

v. 52 - n. 1 - jan./jun. 2012

ISSN 0101-3130

# Estudos Teológicos

Dossiê: Teologia -  
Questões contemporâneas



Programa de Pós-Graduação em Teologia

# **Estudos Teológicos**

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

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

**Reitor:** Oneide Bobsin

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

**Editor-chefe:** Wilhelm Wachholz

**Editor associado:** Iuri Andréas Reblin

**Conselho editorial:** Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia, GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora, MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo, SP, Brasil), Edla Eggert (UNISINOS, São Leopoldo, RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Estados Unidos da América do Norte), Kjell Nordstokke (Lutheran World Federation, Geneva, Suíça), Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology, Chicago, Estados Unidos da América do Norte), Reinhard Feldmeier (Vereingte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

**Conselho científico ad hoc:** Adriane Luísa Rodolpho (UFPEL, Pelotas, RS, Brasil), Allan Ervin Krahn (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), André Sidnei Musskopf (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Carlos Arthur Dreher (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Edla Eggert (UNISINOS, São Leopoldo, RS, Brasil), Edson Pereira Lopes (Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora, MG, Brasil), Flávio Schmitt (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUCMinas, Belo Horizonte, MG, Brasil), Fritz Heinrich (Universität Göttingen, Göttingen, Alemanha), Gilbraz Aragão (UNICAP, Recife, PE, Brasil), Gisela Isolde Waechter Streck (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Haroldo Reimer (PUC-Goiás, Goiânia, GO, Brasil), Joel Haroldo Baade (UNIARP, Caçador, SC, Brasil), Leomar Antonio Brustolin (PUC-RS, Porto Alegre, RS, Brasil), Oneide Bobsin (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Osmar Luiz Witt (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Remí Klein (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Rodolfo Gaede Neto (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Rodrigo Portella (UFJF, Juiz de Fora, MG, Brasil), Ronaldo de Paula Cavalcante (Faculdade de Teologia Unida, Vitória, ES, Brasil), Rudolf von Sinner (EST, São Leopoldo, RS, Brasil), Sérgio Azevedo Junqueira (PUC-PR, Curitiba, PR, Brasil), Sidnei Vilmar Noé (UFJF, Juiz de Fora, MG, Brasil), Valburga Schmiedt Streck (EST, São Leopoldo, RS, Brasil).

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

**Capa:** Joyce 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:** Escola Superior de Teologia – Setor de Publicações – Estudos Teológicos – Caixa Postal 14 – 93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil – Tel.: (51) 2111 1414 – rp@est.edu.br  
Assinatura para 2012: Brasil: R\$ 38,00 – Exterior: US\$ 35,00

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Escola Superior de Teologia. - v.1, n.1 (1961) - . São Leopoldo: EST, 1961.  
23 cm.  
Trimestral: 1961-1967. Semestral: 1968-1974.  
Quadrimestral: 1975-2000. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

1. Teologia - Periódicos. I. Escola Superior de Teologia. 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  
Escola Superior de Teologia**



ISSN 0101-3130

---

*Estudos Teológicos* | São Leopoldo | v. 52 | n. 1 | p. 1-237 | jan./jun. 2012

---

**Estudos Teológicos** é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia 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 doutores nacionais, vinculados a grupos de pesquisa, e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

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

#### **Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados**

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

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

O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo brasileiro voltada à formação de recursos humanos.
--

## ÍNDICE

<b>Editorial</b> .....	7
<b>Dossiê: Teologia – questões contemporâneas</b>	
<hr/>	
Teologia mundial – A responsabilidade da fé cristã na perspectiva global <i>World Theology – The Christian responsibility in global perspective</i> Franz Gmainer-Pranzl .....	12
O cristianismo a caminho do Sul: Teologia intercultural como desafio à Teologia Sistemática <i>Christianity on its Way South: Intercultural Theology as a Challenge to Systematic Theology</i> Rudolf von Sinner .....	38
O laicato nos documentos do Concílio Vaticano II <i>The Laity in the documents of the Vatican Council II</i> Maria Freire da Silva .....	63
Teologia pastoral como teologia pública <i>Pastoral Theology as Public Theology</i> Bonnie J. Miller-McLemore .....	75
Bioética e teologia e suas interconexões com as questões sociais <i>Bioethics and Theology and their interconnections with social issues</i> Clélia Peretti/Waldir Souza .....	99
<b>Teologia e Interdisciplinaridade</b>	
<hr/>	
Sangue e vômito – reinscrição transgressiva em Isaías 4,2-6 <i>Blood and vomiting – transgressive reinscription in Is 4,2-6</i> Osvaldo Luiz Ribeiro .....	114
O encontro com o poder salvífico de Deus na pessoa de Jesus Aproximações hermenêuticas sobre o duplo relato de curas em Marcos <i>The encounter with the saving power of God in Jesus Hermeneutical approaches of the double report of healings in Mark</i> João Luiz Correia Júnior .....	128

A inserção do protestantismo de missão no Brasil na perspectiva das teorias do imaginário e da matriz religiosa <i>The insertion of missionary Protestantism in Brazil from the standpoint of the theories of the imaginary and religious matrix</i> Leonildo Silveira Campos.....	142
--	-----

A líder dos Mucker na narrativa jesuítica de Ambrósio Schupp e a produção de uma memória sobre a personagem central do conflito <i>The leader of the Mucker in the narrative by the Jesuit Ambrose Schupp and the production of a memoir on the central character of the conflict</i> Daniel Luciano Gevehr .....	158
---	-----

### **Ciências da Religião e Interdisciplinaridade**

---

Entre Hegel e Desmond: o absoluto e a origem agápica do ser <i>Between Hegel and Desmond: the Absolute and the agapeic origin of the Being</i> José Carlos Aguiar de Souza.....	174
---	-----

Os ensinamentos da Assembleia de Deus para o feminino e suas implicações no cotidiano de mulheres tecelãs <i>The teachings of the Assembly of God for the female and its implications in daily life of women weavers</i> Edla Eggert/Amanda Motta Angelo Castro .....	188
---	-----

Religião e educação para a cidadania: o caso da benzedura <i>Religion and education for citizenship: the case of benzedura</i> Carolina Teles Lemos.....	205
--	-----

### **Resenhas**

---

Religião para ateus <i>Religion for atheists</i> Marcio Gimenes de Paula .....	218
--	-----

<b>Diretrizes para publicação de artigos.....</b>	<b>223</b>
---	------------

<b>Guidelines for publishing articles.....</b>	<b>231</b>
--	------------



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

## EDITORIAL

**E**studos Teológicos chega a seus leitores e suas leitoras com diversas novidades neste primeiro número de seu 52º ano de existência. Após significativas alterações no seu *layout* de capa em anos passados (1983, 1987, 1990, 2000 e 2009), apresentamos uma nova capa. A cor da base lembra terra e, assim, remete a uma teologia feita com “os pés no chão”. É teologia enraizada, que emerge da realidade. Por outro lado, no alto, o livro aberto aponta para uma teologia aberta, inclusive para além dela, em diálogo interdisciplinar. Por esse motivo, as seções temáticas, que também inauguramos com este número, evidenciam o diálogo com os demais campos do conhecimento. Então, na parte de baixo da capa temos representada a solidez do estudo teológico realizado na EST desde 1946 e, no alto, a imagem do movimento e dinâmica que caracterizam o estudo teológico aberto, ecumênico, plural.

As principais novidades do periódico estão no seu interior. Em especial, nas primeiras e últimas páginas podem ser percebidas as principais mudanças. A apresentação do expediente foi reorganizada e apresentada de forma mais completa. Na parte final são apresentados, de forma mais explícita, a política de submissão de artigo, as diretrizes para autores e a declaração de direito autoral. Sob as diretrizes para autores, os próprios autores e autoras passarão a submeter artigos obedecendo às quatro seções do periódico: 1) Dossiê; 2) Teologias e Interdisciplinaridade; 3) Ciências da Religião e Interdisciplinaridade e 4) Resenhas. Os temas dos dossiês são anunciados no *site* do próprio periódico ([http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos)).

A partir do número 2012/1, todos os artigos passaram a ser submetidos pelos autores e pelas autoras através do *site* do periódico, a saber, a plataforma SEER (Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas) do IBICT (Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia). O SEER é assim caracterizado: “O Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER) é um software desenvolvido para a construção e gestão de uma publicação periódica eletrônica. Esta ferramenta contempla ações essenciais à automação das atividades de editoração de periódicos científicos. Recomendado pela CAPES, o processo editorial no SEER permite uma melhoria na avaliação da qualidade dos periódicos e uma maior rapidez no fluxo das informações. A aceitação do SEER pela comunidade brasileira de editores científicos



vem do desempenho do sistema e de sua fácil adaptação aos processos de editoração em uso. Também o SEER permite que a disseminação, divulgação e preservação dos conteúdos das revistas brasileiras apresentem uma melhoria na adoção dos padrões editoriais internacionais para periódicos on-line 100% eletrônicos” (Disponível em: <<http://seer.ibict.br/>>. Acesso em: 14 abril 2012).

Não por fim, cabe também mencionar duas outras grandes novidades. A primeira é a qualificação de **Estudos Teológicos** no estrato A2 do Qualis da CAPES. Essa avaliação do periódico significa que o mesmo é reconhecido como de padrão internacional, pela regularidade de publicação periodicidade mínima semestral, grau de internacionalização e repercussão na área, pela qualidade e quantidade de indexadores e bases de dados. Sob este último item, **Estudos Teológicos** compartilha, então, a segunda grande novidade. Desde fins de 2011, o periódico consta em novas bases de dados e indexadores. Assim, além dos já existentes anteriormente, a saber, Atlas e Portal de Periódicos CAPES, somam-se agora a esses o SEER, Latindex, Sumários.org, DOAJ, e-revist@s, ACAAP e Diadorim.

Finalmente, também apresentamos, ao início de cada artigo, o símbolo do Creative Commons. Com esse símbolo ficam disponibilizadas opções flexíveis de licenças que garantem liberdade e proteção de autores e autoras. Concretamente, isso significa que são oferecidos alguns direitos para qualquer pessoa, contudo, sob condições determinadas. Os símbolos indicam, respectivamente: 1) o Creative Commons (cc); 2) a permissão para cópia, distribuição e execução da obra, desde que seja dado o devido crédito estabelecido; 3) o uso do artigo é não comercial, ou seja, que usuários e usuárias podem copiar, distribuir e executar a obra, contudo não para fins comerciais e, 4) a permissão aos usuários e às usuárias para copiar, distribuir e executar cópias exatas dos artigos, portanto jamais obras derivadas. (Mais informações podem ser obtidas na própria página eletrônica do Creative Commons: [http://www.creativecommons.org.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=22&Itemid=35](http://www.creativecommons.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=35))

Com essas novidades, apresentamos este número de **Estudos Teológicos** aos nossos leitores e nossas leitoras. No dossiê, que reúne artigos sob o tema **Teologia: questões contemporâneas**, apresentamos seis artigos. Neste bloco, autores discutem a responsabilidade mundial e identidade ecumênica da teologia no contexto da globalização. Tradicionalmente a teologia ficou circunscrita fortemente ao Norte e parte ocidental do globo, por isso o seu caminho para o Sul evidencia que os ouvidos estão se abrindo mais para a teologia que vem do Sul. A “transgressão” de fronteiras tradicionais da teologia também fica refletida ao refletir teologicamente a igreja como povo de Deus, o que os documentos do Concílio Vaticano II invocaram de forma renovada. A teologia também tem papel fundamental em refletir a pessoa na sua integralidade, transgredindo as fronteiras do “espiritual” somente. Por isso a própria teologia pastoral tem relevância, além do pessoal e eclesial-comunitário, englobando também o social e a dimensão pública. Nesse sentido, o tema da bioética também é um desses temas, que, de um lado, desafiam o labor teológico, desafiando ao diálogo interdisciplinar e público. Também envolvendo discussões sobre ética, o tema da homossexualidade, ao lado de outros, como, por exemplo, celibato, aborto,

abuso sexual, divórcio, chama ao labor responsável da teologia e pastoral. Nesse sentido, todos esses temas do dossiê analisam questões contemporâneas, ante as quais, em diálogo público, global e interdisciplinar, a teologia é chamada à contribuição.

Na seção **Teologia e Interdisciplinaridade**, apresentamos estudo sobre a tentativa de rompimento com o catolicismo representada pela inserção e estabelecimento, no século XIX, do protestantismo denominado de “missão” no Brasil. Ainda no âmbito da história, segue uma análise da construção da imagem da líder do movimento “Mucker”, ocorrido por volta da década de 1870, na região de Sapiranga/RS. Na sequência, dois estudos analisam temas teológico-bíblicos. Um apresenta estudo do duplo milagre de Jesus, propondo, a partir daí, um diálogo crítico com o atual mercado religioso inflacionado em busca de curas de caráter imediatista. Outro estudo ensaia a aplicação do conceito de “reinscrição transgressiva” ao texto veterotestamentário de Isaías 4.2-6, a saber, analisando em que medida as palavras se constituíram em oráculo de transgressão ao discurso hegemônico do templo de Jerusalém.

Na seção **Ciências da Religião e Interdisciplinaridade**, apresentamos três artigos que focam o religioso em diversas interfaces. O primeiro artigo é resultado de uma pesquisa de campo que pesquisou ensinamentos sobre feminilidade transmitidos no cotidiano por mulheres da Igreja Assembleia de Deus em suas atividades de tecelagens. Outra pesquisa de campo analisou o tema da benzedura como espaço privilegiado de educação para a cidadania. Finalmente, ainda apresentamos, nesta seção, um estudo sobre o absoluto e a origem agápica do ser a partir do pensamento de William Desmond, com alternativa ao pensamento de Hegel.

Na seção **Resenhas**, apresentamos uma avaliação da obra de Alain de Botton, intitulada *Religião para ateus*, feita por Marcio Gimenes de Paula.

Wilhelm Wachholz  
Editor



---

Dossiê: Teologia – questões  
contemporâneas

---



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

## TEOLOGIA MUNDIAL A RESPONSABILIDADE DA FÉ CRISTÃ NA PERSPECTIVA GLOBAL<sup>1</sup>

*World Theology – The Christian responsibility in global perspective*

Franz Gmainer-Pranzl<sup>2</sup>

**Resumo:** Uma teologia cristã que se pauta por uma perspectiva global pode ser entendida como “teologia mundial” no sentido que o mundo é percebido como “local” do pensamento teológico. Uma “teologia mundial” encontra-se mormente diante de quatro desafios: (1) uma racionalidade secular que exige dos fiéis um esforço significativo de aprendizagem e adaptação; (2) uma práxis política na qual a responsabilidade da fé cristã precisa evidenciar seu potencial libertador; (3) uma diversidade cultural que levanta não somente a questão pela mediação intercultural, mas também pela constituição (inter-)cultural da identidade religiosa; (4) uma pluralidade religiosa que desafia para os encontros mais exigentes possíveis: diálogos inter-religiosos e discursos da teologia das religiões. A atitude de uma “teologia mundial” pode ser caracterizada pelos conceitos de comunicação, participação e missão (no sentido da capacidade de abrir-se ao estrangeiro), sua metodologia pela capacidade aos polílogos, à desconstrução de identidades e à evolução de uma responsividade que se expõe às demandas do estrangeiro. Desta forma, teologia cristã pode prestar contas da esperança que se estende a todos os seres humanos.

**Palavras-chave:** Teologia intercultural. Globalização. Epistemologia teológica.

**Abstract:** Christian theology adopting a global perspective can be understood as “world theology” in the sense that the world is recognized as the “place” of theological thinking. “World theology” faces four challenges: (1) a secular rationality, demanding learning and adaption processes on the side of the believer; (2) a political praxis, in which the Christian faith has to attest its liberating potential; (3) cultural diversity, raising not only the question of an intercultural mediation but also of the (inter)cultural constitution of religious identities; and (4) religious plurality, a challenge towards the most demanding encounters possible – inter-religious dialogues and theology of religions. The attitude of

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 05 de março de 2012 e aprovado em 30 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em alemão “Welt-Theologie – Verantwortung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive” por Nélío Schneider.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia e Filosofia, atualmente professor e diretor do centro “Teologia Intercultural e Estudo das Religiões” na Faculdade Teológica Católica da Universidade de Salzburg, de Salzburg, Áustria. Contato: franz.gmainer-pranzl@sbg.ac.at

a “world theology” can be characterized by communication, participation and mission (in the sense of being able to open oneself vis-à-vis the stranger), its methodology comprises the ability of polylogs, the deconstruction of identity and the creation of a certain responsiveness, open to the appeal of the stranger. In such a way Christian theology is able to account for the hope, destined towards all human beings.

**Keywords:** Intercultural theology. Globalization. Theological epistemology.

**H**oje, o ensino e a pesquisa teológicos devem ter uma perspectiva *global* – essa é a tese que eu gostaria de explicitar a seguir. Compartilho com muitas teólogas e muitos teólogos da ecumene cristã a convicção de que a responsabilidade da fé cristã deve efetivar-se no horizonte que denominamos “o mundo”. Todavia, o conceito “teologia mundial”, que constitui a marca dessa perspectiva global, deve ser demarcado frente a três mal-entendidos: *em primeiro lugar*, não se trata de uma forma de “globalização” do tipo que é próprio da dinâmica dos processos econômicos.<sup>3</sup> O discurso de uma “teologia mundial” não é guiado por uma estratégia de expansão ou até de subjugação, mas por uma atitude de atenção (auto)crítica que permite o reiterado rompimento das plausibilidades da sua própria tradição a partir do horizonte do “mundo”; o que caracteriza a teologia na perspectiva global não é uma “globalização configurada em moldes neoliberais”<sup>4</sup>, mas a “busca de uma nova universalidade”<sup>5</sup>. *Em segundo lugar*, o conceito “teologia mundial” não se refere a uma forma pré-pronta de reflexão sobre a fé que valeria “para o mundo inteiro” e que só teria ainda de ser “exportada” para os clientes correspondentes.<sup>6</sup> A autocompreensão da “teologia mundial” não é caracterizada pela homogeneidade de um sistema discursivo que pode ser acessado do mesmo modo em todo o mundo, mas pela relevância de uma demanda que diz respeito a este mundo e que se encontra sob a responsabilidade de diversas abordagens teológicas.<sup>7</sup> *Em terceiro e último lugar*,

<sup>3</sup> Cf. HINKELAMMERT, Franz. Globalisierung als verschleiende Ideologie zur Verdrehung und Rechtfertigung der Missstände in der gegenwärtigen Wirklichkeit. *Concilium*, v. 293, n. 5, 2001, p. 24-34.

<sup>4</sup> SUESS, Paulo. Integrität der Mission im Licht des Evangeliums. Das Zeugnis des Geistes austragen. In: BÜNKER, Arnd; WECKEL, Ludger (Eds.). “...Ihr werdet meine Zeugen sein...” Rückfragen aus einer störrischen theologischen Disziplin. Freiburg i. Br., 2005. p. 101-110; aqui p. 107.

<sup>5</sup> RAMMINGER, Michael. Missionswissenschaft und Globalisierung. Einige Anmerkungen aus der Perspektive christlicher Solidaritätsbewegung. In: BÜNKER; WECKEL (Eds.), 2005, p. 60-71; aqui p. 65.

<sup>6</sup> Essa compreensão da igreja europeia como “firma de exportação” já foi duramente criticada por Karl Rahner. Cf. RAHNER, Karl. Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Zürich; Einsiedeln; Köln, 1980. Band XIV: In Sorge um die Kirche, p. 287-302; aqui p. 288.

<sup>7</sup> Gerhard Ebeling (1912-2001) refletiu de modo exemplar sobre o caráter de demanda da fé na multifacetada mediação do “evento da palavra”; sua contribuição para uma reformulação crítica da teologia *hermenêutica* pode ser considerada como importante pressuposição gnosioteológica da posterior “teologia contextual”: “A palavra de Deus, no sentido da tradição bíblica, quer ser entendida, portanto, como evento da palavra não antiquado, mas em constante renovação, não particularisticamente conclusivo, mas franqueador do mundo, não uniformizador, mas criador de linguagem” (EBELING, Gerhard. *Gott und Wort*. In: EBELING, Gerhard. *Wort und Glaube*. Tübingen, 1969. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, p. 396-432; aqui p. 426.

não se visa a uma afirmação sistemática do “mundo”, como se a “teologia mundial” representasse uma mera confirmação e um mero suporte daquilo que todos de qualquer modo já estão pensando. O pensamento teológico presta um serviço ao mundo na medida em que também o desafia – não porque a teologia fosse capaz de oferecer soluções para todos os problemas da sociedade, mas porque ela se entende como responsabilidade por uma esperança<sup>8</sup> que inaugura novos espaços.<sup>9</sup> A responsabilidade cristã baseada na fé é “teologia mundial”, porque ela testemunha o que este mundo poderia ser se nele chegasse a vigorar o potencial de liberdade indicado pelo conceito “evangelho”.

É neste sentido que se falará, no que segue, da “perspectiva global” da teologia cristã: como atitude de abertura e disposição para aprender diante do que o mundo “tem a dizer”, como capacidade de traduzir e comunicar de maneira sempre renovada uma mensagem de validade universal e como instigação a uma “esperança maior”, que não busca refúgio em nichos religiosos, mas comprova o seu valor nos mais diferentes campos de experiência deste mundo. A perspectiva do pensamento teológico não é “global” num sentido *descritivo*, como se a teologia pudesse dispor deste mundo, mas num sentido *regulador*: a demanda da esperança sob a responsabilidade da teologia cristã leva essa teologia para fora dos espaços limitados de seus contextos de vida e de seus “fatos” para fazer, em cada situação, novas experiências que ampliam o seu próprio horizonte.

## O “mundo” como lugar da teologia

Pode soar banal dizer que a teologia tem a ver com o “mundo” e até mesmo dizer que este mundo representa o “lugar” da fé e da teologia. Onde mais se haveria de realizar a forma cristã de viver? Onde mais se sustentaria a forma cristã de pensar senão neste mundo concreto? Três problemas devem ser ponderados aqui: (1) Em conformidade com certa compreensão de fé que remonta até os textos bíblicos, o “mundo” foi encarado como “pecaminoso”, como “criação caída”<sup>10</sup>; o mundo é aquilo

<sup>8</sup> 1 Pedro 3.15 representa para a tradição católica o tópico clássico da “teologia fundamental”: teólogos e teólogas são instados a responsabilizar-se (*apología*) perante aqueles que perguntam pelo “*Lógos* da esperança” (em nós). Portanto, nesse sentido originalmente “apologético”, a teologia não é tanto um “saber a respeito da fé”, mas é antes um diálogo com aqueles que questionam a demanda de uma esperança capaz de dar sustentação à vida. A partir daí, o conceito “teologia fundamental” – que reconhecidamente é passível de mal-entendidos de toda ordem – não visa à elaboração de um “fundamento para as verdades da fé”, mas ao desenvolvimento da criteriologia e metodologia de uma “teoria da decisão”, que “procura compreender a fé cristã como *postulado prático de sentido*” (SCHUPP, Franz. *Bemerkungen zum Theoriebegriff in der Theologie*. In: SCHUPP, Franz. *Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie*. Freiburg i. Br., 1974. p. 124-158; aqui p. 132. [QD 64]).

<sup>9</sup> Cf. AMMICHT-QUINN, Regina. *Vater Mutter Mensch. Räume des Christlichen in der Rückkehr der Religion*. In: NEHRING, Andreas; VALENTIN, Joachim (Eds.). *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – Neue religiöse Wissensformen*. Stuttgart, 2008. p. 120-134; p. 134. (ReligionsKulturen, Band 1).

<sup>10</sup> SASSE, Hermann. *Κόσμος*. In: KITTEL, Gerhard (Ed.). *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart, 1990 (reimpressão). Band III, p. 867-898; aqui p. 889.

que deve ser superado por meio da fé (1 João 5.4). Segunda a visão teológica do Evangelho de João, há entre o crente e o “mundo” uma relação de inimizade (João 15.19). Mesmo estando claro que essa teologia específica do “‘mundo’ hostil a Deus”<sup>11</sup>, que além disso “foi influenciada pelo pensamento dualista (gnóstico)”<sup>12</sup>, não pode ser equiparada à compreensão do mundo como “totalidade da realidade”<sup>13</sup>, até hoje se conservou no cristianismo uma compreensão hostil ao mundo. De acordo com ela, o “mundo” é visto como um perigo, do qual teologia e igreja deveriam se distanciar. (2) Na lógica de um pensamento objetificador, o “mundo” aparece como uma esfera, ao lado da qual haveria outras realidades, como, por exemplo, a igreja. Não é preciso seguir a abordagem analítico-existencial de Martin Heidegger, que determinou o “ser-no-mundo em geral como constituição fundamental do ser-aí”<sup>14</sup> – portanto, não compreendeu o “mundo” no sentido objetual, mas como “caráter do próprio ser-aí”<sup>15</sup> –, para delimitar-se em relação a uma representação objetificada do mundo; só o que se precisa é levar a sério que não existe experiência “à parte do mundo”. Até as referências mais abstratas da lógica formal e as expressões mais contemplativas das tradições místicas fazem parte deste mundo concreto. Por conseguinte, modos de falar que diferenciam entre “espiritual” e “mundano” são ambivalentes, porque, mesmo adotando uma diferenciação possível de perspectivas, dão a entender que se trata de duas esferas que poderiam existir independentemente uma da outra. Porém ter o “mundo” como ponto de referência é constitutivo também de toda e qualquer linguagem religiosa, e toda forma de teologia é, para citar um livro famoso, um “falar de Deus na linguagem do mudo”<sup>16</sup>. (3) Por fim, a atual propensão para uma percepção positiva das religiões, que se entende como crítica à tradicional “tese da secularização”<sup>17</sup>, tende a adotar um modo de análise que concebe a dimensão religiosa como realidade que basta a si mesma. Atribui-se a tradições religiosas locais ou globais, bem como a experiências espirituais, um grau de “autenticidade” que desqualifica todo e qualquer questionamento procedente de instâncias “mundanas” como abuso. Há contemporâneos que, apontando para experiências de perda de sentido e orientação que teriam sido causadas por

<sup>11</sup> SCHNACKENBURG, Rudolf. *Das Johannesevangelium*. 3. Teil: Kommentar zu Kap. 12-21. 5. ed. Freiburg i. Br., 1986. p. 130. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band IV/3),

<sup>12</sup> SCHNACKENBURG, 1986, p. 131.

<sup>13</sup> HAEFFNER, Gerd. Welt. In: *Sacramentum Mundi*. Theologisches Lexikon für die Praxis. Freiburg i. Br., 1969. Vierter Band, col. 1300-1312; aqui col. 1309.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt, 1977. GA 2, p. 71. [Ed. bras.: HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EdUniversidade São Francisco, 2006. p. 98.]

<sup>15</sup> HEIDEGGER, 1977, p. 87 [ed. bras. p. 111]. “*O fenômeno do mundo é o em quê (Worin) da compreensão referencial enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que o ser-aí se refere constitui a mundanidade do mundo*” (HEIDEGGER, 1977, p. 115-116 [ed. bras. p. 137]).

<sup>16</sup> Cf. BUREN, Paul M. Van. *Reden von Gott in der Sprache der Welt*. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums. Zürich, 1965.

<sup>17</sup> Cf. CASANOVA, José. *Europas Angst vor der Religion*. Berlin, 2009.



algum “desencantamento do mundo”<sup>18</sup> de cunho secularizante, acentuam o sentido próprio do que é religioso, a identidade do confessional e o poder do sagrado de um modo que de fato acaba separando fé e razão, religião e “mundo”. Contra esse tipo de “razão que desmente a si própria”<sup>19</sup>, que imuniza as experiências religiosas contra toda e qualquer crítica, Jürgen Habermas fez valer, já no seu discurso pelo Prêmio da Paz de 2001 [do Comércio Livreiro Alemão, ndt], a importância de uma “razão não derrotista”, que pode “manter distância da religião, sem cerrar-se à sua perspectiva”<sup>20</sup>.

Se a teologia cristã se ocupar criticamente com essas formas de despotenciação do “mundo” e, ao fazer isso, ponderar “que o cristianismo representa, por si mesmo, uma espécie de mundanização do mundo”<sup>21</sup> – pelo fato de não conferir uma forma religiosa a este mundo, mas de liberar a mundanidade do mundo –, ficará mais claro em que medida este mundo representa o “lugar” da fé e da teologia: na realidade concreta deste mundo, patenteia-se o significado da fé cristã. As experiências que fazemos com as mais diferentes pessoas, as crises que sofremos, as mudanças que vivenciamos, os desafios que, com frequência, não somos nós que escolhemos, bem como a crítica e os questionamentos dirigidos a nós, nos ensinam em que consiste o “*Lógos* da esperança cristã” (1 Pedro 3.15). Com e neste nosso mundo aprendemos teologia – não no sentido de que a “verdade da fé” resultaria em mera codificação da autocompreensão de alguma sociedade, mas de tal modo que o “texto” do evangelho, através do qual se expressa aquele que foi “textualizado”, adquire validade através da interação crítica com o “contexto” da realidade deste mundo.<sup>22</sup> Aponto a seguir para quatro aspectos desse “contexto”, no qual fazemos teologia nos dias de hoje:

### Racionalidade secular

Vivemos num mundo em que a experiência da *secularidade* [*Säkularität*] desempenha um papel importante – e isso a despeito da tese, externada de muitas maneiras, de que atualmente estaria acontecendo um retorno das religiões ou então que a Europa ocuparia, em termos globais, uma posição especial com sua autocompreensão relativamente mais secularizada, já que, na África, na Ásia e na América, a religião seria um fator determinante na vida pública. A discussão teológica crítica sobre a secularidade será mesmo uma questão puramente europeia? Não creio, porque, por um lado, é possível encontrar modos de viver e tradições de interpretação não religiosos na

<sup>18</sup> WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionstheologie*. 9. ed. Tübingen, 1988. v. 1, p. 17-206; aqui p. 158. (UTB 1488). [cf. ed. bras.: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. 83.]

<sup>19</sup> HABERMAS, Jürgen. *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2001. Frankfurt, 2001. p. 28.

<sup>20</sup> HABERMAS, 2001, p. 28-29.

<sup>21</sup> METZ, Johann Baptist. *Zur Theologie der Welt*. 4. ed. Mainz, 1979. p. 34. (Topos-Taschenbücher, Band 11).

<sup>22</sup> Assumo aqui a formulação de KESSLER, Hans. Partikularität und Universalität Jesu Christi. Zur Hermeneutik und Kriteriologie kontextueller Christologie. In: SCHWAGER, Raymund (Ed.). *Relativierung der Wahrheit?* Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand. Freiburg i. Br., 1998. p. 106-155; aqui p. 111. (QD 170).

história e na atualidade de muitas culturas<sup>23</sup> e, por outro lado, o desenvolvimento em muitos países pressupõe um desacoplamento duradouro de tradição religiosa e lógica econômica, mesmo que esse processo de diferenciação seja encoberto por tradições e símbolos religiosos. A teologia deve se ocupar criticamente, no plano mundial, com o fato de que muitas esferas da vida se desenrolam de maneira própria e independente de parâmetros religiosos – uma realidade com a qual, como se sabe, as igrejas cristãs durante muito tempo tiveram dificuldade de lidar. O “secular” era tido como hostil à igreja e desagregador da religião, porque o cristianismo foi compreendido como “integralismo”, como instituição social que de certo modo controlava toda a sociedade e como sistema cognitivo que encontrava uma explicação para tudo. Frente a essa forma de teologia e igreja, a “secularidade” acentuava que havia (e deveria haver) esferas que não poderiam ser encampadas religiosamente.

Frente à experiência inegável de que, por exemplo, a igreja católica rejeitou essa forma de secularização (no sentido de uma diferenciação de sistemas sociais parciais)<sup>24</sup>, mas de certo modo teve de se submeter ao inevitável<sup>25</sup>, Jürgen Habermas exigiu dos cidadãos religiosos uma “capacidade de aprendizagem e de adaptação”, na qual deveria ter lugar “uma mudança correspondente de mentalidade”<sup>26</sup>. Habermas diz que as comunidades de fé não deveriam só conformar-se com as condições sociais modificadas do seu entorno, mas procurar chegar a “novas posturas epistêmicas” que deveriam “originar-se da reconstrução de verdades tradicionais da fé levada a efeito de modo a ser compreendida pelas próprias pessoas envolvidas”<sup>27</sup>. Desse modo, Habermas deu uma indicação decisiva para o modo de lidar com a racionalidade secularizada: a teologia deveria não só planejar estratégias de adaptação com a finalidade de “dar conta” de um mundo secularizado, mas também perceber, na autocompreensão secularizada de pessoas, grupos e instituições, uma realidade, com o auxílio da qual ela própria – enquanto ciência da fé – consegue se entender melhor e possivelmente também experimente processos salutares de transformação. Uma “teologia mundial” parte do pressuposto de que pode aprender muita coisa de formas seculares de viver

<sup>23</sup> Cf. a exposição de HOLENSTEIN, Elmar. *China – eine altsäkulare Tradition*. In: HOLENSTEIN, Elmar. *China ist nicht ganz anders*. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte. Zürich, 2009. p. 41-98, na qual se constata, por exemplo, um “retorno à não religiosidade” (p. 66).

<sup>24</sup> Cf. LUHMANN, Niklas. *Funktion der Religion*. 3. ed. Frankfurt, 1992. (stw 407). – Religião é “um sistema parcial do sistema social e, conseqüentemente, é afetado pela mudança estrutural da sociedade. Em outras palavras, ela está exposta a modificações evolutivas da sociedade, que transformam o sistema abrangente ao qual ela pertence. Essas modificações não podem ser bloqueadas ou redirecionadas no próprio sistema religioso; em todo caso, sob a condição estrutural da diferenciação estrutural, toda tentativa de deter a secularização com meios especificamente religiosos provocaria justamente a exacerbação da condição que a desencadeou: a diferenciação funcional” (p. 246-247).

<sup>25</sup> Cf. KRACHT, Hermann-Josef Große. *Kirche in ziviler Gesellschaft*. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Paderborn, 1997.

<sup>26</sup> HABERMAS, Jürgen. Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den “öffentlichen Vernunftgebrauch” religiöser und säkularer Bürger. In: HABERMAS, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze. Frankfurt, 2005. p. 119-154; aqui p. 142.

<sup>27</sup> HABERMAS, 2005, p. 144.

e pensar e que deve ver, na “autonomia das realidades terrenas”<sup>28</sup>, uma pressuposição para sua própria tarefa. Teologia e igreja não se tornam relevantes pelo fato de despejarem “respostas religiosas” sobre todos e cada pessoa<sup>29</sup>, mas por levarem a sério as pessoas com suas questões e seus problemas concretos. A racionalidade secular não deveria representar para a teologia cristã uma contrariedade que, no final, deve ser eliminada, mas um fator que instiga a de fato compreender este mundo como “lugar” da fé. Já faz mais de quarenta anos que o teólogo Edward Schillebeeckx advertiu para a falácia “de dar uma resposta religiosa para uma pergunta não religiosa”<sup>30</sup> e defendeu que as perguntas humanas pelo sentido das coisas não devem ser vistas apenas como lacuna a ser preenchida com uma “resposta cristã”, mas como expressão da identidade ainda inconclusa do ser humano que deveria ser reconhecida *como tal*.<sup>31</sup>

### Atividade política

Vivemos num mundo operado não só por conhecimentos, mas também por *interesses*. A nossa vida é incontestavelmente “política” no sentido abrangente da palavra: ela é parte de uma realidade social e global, na qual as pessoas agem, comportam-se umas em relação às outras, mudam muitas coisas e também combatem umas às outras. As razões disso são múltiplas: a experiência do desfavorecimento social, da opressão política ou da discriminação social, a busca de poder, reconhecimento e recursos financeiros, bem como o simples encontro cotidiano e o desentendimento com outras pessoas. Na condição de “teologia mundial”, a responsabilidade da fé cristã não pode manter-se afastada dessa dinâmica política multifacetada; nem deve fazê-lo. A teologia deve reconhecer que faz parte de um antagonismo social e, nesse sentido, sempre desempenha também um papel sociopolítico. “A teologia não é neutra. De certo modo, toda e qualquer teologia é engajada, perceptivelmente condicionada pelo contexto sociocultural no qual se desenvolveu”<sup>32</sup>; é o que constata a assembleia de fundação da ASETT [= Associação Ecumênica de Teólogos/as do Terceiro Mundo / EATWOT = *Ecumenical Association of Third World Theologians*; ndt] num olhar retrospectivo sobre as condições políticas e os envolvimento políticos em que as igrejas,

---

<sup>28</sup> Esse é o título um tanto desajeitado dado pela Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, nº 36, do Segundo Concílio Vaticano, para a noção de que a fé cristã não destrói a identidade dos âmbitos vitais humanos, mas fundamentalmente os pressupõe e reconhece.

<sup>29</sup> Nesse sentido, a teóloga brasileira Maria Clara Lucchetti Bingemer aponta, em conexão com a sua discussão com Andrés Torres Queiruga, para o fato de “que o ateísmo em seu âmago não busca a negação de Deus, mas de um discurso religioso que se tornou idolátrico. No coração dessa postura está a luta por espaços que não oprimam a autonomia do humano” (BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O cristianismo: uma religião? In: *Concilium*, v. 337, n. 4, 2010, p. 55-67; aqui p. 421).

<sup>30</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. *Glaubensinterpretation*. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie. Mainz, 1971. p. 105.

<sup>31</sup> Cf. HABERMAS, 1971, p. 89-95. “A questão do sentido antecede logicamente a questão da verdade” (HABERMAS, 1971, p. 93).

<sup>32</sup> Declaração final da Conferência de Daressalam, de 1976. In: *Von Gott reden im Kontext der Armut*. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976-1996. Freiburg i. Br., 1999. p. 33-46; aqui p. 44-45. (Theologie der Dritten Welt, Band 26).

as teologias e as missões reiteradamente incorreram. A práxis e a teoria da fé evidenciam incontestavelmente um momento político: não porque teólogos e teólogas tivessem usurpado competências sociopolíticas que não lhes cabiam, mas porque a igreja é parte da sociedade real e a fé tem a ver com a práxis de vida dessa mesma sociedade.

Esse nexos, que é constitutivo da atual “teologia mundial”, foi recobrado sobretudo pela teologia da libertação latino-americana. Muito embora a sociedade dos países latino-americanos tenha se modificado desde a década de 1960, na qual foram explicitados os princípios fundamentais do pensamento da teologia da libertação, e tenha passado por profundas transformações culturais – o que também acarretou deslocamentos no plano do conhecimento teológico<sup>33</sup> –, a teologia da libertação não está morta, como há quem diga, e sua opção política não constitui uma atitude que acompanha o espírito da época, mas é expressão do fato de que o ser cristão representa primordialmente uma “nova práxis de vida”.

“Desde o começo vigorou na teologia da libertação que o primeiro ato é o do engajamento em favor do processo de libertação e que a teologia só vem depois, como segundo ato.”<sup>34</sup> Gustavo Gutiérrez inclui essa noção entre as intuições fundamentais de uma teologia da libertação que se apercebe de que a fé cristã é prática e que sua verdade não é, em primeira linha, didática, mas *libertadora* (João 8.32). Esse agir libertador acontece no contexto de uma “práxis social de libertação” e “tenta compreender-se como um momento no processo pelo qual o mundo é transformado”<sup>35</sup>. Todavia, entre a nova práxis da vida cristã e o processo político de libertação e transformação de uma sociedade há uma conexão específica, que encaro como o ponto nevrálgico do pensamento da teologia da libertação. Para as pessoas cristãs, o engajamento político concreto é uma expressão “simbólico-real”<sup>36</sup> da dinâmica transformadora e, ao mesmo tempo, indisponível de remodelação deste mundo que, em termos bíblicos, é denominada “reino de Deus”. Numa passagem central do seu livro, Gutiérrez formula com precisão essa conexão: “O crescimento do Reino é um processo que se desenrola historicamente *na* libertação [...]”<sup>37</sup>. Contra uma compreensão espiritualista da fé,

<sup>33</sup> Cf. a tese dos “deslocamentos” em BOCK, Carlos Gilberto. *Teologia em Mosaico: o novo cenário teológico latino-americano nos anos 90. Rumo a um paradigma ecumênico crítico*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002. Os interesses gnosioteológicos desse estudo constituem o ponto de partida de um projeto de produção conjunta de um livro pela Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, e pela Faculdade de Teologia da Universidade de Salzburg.

<sup>34</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *Theologie von der Rückseite der Geschichte her*. In: GUTIÉRREZ, Gustavo. *Die historische Macht der Armen*. München; Mainz, 1984. p. 125-189; aqui p. 168-169. (Fundamental-theologische Studien, Nr. 11). [Cf. ed. bras.: *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.]

<sup>35</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *Theologie der Befreiung*. 9. ed. München; Mainz, 1986. p. 21. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge, Nr. 11). [Cf. ed. bras.: *Teologia da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.]

<sup>36</sup> Refiro-me aqui à compreensão de símbolo de Karl Rahner, o qual entende os “símbolos (reais)” como realidade corporal, na qual está presente e ativa uma outra realidade: “O símbolo propriamente dito (símbolo real) é a autoefetuação, inerente à constituição da essência, de um ente no outro” (RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Symbols*. In: RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1960. p. 275-311; p. 290. (Band IV: Neuere Schriften).

<sup>37</sup> GUTIÉRREZ, 1986, p. 171.

Gutiérrez acentua a conexão estreita entre “libertação do ser humano e crescimento do reino de Deus”<sup>38</sup>, contra uma identificação de fé e política, ele faz valer a ressalva escatológica do “reino de Deus”: a “salvação” que a fé promete está presente sempre só em seus rudimentos; sua “plenitude” ainda está por vir. Entendo essa caracterização tripla a que Gutiérrez deu relevo – que a fé cristã (1) é uma práxis, que (2) participa da práxis social da libertação, porque (3) experimenta a si mesma como “lugar” da realização incipiente do “reino de Deus” (como libertação política, na qual se faz presente “em termos simbólico-reais” a libertação definitiva através de Deus) – como princípio fundamental de uma “teologia mundial”, que reflete sobre a práxis da fé cristã no contexto da atividade política deste mundo ou inversamente reflete sobre a “política” à luz do evangelho. A estreita conexão entre engajamento humano em favor da libertação e esperança crente na realização plena, como ressaltado pela teologia da libertação, tem muito a dizer exatamente em nossos dias para jovens teólogos e teólogas: o empenho por paz, justiça e preservação da criação não é apenas “aplicação política” da fé e “mediação eticossocial” da teologia, mas realização do evangelho que inicia com uma mensagem extraordinariamente política: que o reino de Deus se aproximou (Marcos 1.15). Penso que a teologia deveria fazer jus a essa íntima proximidade entre o Reino de Deus e nosso mundo mediante um confronto aberto, crítico e sensível com a realidade em que vivemos.

### Diversidade cultural

Vivemos num mundo *culturalmente plural* e conflitivo, e isso não só no sentido de que nos apercebemos de tradições culturais diversas. São sobretudo três desafios que ocupam e até acossam o trabalho teológico na atualidade.

(1) Já faz um bom tempo que se percebe não só uma ênfase maior no pertencimento cultural, mas também um reforço da identidade cultural, que é percebida como incomparavelmente mais importante do que, por exemplo, as convicções políticas. Samuel Huntington formulou esse desenvolvimento com muita precisão: “A pergunta ‘de que lado estás?’ foi substituída pela pergunta muito mais elementar ‘quem és tu?’”.<sup>39</sup> Enquanto, antes de 1989, muitas pessoas expressavam sua autocompreensão por meio de sua orientação ideológica, observa-se desde a década de 1990 um aumento de atribuições identitárias étnicas e culturais que se sobrepõe a muitos outros aspectos da vida.<sup>40</sup> Mesmo que a demanda mais intensa da identidade cultural deva ser vista como consequência da marginalização colonial e neocolonial, a teologia que tenta entender esses processos sociais de emancipação e reorientação não pode cair na

<sup>38</sup> GUTIÉRREZ, 1986, p. 171.

<sup>39</sup> HUNTINGTON, Samuel P. *Der Kampf der Kulturen*. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. Wien, 1996. p. 193.

<sup>40</sup> Cf. BOTZ-BORNSTEIN, Thorsten; HENGELBROCK, Jürgen (Eds.). *Re-ethnicizing the Minds? Cultural Revival in Contemporary Thought*. Amsterdam; New York, 2006. (Studien zur Interkulturellen Philosophie, 17).

“armadilha da identidade”, ou seja, sucumbir à “ilusão de uma identidade peculiar”<sup>41</sup> (por exemplo, a uma “cultura”).

(2) O processo de reversão da perspectiva de percepção e pesquisa, designado como *cultural turn* [virada cultural], que valoriza a “cultura” não só como *objeto* do conhecimento, mas também como *meio* do conhecimento<sup>42</sup>, evidencia o caráter de sentido e significado das orientações culturais, o qual exerce sua influência até nos contextos vitais mais cotidianos. As “culturas” não são receptáculos nem realidades “naturalmente predeterminadas”, mas teias, como as circunscreveu Clifford Geertz em sua definição semiótica.<sup>43</sup> Essas teias que conferem sentido e significado, entretanto, têm um curso muito mais complexo do que pode e quer perceber uma representação de “cultura” que se orienta por delimitações claras. Uma análise teológica da cultura que não quiser incorrer em generalizações toscas nem em preceituações ideológicas, precisa apropriar-se da consciência formada sobre o problema das atuais teorias da cultura<sup>44</sup> e submeter sua própria terminologia conceitual e metodologia a uma revisão crítica. Esse processo de aprendizagem não será possível sem cooperação interdisciplinar.

3) A diversidade cultural, por fim, deve ser evidenciada como princípio estruturador do pensamento teológico. A “teologia sempre já foi feita interculturalmente – e como poderia ser de outra maneira?”<sup>45</sup>, constata com razão Linda Hogan e John D’Arcy May. Diferenças culturais não são só um tema de pesquisa da teologia, mas também seu *movens interior*: seja a interação crítica com contextos diversos de teologia e igreja, seja a *relecture* da história da teologia com história de encontros, transformações e confrontos interculturais intensivos, seja a interpretação de textos bíblicos, nos quais afloram diferenças e tensões culturais consideráveis, que também possuem relevância teológica: a responsabilidade da fé cristã desde sempre assumiu a forma de mediação intercultural<sup>46</sup>, na qual pessoas de tradições diversas realizaram processos impressionantes de comunicação e tradução, mas também sempre estiveram expostas a mal-entendidos e interpretações equivocadas. A investigação da histó-

<sup>41</sup> SEN, Amartya. *Die Identitätsfalle*. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München, 2007. p. 11.

<sup>42</sup> Cf. BACHMANN-MEDICK, Doris. *Cultural Turns*. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften. 2. ed. Reinbek bei Hamburg, 2007. p. 26.

<sup>43</sup> Cf. GEERTZ, Clifford. Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel. In: GEERTZ, Clifford. *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Symbole. 4. ed. Frankfurt, 1995. p. 96-132. (stw 696). “Cultura é a trama de significados em que os seres humanos interpretam sua experiência e pela qual orientam seu agir” (p. 99).

<sup>44</sup> Uma boa visão introdutória da discussão atual é oferecida por KLEMM, Michael. Medienkulturen. Versuch einer Begriffsklärung. In: YOUSEFI, Hamid Reza et al. (Eds.). *Wege zur Kultur*. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen. Nordhausen, 2008. p. 127-149.

<sup>45</sup> HOGAN, Linda; MAY, John D’Arcy. Interkulturelle, interreligiöse und öffentliche Theologie: Visionen der Ökumene. In: *Concilium*, v. 339, n. 1, 2011, p. 73-86; aqui p. 73.

<sup>46</sup> Klaus Hock diz que, na “investigação da história intercultural do cristianismo é possível observar processos de intercâmbio complexos, multifacetados, recíprocos e inteiramente contraditórios” (HOCK, Klaus. *Einführung in die interkulturelle Theologie*. Darmstadt, 2011. p. 51).



ria intercultural do cristianismo está apenas começando<sup>47</sup>, mas já suscita a expectativa de uma nova dinâmica do trabalho teológico, no qual a pluralidade cultural não é mais experimentada como problema, mas como campo multifacetado de aprendizagem de uma “teologia mundial”, que hoje mais do que nunca se faz necessária.<sup>48</sup>

### Pluralidade religiosa

Vivemos num mundo *multirreligioso*, juntamente com pessoas crentes, com pessoas que têm um credo diferente e com pessoas que não creem. Esse fato por si só não é lá muito excitante, já que há milênios existem no mundo muitas tradições religiosas. O fato novo na pluralidade religiosa atual é a presença compacta de confissões religiosas diversas no âmbito de sociedades que antes eram (mais) homogêneas em termos religiosos. É certo que, também em séculos passados, houve regiões que evidentemente ostentaram uma multiplicidade de pertencimentos religiosos<sup>49</sup>, mas as “fronteiras religiosas” estavam mais ou menos fixadas. Agora, porém, evidencia-se que não existe mais algo como um “Ocidente cristão” ou então a identidade que durante séculos foi associada a ele está em meio a mudanças profundas. Em numerosos países europeus, adeptos de religiões não cristãs se compreendem como parte da sociedade e desencadearam com sua presença uma experiência de pluralidade e diversidade religiosas com a qual a Europa de muitas formas teve de aprender a lidar.

Modificou-se sensivelmente a percepção que se tinha das religiões, percepção que por muito tempo esteve marcada pela plausibilidade da “tese da secularização”. Ao passo que até no passado mais recente se partia do pressuposto de que as religiões desapareceriam na esteira da modernização e diferenciação sociais intensificadas, foi ficando cada vez mais nítido que essa expectativa não se cumpriria: as religiões continuam a determinar, e até com mais intensidade do que há décadas atrás, a vida de diversas sociedades.<sup>50</sup>

Ao passo que, no final da década de 1980, por exemplo, Jürgen Habermas, perguntava por quanto tempo os conteúdos religiosos “ainda” poderiam evitar uma

---

<sup>47</sup> Cf. FRIEDLI, Richard et al. (Eds.). *Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity*. Frankfurt, 2010. (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, 150).

<sup>48</sup> Cf. HOCK, Klaus. Interkulturelle Theologie – programmatische Assoziationen. In: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, v. 37, 2011, p. 53-68.

<sup>49</sup> Um exemplo importante disso para a Europa é constituído pela Bósnia-Herzegóvina. Cf. NEUDECK, Rupert. Europa – das “Haus des Gesellschaftsvertrags”. Mustafa Cerić und die Begründung eines europäischen Islam. In: *Orientierung*, v. 70, 2006, p. 168-170; PULJIĆ, Vinko. Der interreligiöse Dialog und sein Beitrag zum Frieden. In: SINKOVITS, Josef; WINKLER, Ulrich (Eds.). *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*. Innsbruck, 2007. p. 283-298. (STS 28, interkulturell 3); HERBST-OLTMANN, Anne. Der Balkan – Europäischer Kulturraum. Katholiken, Orthodoxe und Muslime auf der religiöse Wasserscheide. In: SINKOVITS; WINKLER (Eds.), 2007, p. 313-320.

<sup>50</sup> Cf. a observação certa de José Comblin: “De certo modo creio que, na América Latina, o problema não é a crise, mas o excesso de religião” (COMBLIN, José. ¿Crisis de la religión en América latina? In: *chakana. Interkulturelles Forum für theologica und Philosophie*, v. 3, n. 6, 2005, p. 125-133; aqui p. 133).

tradução para discursos seculares e a teologia – “por enquanto?”<sup>51</sup> – ainda continuaria existindo independentemente da filosofia, ele designa, no início do século XXI, a “expectativa de uma não consonância permanente de fé e saber” como “razoável”, na medida em que “se concede às convicções religiosas, também do ponto de vista do saber secular, um *status* epistêmico que não é pura e simplesmente irracional”<sup>52</sup>. A modificação muito comentada do posicionamento de Habermas – não de uma interpretação secular para uma interpretação religiosa, mas de uma concepção de religião própria da teoria da secularização para uma concepção capaz de pluralismo – é sintomática de uma nova consciência do problema referente à apreciação das religiões: elas constituem um potencial que não deve ser ignorado ou negligenciado. E não só isso: as religiões representam um poder sobre o qual não se deve calar e que não deve ser tratado como bagatela. Enquanto antigamente, por exemplo, no diálogo inter-religioso, o ideal era contribuir o menos possível com a própria convicção religiosa – como se a profissão de uma religião específica fosse um ato de “intolerância” frente a outros –, parte-se hoje mais desembaraçadamente do fato de que o encontro entre pessoas de diferentes crenças se desenrola “na realidade constituída de interpretações totais concorrentes”<sup>53</sup>. Encontro inter-religioso significa que interpretações incompatíveis do mundo e pretensões incompatíveis de salvação se confrontam.<sup>54</sup> Conseqüentemente não é tarefa da teologia adequar diferenças religiosas a uma “identidade comum”, mas aceitar o desafio posto por pretensões religiosas à verdade e à salvação que nos são *estranhas*. Uma teologia mundial se move num contexto tensionado de orientações últimas para a vida humana que permanecerão distintas; ela não subestima as diferenças entre as religiões nem constrói as identidades de algum “outro”, que se originam unicamente das suas próprias representações de delimitação e superioridade. A teologia *deve* encontrar uma resposta para a difícil questão referente a como se relacionam as suas próprias tradições religiosas com as tradições religiosas estranhas.<sup>55</sup> Ainda se mostrará se essa resposta deverá ser encontrada no quadro da conhecida classificação “exclusivismo/inclusivismo/pluralismo” ou se aparecerão novas abordagens teológico-religiosas, ca-

<sup>51</sup> HABERMAS, Jürgen. Motive nachmetaphysischen Denkens. In: HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. 2. ed. Frankfurt, 1997. p. 35-60; aqui p. 60. (stw 1004).

<sup>52</sup> HABERMAS, 2005, p. 106-118; aqui p. 118.

<sup>53</sup> EISSLER, Friedmann. Hermeneutik und Ethik der Mission. Eine Erwiderung auf Ömer Özsoy. In: SCHMID, Hansjörg et al. (Eds.). *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam*. Regensburg, 2011. p. 101-106; aqui p. 106. (Theologisches Forum Christentum – Islam). Concordo, nesse sentido, com a posição de Sung Ryul Kim, ao dizer que “um diálogo significativo só é possível quando o específico de cada religião for tratado nele sem que tenha de ser negligenciado ou abandonado como pressuposto do diálogo”. KIM, Sung Ryul. *Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der “pluralistischen Religionstheologie” und das Problem des Synkretismus*. Zürich, 2010. p. 132. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Band 9).

<sup>54</sup> “Não há como dirimir, no plano cognitivo, a concorrência entre imagens de mundo e doutrinas religiosas que pretendem explicar a posição do ser humano na totalidade do mundo” (HABERMAS, 2005, p. 141).

<sup>55</sup> A “dupla pergunta da teologia da religião”, como foi formulada por Perry Schmidt-Leukel, tem o seguinte teor: “Como o cristianismo entende e avalia outras religiões? Como o cristianismo entende e avalia a si mesmo em vista das demais religiões?” (SCHMIDT-LEUKEL, Perry. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh, 2005. p. 34).



pazes de gerar uma responsabilidade teologicamente fundamentada frente à demanda de outras pretensões religiosas à salvação e à verdade. Nem ignorar a problemática teológico-religiosa, nem regular previamente possíveis tentativas de resposta são atitudes à altura desse desafio, que sem dúvida está entre as questões mais fundamentais da teologia cristã da atualidade.

Uma teologia que presta contas da fé cristã na perspectiva global deve (1) oferecer impulsos para mover-se com certa naturalidade num entorno religioso plural<sup>56</sup>, (2) refletir teologicamente sobre a relação com convicções religiosas e compreensões de salvação estranhas, mas também sobre interpretações seculares do ser humano e do seu mundo e (3) perceber a experiência da “transformação”<sup>57</sup>, do modo como ela pode vir a ocorrer no encontro inter-religioso, à luz da sua própria identidade religiosa. Volker Küster acentua corretamente: “Quem se expõe a uma fé estranha torna-se vulnerável em duplo sentido: tanto frente à fé estranha como em sua própria comunidade de fé”<sup>58</sup>. É exatamente essa “vulnerabilidade” que é a marca registrada de uma teologia mundial que se expõe à pluralidade do religioso e à presença do secular e responde por sua própria convicção de fé à luz dessas demandas prementes.

## Teologia intercultural como postura e método

A teologia que se compreende não só como reprodução ou apologia do “óbvio” intraeclesial, mas também como discurso que formula uma demanda relevante para o mundo atual, representa também para pessoas jovens uma possibilidade fascinante de ocupar-se criticamente com questões da sociedade, da vida pessoal, bem como da convivência global. O objeto da pesquisa teológica é o mundo, mais precisamente, o mundo em sua totalidade no horizonte de uma liberdade e um futuro de que não podemos dispor. A razão teológica não está interessada no estabelecimento de um “mundo religioso”, mas em ocupar-se com *este mundo* de tal modo “que, por meio da crítica à totalidade como algo de que se pode dispor, sejam possibilitados tanto a liberdade como o futuro”<sup>59</sup>.

A responsabilidade da fé na perspectiva global não pretende fixar interpretações para o mundo inteiro, mas constituir um discurso sobre o “*Lógos da esperança cristã*” (1 Pedro 3.15) que seja multifacetado, (auto)crítico e voltado para os problemas no horizonte da atual experiência com o mundo. Para essa forma de responsabili-

<sup>56</sup> Cf. WILFRED, Felix. Interreligiös Christ werden. In: *Concilium*, v. 47, 2011, p. 153-161.

<sup>57</sup> A cientista das religiões japonesa Haruko Okano vê no tipo dialógico da “autotransformação” uma alternativa às posições exclusivista, inclusivista e pluralista, tendo como ponto de partida “que, no diálogo, toda experiência religiosa estranha deve ser respeitada, sem que, contudo, se renuncie à própria identidade” (cf. OKANO, Haruko K. Friedenskonzepte im japanischen Kontext. Reflexionen nach Hiroshima und Nagasaki. In: SCHREIJÄCK, Thomas [Ed.]. *Theologie interkulturell*. Glaubenskommunikation in einer gewandelten Welt. Paderborn, 2009. p. 231-243; aqui p. 232). Para a interpretação que John Hick fez de diferentes soteriologias, a “mudança da autorreferência para a centralização na realidade transcendente” (SCHMIDT-LEUKEL, 2005, p. 242) constituiu um critério decisivo.

<sup>58</sup> KÜSTER, Volker. *Einführung in die interkulturelle Theologie*. Göttingen, 2011. p. 150. (UTB 3465).

<sup>59</sup> SCHUPP, 1974, p. 158.

zação da fé estabeleceu-se, no mais tardar desde a década de 1980, a designação “teologia intercultural”: como consta no prefácio ao primeiro volume da Série Teologia Intercultural, de Frankfurt, trata-se de um intercâmbio recíproco:

fazer teologia de modo intercultural significa, por um lado, pensar aquilo que nos dão a pensar as experiências *estranhas* com o evangelho, ou seja, as experiências de cristãos e comunidades culturalmente determinados de maneira diferente da nossa. E, por outro lado, significa ponderar sempre também, em nosso trabalho teológico, o que as *nossas* experiências com o evangelho dão a pensar a cristãos e comunidades culturalmente determinadas de maneira diferente da nossa<sup>60</sup>.

“Interculturalidade” não se refere a um ponto de vista global superior, mas a uma atitude com disposição (auto)crítica para aprender e uma postura atenta para as múltiplas referências, condições e campos de mediação, nos quais se faz teologia. Como registra Klaus Hock, “a teologia intercultural é movida desde o início pela pergunta referente a como devem ser relacionadas umas com as outras as diferentes formas híbridas do que é cristão situadas entre a particularidade e a universalidade”<sup>61</sup>. A teologia intercultural exerce uma função fundamental de orientação: ela procura responsabilizar-se pela demanda da dimensão cristã na multiplicidade de suas mediações. O ponto de partida para a fé, a igreja e a teologia não é uma unidade considerada natural, que precisaria apenas ainda ser “traduzida”, mas uma pluralidade de tradições e instituições, de teorias e práticas da fé, que precisam ser assimiladas existencial e intelectualmente. Estamos mais conscientes do que nunca desse desafio, e o acesso chamado “teologia intercultural” equivale a uma chave para o cumprimento dessa tarefa. Obviamente não existe “a teologia intercultural” como solução para todos os problemas no nível global – já porque não se trata de uma nova subdivisão no cânon de disciplinas teológicas, mas de uma atitude, a partir da qual é feita *toda e qualquer* teologia.<sup>62</sup> Interculturalidade é, em primeira linha, uma postura frente à realidade, um hábito de encontro e interpretação<sup>63</sup> e, em consequência, um método que pressupõe certos critérios e certas

<sup>60</sup> KESSLER, Hans; SILLER, Hermann P. Vorwort zur Reihe “Theologie interkulturell”. In: BUJO, Bénézet. *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf, 1986. p. 9-16; aqui p. 12. (Theologie interkulturell, Band 1).

<sup>61</sup> HOCK, 2011, p. 149.

<sup>62</sup> Por essa razão, fala-se, na Faculdade de Teologia de Salzburg, de “[fazer] teologia interculturalmente”: “O advérbio ‘interculturalmente’ enfatiza, portanto, em distinção ao adjetivo ‘intercultural’, que se trata aqui preferencialmente de um modo bem determinado de fazer teologia e não tanto de um resultado visado. Isso pode ser entendido concretamente da seguinte maneira: cada teologia se deixa confrontar com os aspectos que lhe dão o que pensar nas teologias ou tradições teológicas estranhas” (UDEANI, Chibueze C. Theologie Interkulturell. Lediglich eine Akzentverschiebung vom Adjektiv zum Adverb? *Salzburger Theologische Zeitung*, v. 6, 2002, p. 94-96; aqui p. 95).

<sup>63</sup> “Interculturalidade, em sua expressão positiva, é o nome de uma atitude, postura e noção filosófica e cultural. Essa noção acompanha todas as culturas e filosofias como uma sombra e impede que elas se instalem numa posição absoluta” (MALL, Ram Adhar. *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung. Darmstadt, 1995. p. 2).

regras do encontro intercultural.<sup>64</sup> É precisamente essa atitude e metodologia que distingue uma “teologia mundial” no sentido de teologia intercultural.<sup>65</sup>

**A atitude chamada teologia intercultural: comunicação, participação, missão**

Uma teologia que tem algo a dizer para o mundo será uma teologia comunicativa, participativa e missionária. (a) O já tão desgastado conceito “comunicação” significa – de acordo com a sua raiz latina *communicare*: fazer comunitariamente, compartilhar –, que a responsabilidade da fé não acontece mediante o ensinamento de uns pelos outros, mas como intercâmbio recíproco, no qual todos contribuem com algo. A história da igreja e da teologia mostra as múltiplas maneiras como a “verdade da fé” foi comunicada e também as rupturas e transformações pelas quais se “preservou” a identidade do que é propriamente cristão. Nesse processo, a fé foi verbalizada em cada oportunidade de maneira nova e refletida em sistemas e tradições teológicas diferentes; nesse tocante, a práxis e a teoria da fé cristã se revelam como um imenso processo de intercâmbio e tradução, que não transcorreu só harmoniosamente, mas esteve marcado por conflitos, aporias e rupturas. A partir da história e da atualidade dessa mediação fica evidente que

a comunicação teológica intercultural não deve procurar por pontos de contato no sentido de correlações simples; muito antes, a “não correlatividade permanente” deve ser deslocada para o centro da atenção teológica. Aspectos constitutivos da comunicação teológica não são a homogeneidade e a harmonia, mas a diferença, o conflito e a provocação<sup>66</sup>.

Uma teologia comunicativa nesse sentido não é aquela que “faz o que todo mundo quer”, mas a que tematiza a “falha de comunicação”, os pressupostos institucionais do entendimento e da reflexão, bem como os diferentes códigos do pensamento teológico.<sup>67</sup> A capacidade de diálogo representada pela teologia intercultural não serve para empanar as diferenças, mas para desenvolver uma “tolerância à ambiguidade”<sup>68</sup>, a partir da qual se torna possível uma práxis de comunicação da fé capaz de passar por cima das fissuras culturais e sociais. A isso está associado um potencial autocrítico, como ressalta Volker Küster:

<sup>64</sup> Cf. PAUL, Gregor. *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt, 2008. p. 29-41, que lista 16 regras metodológicas.

<sup>65</sup> Uma exposição sistemática é oferecida por ESSEN, Georg. *Interkulturelle Theologie*. In: STRAUB, Jürgen; WEIDEMANN, Arne; WEIDEMANN, Doris (Eds.). *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart, 2007. p. 283-293.

