento do seu próprio núcleo, implicando mal-estar em relação a si mesmo, esse mesmo afastamento se reflete nas relações entre indivíduos, grupos, nações, ocasionando ódio e guerra.⁸⁴

A ideia em si: o amor

Assim chegamos ao âmago dessa série de preleções proferida por C. G. Carus: tudo emerge e converge para o amor. E como falar do amor senão por metáforas, aliás, com uma alusão à ode ao amor encontrada em Primeira Carta aos Coríntios 13: “Este amor está para a simpatia, assim como a planta para a semente; como a vida consciente para a vida inconsciente da alma ou ainda, como o ver está para o pressentir”⁸⁵. O *punctum saliens* desse processo de convergência para o amor é a simpatia que representa o primeiro ponto no seu desenvolvimento.⁸⁶ Seu “mais sublime alvo, quando o sentido último do amor é plenamente atingido, é a aspiração pelo divino e imortal no universo ou na plenitude”⁸⁷. “No amor o ser humano se desenvolve e, conforme ele é acordado ou despertado pela primeira vez, isso se torna muitas vezes decisivo para o resto de sua vida”⁸⁸.

Neste tocante, a distinção entre saúde e doença mental refere-se diretamente a esse sentimento que permite a percepção da ideia divina que define a natureza humana: no estado de saúde mental, através da capacidade de reconhecimento, isto é, através do mais profundo saber da alma de sua natureza divina, a alma define a forma

⁸² CARUS, 1831, p. 366.

⁸³ CARUS, 1831, p. 367.

⁸⁴ CARUS, 1831, p. 369.

⁸⁵ CARUS, 1831, p. 371.

⁸⁶ CARUS, 1831, p. 372.

⁸⁷ CARUS, 1831, p. 374.

⁸⁸ Referência ao ancestral Friedrich August Carus (1770-1807). CARUS, 1831, p. 375.

e a força das percepções e a direção que deve ser dada ao desejo e à vontade.⁸⁹ Já no estado totalmente doentio, essa capacidade pode estar totalmente equivocada e, assim, “o sentimento, ao invés de destinar -se em sua forma mais sublime à percepção do belo, naufraga em degradação e melancolia, quando a reflexão, destinada ao conhecimento da verdade, recai em erro e estupidez, e a vontade, destinada à prática do bem, submerge em loucura e mania”⁹⁰.

Existe, por outro lado, segundo C. G. Carus, “um estado centrado da alma, igualmente distante do forte luto, assim como do exagerado desejo, uma paz de espírito, uma pura e vital serenidade do temperamento, que representa um dos mais belos florescimentos de um estado sadio da alma e que podemos considerar como o descanso do magneto em seu meridiano magnético”⁹¹. Essa loa ao amor é concluída com a seguinte passagem:

Ao manifestar-se, porém, o amor, já desvencilhado de todas as amarras às condições orgânicas e, portanto, espiritualizado (*vergeistigt*), acendra ainda mais em um desenvolvimento humano superior como um puro, profundo amor pela humanidade e na ideia divina nele professado; sim, sobretudo, em sua forma mais enaltecida, no amor pelo divino, cuja forma então irá perpassar toda a alma do ser humano, assim que dessa forma lhe faça sentir de forma plena a harmonia profundamente alicerçada entre o ser humano e o mundo e, com isso, provocar-lhe a maior felicidade⁹².

A alma e a morte

C. G. Carus denomina a morte de “a última e maior metamorfose que aguarda por todos nós”⁹³. Sua visão do assunto segue aquela proposta por Platão: “o corpo jamais deixa de perecer; somente a alma é o que fica e que se mantém de nossa existência”⁹⁴. Distingue, por conseguinte, dois tipos de morte: o primeiro se refere à morte natural, quando em idade avançada a ideia se separa de sua organização no mundo natural; o segundo se refere à vida que foi abreviada por acidentes, doenças ou outros fatores. Argumenta que, assim como é absurdo imaginar que uma ideia ou um pensamento possam ser mortos, assim também qualquer ideia, qualquer imagem mental está além do alcance da morte. Isso evidenciaria a imortalidade da alma⁹⁵. Todavia, faz uma distinção entre infirmitade e eternidade.⁹⁶ Quando a alma começa seu processo de devir, ela desencadeia um processo infinito de possibilidades de vir a ser⁹⁷. Portanto

⁸⁹ CARUS, 1831, p. 376.

⁹⁰ CARUS, 1831, p. 376.

⁹¹ CARUS, 1831, p. 377.

⁹² CARUS, 1831, p. 384.

⁹³ CARUS, 1831, p. 422.

⁹⁴ CARUS, 1831, p. 422.

⁹⁵ CARUS, 1831, p. 423.

⁹⁶ CARUS, 1831, p. 424.

⁹⁷ CARUS, 1831, p. 426.

ela começa e se estende em direção ao infinito. Porém, como ser eterno pressupõe não ter início, meio, nem fim, não se pode falar em eternidade da alma.

Finalmente, de forma indicativa, o autor propõe a seguinte divisão em etapas do desenvolvimento da vida da alma humana: a) a gênese ocorre através do despertar de uma nova ideia individual no contexto do devir da humanidade em geral. O primeiro período seria marcado pela ação da alma inconsciente na constituição do ser humano a ser gerado antes do seu nascimento; b) Separação do indivíduo de sua base materna através do nascimento, quando parte da organização previamente definida se perde e cede lugar a uma forma modificada da existência. Esse segundo momento é caracterizado pelo desenvolvimento da alma em direção a um completo espelhamento da vida natural, da consciência de mundo para a consciência de si a fim de alcançar o ápice da maturidade no desenvolvimento da vida terrena; c) O terceiro período é definido pela separação do indivíduo do solo terreno através da morte, que implica a total dissociação da união aos elementos naturais, dando lugar a uma nova forma de existência da alma. Essa nova forma de existência da alma é totalmente desconhecida, porém continua o processo de desenvolvimento da alma autoconsciente em formas de vida ainda desconhecidas.