<sup>66</sup> MOSER, Maria Katharina; PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter; PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Veronika. *Gut(e) Theologie lernen*. Nord-Süd-Begegnung als theologisches Lernfeld. Ostfildern, 2009. p. 139. (Kommunikative Theologie, Band 10).

<sup>67</sup> Cf. SCHREITER, Robert J. *Die neue Katholizität*. Globalisierung und die Theologie. Frankfurt, 1997. p. 203-226. (Theologie interkulturell, Band 9).

<sup>68</sup> BOLTEN, Jürgen. *Interkulturelle Kompetenz*. Erfurt, 2007. p. 112.

A teologia intercultural quer romper com a autorreferencialidade da teologia ocidental eurocêntrica, e também da teologia evangelical conservadora, mediante uma mudança radical de perspectiva. Respeitando a posição do interlocutor, reconhecendo diferenças e tornando-se vulnerável, ela cria espaço para o diálogo.<sup>69</sup>

Esse hábito do diálogo e da comunicação sem dúvida é mais suscetível a ataques que uma forma de teologia “segura de si” que não considera necessário expor-se aos questionamentos dos outros, mas, em contrapartida, ele é capaz de abrir-se para a profusão de experiências e multiplicidade de vozes que correspondem à vida e à fé no mundo atual.

(b) Comunicação pressupõe *participação*. A transmissão da fé e a comunicação do pensamento teológico não são possíveis sem que se compartilhe a vida, a fé e o pensamento de outros. O hábito chamado teologia intercultural consiste, portanto, sobretudo em ouvir, em participar e em “prestar atenção”, em perceber o outro. Em conexão com isso, Robert Schreiter formulou uma perífrase marcante do que é “teologia”:

Ser teólogo, porém, é um presente, demanda aguçada sensibilidade frente ao contexto, uma capacidade de ouvir desenvolvida em grau extraordinariamente alto, um aprofundamento na Sagrada Escritura, bem como o conhecimento das experiências de outras comunidades.<sup>70</sup>

Frente a uma teologia que se converte em linguagem artificial isolada por não participar nem das experiências de vida das pessoas, dos processos de fé das comunidades, do potencial multifacetado da tradição eclesial, nem dos desafios da sociedade atual, a teologia intercultural se compreende como um “projeto de aprendizagem vitalícia”, na qual o ouvir precede o falar – em termos existenciais, políticos e intelectuais.

Um exemplo dessa atitude participativa é dado por Dom Erwin Kräutler, desde 1981 bispo no Xingu, no Norte do Brasil. Ele se tornou mundialmente conhecido por seu engajamento em favor dos povos da região amazônica, pelo qual recebeu, em 2010, o *Right Livelihood Award* [= Prêmio Meio de Vida Correto ou Prêmio de Sustentabilidade, mais conhecido como Prêmio Nobel Alternativo, ndt]. Ao pedir às pessoas da região do Xingu que lhe dessem um conselho por ocasião de sua investidura no cargo, a demanda central apresentada é que ele fosse um “bispo que ouve”<sup>71</sup>. As pessoas não esperam cartas pastorais, mas alguém que as ouça e tente entender os seus problemas. A práxis pastoral de Dom Erwin é uma forma vivida de “teologia intercultural”; ele próprio escreve: “Viajo muito, vou de localidade em localidade, visito as comunidades, escuto ‘até ficar rouco’, procuro coordenar o trabalho pastoral,

<sup>69</sup> KÜSTER, 2011, p. 209.

<sup>70</sup> SCHREITER, Robert. *Abschied vom Gott der Europäer: Zur Entwicklung regionaler Theologien*. Salzburg, 1992. p. 38.

<sup>71</sup> BAUER, Dolores. *Strom des Elends. Fluss der Hoffnung. Dom Erwin Kräutler, Bischof vom Xingu*. 2. ed. Salzburg, 1990. p. 80.

ocupo-me da administração, empenho-me pelo diálogo fraternal, encorajo, estímulo a pensar e tiro conclusões”.<sup>72</sup> Essa atitude de participação expressa um momento decisivo da teologia: ela é responsabilidade por uma palavra, resposta a uma demanda dirigida ao ser humano e que ganha validade nos contextos vitais das pessoas. A fé vem do ouvir (Romanos 10.17) – esse é o cerne bíblico da teologia intercultural. A teologia cristã responde por uma fé que se constitui *pele ouvir* e, na condição de teologia intercultural, ela percebe “a palavra” nas muitas vozes provenientes das mais diferentes tradições e dos mais diversificados contextos vitais.

(c) Enquanto a participação representa o pressuposto da comunicação, a *missão* é sua consequência. A presença desse conceito aqui pode até causar surpresa, já que a “teologia intercultural” é entendida mais propriamente como sucessora da velha expressão “ciência da missão [missiologia]”. A “missão” com sua autocompreensão monológica e hegemônica não representaria o exato oposto da teologia intercultural com a sua abertura e multiformidade? Sem dúvida, a história da missão, sobretudo a da missão europeia do alto imperialismo dos séculos XIX e XX, evidencia um cunho colonialista, que entretanto sofreu uma elaboração teológica intensa; no entanto, também a “missão reversa”, praticada na Europa pelas igrejas de migração<sup>73</sup>, apresenta-se mais como “guerra espiritual”<sup>74</sup> do que como processo de comunicação. Essa compreensão de missão, que, no final das contas, visa à subjugação dos outros e sua “inclusão na comunidade”, com frequência é defendida tanto por adversários como por adeptos da missão eclesial – que, ao fazerem isso, ignoram completamente que a igreja não *tem* uma missão, mas que ela própria *é* missão. A missão (*missio*) de que se trata não é um instrumento que a igreja usa para dominar outros, mas um processo no qual ela própria está e do qual ela não pode dispor. As estratégias de subjugação e assimilação, que infelizmente marcam a história da igreja e da teologia, *não* são “típicamente missionárias”, mas o exato oposto de uma atitude “missionária” – isto é: uma atitude demandada por uma missão a outros. Políticas colonialistas e discursos hegemônicos em relação a outros obscurecem o senso para o fato de que a dinâmica do propriamente cristão consiste numa nova liberdade a ser testemunhada a todos os seres humanos. Igreja e teologia respondem pela incumbência de voltar-se para outros seres humanos, e não só para aqueles com os quais têm intimidade, mas igualmente aos estranhos, aos incômodos, aos críticos e até aos adversários. Isso significa que “a igreja, enquanto missionária, é extrovertida, mas não expansiva”<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> KRÄUTLER, Erwin. *Mein Leben ist wie der Amazonas*. Aus dem Tagebuch eines Bischofs. Salzburg, 1992. p. 7.

<sup>73</sup> Cf. HOCK, Klaus. Migration, Mission und christliche Glaubensverbreitung: Ausgewählte Aspekte. *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, v. 37, 2011, p. 157-171.

<sup>74</sup> HANCILES, Jehu J. Globalisierung, Migration und religiöse Ausbreitung: Migrationsströme und die neuen missionarischen Zentren in der nichtwestlichen Welt. In: *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft*, v. 37, 2011, p. 223-239; aqui p. 236.

<sup>75</sup> KÖRNER SJ, Felix. Außenblick. Christliche Mission in türkisch-muslimischer und systematisch-theologischer Darstellung. In: DELGADO, Mariano; WALDENFELS, Hans (Eds.). *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche*. Festschrift für Michael Sievernich SJ. Fribourg; Stuttgart, 2010. p. 456-472; aqui p. 471. (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Band 12).

Essa extroversão é a característica de uma teologia intercultural-missionária. Afinal, o oposto da missão não é a tolerância, mas a introversão, girar em torno de si mesmo. A igreja é missionária quando “vai para o estrangeiro” e deixa para trás suas seguranças, seus hábitos e suas obviedades; a teologia é missionária quando estabelece conexão com discursos estranhos aos seus, quando permite que a sua lógica interna seja questionada pelo exterior mundano, permitindo que exatamente aquelas pessoas que, em nossos dias, questionam e buscam descortinem novas possibilidades de responsabilidade pelo “*Lógos* da nossa esperança” (1 Pedro 3.15). Nesse sentido, a teologia intercultural evidencia uma atitude eminentemente missionária: ela não está em busca de um discurso de autoafirmação, mas se orienta numa missão a outros que significa uma autêntica “*kénosis*”<sup>76</sup>: um esvaziamento no estrangeiro e um êxodo para o deserto.<sup>77</sup> Essa atitude quenótica é adequada a uma teologia mundial, que não “universaliza” uma identidade particular, mas se deixa imbuir da multiplicidade enriquecedora e perturbadora deste mundo.

#### **A metodologia da teologia intercultural: polílogo, desconstrução, responsividade**

Essas três palavras-chave, das quais se falará a seguir, não pretendem afirmar que existe “a metodologia” da teologia intercultural; trata-se, muito antes, de ressaltar alguns aspectos que caracterizam uma “teologia mundial”. A teologia intercultural permanecerá sempre *work in progress* [obra em andamento] e se configurará de maneira nova de acordo com cada contexto diferente. (a) De modo fundamental, a teologia intercultural equivale a uma *crítica a centrismos*. O filósofo vienense Franz Martin Wimmer, cuja abordagem do filosofar intercultural comporta uma crítica sistemática aos centrismos, aponta para o fato de que, em nosso agir e pensar, sempre nos posicionamos de maneira a pressupor um “centro”: ou declaramos uma tradição concreta como centro e tentamos prescrever a todos os demais seus critérios e valores (“centrismo expansivo”) ou esperamos que, no final das contas, todos os demais venham a assumir esses parâmetros por reconhecer a suposta validade suprema dos mesmos (“centrismo integrador”); ou as tradições individuais se afastam de toda e qualquer referência e rejeitam toda e qualquer comparação (“centrismo separatista”). Nessas três posições, também se refletem fases da história da igreja e paradigmas teológicos: formas de política imperialista e missão colonialista procuram expandir sua concepção de “cultura” e “salvação”; certas tradições culturais ou religiosas partiam e

<sup>76</sup> “A missão, entendida como *kénosis*, remete à busca por uma igreja que se esvazia do poder que acumulou, que a prendeu, no seu longo desenvolvimento cultural, à expansão cultural do Ocidente, e que agora retoma a proclamação do reino de Deus no espírito de Cristo, que se portou como hóspede e modesto acompanhante ao armar sua tenda em nosso meio” (DIAZ, José Fernando. *Mission als Glaubenskommunikation – Vision einer indigenen Kirche der Mapuche in Chile*. In: SCHREIJÄCK [Ed.], 2009, p. 93-105; aqui p. 104).

<sup>77</sup> Cf. EGIGUREN OFM, Antonio. *Mission als transformierende Kraft. Lernen von den Christen in Korea*. In: BROSSE, Richard; HEIDEMANN, Katja. *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*. Für Hermann Schallück, Freiburg i. Br., 2008, p. 299-317. *Kénosis* significa aqui êxodo, encarnação e transformação (cf. BROSSE; HEIDEMANN, 2008, p. 315-317).

ainda partem do pressuposto de que outros se integrarão nessas referências de sentido e salvação, ou seja, que renunciarão às suas próprias convicções com o passar do tempo. Povos e grupos que experimentaram a marginalização (colonialista) separaram-se de outras tradições com base no lema *back to the roots* [de volta às raízes] e interrompem todo e qualquer diálogo. Enquanto os centrismos expansivo e integrador simplesmente pressupõem a “universalidade”, o centrismo separatista a rejeita. Em contrapartida, Franz Martin Wimmer toma posição no sentido de que a “universalidade” é possível e necessária, mas não pode ser determinada *a priori*; muito antes, aquilo que pode vir a ser considerado como “universal” deve ser resultado de um processo de entendimento inteiramente recíproco, franco e (auto)crítico. Essa forma de comunicação se chama *polílogo*, cuja hermenêutica pressupõe um “centrismo tentativo”<sup>78</sup>.

Com a palavra-chave “polílogo” não se tem em mente um meio milagroso em termos de comunicação, mas um modo de entendimento e argumentação que se nutre da pretensão de completa reciprocidade, mesmo que isso dificilmente seja logrado em confrontos concretos. Um princípio importante da metodologia chamada teologia intercultural consiste em criticar o centrismo e promover polílogos, a fim de rejeitar de igual maneira abordagens relativistas e universalistas. A teologia cristã não sustenta nem a voluntariedade na adoção de posições referentes a questões centrais do ser humano (tendo em vista, por exemplo, os direitos humanos), nem um universalismo que acaba não convencendo (tendo em vista, por exemplo, certas pré-compreensões culturais que são propagadas como “universais”). Polílogos não favorecem relativismos, mas se entendem como princípio crítico contrário à absolutização de posições individuais ou à autoimunização de tradições. Isso quer dizer, por exemplo: “Logo, a história intercultural do cristianismo não deve mais ser descrita como história da continuação do cristianismo no contexto extraeuropeu, mas como um evento que permite visualizar processos recíprocos de transformação”<sup>79</sup>. O ponto decisivo não é verificar se o conceito “polílogo” está sendo usado, mas se na igreja e na teologia existe uma maneira de buscar a verdade que esteja consciente da suscetibilidade da comunicação humana para o centrismo e que não confunde “naturalidade” com “validade”. (b) Uma tarefa que resulta da análise dos centrismos é a *crítica das essencializações*, ou seja, o confronto crítico com a construção de identidades que dificultam um diálogo franco. Assim, por exemplo, no quadro dos diálogos entre islamitas e cristãos, imputa-se de ambos os lados identidades totais que transmitem a impressão de uma colisão entre dois mundos fechados. Perde-se de vista, no entanto, que, no interior da comunidade islâmica de cada país, há diferentes posições, entre as quais pode perfeitamente haver tensões e controvérsias, e que, por exemplo, cristãos reformistas têm mais facilidade de entrar em diálogo com islamitas de mentalidade aberta do que com cristãos fundamentalistas. Interesses políticos, medo e cenários de crise levam a que, no mundo todo, tradições multifacetadas e abertas carreguem o ônus de identidades exclusivas e

<sup>78</sup> Cf. WIMMER, Franz Martin. *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien, 2004. p. 15-17, 53-58. (UTB 2470).

<sup>79</sup> HOCK, 2011, p. 44.



homogêneas. Em suas regras para a comunicação intercultural, o filósofo suíço Elmar Holenstein apontou várias vezes para o fato de que a cultura “própria” e a cultura “estranha”<sup>80</sup> se diferenciam apenas *de modo gradual* e não de modo absoluto. Muitas deficiências que verificamos em nossa cultura existem do mesmo modo em outras, e muita coisa que supostamente nos cabe “com exclusividade” pode ser encontrada do mesmo modo nos outros. Holenstein enfatiza:

Nas ciências da cultura, a crença numa correlação sistemática entre pares opostos (claro-escuro; ativo-passivo; animado-inanimado; racional-emocional; masculino-feminino; ocidental-oriental; *yang-yin*) evidenciou-se como algo que falsifica as relações de modo devastador [...]. Na realidade, as antíteses que se acreditava poder estabelecer entre duas culturas (*interculturalmente*) encontram-se com frequência, em gênero e grau, também no interior da mesma cultura (*intraculturalmente*) e até no interior da mesma pessoa (*intrassubjetivamente*), dependendo da idade, do entorno, da incumbência recebida ou só do humor e do estado de ânimo.<sup>81</sup>

A teologia intercultural deve realizar, no confronto crítico com construções identitárias culturais, políticas e religiosas, uma despolarização hermenêutica e uma desconstrução gnosiológica sem escamotear diferenças. Exatamente as convicções religiosas correm o risco de incorrer em essencializações que excluem do foco visual a gênese social e histórica de determinadas tradições. Neste ponto, a teologia pode apropriar-se de uma importante noção da sociologia cultural: “Tarefa para o futuro é um conceito de cultura que evita (epistemologicamente) o pensamento identitário e que concebe a identidade (em termos sociais) como projeto”<sup>82</sup>. Quer se trate de mitos nacionais que servem para fundamentar determinadas ordens sociais ou certos sistemas de dominação<sup>83</sup>, quer se trate de cristalizações colonialistas de contextos vitais de cunho social, cultural ou religioso<sup>84</sup>, quer se trate de autoatribuições mediante as quais contextos locais conferem a si mesmos uma identidade cultural que sugere

<sup>80</sup> Elmar Holenstein tem em vista fundamentalmente identidades *culturais*; muitas de suas reflexões podem ser aplicadas da mesma forma a convicções *religiosas*.

<sup>81</sup> HOLENSTEIN, Elmar. Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: HOLENSTEIN, Elmar. *Kulturphilosophische Perspektiven*. Schulbeispiel Schweiz – Europäische Identität auf dem Prüfstand – Globale Verständigungsmöglichkeiten. Frankfurt, 1998. p. 288-312; aqui p. 304-305. (stw 1350).

<sup>82</sup> FUCHS, Martin. Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken – eine ethnologische Perspektive. In: BROCKER, Manfred; NAU, Heino (Eds.). *Ethnozentrismus*. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt, 1997. p. 141-152; aqui p. 147.

<sup>83</sup> Cf. CHAUI, Marilena. Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre Gesellschaft. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, n. 10/11, 2004, p. 146-176. [Cf. ed. bras.: *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.]

<sup>84</sup> A Declaração Final da XI Conferência da ASETT em Tagaytay, nas Filipinas, menciona como importante aspecto do método teológico uma análise crítica da “colonização da linguagem”, na medida em que o “uso linguístico foi cunhado a partir do colonizador” (Schlusserklärung der Konferenz von Tagaytay 1996. In: *Von Gott reden im Kontext der Armut* [v. 30], p. 315-329, aqui p. 326).



re imutabilidade e “naturalidade”<sup>85</sup> – a teologia intercultural, caso queira fazer jus à diversidade das realidades vitais humanas, promoverá uma desconstrução crítica de identidades e estereótipos e, desse modo, dará uma contribuição decisiva para o êxito de diálogos.

(c) A disposição de não fixar os outros numa identidade determinada exige não só uma consciência gnosiológica do problema, mas também a capacidade de deixar-se *mover* por outros. Mais precisamente: a teologia intercultural não apenas “toma conhecimento” dos anseios dos outros, mas se sente demandada por aquilo que “outros” têm a dizer. O filósofo [alemão] Bernhard Waldenfels perfraseou essa dinâmica da resposta a uma demanda, da experiência de sentir-se desde sempre desafiado “a partir de fora”, com a figura fundamental da “responsividade [*Responsivität*]”. Na sua obra central, *Antwortregister [Índice de respostas]*, Waldenfels escreve: “Chamamos de demanda precisamente *ao que*, na pergunta, a resposta responde”<sup>86</sup>. Esse desafio peculiar (*pathos*), que se antecipa a todo e qualquer comportamento responsivo do ser humano, confronta com uma perturbação, com um modo de indisponibilidade, com uma experiência do estranho, que não se consegue “dominar”, “já que a demanda, sem a qual o ato de responder cairia no vazio, não é um primeiro, do qual partimos, nem um último, para o qual podemos rumar, mas é, muito antes, um lá-fora, que extrapola todas as esferas interrogativas e sob cuja influência já nos encontramos quando perguntamos por ele”<sup>87</sup>. Em sua fenomenologia do estranho, Waldenfels demarca a “responsividade [*Antwortlichkeit*]”<sup>88</sup> humana como capacidade fundamental de comportar-se frente a demandas estranhas. Apoiando-se nos estudos psiquiátricos do médico [alemão] Kurt Goldstein, “que, no caso da doença, fala em falta de responsividade, ou seja, em falta de capacidade e disposição para responder por parte do organismo”<sup>89</sup>, Waldenfels vislumbra no fenômeno da “irresponsividade” o fator decisivo que impossibilita admitir encontros e travar diálogos, para não falar em expor-se à experiência com o estranho.

A teologia intercultural entende a si mesma como discurso pronunciadamente *responsivo*, que não só mostra interesse por algo como “o estranho”, mas que também se sente *demandado* no encontro com o religiosa e culturalmente estranho e se sabe *responsável*. Em vista de uma longa história europeia da ideia de dominação e identidade, a teologia intercultural introduz no confronto crítico uma metodologia responsiva, que consiste, antes de tudo, em perceber o desafio do estranho como chance. Sem incorrer numa transfiguração exoticizante do estranho, a teologia intercultural

---

<sup>85</sup> Consequentemente, Volker Küster exige para a teologia intercultural uma percepção do deslocamento “*da monocultura para o hibridismo*: o *pathos* das teologias da inculturação foi a reconstrução da sua própria identidade cultural. Hoje, cada esforço de inculturação exige, em primeiro lugar, uma hermenêutica cultural diferenciada que analisa situações culturais complexas” (KÜSTER, 2011, p. 92). De modo semelhante se expressa Klaus Hock: “Ressalvas em relação à categorização de teologias de acordo com o seu contexto cultural-geográfico e às tendências reessencializadoras de um tipo bem próprio a ela associadas” (Hock, 2011, p. 56).

<sup>86</sup> WALDENFELS, Bernhard. *Antwortregister*. Frankfurt, 1994. p. 241.

<sup>87</sup> WALDENFELS, 1994, p. 319.

<sup>88</sup> WALDENFELS, 1994, p. 320.

<sup>89</sup> WALDENFELS, 1994, p. 326.

expõe-se às perturbações e aos estranhamentos que *desde sempre já* afetaram e continuarão afetando *reiterada e renovadamente* a identidade cristã, visando franquear o seu próprio horizonte “para a ‘veritas semper maior’, para a demanda do real, que sempre é maior que a resposta que cada indivíduo consiga dar a essa demanda”<sup>90</sup>. Nesse sentido, a teologia intercultural exerce *crítica à irresponsividade*, por entender-se como responsabilidade por uma demanda que adquire validade também no âmbito religiosa e culturalmente estranho. A teologia cristã não pode se fazer de surda frente aos novos desenvolvimentos na sociedade, aos contextos culturais que não lhe são familiares nem às pretensões religiosas de salvação e verdade estranhas às dela, mas deve procurar compreender o desafio que lhe está sendo apresentado por essas “instigações”. A exortação bíblica a “ouvir o que o Espírito diz às comunidades” (Apocalipse 2.11) pode ser lida como fórmula abreviada da teologia responsiva: a verdade da fé pode expressar-se também nas experiências que causam estranheza, que surpreendem a igreja e a teologia e até nas que lhe são desagradáveis. A metodologia chamada teologia intercultural, que se afirma como tal ao reconhecer também o renitente e o intranquilizador como possível *locus theologicus*, poderia constituir um exemplo para um confronto crítico com o estranho nos planos social e científico.

### A “teologia da reconstrução” na África – exemplo atual de teologia mundial

A teologia cristã é responsabilidade intelectual pelo “Lógos da esperança” na perspectiva global. O “lugar” dessa esperança é o mundo, mais precisamente o mundo secular, politicamente mobilizado, culturalmente diferenciado e múltiplo em termos religiosos, no qual a reflexão sobre a fé é reformulada como *teologia intercultural*, que se efetiva a partir de uma atitude da participação, comunicação e missão e pratica uma metodologia políloga, desconstrutiva e responsiva. A forma concreta que uma “teologia intercultural” entendida nesses termos pode assumir será evidenciada por uma análise do paradigma atual da “teologia da reconstrução” na África.

Ao lado das contribuições relativamente conhecidas da *teologia da inculturação* que cunharam as abordagens teológicas africanas desde o movimento de descolonização em meados do século XX<sup>91</sup> e dos impulsos menos conhecidos provenientes da *teologia da libertação* da África negra<sup>92</sup>, apareceu, nos últimos anos, a abordagem da “teologia da reconstrução”. Ao passo que, no paradigma da “teologia da inculturação”, a questão em pauta era o confronto crítico com a experiência da cultura estranhada e, na “teologia da libertação” africana, tratava-se do desafio representado pela pobreza, injustiça social e opressão política, a “teologia da reconstrução” –

<sup>90</sup> SCHAEFFLER, Richard. *Philosophische Einübung in die Theologie*. Erster Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre. Freiburg; München, 2004. p. 153. (scientia & religio, Band 1/1).

<sup>91</sup> Cf. as contribuições entrementes “clássicas” de Anselme Titianma Sanon, Oscar Bimwenyi-Kweshi, Vincent Mulago gwa Cikala M., Fabien Eboussi Boulaga, Bénétzet Bujo et al.

<sup>92</sup> Cf. sobretudo a obra de Jean-Marc Ela e Engelbert Mveng SJ.

apoiando-se no motivo da reconstrução do muro de Jerusalém reduzido a escombros, em Neemias 2.17 – se confronta com o contexto da experiência de uma sociedade pós-colonial, marcada tanto pela busca de novas perspectivas como por passividade e falta de esperança.<sup>93</sup> O termo “reconstrução” alude aos aspectos histórico, social e ético da teologia e da igreja; o que se tematiza é “a *alternância das experiências* a que as sociedades africanas foram submetidas no curso da sua história”<sup>94</sup>. Que papel desempenha a teologia no contexto de uma sociedade em ruínas que precisa ser reconstruída? Quais são os recursos que a fé cristã aporta para fortalecer a autoestima e para desenvolver potenciais éticos? Nesse contexto, qual é a relevância pública de teologia e igreja? Essas são as perguntas de uma “teologia da reconstrução”<sup>95</sup>, que a seguir será apresentada com mais detalhes com o auxílio de dois exemplos.

### Charles Villa-Vicencio: visão de uma nova sociedade

A enorme transformação pela qual passou a sociedade sul-africana na década de 1990 e os desafios dela decorrentes<sup>96</sup> são tema das reflexões do teólogo anglicano Charles Villa-Vicencio. Na sua obra *A theology of reconstruction. Nation-building and human rights [Teologia da reconstrução. Construção da nação e direitos humanos]* (1992), ele propugna “uma nova forma de teologia da libertação”<sup>97</sup>, que não se limite a negar estruturas opressoras, mas também participe ativamente na construção de uma nova sociedade. Para isso é necessária uma atitude participativa e solidária do pensamento teológico: “Uma teologia que não levanta as perguntas mais prementes das pessoas simples e normais (e, tendo em vista o dever específico da igreja para com as pessoas excluídas, *especialmente* as perguntas delas) nem mesmo pode ser chamada de teologia”<sup>98</sup>. A teologia tem de reconhecer os “sinais dos tempos”, isto é, ela tem de responder à demanda de um *kairós* concreto a ser percebido a partir do processo de transformação de uma sociedade. Uma teologia que simplesmente repete o que “sempre já” foi dito e pensado, perde o vínculo com as pessoas que buscam por valores e orientações em condições alteradas da vida. O que está em jogo, como enfatiza Villa-Vicencio, é a dignidade das pessoas que por longo tempo foi pisoteada pelo sistema do *apartheid*. Para fazer valer essa dignidade de maneira nova, a igreja deve renunciar à postura monopolista que detinha numa sociedade cristianizada e a teolo-

<sup>93</sup> Cf. CARNEY, James Jay. Roads to Reconciliation: an emerging Paradigm of African Theology. *Modern Theology*, v. 26, 2010, p. 549-569.

<sup>94</sup> MATONDO-TUZIZILA, Simon. *Afrikanisches Christentum – Anspruch und Theologie*. Ein Beitrag zum Verhältnis von Offenbarung und Kontext. Hamburg, 2008. p. 412. (THEOS. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, Band 83).

<sup>95</sup> Cf. a visão geral em MATONDO-TUZIZILA, 2008, p. 400-414.

<sup>96</sup> Cf. KUSMIERZ, Katrin; COCHRANE, James R. Öffentliche Kirche und öffentliche Theologie in Südafrikas politischer Transformation. In: LIENEMANN-PERRIN, Christine; LIENEMANN, Wolfgang (Eds.). *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften*. Stuttgart, 2006. p. 195-226.

<sup>97</sup> VILLA-VICENCIO, Charles. *Gottes Revolution*. Gesellschaftliche Aufgaben der Theologie am Beispiel Südafrikas. Freiburg i. Br., 1995. p. 14. (Theologie der Dritten Welt, 21).

<sup>98</sup> VILLA-VICENCIO, 1995, p. 42.

gia deve aprender a produzir uma linguagem secular (o que não significa: secularizar suas convicções). Para que teologia e igreja se tornem relevantes para a reconstrução interna e externa da sociedade sul-africana é decisiva a referência aos direitos humanos: “A teologia deve contribuir para que a luta pelos direitos humanos seja deslocada para o centro do debate sobre a existência humana – e, desse modo, para o centro dos esforços sociais e políticos”<sup>99</sup>.

O modo como cristãs e cristãos se inserem na sociedade não é secundário; ele é realização de uma convicção teológica e expressão de uma atitude eclesial: “A igreja não é um domínio à parte, capaz de buscar sua redenção separada do mundo. Ela tampouco é uma tropa de elite capaz de salvar o mundo. Ela é um grupo de seres humanos chamados a cooperar modestamente na tarefa dos seres humanos de dar uma forma mais humana ao mundo. Nessa tarefa, ela contribui com suas noções teológicas, que se associam com noções e contribuições de outros”<sup>100</sup>. A abordagem da teologia da reconstrução, como foi apresentada por Charles Villa-Vicencio, nutre-se profundamente da visão de uma nova sociedade que questiona o *status quo* social e político e desencadeia um potencial de transformação: “A teologia da reconstrução social deve sustentar a visão (escatológica) bíblica, com cujo auxílio a sociedade pode encontrar novos objetivos e ideais que transcendem o que pode ser alcançado numa determinada época”<sup>101</sup>. A “lista de checagem teológica”<sup>102</sup> que daí resulta, assim como a metodologia dessa abordagem teológica<sup>103</sup> estão intimamente ligadas a essa visão de uma nova sociedade em favor da qual a teologia da reconstrução se engaja na condição de modelo específico de uma teologia mundial.

### **Kã Mana: dinâmica da humanização**

Outro contexto de transformação social importante é visualizado pelo teólogo *Kã Mana*, professor de ética no Instituto de Teologia Protestante de Porto Novo (Benin): a República Democrática do Congo (antigo Zaire), cujo difícil processo de renovação interna e consolidação externa após o período colonial da dominação belga (até 1960) e após o fim do regime de Mobutu (1997) de certo modo é típico da situação de

---

<sup>99</sup> VILLA-VICENCIO, 1995, p. 117.

<sup>100</sup> VILLA-VICENCIO, 1995, p. 175.

<sup>101</sup> VILLA-VICENCIO, 1995, p. 244.

<sup>102</sup> Essa “lista de checagem” contém os seguintes itens: 1. Respeito pelos valores fundamentais; 2. Promoção da democracia política e econômica; 3. Preferência pela satisfação das necessidades humanas básicas frente ao favorecimento unilateral da propriedade e do conforto; 4. Desenvolvimento de uma consciência ecológica; 5. Reconstrução econômica concreta; 6. Suporte a estruturas de renovação socioeconômica e 7. Promoção da conscientização econômica e sociopolítica na base (cf. VILLA-VICENCIO, 1995, p. 214-217).

<sup>103</sup> Da metodologia de uma teologia da reconstrução social fazem parte, segundo Charles Villa-Vicencio, uma análise crítica da situação vivencial, uma teoria que se sustenta, um procedimento interdisciplinar, uma atitude de diálogo, abertura para novas soluções, estratégias construtivas de solução de problemas, uma consciência solidária, assim como participação e democracia (cf. VILLA-VICENCIO, 1995, p. 245-249).

muitos países da África negra<sup>104</sup>, situação que pode ser descrita como (neo)colonialismo internalizado. Igreja e teologia são desafiadas a desenvolver novas perspectivas de vida social e ação política em contraposição às múltiplas formas e estruturas de um colonialismo interno e externo.

Na sua obra *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique [Teologia africana para tempos de crise. Cristianismo e reconstrução da África]* (1993), Kã Mana situa a práxis eclesial e a reflexão teológica no contexto de uma mudança profunda: após uma primeira fase de colonialismo – uma “posição de sujeição e de dependência que a África adotou frente ao Ocidente”<sup>105</sup> – e após uma segunda fase de revolução e descolonialização, na qual esteve em jogo também “a anulação do estranhamento espiritual”<sup>106</sup>, a teologia cristã na África se vê confrontada, numa terceira fase, com um novo desafio: “Importa passar da crítica ao sistema da África neocolonialista para a tarefa concreta de reconstrução da África pós-colonialista”<sup>107</sup>. É chegada a hora, portanto – ao lado das contribuições, sumamente importantes para a igreja africana, da “teologia da identidade” e da “teologia da libertação” –, de uma abordagem teológica que combine o conhecimento profundo dos mundos vitais africanos com uma “fantasia prospectiva para a invenção de uma nova África”<sup>108</sup> e que seja capaz de fundamentar tal visão ética e teologicamente. A formulação de Kã Mana é precisa: “Se a Sagrada Escritura recuperar o seu posto de norma última e se os principais problemas do nosso tempo vierem a ser o campo no qual cada igreja deve comprovar a sua verdade na situação atual dos nossos países, já estaremos lançando o fundamento da teologia da reconstrução [...]”<sup>109</sup>.

Essa teologia não se limita a ver a África como “vítima”, que permanecerá dependente de outras sociedades por tempo indeterminado, mas desperta potenciais de esperança e criatividade que se tornam concretamente efetivos. Para a teologia da reconstrução é fundamental “a busca por uma dinâmica ética capaz de ajudar o nosso continente a sair de seu estado atual e de contribuir para que ele assuma a sua responsabilidade como continente e siga a utopia do humano que Deus libera dentro do ser humano em vista da desumanidade da nossa situação momentânea”<sup>110</sup>. Kã Mana nomeia os seguintes requisitos básicos para que uma teologia seja socialmente relevante e inovadora: (1) a análise clara dos problemas, (2) a eficácia prática da reflexão, bem como (3) a capacidade de [gerar] transformações eclesiais que “pode ser fundada

<sup>104</sup> Cf. OZANKOM, Claude. *Christliche Botschaft und afrikanische Kultur. Zur Bedeutung der afrikanischen Tradition in der afrikanischen Theologie am Beispiel des Kongo*. Neuwied bei München, 1999. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Band 4); KINET, Ruth. “*Licht in die Finsternis*”. *Kolonisation und Mission im Kongo, 1876-1908. Kolonialer Staat und nationale Mission zwischen Kooperation und Konfrontation*. Münster, 2005. (Europa – Übersee. Historische Studien, Band 15).

<sup>105</sup> MANA, Kã. *Rekonstruktion Afrikas und Christentum*. Afrikanische Theologie für eine Zeit der Krise. Luzern, 2005. p. 19.

<sup>106</sup> MANA, 2005, p. 21.

<sup>107</sup> MANA, 2005, p. 23.

<sup>108</sup> MANA, 2005, p. 46.

<sup>109</sup> MANA, 2005, p. 66.

<sup>110</sup> MANA, 2005, p. 84.

numa ética da criatividade inventiva e consciência de sua responsabilidade”<sup>111</sup>. O cristianismo não deveria estar localizado nos nichos da sociedade, mas nos seus pontos focais. A teologia da reconstrução enfrenta as crises sociais, culturais, políticas e econômicas da sociedade e tenta contribuir para que haja processos positivos de mudança.

Na mesma proporção em que a fé se abre para a realidade em seu todo, almejando transformá-la radicalmente, ela submete a crise a uma energização específica, mediante a qual, graças à palavra de Deus, toda crise é superada por aquela força de renovação, por aquele poder de mudança íntimo e profundo que faz o ser humano se abrir para o absoluto e simultaneamente o aproxima do humano.<sup>112</sup>

Trata-se, em última análise, da fundamentação teológica de um potencial ético que possibilita um adicional de liberdade e humanidade na sociedade. Kä Mana diz que o caminho da igreja consiste em “realizar o humano mediante sua presença criativa em nosso mundo e mediante uma reorientação da nossa história”<sup>113</sup>. Se a igreja passar a ser percebida como força transformadora que tem em vista a sociedade e não a si própria, e se a teologia for reconhecida como um tipo de saber orientador que se nutre de uma “utopia do humano”<sup>114</sup>, o conceito “teologia mundial” não será uma palavra vazia; ele designará, então, uma forma de responsabilidade da fé que de fato poderá testemunhar aos seres humanos de hoje uma “esperança contra toda esperança” (Romanos 4.18).

As contribuições de Charles Villa-Vicencio e Kä Mana no contexto de uma “teologia da reconstrução” na África ilustram de modo marcante o que significa fazer teologia sob condições “globais”: significa reconhecer este mundo como lugar do agir de Deus e como lugar da fé das pessoas; significa amar as pessoas e encarar os “sinais dos tempos” – numa atitude alerta e crítica, aberta e solidária, corajosa e discursiva. A teologia intercultural pode ser assim a precursora de uma forma de responsabilidade da fé que se entende como “teologia mundial”: como prestação de contas intelectual de uma esperança que de fato vale para *todos* os seres humanos.

---

<sup>111</sup> MANA, 2005, p. 108.

<sup>112</sup> MANA, 2005, p. 109.

<sup>113</sup> MANA, 2005, p. 171.

<sup>114</sup> MANA, 2005, p. 119.



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

## O CRISTIANISMO A CAMINHO DO SUL: TEOLOGIA INTERCULTURAL COMO DESAFIO À TEOLOGIA SISTEMÁTICA<sup>1</sup>

*Christianity on its Way South:  
Intercultural Theology as a Challenge to Systematic Theology*

**Rudolf von Sinner<sup>2</sup>**

**Resumo:** A maioria dos cristãos vive, hoje, na América Latina ou na África, com tendência crescente. Novas igrejas também chegam a países secularizados através da migração e desafiam as igrejas tradicionais e, igualmente, a população sem pertença eclesial. Disso resulta um desafio urgente à teologia sistemática, como explicação da fé cientificamente responsável, de ir além de suas bases tradicionais, ocidentais, históricas e filosóficas e desenvolver uma teologia verdadeiramente intercultural, “católica” e ecumênica.

**Palavras-chave:** Interculturalidade. Teologia Sistemática. Cristianismo no século XXI.

**Abstract:** The majority of Christians lives, today, in Latin America or Africa, with a growing tendency. New churches also arrive at secularized countries through migration and are challenging the traditional churches and the population with no church affiliation alike. The result of this process is an urgent challenge to Systematic Theology, as a scientifically sound explication of faith, to go beyond its traditional, western, historical and philosophical foundations and to develop a truly intercultural, ‘catholic’ and ecumenical theology.

**Keywords:** Interculturality. Systematic Theology. Christianity in the 21st Century.

*Whose Religion is Christianity?*  
Lamin Sanneh<sup>3</sup>

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 05 de março de 2012 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em alemão por Nélio Schneider e revisado pelo autor: *Das Christentum auf dem Weg nach Süden: Interkulturelle Theologie als Herausforderung an die Systematische Theologie*. In: GMAINER-PRANZL, Franz; GRUBER, Judith (Orgs.). *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*. Salzburg, 2012 [no prelo]. O presente texto foi elaborado durante um *fellowship* como pesquisador no Lichtenberg-Kolleg da Universidade de Göttingen, um Instituto de Estudos Avançados patrocinado pela Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), em 2011, e contou com o apoio da Faculdades EST, que me liberou para um ano de pesquisa, pelo qual quero expressar minha profunda gratidão.

<sup>2</sup> Doutor (Universidade de Basileia, 2001) e livre docente (Universidade de Berna, 2010) em Teologia. Professor titular de Teologia Sistemática, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Líder do grupo de pesquisa Teologia Pública em Perspectiva Latino-Americana. Contato: rudolf@est.edu.br

<sup>3</sup> “O cristianismo é religião de quem?” SANNEH, Lamin. *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids MI: Eerdmans Publishing Company 2003.



O católico-romano Léopold Sédar Senghor (1906-2001), ex-presidente do Senegal (foi presidente de 1960 a 1980), líder do movimento da *négritude*, disse há exatamente meio século:

Tal era o aviltamento em que se encontrava então “a alma negra”, que nós aceitamos até ser uma “tabula rasa” uma raça, quase um continente, que por 30.000 anos não teria pensado nada, nada sentido, nada pintado ou esculpido, nada cantado ou dançado. Um nada no fundo do abismo, capaz apenas de implorar e de receber: uma cera mole nas mãos do Deus branco de olhos azuis como o céu.<sup>4</sup>

Essa importante provocação leva diretamente à preocupação que está na base desta contribuição e que nela será fundamentada e discutida, a saber, que, apesar dos variados contatos culturais – mais ou menos bem-sucedidos – com o *global South*, com o “Sul”, como, por exemplo, por meio da missão, do colonialismo, da globalização e da migração, o aporte autônomo, principalmente cultural, oferecido pelo Sul ainda passa praticamente despercebido pelo “Norte”.<sup>5</sup> Especialmente na teologia sistemática de língua alemã, que tenho em mira aqui, a formulação do cristianismo em culturas não ocidentais praticamente não tem nenhuma importância; quando muito, é vista como um complemento exótico, mas não como algo de que também a teologia ocidental pudesse aprender. Fatos incontestes são o enorme crescimento e a transformação do cristianismo na África, assim como na América Latina e em certas partes da Ásia. Enquanto o cristianismo ocidental luta com as variadas formas assumidas pelo fenômeno da secularização e com o esvaziamento das igrejas, parece que em outros lugares o cristianismo floresce. O que resulta disso para a identidade desse cristianismo global e pluriforme? O deslocamento do seu assim chamado centro gravitacional para o Sul significaria também uma inversão do poder de definição?

Como se sabe, já em seus primórdios, o cristianismo esteve fortemente representado no Norte da África, principalmente na Etiópia e no Egito, antes de ser reprimido pelo islamismo.<sup>6</sup> Não foi no século XX, portanto, que o cristianismo se dirigiu para o Sul pela primeira vez; a sua origem está no Sul, mais exatamente, na área do Mediterrâneo com o seu centro na Palestina. Philip Jenkins considera que o ano de 1400 foi o período em que a Europa começou a se tornar o centro gravitacional do cristianismo, ao passo que até aquele momento a sua presença havia sido mais forte

<sup>4</sup> Apud GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998. p. 457, o qual, por sua vez, cita de BUJO, Bénédet. *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf: Patmos, 1986. p. 55.

<sup>5</sup> Emprego esses termos por serem usuais e por serem úteis em termos heurísticos, já que eles designam rupturas realmente existentes entre diversos grupos de países com suas especificidades religiosas, econômicas e políticas. Todavia, eles devem ser entendidos em termos metafóricos mais que geográficos reais, tanto é que também existe o “Sul” no “Norte” e vice-versa. Certamente a intenção aqui não é fazer atribuições essencialistas e muito menos cimentá-las em definitivo.

<sup>6</sup> O cristianismo na África (do Norte) é tão antigo que “it can rightly be described as an indigenous, traditional, and African religion [que ele pode ser corretamente descrito como uma religião indígena, tradicional e africana]” (MBITI, John. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1969. p. 229; cf. KIM, Sebastian; KIM, Kirsteen. *Christianity as a World Religion*. London: Continuum, 2007. p. 63).



na África e na Ásia.<sup>7</sup> Após o ano de 1500, teve início uma atividade missionária cristã de alcance mundial, na qual, por exemplo, os jesuítas desempenharam um papel central. A partir do século XVIII, também entraram em cena as sociedades missionárias protestantes. Contudo, sempre houve também, e numa intensidade maior do que geralmente se percebe, uma forte *agency* [atividade, iniciativa] própria dos missionados e até uma cristianização propriamente autônoma, como no caso do Reino do Congo no século XVI.<sup>8</sup> O seu regente Afonso I (Mvemba Nzinga, 1506-1543) se correspondia assiduamente com o rei português Dom Manuel e com a Cúria em Roma. Outros exemplos de evangelização e de crescimento autônomos ainda poderiam ser aduzidos, incluindo a “exportação” de cristãos entre os escravos embarcados para a América.<sup>9</sup> O cristianismo gradativamente foi encontrando o caminho de volta para o “Sul” e inclusive penetrou em regiões totalmente novas. Um surto de crescimento nunca antes registrado aconteceu no século XX, principalmente na América Latina e na África, e em proporções relativamente menores, mas em números absolutos igualmente consideráveis também na Ásia. Assim sendo, pode-se dizer hoje, recorrendo à formulação de Dana Robert, que o cristão típico do século XX não é um homem europeu, mas uma mulher africana ou latino-americana.<sup>10</sup>

O cristianismo, portanto, está a caminho do Sul. Ou melhor: ele já está lá, em formas de manifestação há muito autônomas, como “síntese de elementos globais e locais com a sua própria integridade”<sup>11</sup>, e está retornando de lá para o Norte pela via da migração e da missão.<sup>12</sup> Esse fato suscita da parte de agentes no Sul, por exemplo, a seguinte pergunta: “O cristianismo é religião de quem?” – “Whose Religion is Christianity?”<sup>13</sup>. Analistas no Norte perguntam, tão fascinados quanto preocupados, se estaria surgindo uma “nova cristandade (*next Christendom*)” no Sul, que daria o tom nas próximas décadas, mostrando o caminho ao cristianismo tradicional do Norte,

<sup>7</sup> JENKINS, Philip. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. Ed. revisada e ampliada. New York: Oxford University Press, 2007a. p. 19.

<sup>8</sup> Isso fica cada vez mais evidente no processamento interdisciplinar da história da missão, como, por exemplo, numa jornada sobre “Missionárias e missionários como agentes de transformação e de transferência: zonas de contato extraeuropeias e seus espaços de ressonância europeus (1860-1940)”, que teve lugar de 29/9 a 1/10 no Instituto de Estudos Avançados Lichtenberg-Kolleg da Universidade de Göttingen, por iniciativa de Shalini Randeria, Rebekka Habermas e Richard Hölzl.

<sup>9</sup> Cf. KOSCHORKE, Klaus. *Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte. Kirchliche Zeitgeschichte*, v. 22, p. 187-210, 2009, às p. 196-207; THORNTON, John. *The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo 1506-1543. Journal of African History*, v. 25, p. 147-167, 1984.

<sup>10</sup> “The typical late twentieth-century Christian was no longer a European man, but a Latin American or African woman” (ROBERT, Dana L. *Shifting Southward. Global Christianity Since 1945. International Bulletin of Missionary Research*, v. 24, n. 2, p. 50-57, 2000).

<sup>11</sup> ROBERT, 2000, p. 57.

<sup>12</sup> Cf. WÄHRISCH-OBLAU, Claudia. *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe*. Leiden: Brill, 2009.

<sup>13</sup> SANNEH, 2003. *Sanneh é um convertido do islamismo, natural da Gâmbia, há muitos anos docente em Yale. A exemplo de outros, ele ressalta que a missão de modo algum foi ou é uma simples importação, mas exige o reconhecimento da agency de pessoas e grupos locais. Sinal disso é, por exemplo, o fato do crescimento célere do cristianismo na África e que, nesse processo, são criadas formas próprias, indígenas.*

também percebido por muitos como decadente, e enfrentando o islamismo. Alguns associam a isso esperanças<sup>14</sup>, outros, temores, outros ainda simplesmente ignoram o desafio. O significado desse fato para a percepção geral, principalmente para uma teologia cristã sistemática e intercultural, é o objeto desta contribuição. Num primeiro momento, procurarei descrever mais precisamente essa mudança global como “caminho rumo ao Sul” (1). Num segundo passo, será tematizada a teologia intercultural surgida da missiologia, uma teologia que procura entender e interpretar esse movimento (2). Em seguida, abordarei a relação entre contextualidade, intercontextualidade e a questão da verdade na teologia sistemática (3), para, na conclusão, formular em teses o que considero ser o questionamento à teologia sistemática a partir da perspectiva intercultural, em suma, por que essa perspectiva é necessária não só para uma determinada disciplina parcial, mas também para a “essência” da teologia e, nesse aspecto, apresenta uma demanda à docência e à pesquisa acadêmicas (4).

## O cristianismo a caminho do Sul

Em seus apreciados escritos, o historiador Philip Jenkins falou de uma “nova cristandade” (*The Next Christendom*).<sup>15</sup> Segundo o autor, a sua tese fundamental foi amplamente aceita: “longe de ser um artigo de exportação do Ocidente capitalista, um vestígio do imperialismo euro-americano, a cristandade lançou raízes no Terceiro Mundo e o futuro da religião situa-se no Sul global”<sup>16</sup>. Por conseguinte, o centro gravitacional<sup>17</sup> do cristianismo desloca-se para o Sul, onde ele se encontra em franco progresso e já superou numericamente o cristianismo do Atlântico Norte. A expressão “Sul” ou “Global South”, que se tornou usual em círculos das Nações Unidas e outros, equivale, em regra, aos países da África, Ásia, América Latina e Oceania, mesmo quando se situam no hemisfério Norte, ao passo que os países da Europa e da América do Norte são considerados como o Norte Global. Casos controversos naturalmente são a Austrália, a Nova Zelândia e o Japão, como também partes da Europa Oriental.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Cf., por exemplo, Ustorf, que mostra como não é só em tempos mais recentes que o cristianismo do Sul alimenta esperanças de compensação dos missionários e ecumênicos do Norte, o que pode estar sendo reeditado de modo exemplar pela contraposição unilateral de “cristianismo liberal” no Norte e um novo *corpus christianum* do Sul, feita por Jenkins: USTORF, Werner. “The Beast from the South” und das “Ende des liberalen Christentums”, *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 39-69, 2010, principalmente p. 63ss. No entanto, atrevo-me a duvidar que sonhos de hegemonia sejam apenas uma invenção ocidental (cf. p. 68); eles parecem tomar forma justamente também no Sul.

<sup>15</sup> JENKINS, 2007a. Esse livro é o primeiro de uma trilogia, à qual pertencem ainda *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press, 2006, e *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. New York: Oxford University Press, 2007c.

<sup>16</sup> “Far from being an export of the capitalist West, a vestige of Euro-American imperialism, Christianity is now rooted in the Third World, and the religion's future lies in the global South”; JENKINS, 2007, p. xi.

<sup>17</sup> Cf. sobre isso, JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. *Atlas of Global Christianity 1910-2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

<sup>18</sup> JOHNSON; ROSS, 2009, p. 352. A utilização do par de conceitos “Global North” e “Global South”, todavia, não é unívoco – nos diversos estudos sobre o cristianismo mundial e também no próprio Atlas

Anteriormente se falava, no sentido econômico e político, do Terceiro Mundo ou dos países em desenvolvimento em contraste com os países industrializados do Primeiro e do Segundo Mundos, no sistema mundial bipolar; hoje o critério é formulado precipuamente em termos econômicos e de modo mais neutro em termos políticos.

Os números são incontestáveis, mas também limitados quanto ao seu enunciado. Numericamente, a parcela do cristianismo na população mundial total permaneceu praticamente inalterada nos últimos cem anos, ou seja, ela gira em torno de 35% (1910) e 33,2% (2010).<sup>19</sup> Entretanto, o mapa religioso se modificou bastante. Em 1910, mais de 80% do cristianismo vivia na Europa e na América do Norte; hoje são tão somente cerca de 40%. Na África, a parcela de cristãos em relação à população elevou-se de 9,4% no ano de 1910 para perto de 50% hoje. Dois terços de todos os cristãos moram hoje no Sul. Hoje há mais cristãos falando chinês que alemão.<sup>20</sup> O Brasil é o país com o maior número de católicos em todo o mundo, ao mesmo tempo, o que tem o maior contingente de pentecostais e, em sua totalidade, o segundo maior em número de cristãos em todo o mundo, depois dos EUA.<sup>21</sup> A maior igreja anglicana do mundo logo estará domiciliada na Nigéria. Isso lhe confere uma posição especial dentro da comunhão anglicana que se vale dela para afirmar um posicionamento específico. O seu primaz, arcebispo Peter J. Akinola, também já se tornou renomado mundialmente como líder da frente contra a ordenação de homossexuais.<sup>22</sup> “Isso é um ataque à igreja de Deus – um ataque satânico à igreja de Deus”, disse Akinola quando o homossexual confesso Jeffrey John foi nomeado bispo de Reading.<sup>23</sup> A instalação de Gene Robinson como bispo de New Hampshire, nos EUA, levou a Igreja Anglicana à beira de um cisma, a um conflito interno que perdura até hoje. Akinola foi o porta-voz de uma assembleia de “anglicanos do Sul”, que, entre outras coisas, fez constar isto:

Nós rejeitamos a expectativa de que nossas vidas em Cristo devam conformar-se com as normas teológicas, culturais e sociológicas mal conduzidas, associadas com setores do Ocidente [...]. As inovações em desacordo com a Escritura, introduzidas pelas províncias norte-americanas e outras províncias ocidentais em matéria de sexualidade humana solapam a mensagem básica da redenção e o poder da Cruz para transformar

---

2009 –, pois, por exemplo, a Austrália, a Nova Zelândia e o Japão figuram entre os países do Norte Global, ao passo que a Rússia transuraliana é vista, no sentido econômico, antes, como parte do “Sul”.

<sup>19</sup> JOHNSON; ROSS, 2009, p. 8s; SHENK, Wilbert R. Introduction. In: SHENK, Wilbert R. (Org.). *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*. Maryknoll/N.Y.: Orbis Books, 2002. p. xi-xvii (xii).

<sup>20</sup> Conforme JOHNSON; ROSS, 2009, p. 225, o número de cristãos de fala alemã é de 47.444.000, o de cristãos que fala chinês ou mandarim é de 88.673.000 (no ano de 2010).

<sup>21</sup> Sobre esse último dado, veja a tabela em JENKINS, 2007a, p. 104.

<sup>22</sup> JENKINS, Philip. Christianity Moves South. In: WIJSEN, Frans; SCHREITER, Robert (Eds.). *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi, 2007b. p. 15-33, à p. 16.

<sup>23</sup> “This is an attack on the Church of God – a Satanic attack on God’s Church”; JENKINS, 2007a, p. 237, 236. Atendendo a um pedido urgente do arcebispo de Canterbury, John abriu mão da nomeação. Disponível em: <<http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/article1148858.ece>>. Acesso em: 04 maio 2011.

vidas. Esses desvios são um sintoma de um problema mais profundo, que é a diminuição da autoridade da Sagrada Escritura.<sup>24</sup>

Isso mostra que não são poucas as igrejas do Sul que representam um refúgio da ortodoxia, que desafia abertamente o Norte e, ao fazê-lo, sentem-se bem próximas da mensagem bíblica e da vivência das primeiras comunidades. Peter Beyer igualmente falou de duas religiões globais dotadas de enorme vitalidade: o islamismo conservador e o protestantismo conservador<sup>25</sup>, o que desloca ambos quase automaticamente para as mediações do fundamentalismo.<sup>26</sup> No entanto, mesmo que isso esteja correto no que se refere à tendência geral, é preciso olhar de novo com acuidade para visualizar as consideráveis diferenças também entre os grupos conservadores. Pesquisas de opinião e de campo mundiais, que remontam já às décadas de 1960 e 1970, encontraram diferenciações bem maiores que as anteriormente presumidas; não há qualquer vestígio de unidade fundamental, por exemplo no conceito de igreja, nem na compreensão progressista nem na conservadora.<sup>27</sup> Com o crescente conhecimento que se tem do cristianismo realmente vivido e crido nas diferentes regiões do mundo, essa percepção da enorme disparidade tende a aumentar ainda mais.

Portanto, essa nova visibilidade das igrejas do Sul de fato constitui um processo ambivalente. Por um lado, é de se saudar sem ressalvas que a missão cristã tenha abandonado o seu centro norte-atlântico e que não se trate mais de uma relação unilateral, paternalista entre “igrejas-mães” e “igrejas-filhas”. Os cristãos no assim chamado “Global South” há muito já se tornaram independentes no que se refere à sua vida comunitária, à sua organização, à sua missão, em sua maioria também às suas finanças. O Brasil e a Coreia do Sul, bem como a Nigéria, enviam missionários para todo o mundo, evidenciando, desse modo, a grande vitalidade e capacidade de irradia-

<sup>24</sup> “We reject the expectation that our lives in Christ should conform to the misguided theological, cultural and sociological norms associated with sections of the West... The unscriptural [!] innovations of North American and some western provinces on issues of human sexuality undermine the basic message of redemption and the power of the Cross to transform lives. These departures are a symptom of a deeper problem, which is the diminution of the authority of Holy Scripture”; apud JENKINS, 2007a, p. 238.

<sup>25</sup> BEYER, Peter. Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications, 1990. p. 373-396; cf. COLEMAN, Simon. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge, 2000. p. 3.

<sup>26</sup> Obviamente isso depende da definição de fundamentalismo. Se o definirmos mais na linha dos *Fundamentals* de 1910-1915, haverá diferenças consideráveis entre fundamentalistas e carismáticos, porque os primeiros davam mais valor à ortodoxia, à interpretação literal da Bíblia e ao antiliberalismo que à experiência direta do Espírito; cf. COLEMAN, 2000, p. 24s. Em contrapartida, há outra definição que inclui os pentecostais; assim, RIESEBRODT, Martin. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der “Kampf der Kulturen”*. 2. ed. München: Beck, 2001. p. 52ss distingue um tipo “legalista-literalista” de um tipo “carismático” de fundamentalismo (ambos se caracterizam, segundo Riesebrodt, por um “regresso mítico” e um “rigorismo ético-legalista”), os quais ele diferencia de movimentos religiosos “progressistas” de revitalização, entre os quais a teologia da libertação da América Latina, da África do Sul e o “xiismo vermelho” de Ali Shariati (p. 53).

<sup>27</sup> Cf. USTORF, Werner. Global Christianity, New Empire, and Old Europe. In: WIJSEN; SCHREITER (Eds.), 2007b, p. 35-49, aqui p. 38; cf. também USTORF, 2010.

ção de suas igrejas, mas também seus potenciais estratégicos e financeiros. As igrejas de migração vêm para a Europa e a América do Norte e estão presentes, em parte até missionariamente ativas nesses lugares.<sup>28</sup> Na medida em que se trata de *agency* de pessoas falsamente vistas como passivas ou precipuamente carentes de ajuda das assim chamadas “igrejas jovens”, trata-se indubitavelmente de um desenvolvimento positivo. Philip Jenkins diz com razão:

Se há alguma lição a ser extraída de toda a recente pesquisa erudita sobre as igrejas emergentes, então é a de que essas definem a si mesmas de acordo com os seus próprios padrões, a despeito de todos os diligentes esforços para constituí-las nos moldes da Velha Cristandade<sup>29</sup>.

Por outro lado, porém, frequentemente a missão oriunda do “Global South” de modo algum demonstra maior sensibilidade para com as culturas locais que fizeram, à época, as missões norte-atlânticas. Não é raro que se trate também da obtenção de poder político e econômico. Muitos sustentam que hoje o próprio campo religioso se converteu num mercado disputado e altamente competitivo – não só entre religiões diferentes, mas também e justamente entre os movimentos e as denominações da mesma religião. Profecias, visões, sonhos, curas e exorcismos fazem parte do cotidiano de muitas das novas igrejas em franco crescimento, o que desperta em muita gente lembranças (geralmente ruins) da Idade Média.<sup>30</sup> Não é para menos que o livro de Jenkins foi qualificado como um “alerta”.<sup>31</sup>

Dito de modo mais neutro, as comunidades religiosas e entre elas justamente as igrejas cristãs fazem parte de uma comunidade mundial de comunicação, do tipo descrito por Niklas Luhmann há quarenta anos como sociedade mundial determinada decisivamente pela comunicação simultânea, global.<sup>32</sup> Com efeito, a comunicação é escrita em maiúsculo também na autoexportação de igrejas como a Igreja Universal do Reino de Deus, de cunho neopentecostal: mediante a utilização dos meios eletrônicos à disposição, bem como pela representação visível na forma da edificação de templos que podem ser vistos num entorno bem amplo, e mais recentemente também

<sup>28</sup> Na Europa, seu principal objetivo consiste em recristianizar as sociedades secularizadas, ainda que com pouco êxito. A sua esfera de ação fica restrita essencialmente às igrejas de migração; ver sobre isso, WÄHRISCH-OBLAU, 2009.

<sup>29</sup> “If a single lesson emerges from all the recent scholarship on the rising churches, it is that they define themselves according to their own standards, despite all the eager efforts to shape them in the mold of the Old Christendom.” JENKINS, 2007a, p. 250.

<sup>30</sup> “For better or worse, the dominant churches of the near-future could have much in common with those of medieval or early modern European times” [Para bem ou para mal, é possível que as igrejas dominantes do futuro próximo tenham muito em comum com aquelas da época medieval ou do início da Era Moderna]. (JENKINS, 2007b, p. 19).

<sup>31</sup> Assim, na página de rosto da segunda edição; cf. USTORF, 2007, p. 32.

<sup>32</sup> LUHMANN, Niklas. Die Weltgesellschaft. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, v. 57, 1971, p. 1-35, reimpresso in: *Soziologische Aufklärung 2*. Opladen, 1975. p. 51-71 (texto levemente abreviado por exclusão da síntese).

da construção do Templo de Salomão em tamanho e forma supostamente originais.<sup>33</sup> Tendo em vista a crescente multiplicidade e as pretensões de poder de muitas igrejas, Jenkins pergunta no final do seu texto: “Para quem está acostumado a viver no ambiente da ‘cristandade ocidental’, a questão crítica deve ser a de determinar o que é conteúdo religioso autêntico e o que é bagagem cultural; em suma, o que é cristianismo e o que é meramente ocidental?”<sup>34</sup>

Poderíamos acrescentar: “O que é meramente meridional?” Nesse tocante, é de se esperar que “o conteúdo religioso autêntico” seja de cunho pacífico e cooperativo. No entanto, um olhar para os textos bíblicos e para a história permite reconhecer facilmente que isso não é algo autoevidente. E a questão referente ao que necessária e universalmente faz parte do cristianismo e ao que não faz parte agita-o desde os seus primórdios e sempre o agitará, porque há argumentos mais ou menos plausíveis a considerar, mas não há uma resposta conclusiva.

Questões de identidade de religiões cada vez mais globalizadas não são centrais somente para o cristianismo, embora esse esteja no centro das minhas reflexões. Quando os pensadores islâmicos refletem sobre o islamismo na modernidade, principalmente na modernidade ocidental, eles se ocupam com questões análogas.<sup>35</sup> As conhecidas controvérsias em torno da necessidade ou não de as mulheres islâmicas cobrirem a cabeça ou vestirem a burca, assim como da construção de minaretes na Europa Ocidental e na Europa Central são sinais dessas discussões que são travadas pelos dois lados.<sup>36</sup> Também no budismo há controvérsias em torno da identidade e da contextualidade.<sup>37</sup> E religiões até agora dotadas de fortes vínculos étnicos passam a se universalizar, como, por exemplo, as religiões afro--brasileiras, às quais, conforme as estatísticas, pertencem hoje mais brancos que negros, de modo que elas também necessitam proceder a redefinições.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Disponível em: <[http://pt.wikipedia.org/wiki/Templo\\_de\\_Salomão\\_\(IURD\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Templo_de_Salomão_(IURD))>. Acesso em: 14 mar. 2011.

<sup>34</sup> “For anyone accustomed to living in the environment of ‘Western Christianity’, the critical question must be to determine what is the authentic religious content, and what is cultural baggage. What, in short, is Christianity, and what is merely Western?” JENKINS, 2007b, p. 32.

<sup>35</sup> Cf. AHMED, Akbar S.; DONNAN, Hastings (Orgs.). *Islam, Globalization and Postmodernity* [1994]. London; New York, 2003; também as reflexões do Fórum Teológico Cristianismo-Islamismo, que de certo serão publicadas em 2012, editadas por Anja Middelbeck-Varwick, Bülent Ucar, Andreas Renz e Mohammed Gharaibeh. Sou grato ao Prof. Reinhold Bernhardt (Basileia) por essa última indicação.

<sup>36</sup> Cf. TANNER, Matthias et al. (Orgs.). *Streit um das Minarett*. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich, 2009.

<sup>37</sup> Cf. HEINE, Steven; PREBISH, Charles S. *Buddhism in the Modern World*. Adaptations of an Ancient Tradition. Oxford, 2003. Segundo Koschorke, no século XIX, havia um movimento sob a palavra-chave “budismo protestante” em Sri Lanka, um movimento de renovação que levou, por exemplo, também à fundação de *Young Men's Associations* [Associações de Moços] budistas, em analogia às YMCAs [=ACMs] (YMBAs [=ABMs]); havia as mesmas também no hinduísmo – YMHAAs [AHMs] – e no islamismo – YMMAs [AIMs]); KOSCHORKE, Klaus. *Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert*. In: DEMEL, Walter; THAMER, Hans-Ulrich (Orgs.). *WBG Weltgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. v. 5: Entstehung der Moderne 1700-1914, p. 195-208, aqui p. 204.

<sup>38</sup> Sobre isso, por exemplo, HÖLLINGER, Franz. *Religiöse Kultur in Brasilien*. Zwischen traditionellem Volksglauben und modernen Erweckungsbewegungen. Frankfurt, 2007. p. 181 *passim*.



De modo algum trata-se de uma problemática nova. Desde os seus primórdios, a história da missão está repleta de encontros entre culturas e religiões e da reflexão sobre a identidade que se tornou necessária em vista deles. A apologética cristã buscou o diálogo com a filosofia contemporânea, frente à qual ela pretendia deixar clara a compatibilidade com o cristianismo, mas também a superioridade deste. É possível mencionar exemplos semelhantes também da diáspora judaica, tratados, por exemplo, na discussão em torno de uma “hermenêutica da transposição”.<sup>39</sup> Essas questões demandam reflexão teológica, e justamente também reflexão teológica sistemática. Por isso a história mais recente é rica em propostas do mundo inteiro visando a oferecer o evangelho em versão contextualizada. Essas tentativas vão desde a “teologia da dor de Deus” do japonês Kazoh Kitamori até a “teologia do terceiro olho” do taiwanês Choan Seng Song, à “teologia da libertação” de Gustavo Gutiérrez e à “teologia do coco” conforme Sione Havea, passando pela “Water Buffalo Theology [teologia do búfalo d’água]” de Kosuke Koyama, missionário japonês formado em Princeton e, na época, atuando entre agricultores na Tailândia.<sup>40</sup> Hoje podemos encontrar até mesmo uma “teologia direto do barril [*Theologie vom Fass*]”, circunscrita, todavia, à Áustria e bem mais modesta em suas pretensões.<sup>41</sup> Por mais esquisitos que possam soar esses títulos em ouvidos não habituados a eles, tratou-se e trata-se de tentativas sérias de tradução do evangelho para linguagens e ideários locais, de interação criativa com o respectivo contexto. Essas iniciativas surgiram justamente do processamento da teologia norte-atlântica clássica, mas mostram ao mesmo tempo uma delimitação clara e, naquele tempo, certamente necessária em relação a essa teologia aprendida. O que de início estava em primeiro plano era uma posição que cobrava a justificação das “teologias locais” (Robert J. Schreiter)<sup>42</sup>. Uma vez aceita essa justificação mediante uma

<sup>39</sup> LANGE, Armin; PLEŠE, Zlatko. Derveni – Alexandria – Qumran: Transpositional Hermeneutics in Jewish and Greek Culture (no prelo); esse texto foi discutido num Simpósio do *Lichtenberg-Kolleg* no dia 12 de abril de 2011.

<sup>40</sup> KITAMORI, Kazoh. *Theologie des Schmerzes Gottes*. Göttingen, 1972; KOYAMA, Kosuke. *Water Buffalo Theology* [1974]. Maryknoll/N.Y., 1999; SONG, Choan-Seng. *Theologie des Dritten Auges: asiatische Spiritualität und christliche Theologie* [1979]. Göttingen, 1989; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Theologie der Befreiung*. 10. ed. Mainz, 1991; HAVEA, Sione. *Relevant Pacific Theology*. In: PACIFIC COUNCIL OF CHURCHES. *Towards a Relevant Pacific Theology*. Suva, 1986. p. 21-31; cf. BLASER, Klauspeter. Art. *Theologie II/5.3: Theologie der Inkulturation*. *TRE*. 2002. v. 33, p. 311-317.

<sup>41</sup> Disponível em: <<http://www.theologievomfass.at>>. Acesso em: 29 mar. 2011. Agradeço ao Prof. Wolfgang Lienemann (Berna) por esta indicação.

<sup>42</sup> SCHREITER, Robert J. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, 1985. Todavia, justamente para Schreiter trata-se de um aporte dessa teologia à tradição (eclesial) cristã, a qual ele vê como “a series of local theologies closely wedded to and responding to different cultural conditions [uma série de teologias locais estreitamente ligadas a diferentes condições culturais e respondendo a elas]” (p. 93). A compreensão de “local” (mal traduzido para a língua alemã no livro por “regional”) está fundada na compreensão católico-romana de igreja local. “It takes the dynamic interaction of alle three of these roots [sc. feeding the development and growth of a local theology] – gospel, church, culture – with all they entail about identity and change, to have the makings of local theology [É preciso que haja a interação dinâmica de todas essas três raízes [isto é, nutrindo o desenvolvimento e o crescimento de uma teologia local] – evangelho, igreja, cultura – com tudo o que isso acarreta em termos de identidade e mudança, para que se tenham os ingredientes de uma teologia local]” (p. 21).

abordagem intercultural, pode-se partir para um diálogo crítico construtivo ou, como hoje se diz com frequência, um polílogo. Desse modo, chego ao tema da próxima seção: a teologia intercultural.

## Teologia intercultural: a percepção e a interpretação do cristianismo mundial

Desde o seu surgimento, a missiologia dedicou-se a esses processos e suas implicações. Dela decorre, por isso mesmo, com certa naturalidade uma teologia intercultural.<sup>43</sup> A seção “Ciência da Religião e Missiologia” da Sociedade Científica de Teologia da Alemanha e o Conselho Administrativo da Sociedade Alemã de Missiologia formularam, no ano de 2005, um posicionamento sobre isso; em 2008, a tradicional *Zeitschrift für Mission* [Revista de Missão] foi renomeada para *Interkulturelle Theologie* [Teologia intercultural], mantendo-se, todavia, como subtítulo *Zeitschrift für Mission*. Conforme esse posicionamento, a “teologia intercultural/missiologia deve ser descrita como uma disciplina teológica que reflete (1) a relação entre o cristianismo e as religiões e visões de mundo não cristãs e (2) a relação entre o cristianismo ocidental e suas variantes culturais não ocidentais”<sup>44</sup>.

Além disso, em conexão com a ciência da religião, ela é “de relevância fundamental para a totalidade da teologia evangélica no horizonte dos desafios globais”<sup>45</sup>. Desse modo, se bem vejo, enfatiza-se, entre outras coisas, o seguinte: (1) O cristianismo reconhece-se como policêntrico e suas muitas formas de expressão de qualquer modo têm em princípio os mesmos direitos, de modo que o centro passou a ser ocupado pela relação entre as teologias nas diversas culturas e não mais pelo trabalho missionário de determinada origem. (2) A missiologia qualificada como teologia intercultural assume tarefas visando à totalidade da teologia; desse modo, ela se desloca de sua posição de disciplina “exótica” ou “invulgar” para o centro da explicação cientificamente responsável da fé, ponto em que ela também se encontra com a teologia sis-

---

<sup>43</sup> Na Alemanha, a “teologia intercultural” despontou na década de 1970, explicitamente a partir de 1975, como programa anti-hegemônico (em oposição justamente a uma sistematização) no entorno de Walter Hollenweger e Hans Jochen Margull, ou seja, no quadro de uma missiologia universitária europeia ocidental. Theo Sundermeier quis fundar na Universidade de Heidelberg um Departamento de Teologia Intercultural. Ver sobre isso, USTORF, Werner. *The Cultural Origins of “Intercultural Theology”*. *Mission Studies*, v. 25, p. 229-251, 2008, e CARTLEDGE, Mark J.; CHEETHAM, David (Eds.). *Intercultural Theology. Approaches and Themes*. London, 2011. Depois disso, pesquisou-se intensamente sobre questões hermenêuticas em Heidelberg, Kampen e Berlin (Sundermeier, Küster, Feldtkeller). Embora as questões hermenêuticas pertençam à teologia fundamental, esse campo é perpassado por um traço antidogmático, crítico ao pós-colonialismo, inclusive porque a teologia sistemática (europeia) é percebida como insuficientemente sensível para o fenômeno do cristianismo mundial quanto à sua pluralidade.

<sup>44</sup> FACHGRUPPE “Religionswissenschaft und Missionswissenschaft” der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie/Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft. *Mission als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*. Positionspapier vom 21.9.2005. Disponível em: <<http://theologie.uni-hd.de/rm/publikationen/uebersicht>>. p. 3. Acesso em: 04 maio 2011.

<sup>45</sup> FACHGRUPPE, 2005, p. 4 (ênfase minha).



temática. Essa renomeação ou mudança de ênfase – controvertida – da missiologia não representa simplesmente uma troca de etiquetas<sup>46</sup> ou uma tática missionária melhorada, por ser aparentemente mais aceitável. Trata-se, antes, de uma reflexão aprofundada decorrente do contato entre culturas e religiões. Por essa razão, fazem parte desse contexto também a teologia ecumênica, a teologia das religiões e projetos mais recentes, como o da teologia comparativa.<sup>47</sup> A teologia intercultural pretende ser, em primeiro lugar, uma ciência da percepção que não deve estar subordinada a juízos normativos ou intenções táticas, mas estar incumbida de um processo de compreensão.<sup>48</sup> Nessa ciência, trata-se precipuamente da percepção da existência de abordagens teológicas autônomas no Sul. Por causa da multiplicidade de formas de expressão muitas vezes não codificadas por escrito, entram em cogitação aqui especialmente também a troca de experiências, narrativas, bem como imagens e outras obras de arte.<sup>49</sup>

À teologia intercultural interessa, portanto, em primeiro lugar, uma percepção diferenciada de formas de fé e de reflexão sobre elas, do tipo que não se encontra nos manuais dogmáticos clássicos<sup>50</sup> nem pode ser visto por uma perspectiva de missão unilateralmente negativa, associada ao colonialismo. Não havia possibilidade alguma de reconhecimento, em vista da falta de uma hermenêutica do estranho, situação em que só se concebiam as modalidades do “nobre selvagem” ou dos “monstros” que se supunha haver no novo mundo, um vaivém por parte da conquista entre as alternativas da exuberância paradisíaca ou da ameaça diabólica.<sup>51</sup> As vozes dos indígenas e sobretudo as dos africanos que foram transportados como escravos para a América do Sul praticamente não foram ouvidas. Na teologia e na filosofia ocidentais, nesse meio

<sup>46</sup> KÜSTER, Volker. *Einführung in die interkulturelle Theologie*. Göttingen, 2011. p. 30, 110, adverte em relação a uma “fraude de etiquetas”.

<sup>47</sup> Cf. KÜSTER, 2011, p. 131ss; BERNHARDT, Reinhold; STOSCH, Klaus von (Eds.). *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Zürich, 2009.

<sup>48</sup> Cf. DEHN, Ulrich. *Interkulturelle Theologie als Wahrnehmungswissenschaft weltweiten Christentums*. Disponível em: <[http://www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/download/grundlagentext\\_interkulturelle\\_theologie.pdf](http://www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/download/grundlagentext_interkulturelle_theologie.pdf)>. Acesso em: 04 maio 2011; KÜSTER, 2011, p. 27ss.

<sup>49</sup> Cf. KÜSTER, Volker. *Die vielen Gesichter Jesu Christi: Christologie interkulturell*. Neukirchen-Vluyn, 1999; SUNDERMEIER, Theo. *Christliche Kunst – weltweit*. Eine Einführung. Frankfurt a.M., 2007; \_\_\_\_\_. *Interkulturalität als Kategorie zur Interpretation christlicher Kunst in Afrika und Asien*. In: DELGADO, Mariano; VERGAUWEN, Guido (Eds.). *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. p. 71-98; WEBER, Hans-Ruedi. *Immanuel*. Bibel- und Bildmeditationen zu Advent und Weihnachten. 2. ed. Berlin, 1988; \_\_\_\_\_. *Und kreuzigten ihn*. Bilder und Meditationen aus zwei Jahrtausenden. 2. ed. Göttingen, 1982; DE GRUCHY, John. *Christianity, Art and Transformation*. Theological Aesthetics in the Struggle for Justice [2001]. New York, 2008.

<sup>50</sup> Em introduções mais novas, a dimensão mundial (a ser diferenciada também em nível intraeuropeu!) do cristianismo também é amplamente ignorada; ver, por exemplo, DANZ, Christian. *Einführung in die evangelische Dogmatik*. Darmstadt, 2010; em primeiro lugar, fala-se quase exclusivamente de Lutero, e muito pouco de Calvino e Zwinglio, em segundo lugar, cita-se da mesma maneira quase exclusivamente teologia alemã. Infelizmente falta, ademais, uma introdução programática, assim como uma conclusão do mesmo tipo.

<sup>51</sup> Cf. BITTERLI, Urs. *Die Wilden und die Zivilisierten: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. 3. ed. München, 2004; TODOROV, Tzvetan. *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt, 1985; GREENBLATT, Stephen. *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden – Reisende und Entdecker*. Berlin, 1994.

tempo, era costume – com exceções – absolutizar a si mesmo. Assim, por exemplo, Hegel pressupunha que só as “zonas de clima temperado, mais exatamente [...] a parte norte das mesmas” seriam “o verdadeiro palco da história mundial”<sup>52</sup>. O Novo Mundo, a América, teria se “mostrado física e espiritualmente impotente [...] e ainda se mostra assim”<sup>53</sup>. Nem Georg Christoph Lichtenberg estava livre de tais tendências: numa sátira sobre a filosofia chinesa, ele citou um mandarim que teria dito à sua fonte de informação, um mordomo inglês culto:

O único uso que fazemos da razão, [...] é como que amalgamá-la pouco a pouco com o corpo sob a forma de instinto e pendor artístico e fazer dos seres humanos espécies animais superiores, dotados de artes instintivas, que ainda se parecem inteiramente com a razão suprema, mas não têm propriamente mais nada a ver com ela. [...] Agora se filosofa como esmaltar seguindo receitas. Ou assim como temos musicastros e não temos mais músicos, assim também só temos mais *filosofastros* e *fisicastros*, mas não filósofos nem físicos.<sup>54</sup>

O cubano Raúl Fonet-Betancourt ressalta que o interesse de uma filosofia intercultural deve ser que os povos possam falar com a sua própria voz.<sup>55</sup> Uma vez que o estranho, com o qual aparentemente nada se tinha em comum, foi negado, trata-se, no diálogo intercultural – círculos filosóficos reunidos em torno do vienense Franz Martin Wimmer falam de um polílogo democrático<sup>56</sup> –, de um processo de “conversão”, a saber, de voltar-se para o estranho adotando uma postura autocrítica e auto-transformadora.<sup>57</sup> Também no contexto das pesquisas históricas, o eurocentrismo presente em toda parte está sendo superado hoje por uma nova compreensão de “história

<sup>52</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822]. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M., 1970. Bd. 12, p. 107.

<sup>53</sup> HEGEL, 1970, Bd. 12, p. 108.

<sup>54</sup> LICHTENBERG, Georg Christoph. Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Schinesen, neben einigen andern Neuigkeiten von daher [1796]. In: HSIA, Adrian (Hg.). *Deutsche Denker über China*. Frankfurt a. M., 1985. p. 103-116, 113; cf. WIMMER, 2004, p. 86s.

<sup>55</sup> “A filosofia intercultural representou uma postura que não só tolera outras formas de pensar, mas também se solidariza com elas. [...] A filosofia intercultural considera a multiplicidade cultural como uma riqueza e defende o direito dos povos à sua própria cultura. Precisamente esse direito está sendo ameaçado pela globalização.” Assim consta nas dez teses sobre a interculturalidade como alternativa à globalização, citadas por BECKA, Michelle. *Interkulturalität im Denken Raúl Fonet-Betancourts*. Nordhausen, 2007. p. 82-85, aqui p. 82.

<sup>56</sup> A regra básica é esta: “Não considere bem fundamentada uma tese filosófica de cuja elaboração só participaram pessoas de uma única tradição cultural” (WIMMER, 2004, p. 142). A universalidade se expressa como “centrismo tentativo” (em contraposição ao centrismo expansivo, integrador e separativo [WIMMER, 2004, p. 15-17]), isto é, procura cumprir, na interlocução comum, a tarefa de alcançar validade universal. Wimmer, todavia, considera um polílogo inter-religioso algo impossível, porque “argumentos religiosos [...] devem ser vistos como procedimentos de persuasão e sedução”; WIMMER, Franz Martin. *Globalität und Philosophie*. Studien zur Interkulturalität. Wien, 2003. p. 89; cf. GMAINER-PRANZL, Franz. “Relativer Sinn” und “unbedingte Wahrheit”. In: DELGADO; VERGAUWEN (Eds.), 2010, p. 129-160.

<sup>57</sup> Assim, por exemplo, FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt a.M., 1997. p. 119, apud WIMMER, 2004, p. 133s; de acordo

universal”.<sup>58</sup> Na história da igreja, a importância do cristianismo extraeuropeu ainda é pequena, mas ele é cada vez mais percebido.<sup>59</sup>

Portanto, a interculturalidade é, em primeiro lugar, um questionamento de todas as certezas, a detecção de diversidades, resistências e peculiaridades.<sup>60</sup> Boaventura de Souza Santos fala de uma “hermenêutica diatópica”<sup>61</sup>, que tenta realizar uma tradução entre os diferentes *topoi* culturais nas zonas multiculturais de contato, sendo que os *topoi* precisam primeiro ser propriamente obtidos pela via argumentativa no diálogo. Para ele, trata-se de “estabelecer a justiça cognitiva, partindo da imaginação epistemológica”<sup>62</sup>. Tomando como ponto de partida a crítica de Leibniz a uma “razão indolente”<sup>63</sup>, Santos exige a inclusão da experiência e da articulação de grupos até agora ignorados e silenciados – como, por exemplo, grupos indígenas e grupos numa posição social mais baixa – a caminho de uma “razão cosmopolita” que seja capaz de acolher tais experiências. Esse inquestionavelmente é o ponto de partida de toda e

---

com ele, trata-se de um “processo de conversão”, de “fundar uma nova dinâmica da totalização universal com o outro, baseada no reconhecimento, no respeito e na solidariedade mútuos”.

<sup>58</sup> Ver, por exemplo, OSTERHAMMEL, Jürgen. *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München, 2009; \_\_\_\_\_. *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.

<sup>59</sup> Cf. KOSCHORKE, Klaus. Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte será publicado in: DEMEL, Walter et al. (Ed.). *WGB Weltgeschichte: eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*. 2009ss. (manuscrito 2010); Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte, *Kirchliche Zeitgeschichte*, v. 22, n. 1, 2009, p. 187-201.

<sup>60</sup> Cf. também HOCK, 2011, p. 108ss, que sustenta, nessa linha, junto com outros, uma abordagem baseada, antes de tudo, na hermenêutica da diferença. Contudo, ao fazer isso, alguns elementos católicos, compromissivos, não são examinados com a mesma intensidade.

<sup>61</sup> Esse se encontra também em PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and Hermeneutics*. Cross-cultural Studies. New York et al., 1979; Religion, Philosophie und Kultur. *Polylog*, v. 1, n. 1, 1998, p. 13-37; cf. SINNER, Rudolf von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen, 2003. p. 256-258; NITSCHKE, Bernhard. *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkars Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?* Zürich, 2008. p. 117-119; contudo, em lugar nenhum, nem em Panikkar, o conceito é aclarado com mais exatidão – ele é explicado, antes, indiretamente por meio de outras conceitualidades de Panikkar.

<sup>62</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Disponível em: <[http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/sociologia\\_das\\_ausencias.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf)>. Acesso em: 09 maio 2011.

<sup>63</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die Theodizee I. Philosophische Schriften 2.1*, em francês e alemão. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996. p. 19, 21: “Porém, quando o bem ou o mal ainda estão distantes e são duvidosos, e quando é difícil obter o remédio para eles ou este não é bem o que queríamos, parece-nos bem-vinda a razão indolente [*raison paresseuse*] [...] e usaremos a razão indolente, que se reporta ao destino inexorável, visando esquivar-se, desse modo, à devida reflexão”. Santos diferencia ainda mais a preguiça da razão em razão “impotente” (entregue à determinação exterior), razão “arrogante” (incondicionalmente livre, sem que se possa indicar em que reside propriamente essa liberdade), razão “metonímica” (há uma única forma de racionalidade, para a qual as demais representam, quando muito, matéria-prima) e razão “proléptica” (o futuro já é conhecido como progresso do presente); essa indolência considera o diálogo ou como supérfluo ou a razão como já suficientemente (e unilateralmente) definida.

qualquer teologia intercultural, e entendimento intercultural necessariamente pressupõe “equidade hermenêutica”<sup>64</sup>.

É evidente que, nessa percepção, assumem um papel importante aspectos como ambiguidade, fluidez, hibridismo, crioulização, sincretismo e tudo que é designado com termos similares, porque se pretende evitar qualquer forma de hegemonização.<sup>65</sup> Contudo, o que geralmente não está tão claro é como fazer uso analítico desses conceitos em termos heurísticos a princípio diretamente plausíveis, de tal maneira que possam dar ciência das identidades resultantes e também das influências nelas conservadas.<sup>66</sup> No plano teológico, a intenção é perguntar pela coerência e identidade de “do” cristianismo, sem que essas tenham de ser entendidas como nova *theologia perennis* ou metateologia. A intenção é, muito antes, tomando com ponto de partida as múltiplas formas de manifestação do cristianismo e de suas teologias explícitas ou implícitas, perguntar pelos elementos e critérios do que é cristão. Ora, essa é tarefa genuína da teologia sistemática, para qual me volto a seguir.

## Teologia intercultural e teologia sistemática

Em 1987, o teólogo suíço Walter J. Hollenweger ofereceu uma preleção sobre teologia intercultural como professor visitante na Basileia (durante o meu primeiro semestre de estudos). Emotividade pentecostal, teologia reformada, experiência intercultural e o seu tom desafiador constituíram a mistura que fascinou não só a mim, que naquele tempo era morador provinciano da Basileia. Embora nos três volumes de sua *Teologia intercultural* ocorram vários aspectos da teologia sistemática, ela própria reclama não ser “uma Teologia Sistemática elaborada”, mas uma discussão de temas que estão diretamente ligados com a sua experiência de vida.<sup>67</sup> Para Hollenweger, a

<sup>64</sup> Cf. HOLENSTEIN, Elmar. Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998. p. 288-312, principalmente p. 288-290, onde se fala da *aequitas hermeneutica*, da equidade ou justeza hermenêuticas; cf. WIMMER, 2004, p. 147-150.

<sup>65</sup> A meu ver, a ênfase justamente nesses aspectos hoje já familiares ao debate científico alemão lança uma ponte para a atual teologia sistemática alemã, a qual se torna visível, por exemplo, na reabilitação da teologia liberal; cf., por exemplo, KÜSTER, 2011, p. 13, com sua ênfase no “espírito da liberdade” e sua profissão do Iluminismo (radicalizado). Cf. também HOCK, 2011, p. 150, que igualmente professa o Iluminismo e os discursos científicos reconhecidos, mas ao mesmo tempo adverte contra uma “pretensão hegemônica modernista” de uma “Modernidade meramente europeia” e um “reducionismo positivista”, assim como contra a voluntariedade pós-moderna. USTORF, 2010, p. 68, identifica explicitamente na “inconclusividade” e “provisoriidade” de cada variante própria do cristianismo e na credibilidade da fé unicamente sobre o pano de fundo de sua respectiva “topografia cultural” uma analogia entre cristãos do Sul e do Norte, sendo que estes últimos “arriscam pôr um pé no mundo bíblico e o outro na cultura científica”.

<sup>66</sup> Quem empreende uma problematização de discursos identitários aquém e além da teologia tradicional de missão, assim como de discursos pós-colonialistas é, por exemplo, NEHRING, Andreas. Das “Ende der Missionsgeschichte”. *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 161-193, 2010, principalmente p. 184ss.

<sup>67</sup> “Por essa razão, estes três volumes da *Teologia intercultural* não constituem uma Teologia Sistemática elaborada, mas um trabalho teológico que discute – certamente de modo sistemático, mas não completo –

teologia atual só pode ser feita como teologia intercultural que está ancorada numa determinada cultura, mas tem em vista a universalidade – sem ter em mente, desse modo, uma absolutização.

Quatro anos depois, no contexto dos debates em torno da Primeira Guerra do Golfo, o teólogo Friedrich Wilhelm Graf, de Munique, reivindicou, em contrapartida, o “direito fundamental à provincialidade”. Segundo Graf, nesse tocante, “a realização mais importante da teologia intercultural é justamente aceitar a sua própria particularidade e, no chão firme dessa autodelimitação, capacitar para o diálogo com outros”<sup>68</sup>. Naquele tempo, ele ainda tomou como ponto de partida uma sociedade alemã amplamente homogênea, uma percepção que, vinte anos depois, já deve estar ultrapassada. A teologia evangélica alemã mais recente foi tratando e processando a ancoragem cultural do cristianismo, digamos, a sua contextualidade, com crescente seriedade, dirigindo o seu olhar com mais frequência para a “religião vivida” e para os processos linguísticos de interpretação.<sup>69</sup> Para muitos teólogos alemães tornou-se central a compreensão da religião cristã atual como uma religião que tem a experiência como ponto de referência e, nesse aspecto, geralmente como religião da interioridade de cunho individualizado, que recorre a Schleiermacher e à teologia liberal do século XIX e se distancia conscientemente da teologia dialética e do conceito negativo de religião de Karl Barth.<sup>70</sup> É interessante que essa renascença “antitotalitária” de Schleiermacher, tendo como referência a liberdade e o sujeito, coincide com uma tendência a ressaltar a liberdade e a subjetividade, tendência também presente em outros contextos e que não raro está associada, todavia, a uma tendência à essencialização de cultura e contexto. Ambas correm o risco, como constata Hans-Peter Großhans, de uma

---

os temas sobre os quais consegui reunir alguma experiência de vida” (HOLLENWEGER, Walter J. *Geist und Materie*: Interkulturelle Theologie. München: Chr. Kaiser, 1988. v. 3, p. 18).

<sup>68</sup> GRAF, Friedrich Wilhelm. Das Grundrecht auf Provinzialität: Interkulturelle Theologie und die multikulturelle Lage. *Lutherische Monatshefte*, v. 30, n. 4, p. 170-172, 1991, à p. 172.

<sup>69</sup> Cf., por exemplo, LAUSTER, Jörg. *Religion als Lebensdeutung*. Theologische Hermeneutik heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. Em sua prospectiva, Lauster ainda remete à hermenêutica ecumênica e inter-religiosa (p. 185); nesta, o reconhecimento da “coerência e do desempenho do outro sistema de interpretação” não ocorrer como “hermenêutica da confiança”, porque essa estaria demasiadamente sujeita aos “humores da boa vontade”; ele deveria ocorrer como “compulsão cognitiva” (p. 187). Como é de se supor, o pano de fundo desse pensamento consiste na ancoragem dessa hermenêutica exclusivamente na academia, assim como a limitação a confissões e religiões com autocompreensão explícita, registrada por escrito, que dificilmente faz jus à pluralização e transformação mundiais acima descritas do cristianismo (para não falar de outras religiões).

<sup>70</sup> Nesse caso, a dogmática teológica converte-se em “teoria de uma religião que tem a incumbência de explicitar a religião tendo como meio a ciência”; ela descreve de modo reflexivo “a fé como o acontecimento em que o ser humano chega a compreender a si mesmo como ente finito” (DANZ, 2010, p. 22s). Como caso exemplar dessa recontextualização da teologia alemã na Modernidade pode ser considerada a mudança radical de posição do ex-teólogo sistemático vienense Falk Wagner (1939-1998), que passou de uma teologia especulativa na linha de Hegel através de uma “virada empírico-histórica” para uma teoria do cristianismo orientada na sociologia da religião; cf. BARTH, Ulrich. Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. In: *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. p. 167-199, aqui p. 173.

aceitação regressiva de tradições, culturas ou contextos dados, na medida em que da referência sem conteúdo a Deus como o horizonte total da própria realidade de vida não é mais possível derivar quaisquer pretensões de verdade que pudessem questionar a realidade dada<sup>71</sup>.

Wilfried Härle caracteriza “o mundo vital atual como o contexto da dogmática” e toma como ponto de partida a “esfera cultural”, no seu caso, a “República Federal da Alemanha no conjunto das sociedades da Europa Centro-Occidental”. Ele conecta isso com o respeito ao fato “de que outras teologias surgem sob outras condições contextuais e precisam subsistir nessas condições”, o que de fato é autorrelativizante, mas naturalmente também dá a entender que há diferenças fundamentais que não dizem respeito aos outros.<sup>72</sup> Porém, justamente isso deve ser questionado tendo em vista o “Evangelho único”, mas também a globalização, a migração e o intercâmbio cultural. Indagações fundamentais ao cristianismo são suscitadas justamente também em outros contextos e também devem ser pensadas no plano transcultural.<sup>73</sup>

Ao menos algumas obras de consulta padrão reconhecem que a presença mundial e a multiplicidade de teologias não devem ser negligenciadas. A *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) não contém um verbete sobre teologia intercultural, mas um

---

<sup>71</sup> GROSSHANS, Hans-Peter. Gottesverhältnis und Freiheitsgefühl: Schleiermachers Theologie zwischen Neuzeit und Moderne. In: ARNDT, Andreas; SELGE, Kurt-Victor (Eds.). *Schleiermacher: Denker für die Zukunft des Christentums?* Berlin: De Gruyter, 2011. p. 11-30, à p. 29. Großhans descobre um possível potencial de conexão de Schleiermacher “à maioria das teologias ecumênicas e interculturais da atualidade” (p. 29, n. 55). O problema principal de Großhans, todavia, reside em ter negligenciado a razão como prática universal de comunicação frente às “múltiplas formas de (re)encenação estetizante do sagrado” (p. 30), e não, por exemplo, nas formações identitárias intersubjetivas com suas dimensões religiosas e sociais. A respeito dessas, cf., numa perspectiva sociológica, mas teologicamente ciente, por exemplo, SCHÄFER, Heinrich. Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas. *Berliner Journal für Soziologie*, v. 15, n. 2, p. 259-282, 2005.

<sup>72</sup> HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin: De Gruyter, 1995. p. 178. De modo semelhante, e surpreendente para mim, também Klaus Hock, em seu tratado recentemente publicado sobre o tema; para ele, o discurso sobre missão e diálogo pode ser “situado somente [sic] dentro de um determinado contexto”. “Em nosso caso, este só pode ser o ocidental, talvez até só o (centro-)europeu, em todo caso o da Modernidade tardia, de orientação acadêmica, que compreende a si próprio – sensibilizado e inspirado por debates pós-colonialistas – como um entre muitos diferentes. Unicamente sob essa pressuposição a nossa reflexão teológica pode se evidenciar como intercultural (e ecumênica), pois só assim ela toma consciência de sua ‘provincialidade’” (HOCK, 2011, p. 98). O que surpreende nisso tudo não é a contextualização como tal – completamente inquestionável –, mas o “somente”, que justamente também é capaz de reforçar a provincialidade.

<sup>73</sup> A questão da mediação contemporânea do evangelho é de importância central para Wilfried Joest. Ele, todavia, só periféricamente aborda problemáticas interculturais: “Aliás, essa questão [isto é, a da identidade e relevância da palavra de Deus] diz respeito não só à sequência temporal de épocas distintas, mas também ao lado a lado de âmbitos culturais distintos. Também nesse ponto, o passo para dentro de outro âmbito exige um ‘traduzir’ da mensagem de Cristo para uma forma que combine com as condições específicas de vida e compreensão desse âmbito. Isso é um problema que se torna virulento hoje para a missão cristã e para a relação das igrejas ‘jovens’ com a tradição teológica e eclesial de cunho europeu” (JOEST, Wilfried. *Dogmatik*. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. v. I: Die Wirklichkeit Gottes, p. 90).



sobre “missiologia”.<sup>74</sup> Nesse, as problemáticas interculturais ganham expressão, mas em 1994 ainda não eram tratadas por esse nome. No âmbito do artigo sobre “teologia” publicado oito anos depois, a TRE remete à “teologia na sociedade mundial em surgimento”, tendo em mente a teologia feminista, a teologia da libertação, a teologia da inculturação e a teologia das religiões.<sup>75</sup> A contribuição sobre a teologia sistemática, entretanto, não chega a abordar esse aspecto.<sup>76</sup> O artigo de Christoph Schwöbel sobre a “teologia sistemática” na RGG também se ocupa apenas indiretamente com a problemática considerada central por nós, ao introduzir entre os critérios do aspecto histórico-hermenêutico da formulação do juízo teológico-sistemático o seu “caráter apropriado à respectiva situação”, sendo que ele logo pressupõe também que, “desde os seus primórdios, a fé cristã [...] levanta uma pretensão de verdade que reclama validade para todos os tempos e para cada contexto e assim também para o respectivo momento presente”, e que essa “pretensão de verdade transcontextual da fé cristã” constituiria exatamente a “base para a sua relevância contextual específica”<sup>77</sup>. Ele tratou mais intensamente esse aspecto no verbete “Teologia”, tendo como pressuposto que toda teologia seria contextual.<sup>78</sup> De acordo com Schwöbel, as “teologias ‘contextuais’ foram concebidas como teol[ogias] de comunidades locais”<sup>79</sup>.

Porém, na esteira da progressiva globalização, também é preciso refletir criticamente sobre essa concentração na comunidade local, porque a comunicação do evangelho em nível local também acontece no horizonte de uma missão global (cf. Mt 28.19s) e, em vista disso, as formas de mediação entre localidade e globalidade se revestem de importância especial para a comunicação da mensagem do evangelho. A identidade teol[ógica] contextualmente definida deve comprovar a sua efetividade no contexto local, regional, nacional e global no que se refere às possibilidades de comunicação e interação por ela inauguradas.<sup>80</sup>

Como enfatiza também Hans Waldenfels em sua teologia fundamental contextual, a contextualidade não é uma forma particular da teologia, mas “uma tarefa fundamental da teologia” e, nessa condição, também constitui o princípio de sua (auto)

<sup>74</sup> USTORF, Werner. Verbetes „Missionswissenschaft“. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 1994. v. 23, p. 88-98. De acordo com isso, a missiologia procura cumprir uma “tarefa teológica universal”, na medida em que ela está voltada para o “movimento e a recepção da mensagem cristã nas culturas da humanidade”. “Como a teologia é em termos gerais, a missiologia é em termos específicos uma ação vinculada à igreja, que responde a partir da fé, que não sujeita a verdade, mas a busca da verdade a regras científicas” (p. 89).

<sup>75</sup> *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 300ss.

<sup>76</sup> STOCK, Konrad. Verbetes “Theologie III./4.4. Systematische Theologie”. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 334-337; na seção sobre ética, encontra-se pelo menos uma indicação para uma ética social ecumênica que remete a ROBBA, Martin. *Ökumenische Sozialethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.

<sup>77</sup> SCHWÖBEL, Christoph. Verbetes „Systematische Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. v. 7, p. 2011-2018, aqui p. 2016.

<sup>78</sup> SCHWÖBEL, Christoph. Verbetes „Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. v. 8, p. 255-306, aqui p. 297.

<sup>79</sup> SCHWÖBEL, 2005, p. 198.

<sup>80</sup> SCHWÖBEL, 2005, p. 300.



crítica e (auto)moderação. Sempre associadas a ela estão as “questões da comunicação, da comunicabilidade e do entendimento abrangentes”, mas, dentro dessas, também um novo modo de propor a questão da verdade.<sup>81</sup>

Entendo por teologia sistemática uma exposição e um exame críticos, metodologicamente responsáveis, das convicções de fé de uma determinada religião, de sua ética, de seus mitos, ritos e práticas, tendo como ponto de referência os seus textos compromissivos e os desafios do tempo presente.<sup>82</sup> Essa definição deveria, em princípio, ser acessível também para outras religiões.<sup>83</sup> Indo além disso, a teologia cristã caracteriza-se por sua relação com as práticas eclesiais; no contexto de uma teologia pública, ela também fala para dentro da sociedade.<sup>84</sup> Em tudo isso, sua intenção é dar expressão a Deus na vida de modo adequado. Segundo Christoph Schwöbel, a “tarefa da Teologia Sistemática é a explicitação ordenada da compreensão de realidade da fé cristã em vista da certeza da verdade nela contida e da orientação da ação intimamente ligada com esta”<sup>85</sup>. De fato só se tem acesso fragmentário a essa verdade mediante a experiência e a linguagem, mas essas nunca param de indagar pela verdade crida. Nesse sentido, a teologia cristã permanece *fides quaerens intellectum*.<sup>86</sup> Ora, é correto

---

<sup>81</sup> WALDENFELS, Hans. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. 4. ed. Paderborn: Schöningh, 2005. p. 21 e p. 23 respectivamente.

<sup>82</sup> Compare também a definição de Wolfgang Lienemann: “Por ‘teologia’ entendo a exposição e o exame sistemáticos das convicções de fé determinantes para os adeptos de uma religião, de sua fé, de suas origens, de seus conteúdos e objetivos, dos textos compromissivos e dos enunciados doutrinários, dos ritos e das práticas comuns, bem como das representações e obrigações que norteiam a ação da comunidade correspondente. Essa forma de reflexão organizada, com frequência escolasticamente profissionalizada, serve à formação ao mesmo tempo teórica e prática e à asseguuração da identidade religiosa da respectiva comunidade, bem como de seus membros” (Wahrheit und Freiheit der Religionen. In: DIETRICH, Walter; LIENEMANN, Wolfgang (Orgs.). *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte*. Theologische Perspektiven. Zürich: TVZ, 2010. p. 9-42, aqui p. 15.

<sup>83</sup> Um conceito formalmente neutro de teologia, do tipo sugerido por Lienemann, parece ser compatível também com a autocompreensão de outras religiões. Existe, por exemplo, um curso de mestrado “Teologia islâmica” na Universidade de Münster, no qual se registra, entre outras coisas, o seguinte: “A teologia islâmica ocupa-se com os fundamentos da religião nos quais se baseia também o direito islâmico. Esse módulo visa transmitir aos estudantes as problemáticas e os pontos de vista fundamentais da teologia islâmica do modo como são tratados na teologia sistemática (*kalam*), na filosofia (*hikma*), na gnose islâmica (*irfan*) e nas expressões de cunho fundamentalista (*salafyya*). [...] Serão tratadas as áreas que constituem o cerne da teologia islâmica (gnosologia, unidade de Deus, justiça de Deus e a problemática da teodiceia, a doutrina do juízo de Deus e do além, o profetismo e a doutrina do imamado), sendo levados em consideração os pareceres de todas as escolas teológicas, dos filósofos e dos gnósticos. As fundamentações dos respectivos pontos de vista serão expostas e analisadas. [...] O objetivo é capacitar-se para assimilar e transmitir posições e conteúdos teológicos históricos e modernos, posicionar-se criticamente em relação a desenvolvimentos da atualidade, assim como participar ativamente do diálogo das religiões”. Citado de acordo com as informações encontradas na *homepage* em: <<http://www.uni-muenster.de/ArabistikIslam/Studieren/MA/it.html>>. Acesso em: 25 mar. 2011.

<sup>84</sup> Cf. SINNER, Rudolf von, Öffentliche Theologie: neue Ansätze in globaler Perspektive. *Evangelische Theologie*, v. 71, n. 5, p. 324-340, 2011.

<sup>85</sup> SCHWÖBEL, 2004, p. 2011.

<sup>86</sup> Karl Barth sempre ressaltou claramente essa estrutura circular, como, por exemplo, em seu livro sobre Anselmo: “Aquele que faz a pergunta pelo conhecimento cristão pergunta – com base no pressuposto que em nenhum momento está sendo questionado, a saber, de que é assim como ele crê que é em termos

dizer, como faz Volker Küster, que a verdade “sempre só pode ser experimentada contextualmente”<sup>87</sup>, mas isso ainda não é o ponto final do debate. Na medida em que a teologia contextual é teologia cristã, ela justamente não está restrita a um contexto concreto determinado. “As teologias cristãs, de cunho contextual, estão ligadas umas às outras pelo menos *intencionalmente* pela fé em Cristo, pela revelação do Deus triúno.”<sup>88</sup> Por sua origem e por sua pretensão, elas participam da catolicidade da fé e dão a sua contribuição para o discurso global sobre o seu conteúdo. Especialmente na teologia da libertação sempre esteve claro que a demanda pela “libertação da teologia” (J. L. Segundo) se refere constantemente à teologia em geral e não apenas à teologia uruguaia ou latino-americana. De modo correspondente, ela teve uma repercussão que pode ser verificada em nível mundial, exercendo grande influência sobre a teologia negra na África do Sul sob o *apartheid*, sobre a teologia *miniung* na Coreia do Sul sob a ditadura militar e sobre a teologia *dalit* na Índia sob o sistema de castas, bem como sobre a teologia feminista e teologia pública no Norte e no Sul.<sup>89</sup> Porém, ao mesmo tempo, essa teologia deve se expor ao questionamento vindo de outras abordagens tanto no seu próprio contexto como em contextos estranhos, permitindo que a sua compreensão tanto da Bíblia e da tradição como do contexto seja posta à prova. O olhar para além de suas quatro paredes ocorre não só pela curiosidade despertada pelo exótico (embora de modo algum seja proibido fazer isso), mas porque a vivência e a formulação da fé cristã por outros também podem questionar, desafiar, enriquecer, bem como confirmar a nossa própria existência e teologia cristãs. Isso tudo, no entanto, só se torna possível quando os cristãos estão dispostos a prestar contas mutuamente de suas posições e de sua fundamentação. A partir daí pode e deve brotar um diálogo crítico construtivo, ou seja, intercultural.

Nesse sentido, examinaremos, para concluir, a questão inicial desta contribuição: a teologia intercultural como desafio à teologia sistemática.

## A teologia intercultural como desafio à teologia sistemática

Das reflexões anteriores resulta que a teologia, e justamente também a teologia sistemática, deve ser praticada de modo intensamente contextualizado, e que, ao mes-

---

cristãos – como isso pode ser do jeito que é. De nenhum outro modo e nada além disso!” (BARTH, Karl. *Fides Quaerens Intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931). Ed. por Eberhard Jüngel e Ingolf U. Dalferth. Zürich: TVZ, 1981. p. 25s.) Todavia, Barth não contestou que esse pressuposto a partir do ser humano pode muito bem ou reiteradamente estar ou ser posto em questão. O ato de pré-pôr não é uma hipótese humana, mas a fidelidade e constância de Deus – totalmente improvável do ponto de vista humano –, que constitui o fundamento que possibilita a pergunta humana por Deus. – Devo essa indicação a Wolfgang Lienemann, que de modo geral contribuiu com reflexões muito estimulantes para esta seção.

<sup>87</sup> KÜSTER, Volker. Verbete „Interkulturelle Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. v. 4, p. 198-199, aqui p. 198; KÜSTER, 2011, p. 85.

<sup>88</sup> SINNER, 2003, p. 43.

<sup>89</sup> Cf. BRANDT, Hermann, Art. Theologie II/5.2, Theologie der Befreiung. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 306-311, especialmente p. 310s: da teologia “profética” para a teologia “planetária”.

mo tempo, a perspectiva mundial é irrenunciável. Corroboram isso, em primeiro lugar, em termos pragmáticos, a atual interconexão em rede de feitiço mundial, transnacional, justamente também das igrejas e dos movimentos cristãos, a migração de cristãos de outros quadrantes do mundo para o Norte global e o questionamento das certezas universais pelo crescente pluralismo religioso, tanto intracristão como extracristão. Nessa situação, surge uma necessidade urgente de mostrar perfil próprio<sup>90</sup>, até de promover uma certa concorrência, que em termos ideais acontece em diálogo com o estranho e com a própria tradição e desemboca numa tomada de posição modesta, disposta a aprender, mas também a dar ciência de si.

No aspecto ético, trata-se da convivência com pessoas que entendem e vivem a mesma fé de outro modo ou que possuem outra ou nenhuma fé, para o que são indispensáveis a confiança, o conhecimento, a compreensão e o entendimento mútuos. Visto que as formas de fé mais distantes da eclesialidade tradicional do Norte são vivenciadas por mulheres e homens migrantes, que em sua maioria se encontram em piores condições sociais, esse ponto é especialmente candente.<sup>91</sup> Além disso, trata-se também de checar a possibilidade de formular posicionamentos comuns sobre questões éticas urgentes concernentes à sexualidade humana, à vida em família, à bioética, à justiça social etc.

*Epistemologicamente* a nossa própria compreensão teológica é desafiada, na medida em que a nossa própria identidade é questionada ou até trazida à consciência justamente no encontro com o estranho. Daí brotam também indagações à nossa própria racionalidade e à racionalidade estranha<sup>92</sup>, ao caráter da teologia científica em sua relação com a academia, assim como com a sociedade e a igreja<sup>93</sup>, ao significado da experiência individual e coletiva, à análise de cada mundo vital em sua relação com o anúncio da fé etc.

*Teologicamente* trata-se da catolicidade do cristianismo. Esta é explicitada, desde os seus primórdios, pelo falar pentecostal em “outras línguas” (At 2.4), de modo que “cada qual os ouvia falar em sua própria língua” (At 2.6), e pelo assim chamado concílio dos apóstolos em Jerusalém, assim como pela subsequente divulgação missionária, de modo que o ato de cruzar fronteiras sempre constituiu uma característica

<sup>90</sup> Cf. sobre isso, por exemplo, BARTH, Hans-Martin. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. 3. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, tendo em vista as religiões mundiais.

<sup>91</sup> Cf. HOCK, 2011, p. 121-124, sobre a justiça.

<sup>92</sup> Cf. sobre isso, por exemplo, o projeto de releitura da história da filosofia a partir da perspectiva andina, de autoria de Joseph Estermann; cf. também já a sua *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt: IKO-Verlag, 1999, e demais escritos.

<sup>93</sup> Clássica é a definição de Schleiermacher: “A teologia cristã é, por conseguinte, o suprassumo dos conhecimentos científicos e regras de ofício, sem cuja posse e uso não é possível uma condução harmônica da igreja cristã, isto é, um regimento eclesiástico cristão” (SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen* [1811/1830]. Ed. por Dirk Schmid. Berlin; New York: De Gruyter, 2002. §5 da 2. ed., p. 142). Em contrapartida, como registra Schleiermacher em forma de comentário, “a fé em si e para si” não necessita “tal aparato”.

central.<sup>94</sup> Desse modo, surgiu a necessidade de traduzir a *story* [narrativa] cristã, o seu *éthos* e o seu rito para diversas línguas e culturas, assim como o conteúdo da fé teve de ser reiteradamente definido em termos normativos em resoluções e confissões sinodais. Isso levou a estruturas episcopais e sinodais e à formação do cânon bíblico. Só assim foi possível continuar a viver a identidade na diversidade e conferir-lhe visibilidade pública. É evidente que, em vista da pluralização e da transformação do cristianismo mundial, essa determinação da identidade permanece sempre precária; isso, porém, não a torna supérflua.

Assim sendo, a demanda por interculturalidade no ensino e na pesquisa universitários no âmbito da teologia de língua alemã ainda não foi atendida em sua maior parte. Espero ter apresentado argumentos convincentes para mostrar que isso não deveria continuar assim.

## Referências bibliográficas

- AHMED, Akbar S.; DONNAN, Hastings (Orgs.). *Islam, Globalization and Postmodernity* [1994]. London; New York, 2003.
- BARTH, Ulrich. Die Umformungskrise des modernen Protestantismus. In: *Religion in der Moderne*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. p. 167-199.
- BARTH, Karl. *Fides Quaerens Intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (1931). Ed. por Eberhard Jüngel e Ingolf U. Dalferth. Zürich: TVZ, 1981.
- BARTH, Hans-Martin. *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. 3. ed. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.
- BECKA, Michelle. *Interculturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts*. Nordhausen, 2007.
- BERNHARDT, Reinhold; STOSCH, Klaus von (Eds.). *Komparative Theologie*. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie. Zürich, 2009.
- BEYER, Peter. Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage Publications, 1990. p. 373-396.
- BITTERLI, Urs. *Die Wilden und die Zivilisierten: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. 3. ed. München, 2004.
- BLASER, Klauspeter. Art. Theologie II/5.3: Theologie der Inkulturation. *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 311-317.
- BRANDT, Hermann, Art. Theologie II/5.2, Theologie der Befreiung. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33, p. 306-311.
- BUJO, Bénédzet. *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf: Patmos, 1986.
- CARTLEDGE, Mark J.; CHEETHAM, David (Eds.). *Intercultural Theology*. Approaches and Themes. London, 2011.
- COLEMAN, Simon. *The Globalisation of Charismatic Christianity*. Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge, 2000.

---

<sup>94</sup> Cf. sobre isso, da perspectiva da atualidade, também KUSMIERZ, Katrin et al. (Orgs.). *Grenzen erkunden zwischen Kulturen – Kirchen – Religionen*. Festschrift für Christine Lienemann-Perrin. Frankfurt: Lembeck, 2006.

- DANZ, Christian. *Einführung in die evangelische Dogmatik*. Darmstadt, 2010.
- DE GRUCHY, John. *Christianity, Art and Transformation*. Theological Aesthetics in the Struggle for Justice [2001]. New York, 2008.
- DEHN, Ulrich. *Interkulturelle Theologie als Wahrnehmungswissenschaft weltweiten Christentums*. Disponível em: <[http://www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/download/grundlagentext\\_interkulturelle\\_theologie.pdf](http://www.theologie.uni-hamburg.de/imoer/download/grundlagentext_interkulturelle_theologie.pdf)>. Acesso em: 04 maio 2011.
- DIETRICH, Walter; LIENEMANN, Wolfgang (Orgs.). *Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte*. Theologische Perspektiven. Zürich: TVZ, 2010.
- ESTERMANN, Joseph. *Andine Philosophie: Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt: IKO-Verlag, 1999.
- FACHGRUPPE “Religionswissenschaft und Missionswissenschaft” der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie/Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft. *Mission als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft*. Positionspapier vom 21.9.2005. Disponível em: <<http://theologie.uni-hd.de/rm/publikationen/uebersicht>>. p. 3. Acesso em: 04 maio 2011.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt a.M., 1997.
- GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Trad. João Paixão Netto. São Paulo: Loyola, 1998.
- GMAINER-PRANZL, Franz. “Relativer Sinn” und “unbedingte Wahrheit”. In: DELGADO, Mariano; VERGAUWEN, Guido (Eds.). *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010. p. 129-160.
- GRAF, Friedrich Wilhelm. Das Grundrecht auf Provinzialität: Interkulturelle Theologie und die multikulturelle Lage. *Lutherische Monatshefte*, v. 30, n. 4, p. 170-172, 1991.
- GREENBLATT, Stephen. *Wunderbare Besitztümer: Die Erfindung des Fremden – Reisende und Entdecker*. Berlin, 1994.
- GROSSHANS, Hans-Peter. Gottesverhältnis und Freiheitsgefühl: Schleiermachers Theologie zwischen Neuzeit und Moderne. In: ARNDT, Andreas; SELGE, Kurt-Victor (Eds.). *Schleiermacher: Denker für die Zukunft des Christentums?* Berlin: De Gruyter, 2011. p. 11-30.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Theologie der Befreiung*. 10. ed. Mainz, 1991.
- HAVEA, Sione. Relevant Pacific Theology. In: PACIFIC COUNCIL OF CHURCHES. *Towards a Relevant Pacific Theology*. Suva, 1986.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822]. In: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M., 1970.
- HEINE, Steven; PREBISH, Charles S. *Buddhism in the Modern World*. Adaptations of an Ancient Tradition. Oxford, 2003.
- HOCK, Klaus. *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Darmstadt, 2011.
- HOLENSTEIN, Elmar. Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse. In: *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- HOLLENWEGER, Walter J. *Geist und Materie: Interkulturelle Theologie*. München: Chr. Kaiser, 1988. v. 3.
- HÖLLINGER, Franz. *Religiöse Kultur in Brasilien*. Zwischen traditionellem Volksglauben und modernen Erweckungsbewegungen. Frankfurt, 2007. p. 181 *passim*.
- HÄRLE, Wilfried. *Dogmatik*. Berlin: De Gruyter, 1995.
- JENKINS, Philip. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *The Next Christendom*. The Coming of Global Christianity. Ed. revisada e ampliada. New York: Oxford University Press, 2007a.

- JENKINS, Philip. Christianity Moves South. In: WIJSEN, Frans; SCHREITER, Robert (Eds.). *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi, 2007b.
- \_\_\_\_\_. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*. New York: Oxford University Press, 2007c.
- JOEST, Wilfried. *Dogmatik*. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- JOHNSON, Todd M.; ROSS, Kenneth R. *Atlas of Global Christianity 1910-2010*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- KIM, Sebastian; KIM, Kirsteen. *Christianity as a World Religion*. London: Continuum, 2007.
- KITAMORI, Kazoh. *Theologie des Schmerzes Gottes*. Göttingen, 1972.
- KOYAMA, Kosuke. *Water Buffalo Theology* [1974]. Maryknoll/N.Y., 1999.
- KOSCHORKE, Klaus. Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte. *Kirchliche Zeitgeschichte*, v. 22, p. 187-210, 2009.
- \_\_\_\_\_. Christliche Missionen und religiöse Globalisierung im 19. Jahrhundert. In: DEMEL, Walter; THAMER, Hans-Ulrich (Orgs.). *WGB Weltgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. v. V: Entstehung der Moderne 1700-1914, p. 195-208.
- \_\_\_\_\_. Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte, será publicado in: DEMEL, Walter et al. (Eds.). *WGB Weltgeschichte: eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert*. 2009ss. (manuscrito 2010).
- \_\_\_\_\_. Veränderte Landkarten der globalen Christentumsgeschichte. *Kirchliche Zeitgeschichte*, v. 22, n. 1, 2009, p. 187-201.
- KÜSTER. *Einführung in die interkulturelle Theologie*. Göttingen, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Die vielen Gesichter Jesu Christi: Christologie interkulturell*. Neukirchen-Vluyn, 1999.
- \_\_\_\_\_. Verbete „Interkulturelle Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. v. 4, p. 198-199.
- LAUSTER, Jörg. *Religion als Lebensdeutung*. Theologische Hermeneutik heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die Theodizee I. Philosophische Schriften 2.1*, em francês e alemão. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- LICHTENBERG, Georg Christoph. Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Chinesen, neben einigen andern Neuigkeiten von daher [1796]. In: HSIA, Adrian (Hg.). *Deutsche Denker über China*. Frankfurt a. M., 1985.
- LUHMANN, Niklas. Die Weltgesellschaft. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, v. 57, 1971, p. 1-35, reimpresso in: *Soziologische Aufklärung*. Opladen, 1975. v. 2.
- MBITI, John. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1969.
- NEHRING, Andreas. Das „Ende der Missionsgeschichte“. *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 161-193, 2010.
- NITSCHKE, Bernhard. *Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Gottesdenken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive?* Zürich, 2008.
- OSTERHAMMEL, Jürgen. *Die Verwandlung der Welt: eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Geschichtswissenschaft jenseits des Nationalstaats*. Studien zu Beziehungsgeschichte und Zivilisationsvergleich. Göttingen, 2001.
- PANIKKAR, Raimon. *Myth, Faith and Hermeneutics*. Cross-cultural Studies. New York et al., 1979.
- \_\_\_\_\_. Religion, Philosophie und Kultur. *Polylog*, v. 1, n. 1, 1998, p. 13-37.
- RIESEBRODT, Martin. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. 2. ed. München: Beck, 2001.



- ROBERT, Dana L. Shifting Southward. Global Christianity Since 1945. *International Bulletin of Missionary Research*, v. 24, n. 2, p. 50-57, 2000.
- ROBRA, Martin. *Ökumenische Sozialethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- SANNEH, Lamin. *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids MI: Eerdmans Publishing Company 2003.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. Disponível em: <[http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/sociologia\\_das\\_ausencias.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf)>. Acesso em: 09 maio 2011.
- SCHÄFER, Heinrich. Identität als Netzwerk. Ein Theorieentwurf am Beispiel religiöser Bewegungen im Bürgerkrieg Guatemalas. *Berliner Journal für Soziologie*, v. 15, n. 2, p. 259-282, 2005.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* [1811/1830]. Ed. por Dirk Schmid. Berlin; New York: De Gruyter, 2002.
- SCHREITER, Robert J. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, 1985.
- SCHWÖBEL, Christoph. Verbete „Systematische Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. v. 7, p. 2011-2018.
- \_\_\_\_\_. Verbete „Theologie“. In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. v. 8, p. 255-306.
- SHENK, Wilbert R. Introduction. In: SHENK, Wilbert R. (Org.). *Enlarging the Story: Perspectives on Writing World Christian History*. Maryknoll/N.Y.: Orbis Books, 2002. p. xi-xvii (xii).
- SINNER, Rudolf von. *Reden vom dreieinigen Gott in Brasilien und Indien: Grundzüge einer ökumenischen Hermeneutik im Dialog mit Leonardo Boff und Raimon Panikkar*. Tübingen, 2003.
- \_\_\_\_\_. Öffentliche Theologie: neue Ansätze in globaler Perspektive. *Evangelische Theologie*, v. 71, n. 5, p. 324-340, 2011.
- \_\_\_\_\_. Das Christentum auf dem Weg nach Süden: Interkulturelle Theologie als Herausforderung an die Systematische Theologie. In: GMAINER-PRANZL, Franz; GRUBER, Judith (Orgs.). *Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung*. Salzburg, 2012. [no prelo].
- SONG, Choan-Seng. *Theologie des Dritten Auges: asiatische Spiritualität und christliche Theologie* [1979]. Göttingen, 1989.
- SUNDERMEIER, Theo. *Christliche Kunst – weltweit*. Eine Einführung. Frankfurt a.M. 2007.
- \_\_\_\_\_. Interkulturalität als Kategorie zur Interpretation christlicher Kunst in África und Asien. In: DELGADO, Mariano; VERGAUWEN, Guido (Eds.). *Interkulturalität: Begegnung und Wandel in den Religionen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2010.
- STOCK, Konrad. Verbete “Theologie III./4.4. Systematische Theologie”. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 2002. v. 33.
- TANNER, Matthias et al. (Orgs.). *Streit um das Minarett*. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft. Zürich, 2009.
- THORNTON, John. The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo 1506-1543. *Journal of African History*, v. 25, p. 147-167, 1984.
- TODOROV, Tzvetan. *Die Eroberung Amerikas*. Das Problem des Anderen. Frankfurt, 1985.
- USTORF, Werner. “The Beast from the South” und das “Ende des liberalen Christentums”, *Berliner Theologische Zeitschrift*, v. 27, n. 1, p. 39-69, 2010.
- \_\_\_\_\_. Global Christianity, New Empire, and Old Europe. In: WIJSEN, Frans; SCHREITER, Robert (Eds.). *Global Christianity: Contested Claims*. Amsterdam: Rodopi, 2007b. p. 35-49.
- \_\_\_\_\_. The Cultural Origins of “Intercultural Theology”. *Mission Studies*, v. 25, p. 229-251, 2008.
- \_\_\_\_\_. Verbete „Missionswissenschaft“. In: *TRE*. Berlin: De Gruyter, 1994. v. 23.



*Rudolf von Sinner*

WÄHRISCH-OBLAU, Claudia. *The Missionary Self-Perception of Pentecostal/Charismatic Church Leaders from the Global South in Europe*. Leiden: Brill, 2009.

WALDENFELS, Hans. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. 4. ed. Paderborn: Schöningh, 2005.

WEBER, Hans-Ruedi. *Immanuel*. Bibel- und Bildmeditationen zu Advent und Weihnachten. 2. ed. Berlin, 1988.

\_\_\_\_\_. *Und kreuzigten ihm*. Bilder und Meditationen aus 2. Jahrhunderten. 2. ed. Göttingen, 1982.

WIMMER, Franz Martin. *Interkulturelle Philosophie*. Eine Einführung. Wien, 2004.

\_\_\_\_\_. *Globalität und Philosophie*. Studien zur Interkulturalität. Wien, 2003.



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

## O LAICATO NOS DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II<sup>1</sup>

*The Laity in the documents of the Vatican Council II*

Maria Freire da Silva<sup>2</sup>

**Resumo:** A visão de ser humano que o Concílio retrata situa o homem no plano divino, no projeto de filiação convocado à comunhão com Deus e à participação de sua felicidade (GS 21,3), o homem criado em Cristo, animado e vivificado pelo Espírito Santo (LG 3-4). Indubitavelmente, o caráter trinitário do Concílio Vaticano II é evidente. O Concílio Vaticano II foi o primeiro concílio na história da igreja a tratar da teologia do sacerdócio comum e do laicato. Na constituição dogmática *Lumen Gentium*, põe-se em relevo uma profunda teologia de incorporação à igreja mediante o Batismo, pela qual se participa do sacerdócio comum (LG 10), exercida de forma relevante através dos sacramentos (LG 11) e por sua vez transmite o sentido sobrenatural da fé e os diversos carismas próprios do povo de Deus (LG 12).

**Palavras-chave:** Comunhão. Leigos. Concílio.

**Abstract:** The vision of human being of the Vatican Council II situates him in the divine plan, in the project of affiliation, called to communion with God and to share his happiness (GS 21,3), the human being created in Christ, animated and quickened by the Holy Spirit (LG 3-4). Surely the Trinitarian character of the Vatican Council II is evident. The Vatican Council was the first council in the history of the Church to deal with the theology of the common priesthood and the laity. In the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, it sets in relief the profound theology of incorporation into the church through Baptism, by which it participates in the common priesthood (LG 10), held in a relevant way through the sacraments (LG 11) and which transmits the supernatural sense of faith and the various charisms of the people of God (LG 12).

**Keywords:** Communion. Laity. Council.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 13 de setembro de 2011 e aprovado em 30 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Bacharel e mestra pela Pontifícia Faculdade de Teologia N. Sra da Assunção São Paulo e doutora em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Professora da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo/SP, Brasil. Contato: mfreire.silva@puccsp.br

## Introdução

O caráter pastoral do Vaticano II (1962-1965), desde seu anúncio pelo papa João XXIII, a 25 de janeiro de 1959, levou a concentrar sua atenção no ser humano. A visão de ser humano que o Concílio retrata situa o ser humano no plano divino, no projeto de filiação, convocado à comunhão com Deus e à participação de sua felicidade (GS 21,3), o homem criado em Cristo, animado e vivificado pelo Espírito Santo (LG 3-4). Indubitavelmente, o caráter trinitário do Concílio Vaticano II é evidente. O Concílio Vaticano II foi o primeiro concílio na história da igreja a tratar da teologia do sacerdócio comum e do laicato. Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, põe-se em relevo uma profunda teologia de incorporação à igreja mediante o Batismo, pela qual se participa do sacerdócio comum (LG 10), exercida de forma relevante através dos sacramentos (LG 11) e que transmite o sentido sobrenatural da fé e os diversos carismas próprios do povo de Deus (LG 12).

O Concílio Vaticano II situou a Trindade no campo da economia salvífica. Essa ótica é uma constante nos documentos conciliares, salvo raras exceções em que aparecem expressões mais essencialistas ou estáticas. O Concílio é “a mais pura tradição bíblica e patrística, principalmente a oriental, que sempre contemplou o agir trinitário *ad extra*, conforme a ordem de suas processões”<sup>3</sup>.

A teologia do laicato foi verdadeiramente decisiva no Concílio Vaticano II, tanto por sua presença significativa no capítulo IV da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, dedicado completamente aos leigos, como por seu decreto específico sobre o apostolado dos leigos (*Apostolicam Actuositatem*), e também através das importantes reflexões na *Gaudium et Spes*, vista no seu todo, e no decreto *Ad Gentes*.

Sem dúvida, pode-se constatar uma recepção positiva, particularmente através da nova formulação como “povo de Deus” no capítulo II da LG, o que favorece, a partir desse conceito, que o laicato torna-se sujeito protagonista da igreja, afirmando a dignidade comum dos membros batizados do povo de Deus. A LG, conseqüentemente, assinala de forma decisiva a teologia do laicato, dando-lhe uma moldura peculiar e uma estrutura eclesiológica integral. Essa teologia situa-se na perspectiva missionária da igreja.

O Concílio Vaticano II, ao apresentar a igreja como povo de Deus, criou espaço para situar o leigo no seu interior. O leigo passou a ser visto como aquele que participa ativamente em toda obra e missão da igreja. O Concílio ofereceu a possibilidade de uma nova autocompreensão das relações entre clero e leigo e de sua vocação e missão. Mostrou que a tarefa de edificar a igreja compete a todos os batizados. É também comum a todos os cristãos a tarefa de testemunhar o Evangelho no mundo e impregnar neste os valores do Reino. Sob o impulso do Concílio, a tradição latino-americana entre Medellín a Santo Domingo estabelece um jeito próprio de participação dos leigos na vida e na construção da igreja. Tudo começa pela maneira de ver a

---

<sup>3</sup> SILANES, Nereo. Vaticano II. In: *Dicionário Teológico O Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988. p. 911-916.

vocação e missão do leigo. Sem dúvida, o Concílio Vaticano II reafirmou a base laical da igreja afirmando que:

O Batismo é a vocação fundante do ser cristão e do ser Igreja, de onde brotam todos os ministérios, inclusive os ministérios ordenados. Conseqüentemente há uma co-responsabilidade de todos na missão da Igreja, que é a de colaborar com a edificação do Reino de Deus no Mundo, do qual a Igreja é “gérmen e princípio”. Afirma a *Lumen Gentium* que há uma radical igualdade em dignidade, de todos os ministérios<sup>4</sup>.