Mesmo sem poder antecipar como seria essa continuidade da vida da alma, o autor lembra que nos mitos e sagas de muitos povos ocorre um pressentimento dessa, algo semelhante ao que ocorre nas visões premonitórias. Esse desenvolvimento em direção à ideia em si, ao absoluto, ao divino, todavia, pressupõe o desenvolvimento já em vida em direção ao sublime. Encerra sua defesa da imortalidade da alma citando, entre outros, Paracelso: “a melhor e inquestionável prova da imortalidade da alma humana é, em última análise, seu infinito desejo por Deus, sem o qual ela não encontra seu descanso”⁹⁸.

Encerra sua série de preleções, resumindo o esquema geral do desenvolvido sobre o processo de desenvolvimento da alma humana: a) Primeira fase: inconsciência, quando a alma é indiferente em relação a si mesma, porém com o impulso de vir a ser organicamente; b) Segunda fase: consciência de mundo, onde se diferencia em três direções: desenvolvimento dos sentidos, capacidade de formar ideias e de retê-las e variável e dinâmica em direção à próxima fase, no sentido de desenvolver a percepção, a razão e a vontade; c) Terceira fase: autoconsciência, quando reconhece a sua própria unidade e se torna capaz de apreender da ideia, que se caracteriza pelo respeito à individualidade alheia, alcança a sensatez e desenvolve a liberdade da própria individualidade (respeito, sabedoria e amor). Com essas características a alma se desenvolve em direção às três ideias mais nobres, que irradiam do ser divino: a beleza, a verdade e a bondade.

⁹⁸ CARUS, 1831, p. 430.

Conclusão

Por que desenterrar esses ossos antigos? – me perguntou um professor, amigo, colega e professor emérito da Universidade de Marburgo (Alemanha). Naturalmente ele não o fez no sentido de desprestigiar trabalhos “arqueológicos”, uma vez que ele mesmo, já octogenário, recentemente doutorou-se pela segunda vez em orientística antiga. Trata-se da pertinente pergunta pela justificativa desse empreendimento no campo psicológico, respectivamente filosófico, haja vista que o autor estudado é anterior à clivagem entre essas duas áreas do conhecimento.

A razão mor tem a ver com o conhecimento em si. O conhecimento acumulado é feito pelos sedimentos de todos os pensadores que ao longo da história deixaram seu legado intelectual. Retornar a esses sedimentos significa entender uma parcela desse processo que ora se apresenta como um todo. Especialmente, pode-se perceber através desse tipo de investigação como o respectivo pensador estudado fez uma hermenêutica de todo o conhecimento disponível e acessível em sua época e, ao mesmo tempo, sua forma inovadora de reorganizá-lo a partir de suas premissas e objetivos.

Seguramente Carl Gustav Carus é um desses pensadores que convém ser resgatado para o estudo acadêmico no contexto lusófono. Uma rápida busca em um diretório de busca importante da Internet revela que, entre as inúmeras referências, praticamente não ocorre nenhuma em língua portuguesa. Possivelmente o autor é mais um desses elos perdidos na história do pensamento ocidental, especialmente no contexto da academia de fala portuguesa. É desnecessário aqui referir as credenciais que legitimam considerá-lo como um pensador importante, que de certa forma antecipou em um século diversas teses que marcaram a história da psicologia, a partir da primeira metade do século vinte.⁹⁹

A tese principal encabeçada por esse pensador é a hipótese da existência do inconsciente e do papel preponderante dele na vida psíquica. Neste sentido, o “último romântico”, C. G. Carus, herdou da discussão que o precedeu, seguramente de G. W. Leibniz e mais tarde da filosofia crítica e do Romantismo, os principais aspectos.¹⁰⁰ É, todavia, uma contribuição genuína sua, a radicalização dessa importância do inconsciente no sentido de afirmar que “[a] chave para a compreensão da natureza da vida da alma consciente situa-se na região do estado inconsciente”¹⁰¹. Ou seja, que o ser humano é governado por forças que precedem a sua capacidade de racionali-

⁹⁹ “Carus’s importance is historical: he kept psychology ethically neutral, emphasized the dynamic nature of mental life, and by sheer persistence made the idea of a psychology of the unconscious more plausible”. BELL, 2005, p. 220.

¹⁰⁰ “Arthur Schopenhauer, Carl Gustav Carus, and Georg Büchner. They represent variations on the same theme. For all three, the psyche is guided by irrational impulse, but the impulse itself is part of a larger natural order that is conceived along broadly Goethean lines”. BELL, 2005, p. 208.

¹⁰¹ “Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewussten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewusstseins.” CARUS, Carl Gustav. *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. 2. verb. und verm. Auf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. 544 S. p. 1. “The first sentence of *Psyche* signals his intent and has a strikingly modern ring: ‘The key to the understanding of the conscious life of the soul lies in the realm of the unconscious.’ Carus aimed to provide a systematic theory of the unconscious

zação consciente. No entanto, não intenta um retorno à vida inconsciente, mas uma integração ao nível consciente dos conteúdos inconscientes, inclusive como forma de assegurar a sanidade da vida psíquica e, não por último, para que o ser humano alcance a sua realização mais profunda no sentido de chegar à autocompreensão de si mesmo. Dessa forma, antecipa uma compreensão defendida por S. Freud e, de forma mais af m, C. G. Jung.¹⁰²

Outra tese fundamental herdada de G. W. Leibniz e desenvolvida exaustivamente em sua obra posterior é a do pensamento “monádico”¹⁰³. Tudo o que existe tem sua origem genética em “uma gota de líquido”, que é compreendida como a forma material que a ideia em si, em última análise, o próprio Deus, potencialmente assume. Cabe, pois, à vida, o seu desdobramento em ato, durante seu processo evolutivo. O ápice desse desenvolvimento acontece quando a vida mais desenvolvida, a saber o ser humano, se reencontra, através da autoconsciência, com essa ideia basal que lhe deu origem e fundamento. Deste modo, se apercebe de sua organicidade consigo mesmo, com o mundo que o cerca e com o próprio elã vital, *anima mundi*, que tudo perpassa. Adquire a consciência da organicidade de tudo e do todo e do seu lugar nesse infinito vivo, cuja abrangência é eterna. Compreende também que esse fundamento último, do qual emana, é o *ens amans* (Schelling) e para o qual convergirá para realizar a sua vocação originária.

Também a tese de que a vida psíquica é organizada pela tensão entre polaridades, a exemplo do magnetismo galvânico. São sempre pares opostos que seguem a lei da atração e da repulsão que, segundo C. G. Carus, regem a vida psíquica, respectivamente, as atividades de aproximação e distanciamento. Isso se refere tanto ao espaço intra quanto ao intersíquico, originando movimentos de simpatia ou de antipatia. Essa mesma tese foi aprofundada por C. G. Jung na sua compreensão da relação do inconsciente, respectivamente, da relação do consciente com o inconsciente coletivo.

E, não por último, o que torna o seu pensamento atual, a tese de que a exploração da psique humana passa pela tentativa de compreender as leis naturais que a regem. O médico C. G. Carus procura detectar no psiquismo humano leis equivalentes àquelas que regem sua vida biológica. Contudo, não recai em um naturalismo materialista, como ocorre muitas vezes no contexto desse tipo de pensamento. Assume, sim, agora como filósofo, em grande medida, o pensamento platônico, especialmente

mind and was the first to do so. Later writers, notably Eduard von Hartmann, Ludwig Klages, and Jung, recognised his primacy. BELL, 2005, p. 213.

¹⁰² “Carus, the first explicit theorist of the unconscious”. BELL, 2005, p. 227.

¹⁰³ “The Universe is a spiritual monadic substance. Whereas in Leibniz’s system monads are separate and relate to one another through internal representations, Carus proposes a single organism. The single not only relates to the whole, it gets its being from the whole (CVP xii). Thus all individual plants are parts of an ideal whole plant; and by the same token, the whole vegetable world is a single organism (CVP 19). This is because the spirit (Geist) or idea (Idee) is prior to and underlies all physical existence. The empirical proof of this is that in all organisms we can recognise ‘the presence of a spiritual (geistig) image of its form of existence prior to the existence itself Every physical organism has a prior conditioning idea or cause of its existence (CVP 23–4). Physical reality stands in the same relation to its Idee as a finished work of art does to its original conception in the artist’s mind (CVP 33–6)”. BELL, 2005, p. 214.

quando se refere àquilo que seja a alma humana. Dessa forma, a alma humana é concebida como uma parte de um todo mais abrangente da qual emerge e que, após haver feito em vida sua peregrinação rumo à autoconsciência, na morte, imerge novamente nesse todo de onde proveio.

Referências

- BELL, Mathew. *The German Tradition of Psychology in Literature and Thought, 1700-1840*. Cambridge: University Press, 2005.
- CARUS, Carl Gustav. *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. 2. verb. und verm. Auf. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. 544 S.
- CARUS, Carl Gustav. *Vorlesung über die Psychologie*. Leipzig: G. Fleischer, 1831.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Neue Abhandlungen zum menschlichen Verstand*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- NOÉ, Sidnei Vilmar. Am Anfang war das ES: zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von bewusst und unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie. *Estudos Teológicos*, v. 53, n. 1, 2013. Disponível no seguinte endereço eletrônico (cf. versão impressa na Revista): <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/296/800>. Acesso em: 27 mar. 2015.

Bibliografia adicional

- BÉGUIN, Albert. *Traumwelt und Romantik*. Versuch über die romantische Seele in Deutschland und in der Dichtung Frankreichs. Peter Grotzer (Hrsg.). Bern; München: Francke, 1972. 558 S.
- BRINKMANN, Donald. *Probleme des Unbewussten*. Zürich; Leipzig: Rascher, 1943. 71 S.
- CARUS, C. G. *Natur und Idee*. (oder das werdende und sein Gesetz). Wien: Wilhelm Braumüller, 1861.
- CARUS, C. G. *Vergleichende Psychologie*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1866.
- ELLENBERGER, Henry F. *Die Entdeckung des Unbewußten*. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. 2. verb. Auf. Bern: Diogenes, 1996. 1.226 S.
- FECHNER, Gustav Theodor. *Elemente der Psychophysik*. 2 Teile. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1860.
- HARTMANN, Eduard von. *Philosophie des Unbewussten*. 1. Teil: Phänomenologie des Unbewussten.; 2. Teil: Metaphysik des Unbewussten; 3. Teil: Das Unbewusste und der Darwinismus. 12. Auflage [1. Auflage: 1869]. Leipzig: Alfred Kröner, 1923. 1.619 S.
- HARTMANN, Nicolai. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. 1. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik. Berlin; Leipzig: de Gruyter, 1923. 282 S.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Neue Abhandlungen zum menschlichen Verstand*. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- LÜTKEHAUS, Ludger. *Dieses wahre innere Afrika*. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud. Frankfurt a/M: Fischer, 1989. 254 S.
- MÜLLER, Otfried. *Die Lehre vom Unbewussten in der deutschen Philosophie: Dargestellt für Ärzte*. München: Otto Gmelin, 1930.
- VÖLMICKE, Elke. *Das Unbewußte im Deutschen Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Naumann, 2005.
- WHYTE, Lancelot Law. *The Unconscious before Freud*. London: Basic Books, 1960.