### Origem da igreja: uma eclesiologia de comunhão (LG I)

Um dos elementos de novo focalizados pelo Vaticano II foi, a partir do Capítulo I da *Lumen Gentium*, onde se trata do mistério da igreja, a acentuação de que ela é um povo reunido a partir da unidade, da comunhão do Pai e do Filho e do Espírito Santo. A fonte mais profunda de origem da igreja encontra-se na Santíssima Trindade. A igreja é, no mundo, o reflexo e a vivência do mistério trinitário. É a comunhão existente entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que deve caracterizar toda a comunhão eclesial: “Dessa maneira aparece a Igreja toda como ‘o povo de Deus reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo’” (LG 1,4).

Nessa perspectiva, o Concílio redescobre a dimensão carismática de todo o povo de Deus, a riqueza e a variedade dos dons que o Espírito infunde em todo batizado, com vistas à utilidade comum (LG 4,7). “Esta igualdade de dignidade avança no que se refere à responsabilidade fundamental: o apostolado dos leigos é a participação na própria missão salvífica da Igreja” (LG 33). Sem dúvida, a redescoberta da fundação trinitária da igreja, pela qual a Trindade é origem, forma e meta da realidade eclesial, na apresentação do povo de Deus peregrino (*inter tempora*), entre o tempo da origem e o tempo da pátria da ideia de comunhão de unidade na variedade católica.<sup>5</sup>

### Igreja povo de Deus

A alegoria de “povo” não tinha grande repercussão na eclesiologia dos últimos séculos. No entanto, possuía forte estrutura bíblica e oferecia motivos especiais para uma adoção na atualidade. Portanto: “A noção povo de Deus serve, em primeiro lugar, para expressar a continuidade da Igreja com Israel. Leva-nos por si mesma a considerá-la em história dominada e definida pelo desígnio de Deus para com os homens, desígnio que é de Aliança e salvação”<sup>6</sup>. A alegoria “povo de Deus” encontra na Bíblia sua raiz, já que esse é um dos temas fundamentais do AT. Israel é o povo eleito de Deus. Essa pertença cria laços únicos descritos por meio de alegorias que expressam

<sup>4</sup> BRIGHENTI, Argenor. *Ser cristão hoje: desafio e esperança*. V Encontro do Laicato no Brasil.

<sup>5</sup> FORTE, Bruno. *A Igreja: Ícone da Trindade*, breve eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1983. p. 10.

<sup>6</sup> SILANES, 1988, p. 420-441.

de modo familiar: Israel é filho primogênito (Êx 4.22; Dt 14.1; Is 1.2, 4 etc.). Como consequência dessa eleição, Israel é um povo “santo”.

## Identidade do leigo na igreja (LG 31)

No passado, limitava-se a conceituar o termo leigo como aquele que não fazia parte da hierarquia, conforme o Código de Direito Canônico de 1917, que descrevia como não clérigo, sem sublinhar os elementos característicos de sua função. Cabe-nos perguntar: quem é o leigo na igreja? O Concílio Vaticano II foi o primeiro na bimilenária história da igreja que dedicou uma atenção específica aos leigos. Ocupou-se especialmente o capítulo quatro da constituição dogmática *Lumen Gentium*:

Pelo nome de leigos aqui são compreendidos todos os cristãos, exceto os membros de ordem sacra e do estado religioso aprovado na Igreja. Estes fiéis pelo batismo foram incorporados a Cristo, constituídos no povo de Deus e a seu modo feitos partícipes do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo, pelo que exercem sua parte na missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo (LG 31).

A igreja primitiva viu claramente a igreja como povo de Deus. A novidade do Concílio foi tornar o termo leigo sinônimo de fiel; e, em segundo lugar, acrescentar-lhe a nota distintiva de não ser membro da ordem sacra e do estado religioso, aspecto esse já conhecido desde a igreja primitiva. Uma das questões era tirar o caráter de profano que vinha unido à palavra leigo. O Concílio fez isso mostrando que a inserção do leigo no mundo constitui uma vocação eclesial, verdadeira missão evangelizadora no mundo.<sup>7</sup> Pode-se afirmar que “o conceito de leigo, no Concílio, parte de uma realidade fundamental: o leigo é um cristão”<sup>8</sup>. A igreja de Cristo como comunidade de vida única e única missão: isso é a missão de Jesus Cristo.

Portanto, carece pensar primeiramente a Igreja Corpo Místico, como realidade interior e teologal, depois situar as funções dentro dessa, na posse dessa realidade interior ou na inserção nesse Corpo Místico, não há distinções de dignidade: “Tudo o que foi dito acerca do ovo de Deus se dirige de igual modo aos leigos, religiosos e clérigos” (LG 30). Sem dúvida, “Comum à dignidade dos membros, pela regeneração em Cristo; comum a graça dos filhos; comum a vocação à perfeição. Uma a salvação, uma a esperança, indivisa a caridade” (LG 32). Dessa forma, a igreja, em sua origem, toda surge como “povo de Deus reunido na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 1, 4).

Portanto, a partir do Concílio Vaticano II é explicitada a nota positiva que lhe é devida: os leigos na igreja se distinguem dos membros da hierarquia não tanto, de forma negativa, porque a esses falta o sacramento da ordem, mas de forma positiva, porque essas são características da índole secular (LG 31), ou seja, da particular pre-

<sup>7</sup> MASCARENHAS, Roberto Roxo. *Teologia e renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 213-214.

<sup>8</sup> MASCARENHAS, 1967, p. 214.

disposição a viver imersos na realidade secular (mundo). Se a vocação e a missão de todo o povo de Deus, leigos, hierarquia, é transformar o mundo tornando visível o reino de Deus, para o laicato esse compromisso emerge da realidade. Pois sua vocação, conforme o Concílio: “é próprio dos leigos visibilizar o reino de Deus tratando das coisas temporais e ordenando-as segundo o projeto de Deus, chamados por Deus a contribuir como fermento na santificação do mundo (LG 31). Portanto, “de modo diferente da hierarquia, esses realizam a única missão da Igreja: a salvação do mundo, imersos nas diversas dimensões da vida: social, política, familiar, cultural e econômica”<sup>9</sup>. A transformação social é parte integrante da evangelização.

A constituição pastoral *Gaudium et Spes* declara, em todo o seu desenvolvimento, a responsabilidade dos cristãos na construção de um mundo mais justo e solidário. Compromisso pastoral da igreja em todos os níveis: comunidades eclesiais de base, paróquia, diocese, comunhão de dioceses de um país ou continente, igreja mundial. É tarefa de todo cristão. Os leigos são porta-vozes da ação libertadora da igreja em meio à sociedade. Exercendo suas funções temporais e pela atuação nos movimentos sociais e de libertação, são chamados a testemunhar a solidariedade humana e a ajudar a transformar as estruturas injustas. No quarto capítulo da primeira parte da GS, a igreja aparece configurada com o agir salvífico de Deus, sacramento de salvação. Ela não só comunica ao gênero humano a vida divina, mas difunde a sua luz com significativa repercussão em todas as dimensões da vida e da sociedade humana: indivíduos (41), sociedade (42) e no tocante ao seu agir (42). A igreja está consciente de que tem a aprender do mundo hodierno e que, de muitos modos, é ajudada pela válida colaboração das demais comunidades eclesiais, as não católicas.

O documento destaca ainda que os leigos gozam de autonomia e responsabilidade própria em seu compromisso temporal. Baseado na *Gaudium et Spes* 43, afirma que os leigos esclarecidos pela sabedoria cristã, atentos à doutrina do Magistério, assumam suas próprias responsabilidades. Tenham iniciativa própria, busquem imbuir de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas da sua comunidade de vida. Vivendo nas ocupações e condições ordinárias de vida familiar e social, devem ser fermento dentro desta realidade, contribuindo para a santificação do mundo. Cabe aos leigos iluminar e ordenar as coisas temporais de acordo com os critérios do Evangelho. O Concílio conclama os cristãos a ser vanguarda na luta social: “Merecem, portanto, louvor e apoio os cristãos, sobretudo jovens, que se oferecem espontaneamente para prestar auxílio a outros homens e povos” (GS 88).

A GS 45 conclui a primeira parte de seu diálogo com o mundo e com o homem modernos recordando que, em Jesus Cristo, os homens e as mulheres de todo o universo e de todos os tempos descubrem que a promessa escatológica de plenitude está sendo realizada para além dos limites do tempo, em processo recapitulador salvífico, que alcança todas as realidades da vida e do mundo. A recapitulação aparece como luz que esclarece o caminho percorrido não só no quarto capítulo, mas em toda a primeira

<sup>9</sup> CABRAL, C. Raquel. *Cristologia e antropologia na Gaudium et Spes*. Belo Horizonte: FAJE, 2007. p. 36.

parte do documento: Cristo, homem novo (GS 22), ilumina a doutrina da dignidade da pessoa humana (GS 12-21); o Verbo encarnado (GS 32) elucida a doutrina sobre a comunidade humana (GS 23-31); o Cristo, recapitulador do novo céu e da nova terra (GS 39), explica o sentido da atividade humana no mundo (GS 33-38); o Cristo, alfa e ômega (GS 45), interpreta a função da igreja no mundo (GS 39-44).

Portanto, a GS insere a atividade humana no contexto da história da salvação, compreendendo-a desde a criação, passando pela ordem histórico-existencial, mesclada de graça e pecado, iluminada pelo mistério pascal e destinada à consumação em um tempo desconhecido: o tema da atividade humana e o reino de Deus, a relação estabelecida pela GS se faz na afirmação de que “o progresso é de grande interesse para o Reino de Deus” (GS 39). No número conclusivo da primeira parte do documento, é dito que o único fim para o qual tende a missão da igreja frente ao mundo, em recíproca colaboração, é de “que venha o Reino de Deus e seja instaurada a salvação de toda a humanidade” (GS 45)<sup>10</sup>.

### As funções dos leigos na igreja (LG 34-36)

A intenção de restituir plena dignidade à condição laical e promover assim uma definição positiva da vocação e missão dos leigos era o projeto daquilo que foi conhecido como “a teologia do laicato”. A partir daqui, a *Lumen Gentium* mostra a missão do leigo (32-33) insistindo no fato de que se trata de uma participação no tríplice ministério ou missão salvífica de Cristo: Profeta, Sacerdote e Rei/Senhor (34-36). Esquema esse que servia já para explicitar o ministério episcopal (25-27), o ministério presbiterial (28) e o ministério diaconal (29). Em todos esses textos, o aporte específico do laicato encontra-se no fato de estar envolvido na vida concreta do mundo, com insistência particular na categoria do testemunho a fim de ser presença no mundo (31-35). Essa insistência do Vaticano II no “caráter secular” do leigo obedece à exigência incontestável de “desclericalizar” a igreja e de salvaguardar o agir autônomo dos simples cristãos da indébita ingerência da hierarquia.

Dessa forma, fica claro que, para o Concílio, existem duas linhas para impostar a teologia do laicato: 1) recuperar o caráter “cristão” basilar da figura do leigo; 2) sublinhar a índole “secular” própria da vocação laical. Com tudo isso, é necessário observar que a primeira linha, enquanto constitui uma aquisição teológica basilar, comprova a segunda, não sem o risco de que em alguma teologia do laicato, esta segunda linha seja marginalizada ou superada por uma genérica teologia do povo de Deus.

E é aqui que se pode avaliar uma das questões mais decisivas e debatidas da teologia conciliar do laicato, e mesmo de seu momento teológico atual de impasse ou de desconcerto. Com efeito, em toda a etapa pós-conciliar, constatam-se duas grandes interpretações do “caráter secular” do laicato. A primeira é claramente teológica, pois vê o caráter secular como a nota positiva e constitutiva do laicato e serve de defesa para duas correntes de pensamento. Assim, de um lado, a escola teológico-canonista

<sup>10</sup> CABRAL, 2007.



de E. Corecco, professor de Milão e depois bispo de Lugano, que define a secularidade teologicamente mediante três constituintes essenciais: a propriedade, o matrimônio e a liberdade. Por outro lado, e com um acento um pouco diferente, coloca-se a escola da universidade de Navarra, que evidencia o caráter teológico-escatológico da secularidade, no sentido que é fruto de um carisma do Espírito que dá, desse modo, ao leigo uma posição estrutural própria na igreja.

A segunda grande interpretação é orientada para uma visão sociológica do caráter secular, e retém que a categoria laicato tenha sido superada pela eclesiologia e que, portanto, convém concentrar-se na recuperação do caráter basilar da figura do leigo como cristão. Essa posição é defendida, sobretudo, pela teologia italiana (G. Colombo, e “Scuola di Milano”, B. Forte, S. Dianich, M. Vergottini, p. ex.) e pela escola teológico-canonista de Munique (Kl. Mörsdorf, W. Aymans, M. Kaiser, p. ex.) e eclesiológica alemã, entre os quais M. Kehl, J. Werbick e L. Karrer. Com tudo isso se propõe uma terceira interpretação na linha de ministerialidade. Tal interpretação se baseia em uma constatação de caráter universal para toda a eclesiologia, que Paulo VI recordou afirmando que “toda a Igreja tem uma autêntica dimensão secular”<sup>11</sup> (É nessa chave que o “caráter secular” de toda a igreja se traduz em serviço e missão no mundo no qual os leigos como cristãos atestam a sua própria e peculiar “posição secular” (Y. Congar, W. Kasper, J. Beyer, M. Magnani, T. Citrini, G. Thils, A. Celeghin, S. Pié-Ninot, p. ex.). Parece ser essa a orientação que toma a proposição número quatro do Sínodo sobre o laicato, retomado na exortação apostólica *Christifideles Laici* (15), ao observar que a “índole secular do fiel leigo não deve, pois, definir-se apenas em sentido sociológico, mas, sobretudo, em sentido teológico”. E esse é explicitado numa linha missionária ministerial, citando a paráfrase que João Paulo II fez da *Lumen Gentium* (31):

Por leigos – assim os descreve a Constituição *Lumen gentium* – entende-se aqui todos os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja, isto é, os fiéis que, incorporados em Cristo pelo Batismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, exercem pela parte que lhes toca, na Igreja e no mundo, a missão de todo o povo cristão (*Christifideles Laici* 9).

Após definir as características que distinguem os leigos na igreja, o capítulo quatro da *Lumen Gentium* descreve a tríplice função sacerdotal, profética e real, que são chamados a exercitar para a salvação do mundo.

Se for claro que as três funções fazem parte do mesmo ministério de Cristo e que são radicadas no sacramento do Batismo; isso diz respeito a todos os membros do povo de Deus, que atuam de maneira diversa: a hierarquia e os leigos. O Batismo funda um modo específico de ser e construir a igreja. Além e para além de incorporar o ser humano a Cristo, outro efeito fundamental do Batismo é incorporá-lo a uma co-

<sup>11</sup> PAULO VI. Discurso aos membros dos Institutos Seculares. (2 de Fevereiro de 1972): AAS 64 (1972), 208. Foi utilizado pelo papa João Paulo II. *Christifideles Laici* (Cap. I, 15).

munidade eclesial (1Co 12.13; Gl 3.27). Por isso, além de trazer uma nova identidade – a identidade cristã –, o Batismo é o sacramento que configura a igreja. O modelo de igreja que surge a partir do Batismo é o de uma comunidade dos que assumiram um “destino” na vida: viver e morrer para os outros. O modelo de igreja que surge a partir do Batismo é, portanto, o de uma comunidade dos que existem para os outros, dos que assumiram um destino na vida: viver e morrer para os outros. É a comunidade daqueles e daquelas que foram revestidos de Cristo e se comportam na vida como Ele se comportou; que assumem em sua vida a vocação e a missão de serem outros Cristos.

### **Função sacerdotal**

Como os membros da hierarquia, os leigos participam também do sumo e único sacerdócio de Cristo, o mediador entre Deus e o homem (1Tm 2.5-6). Os leigos apresentam a Deus um culto espiritual representado pela vida concreta, a oração, as iniciativas apostólicas, a vida conjugal e familiar, o trabalho, que são oferecidas na celebração da Eucaristia. Juntamente com o corpo do Senhor (LG 34) na Eucaristia, centro do culto da vida cristã, oferece junto com o presbítero, o mundo em que vivem para que seja transformado e santificado pelo Espírito junto ao pão e vinho. Nessa participação, os leigos contribuem na consagração do mundo, orientando-o para o reino de Deus.

### **Função profética (LG 35)**

Do mesmo modo, esses exercitam a função profética, que é própria de todo o povo de Deus, de maneira específica. Através dos leigos, o anúncio da fé emerge do lugar de culto e se difunde em todos os âmbitos da vida humana, porque, afirma o Concílio, a força do Evangelho resplandece na vida cotidiana, familiar e social (LG 35).

Esse anúncio deve se realizar articulado ao testemunho da Palavra e da vida: as mesmas obras do cristão, acompanhadas de uma proclamação sincera e serena do Evangelho, são uma profecia eficaz no mundo. À função profética devem ser correlacionados alguns ministérios de fato, que são exercitados habitualmente pelo homem e pela mulher na igreja: o ministério da catequese, a evangelização missionária, a proclamação litúrgica da palavra de Deus etc. Sem dúvida,

evangelizar é muito mais do que uma mera proclamação do *kerigma*. É antes um processo de passagem de situações menos humanas para mais humanas, através do testemunho (*martyria*), do anúncio (*kerigma*), da catequese (*didaskalia*), da formação teológica (*krisis*), da celebração na liturgia daquilo que se espera (*leitourgia*), do serviço, em especial aos mais pobres (*diakonia*), em espírito de comunhão com os irmãos na fé (*koinonia*)<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> BRIGHENTI, [s.d.].

## Função real (LG 36)

A função real correspondente às exigências de que os cristãos se põem a serviço do mundo é exercitada de forma particular através dos leigos no interior das mesmas estruturas mundanas. O Concílio utiliza várias expressões para descrever a função real dos leigos:

[...] por sua competência nas disciplinas profanas e por sua atividade elevada intrinsecamente pela graça de Cristo colaborem eficazmente para que os bens criados sejam aperfeiçoados pelo trabalho humano, pela técnica e pela cultura para o benefício de todos, segundo o plano do Criador e à luz do Verbo (LG 36).

Também a função real dos leigos pode ser diversificada através da participação em atividades de caridade, o empenho político e social. São chamados ao discernimento sobre direitos e deveres na igreja e na sociedade.

O apostolado dos leigos realiza-se na amplitude do seu ambiente social. Ele encontra sua alimentação espiritual na comunidade eclesial. A paróquia é sua comunidade de base.<sup>13</sup> O mistério da criação ainda hoje constitui valiosa porção de “boa-nova”, que a igreja tem por tarefa anunciar aos povos: a missão fundamental do homem para construir um mundo como Deus quer.<sup>14</sup> Após a realização do Concílio Vaticano II, é necessário conceber a missão do leigo dentro do trinômio igreja-reino-mundo. Por um lado, o discipulado remete a Jesus de Nazaré e a missão, à continuidade de sua obra. Por outro, a igreja remete ao reino, símbolo dos desígnios de Deus para o mundo. Não há igreja sem reino de Deus e fora do mundo, da mesma forma que não há reino de Deus fora do mundo.<sup>15</sup>

## Relação dos leigos com a hierarquia (LG 37)

O relacionamento dá-se mediante a missão tanto dos leigos como da hierarquia. É missão dos pastores, presbíteros oferecer os bens espirituais da Palavra e dos sacramentos aos leigos. Cabe a esses contribuir opinando com relação à vida da igreja para seu bem. E que tudo seja feito na caridade. Os pastores devem reconhecer a dignidade e a responsabilidade dos leigos na igreja, deixando-lhes liberdade e espaço de ação, encorajando-os, incentivando-os para outras obras por iniciativa própria.

A constituição *Lumen Gentium* deixa claro que dessa convivência familiar entre leigos e pastores se esperam muitos bens para a igreja. Desse modo, reforçam-se o senso de responsabilidade, os talentos dos leigos, unidos aos esforços dos pastores. Isso conduz a uma clareza nas decisões referentes aos bens espirituais e temporais,

---

<sup>13</sup> BIRCK, J. A. *Um mundo a construir: o apostolado dos leigos no pensamento de J. Cardijn*. Loyola: São Paulo, 1965. p. 63.

<sup>14</sup> BIRCK, 1965, p. 63.

<sup>15</sup> BRIGHENTI, [s.d.].

tornando a igreja robustecida por todos os seus membros, cumprindo de forma mais eficaz sua missão em prol da vida do mundo. Dessa forma, o Concílio afirma que:

Cada leigo deve ser perante o mundo uma testemunha da ressurreição e vida do Senhor Jesus e sinal do Deus vivo. Todos juntos e cada um na medida de suas possibilidades devem alimentar o mundo com frutos espirituais (Gl 5,22). Devem difundir no mundo aquele espírito pelo qual são animados os pobres, os mansos e os pacíficos que o Senhor no Evangelho proclamou bem-aventurados (Mt 5,3-9) [...] o que a alma é no corpo, isto sejam no mundo os cristãos (LG 37,98).

A origem histórica do decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da igreja foi longa, tanto assim que foi o último documento do Concílio a ser aprovado. Em síntese, a rica teologia da missão contida no novo esquema baseia-se na doutrina trinitária, é intimamente conexa com a missão universal da igreja. O decreto mostra a missão da igreja como o advento do reino de Deus, a salvação da humanidade, a recapitulação de todas as coisas em Cristo. Portanto, faz-se necessário passar do binômio clero-leigos ao binômio comunidade-ministérios.

Ao contrário do que determinava a eclesiologia pré-conciliar, o Vaticano II resgatou o modelo de igreja das comunidades cristãs dos primeiros séculos. Não existem duas categorias de cristãos: os clérigos e os leigos, mas uma única categoria: os batizados. É do *tria munera ecclesiae* – profetismo, sacerdócio e serviço – que brotam todos os ministérios, inclusive os ministérios ordenados.

1. Recuperar a especificidade eclesiológico-pastoral da teologia do laicato para uma eclesiologia orientada para a missão, na qual a presença e o testemunho dos leigos no mundo expressem a própria e peculiar “índole secular”.

2. Sublinhar a importância da realidade “comunitária e missionária” dos leigos na igreja.

3. Promover o protagonismo do laicato e recuperar o sentido de sua missão implica superar essa visão distorcida da vida eclesial e conseqüentemente do agir cristão. É preciso retomar a proposta do Concílio, aprofundada posteriormente pela teologia, e conceber o agir dos cristãos leigos, também do clero e dos religiosos, a partir da relação igreja-reino-mundo, como sugerem os dois primeiros capítulos da *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes* (43, 419).

4. Articular corretamente os termos igreja-reino-mundo e verificar como a igreja se relaciona com esses dois polos. Por conseguinte, a missão do cristão, seja ele padre ou leigo, deve ser concebida como serviço ao Reino, que se realiza via igreja presente no mundo.

O lugar do leigo na igreja é assegurado pelo Batismo. Ao participar da igreja, assume responsabilidade na missão dela. E não se trata apenas de executar tarefas. Primeiro, exige-se investir na formação integral dos leigos. Não só a formação que

vise a capacitar os leigos com conteúdos bíblicos, teológicos, pastorais, humanos e espirituais, mas que aprofunde também o específico deles: a identidade, a vocação e missão do leigo, a finalidade da missão e o modo de exercê-la na igreja e no mundo.

Indubitavelmente, no Concílio Vaticano II aconteceu substancial valorização e promoção dos leigos na concepção da igreja, bem como na vida eclesial. Isso graças à recuperação do conceito “povo de Deus” logo no segundo capítulo da constituição dogmática sobre a igreja, *Lumen Gentium*. Afirmou-se a igualdade fundamental de todos os membros do povo de Deus pelo Batismo. Com o Batismo, recuperou-se o sacerdócio comum dos fiéis, praticamente esquecido na tradição e no modelo eclesial pré-conciliar. Resgatam-se o *sensus fidei* e *sensus fidelium*, que confere ao testemunho do cristão leigo valor de verdade. Tal sacerdócio comum devolveu ao leigo sua condição de sujeito no corpo eclesial.

A *Lumen Gentium* apresenta uma visão positiva do cristão leigo em relação a Cristo, à igreja e ao mundo. Pelo Batismo, ele participa fundamentalmente do múnus real, sacerdotal e profético de Cristo. Torna-se membro do povo de Deus, com direito e dever de participar da vida da igreja em função dos carismas e pelo exercício de servir. Ao mesmo tempo, se faz corresponsável pela missão dela no mundo.

Além disso, ela estabelece a realidade secular como o elemento específico que caracteriza a vocação do leigo e a via de relação da igreja com o mundo. Define que, pela participação no tríplice múnus real, sacerdotal e profético de Cristo, o cristão leigo encontra seu modo de fecunda participação na vida da igreja, de ser e testemunhar Cristo encarnado no mundo reconhecido em sua autonomia. Dessa forma, o Concílio encoraja o cristão leigo a inserir-se profundamente nos problemas do mundo e a ajudar a criar nele estruturas humanas que favoreçam a vida e a realização do ser humano. O modelo eclesial inaugurado pelo Vaticano II possibilita um novo tipo de relação entre a hierarquia e o laicato, não mais fundada na subordinação, mas no respeito mútuo e na comunhão fraterna.

## Referências bibliográficas

- CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium*. In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- CONSTITUIÇÃO Pastoral *Gaudium et Spes*. In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- DECRETO *Ad Gentes*. In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- DECRETO *Apostolicam Actuositatem*. In: *Compêndio do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BRIGHENTI, Argenor. *Ser Cristão hoje: desafio e esperança*. V Encontro Nacional do Laicato no Brasil.
- BIRCK, J. A. *Um mundo a construir: o apostolado dos leigos no pensamento de J. Cardijn*. São Paulo: Loyola, 1965.
- CABRAL, C. Raquel. *Cristologia e antropologia na Gaudium et Spes*. Belo Horizonte: FAJE, 2007.
- FORTE, Bruno. *A Igreja: Ícone da Trindade*, breve eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1983.
- JOÃO Paulo II. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christifideles Laici*. Vaticano, 1988.
- MASCARENHAS, Roberto Roxo. *Teologia e renovação*. Petrópolis: Vozes, 1967.

*Maria Freire da Silva*

PAULO VI. *Discurso aos membros dos Institutos Seculares*. (2 de Fevereiro de 1972): AAS 64 (1972).

SILANES, Neres. Igreja da Trindade. In: *Dicionário teológico o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1998.

\_\_\_\_\_. Vaticano II. In: *Dicionário Teológico O Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1988.



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

## TEOLOGIA PASTORAL COMO TEOLOGIA PÚBLICA<sup>1</sup>

*Pastoral Theology as Public Theology*

Bonnie J. Miller-McLemore<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo defende a importância da Teologia Pastoral como Teologia Pública. Os objetivos da Teologia Pastoral precisam ultrapassar as fronteiras individuais, estabelecendo interdependência da saúde pessoal com o melhoramento social. Considerando a relação entre Igreja e Estado e dialogando com várias escolas teológicas, o artigo analisa os rumos da Teologia Pastoral nas últimas duas décadas nos EUA, perguntando por conteúdos, métodos e reconceituações da disciplina. Aponta para algumas implicações específicas de forma que a prática dos cuidados pastorais e aconselhamento e a formação de seus profissionais alcancem reconhecimento e relevância de Teologia Pública.

**Palavras-chave:** Teologia pastoral. Teologia prática. Teologia pública

**Abstract:** The article defends the importance of Pastoral Theology as Public Theology. The goals of Pastoral Theology need to overcome the individual boundaries, establishing interdependence between personal health and social improvement. Considering the relationship between Church and State and dialoguing with various theological schools, the article analyzes the directions taken by Pastoral Theology in the last two decades in the USA, questioning about contents, methods and reconceptualizations of the discipline. It points to some specific implications so that the practice of pastoral care and counseling and the education of its professionals gain the recognition and relevance of Public Theology.

**Keywords:** Pastoral Theology. Practical Theology. Public Theology.

**M**udanças significativas no assunto da teologia, cuidado e aconselhamento pastoral ocorreram nesta última década nos Estados Unidos. Alguns anos atrás, eu descrevi uma das mudanças notáveis como

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 26 de agosto de 2011 e aprovado em 2 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em inglês “Pastoral Theology as Public Theology” por Anne Marie Krahn.

<sup>2</sup> Professora de Teologia Pastoral na Vanderbilt University Divinity School & Graduate Department of Religion, Nashville, TN, EUA. Pesquisa temas de religião, psicologia e cultura, pastoral e teologia prática. Contato: [bonnie.miller-mclemore@vanderbilt.edu](mailto:bonnie.miller-mclemore@vanderbilt.edu)



sendo uma transição do “cuidado descrito estreitamente com aconselhamento para o cuidado entendido como parte de um contexto cultural, social e religioso amplo”<sup>3</sup>. A metáfora maravilhosa dos anos 1950 de Anton Boisen do “documento humano vivo” como um texto principal se transformou em “uma rede humana viva”. Teólogos/as e conselheiros/as pastorais, hoje, respondem mais nos estudos e na prática a fatores políticos e sociais que afetam as vidas das pessoas nos níveis locais e globais do que definições anteriores da área têm reconhecido ou permitido. Outros estudiosos também já chamaram atenção a esse desenvolvimento.<sup>4</sup> Minha própria posição social particular como branca, protestante tradicional, educada na University of Chicago nos anos 1980, especialmente provocou e reflete essa mudança. Chicago teve um impacto significativo na transição da teologia pastoral para uma teologia pública, assim como a teologia da libertação, para a qual eu me direcionei quando comecei a lecionar em 1986, e descobri que os recursos pastorais convencionais eram mal equipados para entender a condição da mulher em sociedades sexistas.

O *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* [Dicionário de Cuidado e Aconselhamento Pastoral] apareceu nas prateleiras das bibliotecas em 1990, depois de muitos anos de organização, justamente quando teólogos/as pastorais dobravam a esquina para essa reorientação. O único verbete no Dicionário sob “público” é “Interface Público/Privado”. E simplesmente diz aos/às leitores/as que “Veja Pessoal, Sentido de. Veja também Tensão Profética/Pastoral no ministério; Vergonha”. O anterior descreve o movimento do cuidado e aconselhamento pastoral da metade do século 20 como focado no pessoal. Teólogos/as e conselheiros/as pastorais eram distinguidos por sua atenção atenta à “plena singularidade” do indivíduo, que vinha a ser conhecido pela autorrevelação íntima, emotiva. Essa ênfase desvia uma atenção importante do “ser público” e de suas responsabilidades sociais.<sup>5</sup> O verbete sobre “Tensão Profética/Pastoral no Ministério” busca corrigir esse direcionamento poderoso em direção à experiência subjetiva individual.<sup>6</sup> Os objetivos da teologia pastoral não deveriam ser reduzidos a somente um enfoque em preocupações pessoais. Mas mesmo aqui o enfoque está na interdependência da “saúde pessoal e o melhoramento social” e ainda

<sup>3</sup> MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. The Human Web and the State of Pastoral Theology. *Christian Century*, p. 367, April 1993, e The Living Human Web: Pastoral Theology at the Turn of the Century. In: STEVENSON-MOESSNER, Jeanne (Ed.). *Through the Eyes of Women: Insights for Pastoral Care*. Philadelphia: Westminster John Knox, 1996. p. 9-26.

<sup>4</sup> GRAHAM, Larry Kent. *Care of Persons, Care of Worlds: A Psychosystems Approach to Pastoral Care and Counseling*. Nashville: Abingdon, 1992; PATTON, John. *Pastoral Care in Context: An Introduction to Pastoral Care*. Louisville: Westminster John Knox, 1993); GILL-AUSTERN, Brita. Rediscovering Hidden Treasures for Pastoral Care. *Pastoral Psychology*, v. 43, n. 4, 1995, p. 233-253; COUTURE, Pamela D. Weaving the Web: Pastoral Care in an Individualistic Society. In: STEVENSON-MOESSNER (Ed.), 1996; e uma década depois, LOUW, Daniel J. Pastoral Hermeneutics and the Challenge of a Global Economy: Care to the Living Human Web. *The Journal of Pastoral Care and Counseling*, v. 56, n. 4, 2002, p. 339-350.

<sup>5</sup> HUNTER, Rodney J. The Personal, Concept of, in Pastoral Care. In: HUNTER, Rodney J. (Ed.). *Dictionary of Pastoral Counseling and Care*. Nashville: Abingdon, 1990. p. 893.

<sup>6</sup> SEIFERT, Harvey. Prophetic/Pastoral Tension in Ministry. In: HUNTER (Ed.), 1990, p. 962-966.

não nas responsabilidades públicas do aconselhamento pastoral ou nas maneiras em que a essência própria do pessoal é construída socialmente.

O prefácio editorial de Rodney Hunter observa brevemente que o *Dicionário* aparece em um momento de agitação histórica. Os representantes principais da área “começaram a propor novos entendimentos” que desafiam “seu individualismo subjetivo” assim como o seu “sexismo, racismo, psicologismo [...] clericalismo, falta de historicismo e de crítica moral e religiosa”.<sup>7</sup> De fato, a atenção dispensada a cada uma dessas preocupações estendeu os horizontes da área de uma disciplina centrada primordialmente no bem-estar do indivíduo para uma centrada nas estreitas conexões entre o privado e o público. É importante documentar os fatores que contribuíram para essa transformação.

Como é que a teologia pastoral foi gradualmente trasladando nas últimas duas décadas para um novo conteúdo e novos métodos relacionados à teologia pública? Que contribuições distintivas teriam os/as teólogos/as pastorais a oferecer? E o que significará teologia pastoral como teologia pública para o futuro da disciplina e para a educação teológica e a igreja falando mais abrangente? Este ensaio começará a tarefa de responder a essas perguntas, explorando fatores que instigaram a preocupação sobre teologia pública e exemplos da reconceitualização de teologia pastoral como teologia pública. Concluirei sugerindo ramificações para a formação e o cuidado pastoral.

“Teologia Pública” é, em si, um conceito que precisa de mais explicação. Em termos amplos, “teologia pública” tem a intenção de analisar e influenciar a ordem social mais ampla. Tem recebido muita atenção nas últimas duas décadas por uma variedade de teólogos/as querendo desafiar a privatização moderna da religião e afirmar a sua relevância pública mais ampla. Diferente do apelo universal genérico da religião civil, a teologia pública tenta fazer uma afirmação reconhecidamente válida e autocrítica da relevância de credos e práticas religiosas específicas. O artigo inteiro, especialmente a primeira parte sobre as tendências por trás da sua emergência pastoral, traça maneiras em que tanto aqueles fora como dentro da teologia pastoral redefiniram tanto a teologia pública como a área própria. Muitos “estudiosos” aos quais eu me refiro, como Paul Tillich, usam o termo “teologia prática” mais que “teologia pastoral” para falar da ampla área no estudo de teologia que engloba cuidado pastoral, aconselhamento, pregação, educação e assim por diante, e suas respectivas disciplinas acadêmicas, como teologia pastoral, homilética e educação religiosa. Porém essa definição convencional da teologia prática, ela mesma já passou por uma revisão à luz dos desenvolvimentos na teologia pública. Sua missão agora vai muito além das práticas ministeriais para um envolvimento teológico em questões públicas de consequências práticas e pastorais significativas como o bem-estar das crianças ou justiça econômica.

Meu enfoque que perpassa o todo é primariamente nos Estados Unidos. Isso não significa que um movimento semelhante da teologia pastoral para a teologia pública não esteja ocorrendo em outros lugares do mundo. Mesmo que o espaço não

---

<sup>7</sup> HUNTER (Ed.), 1990, p. xii.

permita um exame aprofundado deste último, tentarei indicar lugares críticos de intersecção e desenvolvimentos paralelos fora dos Estados Unidos. Existem também importantes diferenças na conceituação da teologia pública que requerem mais atenção do que eu posso dar a elas. O contexto dos Estados Unidos está especialmente moldado por interpretações divergentes sobre a Primeira Emenda da Constituição, que separa a igreja do estado. Teologia Pública tem outra aparência em outros países onde a religião ou é estabelecida pelo estado (p. ex. Inglaterra) ou é totalmente privada de direitos (p. ex. China). Além disso, enquanto teólogos/as europeus estão consternados com o declínio do cristianismo, muitos/as teólogos/as práticas das igrejas históricas se preocupam mais com o crescimento das formas de cristianismo evangélicas conservadoras. Até o cristianismo histórico ainda continua forte em algumas partes do país, como no Sul. Um pluralismo religioso extensivo, acentuado pela liberalização das leis de imigração dos anos 1960, também caracteriza a sociedade dos Estados Unidos. Embora a religião dominante do passado – cristianismo – professa fazer e ter uma “teologia”, muitas religiões dominantes em outras sociedades não fazem tais afirmações nem buscam uma teologia pública.

### **As tendências por trás do impulso por uma teologia pública**

Muitos desenvolvimentos econômicos, políticos e culturais externos aos estudos religiosos e teológicos têm encorajado o desenvolvimento da teologia pública nos Estados Unidos. Na frente econômica, organizações de financiamento importantes, tais como a Lilly Endowment, Pew Charitable Trusts e Henry R. Luce Foundation, têm colocado como principal iniciativa o papel público do cristianismo, apoiando programas que têm se engajado em dilemas públicos significativos, como a família. Essas organizações têm apoiado economicamente inúmeras conferências, projetos, publicações e centros universitários com o objetivo de criar pontes entre a academia, igreja e o público mais amplo em redor de muitas questões candentes.<sup>8</sup> Em parte, essas fundações estão preocupadas com o declínio do ativismo social do protestantismo na era pós-direitos civis e estão igualmente preocupadas com a proeminência e habilidade crescente da nova direita cristã em influenciar a sociedade através de grandes operações conglomeradas. O desejo não é que se volte à hegemonia das igrejas históricas, mas que se tenha uma melhor compreensão do papel adequado do cristianismo na formação da política pública numa sociedade cada vez mais variada e religiosamente plural.

Numa frente mais política, políticos e intelectuais públicos renegociaram as frágeis linhas de separação entre o estado e a igreja ao proporem um papel mais reforçado de “organizações baseadas na fé” e “iniciativas baseadas na fé” apoiadas por impostos para oferecer serviços sociais. Além disso, algumas pessoas públicas falam

---

<sup>8</sup> Veja, por exemplo, MILLER-McLEMORE, Bonnie J. The Public Character of the University-Related Divinity School. *Theological Education*, v. 37, n. 1, 2000, p. 49-61, escrito como resultado de uma participação em uma consulta patrocinada pela *Association of Theological Schools*.

sobre a necessidade de trazer perspectivas da fé para lidar com questões nacionais morais, tais como superar o racismo ou fortalecer a família, onde esforços do governo essencialmente fracassaram. A expectativa de que comunidades religiosas possam prover tanto serviços como valores tem aumentado a pressão sobre os/as teólogos/as para que reconsiderem o papel público da religião.

Finalmente, a desprivatização da religião também está relacionada a mudanças culturais. Intelectuais públicos não têm mais fé no poder da ciência livre de valores nem no estado ou mercado para resolver todos os problemas sociais. Problemas tais como a crescente pobreza no Terceiro Mundo e conflitos internacionais inter-religiosos pedem deliberação séria. Ao invés de marcar certas crenças religiosas como arbitrarias, não importantes ou irracionais, muitas pessoas sugerem agora que elas têm um lugar legítimo, mesmo que talvez necessariamente delimitado, no discurso e nas decisões públicas.<sup>9</sup> A fala nova sobre “sociedade civil” não é uma volta a uma religião civil genérica, mas um resgate da importância dos credos e práticas em todas as suas particularidades. Teologia pública oferece reflexão crítica e construtiva sobre a relevância civil de religiões específicas.<sup>10</sup>

Mesmo não sendo muito reconhecido, necessidades pastorais urgentes estão por trás da aspiração por uma teologia pública. Como sociólogo, Robert Wuthnow comenta que o debate sobre religião e sociedade civil não é tanto sobre “pregadores em política ou até sobre as liberdades da Primeira Emenda, mas sobre a qualidade de vida social em si”<sup>11</sup>. O chamarisco da teologia pública surge de perguntas mais profundas sobre como pessoas com tantas diferenças e convicções religiosas sérias podem conviver bem num mundo crescentemente perigoso. Cristãos, entre outros grupos religiosos, defrontam-se com dilemas complexos ao tentar viver vidas moldadas por valores religiosos. Dilemas anteriormente considerados particulares e até às vezes triviais, tais como, casar e ter filhos/as ou como eliminar o próprio lixo, agora são vistos como tendo implicações nacionais ou até internacionais inevitáveis. Líderes religiosos não podem mais agrupar necessidades pastorais separadas de considerações públicas.

Tendências teológicas internas da religião também influenciaram a teologia pastoral a ir em direção à teologia pública. Em particular, debates entre David Tracy, de Chicago, e George Lindbeck, de Yale, sobre o lugar do cristianismo na sociedade têm tido um papel considerável nesse processo. Ronald Thieman, por exemplo, aprofundou tais questões para distinguir sua posição das abordagens mais sectárias de Lindbeck e Stanley Hauerwas.<sup>12</sup> Ele descreve mais do que define a teologia pública como uma teologia “baseada nas particularidades da fé cristã enquanto aborda genui-

---

<sup>9</sup> CARTER, Stephen L. *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*. New York: Anchor, 1994.

<sup>10</sup> CADY, Linell Elizabeth. *Religion, Theology, and American Public Life*. Albany: State University of New York Press, 1993. p. 21-25.

<sup>11</sup> WUTHNOW, Robert. *Christianity and Civil Society: The Contemporary Debate*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1996. p. 2.

<sup>12</sup> THIEMANN, Ronald F. *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*. Louisville: Westminster John Knox, 1991. p. 12.

namente questões de significância pública”.<sup>13</sup> Victor Anderson condensa descrições de Thieman, William Joseph Buckley e Roger Shinn para caracterizar a teologia pública como “o uso deliberado de compromissos teológicos diferentes para influenciar o grande debate público e a política”.<sup>14</sup>

Essas definições abrangentes, porém, poderiam potencialmente se referir a quase qualquer posição teológica socialmente consciente, como o resto do ensaio de Anderson ilustra. Meu interesse aqui é focar um lugar onde o termo foi codificado no debate entre Chicago e Yale. No debate, a escola de Chicago é acusada de comprometer o distintivo do cristianismo nos seus esforços revisionistas de participar nas liberações públicas. Por outro lado, a escola de Yale é acusada de faltar uma teologia genuinamente pública nas suas tentativas pós-liberais de preservar a linguagem e as regras singulares da narrativa e comunidade cristãs. Thieman e outros, como William Placher e David Kelsey, responderam a tais alegações com suas próprias versões de como uma pessoa cristã confessante, que assume o cristianismo como autoritativo, pode efetivamente lidar com questões políticas e sociais.<sup>15</sup>

Vários estudiosos proeminentes na “escola de Chicago” como Tillich, Tracy, James Gustafson e Don Browning levaram o cuidado e aconselhamento pastoral em direção à teologia pública através da sua influência sobre doutorandos/as. Juntaram-se a um *gestalt* de interesse na igreja pública, ministério público e intelectuais públicos entre outros/as estudiosos/as de Chicago do início do século 20, tais como Shailer Mathews, e figuras mais recentes, como Martin Marty, Robin Lovin e Clark Gilpin.<sup>16</sup> O método correlacional de Tillich e sua teologia da cultura<sup>17</sup> tiveram um impacto fundamental através de sua influência no seu colega de Chicago, Seward Hiltner, e sobre os estudantes de Hiltner, como Browning, e até sobre os/as estudantes de Browning, como Pamela Couture e eu. Mais recentemente, os esforços de Tracy para refinar o método correlacional e para afirmar a responsabilidade pública essencial de uma teologia fundamental, sistemática e prática num mundo crescentemente pluralista proporcionaram um ímpeto poderoso para a teologia pastoral desenvolver suas contribuições públicas.<sup>18</sup> A maioria dos teólogos/as e conselheiros/as hoje empregam

<sup>13</sup> THIEMANN, 1991, p. 13.

<sup>14</sup> ANDERSON, Victor. The Search for Public Theology in the United States. In: LONG, T. G. et al. *Preaching as a Theological Task: World, Gospel, Scripture*. Louisville: Westminster John Knox, 1996. p. 20.

<sup>15</sup> PLACHER, William. Revisionist and Postliberal Theology and the Public Character of Theology. *The Thomist*, v. 49, n. 3, July 1985, p. 92-416, e KELSEY, David. Church Discourse and Public Realm. In: MARSHALL, B. D. (Ed.). *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

<sup>16</sup> Veja, por exemplo, MARTY, Martin E. *The Public Church: Mainline, Evangelical, Catholic*. New York: Crossroad, 1981; LOVIN, Robin (Ed.). *Religion and American Public Life*. New York: Paulist, 1986; e GILPIN, Clark. *Public Faith: Reflections on the Political Role of American Churches*. St. Louis: CBP Press, e \_\_\_\_\_. *A Preface to Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

<sup>17</sup> TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago, 1951. v. 1, e \_\_\_\_\_. *Theology of Culture*. London: Oxford University Press, 1959.

<sup>18</sup> TRACY, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981, e \_\_\_\_\_. The Foundations of Practical Theology. In: BROWNING, Don S. (Ed.).

alguma versão desse modelo liberal, no entanto modificado pela teologia revisionista, de libertação ou pós-moderna.

Porém perspectivas liberais do público foram atacadas pela teologia da libertação. Nas palavras de Rebecca Chopp, “enquanto teólogos/as liberais revisionistas respondem ao desafio teórico dos não crentes entre a pequena minoria da população do mundo que controla a riqueza e os recursos na história, teólogos/as da teologia da libertação respondem ao desafio prático da grande maioria de residentes do globo que não controlam nem sua vitimização nem sua sobrevivência”.<sup>19</sup> O público não é mais a plateia científica moderna que preocupava Tillich ou a plateia cientificamente desencantada pós-moderna que atormenta Tracy.

A teologia da libertação começou no início do século vinte na América Latina como um movimento católico-romano focado em libertar os pobres da exploração econômica sistemática e em assegurar justiça para os oprimidos.<sup>20</sup> Desde seu início, a teoria da libertação tem sido assumida pelos protestantes, pelo movimento das mulheres, pela conscientização sobre o poder dos afro-descendentes, pela teoria crítica alemã e outros ao redor do mundo e aplicado a muitos tipos de opressão social além da pobreza, tais como racismo, sexismo, heterossexismo e colonialismo. Ela busca libertar aqueles/as que sofrem de desigualdades sociais e opressão não somente através do discurso, mas através de estratégias práticas de base para transformação estrutural social. Problemas anteriormente definidos por linhas particulares como sinais de fraqueza pessoal e torpeza moral como drogas, alcoolismo, depressão, atuação acadêmica fraca e até casamentos fracassados ou filhos delinquentes são agora redefinidos em termos públicos e políticos mais amplos como um resultado de estruturas sociais patriarcais injustas e ideologias racistas.

A teoria feminista, pós-estruturalista e pós-moderna, leva à premissa que o “pessoal é político” a um novo nível: O pessoal não é somente político, mas é socialmente construído. Isto é, relações de poder na história e na sociedade constroem a individualidade. Teólogos/as precisam levar a sério o local social da individualidade, as maneiras como a linguagem constrói a realidade e o impacto do poder na linguagem e na subjetividade.

Enquanto a escola de Chicago afetou teólogos/as pastorais centrais que entraram no seu âmbito, a transformação da teologia pastoral pela teologia da libertação foi mais abrangente. Poucos/as, talvez nenhum/a, dos/das teólogos/as pastorais ou conselheiros/as contemporâneos/as escaparam de sua influência. Mesmo que as influências sobre a teologia pastoral são muitas, a teologia da libertação ajudou a levar a teologia

---

*Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church, and World.* San Francisco: Harper & Row, 1983. p. 61-82.

<sup>19</sup> CHOPP, Rebecca S. *Practical Theology and Liberation.* In: MUDGE, Lewis S. et al. (Ed.). *Formation and Reflection: The Promise of Practical Theology.* Philadelphia: Fortress, 1987. p. 121, 128.

<sup>20</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation.* Trans. J. Eagleson. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973; SEGUNDO, Juan L. *The Liberation of Theology.* Trans. J. Drury. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1976; BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Introducing Liberation Theology.* Maryknoll, NY: Orbis Books, 1987.



pastoral em direção à teologia pública ao identificar as maneiras como a sociedade indelevelmente constrói a individualidade em formas opressivas, ao redefinir a natureza do público e ao exigir uma reorientação profética em relação a ela.

## Desenvolvimentos na teologia pastoral

### Representações diferentes das mudanças

Teólogos/as pastorais têm descrito o desenvolvimento da teologia pastoral em teologia pública de diferentes maneiras. Em 1993, numa visão global introdutória, John Patton anunciou uma “mudança de paradigma”<sup>21</sup>. Antes da metade do século 20, a teologia pastoral aderiu a um “paradigma clássico” que, como Hunter aponta, “concentrava-se principalmente e às vezes exclusivamente na mensagem do evangelho”<sup>22</sup>. O clérigo diagnosticava problemas em termos religiosos e respondia com soluções cristãs, muitas vezes dependendo de rituais, como orações, imposição de mãos ou confissão e absolvição de pecados.

Tanto os paradigmas “clínica pastoral” como o “comunitário-contextual” apareceram na última metade do século, cada um representando o que Patton vê como uma grande redefinição do foco e do método. O paradigma clínico que surgiu no meio do século e moldou o *Dicionário* trouxe profundamente dos poços da psicologia moderna, usando as suas percepções das dinâmicas emocionais e suas técnicas terapêuticas para moldar um novo tipo de cuidado espiritual que atenta para as necessidades internas dos indivíduos em crise. O diagnóstico dependia muito das categorias psicológicas, emendadas com reflexão teológica, e soluções quase sempre incluíam algum tipo de escuta empática, independente de como era modificado por técnicas mais diretivas.

O aspecto mais crítico do novo paradigma comunitário-contextual, conforme Patton, é seu compromisso novo com a comunidade em vez do/a pastor/a ou do/a conselheiro/a ser o cerne do cuidado pastoral. O público já “não é mais [...] o clero masculino de origens europeias”. Tanto clero como leigos – “todos os tipos e condições do povo de Deus” – oferecem cuidado numa variedade de contextos e comunidades cristãs.<sup>23</sup> O cuidado pastoral falta ainda explorar os ricos recursos da comunidade, de acordo com Brita Gill-Austern. Ela usa a metáfora da teia para descrever a importância de nutrir as interconexões ou a “ecologia do cuidado” dentro das comunidades.<sup>24</sup> Teólogos/as pastorais em contextos não ocidentais já há muito tempo reco-

---

<sup>21</sup> PATTON, John. *Pastoral Care in Context: An Introduction to Pastoral Care*. Louisville: Westminster John Knox, 1993. p. 4-5.

<sup>22</sup> HUNTER, Rodney J. *Spiritual Counsel: An Art in Transition*. Christian Century, October 2001, p. 20.

<sup>23</sup> PATTON, 1993, p. 3.

<sup>24</sup> GILL-AUSTERN, 1995, p. 234.



nhecem a significância da comunidade no cuidar.<sup>25</sup> As conferências no outro lado do mar na última década até convenceram estudiosos/as nos Estados Unidos sobre isso.

Em contraste com Patton e Gill-Austern, eu uso a imagem da teia para descrever uma grande mudança na área como um todo e descrevo essa mudança em termos de uma modificação no assunto primário de “documento humano vivo” para uma “teia humana viva”.<sup>26</sup> Meu foco é menos sobre quem proporciona o cuidado (clero ou laico) ou como o cuidado é proporcionado (hierárquica ou colaborativamente) e mais sobre o que está envolvido no cuidado hoje. O cuidado genuíno agora requer uma compreensão do documento humano como necessariamente imbricado numa teia pública entrelaçada de significado construído. Problemas clínicos, como uma mulher se recuperando de uma histerectomia ou um homem viciado em drogas, são sempre situados nas estruturas e ideologias de um contexto público mais amplo e nunca são puramente interpessoais ou intrapsíquicos. Onde Patton dá crédito ao Vaticano II e ao ecumenismo como fatores predominantes na ampliação do contexto do cuidado pastoral, eu vejo perspectivas liberacionistas como sendo mais instrumentais. A crítica do individualismo do cuidado pastoral e da necessidade de confrontar sistemas de dominação tem vindo predominantemente das teologias feministas, negras e, mais recentemente, asiáticas, latino-americanas e africanas. Pensar sobre cuidado pastoral dessa perspectiva requer desafiar profeticamente, transformativamente, sistemas de poder, autoridade e dominação, que continuam violando e oprimindo indivíduos e comunidades nacional e internacionalmente.<sup>27</sup>

A teologia pastoral trouxe à teologia doutrinária presa à teoria uma riqueza de experiências vivas, concretas, através de uma nova ferramenta. O estudo de caso ou os *verbatimims*, desenvolvidos em programas clínicos do meio do século 20 moldados pelas ciências médicas e sociais, enfocaram de perto em interlocuções particulares e dinâmicas emocionais, teológicas entre e internamente ao indivíduo e o/a cuidador/a. Até hoje raramente se encontra reflexão pastoral que não inclua algum tipo de material de “caso”. Porém o que mudou é a maneira como o caso é entendido, analisado e posicionado. Teólogos/as pastorais agora trabalham duramente para situar o material publicamente, como parte de uma teia social e cultural mais ampla.

Em 1992, Larry Graham conclamou uma nova “abordagem psicossistêmica” para substituir o que ele nomeou o anterior “modo existencial-antropológico”. Ele viu no último uma “divisão progressivamente crescente entre o cuidado de pessoas e

---

<sup>25</sup> LARTEY, Emmanuel. *Pastoral Counseling in Inter-cultural Perspective*. Frankfurt: Peter Lang, 1987; WICKS, Robert J.; ESTADT, Barry K. (Eds.). *Pastoral Counseling in a Global Church: Voices from the Field*. Maryknoll, New York: Orbis, 1993; WILSON, Henry S. et al. *Pastoral Theology from a Global Perspective*. Maryknoll, New York: Orbis, 1996.

<sup>26</sup> MILLER-McLEMORE, 1993 e MILLER-McLEMORE, 1996.

<sup>27</sup> Veja, por exemplo, PATTISON, Stephen. *Pastoral Care and Liberation Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994; NEUGER, Christie C. (Ed.). *The Arts of Ministry: Feminist-Womanist Approaches*. Louisville: Westminster John Knox, 1996; ACKERMANN, Denise; BONS-STORM, Riet (Eds.). *Liberating Faith Practices: Feminist Practical Theology in Context*. Leuven, Netherlands: Peeters, 1998; e MILLER-McLEMORE, Bonnie J. e GILL-AUSTERN, Brita (Eds.). *Feminist and Womanist Pastoral Theology*. Nashville: Abingdon, 1999.

os cuidados dos ambientes maiores em que as pessoas vivem”<sup>28</sup>. Além da teologia da libertação, ele acha sugestivas a teoria de sistemas familiares e a teologia de processo. Assim como a teologia da libertação afirma que pessoas, famílias e grupos perturbados refletem sérios problemas no contexto cultural, assim também a terapia de sistemas familiares argumenta que sintomas individuais são simplesmente sinais de uma disfunção séria no sistema social familiar maior.

Alguns anos depois, Couture também descreveu uma nova “base social ecológica” para o cuidado e aconselhamento pastoral. Ela posiciona o sofrimento pessoal dentro de sua “teia” mais ampla. Ela se preocupa, em particular, com as premissas individualistas que quase completamente determinam as políticas econômicas e da política. Ela fala que ser perito em política pública, história e tradições religiosas particulares é pré-requisito para uma teologia pastoral adequadamente orientada ao público. Nas suas palavras, “para oferecer um cuidado adequado para além dos anos 1990 teremos que nos tornar tão peritos sobre as políticas públicas que afetam a família e a saúde quanto somos sobre os funcionamentos dos vários tipos de personalidades”. Não é preciso nada menos do que uma reformulação dos “compromissos básicos da nossa disciplina”<sup>29</sup>. Quando a teologia pastoral tenta envolver “o contexto social, a economia, significados e práticas culturais” no seu entendimento de cuidado pastoral, então tem afinidade com outros tipos de teologia pública.<sup>30</sup>

### Complicações históricas

Cada tipologia histórica tem o perigo da simplificação excessiva. A teologia e o cuidado pastorais nunca foram tão individualística ou pessoalmente focados como é muitas vezes descrito. A história do cuidado pastoral muito citado do historiador E. Brooks Holifield, por exemplo, retrata o desenvolvimento da disciplina principalmente através de uma trajetória declinante – o crescimento amplamente lamentado do individualismo americano.<sup>31</sup> Ansiedades por causa do namoro da igreja com a psicologia e o aconselhamento levaram-no a caracterizar a área como evoluindo de uma com ênfase em salvação, no mundo pré-moderno, para uma da obsessão moderna com a autorrealização. Porém mesmo o movimento de cuidado pastoral do início do século 20 mantinha outros compromissos sociais e religiosos em tensão com a psicologia. Além disso, muito tem acontecido desde que ele terminou o livro. A sua história, que em geral está bem documentada, coloca mulheres, escravos e “outros” principalmente como objetos de cuidado, raramente como cuidadores/as e muito pouco como a fonte de novas ideias. Muitos/as teólogos/as e conselheiros/as pastorais têm sido atraídos/as para novas psicologias que não são inevitavelmente individualistas mesmo se enfo-

<sup>28</sup> GRAHAM, 1992, p. 12.

<sup>29</sup> COUTURE, 1996, p. 103.

<sup>30</sup> GRAHAM, Larry Kent. Pastoral Theology as Public Theology in Relation to the Clinic. *Journal of Pastoral Theology*, v. 10, 2000, p. 6, 9.

<sup>31</sup> HOLIFIELD, E. Brooks. *A History of Pastoral Care in America: From Salvation to Self-realization*. Nashville: Abindgon, 1983.

cam o indivíduo, como se evidencia, por exemplo, na teoria dos sistemas familiares, psicologia feminista ou teorias da individualidade em relações com objetos.

Poder-se-ia até argumentar que a virada original para psicologia por teólogos/as pastorais incluía uma dimensão pública. Como aponta Hunter, “aconselhamento pastoral representa uma expressão profundamente importante da missão social das igrejas liberais”. Com isso ele quer dizer que os/as conselheiros/as pastorais abriram suas portas o mais inclusivamente possível. A maioria dos centros de aconselhamento começou como empreendimentos ecumênicos e ainda se orgulha da sua receptividade tanto de crentes como de não crentes. Enquanto a tolerância indiscriminada perde o enfoque em crenças cristãs específicas, isso não nega o ideal de serviço público e testemunho com os quais muitos centros começaram.

A avaliação positiva de Hunter da tendência pública da tradição terapêutica é muito diferente da de Holifield. Hunter argumenta que uma preocupação social com a natureza destrutiva de uma sociedade altamente industrializada motivou o movimento pastoral desde o início, em parte pela influência da teoria social da Escola de Frankfurt. O movimento mudou o foco pastoral estreito anterior no comportamento moral do indivíduo para uma perspectiva holística de cura que envolve as necessidades das pessoas em sua totalidade. Capelães estavam de fato em posições únicas para oferecer uma crítica profética dos estabelecimentos médicos “a partir de dentro”.<sup>32</sup> E realizaram uma cooperação pública com outros/as profissionais da saúde que desafiava a especialização moderna da saúde muito antes do fascínio atual da medicina com o espiritual. O movimento também colocou uma reivindicação social profética às igrejas para se engajarem mais autenticamente como comunidade. De fato, “quando feito habilmente”, a intervenção terapêutica reforça as capacidades morais públicas da pessoa e seu autoexame. O confronto terapêutico em si só pode ser “uma prática moral poderosa e significativa”<sup>33</sup>.

Pelo início dos anos 1980, Edward Wimberly e Archie Smith já defendiam claramente a natureza pública e comunitária do cuidado pastoral e a conexão inextricável da ética social e terapia psicológica na igreja negra.<sup>34</sup> Talvez antes do seu tempo, Smith dá um testemunho poderoso sobre as maneiras em que as opressões sociais do racismo criam sofrimento pessoal e clamam por cuidado que envolve ativismo social. E o ensaio do Dicionário de Wimberly sobre o cuidado pastoral afro-americano lembra os/as leitores/as que a teologia pastoral negra tem tido um longo compromisso de atender às “estruturas e condições sociais” e às dimensões “corporativas” tanto da igreja como da sociedade mais ampla.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> HUNTER, 2001, p. 23.

<sup>33</sup> HUNTER, Rod. *The Therapeutic Tradition of Pastoral Care and Counseling*. In: COUTURE, Pamela D.; HUNTER, Rodney J. (Eds.). *Pastoral Care and Social Conflict*. Nashville: Abingdon, 1995. p. 22.

<sup>34</sup> HUNTER, 1995, p. 25.

<sup>35</sup> WIMBERLY, Edward P. *Pastoral Care in the Black Church*. Nashville: Abingdon, 1979, e SMITH, JR. Archie. *The Relational Self: Ethics and Therapy from a Black Church Perspective*. Nashville: Abingdon, 1982.

Como essas observações indicam, a história da teologia pastoral como teologia pública é mais complexa do que se imaginaria inicialmente. Podia-se até argumentar, como argumenta Couture, que “a educação em cuidado pastoral do século 20 teve suas raízes no evangelho social, e depois de trabalho intenso sobre várias formas de relacionamentos pessoais nas décadas depois da Segunda Guerra Mundial, tomou um rumo natural de retorno a essa herança”<sup>36</sup>. Um volume editado, *Pastoral Care and Social Conflict* [Cuidado Pastoral e Conflito Social] defende precisamente esse ponto. A “identidade central” da área se encontra nas maneiras como “suas ênfases gêmeas em pessoas e sociedade [...] informam a teologia”<sup>37</sup>. Os problemas atuais que sustentam uma voz pública para a teologia pastoral remontam diretamente à bifurcação de um esforço que, com a imersão de Walter Rauschenbusch no ministério do sopão em Nova Iorque, de uma vez uniu ética social e cuidado pastoral como os dois lados de uma mesma moeda.

Se essa volta ao evangelho social é tão “natural” ou constante como Couture espera que seja, ainda teremos que ver. Algo da dificuldade tem a ver com uma tensão que é observável desde o começo entre aqueles que apoiavam o desenvolvimento do aconselhamento pastoral como um ministério especializado, tais como Carroll Wise e Howard Clinebell, e aqueles que pensavam que isso seria repleto de problemas. Tanto Hiltner como Wayne Oates discordavam fortemente do aconselhamento pastoral como uma prática “privada”. Ao contrário, eles insistiam que permanecesse dentro da igreja e se negaram a se juntar na formação da American Association of Pastoral Counselors (AAPC) [Associação de Conselheiros Pastorais], em 1963.<sup>38</sup>

Oates e outros protestavam contra o modelo médico ou clínico de intervenção argumentando que esse distorcia a relação complexa entre o privado e o público. Colocava culpa indevida no indivíduo ao invés de ver os sintomas como uma “lupa para a doença da comunidade como um todo”<sup>39</sup>. Necessidades pessoais surgiam justamente por algum tipo de falha pública. De fato, pastores/as que fazem aconselhamento se encontram em uma posição singular. Eles/as têm um “‘relatório de laboratório microscópico’ sobre as injustiças sociais massivas que precisam ser mudadas”<sup>40</sup>. Além disso, as estruturas eclesiais oferecem os meios e a posição corporativa para iniciar uma transformação pública. A própria natureza da ordenação “exclui o luxo de um ministério puramente privado que ignora a sociedade [e] retira o elemento profético distintivo do aconselhamento”<sup>41</sup>. Talvez mais precise ser feito para recuperar algumas dessas tendências iniciais na área em direção à teologia pública.

<sup>36</sup> WIMBERLY, Edward P. Black American Pastoral Care. In: HUNTER, Rodney J. (Ed.). *Dictionary of Pastoral Counseling and Care*. Nashville: Abingdon, 1990. p. 93-94.

<sup>37</sup> COUTURE, Pamela D. Pastoral Care and the Social Gospel. In: *The Social Gospel Today*. Westminster John Knox, 2001. p. 161.

<sup>38</sup> COUTURE, Pamela D.; HUNTER, Rodney J. (Eds.). *Pastoral Care and Social Conflict*. Nashville: Abingdon, 1995. p. 13 (grifo do autor).

<sup>39</sup> HOLIFIELD, E. Brooks. Pastoral Care Movement. In: HUNTER (Ed.), 1990, p. 848.

<sup>40</sup> OATES, Wayne E. *Pastoral Counseling*. Philadelphia: Westminster, 1974. p. 163.

<sup>41</sup> OATES, 1974, p. 160.