WINDELBAND, Winfried. *Die Hypothese des Unbewußten*. Festrede geh. am 24.04.1914. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1914.



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

A FUNÇÃO DA FAMÍLIA NA EDUCAÇÃO RELIGIOSA DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES¹

*The role of the family in religious education
for children and adolescents*

Gisela Isolde Waechter Streck²

Resumo: A educação religiosa nas famílias – esse é o tema deste artigo. Antes de chegar aos desafios, a proposta é refletir sobre a primeira parte: educação e religião, e nessa discussão incluir a família. Como a família educa hoje suas crianças e seus adolescentes numa fé religiosa, na religião ou denominação religiosa a que pertence? A família ainda pertence a uma religião? Para responder a essas questões foi realizada uma pesquisa social, qualitativa, realizada por meio de um questionário. A pesquisa aconteceu numa escola pública, numa cidade do interior do Rio Grande do Sul. São apresentados os dados da pesquisa e algumas questões que podem instigar a reflexão e o diálogo sobre a tarefa educativa da família na realidade de hoje.

Palavras-chave: Educação religiosa. Crianças. Adolescentes. Família.

Abstract: Religious education in families – this is the theme for this article. Before coming to the challenges, the proposal is to reflect on the first part: education and religion, and in this discussion include the family. How does the family today educate their children and teenagers in a religious faith, religion or religious denomination to which it belongs to? The family still belongs to a religion? To answer these questions a social qualitative survey was conducted through a questionnaire. The research took place in a public school in a city in the Rio Grande do Sul. The survey data are presented and some issues that may instigate reflection and dialogue on the educational task of the family in today's reality.

Keywords: Religious education. Children. Adolescents. Family.

¹ O artigo foi recebido em 28 de novembro de 2014 e aprovado em 15 de maio de 2015 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Teologia pela Faculdade EST. Professora de Teologia, área de concentração Religião e Educação, e coordenadora do Mestrado Profissional na Faculdade EST em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: giselastreck@gmail.com

Introdução

A reflexão inicia com uma definição de conceitos que são usados, muitas vezes, como sinônimos: religião, religiosidade, fé. Mesmo que as conclusões abram novas possibilidades de debate, ainda assim é relevante tentar encontrar parâmetros para entender e diferenciar esses conceitos. Brandenburg baseia-se em Murad para definir e diferenciar religião e religiosidade: “A religiosidade é manifestação tangível da fé em um contexto cultural específico. Já a religião compõe-se como uma configuração histórica da fé e da religiosidade e expressa em conhecimentos, ritos e ética³. A conclusão é de que “a religiosidade trata mais das próprias concepções que a pessoa possui sobre a vida, sobre a fé, sobre o divino”⁴.

Para Fowler, a fé é “um universal humano”, e o ser humano nasce com capacidades inatas para a fé. Por outro lado, como essa capacidade irá se desenvolver vai depender da forma como o ser humano é acolhido no mundo e do ambiente no qual está inserido. Fowler fala em fé humana e diz: “É o nosso modo de achar coerência nas múltiplas forças e relações que constituem a nossa vida e de dar um sentido a elas”⁵. O autor não se reporta, de imediato, a uma fé religiosa, mas a uma busca para dar sentido à vida.

Fowler também faz uma diferenciação entre fé e religião. O conceito religião é definido como “tradição cumulativa”, ou seja, reúne as experiências e expressões de fé de pessoas e grupos no transcorrer do tempo. Uma religião “acumula” textos, teologia e revelação, ritos, imagens, mitos e símbolos, liturgias, cantos e música que foram e/ou são comuns a um determinado grupo de pessoas ou comunidades.⁶

Adfirma:

Antes de sermos religiosos ou irreligiosos, antes de nos concebermos como católicos, protestantes, judeus ou muçulmanos, já estamos engajados em questões de fé. Quer nos tornemos incrédulos, agnósticos ou ateus, estamos preocupados com as formas pelas quais ordenamos a nossa vida e com o que a torna digna de ser vivida⁷.

Para Smith, a necessidade e a busca que o ser humano faz para dar sentido à sua vida são anteriores à religião, ao sentimento de pertencer a um grupo religioso. Assim, a fé é “mais profunda, mais rica e mais pessoal” do que a religião. A fé é “gerada e sustentada por uma tradição religiosa, em alguns casos e em certo grau por suas doutrinas; porém ela é uma qualidade da pessoa e não do sistema”. Assim a fé é algo pessoal, “uma qualidade do viver humano”. A fé, então, não é, necessariamente,

³ MURAD apud BRANDENBURG, Laude E. A dimensão epistemológica da religiosidade. In: WACHS, Manfredo et al. (Orgs.). *Ensino Religioso: religiosidades e práticas educativas*. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 56.

⁴ BRANDENBURG, 2010, p. 57.

⁵ FOWLER, James. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1992. p. 10, 15.

⁶ FOWLER, 1992, p. 20.

⁷ Fowler fundamenta-se em Paul Tillich e H. Richard Niebuhr.

religiosa, mas ela pode ser religiosa; ela pode ser vivenciada e ganhar expressão e significado numa determinada comunidade religiosa.⁸

Assim, religiosidade e fé estão bastante próximas por estar relacionadas a uma experiência mais pessoal que o ser humano faz. No primeiro caso, a religiosidade entendida como uma expressão da vivência de fé no seu grupo religioso, ou seja, uma vivência de uma fé religiosa; e no segundo, a fé vista de forma mais ampla, como busca que o ser humano faz para dar sentido para sua vida, independentemente se for religiosa ou não.

Fowler afirma que as famílias, as comunidades religiosas e as escolas têm “uma tremenda” responsabilidade pela influência que exercem sobre crianças e adolescentes. No caso da criança pequena, a influência das pessoas adultas é tão grande, a ponto de afirmar que “a vida de imaginação e fantasia da criança pode ser **explorada** por adultos, intencionalmente ou não” [grifo nosso]. Essa influência pode ser exercida pelo tipo de histórias, imagens e símbolos que são oferecidos às crianças, que podem **ou** abrir para a vida, sustentar amor, fé e coragem; **ou** “fazer surgir medo, rigidez e brutalização das almas”. Assegura que a família ou uma comunidade religiosa pode enfatizar de tal forma a figura do diabo, o pecado, o inferno e a perdição, que a criança precocemente será levada a uma conversão e a assumir uma “identidade de fé adulta”. A consequência disso poderá ser uma pessoa adulta com uma personalidade “muito rígida, frágil e autoritária”¹⁰.

As pesquisas de Fowler mostram como se dá essa influência da família no desenvolvimento da fé e da religiosidade do ser humano. Na fase da primeira infância surgem capacidades que são importantes para se entender a fé. Por exemplo, a criança aprende a falar, desenvolve a imaginação, a fantasia, a imitação. Ela vai compondo e entendendo a realidade a partir de fragmentos, de partes daquilo que ouve, junta a isso as imagens que sua cultura e seu meio oferecem e mais as associações que ela mesma faz. É assim que a criança vai gradativamente entendendo o mundo e a realidade.¹¹

A fé e a religiosidade começam a se desenvolver fazendo uso desse potencial: a criança é influenciada e imita os modelos e exemplos de fé das pessoas adultas com as quais convive. Se a fé da família for religiosa, ela vai aprender orações, canções, ouvir histórias, vai imitar os gestos que as pessoas ao seu redor fazem. Já consegue falar de Deus e descrever as imagens que vai formando a respeito de sua fé e de Deus. A relação que a criança teve e tem com seu pai e sua mãe e com sua família vai determinar sua noção sobre Deus. Assim como o pai e a mãe, também Deus ama e protege, ameaça e castiga. Ou seja, as qualidades do pai e da mãe são também atribuídas a Deus. A diferenciação entre Deus e pai e mãe acontece por meio de um longo processo e surge entre o quarto e o sexto ano de vida.

Para as crianças maiores as histórias são muito importantes. Ela está procurando diferenciar o que é real daquilo que é fantasia, mas sua percepção sobre Deus ainda

⁸ SMITH apud FOWLER, 1992, p. 21.

⁹ FOWLER, 1992, p. 115.

¹⁰ FOWLER, 1992, p. 115-116.

¹¹ FOWLER, 1992, p. 108, 113.

se dá a partir de imagens antropomórficas. Ela já tem possibilidades mais elaboradas de raciocínio, mas ainda o faz de maneira concreta, não conseguindo chegar à abstração. A criança é influenciada principalmente pela família e pelo sistema de fé e de valores que essa tem, mas, aos poucos, à medida que ingressa na escola e em outros grupos sociais, outras pessoas também começam a exercer certa influência. Nessa fase, o sentimento de pertencer a um grupo religioso, se for o caso, se torna mais forte e consciente, e a criança adota para si as histórias, as imagens, os mitos, os símbolos e as doutrinas desse grupo. Ou seja, a criança começa a entender que pertence a um grupo religioso, que tem uma “religião”. Ou não. Vai depender de sua família, do meio no qual está inserida e pelo qual ela é fortemente influenciada. O passo seguinte, o de questionar o sistema de fé e de valores de sua família e o pertencimento a um grupo religioso, poderá (ou não) ser dado na adolescência, ou posteriormente, ou nunca acontecer.¹²

A pesquisa social¹³

Na realidade de hoje, pai, mãe e família ainda educam seus filhos e filhas em termos de uma fé religiosa? Nos dias de hoje, a família consegue ser exemplo e modelo de fé religiosa para suas crianças? Para responder a essas questões foi realizada uma pesquisa social que investigou se a família educa crianças e adolescentes nas questões de fé e de religiosidade. Para tanto, se fez uma pesquisa qualitativa, e a coleta de dados foi realizada por meio de um questionário. A pesquisa aconteceu numa escola pública, numa cidade do interior do Rio Grande do Sul. Nesse dia houve atividades com as crianças e suas famílias na escola durante todo o dia. A aplicação do questionário foi feita pela pesquisadora, com o auxílio de professoras e da direção da escola, e dela participaram 30 pessoas.

Quem são as pessoas adultas que responderam ao questionário? Na sua maioria, em termos de faixa etária, se situam entre 30 e 50 anos e têm ou convivem com crianças e adolescentes de três a 18 anos. São 17 mulheres e 13 homens. Na sua maioria são casados. Em termos de escolaridade, a maioria tem o ensino médio e oito pessoas têm pós-graduação. Das 30 pessoas pesquisadas, 13 pertencem à Igreja Católica e 17 à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; três responderam que não frequentam nenhuma denominação religiosa.