### **A teologia pastoral torna-se pública**

No entanto, esse interesse no resgate das dimensões públicas é que torna a situação contemporânea distinta. Figuras como Oates ainda consideravam a formação clínica como um de seus pilares. Falando no geral, dois fatores primários distinguem o movimento recente em direção à teologia pública: preocupação com o silêncio público do cristianismo tradicional sobre questões sociais fundamentais e consciência sobre as sérias limitações do foco pastoral somente no indivíduo. Teólogos/as e conselheiros/as pastorais recentes têm tentado moldar o discurso público sobre um amplo espectro de dilemas que têm implicações sociais e políticas, tais como saúde, o debate sobre a família, política de segurança social, imperialismo econômico ocidental e violência doméstica. Essa mudança de foco vai contra a compreensão estereotipada do cuidado e aconselhamento pastoral como meramente focados no cuidado pessoal, espiritual de paroquianos/as e de teologia prática como somente conhecimento sobre habilidades clericais.

Ideias explícitas sobre teologia pastoral como teologia pública entraram na área através de Browning. Tanto o seu trabalho anterior como uma publicação mais tardia posicionam o cuidado pastoral como um ministério da igreja dentro do mundo.<sup>42</sup> No anterior, Browning de fato diz que o cuidado pastoral foi “empalado” pela divisão entre o “privado e o público” no seu enfoque em problemas pessoais sem “sensibilidade às questões sociais e éticas maiores”<sup>43</sup>. Restringir cuidado pastoral à assistência a indivíduos em crise falha em não socializar crentes nos entendimentos particulares da igreja, e, mais importante para este ensaio, ignora a tarefa crítica de interpretar a cultura moderna e articular uma ética social relevante para problemas públicos.

Talvez mais influente do que a defesa de James Gustafson das ciências sociais para compreender a igreja foi o seu retrato da igreja como uma “comunidade de discurso moral”<sup>44</sup>, uma frase que Browning adota como sua quando afirma que a teologia pastoral é responsável por compreensões morais públicas. Para Browning, o cuidado pastoral ocorre como parte da missão dialógica da igreja relacionada tanto com a fé como com a sociedade. Não é simplesmente cuidado de pessoas, mas também deve envolver cuidado de sistemas, assim como atenção às construções públicas ou culturais dominantes de cuidado.

Essa posição evoluiu em resposta a dois problemas – a restrição pastoral ao que Farley denominou “o paradigma clerical” (ou cuidado pastoral definido em torno das habilidades do clérigo individual)<sup>45</sup> e a substituição pastoral da psicologia por teologia. Uma teologia pastoral cujo conteúdo inclui “questões sociais sistêmicas e de política no cuidado mais abrangentes” amplia o leque de cuidado pastoral para o “cuidado da comunidade e o cuidado da laicidade, ambos um para o outro dentro da

---

<sup>42</sup> OATES, 1974, p. 21 (grifo do autor).

<sup>43</sup> BROWNING, Don S. *The Moral Context of Pastoral Care*. Philadelphia: Westminster, 1976, e *Religious Ethics and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress, 1983.

<sup>44</sup> BROWNING, 1976, p. 17.

<sup>45</sup> BROWNING, 1976, p. 21.

comunidade e para o mundo em redor da comunidade”<sup>46</sup>. Ela requer habilidades não só para facilitar o cuidado dentro da igreja local, mas também para criar estratégias para moldar a sociedade e a cultura.<sup>47</sup>

A tarefa pastoral quanto ao mundo é dupla. Como uma boa teologia da cultura, ela envolve o discernimento das normas e pressuposições quase religiosas por trás de todos os atos de cuidado, tanto pastorais como seculares. Segundo, ela requer a articulação de normas públicas alternativas derivadas da tradição cristã. A tarefa aqui não é simplesmente “pronunciar as normas [...] para os fiéis (mesmo que, certamente, deve ser para eles), mas também determinar se essas normas têm significado geral público, isto é, se elas têm um significado geral até para aqueles que não são explicitamente cristãos”<sup>48</sup>.

Apesar disso mostrar a influência da escola de Chicago, Browning, em geral, não credita isso à teologia da libertação. No verbete sobre teologia da libertação e cuidado pastoral no *Dicionário* de Romney Moseley, ele capta a mudança que isso inspira:

Da perspectiva de um teólogo de libertação, deve-se conceber cuidado pastoral como fundamentalmente o cuidado da própria sociedade. Isto é, deve-se entender as necessidades e as dores dos indivíduos em suas relações primárias – que é o foco primário do cuidado e do aconselhamento pastoral – em termos dos relacionamentos de poder macrossociais de dominação e exploração. Pois essas relações maiores estruturam a individualidade, a experiência pessoal e o comportamento individual em maneiras fundamentais, mesmo que, muitas vezes, não reconhecidas. Assim o cuidado pastoral precisa sempre engajar-se em conversação mutuamente crítica com métodos teológicos e sociocientíficos informados pela práxis emancipatória<sup>49</sup>.

Mesmo que o artigo de Moseley e alguns outros sobre teologia feminista e teologia negra aparecem no *Dicionário*, o volume reflete uma mentalidade de assimilação característica de estágios iniciais de conscientização em geral. Com perspicácia, ele inclui novas vozes, convidando homens afro-americanos e mulheres euro-americanas para contribuírem com artigos sobre raça e gênero com a esperança de fomentar maior interesse e atenção a essas questões. Mas, em geral, teólogos/as pastorais não puderam prever a grande redefinição conceitual de teoria pastoral que ocorreu desde a publicação do *Dicionário*, particularmente em relação às suas responsabilidades públicas colocadas por grupos particulares marginalizados. A fascinação pelo método

<sup>46</sup> GUSTAFSON, James M. *The Church as Moral Decision Maker*. Philadelphia: Pilgrim, 1970. p. 83-97.

<sup>47</sup> FARLEY, Edward. Theology and Practice Outside the Clerical Paradigm. In: BROWNING, 1983, p. 26, e \_\_\_\_\_. *Theologia*. Philadelphia: Fortress, 1983. p. 85.

<sup>48</sup> BROWNING, Don S. Mapping the Terrain of Pastoral Theology: Toward a Practical Theology of Care. *Pastoral Psychology*, v. 36, n. 1, 1987, Fall, p. 14-15. Cf. também BROWNING, Don S. Religious Ethics, p. 19, e Pastoral Care and the Study of the Congregation. In: HOUGH JR., J. C.; WHEELER, Barbara G. (Eds.). *Beyond Clericalism: The Congregation as a Focus for Theological Education*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1988. p. 103-118.

<sup>49</sup> MOSELEY, R. M. Liberation Theology and Pastoral Care. In: HUNTER (Ed.), 1990, p. 646.



clínico pastoral tendeu a obscurecer o significado emergente desses outros movimentos e literaturas mais novas.

Muito já aconteceu sob a influência da teologia da libertação que vai além da teologia pública da maioria dos textos publicados antes de 1985, como a próxima seção irá demonstrar. Hoje, a maioria dos/as teólogos/as pastorais reconhecem problemas de sexismo e racismo como uma consideração central nas conceitualizações do cuidado pastoral. Em um levantamento impressionante das contribuições de mulheres nas últimas quatro décadas, Kathleen Greider, Gloria Johnson, e Kristen Leslie, de fato, afirmam que mulheres “contribuíram precisa e significativamente” para a evolução do novo paradigma contextual comunal. Sob essa rubrica fresca, teólogos/as pastorais dão mais atenção “às comunidades de cuidado e ao impacto do contexto em experiências humanas e cuidado” do que na psicologia pastoral clínica típica dos anos 1970 e 1980.<sup>50</sup> Mas, mais importante para a teologia pública, mulheres enfocam a *ecclesia*, a comunidade humana em Deus em escrita grande, como distinta da igreja institucional. Ou seja, as mulheres são mais propensas a enfrentar “‘comunidades’ mais diversas culturalmente [...] além das paredes dos prédios das igrejas”, tais como hospícios, hospitais, prisões e universidades. Elas tentam trazer ideias cristãs para dentro das deliberações públicas sobre questões como serviço, aliança, ritual e o bem comum.<sup>51</sup>

Além dos Estados Unidos, outros argumentam em favor de mudanças semelhantes na linguagem, na identidade pastoral e na ação. Danilo e Valburga Streck afirmam que dentro do mosaico incrivelmente diversificado que molda a herança daqueles na América Latina, teólogos/as pastorais têm o mandato de criar solidariedade social entre os/as excluídos/as do poder político, econômico e religioso.<sup>52</sup>

Semelhantemente, o teólogo pastoral britânico Steven Pattison afirma que somente “o cuidado pastoral sociopoliticamente consciente e comprometido” pode libertar a área de seu “cativeiro terapêutico”<sup>53</sup>. O teólogo pastoral holandês Riet Bons-Storm e a teóloga sul-africana Denise Ackermann presumem que a análise social da construção de gênero é absolutamente necessária para o cuidado pastoral adequado. Em muitos capítulos do seu livro, isso leva inevitavelmente a preocupações com a justiça corporativa e a ação comunitária.<sup>54</sup> E John Redwood afirma que cuidado pastoral no Caribe precisa atender a pressões econômicas e assumir uma posição ativa contra a ganância capitalista insidiosa e a desesperança frente à pobreza.<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> GREIDER, Kathleen; JOHNSON, Gloria; LESLIE, Kristen. Three Decades of Women Writing for Our Lives. In: MILLER-McLEMORE; GILL-AUSTERN (Eds.), 1999, p. 22.

<sup>51</sup> GREIDER et al., 1999, p. 27-28.

<sup>52</sup> STRECK, Danilo R.; STRECK, Valburga Schmiedt. From Social Exclusion to Solidarity: A Latin American Perspective of Pastoral Practices. *International Journal of Practical Theology*, v. 6, 2002.

<sup>53</sup> PATTISON, 1994, p. 221.

<sup>54</sup> ACKERMANN; BONNS-STORM, 1998, p. 5.

<sup>55</sup> REDWOOD, S. St. John. *Pastoral Care in a Market Economy: A Caribbean Perspective*. Barbados, Jamaica, Trinidad and Tobago: University of the West Indies Press, 2000.



## Novos problemas de relevância pública

A teologia pastoral como teologia pública apareceu mais pronunciadamente em torno de questões públicas que contêm dimensões inegavelmente pastorais. Inobstante serem muitas as questões, menciono brevemente três preocupações proeminentes como exemplos: a violência, as famílias e a saúde pública. Os teólogos pastorais desempenharam um papel público em reformatar os entendimentos da violência sexual não simplesmente como uma questão pessoal ou de família, mas também como social e religiosa.<sup>56</sup> Tem pouco a ver com desejo sexual e tudo a ver com a perversão destrutiva do poder social, como uma consequência de ideologias e instituições sexistas e racistas. A obra de James Poling sobre abuso ilustra muito bem a transformação.<sup>57</sup>

Reiteradamente, ele usa a frase “pessoal, social e religiosa” para descrever o necessário escopo do trabalho pastoral. Ele, juntamente com os esforços consideráveis de Marie Fortune e outros, ajudou a instituir programas de educação e formação de políticas que elevaram a consciência do público mais amplo.

Poling denomina essa questão pastoral como um problema especificamente público e teológico, relacionado de perto com as visões cristãs de sacrifício, a onipotência de Deus e a necessária submissão das mulheres. Além do mais, a teologia pastoral deve dar voz pública àqueles/as menos escutados. De fato, “os/as com o menor poder podem revelar muito mais”<sup>58</sup> – uma premissa maior da qual Poling não se afastou quando se aventurou nas explorações dos males do racismo e do capitalismo de mercado.<sup>59</sup> O cuidado pastoral, portanto, requer que se responda a cada um desses níveis públicos. Deve desafiar ideais e estruturas públicas, escutar os/as que são publicamente silenciados e reconstruir crenças e práticas religiosas que perpetuam os maiores problemas sociais, tais como racismo, sexismo e exploração econômica. A ideologia da família como uma instituição privada, patriarcal, contribuiu significativamente para o problema, ocultando o abuso das vistas públicas. Outros/as teólogos/as pastorais responderam ao chamado de Poling em prol de “um mito reformulado da família”, que estabelece a igualdade entre os sexos e os direitos das crianças.<sup>60</sup> A obra de Couture e a minha própria sobre mães e crianças e nossa pesquisa conjunta sobre a família, juntamente com Browning, diretor de um projeto grande financiado pela Lilly

---

<sup>56</sup> Veja, por exemplo, RAMSAY, Nancy J. *Sexual Abuse and Shame: The Travail of Recovery*. In: GLAZ, Maxine; STEVENSON-MOESSNER, Jeanne. *Women in Travail and Transition: A New Pastoral Care*. Fortress: Minneapolis, 1991; LEBACQZ, Karen; BARTON, Ronald G. *Sex in the Parish*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991; FORTUNE, Marie M.; POLING, James N. *Sexual Abuse by Clergy: A Crisis for the Church*. Decatur, Ga.: Journal of Pastoral Care Publications, 1994; e ADAMS, Carol J. e FORTUNE, Marie M. (Eds.). *Violence Against Women and Children: A Christian Theological Sourcebook*. New York: Continuum, 1995.

<sup>57</sup> POLING, James N. *Abuse of Power: A Theological Problem*. Nashville: Abingdon Press, 1991. p.14.

<sup>58</sup> POLING, 1991, p. 14.

<sup>59</sup> POLING, James N. *Deliver Us From Evil: Resisting Racial and Gender Oppression*. Minneapolis: Fortress, 1996, e \_\_\_\_\_. *Render unto God: Economic Vulnerability, Family Violence, and Pastoral Theology*. St. Louis: Chalice Press, 2002.

<sup>60</sup> POLING, 1991, p. 133.

Grant para Religião, Cultura e Família, oferecem outra instância importante sobre a teologia pastoral tornando-se pública.<sup>61</sup> Em cada relato – com mães, pais, crianças e famílias – fica claro que o cristianismo tem um papel formativo a desempenhar na modelação do discurso e das políticas públicas.

O projeto sobre família envolveu conversações transdisciplinares entre quem estava na teologia pastoral e os/as estudiosos/as vindos das disciplinas históricas, éticas, sistemáticas e bíblicas, e a publicação de uma série de livros direcionados para um público mais amplo. O volume que coroou o financiamento inicial, *From Culture Wars to Common Ground*, escrito por cinco teólogos pastorais, todos formados em Chicago, baseia-se em outros livros para desenvolver uma avaliação pública e pastoralmente sensível aos dilemas familiares contemporâneos e uma resposta a eles.<sup>62</sup> Tal como a violência, as famílias são compreendidas em termos “psico-culturais-econômicos”. Não são apenas realidades psicológicas baseadas em necessidades humanas ou interesses privados fundamentados em liberdades individuais. São instituições culturais, religiosas e econômicas, com ramificações públicas de longo alcance. Consequentemente, o livro leva em consideração uma diversidade de vozes públicas que têm dominado o debate sobre a família. E o capítulo de conclusão articula não apenas o que as igrejas podem fazer internamente para fortalecer as famílias, mas o que precisam fazer no âmbito de políticas públicas, tais como advogar por políticas públicas de locais de trabalho que favorecem as famílias ou criticar as imagens distorcidas da mídia.

Para fazer uma diferença pública, pode-se distanciar, mas não remover certas afirmações cristãs de seu contexto específico, cristão, tais como as afirmações sobre consideração mútua como parte do amor firmado entre Deus e a criação. O objetivo mais amplo é “definir o papel da religião na luta dos Estados Unidos da América para fortalecer suas famílias”<sup>63</sup>. Mais especificamente, o livro tenta configurar uma nova ética familiar pública de consideração mútua ou mutualidade, que possua relevância não apenas para quem se confessa cristão, mas também para uma sociedade mais ampla, em tempos de grandes necessidades culturais. Não é triunfalista sobre as virtudes do cristianismo – no melhor dos casos, “um tesouro transportado em utensílios de barro”. Porém o cristianismo, interpretado cuidadosamente, possui, sim, contribuições distintivas a fazer para ideais públicos de democracia no seio das famílias.<sup>64</sup> Destacar suas dádivas igualmente para crentes e não crentes não requer encontrar verdades geralmente agradáveis que simplesmente venham a corresponder à Bíblia ou podar

---

<sup>61</sup> COUTURE, Pamela D. *Blessed Are the Poor? Women's Poverty, Family Policy and Practical Theology*. Nashville: Abingdon, 1991; \_\_\_\_\_. *Seeing Children, Seeing God: A Practical Theology of Children and Poverty*. Nashville: Abingdon, 2000; MILLER-McLEMORE, Bonnie J. *Also a Mother: Work and Family as Theological Dilemma*. Nashville: Abingdon, 1994; \_\_\_\_\_. *Let the Children Come: Revisioning Childhood from a Christian Perspective*. San Francisco: Jossey-Bass, 2003; BROWNING, Don S. et al. *From Culture Wars to Common Ground: Religion and the American Family Debate*. Louisville: Westminster John Knox, 1997.

<sup>62</sup> BROWNING et al., 1997.

<sup>63</sup> BROWNING et al., 1997, p. viii.

<sup>64</sup> BROWNING et al., 1997, p. 3.

as verdades religiosas em favor do amor e justiça em termos genéricos. Antes, retira-se da mina a riqueza de tentativas cristãs em particular no entendimento do amor, a fim de determinar o que elas possam somar em todas as suas especificidades ao bem maior. Na realidade, a esperança é contribuir para uma revolução religiosa e cultural em paridade com as revoluções sociais do passado, junto às quais o cristianismo teve um papel destacado.<sup>65</sup> Como foi ousadamente reiterado num apêndice à segunda edição de 2000, em última análise, o livro intenta “superar a marginalização da teologia cristã no discurso público” e estabelecer o valor das normas cristãs.<sup>66</sup>

Finalmente, como um último e significativo exemplo, muita coisa aconteceu nos serviços de saúde para impulsionar o cuidado e aconselhamento pastorais para dentro da teologia pública. A presença do aconselhamento pastoral mudou dramaticamente nos últimos dez anos, tanto em termos de sua proeminência pública como de suas atividades nas políticas de saúde. Na observação de Roy Woodruff, diretor executivo da AAPC por 15 anos, numa conversa pessoal, “há cinco ou seis anos, eu precisava explicar o que era aconselhamento pastoral e AAPC – American Association of Pastoral Counselors (Associação Americana de Conselheiros Pastorais). Praticamente nunca mais preciso fazer isso”<sup>67</sup>.

Ao invés de distinguir entre aconselhamento pastoral e secular, Woodruff agora gasta mais tempo esclarecendo a diferença entre os esforços inter-religiosos do aconselhamento pastoral e a perspectiva mais conservadora, bíblicamente literalista e evangelista, da recentemente formada Associação Americana de Conselheiros Cristãos. Neste ponto, as conexões eclesiais organizacionais mais soltas do aconselhamento pastoral, sobre as quais Hiltner e outros originalmente se preocuparam – provaram ser uma vantagem. O público mais amplo aprecia o aconselhamento pastoral e a AAPC precisamente por causa de seu reconhecimento da diversidade e de seus esforços em informar ao invés de converter o público para um posicionamento cristão em particular.

Uma virada bem grande veio com os esforços da administração Clinton para reformar o sistema dos serviços de saúde, no início dos anos 1990. Atraiu conselheiros/as pastorais e seus representantes para caminhos públicos anteriormente menos trilhados. AAPC e o aconselhamento pastoral são agora regularmente reconhecidos simplesmente porque seus representantes apareceram para as reuniões e continuaram a comparecer. Diferentemente de apenas alguns anos atrás, quando surgem tragédias e questões nacionais, tais como o 11 de setembro ou o escândalo dos abusos sexuais na igreja católica, AAPC responde com pronunciamentos públicos e recebe pedidos por telefone de organizações de comunicação para comentários e reflexões.

Uma motivação básica para comparecer em Capitol Hill foi a de estabelecer conselheiros/as pastorais como provedores/as reconhecidos/as de cuidados de saúde. Para conseguir apoio adicional para sua proposta que conselheiros/as pastorais fossem

<sup>65</sup> Cf. BROWNING et al., 1997, p. 25; PASEWARK, Kyle A. e PAUL, Garrett E. *The Emphatic Christian Center: Reforming Christian Political Practice*. Nashville: Abingdon, 1999. p. 306, nota 97.

<sup>66</sup> BROWNING et al., 1997, p. 341.

<sup>67</sup> Comunicação pessoal, 18 de julho de 2002.

incluídos/as na lista *Medicare* de cuidadores/as aprovados/as, AAPC instituiu um levantamento político de opinião nacional de uns mil prováveis votantes. Seguindo-se a um Gallup Poll de 1992, Greenberg Quinlin Research indagou os entrevistados sobre as conexões entre suas crenças religiosas e aconselhamento. Os resultados revelaram não apenas uma clara afirmação dos elos, como também confirmaram que uma alta porcentagem dos que responderam “iriam preferir a assistência de um profissional de saúde mental que reconhece e consegue integrar os valores espirituais no curso do tratamento”<sup>68</sup>. A maioria das pessoas escolhe conselheiros/as espirituais e outros/as com treinamento religioso, em lugar de outro tipo de conselheiro/a.

Ao passo que AAPC não tinha representantes na Hill quando o *Dicionário* apareceu, hoje os esforços de *lobby* tornaram-se uma responsabilidade principal. Consultas regulares no Legislativo ocorrem entre os/as representantes de aconselhamento pastoral, defensores/as legais e membros do Congresso. Os/As conselheiros/as pastorais procuram influenciar os serviços de saúde a gastar em iniciativas baseadas na fé e trabalham, por exemplo, para obter uma bolsa para formação em aconselhamento para pessoas pertencentes às minorias. Surgiram outros esforços na teologia pública em nível estatal com o crescimento do cuidado supervisionado [institucional]. Conselheiros/as pastorais têm buscado pagamentos de licenciamento e de terceiros como uma profissão com credenciais comparáveis a outros clínicos reconhecidos. Talvez como a mais simbólica das mudanças gerais, o aconselhamento pastoral apareceu, pela primeira vez, na publicação governamental de *Mental Health, the United States*, 2002, ao lado de outros profissionais de saúde mental.<sup>69</sup>

Mudanças na capelania são um pouco menos dramáticas, talvez porque capelães/ãs tenham tido um investimento há mais tempo nos assuntos públicos relacionados aos serviços de saúde, do que os/as conselheiros/as pastorais. Existem, todavia, ainda marcos de avanço na teologia pública e seu reconhecimento. Pela primeira vez, ao findar dos anos 1980 e início de 1990, a *Joint Commision on the Accreditation of Healthcare Organizations* (JCAHO) [Comissão Conjunta de Credenciamento de Organizações de Saúde] requereu das instituições que estabeleçam que elas se preocupem com as necessidades espirituais dos pacientes. Os atuais esforços de *lobby* da parte da *Association of Clinical Pastoral Educators* (ACPE) [Associação de Educadores de Clínica Pastoral], de fato, referem-se exatamente a como esse requerimento pode ser correspondido. De acordo com Teresa Snorton, diretora executiva da ACPE, a organização espera conseguir que JCAHO venha a especificar indivíduos treinados clinicamente como provedores desses serviços.<sup>70</sup> Similarmente, em anos recentes, a ACPE trabalhou com *Medicare* para estabelecer a educação em clínica pastoral como equivalente à residência médica, no fornecimento de cuidados, e com a federal *Health Care Financing Administration* [A Administração de Financiamento da Saúde Federal], a fim de especificar os cuidados pastorais como uma despesa reembolsável.

<sup>68</sup> Greenberg Quinlin Research (2000). Disponível em: <<http://www.aapc.org/survey.htm>>.

<sup>69</sup> Disponível em: <<http://www.mentalhealth.org/cmhs/MentalHealthStatistics/default.asp>>.

<sup>70</sup> Comunicação pessoal, 01 de agosto de 2002.

Numa sentença final, em 2001, após um processo governamental de quase duas décadas, incluindo debates sobre a separação (HCFA) entre igreja e estado, a HCFA denominou a educação clínica pastoral e os/as conselheiros/as pastorais como profissionais aliados nos serviços de saúde e incluiu-os nos custos permitidos da *Medicare*.<sup>71</sup>

Recentemente, as cinco maiores organizações de capelania trabalharam conjuntamente num documento que estabelece o papel da capelania e sua importância nos serviços de saúde pública.<sup>72</sup> O documento baseia-se em estudos empíricos para demonstrar os benefícios das práticas religiosas em relação à saúde e a diferença positiva feita por capelães/ãs profissionalmente treinados. Também existem mudanças nas maneiras como os/as capelães/ãs interagem com o público. Com o relativamente novo reconhecimento da significância dos cuidados paliativos, médicos e outros se tornaram mais receptivos aos cuidados religiosos oferecidos pelos/as capelães/ãs. O *Journal of Pastoral Care* regularmente publica ensaios deliberando sobre as implicações legais, políticas e morais de dilemas como o suicídio assistido, a retirada de nutrição e hidratação, Aids e os cuidados nos asilos.

Alguns começaram a usar a terminologia de cuidados espirituais, religiosos, ao invés de pastorais, para descrever seu trabalho, não como uma imitação barata de tendências populares, mas para torná-los mais acessíveis ao público mais amplo. Cuidados pastorais são, muitas vezes, equacionados com tradições em particular, enquanto que cuidados espirituais são mais inclusivos das diversas perspectivas.<sup>73</sup> É claro que essa mudança na terminologia não está livre de percalços e problemas. A sensibilidade para outras culturas religiosas, por exemplo, requer conhecimento e treinamento. A espiritualidade eclética frequentemente ignora, em seu detrimento, o valor dos compromissos específicos institucionais, comunidades religiosas e as tradições e rituais particulares. Não obstante, o uso do termo cuidado “espiritual” sinaliza um passo rumo a uma atividade mais inclusiva, publicamente acessível, do que cuidado “pastoral”, que tem sido tradicionalmente associado em primeiro lugar com o ministério cristão ordenado.

## **Implicações para os cuidados, o aconselhamento e a formação pastorais**

Quais são algumas das implicações específicas desses passos rumo à teologia pública para a prática dos cuidados pastorais e aconselhamento e a formação de seus profissionais? Dentro da “rede humana viva”, em quem ou em quem o/a cuidador/a centra seu foco – na pessoa ou na rede? Os/as estudiosos/as nesse campo ainda não re-

<sup>71</sup> WHITE, L. Medicare Passthrough Update. *ACPE News*, p. 2-3, March/April 2001.

<sup>72</sup> VANDERCREEK, Larry e BURTON, Laurel (Eds.). Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Health Care. *The Journal of Pastoral Care*, v. 55, n. 1, 2001, p. 81-97. Disponível em: <<http://www.professionalchaplains.org/index.aspx?id=229>>.

<sup>73</sup> Cf. ANDERSON, Herbert. Spiritual Care: The Power of an Adjective. *The Journal of Pastoral Care*, v. 55, n. 3, 2001, p. 233-37; VANKATWYK, Peter L. Pastoral Counseling as a Spiritual Practice: An Exercise in a Theology of Spirituality. *The Journal of Pastoral Care and Counseling*, v. 56, n. 2, 2002, p. 109-119.

solveram plenamente essa pergunta. Por várias décadas, teólogos/as pastorais aprenderam direitinho como ensinar estudantes sobre as intervenções pessoais em meio a crises pastorais. A teologia pastoral gerou programas congregacionais centrados quase que inteiramente nos cuidados individuais, tais como os *Stephen Ministries* ou *Parish Nursing* [enfermagem na paróquia]. Tais programas consomem recursos significativos para atingir uma população necessitada relativamente pequena. Não fazem muita coisa em nível público, tal como desafiar as imagens de Deus que perpetuam os abusos ou lidar com as políticas danosas de saúde e bem-estar.

Aprender como intervir pastoralmente em um nível congregacional, social ou cultural necessita, agora, o mesmo tipo de atenção extensa, discussão e estratégias programáticas. Vai requerer uma aliança mais estreita com outras áreas de estudo, tais como ética social, e investimento em outras formas de prática, tais como formação de redes públicas ou ações da comunidade. Os pastores e as pastoras agora vão ter de saber como analisar os recursos comunitários, entrar e organizar comunidades para ações e equilibrar o ministério para indivíduos em crise e a advocacia social.<sup>74</sup>

Isso apresenta novos desafios na formação pastoral, somando-se à já agora exigente necessidade de entender as dinâmicas intrapsíquicas e interpessoais, a necessidade de compreender o contexto e a identidade social, as políticas e as responsabilidades públicas. A “abordagem intercultural” de Emmanuel Lartey ilustra belamente essa nova tentativa de criar uma ponte entre a sabedoria no “cuidado privado” ou aconselhamento individual, e na “luta pública” ou a práxis da liberação social, como sendo os dois suportes cruciais do livro para um adequado cuidado pastoral.<sup>75</sup> Diferenciando-se dos textos pré-1990, centrados quase que exclusivamente no anterior, ele investe tempo explorando métodos alternativos que requerem engajamento pastoral em experiências concretas com os pobres, em análise das situações e em transformação social. A obra de Nancy Ramsay sobre a cumplicidade branca sistêmica no racismo endêmico também reflete esse deslocamento de foco e de método. Identificar e resistir ao conluio nos níveis individual, institucional e cultural é um mandato moral dentro da sala de aula, requerendo uma segunda avaliação dos currículos e dos programas de estudo, uma investigação rigorosa da própria história racial e cultural e um firme apanhado de análise social e de modelos de ações antiracismo.<sup>76</sup>

Os programas de treinamento e supervisão clínica certificados pela AAPC, ACPE e outras organizações terão agora de considerar tais métodos como parte do treinamento clínico e determinar novos jeitos pelos quais encorajar e avaliar a auto-consciência da contextualização e da identidade social. A identidade pastoral envolve agora mais do que conscientização intrapsíquica, *insight* psicológico e interpretação religiosa. Exige sensibilidade cultural e política, ativismo social, a compreensão da comunidade como sendo uma instituição social e convicções de fé por vezes proféticas.

---

<sup>74</sup> Cf., por exemplo, McWILLIAMS, Frances C. Pushing Against the Boundaries of Pastoral Care: Clinical Pastoral Education in Urban Ministry Settings. *The Journal of Pastoral Care*, v. 50, n. 2, 1996, p. 151-160.

<sup>75</sup> LARTEY, 1987, p. 103-104.

<sup>76</sup> RAMSAY, Nancy J. Navigating Racial Difference as a White Pastoral Theologian. *Journal of Pastoral Theology*, v. 12, n. 2, 2002, p. 24-25.



O trabalho próximo ao indivíduo continua; o indivíduo é simplesmente entendido de maneiras novas, possivelmente mais complexas. A psicologia e o aconselhamento permanecem significativos, mas o seu *status* singular mudou. A maioria dos/as teólogos/as pastorais em nossos dias acredita que os/as cuidadores/as pastorais devem acrescentar ao seu repertório outras disciplinas, tais como ciências políticas, economia, sociologia e teorias feministas.<sup>77</sup> Essas outras disciplinas do conhecimento ajudam a desvendar não apenas como os indivíduos funcionam, mas também como as congregações e o amplo público configuram o indivíduo. Afetar a retórica pública e as questões de políticas que determinam a saúde da rede humana é tão importante quanto tratar dos impedimentos ao bem-estar emocional individual. Isso amplia o escopo da responsabilidade e ação pastorais para além das suas fronteiras convencionais de aconselhamento individual e do cuidado pessoal para a arena pública.

A redefinição da teologia pastoral como teologia pública também significa uma nova delimitação das funções centrais dos cuidados pastorais de curar, sustentar e guiar, como definidas por Hiltner e depois refinadas por William Clebsch e Charles Jaekle, para incluir reconciliação.<sup>78</sup> Certamente a ênfase na cura do indivíduo, em sustentar, guiar e reconciliar o indivíduo continua de pé como crucial para um bom cuidado pastoral. Contudo, sempre de novo, em publicações da última década, escutam-se novas frases que apontam para um novo conjunto de prioridades com maiores ramificações públicas: resistência, empoderamento e libertação.

Resistência, empoderamento e libertação, tudo isso inclui uma desconstrução das limitadas definições da realidade e a reconstrução de novas visões do mundo e do nosso valioso lugar dentro dele. Mesmo que essas novas funções não substituam as anteriores ou exauram as implicações da teologia pastoral como teologia pública, elas proveem um bom sentido da direção rumo a qual a teologia pastoral como teologia pública aponta os/as cuidadores/as. Essas funções fornecem meios alternativos para conseguir sarar, guiar, sustentar e reconciliar, que requerem novas compreensões e respostas públicas.

Carrol Watkins Ali esteve entre os primeiros a explicitamente arguir que as metáforas prévias são inadequadas quando consideradas dentro do contexto afro-americano. É quase ridículo falar sobre sustento quando muitas mulheres negras pobres encaram questões bem mais sérias de simples sobrevivência. E a reconciliação conforme previamente entendida ignora questões de fundo para compensação pública e correção das injustiças do racismo. Cuidado pastoral visando a reconciliar indivíduos é “prematureo e fútil até que as injustiças entre negros e brancos tenham sido removidas” e a cultura dominante encontre um caminho para reconhecer e indenizar e expiar

---

<sup>77</sup> Cf., por exemplo, COUTURE, 1991; FURNISS, George M. The Forest and the Trees: The Value of Sociology for Pastoral Care. *The Journal of Pastoral Care*, v. 46, n. 4, 1992, p. 349-359, e \_\_\_\_\_. *The Social Context of Pastoral Care: Defining the Life Situation*. Louisville: Westminster John Knox, 1994; e MILLER-McLEMORE; GILL-AUSTERN (Eds.), 1999.

<sup>78</sup> HILTNER, Seward. *Preface to Pastoral Theology*. New York: Abingdon, 1958; CLEBSCH, William e JAEKLE, Charles. *Pastoral Care in Historical Perspective*. 2. ed. New York: Aronson, 1983.



as “injustiças desumanizantes dos últimos quatrocentos anos”<sup>79</sup>. A cura individual não pode ocorrer até que, como Wimberley disse há mais de duas décadas, “ocorra na estrutura de toda a sociedade”<sup>80</sup>.

Outros/as teólogos/as pastorais expressaram reivindicações parecidas em situações pastorais de abusos sexuais, violência doméstica e depressão. Nos abusos, um perdão apressado faz um curto-circuito na recuperação e evita a raiva necessária, que merece reconhecimento. Um cuidado pastoral eficaz deve ser “mais amplo do que cuidados para com os/as imediatamente afetados/as”<sup>81</sup>. Na depressão, “mensagens culturais e teológicas de inutilidade e fraqueza precisam ser banidas”<sup>82</sup>. E para a mulher que apanhava, a “necessidade básica é o empoderamento”<sup>83</sup>. Ao passo que esses são meros exemplos, eles representam a linguagem pública que se tornou comum entre os/as estudiosos/as pastorais da última década. É raro encontrar um artigo, hoje, que não se refira à advocacia social ou a um âmbito comum de intervenções que envolvem um maior alcance do que aconselhamento individual, tais como “quebrar o silêncio” dentro das comunidades e, além disso, a confrontação ativa de comportamentos abusivos, falsos estereótipos e situações injustas, educação pública, grupos de apoio, pregações a respeito de passagens bíblicas duras que lidam com essas situações (p. ex., o estupro de Tamar), e um uso pastoral mais consciencioso do ritual e da liturgia em situações públicas de tão largo alcance como as dos abusos, divórcios e educação das crianças.

O trabalho pastoral em novas frentes públicas altera sua posição no que foi estreitamente concebido como a “quarta área” da escola teológica. Como foi definido por Friedrich Schleiermacher, teólogo do século 19, em sua tentativa de criar um espaço para a teologia cristã na universidade moderna, a primeira área é a Bíblia. Muitas escolas nos Estados Unidos, incluindo aquela onde eu leciono, começaram como escolas bíblicas. No círculo de algumas universidades, onde é difícil legitimar os estudos doutorais em religião, a “quarta área”, com sua maior proximidade à igreja, é a primeira a cair fora. Mesmo em seminários independentes, todas as três áreas são em geral consideradas precedentes e mais fundamentais do que a quarta área, que, apesar de duas décadas de protesto, é muitas vezes caracterizada como a aplicação do que foi aprendido nas outras três áreas para a prática ministerial. Em regra, os/as teólogos/as pastorais não têm estado felizes com essa designação, especialmente quando implica marginalização, desmerecimento e trivialização, e ignora a construção teológica que ocorre dentro da teologia pastoral. Afirmando o valor público dos *insights* pastorais – a teologia pastoral como teologia pública – participa mais que imediatamente no protesto contra tais entendimentos errôneos.

---

<sup>79</sup> ALI, Carroll A. Watkins. A Womanist Search for Sources. In: MILLER-McLEMORE; GILL-AUSTERN (Eds.), 1999, p. 55.

<sup>80</sup> WIMBERLY, 1979, p. 21.

<sup>81</sup> RAMSAY, 1991, p. 121.

<sup>82</sup> NEUGER, Christie C. Women's Depression: Lives at Risk. In: GLAZ; STEVENSON-MOESSNER (Eds.), 1991, p. 158.

<sup>83</sup> GARMA, Joann M. A Cry of Anguish: The Battered Woman. In: GLAZ; STEVENSON-MOESSNER (Eds.), 1991, p. 136.

Muitas implicações dessa mudança ainda precisam ser vistas no decurso da próxima década. Enquanto que alguns dos artigos do *Dicionário* refletem alusões iniciais às mudanças descritas neste artigo, desenvolvimentos significativos ocorreram desde sua publicação, que refletem tendências mais amplas na sociedade em geral. Em nossos dias, as mudanças no clima cultural, como ilustradas pela aumentada receptividade da espiritualidade como parte da saúde, abriram um novo espaço público para os cuidados e aconselhamento pastorais. A teologia pastoral permanece responsável por pessoas necessitadas particulares. Porém agora envolve o poder de análise e as construções sociais da autoidentidade, dando voz pública aos socialmente marginalizados e argumentando em favor de entendimentos teológicos alternativos do contexto social como essenciais para cuidados adequados, não apenas nas congregações, mas na sociedade em geral. Sua inigualável contribuição para a teologia pública residirá exatamente em sua capacidade de utilizar o que melhor sabe – a compreensão íntima das experiências religiosas individuais, e sua significância religiosa – para moldar políticas e ideais mais abrangentes.



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

## BIOÉTICA E TEOLOGIA E SUAS INTERCONEXÕES COM AS QUESTÕES SOCIAIS<sup>1</sup>

*Bioethics and Theology and their interconnections with social issues*

Clélia Peretti<sup>2</sup>  
Waldir Souza<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente artigo reflete sobre as interconexões da bioética e da teologia com as questões sociais. Parte do pressuposto de que a teologia é uma ciência e utiliza mediações científicas para uma leitura contextualizada da realidade histórica, antropológica e cosmológica. A interconexão da teologia com a bioética é evidenciada na discussão sobre a bioética. O texto enfatiza a contribuição da Teologia da Libertação e das teologias contextuais com o estudo das questões sociais. A base ética em nossos dias deve ser procurada na relação com o outro, sobretudo na reverência ao outro transcendente. Diante de um secularismo radical que se restringe dentro dos limites de uma racionalidade puramente científica, o teólogo ou a teóloga tem um papel importante em compreender as apostas fundamentais, sendo, na perspectiva da teologia pública, o facilitador ou a facilitadora do debate bioético.

**Palavras-chave:** Bioética. Teologia pública. Ética da transcendência. Questões sociais.

**Abstract:** This paper approaches the interconnections of Bioethics and Theology with social issues. It presupposes that Theology is a science and uses scientific mediations for a contextualized reading of the historical, anthropological and cosmological realities. The interconnection from Theology with Bioethics is shown in the discussion about Bioethics. The text emphasizes the contribution of Liberation Theology and of contextual theologies to the study of social issues. The basis ethics today must be sought in the relation with the other, especially on the reverence of the transcendental Other. Before a radical secularism that reduces itself inside the limits of a purely scientific

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 28 de fevereiro de 2012 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Professora do PPGT e do Bacharelado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), de Curitiba/PR, Brasil. Contato: [clelia.peretti@pucpr.br](mailto:clelia.peretti@pucpr.br)

<sup>3</sup> Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do PPGT em Teologia da PUC-PR, Curitiba/PR, Brasil, de tópicos de teologia e bioética e questões fundamentais de teologia. Professor de Antropologia Teológica, Bioética e Teologia Moral no Bacharelado em Teologia da PUC-PR e membro do Comitê de Ética e Pesquisa no Uso de Animais da PUC-PR. Contato: [waldir.souza@pucpr.br](mailto:waldir.souza@pucpr.br)

■ rationality, the theologian has an important role understanding the fundamental bets, being himself/herself, in the perspective of public Theology, the mediator of the bioethical debate.

■ **Keywords:** Bioethics. Public Theology. Transcendental Ethics. Social issues.

## Introdução

Nos últimos cinquenta anos, a teologia pôde dar uma contribuição valiosa ao tratamento de problemas em nossa sociedade. Após a realização do Concílio Vaticano II, oficializou-se uma *theologia mundi* que, além de recepcionar o processo de renovação teológica do século XX, estimulou o diálogo com o mundo contemporâneo, com a filosofia social, com as ciências sociais e com outras que atingem as questões sociais. A partir dessa teologia, tem-se a apropriação das ciências sociais e humanas, como mediação científica nas produções teológicas cristãs católicas, mas também nas protestantes. Tratava-se de ver na teologia uma ciência que explicitasse uma melhor compreensão da realidade histórica, antropológica e até mesmo cósmica. Nesse contexto, a teologia assumiu um papel relevante, pertinente e imprescindível para o surgimento das teologias contextuais, teologia da libertação latino-americana, teologias africanas e teologias asiáticas, das teologias das culturas – negra e indígena –, das teologias produzidas em gênero – teologia na ótica da mulher e teologia feminista – e da teologia das religiões, que explicaram ainda melhor a necessidade das mediações científicas na produção teológica. Dessa forma, a teologia acrescenta ao seu caráter especulativo uma leitura da realidade contextualizada apontando para a complexidade e a interdependência da vida no mundo. Essa prioridade inclui prioritariamente a preservação e a proteção da vida humana dos seus direitos, da sua dignidade, da relação e inter-relação entre as diferentes formas de vida e da pessoa humana com suas variadas formas de convivência e de cuidados.

A bioética vem como um desdobramento, voltado diretamente à defesa da vida e sua dignidade frente aos avanços técnicos e científicos ligados ao mundo da saúde e se torna um dos campos que tem contribuído para consolidar a consciência de que se necessita de uma “ética da vida”, ou seja, de uma “bio-ética”, capaz de resgatar a ética “enquanto referência à capacidade humana de ordenar as relações a favor de uma vida digna”<sup>4</sup>, e no respeito de todas as formas de vida sobre a face da Terra. Os problemas da bioética são incorporados na vida das pessoas e mundos sociais. É importante salientar que foi a Igreja Católica, pela reflexão da Teologia da Libertação, que mostrou à bioética a necessidade de se preocupar com os problemas sociais e de contribuir com sua reflexão bioética no respeito aos valores éticos fundamentais.<sup>5</sup> A opção preferencial pelos pobres mostrou à bioética que para defender a vida é preciso,

<sup>4</sup> MORAES, Regis de. Ética e vida social contemporânea. In: *Tempo e Presença*, n. 263, maio/jun. de 1992, p. 5.

<sup>5</sup> CNBB – XXXI Assembleia Geral. Ética: Pessoa e Sociedade. In: *SEDOC* 26, n. 1-37, p. 41-74, 1993.

antes de tudo, devolver a vida àqueles excluídos dela. Portanto, o objetivo primeiro deste artigo é mostrar a necessidade de se pensar no âmbito da reflexão teológica uma bioética voltada para as questões sociais, em suas mutações constantes e em sua realidade multifacetária.<sup>6</sup> As reflexões aqui expostas são resultados de estudos que vêm se desenvolvendo no Programa de Pós-Graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, em projetos de pesquisa, tais como *Bioética na perspectiva da Pastoral da Saúde; Teologia moral e Biotecnociência. Estudo dos seus impasses e alternativas* e *Teologia, HIV/AIDS e Gênero*, que objetivam associar questões sociais emergentes na sociedade à discussão bioética, apontando para uma discussão antropológica da dimensão corpórea do ser humano e para a espiritualidade, uma das dimensões esquecidas na contemporaneidade.

## Bioética e sua interação com a teologia

A bioética está se transformando, hoje, num campo indispensável de reflexão e de ação, com “uma finalidade ética própria que é a de salvaguardar o bem e promover a melhoria da realidade global humano-sócio-ecológica”<sup>7</sup>. Sendo assim, “a constituição de uma ética visa à definição autorizada de delimitações protetoras do consenso, bem como à promoção de valores, de normas e de significantes geradores de mobilização e de adesão”<sup>8</sup>. Ao mesmo tempo, busca proteger o ser humano e a sociedade das malhas do arbítrio; salvá-los da absolutização do que é apenas “relativo”, a inflação do autoritarismo, das visões míopes, dos discursos esclerosados, da domesticação do “outro” e da cegueira ideológica.<sup>9</sup>

No âmbito da reflexão teológica católica, a ética vem acrescida da iluminação da fé na experiência cristã e suas contribuições nascem da revelação cristã que, explicitadas pelo Magistério da igreja, orientam o comportamento humano e se constituem em aportes para a bioética.

O desenvolvimento das ciências biomédicas e as descobertas da biogenética, com suas inovações, tecnologias e novas formas de intervir nos processos da vida, pré-natais, reanimações várias, eutanásia, clonagem reprodutiva, fecundação *in vitro*, testes genéticos, pesquisa em embriões, xenotransplantes, cultivo de células-tronco, banco de células etc., levam aos seguintes questionamentos: Como promover a humanidade sem extrapolações? Quais são as delimitações a favor da vida?<sup>10</sup>

Sabe-se que os dilemas éticos sempre estiveram presentes nas ações humanas, adquirindo menor ou maior relevância dependendo do contexto temporal do qual

<sup>6</sup> AGOSTINI, Nilo. Bioética: delimitações protetoras da vida. In: *Communio*. Revista Internacional Católica, Rio de Janeiro, v. 18, n. 87, p. 137, 2003a.

<sup>7</sup> RUBIO, Miguel. ¿Que és moralmente factible? Possibilidades y limites de la “tecnociencia”. In: *Moralia*, (M) XXIV, n. 4, p. 399-424, 2001. p. 399.

<sup>8</sup> QUELQUEJEU, Bernard. Éthos historiques et normes éthiques. In: LAURET, Bernard et REFOULÉ, François (dir.). *Initiation à La pratique de la théologie*. Paris: Cerf, 1983. Tomo IV: Éthique, p. 79.

<sup>9</sup> AGOSTINI, 2003a, p. 138.

<sup>10</sup> AGOSTINI, 2003a, p. 138.

emergem as ideias que norteiam a sociedade em uma ou outra época. A bioética surge a partir da década de 1970 com o objetivo de estudar o impacto das inovações tecnológicas na vida das pessoas e os limites para o seu uso.<sup>11</sup> Nesse contexto, a discussão sobre a contribuição da teologia para o debate atual da bioética readquiriu importância e engloba aspectos relacionados ao viver, bem como ao pluralismo, à interdisciplinaridade, à autonomia, à abertura e à incorporação de novos conhecimentos e de uma reflexão crítica sobre os valores.<sup>12</sup>

Nesse contexto, vários autores defendem a importância das religiões para o debate ético e para a superação da crise ética da cultura atual pós-moderna. Essa cultura não tem condições de enfrentar as ameaças das manipulações genéticas. Questiona-se a secularização dominante que se instalou na modernidade.<sup>13</sup> Problemas persistentes constatados no cotidiano dos países periféricos, como a exclusão social e a concentração de poder, a globalização econômica internacional e a evasão dramática de divisas das nações mais pobres para os países centrais, a inacessibilidade dos grupos economicamente vulneráveis às conquistas do desenvolvimento científico e tecnológico e a desigualdade de acesso das pessoas pobres aos bens de consumo básicos indispensáveis à sobrevivência humana com dignidade, entre outros aspectos. Essas questões passaram a fazer parte obrigatória da pauta dos pesquisadores que desejavam trabalhar com uma bioética transformadora, comprometida e identificada com a realidade dos chamados países “em desenvolvimento”<sup>14</sup>. Estudiosos da bioética afirmavam que a secularização era irreversível e estavam cientes de que nenhuma sociedade poderia sobreviver sem religião.<sup>15</sup>

## Por uma ética de transcendência

Não há nenhuma dúvida de que as ciências trazem uma valiosa contribuição para a compreensão de quem a humanidade é e do que ela pode e pretende ser e fazer. Por outro lado, nenhuma ciência sozinha se torna companheira confiável, pois as ciências são passíveis de ser controladas por forças e movimentos sociais que podem ser destrutivos. É fundamental considerar que a ética é uma dimensão fundamental do ser humano e o conceito de ética está diretamente ligado ao conhecimento, aos valores e às práticas sociais. E são as práticas sociais que constroem formas de agir e de pensar. Por sua vez, o cuidado supõe uma relação de proximidade e de abertura para a

<sup>11</sup> CLOTET, Joaquim. *Bioética: uma visão panorâmica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

<sup>12</sup> HOSSNE, William Saad. Bioética? In: *Projeto Genoma: a ciência de ponta no Brasil*. Disponível em: <<http://www.consciencia.br/reportagens/genoma/genoma9.htm>>. Acesso em: 03 dez. 2011.

<sup>13</sup> JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: *Perspectiva Teológica*, Ano 37, n. 101, jan./abr. 2005. p. 105.

<sup>14</sup> GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leocir. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo; Sociedade Brasileira de Bioética, 2003. p. 35.

<sup>15</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. A volta de Deus. In: *Folha de São Paulo*, 19.05.2002, Caderno Mais! Disponível em: <<http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/avoltadeDEUSLERR.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2011.

dinâmica da alteridade, ou seja, para a totalidade do ser humano e com sua dimensão espiritual. Esse cuidado, como disse Leonardo Boff<sup>16</sup>, se concretiza em diferentes instâncias, tais como no cuidado com o nosso planeta, com os outros, com nosso corpo, e vai além de uma concepção meramente positivista.

A ética da transcendência fundamenta-se na responsabilidade de sair de si e ir ao encontro do outro, reconhecendo-o na concretude de sua alteridade.<sup>17</sup> Assim, a afirmação do transcendente de maneira alguma impõe determinado ponto de vista confessional religioso. Tampouco respeitar a diversidade religiosa significa deixar de aprofundar a releitura da própria tradição à qual se pertence. Ao se refletir sobre o sentido da vida humana, há de se considerar que é ético tudo aquilo que está em sintonia com o sentido da existência, e o sentido da existência exige um contínuo processo de transcendência. Em outras palavras, afirmar que a vida tem sentido é afirmar, intrinsecamente, um sentido transcendente a ela. Claramente essas afirmações requerem certo relativismo ético, quando se deseja abordar a ética num contexto pluralista.<sup>18</sup> Por isso, ao se falar de bioética, quer-se partir do reconhecimento do pluralismo como valor e transformar a defesa da diversidade em um dos pontos norteadores. Qualquer proposta ética, se quiser acrescentar algo ao debate em busca de uma ética global<sup>19</sup>, deverá considerar esses dois pontos. No contexto de uma comunidade científica, faz-se necessário buscar uma ética que respeite a diversidade. E buscar um ponto de partida pluralista não significa afirmar uma ética mínima. É preciso buscar o consenso comum de que a ética brota da fidelidade àquilo que se estabelece como o sentido da vida humana.

Desta maneira, a falta de ética é a prática dos atos que contradizem esse sentido último da existência, pressionados por questões circunstanciais e temporárias da vida.<sup>20</sup> Poder-se-ia falar de ética circunstancial? A ética no sentido da vida será sempre uma ética circunstancial, porque será capaz de analisar a facticidade da vida humana e sua incidência sobre a formação do sentido da vida. Não será uma ética de circunstâncias ou fraca, capaz de ceder aos acordos e pressões cotidianos, para uma satisfação hedônica casual, que viole o sentido da existência.<sup>21</sup> A ação ética poderá ser diversa, mas nunca contraditória ou incoerente.<sup>22</sup> A ação humana precisa ter sentido, não apenas para o indivíduo, grupo ou instituição que a realiza, mas também para os envolvidos ou atingidos por ela. Afirmar o próprio sentido da vida é reconhecer que ele se dá num contexto de vida significativa para todos.<sup>23</sup> A ação ética precisa se tornar

<sup>16</sup> BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: A Ética do Humano*. Compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

<sup>17</sup> FORTE, Bruno. *Um pelo outro: por uma ética da transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006.

<sup>18</sup> SANCHES, Mário Antonio. *Bioética: Ciência e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 45.

<sup>19</sup> LEPARGNEUR, Hubert. A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia. In: PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 177.

<sup>20</sup> JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006. p. 51-56.

<sup>21</sup> JONAS, 2006, p. 63-66.

<sup>22</sup> SANCHES, 2004, p. 46.

<sup>23</sup> JONAS, 2006, p. 69-88.



uma ação que contemple algo mais do que o próprio indivíduo, pois o que está em jogo é ele mesmo e seu mundo, como afirma Oliveira:

O homem como ser da práxis, é ser da configuração do seu próprio ser e também configuração do seu mundo. Na decisão do homem, estão em jogo ele mesmo e seu mundo, a efetivação de si mesmo e do mundo; tanto ele como o mundo apresentam-se como tarefas a se realizar. A especificidade do ser que é práxis se revela exatamente aqui: ele é responsável por si mesmo e por seu mundo<sup>24</sup>.

Daí então a necessidade do amor, da superação da ética individualista, de participação nas iniciativas comunitárias. É nessa exigência de ir além do indivíduo que está incluída a própria definição de moral e ética. Segundo Vázquez, a ética “é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade”<sup>25</sup>, enquanto a moral se constitui como

um sistema de normas, princípios e valores segundo o qual são regulamentadas as relações mútuas entre os indivíduos ou entre estes e a comunidade, de tal maneira que estas normas, dotadas de um caráter histórico e social, sejam acatadas livre e conscientemente, por uma convicção íntima e não de maneira mecânica, externa e impessoal<sup>26</sup>.

Seria inútil e, na verdade, perigoso tentar definir a ética como uma ciência com pretensão à universalidade, à imparcialidade e à objetividade puras. É válido, sim, e urgente renovar o esforço de busca de um consenso ético cada vez mais amplo, sob bases cada vez mais aceitáveis, sem que tais bases precisem ser vistas como absolutas e perenes. Um programa ético se fundamenta num princípio antropológico, no qual os humanos atribuem às suas vidas um sentido. Para Sanches, o sentido para a vida indica e exige o reconhecimento de uma transcendência, que, por sua vez, se torne o programa ético da vida humana. “O sentido da vida exige abertura e diálogo com realidades externas e objetivas. A primeira transcendência necessária é a transcendência do próprio eu.”<sup>27</sup> Nesse âmbito, a cultura desempenha um papel importante na construção do sentido da vida das pessoas, mas várias dimensões da realidade humana só serão plenamente contempladas na perspectiva de transcendência das culturas locais.

Na avaliação das questões suscitadas pelo avanço das biotecnociências e nas pesquisas em bioética, é extremamente necessária essa exigência ética, pois, como a ciência transcende as culturas particulares, muitos dos desafios que ela traz à ética necessitam ser abordados numa perspectiva que transcenda as culturas locais.<sup>28</sup> Quando se aceita que o transcendente e o absoluto são vislumbrados, autêntica e validamente, de diferentes perspectivas, então a diversidade religiosa, cultural e genética passa a ser definida como fonte de enriquecimento e promoção da humanidade. De acordo

<sup>24</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995. p. 63.

<sup>25</sup> VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995. p. 12.

<sup>26</sup> VÁZQUEZ, 1995, p. 69.

<sup>27</sup> SANCHES, 2004, p. 49-50.

<sup>28</sup> SANCHES, 2004, p. 50.

com Sanches, “a riqueza se dará exatamente no encontro e na partilha dos *insights* religiosos e culturais”<sup>29</sup>.

## Vulnerabilidade como elemento de referência da bioética

Em sentido comum e de acordo com o dicionário Aurélio, vulnerabilidade é “a qualidade ou estado de vulnerável”; vulnerável é “que pode ser vulnerado”, e vulnerar é “ferir, ofender, melindrar”.<sup>30</sup> Os seres vivos estão sujeitos à vulnerabilidade, ou seja, a serem feridos, ofendidos e melindrados, intencionalmente ou não, por agentes de qualquer natureza: por pessoas, animais, intempéries da natureza e até mesmo por acidentes. O ser humano e os demais animais têm em comum um tipo de defesa frente à vulnerabilidade – é a defesa instintiva, decorrente do instinto da sobrevivência. Mas o ser humano, além do instinto da sobrevivência, pode ter noção, ciência e consciência de que ele é vulnerável. Portanto o ser humano é sempre vulnerável; ele pode ou não estar em situação de vulnerabilidade, situação essa que envolve a bioética.

Explica-se, assim, o elevado número, bem como a grande diversidade de definições referentes à vulnerabilidade. Vejamos a seguir algumas dessas contribuições. Para Hammes<sup>31</sup>, “o conceito de fragilidade, mais conhecido como vulnerabilidade, aparece na bioética associado à experiência de passagem e finitude, a ponto de se afirmar que a essência da humanidade é a vulnerabilidade”. Ferrer e Álvarez<sup>32</sup> enfatizam “que um dos fatores que contribuíram para o seu nascimento foi precisamente a necessidade de proteger as vulnerabilidades dos sujeitos humanos na pesquisa científica e dos pacientes nos contextos clínicos”. Para Macklin<sup>33</sup>, a vulnerabilidade é uma preocupação em bioética porque “os grupos vulneráveis estão sujeitos à exploração e esta é moralmente errada”. Zuben<sup>34</sup> elucida o conceito de vulnerabilidade sob o entendimento da bioética: “Pela vulnerabilidade pode-se entender, o montante, na origem da Bioética, as reações diante de denúncias de abusos contra a dignidade da pessoa humana [...]”. De acordo com Kemp<sup>35</sup>, os princípios de vulnerabilidade, autonomia, integridade e dignidade são interdependentes e se complementam auxiliando na prática da bioética. Neves<sup>36</sup> apresenta o conceito de vulnerabilidade como significação ética:

---

<sup>29</sup> SANCHES, 2004, p. 51.

<sup>30</sup> FERREIRA A. B. Holanda. *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

<sup>31</sup> HAMMES, Érico. Ética, ciência e tecnologia: ensaio em perspectiva teológica. In: SOUZA, Ricardo Timm et al. (Org.). *Ciência e ética: os grandes desafios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006. p. 71.

<sup>32</sup> FERRER, Jorge José; ÁLVAREZ, Juan Carlos. *Para fundamentar a bioética: Teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 45.

<sup>33</sup> MACKLIN, Ruth. Bioethics, Vulnerability, and Protection. *Bioethics*, Brasília, v. 17, n. 5-6, p. 472-486, out. 2003. p. 473.

<sup>34</sup> ZUBEN, Newton Aquiles Von. Vulnerabilidade e Decisão: tensão no pacto médico. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone (Orgs.). *Bioética Vulnerabilidade e Saúde*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2007. p. 62.

<sup>35</sup> KEMP, Peter. *Le discours bioéthique*. Paris: Cerf, 2004. p. 33.

<sup>36</sup> NEVES, Maria do Céu Patrão. Sentidos da Vulnerabilidade: característica, condição e princípio. In: BARCHIFONTAINE; ZOBOLI, 2007, p. 30.

[...] foi o Belmont Report: ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research. Este documento, finalizado em 1978, corresponde ao trabalho desenvolvido durante quatro anos pela National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, estabelecida pelo Congresso Norte-Americano para formular os princípios éticos básicos a respeitar em toda a investigação envolvendo seres humanos. A noção de vulnerabilidade é introduzida no Relatório Belmont para classificar, de forma particular (apenas alguns são ditos vulneráveis) e em termos relativos (comparativamente aos ditos não vulneráveis), tanto pessoas singulares, na secção acerca da voluntariedade, como populações, na secção dedicada à avaliação sistemática de risco e benefícios, que se encontrem numa situação de exposição agravada a serem feridas, isto é, no âmbito da investigação biomédica, e, mais especificamente, no da experimentação humana.

Em relação à vulnerabilidade enunciada na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, faz-se interessante transcrever o artigo 8, que fala sobre o respeito pela vulnerabilidade humana e pela integridade individual:

A vulnerabilidade humana deve ser levada em consideração na aplicação e no avanço do conhecimento científico, das práticas médicas e de tecnologias associadas. Indivíduos e grupos de vulnerabilidade específica devem ser protegidos e a integridade individual de cada um deve ser respeitada.<sup>37</sup>

A noção de vulnerabilidade é utilizada também por Kemp<sup>38</sup> quando afirma que os princípios de vulnerabilidade, autonomia, integridade e dignidade são interdependentes e se complementam auxiliando na prática da bioética. Kottow<sup>39</sup> faz importante consideração em relação à preocupação da bioética com a vulnerabilidade do ser humano: “A bioética tem particular preocupação com essa vulnerabilidade secundária e circunstancial por causa dos riscos que correm as pessoas vulneráveis de ser prejudicadas pela exploração advindas das ações biomédicas”. Nas pesquisas realizadas relacionadas à bioética e vulnerabilidade surgiu a seguinte questão: O que esperar da bioética em relação às pessoas vulneráveis? A resposta para esse questionamento encontra-se nos estudos de Kottow:

[...] deve-se poder esperar que a reflexão bioética detecte e condene tudo o que maltrate pessoas vulneráveis ou predispostas. A predisposição dos destituídos a sofrer danos ou ser vítimas de ações malévolas é uma preocupação direta e essencial da bioética, o que nos leva a discutir a exploração<sup>40</sup>. A bioética tem particular preocupação com essa vulnerabilidade secundária e circunstancial por causa dos riscos que correm as pessoas vulneráveis de ser prejudicadas pela exploração advinda de ações biomédicas<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> NEVES, 2007, p. 30.

<sup>38</sup> KEMP, 2004, p. 36.

<sup>39</sup> KOTTOW, Michael. Comentários sobre Bioética, vulnerabilidade e proteção. In: GARRAFA; PESSINI, 2004, p. 71.

<sup>40</sup> KOTTOW, 2004, p. 73.

<sup>41</sup> KOTTOW, 2004, p. 71.

Observa-se que a ênfase dada à problemática da vulnerabilidade pelos autores citados não está apenas na área da saúde. Se considerarmos que a vulnerabilidade está sempre presente e acompanha o ser humano, não há como deixar de reconhecer que ela deve ser levada em conta não apenas em todo o âmbito de atuação da bioética. O conceito de vulnerabilidade deve ser necessariamente um referencial em toda e qualquer avaliação bioética, seja no campo das ciências da saúde (não apenas na área da pesquisa), das ciências da vida e do meio ambiente.

### **As interconexões da teologia com a bioética: uma ética da alteridade**

Numa sociedade plural, aberta, multicultural e multirreligiosa, a teologia depara-se com o desafio de ser compreensível, plausível, acessível aos recursos habituais genéricos dos seus interlocutores e de mostrar qual é a sua contribuição específica no enriquecimento do debate. Vimos que nas suas origens a bioética esteve ligada à tradição cristã, devido à tradição de intervenções em ética médica. Posteriormente houve um movimento de independência dos bioeticistas em relação aos teólogos, acentuando a secularização e o pluralismo da reflexão bioética. Isso obrigou os teólogos, que não deixaram os comitês e os fóruns, a explicitar sua contribuição específica nas relações entre bioética e teologia.

De acordo com Nicolescu, para se construir uma bioética hermenêutica e crítica além do procedimento da inter e multidisciplinaridade faz-se necessária uma visão de transdisciplinaridade. Trata-se de uma visão que passa através das disciplinas e vai além, colocando questões e levantando perguntas que transcendem a cultura e a ciência.<sup>42</sup> Dessa forma, não apenas a teologia, mas também o(a) teólogo(a) assume um lugar no espaço público da academia e da sociedade. Diante do pluralismo de posições e argumentações nas questões éticas da sociedade atual, o(a) teólogo(a) tem um papel importante em compreender as apostas fundamentais que estão em jogo através de uma reflexão séria e/ou buscar o consenso pragmático pela ação. Na perspectiva da teologia pública, o(a) teólogo(a) tem a tarefa de ser o facilitador do debate bioético.

A teologia contribuiu com a bioética na especificidade da reflexão ética, na concepção de ser humano subjacente às intervenções biotecnológicas (antropologia), no modo do ser humano relacionar-se com a natureza (ecologia).<sup>43</sup> A bioética, em geral, usa, nos debates, o método do “procedimentalismo” ético, que acentua o respeito a certos procedimentos necessários para chegar a uma decisão válida. O pluralismo de concepções morais impede, segundo essa visão, recorrer a conteúdos de moralidade, reduzindo a ética ao formalismo dos procedimentos, que, por sua vez, impede de captar a complexidade dos dilemas morais pela falta de uma ética sistêmica. Pensar sistemicamente uma questão significa pensá-la a partir do conjunto de elementos em interação mútua que configura a realidade na qual emerge o desafio ético.<sup>44</sup> Optar por

---

<sup>42</sup> NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.

<sup>43</sup> JUNGES, 2005, p. 111.

<sup>44</sup> JUNGES, 2005, p. 112.

uma visão ética sistêmica não significa ter soluções prontas e definidas num receituário antropológico, mas interconectar e confrontar diferentes saberes que permitam ao ser humano encontrar o caminho de humanização que leve em consideração tanto a sua singularidade histórica, biológica e espiritual, como sua inserção particular numa família, grupo, etnia, país, religião, e sua pertença universal à humanidade fundada em direitos e deveres para com o conjunto dos seres humanos.<sup>45</sup>

Segundo Thiel, a ética sistêmica não se identifica com a totalidade de um saber acabado. Isso seria cair num pensamento unitário e totalitário que nega o próprio procedimento ético. Na realidade, trata-se de saber articular os grandes princípios e valores com a complexidade da situação concreta inédita. Não há dúvidas de que isso exige um constante trabalho de interpretação do agir moral situado, das exigências éticas e dos contextos culturais.<sup>46</sup> Quando se defende que o sentido para a ação ética transcende o indivíduo, sua cultura e sua religião, afirma-se que a ética, para ser autêntica, é uma ação que contempla a realidade do outro e de outras vidas<sup>47</sup>, por isso poderia ser dito que se está defendendo uma ética da alteridade.<sup>48</sup> Pode-se encontrar o outro em diferentes formas, em outras culturas, outro gênero, outras religiões, mas, não há dúvidas, que é na dimensão social que o outro apresenta sua face mais desafiante.<sup>49</sup> Entende-se aqui que essa é a chamada “questão social”, que precisa ser amplamente abordada se o objetivo é falar de uma ética que não exclua a maioria das pessoas que habitam este planeta.<sup>50</sup>

## Considerações finais

A reflexão conduzida até aqui leva-nos, a modo de conclusão, a apontar para o que se “deve” fazer, na direção de valores objetivos, universais e perenes. E isso só é possível se o “objeto da ética for não só os valores do homem, mas o valor que é o homem como tal”<sup>51</sup>. É de fundamental importância considerar que a ética cristã não se atém a uma reflexão apenas racional ou filosófica, mas abre-se à sabedoria revelada por Deus, presente na Sagrada Escritura, sedimentada na tradição, verbalizada na palavra autorizada do Magistério e proposta nos valores das normas morais.<sup>52</sup> A abordagem bioética requer que se considere “uma visão do homem-pessoa na glo-

<sup>45</sup> THIEL, M. J. Le défi d'une éthique systémique pour la Théologie. In: *Revue des Sciences Religieuses*, 74, p. 92-113, 2000.

<sup>46</sup> THIEL, 2000, p. 108.

<sup>47</sup> JONAS, 2006, p. 229-233.

<sup>48</sup> CORREIA, Francisco. A alteridade como critério fundamental e englobante da bioética. In: PESSINI; BARCHIFONTAINE, 1996, p. 72.

<sup>49</sup> ALTMANN, Walter; BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto. Perspectivas da teologia da libertação: impasses e novos rumos num contexto de globalização. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 2, p. 129-138, 1997. p. 135.

<sup>50</sup> SANCHES, 2004, p. 52.

<sup>51</sup> TETTAMANZI, Dionigi. *Bioética*. Nuove frontiere per l'uomo. IIª edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990. p. 31.

<sup>52</sup> AGOSTINI, 2003a, p. 147.

balidade e unidade de componentes, aspectos, dimensões, valores, exigências: é esta antropologia o fundamento, a medida, o critério, a força para a solução que é proposta acerca dos mais diversos problemas de bioética<sup>53</sup>. E, nesta visão integral, a ética “não é um elemento marginal e extrinsecamente justaposto à pessoa humana, [...] é um elemento essencial e estrutural de seu mesmo ser, enquanto a pessoa se define como ser ‘significativo’ e ‘responsável’ de si mesmo [...]”<sup>54</sup>. A ética cristã funda-se, assim, no valor incomparável da vida humana, o que torna o ser humano “o primeiro e fundamental caminho da Igreja”<sup>55</sup>. A vida humana tem, portanto, um valor *incomparável*, sendo *inviolável*; por isso ela é *inalienável*<sup>56</sup>. A vida humana é muito mais do que um simples “material biológico”<sup>57</sup>, muito mais do que um código genético ou um simples programa sequencial de um genoma<sup>58</sup> a ser manipulado por engenheiros genéticos.<sup>59</sup>

A vida encerra em si mesma uma sacralidade, enquanto dotada intrinsecamente de uma dignidade toda própria. Afirmar isso significa reconhecer um valor ontológico<sup>60</sup>, sendo cada pessoa portadora dessa dignidade a ser reconhecida em si, pois se justifica em si mesma.<sup>61</sup> Teologicamente, essa visão ganha pela afirmação do ser humano criado por Deus, à sua imagem e semelhança, possuindo assim uma dignidade e participação especiais na obra da criação.<sup>62</sup> A ética cristã aponta para a promoção do que se passa a chamar-se de “ciências da vida”. Quer-se com isso apontar para a necessidade de programar um esforço conjunto em prol da vida<sup>63</sup>, reunindo as mais variadas ciências, entidades, órgãos representativos da sociedade e as mais diversas religiões.

Mas o que é a vida humana?<sup>64</sup> Costuma-se apontar tanto para a vida humana metabólica (trata-se da vida biológica, da vida dos órgãos e dos sistemas metabólicos que servem de suporte à pessoa) como para a vida pessoal (trata-se, em especial, da capacidade da consciência e de manter relações interpessoais). Uma tendência – a vitalista – aponta para a sacralidade e a inviolabilidade da vida também biológica,

<sup>53</sup> TETTAMANZI, 1990, p. 6.

<sup>54</sup> TETTAMANZI, 1990, p. 6.

<sup>55</sup> JOÃO PAULO II. Carta encíclica Sobre o Valor e a Inviolabilidade da vida humana *Evangelium Vitae*, n. 2; Carta encíclica Sobre o Redentor do Homem *Redemptor Hominis*. Petrópolis: Vozes, 1979. n. 10. (Col. Documentos Pontifícios, n. 190).

<sup>56</sup> JOÃO PAULO II, 1995, n. 5; CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO DA FÉ, Sobre o respeito humano à vida humana nascente e a dignidade da procriação. Instrução *Donum Vitae*. Petrópolis: Vozes, 1987. n. 2. (Col. Documentos Pontifícios, n. 213).

<sup>57</sup> JOÃO PAULO II. Carta encíclica sobre o Esplendor da Verdade *Veritatis Splendor*. Petrópolis: Vozes, 1993. n. 63. (Col. Documentos Pontifícios, n. 255).

<sup>58</sup> JONAS, 2006, p. 57-61.

<sup>59</sup> AGOSTINI, 2003a, p. 148.

<sup>60</sup> JONAS, 2006, p. 94-95.

<sup>61</sup> JONAS, 2006, p. 47-49.

<sup>62</sup> AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã: Vivência comunitária da fé cristã*. Petrópolis: Vozes, 2003b. p. 32; PES-SINI, BARCHIFONTAINE, 1996, p. 23; DURAND, Guy. *A bioética: natureza, princípios, objetivos*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 38-41; VIDAL, Marciano. *Moral de Atitudes*. 3. ed. Aparecida: Santuário, 1998. v. II: Ética da pessoa, p. 222-225.

<sup>63</sup> JONAS, 2006, p. 47-48.

<sup>64</sup> JONAS, 2006, p. 89-97.

sem restrições nem exceções. Outra tendência – a humanista – capta a vida biológica como um suporte para a vida pessoal, não sendo um absoluto quando não garante mais a saúde, o bem-estar, a qualidade de vida, a promoção de todas as capacidades da pessoa. Um discernimento atento deve aqui ser efetuado com o cuidado de não opor sem mais as duas posições, nem diluí-las sem mais, nem muito menos cair pura e simplesmente em vertentes subjetivas e utilitárias.<sup>65</sup> A vida humana requer uma postura alicerçada nos princípios da benevolência, da autonomia da pessoa, a ser preservada sempre, e da justiça na partilha e distribuição dos recursos (inclusive biotecnológicos). Importa sempre lembrar que o ser humano é mais que a soma dos seus genes ou neurônios. Evite-se qualquer reducionismo que descuide das dimensões sociais, psicoafetivas e espirituais.<sup>66</sup> Além disso, a fé cristã coloca no centro das suas atenções os diminuídos, os doentes e os que estão em desvantagem, os excluídos. Essa é uma predileção de Deus já presente no Antigo Testamento, quando se coloca a favor dos órfãos, das viúvas e dos estrangeiros (Am 8.4-6; Mq 2.1-2; Dt 24.17-18). E quando anuncia o reino de Deus, Jesus realiza as obras do Messias; integra na sociedade os cegos, os paralíticos, os surdos, os pobres (Mt 11.4-6; Lc 7.22).<sup>67</sup> A igreja, por sua vez, sente existir aí uma “continuidade daquela que agora se designa ‘opção preferencial pelos pobres’”, opção definida pelo papa João Paulo II como “uma forma especial de primado na prática da caridade cristã”<sup>68</sup>.

## Referências bibliográficas

- AGOSTINI, Nilo. Bioética: delimitações protetoras da vida. In: *Communio*. Revista Internacional Católica, Rio de Janeiro, v. 18, n. 87, 2003a, p. 137-158.
- AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã: Vivência comunitária da fé cristã*. Petrópolis: Vozes, 2003b.
- ALTMANN, Walter; BOBSIN, Oneide; ZWETSCH, Roberto. Perspectivas da teologia da libertação: impasses e novos rumos num contexto de globalização. In: *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 2, p. 129-138, 1997.
- BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: A Ética do Humano*. Compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999.
- CLOTET, Joaquim. *Bioética: uma visão panorâmica*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.
- CNBB – XXXI Assembleia Geral. Ética: Pessoa e Sociedade. In: *SEDOC*, 26, n. 1-37, p. 41-74, 1993.
- CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO DA FÉ. Sobre o respeito humano à vida humana nascente e a dignidade da procriação. Instrução *Donum Vitae*. Petrópolis: Vozes, 1987. (Col. Documentos Pontifícios, n. 213).
- CORREIA, Francisco. A alteridade como critério fundamental e englobante da bioética. In: PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 30-50.

<sup>65</sup> AGOSTINI, 2003b, p. 150.

<sup>66</sup> AGOSTINI, 2003b, p. 29-37.

<sup>67</sup> AGOSTINI, 2003b, p. 158.

<sup>68</sup> JOÃO PAULO II. Carta encíclica do centenário da Rerum Novarum *Centesimus Annus*. Petrópolis: Vozes, 1991. n. 11.



- DURAND, Guy. *A bioética: natureza, princípios, objetivos*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- ENGELHARDT JR., Tristram. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.
- FERREIRA, A. B. Holanda. *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FERRER, Jorge José; ÁLVAREZ, Juan Carlos. *Para fundamentar a bioética: Teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2005.
- FORTE, Bruno. *Um pelo outro: por uma ética da transcendência*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- GARRAFA, Volnei; PORTO, Dora. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: GARRAFA, Volnei; PESSINI, Leocir. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola; Centro Universitário São Camilo; Sociedade Brasileira de Bioética, 2003. p. 35-44.
- HAMMES, Érico. Ética, ciência e tecnologia: ensaio em perspectiva teológica. In: SOUZA, Ricardo Timm et al. (Org.). *Ciência e ética: os grandes desafios*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- HOSSNE, William Saad. Bioética? In: *Projeto Genoma: a ciência de ponta no Brasil*. Disponível em: <<http://www.consciencia.br/reportagens/genoma/genoma9.htm>>. Acesso em: 03 dez. 2011.
- JOÃO PAULO II. Carta encíclica do centenário da Rerum Novarum *Centesimus Annus*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JOÃO PAULO II. Carta encíclica sobre o Esplendor da Verdade. *Veritatis Splendor*. Petrópolis: Vozes, 1993. (Col. Documentos Pontifícios, n. 255).
- JOÃO PAULO II. Carta encíclica sobre o Redentor do Homem *Redemptor Hominis*. Petrópolis: Vozes, 1979. (Col. Documentos Pontifícios, n. 190).
- JOÃO PAULO II. Carta encíclica Sobre o Valor e a Inviolabilidade da vida Humana. *Evangelium Vitae*. São Paulo: Loyola, 1995.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2006.
- JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: *Perspectiva Teológica*, Ano 37, n. 101, p. 105-122, jan./abr. 2005.
- KEMP, Peter. *Le discours bioéthique*. Paris: Cerf, 2004.
- KOTTOW, Michael. Comentários sobre Bioética, vulnerabilidade e proteção. In: GARRAFA, Volnei e PESSINI, Leocir. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LEPARGNEUR, Hubert. A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia. In: PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996. p 177-188.
- MACKLIN, Ruth. Bioethics, Vulnerability, and Protection. *Bioethics*, Brasília, v. 17, n. 5-6, p. 472-486, out. 2003.
- MORAES, Regis de. Ética e vida social contemporânea. In: *Tempo e Presença*, n. 263, p. 5-22, maio/junho de 1992.
- NEVES, Maria do Céu Patrão. Sentidos da Vulnerabilidade: característica, condição e princípio. In: BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone (Orgs.). *Bioética Vulnerabilidade e Saúde*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2007.
- NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: TRIOM, 1999.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995.
- PESSINI, Leocir; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Paulus, 1996.
- QUELQUEJEU, Bernard. Éthos historiques et normes éthiques. In: LAURET, Bernard et REFOULÉ, François (dir.). *Initiation à la pratique de la théologie*. Paris: Cerf, 1983. Tomo IV: Éthique, p. 259-181.

- ROUANET, Sérgio Paulo. A volta de Deus. In: *Folha de São Paulo*, 19.05.2002, Caderno Mais! Disponível em: <<http://www.uel.br/laboratorios/religiosidade/pages/arquivos/avoltadeDEUS-LERR.pdf>>. Acesso em: 15 dez. 2011.
- RUBIO, Miguel. ¿Que és moralmente factible? Possibilidades y limites de la “tecnociencia”. In: *Moralia*, (M) XXIV, n. 4, p. 399-424, 2001.
- SANCHES, Mário Antonio. *Bioética: Ciência e transcendência*. São Paulo: Loyola, 2004.
- TETTAMANZI, Dionigi. *Bioética*. Nuove frontiere per l'uomo. IIª edizione riveduta e ampliata. Casale Monferrato: PIEMME, 1990.
- THIEL, M. J. Le défi d'une éthique systémique pour la Théologie. In: *Revue des Sciences Religieuses*, n. 74, 2000, p. 92-113.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- VIDAL, Marciano. *Moral de Atitudes*. 3. ed. Aparecida: Santuário, 1998. v. II: Ética da pessoa.
- ZUBEN, Newton Aquiles Von. Vulnerabilidade e Decisão: tensão no pacto médico. In: BARCHI-FONTAINE, Christian de Paul de; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone (Orgs.). *Bioética Vulnerabilidade e Saúde*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2007.

---

Teologia e  
Interdisciplinaridade

---



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

**SANGUE E VÔMITO**  
– REINSCRIÇÃO TRANSGRESSIVA EM ISAÍAS 4.2-6<sup>1</sup>  
*Blood and vomiting – transgressive reinscription in Is 4,2-6*

**Oswaldo Luiz Ribeiro<sup>2</sup>**

*But how is one to interpret this complex structure?<sup>3</sup>*

*A principal medium of transgressive reinscription is fantasy.<sup>4</sup>*

**Resumo:** Este artigo trata da identificação do recurso retórico da “reinscrição transgressiva” no nível histórico-redacional de Isaías 4.2-6. Oferece um esboço de análise retórica e histórico-social da pericope, após revisão da literatura relacionada à “reinscrição transgressiva”. O oráculo utiliza representativo conjunto de termos técnicos sacerdotais, inclusive de termos de uso exclusivo do Templo de Jerusalém, transgredindo-os no sentido de sua naturalização e neutralização, sendo possível identificar, no horizonte de produção do poema, a presença de comunidade campesina, sob a liderança político-religiosa de mulheres, em conflito com o poder hierocrático hegemônico do clero de Jerusalém. Isaías 4.2-6 constitui um quiasmo em cujo centro – v. 4 – elabora-se o papel da liderança profético-extática feminina, que espera retornar ao *mínus* sagrado após intervenção de Yahweh, após o que a comunidade campesina voltará a sentir orgulho e honra de seu trabalho, ela que é a autêntica “glória de Yahweh”.

**Palavras-chave:** Reinscrição transgressiva. Liderança profética feminina. Comunidade campesina. Templo de Jerusalém.

■ **Abstract:** This article is about the identification of the rhetorical resource “transgressive reinscription” in the historical-redactional level of Is 4,2-6. It offers a outline of rhetorical and historical-social analysis of the passage, after the review of the literature related to

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 20 de fevereiro de 2012 e aprovado em 7 de maio de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES, Brasil. Contato: [osvaldo@faculdadeunida.com.br](mailto:osvaldo@faculdadeunida.com.br)

<sup>3</sup> NIELSEN, Kirsten. *There is Hope for a Tree – the tree as metaphor in Isaiah*. Sheffield: Sheffield Press, 1985. p. 182. “Mas como se poderia interpretar essa estrutura complexa?” (tradução própria).

<sup>4</sup> DOLLIMORE, Jonathan. *Sexual Dissidence – Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Clarendon Press, 1991. p. 324. “O principal meio de reinscrição transgressiva é a fantasia.” (tradução própria).

“transgressive reinscription”. The oracle uses representative set of priestly technical terms, including terms for the exclusive use of the Temple of Jerusalem, transgressing them in the direction of its naturalization and neutralization, being possible to identify, in the horizon of production of the poem, the presence of peasant community, under political and religious leadership of women, in conflict with hegemonic hierocratic power of the clergy of Jerusalem. Is 4,2-6 constitutes a chiasmus in whose center – v. 4 – the writer elaborates the role of the prophetic-ecstatic female leadership, which hopes to return to the holy service after the intervention of Yahweh, after which the peasant community again will feel pride and honor of its work, for it is the true “glory of Yahweh”.

**Keywords:** Transgressive reinscription. Prophetic female leadership. Peasant community. Temple of Jerusalem.

## Introdução

À margem do primeiro parágrafo da p. 137 do *História e Teoria Social*, de Peter Burke<sup>5</sup>, escrevi à caneta: “Is 4.2-6”. Foi no parágrafo em questão que me deparei pela primeira vez com a expressão “reinscrição transgressiva”. A essa altura, eu já havia gasto muitas horas de exegese com Is 4.2-6, e a explicação que Burke dava para o conceito caía como uma luva sobre o que eu vira, tempos antes, naquele pequeno pedaço de memória pós-exílica.<sup>6</sup>

Lia a seção “Conceitos Centrais”, onde Burke procura enumerar o “aparato conceitual criado pelos teóricos sociais”<sup>7</sup>, que, segundo ele, os historiadores deveriam usar em suas pesquisas. Na seção “Comunicação e Recepção”<sup>8</sup>, Burke esboça modelos de apropriação, pela “audiência”, de elementos diversos da ideologia dominante. A certa altura, então, encontra-se o seguinte:

Um conceito fundamental nesta discussão é o da “apropriação”, às vezes acompanhado de seu oposto complementar, a “recuperação” de objetos e significados da cultura oficial ou dominante. A expressão “reinscrição transgressiva” foi cunhada para realçar o modo pelo qual um grupo adota e adapta ou converte, inverte e subverte o vocabulário de outro<sup>9</sup>.

Naquele momento, não me era possível constatar que se tratava de uma “síntese inflacionada” do conceito de “reinscrição transgressiva” conforme originalmente elaborado. A revisão da literatura revelaria que a sua formulação é reiteradamente

<sup>5</sup> BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2002.

<sup>6</sup> Não é incomum a datação pós-exílica para Is 4.2-6 – por exemplo, SWEENEY, Marvin Alan. *Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. p. 94, e WILDBERGER, Hans. *Isaiah: Isaiah 1-12*. Minneapolis: Fortress, 1991. p. 164-165.

<sup>7</sup> BURKE, 2002, p. 67(-143).

<sup>8</sup> BURKE, 2002, p. 135-138.

<sup>9</sup> BURKE, 2002, p. 137.

atribuída ao crítico social Jonathan Dollimore, que, em sua obra *Sexual Dissidence – Augustine to Wilde, Freud to Foucault*<sup>10</sup>, assim define o “aparato conceitual” constituído pela expressão “reinscrição transgressiva”: “um retorno a algo e a perversão dele típica se não exclusivamente por meio de inversão e deslocamento”<sup>11</sup>. Dollimore aplica ao conceito de reinscrição transgressiva a ideia de uma “prática de oposição que também é uma perspectiva e linguagem que constantemente interpretam e representam todas as seções de uma cultura, incluindo suas frações dominantes e subordinadas, tanto suas identidades convencionais como também as divergentes”<sup>12</sup>.

O objetivo do presente artigo é esboçar a proposta de aplicação do conceito de reinscrição transgressiva a Is 4.2-6.

### Reinscrição transgressiva – revisão da literatura e conceito

A análise das formulações de Dollimore e a revisão da literatura sobre “reinscrição transgressiva” pressupõem (a) a proximidade espaço-temporal dos agentes envolvidos na relação em que se circunscreve a transgressão<sup>13</sup>; (b) oposição entre cultura dominante (como a “ortodoxia repressiva”, por exemplo<sup>14</sup>) e cultura subordinada<sup>15</sup>; (c) que, por conta da vigência de normas repressoras, desenvolva-se entre os atores sociais uma “dinâmica perversa”<sup>16</sup>, que, gerando instabilidade na subordinação de uma das partes às normas vigentes, acabe por oportunizar a instalação de uma agenda transgressora que se revolta contra a norma instauradora do conflito.<sup>17</sup> Todavia, a agenda transgressora e a revolta contra a norma instauradora do conflito podem dar-se de forma não exatamente direta, materializando-se, antes, na forma de inversão ou deslocamento de normas sociais ou convenções literárias<sup>18</sup>, expressando-se por meio

---

<sup>10</sup> DOLLIMORE, 1991.

<sup>11</sup> “A *turning back* upon something and a perverting of it typically if not exclusively through inversion and displacement”. DOLLIMORE, 1991, p. 323.

<sup>12</sup> “Oppositional practice which is also a perspective and language constantly interpreting and re-presenting all sections of a culture, including its dominant and subordinate fractions, its conventional as well as deviant identities”. DOLLIMORE, 1991, p. 33.

<sup>13</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 33. Cf. ainda, SMITH, Hazel. *Hyperscapes in the Poetry of Frank O’Hara*. Difference, Homosexuality, Topography. Liverpool: Liverpool University Press, 2000. p. 104; MARTIN-CLARK, Philip. *Art, Gender, and Sexuality: new readings of Cernuda’s later poetry*. London: The Modern Humanities Research Association, 2000. p. 76.

<sup>14</sup> Cf. KEEFER, Michael (Ed.). *Doctor Faustus* (Christopher Marlowe) – a 1604 version edition. Playmout: Broadview, 2007. p. 41.

<sup>15</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 21. Cf., ainda, CLUM, John M. *Gay/Queer and Lesbian Studies, Criticism and Theory*. In: WOLFREYS, Julian (Ed). *Modern British and Irish Criticism and Theory – a critical guide*. Edinburgh: Contributors, 2006. p. 154.

<sup>16</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 33. Cf., ainda, CLUM, 2006, p. 154.

<sup>17</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 33. Cf., ainda, SMITH, 2000, p. 104.

<sup>18</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 8-9. Cf., ainda, SMITH, 2000, p. 105.

de linguagem (d)e resistência<sup>19</sup>. Trata-se de “subversão da ordem”<sup>20</sup>. Em nenhum dos casos se trata, entretanto, de escapar da estrutura vigente – trata-se de subversão por meio da infração de seus códigos, conquanto a ela se permaneça indissociavelmente ligado<sup>21</sup>. Reinscrição transgressiva é um “processo ético”<sup>22</sup>, “que não pode ser recuperado pela ordem dominante”<sup>23</sup> e que “sempre permanecerá controvertido”<sup>24</sup>.

Enquanto fenômeno social, a reinscrição transgressiva, portanto, consiste no “retorno do reprimido e/ou silenciado e/ou deslocado pela via do próximo”<sup>25</sup>. Enquanto estratégia de atores sociais, constitui um modelo de retórica no qual um discurso autorizado é apropriado para uso contra-hegemônico<sup>26</sup>.

À semelhança daquele em que Dollimore a utiliza, a expressão tem sido empregada predominantemente em contextos de discussão a respeito de homoeroticidade<sup>27</sup>, mas, além disso, também em contextos sociais de caráter político-social mais

---

<sup>19</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 21. Cf., ainda, CLUM, 2006, p. 154.

<sup>20</sup> HOWARD, Jean. *A Companion to Shakespeare's Works: The Comedies*. Malden: Blackwell, 2003. p. 142.

<sup>21</sup> “Not an escape from existing structures but rather a subversive reinscription within them” [Não uma fuga das estruturas existentes, mas antes uma reinscrição subversiva dentro delas (DOLLIMORE, 1991, p. 21). Cf. FEROLI, Teresa. *Political Speaking Justified – women prophets and the English Revolution*. Cranbury: Rosemont, 2006. p. 74-75.

<sup>22</sup> GIBSON, Andrew. *Postmodernity, Ethics and the Novel: from Leavis to Levinas*. London: Routledge, 1999. p. 50.

<sup>23</sup> TZELEPIS, Elena e ATHANASIOU, Athena. *Rewriting Difference: Luce Irigaray and “the Greeks”*. Albany: State University of New York Press, 2008. p. 108.

<sup>24</sup> CLETO, Fabio. *Camp – queer aesthetics and the performing subject: a reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. p. 234.

<sup>25</sup> “Return of the repressed and/or the suppressed and/or the displaced via the proximate.” DOLLIMORE, 1991, p. 33.

<sup>26</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 34-35. Cf., ainda, SHUTTLETON, D. The Queer Politics of Gay Pastoral. In: PHILLIPS, R.; WESTH, D. and SHUTTLETON, D. (Eds.). *De-Centring Sexualities: Politics and Representation Beyond the Metropolis*. London: Routledge, 2000. p. 125-46.

<sup>27</sup> Por exemplo, a reconfiguração das fronteiras contemporâneas das culturas *queers* (cf. ALDERSON, David e ANDERSON, Linda. *Territories of Desire in Queer Culture – refiguring contemporary boundaries*. New York: Manchester University Press, 2000. p. 126), ou a questão da “autenticidade” em relação à cultura gay e a música pop transnacional (cf. ZUBERI, Nabeel. *Sounds English – transnational popular music*. Illinois: University of Illinois, 2001) e homossexualidade na música (RAYKOFF, Ivan. *Transcription, Transgression and the (pro)creative Urge*. In: FULLER, Sophie e WITHESELL, Lloyd. *Queer Episodes in Music and Modern Identity*. Illinois: University of Illinois, 2002. p. 155-172) e em geral (SEGAL, Lynne. *Straight Sex – rethinking the politics of pleasure*. Berkeley: University of California Press, 1994; TRAUB, Valerie. *The Renaissance of Lesbianism in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 196).



amplo<sup>28</sup>, bem como no âmbito das relações de gênero<sup>29</sup>, de identidade<sup>30</sup>, chegando mesmo aos enfrentamentos político-científicos<sup>31</sup> e, diretamente ligada à aplicação que se fará no presente artigo, em modelos de reação a estruturas sociais de dominação.<sup>32</sup>

Em contexto próximo-homoerótico, observa-se uma tensão próximo-psicanalítica entre desejar e parodiar o “objeto” inserido na reinscrição transgressiva.<sup>33</sup> Todavia, pode-se redirecionar a questão para a relação entre a teologia *queer*, considerando-a, então, como uma forma de reinscrição transgressiva da teologia cristã.<sup>34</sup> E ainda se pode inflacionar o conceito por meio da abordagem freudiana da questão do retorno do que foi reprimido pela norma, na forma, agora, do “fora da lei”<sup>35</sup>. Em contextos mais amplos, trata-se, naquela “ordem social”, plasmada sob o regime ideológico do “nós” *versus* “eles”, da emergência de “dissidentes internos” que “ativa-

---

<sup>28</sup> Por exemplo, as relações sócio-político-culturais em decorrência da colonização inglesa entre irlandeses e ingleses (cf. MURPHY, Andrew. *But the Irish Sea Betwixt us – Ireland, colonialism and renaissance literature*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1999. p. 31; MURPHY, Andrew. Shakespeare’s Irish History. In: SMITH, Emma (Org.). *Shakespeare’s Histories*. Rev. ed. Malden: Blackwell, 2004. p. 203-224), o tratamento de imagens no cinema (cf. FOSTER, Gwendolyn Audrey. *Captive Bodies – post-colonial subjectivity in cinema*. Albany: University of State of New York Press, 1999. p. 22; DIXON, Wheeler W. *Visions of Paradise: images of Eden in the cinema*. Piscataway: Rutgers University Press, 2006. p. 143) ou a perspectiva comparada de teóricos da cultura (CORONATO, Rocco. *Jonson versus Bakhtin: carnival and the grotesque*. Amsterdam: Rodopi, 2003. p. 12).

<sup>29</sup> Por exemplo, CALDER, Alison. “I am Unacquainted with that language, Roman”: male and female experiences of war in Fletcher’s *Bonduca*. In: BARROLL, Leeds (Ed.). *Medieval and Renaissance Drama in England*. Cranbury: Associated University Presses, 1996. v. 8, p. 212.

<sup>30</sup> Por exemplo, FINDLAY, Alison. *Illegitimate Power: bastards in Renaissance drama*. Manchester: Manchester University Press, 1994. p. 120-121.

<sup>31</sup> Por exemplo, a reinscrição transgressiva da “ortodoxia da velha ciência científica”, que, segundo Dušan I. Bjelić, Foucault recomendaria às “tecnologias da moderna subjetividade” (cf. BJELIĆ, Dušan I. *Galileo’s Pendulum: science, sexuality, and the body-instrument link*. Albany: State University of New York Press, 2003. p. 56).

<sup>32</sup> Por exemplo, ROSEMANN, Philipp W. Penser l’Autre: la philosophie africaine en quête d’identité. *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 96, n. 2, p. 285-303, 1998. MOSES, Michel Valdez. Caliban and His Precursors: the politics and literary history and the Third World. In: PERKINS, David. *Theoretical Issues in Literary History*. London: Harvard, 1991. p. 211 (em nota da p. 210: “uma deliberada recontextualização de passagens do Antigo e do Novo Testamentos, Ngugi [um novelista e dissidente político nigeriano – p. 208] transforma um texto que era usado ideologicamente para subjugar o povo Gikuyu em um que serve para libertá-lo do comando do Império Britânico”); BRYDON, Diana e TIFFIN, Helen. *Decolonising Fictions*. Toronto: Dangaroo, 1993. p. 89.

<sup>33</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 321. Cf., ainda, MEYER, Moe. Under the Sign of Wilde – an archaeology of posing. In: MEYER, Moe (Ed). *The Politics and Poetics of Camp*. London: Routledge, 2005. p. 67; LASSEN, Christian. Sheep Thrills: pastoral camp in the AIDS – elegies of Alan Hollinghorst. In: JAMES, David e TEW, Philip. *New Versions of Pastoral: post-romantic, modern, and contemporary responses to the Tradition*. Cranbury: Rosemont, 2009. p. 217.

<sup>34</sup> Cf. SHORE-GOSS, Robert E. Gay and Lesbian Theologies. In: FLOYD, Thomas; Stacey M. e PINN, Antony B. (Eds.). *Liberation Theologies in the United States: an introduction*. New York: New York University, 2010. p. 189.

<sup>35</sup> Cf. JOYCE, Simon. *Capital Offenses: geographies of class and crime in Victorian London*. Virginia: University of Virginia Press, 2003. p. 37.

mente criticam a ordem social”<sup>36</sup> – o que pode se traduzir, por exemplo, no fenômeno da “reciclagem crítica” da história oficial<sup>37</sup>, na qual “o dominante”, “desmistificado”, é excluído do “conhecimento” formulado por meio da “reinscrição transgressiva”<sup>38</sup>, nesse caso, elemento disponível para a organização de identidades em modelos que Pullen e Linstead chamam de “modo de formação de identidade subjetiva de tipo *resistência*”<sup>39</sup>, “envolvendo uma recodificação de significações que perturba a ordem predominante”<sup>40</sup>. E isso por uma razão: a comunidade político-cultural subordinada mantém sua autonomia no nível da consciência crítica: ideologicamente, ela é *outsider* – encontra-se “dentro”, mas permanece (como que) *outsider* (fora) a seus próprios olhos.<sup>41</sup>

A revisão da literatura permite observar que a recepção do conceito de reinscrição transgressiva, quando se dá diretamente por meio de Peter Burke, tende a assumir configurações mais genéricas. Em *Paul, Poverty and Survival*, por exemplo, o termo empregado dá por referência o *History and Social Theory* e, bastante de acordo com a ali identificada inflação semântica da fórmula, o aparato conceitual é definido como “o processo pelo qual o vocabulário pode ser radicalmente adaptado, e até subvertido”<sup>42</sup>.

No Brasil, o conceito de reinscrição transgressiva foi tratado por José Carlos Barcellos, que deixou uma breve análise da expressão como formulada na obra de Dollimore, afirmando que “a reinscrição transgressiva é uma estratégia de intensificação da proximidade e da conversibilidade entre o *outro* e o *mesmo*, e assim tem um imenso potencial desestabilizador dos discursos hegemônicos”<sup>43</sup> – o que já tivemos oportunidade de ver.

<sup>36</sup> Cf. BJELLAND, Karen. Cressida and the Renaissance “Marketplace” – the role of binarism and amphibology in Shakespeare’s articulation of the Troy Legend. In: MERRIX, Robert P. e RANSON, Nicholas. *Ideological Approaches to Shakespeare: the practice of theory*. Lampeter: Edwin Mellen, 1992. p. 167.

<sup>37</sup> Cf. BOWERS, Rick. Hysterics, High Camp and *Dido Queene of Cartaghe*. In: DEATS, Sara Munson e LOGAN, Robert A. *Marlowe’s Empery: expanding his critical contexts*. Cranbury: Rosemont, 2002. p. 97.

<sup>38</sup> Cf. SINFIELD, Alan. *Cultural Politics – queer reading*. Nova York: Routledge, 2005. p. 81.

<sup>39</sup> Cf. PULLEN, Alison e LINSTEAD, Stephen. Introduction: organizing identity. In: PULLEN, Alison e LINSTEAD, Stephen (Orgs.). *Organization and Identity*. New York: Routledge, 2005. p. 5-6.

<sup>40</sup> LINSTEAD, Stephen. Dangerous Fluids and the Organization-without-Organs. In: HADDARD, John; HOLLIDAY, Ruth e WILLMOTT, Hugh. *Body and Organization*. London: Sage, 2000. p. 35.

<sup>41</sup> DOLLIMORE, 1991, p. 78.

<sup>42</sup> MEGGITT, Justin J. *Paul, Poverty and Survival*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1998. p. 104.

<sup>43</sup> BARCELLOS, José Carlos. Literatura e Homoerotismo Masculino: perspectivas teórico-metodológicas e práticas críticas. In: GARCÍA, Flavio (Org.). *Estudos Literários Reunidos: compilação de 5 artigos de José Carlos Barcellos, já publicados esparsamente em periódicos*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2008. p. 48-49.

## Reinscrição transgressiva em Is 4.2-6 – considerações iniciais<sup>44</sup>

<sup>2</sup> ביום ההוא יהיה צמח יהוה לצבי ולכבוד  
Naquele dia, servirá o rebento de Yahweh de joia e de glória,  
ופרי הארץ לגאון ולתפארת לפליטת ישראל:  
e o fruto da terra, de orgulho e de honra para o resto de Israel.  
<sup>3</sup> והיה הנשאר בציון והנוותר בירושלם  
E estará o restante em Sião e o remanescente em Jerusalém:  
קרוש ואמר לו כל-הכתוב לחיים בירושלם:  
santo será chamado ele – todo o que estiver escrito para as vidas em Jerusalém.  
<sup>4</sup> אם רחץ אדני את צאת בנות-ציון  
Quando tiver lavado Adonai o vômito das filhas de Sião,  
ואת-דמי ירושלם ירחיק מקרב  
e o sangue de Jerusalém (ele) tiver esfregado de dentro dela  
ברוח משפט וברוח בער:  
– com espírito de justiça e espírito de queimar –,  
<sup>5</sup> וברא יהוה על כל-מכון הר-ציון ועל-מקראה  
então criará Yahweh sobre todo lugar do monte Sião  
e sobre as assembleias dela  
ענן יומם ועשן וננה אש להבה לילה  
uma nuvem de dia, e fumaça e resplendor de fogo de labareda de noite  
כי על-כל-כבוד הפה: <sup>6</sup> וסכה תקנה לצל-יומם מקרב  
– para que, sobre toda glória, baldaquino e tenda sirva(m) de sombra de dia, por  
causa do calor,  
ולמחסה ולמסתור מזרם ומגש: פ  
e de proteção e de abrigo, por causa da chuva e do aguaceiro...

Se a hipótese a ser defendida é a de que, em relação a Is 4.2-6 e à luz da seção anterior do presente ensaio, está-se diante de um caso de reinscrição transgressiva, algumas condições devem ser satisfeitas e demonstradas. Primeiro, os termos com que o “oráculo” se deixa lavrar devem ser termos característicos da cultura hegemônica.<sup>45</sup> Segundo, a estrutura narrativa deve deixar transparecer que o sentido autorizado dos termos é deliberadamente transgredido pelo/a escritor(a)/narrador(a).<sup>46</sup> Terceiro, que a transgressão dos termos autorizados é cometida pela comunidade que se encontra em regime de subordinação em relação ao grupo social portador dos termos autorizados,

<sup>44</sup> O espaço não permite uma discussão exaustiva. O “estudo de caso” apontará apenas as linhas gerais. Para o leitor crítico, permanecerá a sensação de que se deve retornar ao texto e demonstrar mais profundamente as hipóteses aqui delineadas. Para um exercício mais detalhado, cf. RIBEIRO, Oswaldo Luiz. *Sangue e Vômito – reinscrições transgressivas em Is 4,2-6*. ouviroevento, 2006. Disponível em: <[http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/Sangue\\_e\\_vomito.htm#\\_edn2](http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/Sangue_e_vomito.htm#_edn2)>.

<sup>45</sup> Cf. notas 13 a 24.

<sup>46</sup> Cf. notas 13 a 24.

agora transgredidos.<sup>47</sup> Parece-me correto afirmar que todas as exigências estão plenamente satisfeitas. Em linhas gerais, trata-se do que segue.

### ***Termini technici* sacerdotais em Is 4.2-6**

“Rebento de Yahweh”, “glória”, “‘resto’, ‘remanescente’ e ‘restante’”, “santo”, “escrito”<sup>48</sup>, “esfregar”, “criar”, “lugar”, “assembleia”, “nuvem”, “esplendor de fogo de labareda” e “tenda” são, todos, termos que, majoritariamente, gravitam em torno do Templo de Jerusalém. Desses – e esse “detalhe” é fundamental para o argumento –, “rebento de Yahweh”<sup>49</sup>, “‘resto’, ‘remanescente’ e ‘restante’”<sup>50</sup>, “esfregar”<sup>51</sup> e “lugar”<sup>52</sup> são termos técnicos *exclusivos* do aparelho sacerdotal. Isso significa que o “oráculo-poema” constitui-se pelo acúmulo programático de termos sacerdotais, cuja altíssima concentração descarta a possibilidade de “coincidência”. De duas, uma: ou estamos diante da fala de um sacerdote engajadíssimo, ou, ao contrário, estamos diante de um discurso animado pelo regime da reinscrição transgressiva, nesse caso, *contra* aquele sacerdote engajadíssimo...

### **“Naturalização” dos *termini technici* sacerdotais em Is 4.2-6**

Paralelismo poético sinonímico<sup>53</sup> é uma técnica de construção de poemas, característica da Bíblia Hebraica, com a qual se elabora uma ideia, expressando-a, todavia, por meio de dois “versos”, o segundo, ratificando o primeiro. Em Is 4.2-6, a técnica está lá. Todavia, um fenômeno retórico se deixa flagrar: aparentemente, o segundo “verso” encontra-se em regime de ratificação sinonímica do “verso” anterior, mas, quando se observa mais atentamente, ocorre, naquele, um processo de “naturalização” dos termos empregados no “verso” que ele deveria ratificar.

<sup>47</sup> Cf. notas 13 a 24.

<sup>48</sup> Cf. Sl 87.6 e a referência ao registro dos habitantes de Jerusalém no livro (cf. GROENEWALD, A. The “Book of Life” (Psalm 69:29) – a question of life or death? *Verbum et Ecclesia*, n. 1, v. 24, p. 95, 2003). Trata-se, minha hipótese, da referência às listas sacerdotais da *golah*.

<sup>49</sup> O termo, originalmente aplicado ao rei, é assumido pelo sumo sacerdote após a reconstrução do Templo de Jerusalém (cf. SWEENEY, 1996, p. 94 – aqui, não o acompanhamento no tratamento do v. 2 como originalmente independente dos v. 3-6). Cf. a sequência histórico-social Jr 23.5 – Jr 33.15 – Zc 6.12 – Zc 3.8. O conjunto das ocorrências é: Gn 19.25; Sl 65.11; Is 4.2; 61.11; Jr 23.5; 33.15; Ez 16.7; 17.9,10; Os 8.7; Zc 3.8; 6.12.

<sup>50</sup> Quanto à relação entre os termos e o Templo, cf. GALLAZZI, Sandro. *A Teocracia Sadocita* – sua história e ideologia. Macapá: edição do autor, 2002. p. 31.

<sup>51</sup> Cf. 2Cr 4.6; Is 4.4; Jr 51.34 e Ez 40.38. Trata-se de um verbo que traduz o ato ritual de lavar, esfregando, para tirar toda a gordura, a carne ritual do sacrifício. Inapelável – *terminus technicus*.

<sup>52</sup> Outro *terminus technicus* sacerdotal inapelável. מִקְוֵה ocorre apenas em Êx 15.17; 1Re 8.13,39,43,49; 2Cr 6.2,30,33,39; Ez 2.68; Sl 33.14; 89.15; 97.2; 104.5; Is 4.5; 18.4; Dn 8.11, referindo-se, sempre a) ou ao “lugar” sobre o qual se ergue o Templo de Jerusalém, ou b) ao “lugar” sobre o qual se ergue o Templo “celeste” (cosmogônico) de Yahweh.

<sup>53</sup> Para o conceito, cf. GABEL, John. B. e WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura: uma introdução*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. p. 44s.

Por exemplo: no v. 2, o que era uma referência ao sumo sacerdote (“rebento de Yahweh”), transforma-se no termo “paralelo” “fruto da terra”. O que era uma referência à pompa e aos enfeites cerimoniais dos trajes do sumo sacerdote (“joia e glória”), transforma-se na hendiáde “orgulho e honra”. No conjunto, uma naturalização referencial-terminológica, tendo como chave o trabalho no campo. No v. 5: o *terminus technicus* מְבוּרָה é ressignificado na forma das congregações “dela(s)”. A “nuvem de dia” e a “fumaça e resplendor de fogo de labareda de noite” convertem-se em “baldaquino e tenda” para proteção contra o sol, no calor, e contra o aguaceiro, na chuva. No v. 4, o *terminus technicus* יָדֵי – aplicado à “lavagem” e “esfregação” ritual da peça do sacrifício do עֹלָה é empregado para a transgressão das transgressões: o próprio Yahweh “lavar/esfregar” o sangue de Jerusalém de dentro dela<sup>54</sup>. E mais – aquele que permanecerá na tenda e no baldaquino, protegido do sol e da chuva, enquanto trabalha, esse é posto transgressivamente em paralelo poético com nada mais nada menos do que “glória”<sup>55</sup> – nos termos transgressivos do oráculo, a “glória de Yahweh” não é outra coisa senão o camponês, no trabalho, enquanto trabalha, disso orgulhoso e honrado, no campo...

O processo de “naturalização” é a chave para a transgressão dos *termini technici* sacerdotais. O que, sob o regime “autorizado”, tem significado propriamente teológico, sofre um processo de transgressão semântica e transforma-se num termo de significado “natural”, nesse caso, relacionado diretamente ao campesinato.

A reinscrição transgressiva em Is 4.2-6 opera cooptando os termos sacerdotais, reinscrevendo-os transgressivamente e reelaborando uma visão de mundo de caráter utópico-profético. É a impossibilidade de transformar as condições de vida instaladas no momento de redação/declamação do poema que promove a transposição de seu regime teológico-político para o regime utópico: “naquele dia” (בַּיּוֹם הַהוּא) [v. 2-3] (...), “quando” (כִּשְׁ) [v. 4] (...) “[então] criará Yahweh” (וַיִּבְרָא יְהוָה) [v. 5a] (...) “para que” (כִּי) [v. 5b-6]”.

## Identidade do grupo social transgressivo que se expressa em Is 4.2-6

Em Is 4.2-6, a “naturalização” dos *termini technici* sacerdotais se dá em uma única chave: campesinato. Na utopia que se delinea no poema, a comunidade do futuro tem marcas exclusivamente campesinas. Uma vez que o grupo social que maneja

<sup>54</sup> Hipótese de trabalho que aqui me furto a aprofundar – o sangue menstrual, “causa” retórica da interdição sacerdotal das mulheres às prerrogativas do *mimus* sagrado.

<sup>55</sup> Pode-se flagrar grosseiro erro de tradução da frase על-פל-בבור do v. 5a em várias versões (*A Bíblia de Jerusalém*, por exemplo, e em conceituados exegetas (Croatto, por exemplo, que, ao contrário do sentido da fórmula – “sobre toda a glória”, faz da glória não algo que está embaixo, isto é, sob proteção, mas em cima, isto é, protegendo: “esta (a *sua* [sic] glória), por sua vez, servirá de toldo protetor para o povo”. Croatto transgrediu a transgressão [CROATTO, José Severino. *Isaías. I: 1-39*. O profeta da justiça e da fidelidade. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1989. p. 49].

a reinscrição transgressiva tem em mira a “inversão da sorte”<sup>56</sup>, incluindo-se muito evidentemente a si mesmo no projeto de restauração da vida, segue-se, quer-me parecer, necessariamente, que uma e apenas uma deve ser a identidade desse grupo social – camponeses.

### **A identidade da liderança campesina inserida no horizonte da utopia em Is 4.2-6**

Todavia, não se vá imaginar que são camponeses eles mesmos a tanto imaginar sua utopia, quanto, menos ainda, elaborar o próprio poema onde ela é lavrada e invocada. A despeito de a utopia ser desenhada como um futuro de vida digna e trabalho no campo, o que sugere a identidade campesina do grupo social subordinado ao poder sacerdotal, as marcas que caracterizam os agentes oraculares apontam na direção de mulheres – profetisas extáticas, muito provavelmente.

O intrincado tecido narrativo indica que se trate de liderança profética campesina, mulheres expropriadas de suas prerrogativas religiosas, a cuja expropriação se teria seguido, assim – ao menos sob sua ótica –, o esfacelamento do tecido social próprio da comunidade em que exerciam seu *mínus* profético.

O argumento é mais simples do que a sua adequada demonstração. Is 4.2-6 está composto na forma de quiasmo: A – X – A’ (2-3A – 4X – 5-6A’). Isso quer dizer que o centro nervoso do oráculo utópico encontra-se no v. 4. O que, como utopia, está invocado nos v. 2-3 e 5-6 depende da concretização do que, como condição da utopia, está invocado no v. 4.

No v. 4, encontram-se “as filhas de Sião” e “Jerusalém”. Aquelas, vomitadas<sup>57</sup>. Esta, marcada de sangue. Yahweh vai lavar o vômito das filhas de Sião e vai “esfregar” o sangue de Jerusalém de dentro dela. Marcada de sangue, Jerusalém é lavada pela própria mão de Yahweh, cujo processo é descrito em paralelo com o holocausto da perna do cordeiro, sacrifício de louvor, o “pedaço especial”. Se se trata – é minha hipótese de trabalho – do sangue menstrual, justificativa retórico-política para a interdição das mulheres ao *mínus* sagrado, e sendo a menstruação tratada pelo clero sacerdotal como “coisa imunda”, intocável, sob risco certo de contaminação ritual, narrar-se que Yahweh, com sua própria mão, há de lavar o sangue da “peça sagrada”, aceitando-a como sacrifício de louvor a si mesmo, isso quer me parecer uma “transgressão” considerável – o que aos sacerdotes aparece como “coisa imunda”, sob o efeito da reinscrição transgressiva de Is 4.2-6 surge, reelaborado, como “oferta suave” do próprio Yahweh para si mesmo.

Isso no v. 4b. No v. 4a aparece o termo  $\text{מַצֵּי}$ , que as versões traduzem por “imundície”, mas que, após uma consulta a todas as suas ocorrências na Bíblia He-

<sup>56</sup> Para o conceito de “inversão da sorte”, cf. GOTTWALD, 1986, p. 539ss.

<sup>57</sup> A tradução corrente “imundície” ou “culpa” para o termo hebraico  $\text{מַצֵּי}$  não me parece atender aos indícios semântico-fenomenológicos internos à Bíblia Hebraica, onde as ocorrências do termo apontam, sempre, para fezes ou vômito (cf. Dt 23.14; Pv 30.12; Is 28.8; Ez 4.12).

braica, revela impor duas possibilidades de sentido: fezes ou vômito.<sup>58</sup> Penso que, referindo-se à assim alegada “impureza ritual” menstrual de mulheres, o sangue do v. 4b sugere que *ṭāṣ* deve ter sido usado para também referir-se a algum aspecto de algum fenômeno igualmente ritual, sempre relacionado, então, às mulheres. Ainda me encontro na etapa de aprofundar a pesquisa nesse ponto específico, mas adiantaria a hipótese de que se trata do vômito como consequência fisiológica precisa de “estados alterados de consciência” obtidos em ritos em que está envolvida a ingestão de substâncias enteógenas.<sup>59</sup> Isso indicaria: a) a condição de “profetisas extáticas”, que se deve admitir caracterizar essas mulheres; b) a presença de ritos próximo-xamânicos enteogenicamente promovidos; c) a ocorrência de reações somáticas – vômito (agora, então, utilizado pelo clero como justificativa de impureza ritual para o serviço sagrado dessas mulheres) – em decorrência da ingestão dos ingredientes enteógenos; d) a caracterização de pelo menos parte da liderança campesina constituir-se de profetisas extáticas; e) cuja liderança teria sido expropriada pelo clero sacerdotal de Jerusalém.<sup>60</sup>

Nesse sentido, é a partir de seu olhar de líderes expropriadas de suas prerrogativas e práticas que a (sua) utopia se desenha – “naquele dia”, suprimidas as interdições que a força clerical/sacerdotal impôs à profecia feminina no campo, a vida e o trabalho dos homens e das mulheres voltará à normalidade, assim como as mulheres retornarão ao seu *mînus* sagrado, naquele dia, quando Yahweh, então, tiver lavado o sangue e seu vômito delas, essas coisas muito naturais de mulheres que sangram, pelo fato de serem quem são, e vomitarem, pelo fato de “irem” aonde vão e “verem” o que veem pela força do que ingerem – também isso, não duvido, uma coisa muito “natural” e do que, segundo elas mesmas, Yahweh, então, muito gostava.

## Considerações finais

Esboçadas as linhas gerais da proposta de se aplicar o conceito de reinscrição transgressiva a Is 4.2-6, o próximo passo é aprofundar o exercício e verificar mais detalhadamente sua procedência teórico-metodológica. É preciso verificar se cada palavra de Is 4.2-6 funciona bem sob a proposta de ter sido o oráculo elaborado desde a sua origem como uma peça de transgressão do discurso hegemônico do templo. O esboço apresentado não é suficiente – e se fez na forma concisa em função do espaço disponível. Há mais e muito que se fazer.

<sup>58</sup> Cf. nota 57.

<sup>59</sup> Ciente do tema controverso, para o tema da pesquisa sobre “enteogenia” remeto a: CLIFTON, Chas S. Entheogens. In: TAYLOR, Bron R. (Ed.). *The Encyclopedia of Religion and Nature*. New York: Thoemmes Continuum, 2005. p. 596-597; HOOD JR., Ralph W. Mytical, Spiritual and Religious Experiences. In: TAYLOR (Ed.), 2005. p. 353-356.

<sup>60</sup> Não tenho a pretensão de ter demonstrado a hipótese. É o que é: uma hipótese. Mas esconde-se sob ela uma tese de doutorado, à espera de que seja de lá recolhida. Caso outro pesquisador que não eu mesmo chegue a tanto, terá tido o mérito da demonstração do que aqui se assenta conscientemente como intuição e hipótese, metodologicamente, todavia, já de todo delineada.



Todavia, é a pressuposição com que se termina esse esboço metodológico, permanecerão válidas as observações gerais do ensaio: Is 4.2-6 foi redigido por intelectual orgânico(a) vinculado à liderança profético-extática feminina da comunidade campesina subjugada ao poder hegemônico hierocrático do clero de Jerusalém, consistindo o oráculo na reinscrição transgressiva dos termos técnicos com que o Templo legitima seu poder, naturalizando-os e neutralizando-os, ao mesmo tempo em que projeta utopicamente a reconfiguração da comunidade em torno de seu trabalho agrícola, sob as bênçãos de Yahweh.

## Referências bibliográficas

### Sobre reinscrição transgressiva

- ALDERSON, David e ANDERSON, Linda. *Territories of Desire in Queer Culture – refiguring contemporary boundaries*. New York: Manchester University Press, 2000.
- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e Homoerotismo Masculino: perspectivas teórico-metodológicas e práticas críticas. In: GARCÍA, Flavio (Org.). *Estudos Literários Reunidos: compilação de 5 artigos de José Carlos Barcellos, já publicados esparsamente em periódicos*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2008. p. 31-66.
- BJELIĆ, Dušan I. *Galileo's Pendulum: science, sexuality, and the body-instrument link*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- BJELLAND, Karen. Cressida and the Renaissance “Marketplace” – the role of binarism and amphibology in Skakespeare’s articulation of the Troy Legend. In: MERRIX, Robert P. e RANSON, Nicholas. *Ideological Approaches to Shakespeare: the practice of theory*. Lampeter: Edwin Mellen, 1992. p. 165-186.
- BOWERS, Rick. Hysterics, High Camp and *Dido Queene of Cartaghe*. In: DEATS, Sara Munson e LOGAN, Robert A. *Marlowe's Empery: expanding his critical contexts*. Cranbury: Rosemont, 2002. p. 95-106.
- BRYDON, Diana e TIFFIN, Helen. *Decolonising Fictions*. Toronto: Dangaroo, 1993.
- BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: UNESP, 2002.
- CALDER, Alison. “I am Unacquainted with that language, Roman”: male and female experiences of war in Fletcher’s *Bonduca*. In: BARROLL, Leeds (Ed.). *Medieval and Renaissance Drama in England*. Cranbury: Associated University Presses, 1996. v. 8, p. 211-226.
- CLETO, Fabio. *Camp – queer aesthetics and the performing subject: a reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- CLUM, John M. Gay/Queer and Lesbian Studies, Criticism and Theory. In: WOLFREYS, Julian (Ed.). *Modern British and Irish Criticism and Theory – a critical guide*. Edinburgh: Contributors, 2006. p. 150-164.
- DIXON, Wheeler W. *Visions of Paradise: images of Eden in the cinema*. Piscataway: Rutgers University Press, 2006.
- DOLLIMORE, Jonathan. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Clarendon, 1991.
- FEROLI, Teresa. *Political Speaking Justified – women prophets and the English Revolution*. Cranbury: Rosemont, 2006.
- FOSTER, Gwendolyn Audrey. *Captive Bodies – postcolonial subjectivity in cinema*. Albany: University of State of New York Press, 1999.
- JOYCE, Simon. *Capital Offenses: geographies of class and crime in Victorian London*. Virginia: University of Virginia Press, 2003.

- KEEFER, Michael (Ed.). *Doctor Faustus* (Christopher Marlowe) – a 1604 version edition. Ed. Playmout: Broadview, 2007.
- LASSEN, Christian. Sheep Thrills: pastoral camp in the AIDS – elegies of Alan Hollinghorst. In: JAMES, David e TEW, Philip. *New versions of pastoral: post-romantic, modern, and contemporary responses to the Tradition*. Cranbury: Rosemont, 2009. p. 217-229.
- LINSTEAD, Stephen. Dangerous Fluids and the Organization-without-Organs. In: HADDARD, John; HOLLIDAY, Ruth e WILLMOTT, Hugh. *Body and Organization*. London: Sage, 2000. p. 31-51.
- MARTIN-CLARK, Philip. *Art, Gender, and Sexuality: new readings of Cernuda's later poetry*. London: The Modern Humanities Research Association, 2000.
- MEYER, Moe. Under the Sign of Wilde – an archaeology of posing. In: MEYER, Moe (Ed.). *The Politics and poetics of camp*. London: Routledge, 2005. p. 65-93.
- MOSES, Michel Valdez. Caliban and His Precursors: the politics and literary history and the Third World. In: PERKINS, David. *Theoretical Issues in Literary History*. London: Harvard, 1991. p. 206-226.
- MURPHY, Andrew. *But the Irish Sea Betwixt us – Ireland, colonialism and renaissance literature*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1999.
- PULLEN, Alison e LINSTEAD, Stephen. Introduction: organizing identity. In: PULLEN, Alison e LINSTEAD, Stephen (Org.). *Organization and Identity*. New York: Routledge, 2005. p. 1-17.
- RAYKOFF, Ivan. Transcription, Transgression and the (pro)creative Urge. In: FULLER, Sophie e WITHESELL, Lloyd. *Queer Episodes in Music and Modern Identity*. Illinois: University of Illinois, 2002.
- ROSEMANN, Philipp W. Penser l'Autre: la philosophie africaine en quête d'identité. *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 96, n. 2, p. 285-303, 1998.
- SHORE-GOSS, Robert E. Gay and Lesbian Theologies. In: FLOYD-Thomas, Stacey M. e PINN, Antony B. (Eds.). *Liberation Theologies in the United States: an introduction*. New York: New York University, 2010. p. 181-208.
- SHUTTLETON, D. The Queer Politics of Gay Pastoral. In: PHILLIPS, R.; WESTH, D. and SHUTTLETON, D. (Eds.). *De-Centring Sexualities: Politics and Representation Beyond the Metropolis*. London: Routledge, 2000. p. 125-146.
- SINFELD, Alan. *Cultural Politics – queer reading*. Nova York: Routledge, 2005.
- SMITH, Hazel. *Hyperscapes in the Poetry of Frank O'Hara*. Difference, Homosexuality, Topography. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.
- TZELEPIS, Elena e ATHANASIOU, Athena. *Rewriting Difference: Luce Irigaray and "the Greeks"*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- ZUBERI, Nabeel. *Sounds English – transnational popular music*. Illinois: University of Illinois, 2001.

#### Sobre Is 4.2-6

- CROATTO, José Severino. *Isaias. I: 1-39*. O profeta da justiça e da fidelidade. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal; São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1989.
- GABEL, John B. e WHEELER, Charles B. *A Bíblia como literatura – uma introdução*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.
- GALLAZZI, Sandro. *A Teocracia Sadocita – sua história e ideologia*. Macapá: edição do autor, 2002.
- GOTTWALD, Norman K. *Tribos de Yahweh*. Uma sociologia da religião de Israel liberto – 1250-1050 a.C. São Paulo: Paulinas, 1986.

- GROENEWALD, A. The “Book of Life” (Psalm 69:29) – a question of life or death? *Verbum et Ecclesia*, n. 1, v. 24, p. 93-103, 2003.
- HOOD JR., Ralph W. Mytical, Spiritual and Religious Experiences. In: PALOUTZIAN, F. e PARK, Crystal L. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: The Guilford Press, 2005. p. 348-364.
- NIELSEN, Kirsten. *There is Hope for a Tree – the tree as metaphor in Isaiah*. Sheffield: Sheffield Press, 1985.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Sangue e Vômito – reinscrições transgressivas em Is 4,2-6*. ouviroevento, 2006. Disponível em: <[http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/Sangue\\_e\\_vomito.htm#\\_edn2](http://www.ouviroevento.pro.br/biblicoteologicos/Sangue_e_vomito.htm#_edn2)>.
- SWEENEY, Marvin Alan. *Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- WILDBERGER, Hans. *Isaiah: Isaiah 1-12*. Minneapolis: Fortress, 1991.



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

**O ENCONTRO COM O PODER SALVÍFICO DE DEUS NA PESSOA DE JESUS  
APROXIMAÇÕES HERMENÊUTICAS SOBRE O DUPLO RELATO  
DE CURAS EM MARCOS<sup>1</sup>**

*The encounter with the saving power of God in Jesus  
Hermeneutical approaches of the double report of healings in Mark*

**João Luiz Correia Júnior<sup>2</sup>**

**Resumo:** O mercado religioso, em virtude da forte demanda por curas imediatas, por meio de milagres, continua em franco desenvolvimento. Mas uma pergunta se faz necessária: será que o sagrado oferecido é realmente capaz de libertar as pessoas de seus males físicos, mentais e espirituais? Nessa perspectiva, abre-se espaço para uma fecunda análise desse fenômeno que se observa em toda parte, ao longo dos séculos, inclusive dentro da religião cristã, sobretudo em tempos de crise. O presente artigo tem como objetivo ir à fonte da experiência cristã para buscar interpretar um duplo relato de curas milagrosas protagonizadas por Jesus no Evangelho de Marcos (5.21-43). Para tanto, desenvolve-se aqui uma reflexão crítica, na perspectiva literária e hermenêutica, com o intuito de dar uma contribuição ao debate em torno do tema na perspectiva bíblico-teológica.

**Palavras-chave:** Relatos de milagres. Religião cristã. Fé. Saúde.

**Abstract:** The religious market, due to high demand for immediate healing through miracles, is still being developed. But one question is necessary: Is the sacred offered actually capable of releasing people from their physical, mental and spiritual ailments? From this perspective, a fruitful analysis of this phenomenon is possible, and it can be observed everywhere, throughout the centuries, even within the Christian Religion, especially in times of crisis. This article aims to go to the source of Christian experience to interpret two miraculous healings headed by Jesus in the Gospel of Mark (5.21-43). Therefore, it develops here a critical reflection on hermeneutics and liter-

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 14 de outubro de 2011 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Teólogo, doutor em Teologia com concentração na área bíblica, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO), Rio de Janeiro, Brasil. Professor titular da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Recife/PE, Brasil, onde leciona no Mestrado em Ciências da Religião e no Curso de Teologia. Contato: joaoluizcorreia@uol.com.br

ary perspective, in order to contribute to the debate around the theme, in the biblical-theological perspective.

**Keywords:** Reports of miracles. Christian Religion. Faith. Health.

## Introdução

O tema deste artigo nasce do desafio que está posto pela chamada crise da Modernidade. Não é mais novidade que o tão propalado desenvolvimento científico, inclusive na área das Ciências Médicas, beneficia apenas uma pequena parte da população mundial, que são as pessoas de maior poder aquisitivo. A grande maioria se vê alijada dos melhores hospitais, dos tratamentos mais avançados e dos remédios de última geração. Em muitos países, como o Brasil, a saúde pública é um caos.<sup>3</sup>

Nesse contexto, no contato com o mais profundo do fosso da limitação humana, quando tudo parece perdido, sem sentido, muitas vezes só resta uma saída: realimentar a sutil e frágil chama da fé, e trilhar o caminho que leva a uma religião.

Provocados por tais desafios e pelos questionamentos pastorais que brotam das comunidades cristãs e do magistério, procuramos tirar do texto de Mc 5.21-43 a sua “reserva de sentido” para hoje.

Assim, num primeiro momento, apresentamos a narrativa de cura da mulher com fluxo de sangue e da filha de Jairo no Evangelho de Marcos, procurando compreender a sua estrutura literária. Em seguida, fazemos algumas aproximações do ponto de vista hermenêutico com o intuito de refletir sobre o encontro com o poder salvífico na pessoa de Jesus, que é proposto pela narrativa em estudo.<sup>4</sup>

## O duplo relato de curas em Mc 5.21-43

Essa narrativa está presente nos três evangelhos sinóticos. A opção pelo Evangelho de Marcos deve-se aos seguintes aspectos:

<sup>3</sup> O tema da saúde pública é tão preocupante que a Igreja Católica, por meio da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em sua Campanha da Fraternidade de 2012, lançou para a reflexão o tema “Fraternidade e Saúde Pública”. CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Campanha da Fraternidade 2012: Manual*. Brasília, 2011.