Uma pergunta teve como objetivo verificar o desenvolvimento da religiosidade das pessoas pesquisadas. Schweitzer afirma que a imagem de Deus é central para entender o desenvolvimento da fé e da religiosidade do ser humano. Quando se pergunta sobre a imagem que a pessoa faz de Deus, se está recebendo informações sobre o desenvolvimento da sua religiosidade. As mudanças que acontecem na maneira como o ser humano imagina Deus, no transcorrer da sua vida, são decisivas para entender o desenvolvimento da sua fé e religiosidade. Uma criança e até um adolescente

¹² FOWLER, 1992, p. 118-119.

¹³ Os dados apresentados constam no Relatório de Pesquisa.

imagina Deus de forma antropomórfica. De uma pessoa adulta, no entanto, se espera que ela tenha reelaborado essa forma antropomórfica para uma imagem abstrata.¹⁴ Assim, perguntou-se ao grupo como imaginava Deus quando criança e 20 pessoas apresentaram, nas suas respostas, uma imagem antropomórfica; e outras sete pessoas não responderam à pergunta: **papai do céu**, ser superior, sábio, ser que **ama todos**, poderoso, misericordioso, pessoa com vida infinita, um homem, **anjo de bondade**, barba grande, um homem **velho e sábio**, um senhor de barba branca, rosto feito de nuvens, rosto de Jesus.

Entre as respostas, sobressaiu a imagem do velhinho de barba branca. Um homem velho e sábio, de roupa branca e cabelos longos, sentado nas nuvens é a imagem clássica das crianças. Será que as crianças ainda imaginam Deus dessa forma? Na realidade de hoje, quem é velho não é considerado sábio. As crianças sabem mais do que os velhos, “eletronicamente” falando – aqui não se está falando de vivências e experiências de vida, mas de manuseio tecnológico. Numa realidade como a de hoje, onde as tecnologias de informação e comunicação dominam o dia a dia, também e especialmente de crianças e jovens, esse é o parâmetro de sabedoria: sabe quem tem domínio tecnológico, no caso, não os velhos, mas os jovens. Por isso exemplo e modelo de identificação para as crianças são, em grande medida, aqueles que são jovens, belos e bem-sucedidos. Será que as crianças de hoje têm a oportunidade de conviver com pessoas idosas, com avós e avôs, de tal modo que possam ter neles modelos de identificação? As pesquisas sobre o desenvolvimento da imagem de Deus mostram que a experiência relacional com a família e as pessoas mais próximas possibilita a construção da imagem antropomórfica de Deus.

Nas respostas dadas fica claro o quanto pai e mãe e a família influenciaram na construção da imagem de Deus: o olhar profundo e bondoso, aquele que ama todos, o anjo de bondade. Aqui se pode ver o quanto as experiências de dependência e de cuidados, de apego e de medos que o ser humano sente, seu relacionamento com a figura materna e paterna, são os elementos constitutivos da religiosidade. Esses primeiros sentimentos e representações é o campo onde uma noção sobre Deus começa a desabrochar. Só mais tarde, quando a criança começa a verbalizar ou visualizar sua imagem de Deus, é possível ver o quanto as primeiras experiências com mãe e pai influenciam a formação de uma imagem de Deus.

Uma segunda pergunta indagou sobre a imagem de Deus hoje, e para sete pessoas continua sendo a imagem antropomórfica, e essa é, em grande medida, a imagem de Deus como um Pai. Outras sete pessoas trouxeram uma imagem abstrata: força poderosa, luz, caminho de luz, estrutura para tudo, Deus está na natureza, no Universo.

Já nove pessoas apresentaram uma imagem indefinida, descrita a partir da funcionalidade de Deus e levando em consideração certos conceitos teológicos: Deus

¹⁴ SCHWEITZER, Friedrich. *Lebensgeschichte und Religion: Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. 3. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

nos protege, nos salva; **Protetor** de seus servidores, Deus do bem, da paz e da Vida; encaminha para o caminho correto; meu guia espiritual, meu **protetor**.

A mudança que pode ser percebida, além da imagem abstrata, é a linguagem mais teológica ou a repetição do discurso religioso que se ouve nos cultos e missas: ser todo-poderoso, salvador, guia espiritual. É o Deus como apresentado pelas denominações religiosas. Deus ainda é o protetor, mas é mais poderoso e menos amoroso e bondoso. Em termos de desenvolvimento religioso, é a partir da idade escolar que a criança transita, cada vez mais, em diferentes grupos sociais, além da sua família. Seu círculo social se amplia e com isso também aumenta o número de pessoas e grupos que, por meio do ensino e da vivência, influenciam a sua religiosidade. Inserida nessa nova realidade, a criança confronta-se, pela primeira vez, com um problema: como associar o Deus próprio, a imagem “construída” a partir das experiências e da vivência com pai e mãe e família, com o Deus “oficial”, apresentado pela igreja? Uma das respostas possíveis para essa indagação é a que esse grupo de pessoas deu: abandonou-se a imagem antropomórfica, fala-se menos de um Deus amoroso e incorporam-se elementos novos, tirados daquilo que se ouve. Como disse uma pessoa: “[...] tem a ver com minha visão de criança, apenas com um pouco mais de fundamentação [...]”.

A seguir, perguntou-se sobre a educação religiosa que a família proporciona para suas crianças e adolescentes. Para a pergunta: Nos dias de hoje, você considera importante educar as crianças na fé religiosa da família, 28 pessoas responderam Sim e uma respondeu Não.