<sup>4</sup> Essa temática foi trabalhada em um livro de minha autoria, cuja edição está esgotada. CORREIA JÚNIOR, João Luiz. *O poder de Deus em Jesus: um estudo de duas narrativas de milagres em Mc 5,21-43*. São Paulo: Paulinas, 2000.

a) Marcos é tido como o evangelho mais antigo: não necessariamente a edição, mas a catequese nele contida aparece em sua forma mais antiga.<sup>5</sup> Pode-se situar a composição desse evangelho depois de 66 e antes de 70, na Galileia.<sup>6</sup>

b) É possível que Marcos tenha sido usado por Mateus e Lucas ao comporem eles seus evangelhos, embora tenham imprimido sua marca e originalidade ao que escreveram.<sup>7</sup>

c) Enquanto nos outros evangelhos têm mais peso as palavras-ensinamento (*logias*), em Marcos um peso semelhante é dado aos milagres. Dessa forma, os “relatos de milagre” (apresentações literárias dos gestos prodigiosos de Jesus) ocupam um lugar proporcionalmente mais amplo e significativo, tendo em vista as finalidades da pregação cristã.<sup>8</sup>

Por meio do Evangelho de Marcos estamos, portanto, mais próximos de uma primeira teologia acerca de Jesus, o que nos ajuda a entender melhor o impacto inicial que tal personagem causou nas primeiras comunidades cristãs. Estamos próximos também do taumaturgo Jesus de Nazaré, interpretado como alguém capaz de curar as doenças e até mesmo resgatar a vida de quem já estava morto.

A narrativa é a seguinte<sup>9</sup>:

21 E de novo, atravessando Jesus de barco para o outro lado, uma numerosa multidão o cercou e ele se deteve à beira-mar.

22 Aproximou-se um dos chefes da sinagoga, cujo nome era Jairo, e vendo-o, caiu a seus pés, 23 Rogou-lhe insistentemente, dizendo: “Minha filhinha está morrendo. Vem e impõe nela as mãos para que ela seja salva e viva”.

24 Jesus o acompanhou.

E numerosa multidão o seguia, apertando-o de todos os lados.

25 Ora, certa mulher que havia doze anos tinha um fluxo de sangue; 26 e que muito sofrera nas mãos de vários médicos, tendo gasto tudo o que possuía sem nenhum resultado, mas cada vez piorando mais, 27 ouvira falar de Jesus. Aproximou-se dele, por detrás, no meio da multidão, e tocou seu manto. 28 Porque dizia: “Se ao

<sup>5</sup> Tal catequese está condensada em “unidades de tradição transmitidas isoladamente ou pequenos grupos de unidades da tradição oral outrora juntas (p. ex., os discursos polêmicos, 2,1-3,35, as parábolas, 4,1-32, os milagres à beira do lago, 4,35-5,43, a narração da paixão)”. Tendo isso presente, Kümmel afirma que “não podemos ir além da afirmação de que provavelmente algumas fontes escritas não muito extensas estejam subjacentes a Marcos; para sermos mais precisos, diríamos que o evangelista teria combinado entre si pequenas coleções de diversas tradições e unidades dispersas da tradição, resultando disso tudo uma apresentação mais ou menos coerente”. KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 97-98.

<sup>6</sup> É a tese de Myers: “Uma data anterior a 70 e durante a revolta (portanto, depois de 66) é essencial à coerência da ideologia política e econômica da narrativa de Marcos. A forte crítica que Marcos lança ao estado do templo e à sua economia política teria evidentemente sido supérflua se o templo já houvesse sido destruído”. MYERS, Ched. *O evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 68.

<sup>7</sup> BALLARINI, P. Teodorico (Org.). *Os evangelhos*. In: *Introdução à Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1972. v. IV, p. 411.

<sup>8</sup> FABRIS, Rinaldo. *O evangelho de Marcos*. In: *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 480

<sup>9</sup> BIBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

menos tocar suas roupas, serei salva”. 29 E logo estancou a hemorragia. E ela sentiu no corpo que estava curada de sua enfermidade.<sup>30</sup> Imediatamente, Jesus, tendo consciência da força que dele saíra, voltou-se para a multidão e disse: “Quem tocou minhas roupas?” 31 Os discípulos disseram-lhe: “Vês a multidão que te comprime e perguntas ‘Quem me tocou?’”

32 Jesus olhava em torno de si para ver quem havia feito aquilo. 33 Então a mulher, amedrontada e trêmula, sabendo o que lhe havia sucedido, foi e caiu-lhe aos pés e contou-lhe toda a verdade.

34 E ele disse-lhe: “Minha filha, a tua fé te salvou; vai em paz fique curada desse teu mal”.

35 Ainda falava, quando chegaram alguns da casa do chefe da sinagoga dizendo: “Tua filha morreu. Por que perturbas ainda o Mestre?” 36 Jesus, porém, tendo ouvido a palavra que acabara de ser pronunciada, disse ao chefe da sinagoga: “Não temas; crê somente”. 37 E não permitiu que ninguém o acompanhasse, exceto Pedro, Tiago e João, o irmão de Tiago.

38 Chegaram à casa do chefe da sinagoga, e ele viu o alvoroço. Muita gente chorando e clamando em voz alta. 39 Entrando disse: “Por que este alvoroço e este pranto? A criança não morreu; está dormindo.” 40 E caçoavam dele. Ele, porém, ordenou que saíssem todos, exceto o pai e a mãe da criança e os que o acompanhavam, e com eles entrou onde estava a criança.

41 Tomando a mão da criança, disse-lhe: “*Talitha Kum*”, o que significa: “Menina, – eu te digo – levante-te!”

42 No mesmo instante, a menina se levantou e andava, pois já tinha doze anos. E ficaram extremamente espantados.

43 Recomendou-lhes então expressamente que ninguém soubesse o que tinham visto. E mandou que dessem de comer à menina.

Ao lermos a narrativa acima, encontramos relações internas que sugerem um esquema construído através das seguintes subunidades:<sup>10</sup>

- v. 21      Numerosa multidão cerca Jesus (**domínio público**)
- v. 22      O chefe da sinagoga **prostra-se** diante de Jesus
- v. 23      Súplica pela filhinha
- v. 24a     **Jesus acompanha** Jairo

<sup>10</sup> Utilizamos no esquema abaixo (e nas explicações do esquema) o “v.” como abreviatura de “versículo”, e “vv.” para designar “versículos”.



- v. 24b    Numerosa multidão (**massa amorfa**) comprime Jesus
- vv. 25-28    O **segredo** da mulher e sua secreta atitude
- vv. 29-31    A cura e a **consciência** do poder de Jesus  
                                **em meio à inconsciência** dos discípulos  
                                – **A mulher** sente-se curada (v. 29)  
                                – **Jesus** tem “consciência da força que dele saíra” (v. 30)  
                                – **Os discípulos** ignoram tudo (v. 31)
- vv. 32-33    A mulher se revela e **proclama** toda a verdade
- v. 34    Uma filha de Jesus (**uma alguém**) emerge da multidão

- vv. 35-40            **Alguns poucos acompanham** Jesus
- v. 41                **Ação concreta:** Jesus atende a súplica
- v. 42                A filha do chefe da sinagoga **levanta-se e anda**
- v. 43                Ninguém deve saber (**intimidade**)

Como se percebe na estrutura do texto, a narrativa é muito bem construída em dois relatos entrelaçados: a cura da filha de Jairo, que sofre uma interrupção para ser narrada a cura da mulher com fluxo de sangue, sendo retomada logo em seguida. Temos, então, a seguinte sequência: Mc 5.21-24a [5.24b-34] 5.35-43.

Tomando o v. 21 como introdutório, podemos encontrar uma moldura da períclope com o v. 43. Na abertura (v. 21), Jesus está em ambiente público, cercado por numerosa multidão, à beira-mar, sem privacidade alguma. No fim da narrativa (v. 43), Jesus está dentro de uma casa, num quarto fechado em companhia de algumas poucas pessoas, num ambiente de privacidade, recomendando – inclusive – que ninguém tomasse conhecimento do que se passara ali. Os dois versículos estão, portanto, em paralelismo antitético: domínio público (numerosa multidão) X intimidade (poucas pessoas, sigilo).

Podemos interpretar os vv. 29-31 como sendo o centro de toda a narrativa. Assim sendo, chegamos ao clímax tão esperado, em que todo o esforço da hemorroíssa é, finalmente, coroado de êxito. Encontramos aqui a experiência do poder de Deus, por parte da mulher – que o recebeu, e por parte de Jesus – que o intermediou, no meio de uma multidão e diante dos discípulos que demonstram nada perceber. Trata-se de uma poderosa energia revitalizadora, δύναμις [*dynamis*], que foi desencadeada com o toque da mulher em Jesus, fazendo estancar imediatamente a hemorragia, ao ponto dela sentir-se curada. Ao mesmo tempo, também de forma imediata, Jesus toma consciência que poderosa energia emanara do seu corpo, em virtude de um toque especial de alguém.

Em Mc, o significado da palavra “*dynamis*” é aplicado ao poder do Deus vivo, ou a uma “obra poderosa” que manifesta tal poder (6.2,5,14; 9.39). O encontro pessoal com esse poder salvífico na pessoa de Jesus de Nazaré parece ser algo fundamental no evangelho e, de modo especial, em Mc 5.21-43. Tratemos desse aspecto, a seguir, buscando algumas aproximações hermenêuticas.

### **Aproximações hermenêuticas sobre o encontro com o poder salvífico na pessoa de Jesus**

O encontro com Jesus na narrativa de Mc 5.21-43 traz consequências positivas, profundamente libertadoras para todas as pessoas envolvidas. Buscando algumas aproximações hermenêuticas, vejamos, num primeiro momento, as características desse sagrado salvífico na pessoa de Jesus, e, num segundo momento, a experiência transformadora causada na vida da mulher com fluxo de sangue, bem como na pessoa de Jairo e de sua filha.

#### **Características do Sagrado Salvífico em Jesus**

Jesus, em sua ação taumatúrgica, circundado e comprimido pela multidão numerosa, é apresentado como alguém que tem poder, força dinâmica capaz de restaurar a saúde das pessoas que o buscam com fé. No encontro com Ele, Jairo (em prol de sua filha) e a hemorroíssa (em prol de si mesma) fazem a experiência profunda do encontro com o Sagrado, que tem a capacidade de salvar, imbuído que está do poder salvífico de Deus.

No Evangelho de Marcos, nos resumos que encontramos ao longo do texto (1.33-34,39; 3.7-12; 6.31-32; 53-56), bem como na maior parte dos relatos de milagres, tal ação taumatúrgica de Jesus apresenta as seguintes características: a) Revela o poder extraordinário de Jesus. Um poder escondido, misterioso, que não pode ser confundido com outras forças mundanas; mas, ao mesmo tempo, um poder que irrompe no mundo e não pode ficar escondido. Jesus é, portanto, o taumaturgo escatológico. b) Revela a Boa-Nova, o Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus. Sua ação é interessante não por ser evento extraordinário, mas porque Jesus é extraordinário, excepcional, importante. A Boa-Nova acontece durante a missão, no caminho que leva à morte e ressurreição, e antecipa, como sinal provisório, mas decisivo, o poder altíssimo de Deus que se manifesta na ressurreição. Jesus é, portanto, o Cristo, Filho de Deus.<sup>11</sup>

Vejamos isso em mais detalhes...

---

<sup>11</sup> FABRIS, 1990, p. 481.

## Jesus, o taumaturgo escatológico

Praticamente a totalidade dos investigadores na área dos estudos bíblicos está de acordo em afirmar um fato historicamente inegável sobre Jesus: ele foi considerado por seus contemporâneos um curador e exorcista de grande prestígio. Todas as fontes cristãs tratam invariavelmente das curas e exorcismos realizados por Jesus.<sup>12</sup>

As intervenções prodigiosas de Jesus situam-se num ambiente carregado de expectativas históricas, cujas raízes encontramos na grande tradição bíblica. Essa tradição alimentou a esperança de uma intervenção libertadora de Deus na história do seu povo, através de um messias que repetirá os “sinais” ou prodígios feitos por Deus mediante o seu “profeta” Moisés, o primeiro libertador. Nesse ambiente, surgem pessoas fingindo ser inspiradas por Deus e maquinando desordens e revoluções, que excitavam o povo ao fanatismo religioso e o conduziam ao deserto, prometendo que ali Deus lhes teria mostrado sinais de libertação. Em virtude disso, surgem advertências aos cristãos que vivem na perspectiva do fim do mundo e da vinda do Senhor, sobre “falsos Messias” e “falsos profetas” que “apresentarão sinais e prodígios para enganar, se possível, os eleitos” (Mc 13.22).<sup>13</sup>

É dentro desse clima de expectativa messiânica que os discípulos de Jesus, entre os quais o evangelista Marcos, interpretam a sua ação taumatúrgica como sinal peculiar e poderoso de missão escatológica, isto é, como atitude de pura gratuidade e compaixão pelo seu povo, em sinal da proximidade (irrupção) do reino de Deus na história humana (o “fim dos tempos” já acontece no “aqui e agora”).<sup>14</sup>

Jesus é concebido, portanto, como aquele que age sob o impulso da grande novidade que se aproxima e chega: é mensageiro do Deus (Pai) que a ele envia para um encontro fecundo com todas as pessoas de boa vontade que o buscam com fé, evidente *boa notícia* de que o Reino chegou e está ao alcance de todos (próximo). É o próprio Jesus quem afirma isso com todas as letras, logo no início do Evangelho de Marcos, ao iniciar a evangelização na Galileia: “O tempo está realizado e o reino de Deus está próximo. Converti-vos e crede no evangelho” (Mc 1.14-15).

Nessa perspectiva evangélica, Jesus é o profeta escatológico, cujos milagres são apresentados como sinais da sua missão salvífica, nunca como o centro da sua atividade messiânica. Essa diferença é profundamente relevante. Jesus não se apresenta ao mundo como um curador a mais, com poderes especiais de Deus sobre a terra. Curandeiros, exorcistas, sanadores, mágicos, existiam muitos no seu tempo. Mais um não teria acrescentado quase nada. Jesus apresentou-se, segundo os evangelhos, como mensageiro de Deus, o seu delegado na tarefa de anunciar o Reino; por isso começou a comportar-se como *profeta apocalíptico*: a sua missão fundamental consistia em

<sup>12</sup> PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 198.

<sup>13</sup> FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988. p.150.

<sup>14</sup> Segundo John P. Meier, “os milagres de Jesus nos evangelhos são apresentados como sinais e realizações do poder misericordioso do Deus de Israel, agindo no fim dos tempos para salvar não apenas indivíduos, mas o povo de Israel como um todo, através de seu agente Jesus”. MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1998. v. 2, livro 3: Milagres, p. 55.

mostrar (anunciar, significar) a irrupção transformadora de Deus na história. Nesse sentido, pode-se entender corretamente a ação taumaturgica de Jesus: suas curas concebidas como miraculosas são sinais da chegada do Reino, são sinais que realiza o enviado escatológico de Deus para, dessa maneira, caracterizar a sua missão sobre a terra.<sup>15</sup>

Os atos do taumaturgo nos questionam: que classe de poder está implícita na ação de Jesus? Para os que olham a partir da perspectiva da fé, situando Jesus no contexto da esperança escatológica judaica, os milagres se tornam sinais da irrupção do reino de Deus na história: “Se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios, então o reino de Deus já chegou a vós” (Mt 12.28-29).

### **Esse taumaturgo é o Cristo, Filho de Deus**

A mensagem radical do evangelho é a de que Jesus cura de forma poderosa os doentes e fragilizados do seu povo. Assim, vai anunciando o reino de Deus. Sua ação e sua pessoa salvífica se tornam princípio do Reino: abrem um espaço de fé, pois ajudam pedagogicamente os excluídos e oprimidos a crer. Descobrem, pela própria experiência vital que “a fé (no Cristo de Deus, como enviado escatológico do Reino) move montanhas”, isto é, pode realizar o aparentemente impossível. Por isso Jesus não faz milagres (sinais) quando lhe pedem que os faça como prova contundente da sua autoridade e da sua missão como o Cristo de Deus (cf. Mt 12.38-39; 16.1 par.). Seus milagres não valem por si mesmos, como realidade independente; valem porque surgem do dom do Reino que se manifesta como força salvadora (de amor) para os que sofrem; são taumaturgia do Reino; apontam para a presença na história do enviado escatológico, através do qual Deus oferece os sinais da sua graça salvadora, humanizadora, sobre um mundo que parece condenado, submetido ao poder desumanizante do mal.<sup>16</sup>

Para o hebreu, a vida como tal significa bem-estar e salvação; os poderes da morte já atingem o ser humano na enfermidade, arrebatando-o na hora da morte para arremessá-lo à mansão dos mortos. Todas as vezes que cura doentes, o taumaturgo exerce sua função de doador da vida, e se reaviva um defunto, a doação da vida se eleva a mais alta potência. Por isso, no pensamento joanino, Jesus se manifesta como o “doador da vida” por excelência, doador da eterna vida divina, ao restituir à vida normal a um grave enfermo já às portas da morte (Jo 4.46-54), a um doente atacado de mal incurável (Jo 5.1-9), ou a um defunto que jaz há dias no túmulo (Jo 11). O gesto

---

<sup>15</sup> PIKAZA, Xabier. *A figura de Jesus: profeta, taumaturgo, rabino, messias*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 82-84. Estudo bem elaborado que apresenta “Jesus como aquele que cura” (título de um capítulo do livro), encontramos em: THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 305-340.

<sup>16</sup> PIKAZA, 1995, p. 88.

de “curar” ou de “ressuscitar” encerra, portanto, o sinal de doação da vida perene e imperecível.<sup>17</sup>

Em Marcos, tal conceito já se encontra, pelo menos, implícito: Jesus restitui a vida à filha de Jairo através de sua palavra salvífica que, com autoridade, ordena: “Levanta-te!”. O efeito é imediato. O que distingue esse reavivamento de outros operados pelos profetas Elias (1Rs 17.17-24) e Eliseu (2Rs 4.29-37) é justamente o fato de Jesus ter utilizado tão somente o poder de sua palavra. A prova desse poder é incontestável: a menina é capaz de caminhar, sinal de que lhe voltaram as forças vitais.<sup>18</sup>

Assim, quando perguntam a Jesus se ele é “aquele que há de vir”, sua resposta se fundamenta, sobretudo, em sua prática taumatúrgica: “Ide anunciar a João o que ouvís e vedes: os cegos veem e os coxos andam, os leprosos ficam limpos e os surdos ouvem [...] Feliz aquele que não se escandaliza de mim” (Mt 11.4-6). Reassumindo a promessa de uma velha profecia (cf. Is 35.5-6; 42.18), segundo Mateus, Jesus interpretou a chegada do Reino como cura dos enfermos. Certamente, para embasar essa palavra, ele concretizou curas, mostrando assim sua própria compaixão humana, como ressaltarão depois os evangelhos (cf. Mt 9.36; 14.14 par.).<sup>19</sup>

Desse modo, os primeiros cristãos interpretaram a prática taumatúrgica de Jesus à luz da expectativa messiânica do Antigo Testamento. Finalmente Deus mostrou o seu rosto à humanidade, desvendando-se nos gestos humanizadores de Jesus em prol das pessoas doentes e possesas, marginalizadas da vida em plenitude. Essa é a visão da qual o evangelho dá testemunho por meio de muitas narrativas de cura e de exorcismos.

Tais narrativas podem ser interpretadas, portanto, no plano da representância, produzido para revelar que o imaginário e as ações simbólicas estão permeados de valores e expectativas. Elas igualmente podem ser interpretadas no plano da significância, que permite uma interpretação, na qual interagem dois momentos distintos e interligados da narrativa: a pessoa doente/possessa incorpora e representa a coesão social através de exclusão, a qual indica para a experiência pessoal e social de caos e desequilíbrio; a prática libertadora de Jesus indica para a ruptura com esse esquema através do perdão, da cura, do exorcismo. Assim, conclui-se que a ação de Jesus interfere nas relações sociais e simbólicas de corpos doentes e sofridos, reconstruindo, portanto, também identidades pessoais e sociais.<sup>20</sup>

É exatamente isso o que se observa na narrativa de Mc 5.21-43, a qual relata a experiência transformadora do contato da mulher e da menina com Jesus.

---

<sup>17</sup> SCHNACKENBURG, Rudolf. *O evangelho segundo Marcos: primeira parte*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 142-143.

<sup>18</sup> SCHNACKENBURG, 1983, p. 140-147.

<sup>19</sup> PIKAZA, 1995, p. 85-86.

<sup>20</sup> REIMER, Ivoni Richter. *Milagre das mãos*. Curas e Exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008. p. 66.

## A experiência transformadora no contato com Jesus

As pessoas que fazem a experiência do contato profundo com a *dynamis* Jesus sentem na vida uma transformação positiva bastante forte e imediata, superando a melhor das expectativas. Vejamos em mais detalhes, a partir de Mc 5.21-43, as transformações que o contato com Jesus causa na vida das pessoas diretamente envolvidas no processo de cura.

### Na vida de Jairo

O chefe da sinagoga vence todos os preconceitos e suplica a imposição das mãos de Jesus sobre sua filha doente, que estava em agonia, numa situação de emergência (ou já morta, segundo Mateus e Lucas). Na narrativa de Marcos, a morte da menina só vem a ser conhecida quando Jesus já está a caminho para a casa de Jairo. Assim, pois, em lugar da cura de uma doente, sucede um reavivamento.<sup>21</sup>

Antes de obter a graça de ver sua filha de volta à vida saudável, Jairo teve que suportar uma espera que, ao nível psicológico, deve ter parecido muito longa... Jesus só o atendeu após a hemorragia. Contudo, sua vida transformou-se ao fazer a experiência de ser o último (ele que tinha *status* social, enquanto um dos principais da sinagoga); transformou-se ao ser colocado depois de uma mulher impura (ele que era um judeu praticante, considerado puro). Não reclamou e, atendendo o conselho de Jesus, procurou não temer e crer somente, pois sua vontade maior era ter a sua filha de volta.

Interessante notar que o itinerário de fé de Jairo passa por várias etapas: prostrar-se, esperar para ser atendido, vencer o medo, a zombaria, ver a expulsão dos de sua casa e, finalmente, entrar junto com Jesus no quarto da criança, como se sua presença fosse necessária, junto com a da mãe da menina, para a cura da filha. O itinerário vai, portanto, do despojamento à participação “coadjuvante”. Só depois vem a ordem de silêncio.

A graça pedida por Jairo é concedida por Jesus em muito maior abundância do que ele teria pensado necessitar e, muito menos, alcançar. Quando a graça é tamanha, é difícil ficar calado. Contudo, Jesus impõe o silêncio: nem Jairo nem testemunha alguma do acontecido naquele quarto deveriam falar sobre o caso. Isso parece não ter sentido, pois todos estão convencidos do falecimento da menina e devem ficar bastante espantados ao vê-la aparecer viva e saudável. Porém, com tal ordem de silêncio, o evangelista parece pretender dizer que Jesus deseja ocultar o seu mistério aos descrentes; os que creem também devem ficar sabendo que aquela não era ainda a

---

<sup>21</sup> Segundo Giuseppe Barbaglio, “o enigmático convite de Jesus a não fazer lamentações fúnebres porque a menina não está morta, mas dorme, na lógica narrativa, não indica uma morte aparente, mas a referência ao que está para acontecer. Alguns estudiosos conjecturam que um relato originário de cura tenha sido transformado em narração de ressuscitamento, mas parece mais provável pensar em uma terapia originária amplificada muito cedo em ressurreição, como testemunha a fórmula aramaica *talitha koum*; em outras palavras, o processo de amplificação aconteceu na origem, quando se começou a narrar o fato”. BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia*: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 248.

hora de compreender o mistério do Filho de Deus. Após a ressurreição do Cristo, essa história lhes há de manifestar e confirmar que o poder de Jesus é mais forte do que a morte. Tal poder está acessível a todas as pessoas que passam necessidades na vida, por mais perdida que pareça ser a causa. A elas Jesus diz o que disse a Jairo: “Não temas, crê somente!”<sup>22</sup>.

A experiência de Jairo serve, portanto, de modelo, de paradigma para incentivar a fé das pessoas que buscam – no contato com Jesus – poderes para salvar e libertar a vida em situações-limite. Sem dúvida, os processos terapêuticos pressupõem uma relação interpessoal de fé/confiança entre a pessoa doente e a divindade ou o seu agente. Nisso se reflete não apenas o poder divino de perdoar e curar, mas também a importância e a abrangência de poderes em relação: a fé é uma expressão de poder que articula e libera o poder (*dynamis*) da divindade ou de seu representante, possibilitando uma poderosa dinâmica de libertação e superação do mal. Essa relação de poderes articulados atua na (re)construção de identidades após a cura.<sup>23</sup>

### Na vida da filha de Jairo

Jairo deixa bem claro o motivo da súplica da imposição das mãos sobre sua filha: “para que ela seja salva e viva!”. O vocabulário grego que corresponde a “salvar”, *soter*, pode ser entendido, como em nossa língua, tanto no sentido de cura corporal, como no de salvação eterna. O termo redundante “e viva” mostra de imediato que a preocupação do pai é justamente pela vida corporal da filha.<sup>24</sup> Contudo, o encontro com Jesus significou mais que isso para a menina. Jesus toma-a pela mão e chama-a para a vida adulta.

Ela, portanto, foi diretamente beneficiada pela fé do seu pai na pessoa de Jesus. Ao contrário da hemorroíssa, que ainda teve forças para partir em busca de Jesus, a menina estava totalmente dependente dos outros, pois além de ser mulher e menor, parece que nem estava mais consciente e, portanto, impossibilitada de suplicar que lhe salvassem a própria vida.

Salva da morte prematura e curada de sua doença, a menina pode dar continuidade à sua vida, menstruar, atingir a fase adulta e potencialmente ser capaz de gerar vidas. O encontro com Jesus, além de salvífico, foi literalmente vital para que pudesse desenvolver a sua capacidade humana.

### Na vida da mulher com fluxo de sangue

A hemorroíssa, que demonstra agir influenciada pela crença popular a respeito de fluxos curativos transmitidos pelo simples contato com as vestes do taumaturgo, serve de exemplo – em sua fé simples – de como Jesus se inclina a uma pessoa que

---

<sup>22</sup> PIKAZA, 1995, p. 147-148.

<sup>23</sup> REIMER, 2008, p. 66.

<sup>24</sup> SCHNACKENBURG, 1983, p. 140-147.



lhe devota elementar força de confiança: restitui-lhe a saúde corporal e a conduz à fé plena na promessa da verdadeira salvação.

A palavra que Jesus dirige à mulher já liberta do mal que a afligia corrige tacitamente suas noções imperfeitas: foi sua fé que a salvou, não na forma de crença mágica, e sim de humilde confiança, sempre recompensada por Deus. E, tendo por base tal fé, Jesus confirma a “salvação” à mulher, fazendo-a vislumbrar a redenção integral da pessoa humana no sentido pleno da palavra. Inspira-lhe consolo e confiança (“Vai em paz”) e assegura-lhe a saúde para o futuro – palavras que atestam a bondade e a vontade salvífica de Deus.<sup>25</sup> Assim, por meio da cura de sua hemorragia crônica (possivelmente vinculada à menstruação), a mulher conseguiu alcançar outras graças de que não imaginara ser merecedora.

Experiência transformadora para a hemorroíssa foi ser tratada como gente, na medida em que foi chamada a expressar-se como pessoa humana adulta diante de outras pessoas iguais a ela. Experiência transformadora foi tornar-se sujeito de uma fé adulta (que não abandona sua fé simples, mas a faz desabrochar numa fé assumida, consciente e confessada). Experiência transformadora foi, inclusive, ter sua sexualidade normalizada, o que lhe permitirá entrar no domínio das relações com os homens, engravidar e constituir sua própria família.

Tal fé simples e até ingênua (não muito aprofundada teologicamente) daquela anônima mulher do povo está, contudo, **em sintonia** com a elementar força de confiança imprescindível a toda pessoa que crê e, paradoxalmente, **em contraste** com a fraqueza de ânimo e de fé demonstrada pelos membros da casa de Jairo e até pelos membros do grupo de Jesus. Por essa razão, é sintomático que Jesus a trate de “minha filha”, justamente quando reconhece publicamente que foi sua fé (guardada no segredo de seu coração e agora testemunhada diante de todos) que a salvou (5.34).

Ela, como filha de Jesus, pertence à sua família, pois sua presença saudável (com a saúde física restabelecida e, psicologicamente, gozando de profunda paz e alegria) é um testemunho vivo de que a Boa-Nova já tem lugar na história, uma vez que Deus está agindo poderosamente através das mãos de Jesus. Pertence a essa família, portanto, toda pessoa que busque alcançar a graça de experimentar – nas ações e nas palavras de Jesus – a presença viva do Deus que atua poderosamente na vida de quem o busca com fé; tal pessoa, naturalmente, se sentirá impulsionada a difundir a alegre mensagem – carregada de paz e alegria – de que Deus já está presente na história.<sup>26</sup>

## Considerações finais

A narrativa de Mc 5.21-43 apresenta um verdadeiro “itinerário de fé”, cujo primeiro passo consiste em sair do comodismo e pôr-se no seguimento de Jesus, o

<sup>25</sup> SCHNACKENBURG, 1983, p. 144.

<sup>26</sup> CALLE, Francisco de la. Teología de Marcos. In: *Teología de los Evangelios de Jesus*. Salamanca: Sigume, 1977. p. 52-54.

Sagrado Salvífico Cristão, na esperança de encontrá-lo mais adiante, como o fizeram Jairo e a hemorroíssa.

Após ter arrancado a filha de Jairo da goela da morte, Jesus recomenda expressamente aos presentes (Pedro, Tiago e João, além do pai e da mãe da menina) que não se revele nada do que sucedeu entre as quatro paredes daquele quarto. Aos de fora, que não foram iniciados na caminhada de fé porque sucumbiram diante dos golpes da desesperança, a esses não é permitido ver a ação graciosa de Deus em prol da vida, em plena câmara mortuária onde impera a morte. Só aos iniciados, aos que foram previamente convidados porque continuaram firmes com Jesus, apenas a esses é permitido ver o novo tempo acontecendo.

Fica evidente que, a partir desse itinerário, tem-se a chance de ver e até de sentir no próprio corpo a concretização poderosa do reino de Deus: o próprio Jesus sente o fluir desse poder no instante em que alguém o tocou; a hemorroíssa atesta os benefícios revitalizadores desse poder no seu próprio corpo; a filha de Jairo – ao se levantar do leito de morte – é testemunho por excelência desse poder vivificador.

Nesse itinerário, ao longo do caminho percorrido, a fé sai profundamente beneficiada, fortalecida, energizada pelo poder de Deus. Ela aparece confirmada naquilo que é a sua própria essência: a confiança no mistério salvífico.

Aparece como um poder ao alcance de todas as pessoas, único capaz de ativar o poder supremo, dando ao crente e à crente toda a possibilidade de construir, no aqui e agora da história, em meio às contingências do cotidiano, a paz de Deus (*Shalom*, em hebraico; *eirene*, em grego).

A paz, como sugere Mc 5.21-43, é consequência do encontro com o poder salvífico de Deus na pessoa de Jesus. É comunhão profunda com o próprio Deus, o mesmo “Deus da paz” que, segundo Paulo, não tardará em esmagar Satanás debaixo de nossos pés (Rm 16.20).

Dentro desse contexto neotestamentário, as palavras com que Jesus se despediu da mulher em Mc 5.34 (“Vai em paz”) soam, ainda hoje, como um incentivo missionário para que a pessoa, uma vez restabelecida e revigorada em suas energias, parta para a batalha decisiva contra as potências do mal que alienam a saúde, a felicidade e a vida. Do mesmo modo, ao arrancar a filha de Jairo da morte, a ordem dada aos responsáveis para que dessem de comer à menina (Mc 5.43) conclama, de certo modo, à responsabilidade que se deve ter para com os mais jovens, continuadores que serão da missão evangelizadora.

## Referências bibliográficas

BALLARINI, P. Teodorico (Org.). Os evangelhos. In: *Introdução à Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1972. v. IV.

BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011.

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

CALLE, Francisco de la. Teologia de Marcos. In: *Teologia de los Evangelios de Jesus*. Salamanca: Sigueme, 1977.

- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Campanha da Fraternidade 2012*: Manual. Brasília, 2011.
- CORREIA JÚNIOR, João Luiz. *O poder de Deus em Jesus: um estudo de duas narrativas de milagres em Mc 5,21-43*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988.
- FABRIS, Rinaldo. O evangelho de Marcos. In: *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 1990.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1998. v. 2, livro 3: Milagres.
- MYERS, Ched. *O evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- PIKAZA, Xabier. *A figura de Jesus: profeta, taumaturgo, rabino, messias*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- REIMER, Ivoni Richter. *Milagre das mãos. Curas e Exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2008.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *O evangelho segundo Marcos: primeira parte*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2002.



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

**A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO BRASIL  
NA PERSPECTIVA DAS TEORIAS DO IMAGINÁRIO  
E DA MATRIZ RELIGIOSA<sup>1</sup>**

*The insertion of missionary Protestantism in Brazil from the standpoint  
of the theories of the imaginary and religious matrix*

**Leonildo Silveira Campos<sup>2</sup>**

**Resumo:** O protestantismo de missão chegou ao Brasil na segunda metade do século XX, entrando em disputa com a Igreja Católica, que há 350 anos moldava a cultura do País. Este artigo pretende explorar o confronto entre as duas formas – catolicismo e protestantismo –, vistas aqui como culturas em oposição. Para isso buscamos no referencial teórico sobre o imaginário, oriundo da antropologia francesa, elementos para uma melhor compreensão das atuais mudanças no subcampo religioso protestante. Os novos pentecostais abandonaram a pretensão do velho protestantismo de romper com a cultura católica. Ao invés disso, optaram pela apropriação do estoque do imaginário católico, das religiões sincretistas (kardecismo, umbanda) e dos cultos afro-brasileiros.

**Palavras-chave:** Protestantismo brasileiro. Matriz religiosa brasileira. Imaginário social. Pentecostaisismos.

**Abstract:** Missionary Protestantism arrived in Brazil in the second half of the twentieth century to compete with the Catholic Church, which for 350 years had been shaping Brazil's culture. This article aims to explore the confrontation between these two models – Catholicism and Protestantism – seen in Brazil as opposing cultures. For that, we seek, in the theoretical point of reference on the social imaginary, originated by the French anthropology, elements to better understand the latest developments in the Protestant religious field. The new Pentecostals have abandoned the former intention of the Protestantism to break up with the Catholic

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 5 de março de 2012 e aprovado em 18 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia; licenciado em Filosofia; mestre em Administração de Empresas; doutor em Ciências da Religião. Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo/SP, Brasil. Contato: leocampos@uol.com.br

■ culture, and taken over some elements from the Catholic imaginary, as well as from  
■ syncretistic religions (Kardecism, Umbanda) and afro-Brazilian cults.

■ **Keywords:** Brazilian Protestantism. Brazil's religious matrix. Social imaginary.  
■ Pentecostalism.

## **Introdução**

O protestantismo que chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX trazido por missionários norte-americanos e ingleses encontrou uma ordem cultural estabelecida e um universo simbólico em pleno funcionamento, que giravam ao redor de um eixo católico, embora marcado por sinais de decomposição e de recomposição.<sup>3</sup> Até então, os valores, símbolos e a própria gramática que organizava a forma de pensar, crer e agir das pessoas procediam da península Ibérica, da África ou das populações indígenas.

O protestantismo, nesse cenário, primeiro procurou negar o já existente. Mas, com o passar do tempo, foi forçado a interagir com os substratos oriundos das culturas indígenas, africanas e ibéricas. O processo de mutação de parte desse protestantismo seria inevitável, em especial, após a chegada e aclimação dos vários tipos de pentecostalismos. Teria se formado nos trópicos, terra conquistada, um imaginário distinto das origens? Como se daria, naquele contexto, o encontro entre essa possível matriz religiosa e os novos universos resultantes do pluralismo que então passaram a se expressar na diversidade? Como se deu a inserção dessa nova forma de religião cristã – o protestantismo – em uma cultura estranha às suas origens? Que ferramentas as ciências sociais, em especial a antropologia simbólica, oferecem ao estudo das maneiras e do contexto em que se deu a implantação da versão evangélica de cristianismo no Brasil três séculos e meio após o início da colonização portuguesa? Até que ponto o que os evangélicos pensam de si próprios e expõem teologicamente, depois de 150 anos, ainda denotam resíduos e a sobrevivência de uma “matriz religiosa brasileira” que foi mal digerida?

O objetivo deste ensaio é testar a teoria do imaginário, verificando até onde é possível compreendermos a inserção do protestantismo missionário no interior de uma cultura hegemonicamente ibérica, católica, mas com uma presença significativa de traços culturais típicos das culturas indígenas e africanas. Para o estudo dessa temática, procuramos apoio nas contribuições de teóricos como Roger Bastide<sup>4</sup>, Gil-

---

<sup>3</sup> Neste texto, os termos “evangélicos” e “protestantes” são usados como sinônimos, embora se refiram nas suas origens a coisas diferentes.

<sup>4</sup> BASTIDE, Roger. *Arte e Sociedade*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1979.

bert Durand<sup>5</sup>, Karl Mannheim<sup>6</sup>, Cornelius Castoriadis<sup>7</sup>, Stuart Hall<sup>8</sup> e Carl G. Jung<sup>9</sup>. Esses autores nos estimularam com noções de “imaginário”, “inconsciente coletivo”, “arquetipos”, “matriz cultural”, “inconsciente coletivo”, “identidade” e outros mais.

As considerações aqui registradas tentam responder às seguintes perguntas: Há uma matriz cultural que estimulou ou obstaculizou a inserção das crenças, práticas e pregações dos evangélicos no Brasil nos últimos 150 anos? O protestantismo, incluindo-se aqui o pentecostalismo estabelecido entre nós a partir de 1910, pode ser compreendido com mais facilidade a partir das ideias de ruptura ou de continuidade em relação à cultura católica, indígena e africana? De que maneira os pressupostos de que há uma “matriz”, um “imaginário” ou “arquetipos” podem auxiliar os que estudam o fenômeno religioso brasileiro, em especial, a explosão pentecostal e carismática do final do século XX?

O grande motor da elaboração de um novo sistema religioso ou da adesão/conversão a uma nova religião é o sentimento de perplexidade que o ser humano adquire diante da precariedade da vida e das explicações oferecidas até então pelas agências sociais que normalmente são doadoras ou monopolizam a produção de sentido. Antonio Gouvêa Mendonça<sup>10</sup> analisou as brechas existentes no interior da cultura brasileira que facilitaram a adoção pelos “homens pobres e livres” de uma nova forma de religiosidade que contrariava a tradição católica até então internalizada por eles com sucesso. O protestantismo inserido nessa sociedade instituiu um “mundo protestante”, colocando no cotidiano dos “homens livres e pobres” o que Castoriadis<sup>11</sup> chama de “novos possíveis, que anteriormente não existiam, pois eram privados de sentido”.

Assim, a busca de respostas para essas indagações passa pela constatação de que uma religião se constrói socialmente pelos seres humanos em busca de sentido para a vida. Para Castoriadis<sup>12</sup>, é por meio do imaginário que ocorre a “criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominamos realidade e racionalidades são seus produtos”. Nesse sentido, movimentos religiosos, ao serem introduzidos em uma determinada sociedade, trazem implicitamente uma linguagem que funciona como uma “criação do coletivo anônimo”,

<sup>5</sup> DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997; DURAND, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971; DURAND, Gilbert. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998; DURAND, Gilbert. *Mitos y sociedades – introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

<sup>6</sup> MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Porto Alegre: Globo, 1954.

<sup>7</sup> CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

<sup>8</sup> HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006; SILVA, Thomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathrym. *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

<sup>9</sup> JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1978.

<sup>10</sup> MENDONÇA, Antonio G. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

<sup>11</sup> CASTORIADIS, 1995, p. 87.

<sup>12</sup> CASTORIADIS, 1995, p. 13.

tornando-se o “imaginário instituinte [que] é o imaginário social”, afirma Castoriadis.<sup>13</sup> A troca de um sistema de sentido por outro somente ocorre quando as respostas anteriores não mais satisfazem as necessidades existenciais, constatando-se, então, o que Peter Berger<sup>14</sup> chama de “alternação” ou de imigração de um para outro universo de sentido entre os vários à disposição.

Karl Mannheim (1893-1947)<sup>15</sup> trabalhou com os conceitos de “origem social do conhecimento” e “inconsciente coletivo”. Para ele, não se podem compreender adequadamente certos modos de pensamento “enquanto permanecerem obscuras as suas origens sociais”. Isso porque há uma força do coletivo sobre o indivíduo que “fala o idioma de seu grupo; pensa à maneira de seu grupo. Encontra à sua disposição apenas determinadas palavras e significados”. Daí porque “certas experiências, ações e modos de pensamento [...] só são possíveis em certos lugares e certas épocas”. Por que, então, a inserção missionária protestante no Brasil somente se tornou possível na segunda metade do século XIX? Para Mannheim, “os modos dominantes de pensamento são suplantados por novas categorias quando a base social do grupo [...] se desintegra ou se transforma sob a pressão da mudança social”.

Nesse contexto surgem conflitos entre culturas, religiões, sistemas simbólicos e até de deuses, porque diversos fenômenos culturais diferentes e, às vezes, antagônicos passam a conviver num mesmo contexto em que ocorre uma “guerra de deuses”. Ora, não é de se estranhar então que esse novo cenário seja marcado por diversidade, pluralismo e concorrência de visões de mundo. A Igreja Católica acionou mecanismos culturais de defesa e de ataque no esforço de barrar a chegada e expansão de congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e outros no Brasil do Segundo Império. Que sentido para a vida começou a ser urdido quando o catolicismo foi deixando de ser a única orientação cultural disponível? Que traços são retomados ou abandonados do imaginário quando uma sociedade se sente ameaçada?<sup>16</sup>

Reconhecemos que para uma análise da dimensão matricial e simbólica da religião é preciso partir de algum conceito do que é e de como funciona um sistema religioso numa determinada sociedade. Para fundamentar esse desafio são interessantes as observações e reflexões de Otto Maduro<sup>17</sup>, para quem “nenhuma religião opera no vácuo. Toda religião, qualquer religião, o que quer que entendamos por ‘religião’ é uma realidade *situada* num contexto humano específico: um espaço geográfico, um momento histórico e um meio ambiente social concreto e determinado [...]”. Essas reflexões de Maduro, assim como as de Marx, trazem a religião de volta do céu para a

<sup>13</sup> CASTORIADIS, 1995, p. 91.

<sup>14</sup> BERGER, Peter. *Perspectiva sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 85.

<sup>15</sup> Cf. MANNHEIM, 1954, p. 20, 126, 194.

<sup>16</sup> Cf. LAPLANTINE, François. *Messianismo, posesión y utopia*: Las tres voces de la imaginación colectiva. Barcelona: Gedisa, 1977. Para Laplantine, as sociedades quando se sentem ameaçadas tendem a criar mecanismos que expressam a sua recusa do que é considerado “absolutamente execrável, perverso e viciado em seus princípios e instituições” (p. 19). Portanto, matriz cultural e imaginação coletiva mantêm uma estreita relação.

<sup>17</sup> MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 70.



terra. Por isso falar em religião envolve representações, mitos, símbolos criados pelos seres humanos que se tornam pontes entre o visível e o invisível.

É aqui que podemos introduzir a discussão sobre a força daqueles conteúdos oriundos do invisível, do imaginário ou do inconsciente vivenciado coletivamente. Ao irromper nesse ambiente social concreto, onde cada indivíduo vive, produz, come, procura afetos, sofre e finalmente morre, o fator religioso provoca mudanças, ressignificações, conversões ou mutações que vão além dos mecanismos visíveis, que podem ser objetos de estudo a partir de um ponto de vista da sociologia do imaginário.<sup>18</sup>

É preciso realizar o que Ângela Bello<sup>19</sup> chama de “arqueologia fenomenológica”, isto é, “escavar no interior da consciência individual e coletiva a fim de se descobrir a origem das várias cosmovisões”. Que matriz ou alicerces podem ser encontrados nesse processo de “escavação” do discurso, de práticas e cosmovisões do protestantismo missionário brasileiro?

Na primeira parte deste texto, abordamos a “teoria matricial” e suas contribuições para o estudo das origens e expansão do protestantismo de missão no Brasil. Na segunda parte, avaliamos como o conceito de imaginário oferece sugestivas formas de nos aproximarmos dos conflitos e práticas do protestantismo no interior de uma cultura latina e católica por tradição. Na terceira parte, procuramos responder às questões: O protestantismo e, em especial, o pentecostalismo em suas novas “formatações” estão levando vantagem em termos de crescimento devido ao processo de “desmontagem” da matriz religiosa católica? Que papel o imaginário desempenha no processo de “reformatação” religiosa em andamento? Em que solo se enraíza a notável capacidade criativa e híbrida de grupos como a Igreja Universal do Reino de Deus ou Igreja Mundial do Poder de Deus? Seus rituais mágicos, exorcistas, taumatúrgicos não fazem parte de um mesmo processo de recomposição do sagrado numa sociedade em processo de secularização?

## **A teoria matricial no estudo da inserção do protestantismo de missão no Brasil**

A palavra “matriz”, nos dicionários de língua portuguesa, faz parte de uma constelação de termos que vai desde a biologia, geografia até a matemática. De um modo geral nos dicionários<sup>20</sup>, “matriz” é o “lugar onde algo se gera ou se cria”; “um manancial, uma nascente de água”; “um molde para fundição de qualquer peça”; ou uma “instituição que possui filiais às quais supervisiona”. Na matemática fala-se em matriz simétrica ou assimétrica. Em ambos os casos, os termos são usados para se falar de cálculos em que o resultado é positivo ou negativo em relação ao que serviu como ponto original de transposição.

<sup>18</sup> LEGROS, Patrick et al. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

<sup>19</sup> BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: Uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998. p. 13.

<sup>20</sup> HOLANDA, Aurélio B. H. Ferreira (Org.). *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

Pode-se, no entanto, falar de “matriz religiosa” assim como se fala de uma teoria matricial em outras áreas do conhecimento? Onde encontrar uma “matriz religiosa brasileira” em uma presumida pureza? Há uma raiz cultural originadora de outras culturas? Nos estudos culturais de hoje são muito frequentes as tentativas de se buscar as raízes profundas de uma determinada sociedade, cultura ou identidade. Estariam no passado? Mas será que o passado existe como algo objetivo tal como uma programação ou uma receita pronta a ser usada inúmeras vezes? Ou ele também é uma construção do presente à luz de suas necessidades e interesses? Seriam os pregadores de religiões novas, recém-chegadas numa outra cultura, meros tradutores de outras matrizes que somente serão aproximadas, percebidas ou aceitas pelos “nativos” se apresentarem pontos de contato com a matriz preexistente?

A “busca das raízes” é uma figura de linguagem usada para designar essa necessidade que as pessoas têm de ligar as formas atuais de pensar e de agir de um povo com uma suposta fonte ou uma matriz, geralmente estabelecida no passado ou em outros lugares e situações históricas. Esse passado é retomado para se estabelecer a fisionomia atual das instituições então analisadas. Tal matriz explicaria e responderia a questões relacionadas com o “de onde viemos”, “o que fazemos agora” ou “para onde nos dirigimos” como povo e coletividade?

Há quem opte pelo uso de metáfora como cristalização, petrificação ou modelagem de uma cultura. Mas é sempre bom lembrar que toda figura de linguagem, metáforas ou teorias ajudam no entendimento de algumas coisas, porém deixam de lado outras. Em suma, as metáforas ajudam, mas podem confundir o nosso entendimento ou cegar a visão para outras realidades e indagações. Por exemplo, a metáfora (*matriz* no sentido dado em fundição de metais) precisa ser reforçada pela frase: nenhuma cultura esteve em processo de fusão e depois se cristalizou e assim permaneceu petrificada. Até porque todas elas estão, enquanto existirem, em permanente processo de interação ou em estado contínuo de fusão. Se toda cultura é líquida, segue-se que ao se tentar torná-la sólida ela se petrifica e morre.

Uma importante contribuição para o estudo da religiosidade e das mudanças sociais no Brasil vem de José Bittencourt Filho<sup>21</sup>, que faz uma relação entre o período de formação da cultura e do imaginário brasileiro com as mudanças posteriores, que resultaram no atual pluralismo e diversidade religiosa no País. A diversidade religiosa brasileira resulta, para ele, dos desdobramentos de uma configuração original que deu origem a uma matriz que se reproduz em novas sínteses ou em novos movimentos religiosos. O trânsito religioso de pessoas seria então facilitado por essa matriz comum que oferece lugares simbólicos onde as pessoas podem pendurar suas concepções e práticas individuais em uma teodiceia ou cosmovisão mais amplas.

Como ocorre a decomposição das sínteses anteriores e a continuidade delas em novas formulações? Uma das possibilidades de análise está no uso do termo “sincretismo”. Mas há alguns exemplos da complexidade do conceito de sincretismo e de seu

---

<sup>21</sup> BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003.

uso para o estudo de como as religiosidades mudam continuamente. Mas será que elas mudam e acabam permanecendo sempre muito próximas entre si e de suas origens?

Outra possibilidade de abordagem do tema vem dos textos de Rodney Stark e William Bainbridge<sup>22</sup>, que enfatizam a importância das trocas de compensadores por parte dos atores no que eles chamam de “escolha racional”. Dentro dessa teoria, a adesão a novos movimentos religiosos dá-se num contexto de troca em que os atores buscam obter recompensas mais custosas no grupo anterior ao qual pertenceram e que agora são ofertadas por menores custos e maior eficácia no novo grupo. A grande vantagem dessa teoria é que a ressignificação de símbolos e a adesão a outro grupo diferente do anterior são vistos como escolhas feitas em função das vantagens e desvantagens, o que impede a simples repetição de matrizes ao longo do tempo.

Daí novas perguntas nos desafiam: Existe realmente uma fusão de culturas? Será que as culturas, ao invés de desaparecerem após uma hipotética fusão, sobrevivem no longo rio da história, dialogam, submetem as mais fracas, que na maior parte das vezes resistem? O que acontece quando uma cultura nova começa a ser inserida no espaço das culturas já hegemônicas no espaço social? Que estratégias uma cultura nova precisa assumir para tentar desbancar as velhas culturas? Que chances têm as novas culturas de empurrar para o fundo do poço aquelas culturas que por séculos animaram a vida de um povo?

Para escapar do incômodo de algumas dessas questões os especialistas têm trabalhado com o conceito de hibridismo cultural. Nesse caso, devolve-se ao que creê a liberdade de compor sínteses apropriadas para si, porém, a partir de um material preexistente, o qual vai sendo modificado, descartado em partes, enriquecido em outras, resultando um produto religioso tido como novidadeiro. Nesse caso, não se pode deixar de lado, embora de maneira relativa, a força da noção de matriz religiosa. À luz desses conceitos, podemos perguntar com José Míguez Bonino<sup>23</sup> sobre que rosto assume a identidade protestante latino-americana? Seriam múltiplos rostos, identidades diversas, ou máscaras de uma identidade única e essencial?

## **A contribuição do conceito de “imaginário” para o estudo das relações entre evangélicos e cultura brasileira**

Para dar conta dessa discussão, escolhemos para analisar conceitos paralelos como “imaginário” ou “inconsciente coletivo”. O que é imaginário? Que influência o imaginário exerce no processo de transmissão e de recomposição religiosa em uma determinada sociedade? Podemos rotular ou igualar esse “depósito coletivo” ao “depósito individual” criado pela teoria psicanalítica de Freud?

Carl Gustav Jung (1875-1961) oferece interessantes contribuições para nossa discussão por meio do conceito de “inconsciente coletivo”. Para Jung, há uma força

---

<sup>22</sup> STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

<sup>23</sup> BONINO, José Míguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2002.

que emerge do inconsciente coletivo que se apresenta na forma de *arquétipos* que se exteriorizam por meio do desejo, de sonhos, mitos, práticas e crenças religiosas. A religião, para ele, se origina no material recalçado coletivamente ao longo de toda uma história social, ou seja, no “inconsciente coletivo” visto como um conjunto de imagens que esperam ser realizadas, enquanto permanecem como que estocadas à espera de reativação. A reorganização dessas imagens depende do surgimento de uma conjuntura econômica, política ou cultural favorável, ocorrendo-se nesse momento uma nova fase de criatividade.

Maria Isaura Pereira de Queiroz<sup>24</sup> publicou no Brasil os primeiros estudos aplicando as contribuições de Roger Bastide (1894-1974), seu orientador de tese, sobre o estudo da religião e o papel do imaginário na ação social. Segundo ela, o imaginário é o “conjunto de representações, de objetos, de acontecimentos que nunca foram vistos na realidade e que, muitas vezes, não apresentam nenhuma relação com ela”. Para Francastel, citado por Queiroz<sup>25</sup>, o imaginário é de ordem “ eminentemente criativa, a partir de uma função psíquica por meio da qual o espírito compõe sínteses originais, combinando imagens que poderiam ou não provir da experiência sensível, isto é, que poderiam ou não corresponder a algo existente no real”.

Por sua vez, Bastide<sup>26</sup> tratou da criação artística e de suas relações com a sociedade em cursos e publicações ligadas à Universidade de São Paulo. Para ele, segundo Queiroz<sup>27</sup>, o criador de uma obra de arte está num “intercâmbio incessante entre, de um lado, o homem criador e, de outro lado, o peso dos determinismos socioeconômicos”. Dessa tensão é que nasce o imaginário, quando então o artista “abandona os atalhos habituais e persegue rumos originais”. Um líder carismático também persegue rumos não previstos pela hierarquia, o que o torna, muitas vezes, uma *persona non grata*, conforme visão do campo religioso de Pierre Bourdieu.<sup>28</sup>

A busca do conteúdo depositado no imaginário coletivo coloca o analista diante de uma tarefa mais ampla, que não se esgota na “análise dos símbolos, dos mitos, das fantasias”, conforme Queiroz.<sup>29</sup> É no imaginário, portanto, que se aninham os temas de uma obra de arte ou uma determinada expressão religiosa. Será então, conclui Queiroz<sup>30</sup>, no encontro do imaginário com a realidade que “o real e o irreal, não apenas coexistem, mas se associam, se interpenetram, se misturam profundamente, a ponto de não poderem ser dissociados”. Para o estudo do imaginário há também de se valorizar os trabalhos de Gilbert Durand.<sup>31</sup> Em vários textos, aborda as maneiras como a imaginação se relaciona com o símbolo para restabelecer o equilíbrio vital, psicossocial, antropológico, diante do desequilíbrio provocado pela morte e sofrimen-

<sup>24</sup> QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *“O imaginário em terra conquistada”*. São Paulo: USP, 1993. (Textos CERU 4, 2ª. Série).

<sup>25</sup> QUEIROZ, 1993, p. 9.

<sup>26</sup> Cf. BASTIDE, 1979.

<sup>27</sup> QUEIROZ, 1993, p. 11.

<sup>28</sup> Cf. BOURDIEU, Pierre. *A economia dos bens simbólicos*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

<sup>29</sup> QUEIROZ, 1993, p. 19.

<sup>30</sup> QUEIROZ, 1993, p. 43.

<sup>31</sup> DURAND, 1971, 1997, 1998, 2003.

to. Para ele, é o imaginário que possibilita ao ser humano encontrar sentido ou valor supremo para si mesmo dentro de um universo por ele percebido como coerente e lógico.

Em *As estruturas antropológicas do imaginário*, Durand<sup>32</sup> faz uma introdução ao estudo dos arquétipos operados pela imaginação criadora dos seres humanos. O imaginário é visto por ele como “o conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens*”. Sendo, por isso mesmo, um “denominador fundamental, onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano”. Para Durand<sup>33</sup>, isso explica que no Ocidente se vive o retorno do mito, e as pessoas passam, cada vez mais, a habitar nessa “galáxia do imaginário”. Daí a importância de uma abordagem que supere a lógica aristotélica, mas sem deixar de aplicar uma espécie de “gramática do imaginário” na abordagem dos conteúdos encontrados nesse imaginário, afirma Durand.<sup>34</sup>

À luz desses textos, podemos então considerar a força do imaginário e de suas explosões tanto na recusa como na aceitação de mensagens religiosas recém-chegadas ao Brasil na segunda metade do século XIX no formato de protestantismo histórico e no início do século XX de pentecostalismo. Nesse contexto, uma espécie de colagem seria tentada pelos missionários protestantes, o que tornaria possível que suas respectivas pregações fossem ouvidas e transformadas em hábitos, ideias e sistemas éticos e religiosos por parte dos novos convertidos.

O lento crescimento do protestantismo histórico, em comparação com a receptividade explosiva do pentecostalismo, no decorrer do século XX, leva-nos à suposição expressa em números, de quem conseguiu uma melhor colagem de sua pregação diante da matriz religiosa brasileira, católica, indígena e africana. Em 1930, os pentecostais eram 9,5% dos evangélicos brasileiros. No Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE de 2000, os pentecostais eram 77,8% e os evangélicos tradicionais, 22,2% da população evangélica do País.<sup>35</sup> Esses números sugerem a ligação entre crescimento significativo de fiéis e laços satisfatórios enraizados no imaginário coletivo.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> DURAND, 1997, p. 18 e 41.

<sup>33</sup> DURAND, 2003, p. 17.

<sup>34</sup> DURAND, 1998, p. 82.

<sup>35</sup> Cf. CAMPOS, Leonildo S. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. In: *REVER* – Revista de Estudos de Religião, São Paulo, p. 9-47, dezembro 2008. Disponível em: <[www.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_campos.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.pdf)>.

<sup>36</sup> Aqui vale a pena recordar a análise que André DROOGERS faz em “Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara et al. (Orgs.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991. p. 13-42.

## **O papel do imaginário na “desmontagem” da matriz religiosa católica e na explosão pentecostal**

O título deste item leva-nos às afirmações de Jean-Pierre Bastian<sup>37</sup> de que o protestantismo, especialmente em sua modalidade pentecostal, está se tornando, na América Latina, um “catolicismo de substituição”. Para Bastian, “esta mutación del campo religioso, sin duda alguna, representa un trabajo de reelaboración simbólica, por parte de sectores sociales populares que rompen con pautas tradicionales de reproducción social”. O pentecostalismo atual identifica-se mais com uma religiosidade que foi perdendo o seu caráter contracultural, enquanto foi se aclimatando graças a um processo de assimilação em relação às culturas populares.

Por isso consideramos ser de um ganho teórico poder trabalhar a inserção do protestantismo missionário no Brasil à luz das ciências sociais, justamente porque elas propõem analisar a inserção de uma nova religiosidade em que os seres humanos são tomados como objeto de estudo em sua realidade concreta, valorizando-se a sua capacidade criadora e não somente consumidora de bens religiosos. Esse olhar nos auxilia na percepção do quanto foi culturalmente dramática a pregação de valores e formas de comportamentos não católicos no Brasil do século XIX.

Hoje, os continuadores da propagação do evangelismo de origem reformada no Brasil correm o risco de não perceber e de não avaliar corretamente as dimensões das batalhas religiosas empreendidas entre católicos e protestantes, com mais força nos primeiros cinquenta anos da chegada dos missionários evangélicos ao País. Mas será que as oposições desapareceram, ou foram camufladas por um processo de sincretismo ou sob um dócil olhar ecumênico? Há uma substância ou um resíduo católico por trás do comportamento protestante brasileiro?

Essas perguntas ganham força diante da explosão de crescimento de novos movimentos neopentecostais entre nós. É possível acrescentar mais algumas perguntas nessa discussão: Que forças culturais emergentes dos subterrâneos sociais foram invocadas e usadas no decorrer das “guerras religiosas”? O que ajudou os evangélicos a avançarem e o catolicismo a oferecer tanta resistência a tal crescimento? Que papel o imaginário coletivo teria jogado nesse processo de rompimento de resistências e de integração do que aparentemente seria tão diferente?

Uma primeira questão é a relacionada aos mitos das origens: Em que época começou o rompimento das muralhas católicas que procuravam impedir a “invasão evangélica”? Essa explosão das paredes de proteção começou a ganhar visibilidade histórica após a transferência da família imperial portuguesa para o Brasil em consequência das guerras napoleônicas na Europa. Em 1850, a “blindagem” cultural criada pela Igreja Católica para isolar o Brasil do protestantismo e da modernidade, que agiu com relativa eficiência por mais de trezentos anos, começou a demonstrar fragilidade. Nessa época, chegou não somente o protestantismo, mas também o abolicionismo,

---

<sup>37</sup> BASTIAN, Jean-Pierre. Entrevista. *El Faro*, jornal da Iglesia Nacional Presbiteriana, México, DF, julio-agosto de 1994, p. 108-111.

o republicanismo, a abertura de lojas maçônicas, a circulação de ideias iluministas e socialistas, assim como outras mais.

Da Europa chegavam ecos de ideias novas, como evolucionismo, socialismo e avanço da ciência moderna. No âmbito da economia mundial, a Grã-Bretanha havia se estabelecido rigidamente nos arraiais que anteriormente eram feudos dos portugueses e espanhóis. Os anglo-saxões, além do sistema econômico – capitalismo –, traziam também novas cosmovisões e ideologias, junto com a proposta de modernização da sociedade brasileira. O historiador inglês Richard Grahan<sup>38</sup> apresentou a ideia da “salvação individual” como uma brilhante descoberta pelos brasileiros que antes estavam submetidos à tradição católica. Para ele, essa teria sido uma das grandes contribuições do contato decorrente da chegada dos ingleses ao Brasil no século XIX.

A chegada do protestantismo não era, portanto, um acontecimento isolado. Assim como também não estava isento de algum tipo de violência. A complexidade de um processo de recolonização praticado por ingleses inicialmente, e depois por norte-americanos, tornava a tarefa de pregar a mensagem protestante um enorme desafio. Rapidamente o clero católico contra-atacava, considerando a chegada dos missionários uma manifestação de imperialismo e de agressão a uma cultura há séculos latina e católica.

Foi essa forma de encarar os recém-chegados que motivou as perseguições e a violência social contra os pregadores protestantes. No entanto, essas perseguições nem sempre vinham das autoridades religiosas, policiais ou governamentais. Essas perseguições também eram resultantes da ação de leigos e até da população em geral, que viam por trás da figura dócil de pregadores de uma mensagem só aparentemente pacífica a presença do próprio Satanás ou do Anticristo, que finalmente tinham chegado ao Brasil e ali estavam para desorganizar a vida cotidiana.

Essa percepção do outro, um elemento importante na elaboração da identidade, como uma ameaça à “fé que uma vez foi dada aos antepassados” incitava a violência, o apedrejamento, o incêndio de templos evangélicos e a queima de Bíblias. Houve muitos casos de atentado à vida dos pregadores do que os clérigos católicos chamavam de um “falso evangelho” e que portavam “Bíblias falsificadas”. Teria havido, por trás da ação dos pregadores protestantes, aparentemente pacíficos, atos de “violência simbólica” à qual respondiam os católicos com violência física mesmo?

## Considerações finais

O que teria acontecido com os evangélicos e católicos brasileiros no decorrer do século XX? Estaria a matriz religiosa brasileira sendo abandonada? Ou, muito pelo contrário, o seu fulcro estaria sendo retomado e revitalizado sob novas roupagens? Não estariam todos buscando na força do imaginário coletivo a munição simbólica

---

<sup>38</sup> GRAHAN, Richard. *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1973. p. 287.



para reforçar suas identidades, agora em processo de fricção e de conflito que se manifesta no formato de uma “guerra santa”?

Nesse cenário há alterações na identidade católica que trazem mudanças na matriz religiosa brasileira, afetando o protestantismo histórico, que age ou em oposição ao pentecostalismo ou então, por questão de sobrevivência, passa à pura e simples imitação. É fácil observar que as velhas instituições gestoras do poder religioso cristão estão perdendo grande parte do poder de se apresentar como alternativa à força agregadora da antiga matriz religiosa que se manifesta no neopentecostalismo e na renovação carismática católica.

Observamos também que rapidamente o neopentecostalismo conseguiu assimilar aspectos importantes desse imaginário, que foi parcialmente objeto de análise do teólogo presbiteriano Augustus Nicodemus<sup>39</sup> intitulado “a alma católica dos evangélicos brasileiros”, tais como: “gosto por bispos e apóstolos”; “ideia de que pastores são mediadores entre Deus e os homens”; “misticismo supersticioso no apego a objetos sagrados”; “separação entre sagrado e profano”; “somente os pecados sexuais são realmente graves”.