Os motivos para educar foram os mais diversos:

- É bom, pois sabemos que existe algo maior e está presente entre nós; **tem o bem, as coisas certas, seguras e sadias, mas também o mal**, com tudo ruim, **com dor** e penoso. Devemos **orientá-los sempre no caminho do bem**.
- Deus é o sentido da nossa existência, Dele viemos e para Ele retornaremos. Se não passarmos essa verdade a nossos filhos, com esta sociedade oferecendo **valores totalmente opostos**, com certeza **os perderemos para este mundo “pagão”** e não serão felizes.
- Nos dias atuais, o envolvimento das pessoas é muito grande, com tudo que está à nossa volta (**muitas opções**). Mas se deve explicar desde pequeno que existe a fé em Deus e isso é fundamental para seu desenvolvimento.
- Porque a família é a base da sociedade e a fé em Deus é o que sustenta a família.
- Sim, porque a religião mostra limites entre **o que é certo e errado** e ajuda a fortalecer os laços de sentimentos e atos bons.
- É de suma importância **para que não se percam no caminho largo**.
- Acho que a educação cristã começa em casa, não sendo radical, mas do jeito que estão as outras igrejas iria confundir muito a cabeça das crianças, e essa **é função dos pais, avós, tios e padrinhos**. E sabemos que a base e o manual do cristão é a Bíblia.

Para a pergunta: A quem cabe educar as crianças numa fé religiosa, 20 pessoas responderam que a tarefa é da família. Já as opções “comunidade religiosa” e “escola” praticamente não receberam resposta.

A pergunta: “Você educa seus filhos e filhas na sua fé religiosa?” recebeu 26 respostas afirmativas e duas pessoas responderam que não. Nas respostas dadas, duas questões chamam a atenção: o ensinar (educar) e o ir (levar) para a igreja. Para essas famílias, é compromisso levar suas crianças para a igreja e incentivar seus jovens para que tenham vivência comunitária. O ensinar também está relacionado à questão religiosa: ensinar a rezar, a ter fé em Deus, a ser justo; por meio das leituras bíblicas e da vivência em comunidade. Duas pessoas trazem também o diálogo e a conversa e somente uma pessoa fala em ser exemplo.

Na pergunta anterior, sobre o porquê de educar as crianças e os adolescentes, as respostas tiveram dois focos principais: 1. existe o bem e o mal, o certo e o errado, o caminho do bem e o caminho largo; 2. são importantes motivos os valores, a crença, a orientação para que sigam o caminho do bem e façam o que é correto. A maneira de se fazer é por meio do ensino e da vivência comunitária.

E nos dias de hoje, a família ainda consegue ser exemplo e modelo de fé para suas crianças? O sim foi a resposta de seis pessoas e os motivos foram a possibilidade de oferecer um modelo, dar testemunho do que é certo, exemplos e atos, o ensino e a fé em Deus. Por outro lado, 15 pessoas responderam que a família de hoje não consegue ser modelo e exemplo para suas crianças e adolescentes. Os motivos apresentados são a falta de modelos, de valores, de vivência comunitária, a falta de respeito. Também apontam para a falta de tempo, as dificuldades e as separações entre os casais.

Neidson Rodrigues, ao falar sobre a responsabilidade pela tarefa educativa das novas gerações, enumera a família, a comunidade, as religiões, a sociedade, as instituições escolares, e afirma: “As famílias têm perdido sua hegemonia educativa, na medida em que desestruturaram as relações tradicionais entre seus membros. Os pais estão cada vez mais ausentes da vida dos filhos, desde os primeiros dias de suas vidas”¹⁵. Por outro lado, aponta também para as demais instâncias formativas como incapazes de prover uma formação adequada, nos dias de hoje:

Igualmente, a Igreja deixou de representar uma instituição unitária e hegemônica, capaz de dar direção moral às novas gerações. E as comunidades desapareceram nas formas novas de organização da vida coletiva nos tempos modernos. Cada vez mais as pessoas apenas vivem fisicamente próximas, sem qualquer unidade de projetos sociais, de princípios éticos, de trabalho, de dever de relações. As cidades, por sua vez, se transformaram em simples aglomerações populacionais e não são formas de organização humanitária da vida coletiva¹⁶.

¹⁵ RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético. *Educação & Sociedade*, ano XXII, n. 76, outubro 2001. p. 253

¹⁶ RODRIGUES, 2001, p. 253

As questões apontadas são relevantes e merecem um aprofundamento, com novas pesquisas e dados, e uma reflexão. Como famílias e comunidades religiosas, por meio de seus espaços educativos, podem assumir essa tarefa de educar as novas gerações e assim contribuir para a educação religiosa de seus filhos e filhas?

Considerações finais

A pesquisa foi realizada numa escola no interior do estado do Rio Grande do Sul e não num centro urbano de uma grande metrópole. O senso comum, muitas vezes, sugere que os problemas que Rodrigues aponta, em grande medida, inexistem em comunidades do interior. Neste sentido, é significativo que 50% das pessoas entrevistadas afirmam que a família não consegue mais dar conta de sua tarefa educativa. Mette faz uma pergunta que pais, mães e a família mais ampla deveriam responder: “O que é para mim tão importante e tão valioso que de qualquer modo eu gostaria que fosse transmitido à geração seguinte para a vida deles?” E a afirmação que essa pergunta tem a ver com os “dogmas da própria vida”¹⁷.

Rizzuto, a partir de seus estudos sobre o nascimento da imagem de Deus, afirma que as imagens e os símbolos religiosos estão presentes de modo tão amplo na sociedade que virtualmente nenhuma criança atinge a idade escolar sem ter construído – com ou sem instrução religiosa – uma ou mais imagens de Deus.¹⁸ Neste sentido, é importante procurar conhecer a imagem de Deus que crianças e adolescentes trazem “de casa” e “da rua”. Mais ainda, conhecer o que a família pensa a respeito e a educação que oferece para suas crianças e adolescentes; e como eles mesmos, pai e mãe, se articulam em termos de fé e religiosidade, ou não.

Uma das possibilidades é ouvir não só a família, mas também crianças e adolescentes. A oralidade é um instrumento adequado e oferece a possibilidade do protagonismo, na medida em que permite que se expressem e sejam ouvidos. Gobbi afirma: “Parte do princípio de que nós adultos falamos sobre elas [neste caso, as crianças], sem, contudo, ouvi-las ou mesmo enxergá-las em suas produções, e de que nosso conhecimento sobre as crianças de um modo geral ainda é muito pequeno”¹⁹. O que as crianças realmente pensam? O que elas dirão se as deixarmos falar? A oralidade possibilita “um maior aprofundamento sobre como crianças pequenas percebem o mundo no qual estão inseridas”. Assim, a oralidade permite “conhecer mais sobre os olhares e as concepções que as crianças pequenas têm de seu universo, que é também por elas construído, vivenciado, imaginado, desejado, desenhado”²⁰.

¹⁷ METTE, Norbert. Aprendendo a viver e aprendendo a crer com as crianças. *CONCILIUM*, Petrópolis: Vozes, n. 2, 1996. p. 124.

¹⁸ RIZZUTO *apud* FOWLER, 1992, p. 113.

¹⁹ GOBBI, Márcia. Desenho infantil e oralidade. In: FÁRIA, Ana Lúcia Goulart de; DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri; PRADO, Patrícia Dias (Orgs.). *Por uma cultura da infância: metodologias de pesquisa com crianças*. Campinas: Autores Associados, 2000. p. 86.

²⁰ GOBBI, 2000, p. 87.

Outra metodologia relevante é o desenho, que permite à criança e à/ao adolescente expressar a imagem que fazem do Transcendente. Fowler afirma que todo conhecimento começa com imagens e a maior parte desse conhecimento é guardada como imagens: “A imagem une ‘informação’ e sentimento; mantém juntos orientação e significado afetivo. Como tais, as imagens são anteriores e mais profundas do que os conceitos”²¹. Que imagens são oferecidas às crianças e adolescentes pelas famílias e que influenciam sua fé e religiosidade?

Mette apresenta passos para desenvolver a vida, a fé e a religiosidade de crianças, e diz que é preciso colocar “à disposição delas o espaço que leve em conta suas necessidades de desenvolvimento”. Um espaço “onde elas possam desenvolver suas capacidades espirituais e emocionais podendo seguir seus impulsos de descobrir o mundo que as envolve e de relacionar-se com outras pessoas”²². Nesse espaço de convivência devem existir pessoas com sensibilidade, em quem as crianças possam confiar seus receios e preocupações, com quem possam discutir suas experiências, e que reconheçam seus progressos individuais no conhecimento e na vida afetiva.²³

A adolescência, por outro lado, se caracteriza pela possibilidade de mudar a imagem de Deus. Essa fase da vida pode se caracterizar por conflitos e por questionamentos a respeito da existência de Deus. Até o início da adolescência, as pessoas estão profundamente identificadas com seus modelos significativos, com pessoas adultas e com os grupos aos quais pertencem. Posteriormente e no transcorrer dessa fase, no entanto, pode se instaurar uma grande necessidade de examinar tudo o que foi ensinado pela família, e adolescentes vão querer fazer suas próprias escolhas. Para isso precisam questionar e perguntar, para que possam chegar a suas próprias conclusões e certezas. Pessoas adolescentes necessitam de um espaço protegido para poder dialogar; necessitam compartilhar suas experiências, medos e anseios, seus planos e projetos de vida. Pessoas adolescentes necessitam de um espaço para poder falar, ouvir e receber orientação para as perguntas pelo sentido da vida.

Referências

- BRANDENBURG, Laude E. A dimensão epistemológica da religiosidade. In: WACHS, Manfredo et al. (Orgs.). *Ensino Religioso: religiosidades e práticas educativas*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- FOWLER, James. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1992.
- GOBBI, Márcia. Desenho infantil e oralidade. In: ÁRIA, Ana Lúcia Goulart de; DEMARINI, Zeila de Brito Fabri; PRADO, Patrícia Dias (Orgs.). *Por uma cultura da infância: metodologias de pesquisa com crianças*. Campinas: Autores Associados, 2000.
- METTE, Norbert. Aprendendo a viver e aprendendo a crer com as crianças. *CONCILIUM*, Petrópolis: Vozes, n. 2, p. 120-134, 1996.

²¹ FOWLER, 1992, p. 33.

²² METTE, 1996, p. 125.

²³ METTE, 1996, p. 125.

RODRIGUES, Neidson. Educação: da formação humana à construção do sujeito ético *Educação & Sociedade*, ano XXII, n. 76, p. 232-237, outubro 2001.

SCHWEITZER, Friedrich. *Lebensgeschichte und Religion: Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. 3. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

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/as 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/as, professores/as, 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/as vinculados/as 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).

Todas as pessoas interessadas podem se cadastrar no portal da revista como leitor/a, autor/a e avaliador/a, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores/as 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/duas avaliadoras integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores/as autoras nem os avaliadores/as avaliadoras terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores/as avaliadoras possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador/uma terceira avaliadora pode ser consultado/a, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Este/esta terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses delineadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo e *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 fúente?
- 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/autoras

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores/as vinculados/as 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 fiel 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/as autoras 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 obrigatoriamente antecedidos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.

- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé no sistema autoftdata 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 Times New Roman 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 Times New Roman 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 Times New Roman tamanho 14 pt.
- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman 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 Times New Roman 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 Times New Roman 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.

Teologia 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/a. 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, Times New Roman 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: Times New Roman 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, Times New Roman font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
 - Except when the original language of the text is English.
- Title in Portuguese, centered, capital letters, Times New Roman 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 Times New Roman 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.

Theology 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 ação – 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 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.

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.