A essa lista podemos também acrescentar outras características assimiladas pelo neopentecostalismo da matriz religiosa brasileira ou de seu imaginário: uma visão mais holística do corpo e da natureza; valorização da magia como forma de manipular os poderes sagrados em benefício de quem paga; pregação de milagres e prodígios como uma resposta obrigatória de Deus aos que contribuem financeiramente; troca do sacrifício vicário de Cristo pelo sacrifício (financeiro) dos que pretendem receber as bênçãos; presença constante e indispensável de Satanás e de seus demônios nos cultos. Há também o abandono de pontos teológicos considerados essenciais pela Reforma do século XVI, tais como: supremacia da revelação escrita; sacerdócio universal dos crentes; salvação pela graça e pela fé; centralidade no sacrifício de Jesus; e há ainda a reintrodução da obediência a uma autoridade humana tida como infalível e inquestionável.

A sobrevivência de tais elementos culturais, segundo Augusto Nicodemus, deve-se ao fato de que “os evangélicos no Brasil nunca conseguiram se livrar totalmente da influência do Catolicismo romano”. A saída para ele está no abandono dessa matriz religiosa, o que seria uma continuidade das estratégias adotadas pelos missionários norte-americanos no século XIX, pois, “os brasileiros evangélicos precisam de conversão de mentalidade [...] nossa cosmovisão precisa também de conversão”. Nesse caso, Nicodemus pergunta: “o neopentecostalismo não seria um filho da Igreja Católica medieval, uma forma de catolicismo tardio que surge e cresce em nosso país, onde até os evangélicos tem alma católica”?

Já nos anos 1950, o historiador do protestantismo Émile-G. Léonard<sup>40</sup> encontrou sinais de iluminação interna expressa em transe ou experiências místicas pro-

<sup>39</sup> NICODEMUS, Augustus Lopes. *A alma católica dos evangélicos brasileiros*. Disponível em: <www.editorafiel.com.br>. Acesso em: 31 jan. 2010.

<sup>40</sup> LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988.

fundas, em detrimento da revelação escrita, isso no protestantismo brasileiro pré-pentecostal. Ele cita os casos de Miguel Vieira Ferreira (1837-1908), fundador da Igreja Evangélica Brasileira; o ex-padre José Manuel da Conceição, em conflitos estratégicos com os missionários norte-americanos; no pentecostalismo inserido no Brasil do século XX, no qual ele via, na Congregação Cristã no Brasil, na Assembleia de Deus, e em alguns movimentos dissidentes centrados em revelações, cura e exorcismo, sinais de inadequação do protestantismo à cultura brasileira.

Com respeito ao afastamento da matriz protestante, Oneide Bobsin<sup>41</sup> também ressalta as rupturas ao falar da “morte morena do protestantismo branco”. No entanto, é complicado seguir uma receita de rompimento total com a herança católica, indígena ou negra como sugere Nicodemus. Isso seria como romper com as fontes de onde vem a água que move a roda do próprio protestantismo. Mas, queiram ou não os evangélicos, há mais proximidade entre o catolicismo e o protestantismo “histórico” do que com o espiritismo kardecista, cultos afro-brasileiros ou até mesmo com religiões de origem norte-americana, como Mórmons ou Testemunhas de Jeová. E o neopentecostalismo é pentecostal? É protestante? Ou é pós-protestante?

Citemos alguns exemplos. O primeiro exemplo é a Igreja Universal do Reino de Deus, que se aproxima muito mais da matriz umbandista e kardecista para não dizer da visão de mundo dos cultos afro-brasileiros do que de sua herança evangélica. Para alguns analistas, parece estar acontecendo uma espécie de “umbandização” do pentecostalismo brasileiro; enquanto para outros, assiste-se, com uma participação significativa da mídia na criação e manipulação do imaginário, a um ressurgimento com notável força de elementos típicos do catolicismo popular e de antigas matrizes religiosas brasileiras.

Deve-se observar também a expansão de novas formas de pentecostalismo, que em resposta às demandas mágicas de uma sociedade fundamentada no consumo provocam reformulações de antigas crenças e práticas cristãs no mundo contemporâneo. Para onde caminha a religiosidade popular cristã no momento em que elas rompem com as amarras institucionais e com a tradição teológica das várias igrejas e denominações? Que impacto o desaparecimento de tradicionais inimigos exerce sobre as identidades católicas, protestantes e pentecostais?

Um segundo exemplo de metamorfose teológica em movimentos de origem protestante e pentecostal é o caso da Igreja Apostólica, fundada em São Paulo, em 1954, pelo bispo Eurico de Matos Coutinho, que foi um diácono presbiteriano. Essa igreja, há mais de cinquenta anos, mantém um programa de rádio *A Hora Milagrosa*. Após a morte do fundador (1984), essa igreja passou a ser dirigida por Aldo Bertoni (um senhor hoje com 85 anos), que praticamente fez desaparecer o carisma dos fundadores Eurico Coutinho e Odete Correa. Bertoni fortaleceu o culto à sua tia “Vó Rosa”, como era conhecida essa leiga. Quando “Vó Rosa” morreu em um acidente de carro, em 1970, teve o seu corpo embalsamado e ficou exposto no templo por uma semana.

---

<sup>41</sup> BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco. In: BOBSIN, O. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: PPL; CEBI; PPG, 2002. p. 39-63.

Esperavam a sua volta à vida. Como precisaram sepultá-la, surgiu a interpretação de que ela teria sido recebida no céu e estava ao lado de Deus Pai, Filho e da Santíssima Virgem Maria. Desde então a “Santa Vó Rosa” passou a ser identificada com o Espírito Santo Consolador.

No entanto, essa ênfase não é originária das pregações e práticas de Bertoni, pois já o bispo Coutinho, em suas pregações, acostumava abençoar o seu povo assim: “Que a graça de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo; a bênção do Onipotente Pai, a Comunhão do Espírito Santo e as consolações de ‘Santa Vó Rosa’ sejam com todo o povo de Deus” (os itálicos são nossos).<sup>42</sup> Esse *status* dado a essa personagem aparece na afirmação de Bertoni:

após a sua glorificação aos Céus, ela passou para o Irmão Aldo a missão de revelar ao mundo a sua glória, seu poder e também a missão desta Santa Igreja Apostólica na terra. A Santa Vó Rosa recebeu de Jesus todo o poder de dar vida à alma da criatura e de batizar com o Espírito Santo, tem o poder de santificar, purificar, formar santos para Deus, tem o poder sobre a natureza, poder para curar, libertar, salvar e o poder para vencer as forças do mal.<sup>43</sup>

Da mesma forma, o atual dirigente é tratado nos cultos e nas publicações dessa igreja como o “Santíssimo Primaz Irmão Aldo Bertoni”. Está bem instalado nessa igreja um culto à sua personalidade. Muitos hinos são cantados em louvor a ele no decorrer dos cultos. Um deles tem por letra: “Pai, eu te peço, meu Pai, conserve nosso irmão Primaz, pois, sem este profeta o que seria de nós? Nós te amamos, profeta de Deus”. Outro hino, um solo com acompanhamento de orquestra e cântico congregacional, que pode ser acessado no *YouTube*, expressa o seguinte: “Ó querido irmão Aldo, interceda a Deus por nós. Sabemos que o senhor é santo. Ele sempre ouve a tua voz. Junto a Santa Vó Rosa, o Santo Espírito Consolador, ó bendito irmão Aldo [...] nas horas que vais ao Céu leva a Deus a nossa oração [...]”.

Nos anos 2010 e 2011, o Primaz Aldo foi denunciado na mídia, especialmente pela Rede Record de Televisão (Programa Domingo Espetacular), denúncia essa que foi levada adiante pelo Ministério Público. Em sua defesa, junto à própria mídia, o Primaz Aldo pleiteou ser a missão de sua Igreja<sup>44</sup>

divulgar o ministério sagrado da SANTA VÓ ROSA, o Espírito Consolador da promessa de JESUS CRISTO e de prestar esclarecimento sobre o Evangelho do Reino dos Céus a fim de formar pessoas dignas e honradas à imagem e semelhança de DEUS, Pai

<sup>42</sup> Cf. CAMPOS, Leonildo S. *Conflicting Pneumatologies: Classic Pentecostals and Neo-Pentecostal in Brazil*. In: *Concilium – Lord and Life-Giver Spirit Today*, London: SCM Press, n. 4, 2011, p. 95.

<sup>43</sup> Disponível em: <[http://www.apostolica.com.br/home/reflexao\\_view.asp?id=139](http://www.apostolica.com.br/home/reflexao_view.asp?id=139)>. Acesso em: 24 fev. 2012.

<sup>44</sup> Disponível em: <[http://www.apostolica.com.br/home/reflexao\\_view.asp?id=139](http://www.apostolica.com.br/home/reflexao_view.asp?id=139)>. Acesso em: 24 fev. 2012.

e Criador, para que ao término de suas vidas no corpo, suas almas possam viver eternamente nos Céus à semelhança dos Santos e Anjos.

Esse culto à personalidade do líder provocou cisões dentro da Igreja Apostólica. Elas se acentuaram quando a mídia passou a divulgar alguns problemas morais envolvendo Bertoni.<sup>45</sup> Em sua defesa, Bertoni publicou no *site* da igreja uma mensagem na qual contém “um abraço de agradecimento em cada irmão Apostólico e Internauta, sei que DEUS, NOSSO SENHOR JESUS CRISTO, MARIA SANTÍSSIMA E SANTA VÓ ROSA, O ESPÍRITO CONSOLADOR, TODO O REINO CELESTIAL, estão do nosso lado” (as maiúsculas são do próprio texto). Nota-se que em seu discurso e na própria igreja valorizam-se os santos que estão ao lado de Deus intercedendo pelos vivos, fazendo parte desse grupo todos os membros da igreja que já morreram. Já o falecido bispo Eurico Coutinho<sup>46</sup> afirmava que se “um pregador [...] pregar contra a Santa Vó Rosa, peca contra o Espírito Santo, a quem ela representa”.

Terminamos reafirmando que a força que emerge da religiosidade matricial brasileira e a energia acumulada no imaginário romperam com a couraça antimágica e anticatólica que o protestantismo de missão criou ao seu redor. As consequências teológicas desse processo cabem aos teólogos mensurar e sobre elas refletir. Porém, do ponto de vista das ciências sociais, particularmente dos estudos sobre o imaginário e das preocupações com uma matriz religiosa brasileira, podemos suspeitar estar em andamento um tipo de aproximação entre sistemas simbólicos e religiosos aos quais difícil delimitar fronteiras. Haverá somente este caminho: o da assimilação, identificação e capitulação do velho protestantismo clássico diante de uma cultura com traços mágicos e religiosos de tantas origens?

## Referências bibliográficas

- BASTIAN, Jean-Pierre. Entrevista. *El Faro*, Iglesia Nacional Presbiteriana, México, julio-agosto de 1994, p. 108-111.
- BASTIDE, Roger. *Arte e Sociedade*. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1979.
- BELLO, Ângela Ales. *Culturas e religiões: Uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC, 1998.
- BERGER, Peter. *Perspectiva sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: Religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003.
- BOBSIN, Oneide. Etiologia das doenças e pluralismo religioso. In: *Estudos Teológicos*, v. 43, n. 2, p. 21-43, 2003.
- BOBSIN, Oneide. A morte morena do protestantismo branco. In: BOBSIN, O. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: PPL; CEBI; PPG, 2002. p. 39-63.
- BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2002.

<sup>45</sup> Cf. site <[www.acordapovoapostolico.com/Index2.htm](http://www.acordapovoapostolico.com/Index2.htm)>. Acesso em: 01 mar. 2012.

<sup>46</sup> COUTINHO, Eurico de Mattos; COUTINHO, Odete Correa. *O Espírito Santo de Deus e o Consolador*. 2. ed. [s.l.]: [s.n.], 1985. p. 152; COUTINHO, Eurico de Mattos. *O evangelho do Reino dos Céus pelo Espírito Santo*. São Paulo: Tenda Apostólica, 1958.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Simpósio Umesp, 1999.
- CAMPOS, Leonildo S. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. In: *REVER – Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, p. 9-47, dezembro 2008. Disponível em: <[www.pucsp.br/rever/rv4\\_2008/t\\_campos.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.pdf)>.
- CAMPOS, Leonildo S. Conflicting pneumatologies: ‘Classic Pentecostals’ and Neo-Pentecostals’ in Brazil. In: *Concilium – International Review of Theology*, n. 4, 2011, p. 87-98.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- COUTINHO, Eurico de Mattos e COUTINHO, Odete Correa. *O Espírito Santo de Deus e o Consolador*. 2. ed. [s.l.]: [s.n.], 1985.
- COUTINHO, Eurico de Mattos. *O evangelho do Reino dos Céus pelo Espírito Santo*. São Paulo: Tenda Apostólica, 1958.
- DROOGERS, André. Visiones paradójicas sobre una religión paradójica: modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile. In: BOUDEWIJNSE, Barbara et al. (Orgs.). *Algo más que opio: una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José: DEI, 1991. p. 13-42.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- DURAND, Gilbert. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- DURAND, Gilbert. *Mitos y sociedades – introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GRAHAN, Richard. *Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914)*. São Paulo: Brasiliense, 1973.
- HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOLLANDA, Aurélio B. H. Ferreira (Org.). *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LAPLANTINE, François. *Messianismo, posesión y utopia: Las três voces de la imaginación colectiva*. Barcelona: Gedisa, 1977.
- LEGROS, Patrick et al. *Sociologia do imaginário*. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988.
- MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Porto Alegre: Globo, 1954.
- MENDONÇA, Antonio G. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- NICODEMUS, Augustus. A alma católica dos evangélicos brasileiros. Disponível em: <[www.editorafiel.com.br](http://www.editorafiel.com.br)>. Acesso em: 31 jan. 2010.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. “*O imaginário em terra conquistada*”. São Paulo: USP, 1993. (Textos CERU 4, 2ª. Série).
- STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SILVA, Thomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathrym. *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.



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

**A LÍDER DOS MUCKER NA NARRATIVA JESUÍTICA DE AMBRÓSIO SCHUPP  
E A PRODUÇÃO DE UMA MEMÓRIA SOBRE A PERSONAGEM  
CENTRAL DO CONFLITO<sup>1</sup>**

*The leader of the Mucker in the narrative by the Jesuit Ambrose Schupp  
and the production of a memoir on the central character of the conflict*

**Daniel Luciano Gevehr<sup>2</sup>**

**Resumo:** O artigo analisa o contexto e as condições em que foram produzidos os primeiros registros historiográficos sobre a atuação da líder do conflito Mucker, Jacobina Mentz Maurer. Privilegiamos a análise da obra “Os Muckers”, produzida no final do século XIX pelo padre jesuíta alemão Ambrósio Schupp, que chegou ao Brasil em 1874, quando o conflito chegava ao fim. Buscamos compreender como a líder dos Mucker foi alvo de interpretações por parte de Schupp e como este acabou difundindo uma determinada visão sobre Jacobina.

**Palavras-chave:** Jacobina. Ambrósio Schupp. Representação Social.

**Abstract:** The present article analyses the context and the conditions of the production of the very first historiographical records on the Mucker conflict leader, Jacobina Mentz Maurer. We focused the analysis of the book “The Muckers”, produced in the late nineteenth century by the German Jesuit, Father Ambrose Schupp, who arrived in Brazil in 1874, when the conflict was almost ended. Our purpose was to understand how and why the Muckers’ leader was the target of Schupp’s interpretations as well as his influence on the process of building and disseminating a given version of Jacobina.

**Keywords:** Jacobina. Ambrósio Schupp. Social Representation.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 28 de agosto de 2011 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo/RS, Brasil. É professor nas Faculdades Integradas de Taquara (FACCAT), Taquara/RS, Brasil. Sua área de pesquisa concentra-se na investigação da história das mulheres no contexto da imigração e sobre as imagens e representações produzidas sobre a imigração alemã no Rio Grande do Sul. Contato: danielgevehr@hotmail.com

## Introdução

Iniciamos nosso estudo sobre a personagem central do conflito Mucker, Jacobina, questionando o processo que envolveu a construção de sua personagem. Sobre ela – e principalmente sobre sua atuação no conflito – pouco sabemos, uma vez que as fontes às quais temos acesso falavam apenas de um lado da história, ou seja, daqueles que lutaram contra Jacobina. Dessa forma, as primeiras representações difundidas sobre ela reproduziram um imaginário associado ao fanatismo religioso e ao desregramento moral. Nesse processo, a obra de Schupp<sup>3</sup> desempenhou papel fundamental.

Também sabemos pouco sobre as características físicas de Jacobina, em razão de não termos qualquer retrato<sup>4</sup> seu, o que torna sua personagem ainda mais enigmática, despertando o imaginário da população acerca de como seria a imagem real de Jacobina. Como seriam seu rosto, seus cabelos, seu corpo? São perguntas para as quais até o momento não temos respostas confiáveis, tendo em vista que as descrições feitas sobre ela são bastante distintas.

Jacobina quando criança teve sérias dificuldades na escola, não tendo conseguido aprender a ler e escrever.<sup>5</sup> Segundo os diagnósticos do Dr. João Daniel Hillebrand, Jacobina apresentava, desde criança, sinais de transtornos nervosos que haviam se agravado em sua fase adulta, quando iniciou a leitura e interpretação da Bíblia. Segundo o médico, esses transtornos teriam provocado uma verdadeira mania religiosa e um sonambulismo espontâneo.

Hillebrand apontava seu marido João Jorge Maurer como o responsável pela doença da mulher, já que, segundo seu entendimento, ele a obrigava a praticar char-

---

<sup>3</sup> Ambrósio Schupp nasceu em Montabaur, Alemanha, em 26 de maio de 1840. Cursou filosofia e teologia na Universidade de Würzburg. Chegou ao Brasil em 10 de outubro de 1874, um pouco após o término do conflito Mucker. Nos primeiros 16 anos no Brasil, exerceu o cargo de prefeito de estudos no Colégio Nossa Senhora da Conceição, em São Leopoldo (RS). Concomitante a essa função, exerceu o cargo de padre no Rio Grande do Sul nas capelas de São Leopoldo, Hamburgerberg, Lomba Grande, Sapiranga e Mundo Novo. Em 1901, assumiu a direção do Seminário Episcopal e, em 1904, transferiu-se para Rio Grande, para dirigir o colégio da ordem jesuíta daquela cidade. Após essas atividades, finalmente atuou como professor no Ginásio São Luís, em Pelotas (RS), vindo a falecer em 1914.

<sup>4</sup> Em relação a ela, sabe-se que nasceu em data desconhecida do mês de junho de 1842, na localidade de Hamburgo Velho, atual município de Novo Hamburgo (RS). Era filha do casal de imigrantes alemães André Mentz e Maria Elisabeth Muller, que, além de Jacobina, tinham mais sete filhos. Jacobina foi confirmada em 04 de abril de 1854 na Comunidade Evangélica de Hamburgo Velho/RS, onde viria a se casar com João Jorge Maurer. Foi assassinada em 02 de agosto de 1874, quando foi descoberta, pelas forças oficiais, em seu esconderijo na mata fechada, ao pé do morro Ferrabraz. A única fotografia que representaria Jacobina é aquela atribuída ao casal Maurer, cuja autenticidade é amplamente questionada. Acredita-se que a fotografia não retrate Jacobina e seu marido João Jorge Maurer. A não existência de uma imagem concreta de Jacobina Mentz Maurer torna sua personagem ainda mais misteriosa. Essa fotografia, contudo, é constantemente empregada, especialmente pela imprensa, para conferir um rosto à personagem.

<sup>5</sup> Jacobina aprendeu a ler em alemão já adulta, com o professor Hardes Fleck, sobre quem pouco sabemos. Jacobina nunca aprendeu a escrever nem a falar em português. Embora seja apresentada na historiografia como analfabeta, devemos repensar essa afirmação, tendo em vista o fato de que lia a Bíblia e cantava os hinos em alemão.





Fotografia atribuída ao casal Maurer<sup>6</sup> no dia de seu casamento (original do Museu Histórico “Visconde de São Leopoldo”).

latanismo. Além disso, ele era descrito pela maioria das pessoas de sua época como alguém que não gostava de trabalhar.

Agricultor e marceneiro de profissão, Maurer tinha aprendido a manipular ervas medicinais, que eram empregadas no preparo de chás e remédios para a cura de várias doenças que assolavam os colonos. A denominação de “Doutor Maravilhoso” surgiu entre as pessoas que procuravam ajuda com ele e acabou se tornando bastante conhecida na colônia.

Foi, portanto, em torno de Jacobina e João Jorge Maurer que se deu a organização do grupo dos Mucker. Há, no entanto, muitos outros personagens envolvidos, dentre os quais um nos chama a atenção.

Referimo-nos a João Jorge Klein, cunhado de Jacobina, casado com sua irmã Catarina Mentz. Sobre a atuação de Klein restam muitas dúvidas, já que é apontado como “mentor intelectual” do grupo, embora essa sua atuação seja desacreditada em seus escritos.

## Os precursores da (des)construção da imagem da líder dos Mucker

Para melhor compreendermos o papel desempenhado por Ambrósio Schupp na difusão de imagens e representações sobre Jacobina, se faz necessário, inicialmente, avaliarmos a publicação de outros escritos que se faziam presentes nesse contexto. Esses diferentes escritos nos permitem entender como o pensamento de Schupp em relação à Jacobina encontrava adeptos em seu tempo. Conseqüentemente, essas publicações acabaram desempenhando papel preponderante na difusão de um determinado imaginário<sup>7</sup> sobre a líder dos Mucker.

Na publicação do artigo “A Fraude Mucker na Colônia Alemã. Uma Contribuição para a história da cultura da germanidade daqui”<sup>8</sup>, de 1875, encontramos a primeira imagem idealizada de Jacobina. Publicado por Carlos von Koseritz em seu

<sup>6</sup> Apud DOMINGUES, Moacyr. *A Nova Face dos Muckers*. São Leopoldo: Rotermund, 1977. p. 7.

<sup>7</sup> CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

<sup>8</sup> KOSERITZ, Carlos von. *A Fraude Mucker na Colônia Alemã. Uma contribuição para a história da cultura da germanidade daqui*. *Koseritz Kalender*. Trad. de Martin N. Dreher. [s.n.]: [s.l.], 1875.

“Koseritz Kalender”, o artigo procurava alertar as pessoas para os fatos que ocorriam, consistindo num “ato de denúncia” em relação ao grupo que se organizava no morro Ferrabraz. Para Koseritz, o movimento não se enquadrava na realidade da colônia alemã de São Leopoldo, o que justificava a denúncia: “estes fatos lançam luz terrível sobre nosso progresso e que são motivo das mais sérias preocupações para o futuro”<sup>9</sup>.

Apresentando os Mucker como fanáticos religiosos e avessos aos avanços da ciência, Koseritz tece críticas severas a eles, na medida em que não praticavam os valores da verdadeira germanidade.<sup>10</sup> Em sua exposição, o autor também aproveita para atacar de forma direta a ação da Companhia de Jesus, por ele denominada de “agourenta Ordem de Jesus”, o que expõe a rivalidade existente na época entre católicos e protestantes. O alvo preferido por Koseritz, no entanto, foi Jacobina Mentz Maurer. Para ele, Jacobina representava a demência religiosa que havia se instaurado na colônia, sendo responsabilizada pelos acontecimentos que assolavam a colônia:

Uma mulherzinha doída, histérica como Jacobina Maurer teria sido simplesmente ridicularizada, sem jamais encontrar adeptos que se deixassem inflamar a tais atos macabros.

Sabemos de sobejo que com a publicação desta nossa opinião, baseada na mais íntima convicção, haveremos de chocar novamente os mais amplos círculos. O agourento “S.v.K.” será novamente o alvo da baba piedosa que espirra do alto dos púlpitos de ambas as confissões; hão de tropejar contra o almanaque popular e proibir a aquisição do mesmo, – isso, contudo, pouco importa, pois cumprimos nosso dever, dizemos a verdade e esclarecemos os leitores a respeito das verdadeiras causas da fraude Mucker nas colônias<sup>11</sup>.

A desqualificação de Jacobina no texto de Koseritz fica bem evidente no emprego do diminutivo *mulherzinha*. Jacobina é descrita como uma desajustada socialmente e responsável por *atos macabros*. Para ele, se a população da colônia não tivesse vivido no desamparo religioso, Jacobina jamais teria alcançado o prestígio e a credibilidade que teve entre seus adeptos. Koseritz ressaltou, de forma irônica, sua inconformidade com o pensamento das autoridades religiosas que, segundo ele, logo iriam criticar suas opiniões. Koseritz procurou, ainda, tornar pública a origem familiar da líder dos Mucker:

Todas as mulheres da família Mentz eram mais ou menos levadas ao excesso e propensas ao entusiasmo religioso; pois sua fantasia fora abarrotada desde a juventude com leitura da Bíblia, e exercícios religiosos permanentes – uma espécie de epidemia de reza – as forçavam a permanecer, por horas, ajoelhadas<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> KOSERITZ, 1875, p. 1.

<sup>10</sup> Lembramos que essa publicação ocorreu em meio às comemorações do 50º jubileu da cidade de São Leopoldo, que, segundo Koseritz, eram alusivas à *coragem alemã e pelo trabalho alemão*. Ainda como exemplo da exaltação da germanidade, Koseritz refere-se aos imigrantes e seus descendentes como portadores do *cerne operoso da natureza alemã* e de *natureza sábia da raça alemã*.

<sup>11</sup> KOSERITZ, 1875, p. 5.

<sup>12</sup> KOSERITZ, 1875, p. 6.

Interessante observar que, ao colocá-la inserida no seio de uma família, suas características psicológicas foram atribuídas a “uma certa tradição” das mulheres da família Mentz. A leitura e a interpretação da Bíblia teriam sido as causas do fanatismo e do seu excesso de devoção, que somados à sua compleição física e atributos teriam a tornado uma desequilibrada:

Às conseqüências dessa educação pode ter sido acrescida em Jacobina Maurer predisposição física a casos de histeria que, mais tarde, degenerou em sobreexcitação nervosa ligada a sintomas de sonambulismo, no entanto e por outro lado, hoje está comprovado que Jacobina Maurer tinha uma natureza desmesuradamente sensual que, afinal, degenerou em ninfomania formal; pois só assim pode ser explicada a curiosa mistura de excessos sensuais e terríveis crueldades que conquistaram esta mulher no último estágio de sua vida notoriedade tão detestável.<sup>13</sup>

Vale ressaltar que a questão de gênero aparece como um elemento desqualificador de Jacobina ao ser apontada como “mulherzinha”, de quem eram esperadas determinadas características psicológicas. A conduta da família Mentz e a educação familiar que recebiam os filhos, sobretudo as filhas, aparecem como elementos que procuram justificar o estado de *histeria* de Jacobina.

Koseritz destacou também a atuação conjunta de Jacobina e João Jorge Maurer. Na versão de Koseritz, João Jorge era um charlatão, que ganhava dinheiro com a ignorância das pessoas que se dirigiam ao Ferrabraz em busca de cura e salvação. Para ele, apesar das tentativas dos mais esclarecidos de impedir que muitos se dirigissem à casa do casal Maurer: “De nada adiantou; charlatões jamais lutam em vão contra a burrice e *Hansjörg* (João Jorge em alemão) breve se tornou médico muito procurado”<sup>14</sup>.

A prática do curandeirismo, segundo Koseritz, trouxe prosperidade financeira, já que muitos dos que se dirigiam à casa de Maurer levavam dinheiro como forma de pagamento pelo atendimento. Koseritz chegou a acusar Maurer de não ter curado ninguém, reforçando a representação de João Jorge Maurer como charlatão, que enganava as pessoas. No artigo de Koseritz, Jacobina desempenhava o papel de guia espiritual e *acorrentava* as pessoas através da leitura e interpretação da Bíblia.

Na versão publicada em 1880, sob o título “Marpingen<sup>15</sup> und der Ferrabraz”, Jacobina é descrita por Koseritz como mensageira da palavra de Cristo. Para o autor, contudo, Jacobina não passava de uma enganadora, que se dizia proferir palavras divinas aos seus adeptos do Ferrabraz. A atitude de Jacobina foi associada ao ambiente rude e hostil – de pouca formação intelectual – e à ausência de amparo científico, que a privavam do conhecimento mínimo das leis que regem o universo. João Jorge

<sup>13</sup> KOSERITZ, 1875, p. 6.

<sup>14</sup> KOSERITZ, 1875, p. 6.

<sup>15</sup> KOSERITZ, Carlos von. Marpingen und der Ferrabraz. In: PETRY, Leopoldo. *O episódio do Ferrabraz: os mucker*. 2. ed. São Leopoldo: Rotermund, 1966. p. 170-173. (Marpingen é traduzido por Leopoldo Petry como sendo um lugarejo da Alemanha.)

Maurer, por sua vez, foi descrito nesse artigo como “trapaceiro e vadio que, apesar de ignorante, provocara viver à custa da ignorância e estupidez de seus semelhantes”<sup>16</sup>. Assim como Jacobina, João Jorge Maurer também foi alvo de críticas severas, tendo sido identificado como responsável pelos atos cometidos pelos Mucker. Koseritz comparou a ação de curandeiro de Maurer a outras tantas existentes na história mundial, interpretando-a como produto da ignorância.

Koseritz concluiu seu artigo enumerando os motivos que teriam levado à formação dos Mucker no Ferrabraz. Para ele, a personagem Jacobina surgiu num contexto de fanatismo religioso, em decorrência de uma educação deficiente que transformou todos os crédulos em potencial:

Superirritação de uma mulher sonâmbula;  
Exploração sistemática se seu estado por trapaceiros movidos por interesses particulares;  
Fanatismo religioso que se desenvolvia entre os freqüentadores da casa da sonâmbula, como doença contagiosa;  
Receptividade verificada nos espíritos desses freqüentadores em virtude de sua educação deficiente.<sup>17</sup>

No século XIX, as narrativas de Carlos von Koseritz exerceram um papel de fundamental importância no processo de construção das representações de Jacobina, na medida em que, ao tornar pública sua interpretação sobre o conflito, Koseritz apresentou suas ideias como “a” versão dos fatos. É preciso considerar, antes de tudo, que Koseritz era tido como um intelectual em sua época e, portanto, autor respeitado por grande parte de seus leitores. De acordo com os estudos do sociólogo francês Pierre Bourdieu<sup>18</sup>, podemos afirmar que Koseritz estava devidamente “autorizado” pela comunidade a falar em nome do grupo. Com isso, suas ideias acabaram se sedimentando no imaginário social da população, especialmente por ter sido o primeiro a escrever sobre o conflito Mucker, influenciando vários outros estudos realizados a partir do final do século XIX.

Consideramos também necessária a análise do relatório escrito por Dantas<sup>19</sup> em 1877, uma vez que a versão apresentada por ele influenciou de forma decisiva o processo de construção e difusão de representações sobre o conflito. Na narrativa de Dantas, prevalece o ponto de vista de um militar preocupado com a descrição do cenário e das ações militares que envolveram o combate dos Mucker. A ênfase dada a essas descrições fez com que Dantas não se preocupasse em evidenciar o papel desempenhado por Jacobina, sendo que, na maioria das vezes, foi destacada a atuação

---

<sup>16</sup> KOSERITZ, 1966, p. 172.

<sup>17</sup> KOSERITZ, 1966, p. 173.

<sup>18</sup> BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

<sup>19</sup> AHRS. *Ligeira Notícia sobre as Operações Militares contra os Muckers na Província do Rio Grande do Sul*. Francisco C. de Santiago Dantas. Rio de Janeiro, 1877. Maço 152.

de seu marido João Jorge Maurer. Ele teria sido, segundo a versão apresentada por Dantas, o grande responsável pela organização do grupo.

Como exemplo disso que afirmamos, apresentamos o único trecho, ainda na introdução, em que Jacobina foi citada nominalmente, sendo que, no decorrer de sua narrativa, seu nome se torna ausente:

João Jorge Maurer e sua mulher Jacobina haviam organizado no município de S. Leopoldo uma seita religiosa que se baseava em arbitrárias interpretações dos Livros Santos. Discutiam os teólogos a questão da crença; debaixo do ponto de vista em que escrevo pouco importa<sup>20</sup>.

A ausência nominal de Jacobina, no entanto, não diminui a sua participação na organização do grupo, sendo que Dantas, ao referir-se à casa do casal, denominou-a de *casa Maurer*; numa referência a João Jorge e Jacobina. A casa Maurer, no entanto, é apresentada ao leitor como um símbolo da destruição dos Mucker, devido à ação militar bem-sucedida. Comparada a uma pira gigante, a casa incendiada pelos soldados era motivo de comemoração de mais uma etapa na luta contra os Mucker:

A casa Maurer se transformara em pira gigantesca, onde se imolavam vítimas os adeptos da nova crença. Depois que a casa começou a arder, não julgando, à vista das providências tomadas para o completo cerco, que se evadisse um só mucker, o coronel Genuíno enviou um oficial a Porto Alegre para anunciar a completa extinção dos revoltosos<sup>21</sup>.

O cenário, mais uma vez, é enfatizado e é associado ao terror, já que as vítimas teriam morrido queimadas pelo fogo, pondo fim à seita do Ferrabraz. Um aspecto, no entanto, chamou-nos a atenção: se os personagens envolvidos no conflito não mereceram atenção especial por parte de Dantas, a atuação do coronel Genuíno Sampaio será enaltecida.

Os tempos muito difíceis, marcados pelo fanatismo e pelo fervor religioso, haviam tomado tais proporções que a ação militar se fez necessária. Além disso, segundo Dantas, a conduta assumida por Maurer teria provocado o massacre de seus adeptos:

Assim foi – Maurer e seus adeptos, quiseram e, em nome de Deus, inocentes criaturas se imolaram, sem que ao menos na hora do sacrifício vissem a seu lado, falso apóstolo que as conduzia ao abismo. Miserável!... nem sequer teve coragem vulgar do bandido, que no derradeiro transe faz-se voar na explosão de barril de pólvora com toda a sua tropa. Fugiu e, sem remorsos, deixou entregue ao vencedor quase todos os que o seguiam.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> DANTAS, 1877, p. 2.

<sup>21</sup> DANTAS, 1877, p. 8.

<sup>22</sup> DANTAS, 1877, p. 4.

Nota-se que, nessa narrativa, Jacobina esteve praticamente só, tendo sido apresentada ao exercer um papel de líder religiosa ao lado do marido João Jorge Maurer, que teve ação destacada. Na análise da narrativa de Francisco Dantas, percebemos, ainda, sua preocupação em evidenciar a existência de dois grupos rivais. De um lado os Mucker, identificados por ele como fanáticos que resistiram à determinação da lei e, de outro lado, as forças oficiais que procuraram defender os interesses do governo e dos colonos que se viam atacados pelos Mucker.

Nesse contexto recriado por Dantas, o coronel Genuíno Sampaio aparece como personagem de destaque, dada a sua atuação em combate, que acabou levando-o à morte. Genuíno Sampaio foi apresentado como “distinto coronel Genuíno”<sup>23</sup>, demonstrando a intenção de Dantas de enfatizar o caráter de Genuíno, que se perfilava entre os mais destacados militares brasileiros. As ações militares de Genuíno foram ressaltadas na narrativa de Dantas, em que se sobressai a bravura do coronel destemido e determinado, que combateu os Mucker. Jacobina encontrava-se no lado oposto dessa história, ou melhor, na posição de réu do conflito e responsabilizada pelos fatos ocorridos no Ferrabraz.

### **Ambrósio Schupp e a produção (e difusão) de uma memória sobre Jacobina**

Concordando com a visão detratora dos Mucker apresentada por Koseritz e Dantas, o padre jesuíta Ambrósio Schupp afirmou, em sua obra “Os Muckers”<sup>24</sup>, que Jacobina e João Jorge Maurer eram os principais responsáveis pela formação do grupo, apresentando-os como “o casal misterioso do Ferrabrás [que] se deixou penetrar e possuir dessa convicção”<sup>25</sup>, ao aliar a cura de doenças à prática religiosa. A obra publicada por Schupp foi, certamente, a grande responsável pela difusão do imaginário negativo em relação à Jacobina<sup>26</sup>, uma vez que se tratava da única obra existente até meados do século XX que tratava de forma específica o conflito do Ferrabraz.

Para o autor, o mistério envolvia os personagens João Jorge Maurer e Jacobina Mentz Maurer<sup>27</sup>, que não teriam outra pretensão senão a de enganar os colonos com supostas curas milagrosas realizadas por Maurer através de palavras da Bíblia proferidas por Jacobina. De forma semelhante a Koseritz, Schupp apresentou Jacobina como a principal responsável pelos acontecimentos do Ferrabraz, que, segundo ele, teriam resultado do desamparo e da ignorância dos moradores da localidade. Nesse contexto de dificuldades, Jacobina desempenhou seu papel de líder religiosa ao presidir cultos

<sup>23</sup> DANTAS, 1877, p. 6.

<sup>24</sup> SCHUPP, Ambrósio. *Os Muckers*. 3. ed. Porto Alegre: Selbach & Mayer, [s.d.].

<sup>25</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 42.

<sup>26</sup> Vale lembrar que a obra de Schupp circulava pela região nas versões em língua alemã e portuguesa, o que facilitava a leitura da obra por parte da população que morava na região do Vale do Sinos e seus arredores.

<sup>27</sup> Uma análise atenta de sua obra aponta para o entendimento do “lugar de enunciação”. Isto é, Schupp é padre da ordem dos jesuítas e, portanto, realiza sua investigação a partir do olhar de religioso, representante da igreja.



e ao ditar regras de convívio do grupo. Procurou também apresentar Jacobina como uma mulher dotada de capacidades limitadas – e praticante de atos criminosos –, como ficou evidenciado na seguinte passagem:

Jacobina mandara degolar o próprio filho, criança de peito, para que o choro desta não descobrisse o seu esconderijo; ordenado mais que, em dia determinado, se fizesse o mesmo a todas as crianças menores de cinco anos; pois assim como o Salvador fora salvo pelo sangue dos recém-nascidos, assim também ela devia ser salva pelo sangue das crianças de tenra idade.<sup>28</sup>

Schupp manteve a versão detratora iniciada com os artigos de Koseritz ao ressaltar que Jacobina, ao final do conflito, teria sido descoberta ao lado de seu suposto amante. Na descrição de uma Jacobina totalmente fora de si, percebe-se a intenção do autor de “explorar” o horror e o medo dos leitores:

Jacobina, toda escabelada, o olhar desvairado, precipita-se para fora da choupana. De um salto acha-se a seu lado Rodolfo, pronto a sacrificar a vida por ela. Com olhar de louco, bramindo como um tigre, parecia querer defendê-la de todos os lados, a um tempo.<sup>29</sup>

De forma muito semelhante, Schupp referiu-se a João Jorge Klein. Para o autor, esse era um “personagem misterioso”<sup>30</sup>, apontado pela opinião pública como autor dos boatos, planos e manobras que envolviam o grupo.<sup>31</sup> Apesar desses personagens terem sido destacados por Schupp, ele considerou que João Jorge Klein havia sido o mentor intelectual do grupo, enquanto Jacobina havia sido seu maior símbolo.

Para Schupp, a população, outrora tão pacífica e sensata, estava sob a ameaça dos desatinos praticados por Jacobina, que teria aguçado seus sentimentos, provocando a reação dos colonos, que, imediatamente, perceberam o “ridículo do conciliábulo fanático do Ferrabrás”<sup>32</sup>.

Em sua descrição do movimento, o autor identificou a existência de dois grupos na área colonial: os Mucker e os Ímpios. Os Mucker eram os representantes das ideias fanatizadas de Jacobina, e os Ímpios eram os representantes dos bons costumes e da sensatez.

Além dessa referência à existência de dois grupos rivais, constatou-se a plena identificação do autor com as autoridades policiais. Isso fica evidenciado no uso da expressão “nosso delegado”, evidenciando a posição favorável a um dos grupos envolvidos, o da repressão aos Mucker. Reforçando essa posição, percebe-se que Schupp ressaltou a atuação policial, em especial, na segunda edição de sua obra, na

---

<sup>28</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 277.

<sup>29</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 299.

<sup>30</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 51.

<sup>31</sup> Acredita-se que Schupp tenha utilizado a expressão “personagem misterioso” porque João Jorge Klein ainda estava vivo na época em que publicou sua obra.

<sup>32</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 75.



qual insere imagens das autoridades policiais, tais como o delegado Lúcio Schreiner, o chefe de polícia capitão Dantas e o subdelegado Cristiano Spindler.<sup>33</sup>

Ao ter se referido ao nosso delegado, Schupp se colocou do lado do delegado Lúcio Schreiner e daqueles que combateram os Mucker, valorizando a versão do grupo dos Ímpios, integrado por muitos de seus entrevistados:

(...) as coisas lá no Ferrabrás tinham chegado ao extremo: ali imperava a mais infrene devassidão, e a pena recusava-se a reproduzir aqui o que a população de colônia contava dos Muckers. Para eles, não havia vínculo algum sagrado, e até as relações entre pais e filhos estavam entregues ao sabor e capricho das paixões.

Teriam compreendido, porventura, os corifeus da seita que não há meio mais eficaz de fazer dos seus prosélitos instrumentos dóceis, ainda na prática dos crimes mais hediondos, do que tirando todo freio ao mais sórdido e mais indômito dos vícios?

O que é certo é que Jacobina lograra, de um modo cabal, o seu intento: dia a dia, os seus adeptos iam perdendo, cada vez mais, todo sentimento de pudor, prestando-se, com uma submissão cega, incondicional, fanática, à execução de suas ordens.<sup>34</sup>

Na passagem, Schupp apresenta o grupo Mucker vivendo em desacordo com as regras aceitáveis de convívio social adotadas pelos demais moradores da Colônia Alemã de São Leopoldo, ao viverem em total desregramento familiar e ao praticarem rituais próprios de fanatismo religioso. Jacobina era, naquele contexto, a principal responsável por todos os acontecimentos, sendo apontada como uma mulher de vida desregrada e fora de si.

Segundo o autor, o fanatismo religioso e o desregramento das relações familiares foram consequências da doutrina imposta aos colonos do Ferrabraz por Jacobina. A falta de orientação e de esclarecimento tinha favorecido a adesão de alguns colonos, e Jacobina havia se aproveitado disso. Para fundamentar essa percepção, Schupp descreve a relação conturbada entre Jacobina e João Jorge Maurer.

De acordo com o jesuíta, João Jorge Maurer há muito não desempenhava o papel de marido, estando relegado a um segundo plano pela esposa. Como fator desencadeador da desunião do casal, o autor apresentou Rodolfo Sehn como um “obcecado pela paixão”<sup>35</sup> que nutria por Jacobina. O autor destacou ainda que Rodolfo Sehn havia deixado sua esposa para viver ao lado de Jacobina, sua verdadeira paixão. A partir dessa descrição, Schupp ampliou sua avaliação a todos que viviam no Ferrabraz.

Também o assassinato da família Kassel, ocorrido na noite do dia 14 de junho de 1874, foi mencionado pelo autor para reforçar a construção de uma representação detratora de Jacobina. Para Schupp, os Mucker, por ordem de Jacobina, eliminavam todos os seus inimigos e dissidentes<sup>36</sup>, atribuindo um comportamento belicoso e agressivo ao grupo. Esse caráter pode ser melhor compreendido na passagem abaixo:

<sup>33</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 147.

<sup>34</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 155.

<sup>35</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 168.

<sup>36</sup> Vale lembrar que Schupp baseou-se apenas nas informações de Nicolau Kassel (filho do casal e sobrevivente da chacina) encontradas nos autos do processo e em outros entrevistados, aos quais não se refere nominalmente.

Na colônia, o pânico foi ainda maior do que na cidade: ali como as casas, na sua maior parte, estão afastadas umas das outras, cada qual não pensava senão na possibilidade de lhe cair em casa o raio da desgraça que fulminara a família Kassel. De todos os pontos acudiram colonos ao teatro do negro atentado, para averiguarem, por seus próprios olhos, as ocorrências<sup>37</sup>.

Os esforços (narrativos) feitos por Schupp para identificar Jacobina como a líder espiritual do grupo e responsável pelos atos criminosos praticados pelos Mucker tornaram-se perceptíveis no uso que faz de palavras e de frases de forte impacto, como podemos ver nos trechos que destacamos. Nessa mesma linha interpretativa, Schupp destaca a atuação de Genuíno Sampaio, afirmando que essa se deu a partir do momento em que as atividades do grupo liderado por Jacobina no Ferrabraz foram associadas a verdadeiros atos de barbárie. Como aponta em sua narrativa, o Ferrabraz havia se transformado num cenário de horror, no que se realizava, por iniciativa de Jacobina, uma “festa de sangue”<sup>38</sup>, disseminando um ambiente de “orgia de sangue nas picadas”<sup>39</sup>.

Ao contrário de Jacobina, Genuíno Sampaio representava o grande salvador da população do Ferrabraz, que vivia sob o domínio de uma liderança feminina. Para tanto, Schupp recriou o ambiente de rivalidade existente entre os dois personagens para, em seguida, construir a imagem de Genuíno Sampaio. Esse foi representado com características que evidenciam suas qualidades físicas e morais. Schupp procurou apresentar o personagem dotado de virtudes que, neste caso, serviram de contraponto à representação de Jacobina em sua obra. Termos utilizados como vigoroso, corajoso e resolutivo tornam compreensíveis os objetivos de sua narrativa, que procurava construir a imagem do salvador, daquele que, mesmo podendo recusar tal empreendimento, agiu em nome de sua honra militar para livrar os colonos do domínio de Jacobina.

As descrições do ambiente foram empregadas como um recurso narrativo para dar a sensação de realidade e enfatizar o grau de medo e miséria em que se encontravam os colonos do Ferrabraz. Cabe destacar o fato de que, em nosso entendimento, a incitação do medo foi um recurso retórico bastante empregado por Schupp em sua construção narrativa. Mesmo após o desfecho do conflito, o autor procurou recriar o ambiente de hostilidade existente na colônia. Além disso, Jacobina era a personagem eleita em sua obra para dar ênfase às cenas de horror vivenciadas no Ferrabraz. Nesse sentido, sua obra desempenhou um papel fundamental na construção de uma imagem positiva de Genuíno, ao mesmo tempo em que se valeu de sua rival, Jacobina, para justificar as ações de Genuíno. O ambiente de medo recriado por Schupp serviu, neste caso, para tornar sua narrativa o mais verossímil possível.

A ênfase dada à atuação de Genuíno favoreceu a construção de uma imagem de salvador, que foi reconhecida pela população, que atribuiu a ele a condição de verdadeiro herói. Paralelamente ao destaque dado à atuação de Genuíno Sampaio, Schupp

---

<sup>37</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 180.

<sup>38</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 217.

<sup>39</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 221.

destaca outro personagem, Pedro Schmidt, chamado pelo autor de Pedro Serrano, como era conhecido em toda a região. Serrano participou ativamente do combate contra os Mucker, servindo especialmente de guia para as tropas do exército, que desconheciam a geografia da região. Essa atuação ao lado das tropas oficiais foi assim descrita:

Aquele homem de bem fez tudo quanto pode fazer um destemido filho da Serra. Em Hamburgerberg cansara o animal que montava, mas, dirigindo-se ao colono mais próximo, conseguira trocá-lo por outro e pusera-se de novo a caminho. Chegado a São Leopoldo, facilmente as suas informações encontraram crédito. Com efeito, as casas em chamas, para as bandas do Ferrabrás, ali estavam a confirmar, com o seu fulgor sinistro, as novas aterradoras do Serrano. O chefe de polícia não hesitou em dar-lhe o auxílio pedido e, conseguindo este, voltou o Serrano, à pressa, para o teatro do crime<sup>40</sup>.

Como fica evidenciado, Serrano é apresentado como um homem de bem, preocupado com a segurança da colônia, que, em razão disso, lutou ao lado das autoridades contra os Mucker. O autor construiu a imagem de um personagem que, deixando de lado seus próprios afazeres, juntou-se às autoridades no combate contra os Mucker.

De acordo com Schupp, as narrações sobre o *teatro do crime* e as cenas que foram relatadas por Serrano tiveram o crédito da população e das autoridades de São Leopoldo, que aceitaram sua versão, dadas as evidências de fumaça que vinham do Ferrabraz. A população e as autoridades de São Leopoldo reconheceram, dessa forma, Serrano como um personagem que praticou atos heroicos, assim como Genuíno Sampaio.

A identificação da população da colônia com as ações de Genuíno Sampaio foi – de acordo com Schupp – tanta que, muitos colonos se ofereceram para ajudá-lo no combate aos Mucker. O ambiente de hostilidade ganha destaque na narrativa de Schupp, ao informar que “os fanáticos não vacilam, mas guardam o passo, amparando a investida. Aos brados de: – Abaixo os miseráveis! Morram os assassinos! – os soldados avançam sempre”<sup>41</sup>.

O ataque que o acampamento das tropas imperiais sofreu teria sido provocado, segundo ele, pelo sentimento de vingança dos Mucker, despertado pelas ações realizadas por Genuíno Sampaio. Cabe lembrar que foi em consequência desse ataque dos Mucker que Genuíno veio a falecer. Sua morte foi interpretada por Schupp como mais uma demonstração da violência e do fanatismo dos Mucker. A notícia da morte do coronel é descrita a partir do profundo sentimento de consternação e de comoção que provocou:

A chegada do cadáver de Genuíno veio a confirmar a nova de sua morte. No trem da tarde foram transportados para a capital o cadáver e os feridos. Se profundo tinha sido o abalo que produziu em S. Leopoldo a chegada do corpo de Genuíno, não menos aterradora foi a impressão que causou em Porto Alegre: aqui, nem sequer se suspeitava

<sup>40</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 241.

<sup>41</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 262.

a triste ocorrência. Um frêmito de dor derivou pelas ruas, indo repercutir em todos os lares, quer ricos quer pobres. No dia imediato – 21 de julho – via-se desfilar um interminável préstilo fúnebre, como talvez jamais se viu igual em Porto Alegre, e, à frente do cortejo, um caixão mortuário, ricamente coberto de crepe, era conduzido, à mão, por oficiais das mais altas patentes do exército. Era o ataúde do Coronel Genuíno<sup>42</sup>.

O falecimento de Genuíno vem reforçar a imagem heroica do personagem, já que a mesma se deu em combate. Sua atuação corajosa no combate contra Jacobina e seus adeptos acabou sendo legitimada através do ritual, que envolveu o sepultamento, realizado em Porto Alegre. Na passagem abaixo, Schupp procurou enfatizar a simbologia presente no ritual de sepultamento:

Imediatamente após, acompanhado de todo o clero, vinha o bispo da diocese; seguindo-se a oficialidade, os corpos das diversas armas, e os altos funcionários públicos, e, fechando a procissão fúnebre, representantes das diversas corporações civis, negociantes, operários, e, por fim, uma multidão compacta de populares. Chegados ao cemitério, à beira da sepultura que devia guardar os despojos mortais do malogrado militar, entooou o Bispo o “De profundis”. Um estremecimento de dor percorreu toda aquela multidão, e a muitos, sentindo o coração apertado pelos mais negros pressentimentos, marejaram as lágrimas.<sup>43</sup>

Fica evidente a intenção do narrador ao descrever o ritual de sepultamento do coronel: a de ressaltar a participação de diversas autoridades e da população da capital que, segundo ele, estavam comovidas e sensibilizadas com a morte de Genuíno. Na descrição que faz do sepultamento, Schupp enfatiza o sentimento de dor, a comoção e as lágrimas derramadas pelos presentes. Naquele contexto, Jacobina era identificada como a origem de todo mal e também da morte do Coronel, por quem muitos agora choravam na capital do Estado. A líder dos Mucker, ao contrário de Genuíno não teve nenhum ritual de sepultamento. Seus restos mortais foram enterrados juntamente com os demais Mucker em uma vala comum, localizada próximo de sua residência, ao pé do morro Ferrabraz, onde hoje encontramos a estátua construída em homenagem a Genuíno.

## Considerações finais

O processo que envolve a difusão dos imaginários sociais sobre os Mucker permite-nos avaliar a importância desempenhada pelos escritos de uma época e como esses acabam repercutindo no meio em que circulam. Assim ocorreu com a obra de Schupp, um jesuíta alemão que acabou sendo responsável – em grande parte – pela

---

<sup>42</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 273.

<sup>43</sup> SCHUPP, [s.d.], p. 273.

construção de uma narrativa sobre os Mucker e, principalmente, sobre Jacobina, líder do grupo, mas antes de mais nada uma mulher teuto-brasileira do final do século XIX.

A importância da obra de Schupp justifica-se não apenas por se tratar da primeira obra que tratou de forma específica a história dos Mucker, mas principalmente porque foi a publicação mais difundida no meio social e que foi diversas vezes reeditadas. Dessa forma, podemos afirmar que a narrativa de Schupp foi decisiva na difusão de imagens e representações sobre a líder dos Mucker, Jacobina Mentz Maurer.

A imagem negativa que se difundiu sobre Jacobina desde o final do conflito até pelo menos meados do século XX, quando surgiram outras versões sobre a história do conflito, consolidou um imaginário bastante complexo. Esse imaginário colocou Jacobina como única culpada pelos acontecimentos do Ferrabraz. Colocou em relevo, ainda, sua condição de gênero, fato que foi empregado como prerrogativa para justificar os supostos “erros” cometidos por uma mulher que viveu no contexto da imigração alemã no sul do Brasil, já em tempos de crise do império no Brasil.

## Referências bibliográficas

- AMADO, Janaína. *Conflito social no Brasil: a revolta dos “Mucker”*. São Paulo: Símbolo, 1978.
- AHRS. *Ligeira Notícia sobre as Operações Militares contra os Muckers na Província do Rio Grande do Sul*. Francisco C. de Santiago Dantas. Rio de Janeiro, 1877. Maço 152.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- DOMINGUES, Moacyr. *A Nova Face dos Muckers*. São Leopoldo: Rotermund, 1977.
- GEVEHR, Daniel Luciano. *Pelos Caminhos de Jacobina: memórias e sentimentos (re)significados*. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas, UNISINOS, São Leopoldo, 2007.
- JODELET, Denise (Org.). *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.
- KOSERITZ, Carlos von. A Fraude Mucker na Colônia Alemã. Uma contribuição para a história da cultura da germanidade daqui. *Koseritz Kalender*. Trad. de Martin N. Dreher. [s.n.]: [s.l.], 1875.
- \_\_\_\_\_. Marpingen und der Ferrabraz. In: PETRY, Leopoldo. *O episódio do Ferrabraz: os mucker*. 2. ed. São Leopoldo: Rotermund, 1966. p. 170-173.
- PESAVENTO, Sandra J. (Org.). *História cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: UFRGS, 2003.
- PETRY, Leopoldo. *O Episódio do Ferrabraz: os mucker*. 2. ed. São Leopoldo: Rotermund, 1966.
- POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.
- PRIORE, Mary del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.
- SCHUPP, Ambrósio. *Os Muckers*. 3. ed. Porto Alegre: Selbach & Mayer, [s.d.].



---

Ciências da Religião  
e Interdisciplinaridade

---





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

## ENTRE HEGEL E DESMOND: O ABSOLUTO E A ORIGEM AGÁPICA DO SER<sup>1</sup>

*Between Hegel and Desmond: the Absolute and the agapeic origin of the Being*

José Carlos Aguiar de Souza<sup>2</sup>

**Resumo:** O pensamento metaxológico de William Desmond busca ir além da origem erótica do absoluto hegeliano. Para Desmond, a origem é um excesso supradeterminado, que não pode ser circunscrito pelo círculo dialético do absoluto de Hegel. Ao invés da mediação do todo consigo mesmo, Desmond concebe uma intermediação metaxológica plurívoca que medeia consigo mesmo, ao mesmo tempo em que intermedeia com os seus outros. A metaxologia vai além do Eros da total determinação conceitual do ser. O pensamento deve reconhecer as fontes originadoras do espanto primeiro, do qual a nossa plena-atenção é, de fato, derivada. Em outras palavras, o pensamento desmondiano abre assim um espaço intermediado para os outros da filosofia: a religião e a teologia.

**Palavras-chave:** Absoluto. Ágape. Metaxologia. Origem.

**Abstract:** William Desmond's metaxological thought tries to go beyond the erotic origins of the Hegelian Absolute. For Desmond, the origin is an overdetermined excess that cannot be circumscribed by the dialectical circle of Hegel's Absolute. Instead of the mediation of the whole with itself, Desmond conceives of a plurivocal metaxological intermediation of the Absolute that both mediates with itself as well as intermediates with its others. It goes beyond all Eros of a complete conceptual determination of being. Thought should recognize those more originating sources of wonder to which our mindfulness is indebted. This makes room to Philosophy's others: Religion and Theology.

**Keywords:** Absolute. Agape. Metaxological. Origin.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 29 de agosto de 2011 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), de Belo Horizonte/MG, Brasil e do Instituto Santo Tomas de Aquino (ISTA), de Belo Horizonte/MG, Brasil. Contato: jc-aguiar@ig.com.br

## Introdução

O objetivo do nosso artigo é discutir a questão do absoluto e da origem agápica do ser a partir da matriz teórica oferecida pelo filósofo irlandês William Desmond, explorando as possibilidades que se abrem para uma interlocução genuína entre a filosofia e a religião. A originalidade e o alcance do pensamento desmondiano vêm despertando cada vez mais interesse nos meios acadêmicos da Europa, Estados Unidos, Índia e China. Desmond tem sido reconhecido como um dos pensadores mais criativos e originais da atual constelação de filósofos contemporâneos, muito embora seja um autor relativamente desconhecido do público brasileiro.

Para Desmond, a filosofia é a prática “atenta-plenamente” ao próprio dom do ser. Assim sendo, a filosofia deve sempre abrir um espaço genuíno para aqueles que são outros ao seu próprio discurso, em especial a religião. O conceito de “atenção-plena” (*Mindfulness*), cunhado por Desmond, busca abarcar a dupla exigência do discurso filosófico intermediado com os seus outros: a filosofia tem que estar plenamente presente para si mesma enquanto discurso filosófico e, ao mesmo tempo, se abrir para as vozes dos que lhe são outros significativos: a arte, a poesia, a religião e a teologia entre outros.

A guinada da modernidade introduziu um modo de racionalidade cujo privilégio máximo é dado à autodeterminação da razão. Hegel representa a consumação dialético-especulativa da guinada moderna para o *self*. A forma absoluta do ser é dialeticamente endo-determinada e identificada com a livre realização da razão autônoma, que se torna completa ao superar o caráter indefinido do início: o ser sem a determinação do pensar é o mesmo que o nada.<sup>3</sup> O absoluto hegeliano, entendido como a autodeterminação do pensamento, relativiza todas as relações com a transcendência enquanto outro, ao incluí-las na sua própria automediação.

A questão a ser colocada é se o absoluto hegeliano enquanto pensamento que medeia consigo pode se abrir para a alteridade genuína e recalcitrante que vá além do retorno dialético do pensamento? Como pensar a origem para além da carência e da indeterminação do início?

## O sentido quádruplo do ser

Desmond propõe o sentido metaxológico do ser como matriz teórica de reflexão e crítica da tradição metafísica do Ocidente que encontra no absoluto hegeliano o seu ponto culminante. O termo “metaxologia” é derivado do grego *metaxu* (entre) e *logos* (razão/inteligibilidade). Trata-se do logos do espaço intermediário do ser. Em contraste com o metaxológico, Desmond identifica outras três tipologias de inteligibilidade: univocidade, equivocidade e dialética.

---

<sup>3</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science of logic*. Trad. A. V. Miller. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1989. p. 95.

A univocidade enfatiza a unidade não mediada entre a mente e o ser. Para o sentido unívoco, todo ser é inteligível e toda inteligibilidade é determinada: ser é ser inteligível.<sup>4</sup> A consciência unívoca possui uma abordagem englobante em que apenas a identidade é percebida. O sentido ontológico de tal univocidade pode ser encontrado nas metafísicas influenciadas por Parmênides. O sentido lógico da univocidade passa todos os herdeiros de Aristóteles com a afirmação de que ser inteligível é ser determinado *tode ti*.<sup>5</sup>

A equivocidade, por sua vez, enfatiza a diferença não mediada entre a mente e o ser advogando uma pluralidade que não pode ser mediada.<sup>6</sup> No sentido equívoco do ser a atenção-plena metafísica é denominada de plena-atenção equívoca. A oposição dualista do sentido equívoco do ser é vista como justificativa para uma compreensão atomista do ser. A consciência equívoca aponta para zonas de tensão e ambiguidade no ser e no pensar que não permitem uma simples redução à unidade unívoca. Entretanto, se permanecermos nessa equivocidade, o suposto pluralismo que venhamos a defender não constituirá, de fato, uma comunidade, mas algo fragmentado. Tal posicionamento é mais bem exemplificado na contemporaneidade pelas infinitudes de jogos de linguagem e a impossibilidade de uma hermenêutica para os textos a serem lidos. A fragmentação contemporânea anuncia a morte ou desconstrução do sujeito e, segundo Desmond, impõe uma dieta anêmica ao pensamento.

A dialética, por sua vez, concebe a identidade através das diferenças mediadoras que, na avaliação de Desmond, atingem uma espécie de univocidade dialética.<sup>7</sup> O sentido dialético não atinge a experiência fundamental da alteridade, que Desmond denomina de espanto agápico.<sup>8</sup> Em contraposição a Hegel, um sistema para Desmond deve estar sempre aberto a reconhecer os modos do ser e do pensar que resistem a uma completa conceitualização ou univocidade dialética do ser. Todavia, Desmond quer se distanciar de uma mera caricatura de Hegel e, apesar de criticá-lo, pretende evitar o que ele chama de *clichês*, derivados de Marx, Heidegger ou Derrida. Desmond se coloca contra algumas atitudes presentes no pensamento pós-hegeliano sobre a tradição metafísica, sem necessariamente aceitar a visão de Hegel sobre a filosofia especulativa. Desmond se define como estando situado, de modo geral, entre Hegel e os seus críticos. Para ele, a filosofia não chega ao seu termo com Hegel e as velhas questões metafísicas se apresentam como perplexidades sempre novas para o pensamento do presente.<sup>9</sup>

Diferentemente de Hegel, para quem o ser puro sem qualquer determinação é o mesmo que o nada, Desmond afirma que existe uma perplexidade primeira fundante, que inicia o próprio pensar filosófico. A consciência filosófica não se inicia e muito menos termina com ou em um argumento. O ser é perplexidade, admiração e sem essa

<sup>4</sup> DESMOND, William. *Being and between*. Albany: State University of New York Press, 1995a. p. 47-83

<sup>5</sup> DESMOND, 1995a, p. 47-84.

<sup>6</sup> DESMOND, 1995a, p. 85-130.

<sup>7</sup> DESMOND, 1995a, p. 36.

<sup>8</sup> DESMOND, 1995a, p. 32.

<sup>9</sup> DESMOND, 1995a, p. 131-176.

perplexidade original não haveria a própria consciência filosófica. O grande problema com a dialética hegeliana é que a alteridade tende a ser interpretada por Hegel em termos de uma forma de mediação-de-si em última instância fechada. O perigo está em que a alteridade possa ser reduzida à identidade. É preciso reconhecer, todavia, que essa forma de identidade é uma identidade sintética que traz em si a diferença, isto é, a alteridade. Ela é uma síntese negativa, uma espécie de identidade absoluta. Essa identidade sintética é denominada por Desmond de univocidade dialética, que não consegue, de fato, ultrapassar os limites do eu. O sentido dialético está consciente da impossibilidade de se evitar as questões últimas se quisermos permanecer fiéis ao dinamismo inerente ao próprio pensamento. Essa foi umas das intuições mais geniais de Hegel.

Todavia, a mediação da diferença se torna predominantemente mediação-de-si. Se a atenção-plena metafísica permanecer no sentido dialético do ser, o pensamento corre o risco de se fechar em si mesmo e o processo dialético se torna uma forma fechada de automediação. Tal fechamento resulta, eventualmente, em uma univocidade dialética, obrigando a atenção-plena metafísica a se aventurar mais uma vez e repensar a questão do ser. Isso nos leva a uma postura de intermediação metaxológica. Esse novo modo de mediação é, de fato, uma intermediação plural, que não pode ser esgotada nem pela mediação do eu nem pela mediação do outro. Em outras palavras, o sentido metaxológico é uma intermediação que envolve a mediação entre a pluralidade de totalidades mediadas por si mesmas (*self-mediated wholes*). A multiplicidade de instâncias de identidade é colocada lado a lado de tal maneira que a identidade reconhece não apenas a alteridade daqueles que lhe são outros, como também reconhece a si mesma em sua própria exemplificação de alteridade. É exatamente essa interação dinâmica que leva a consciência metafísica para além de uma determinação intoxicante da mediação-de-si para uma intermediação na qual a atenção-plena é uma participante, dentre uma pluralidade de participantes, na comunidade do ser.<sup>10</sup>

Um sistema, para Desmond, tem que estar sempre aberto a reconhecer os modos do ser que resistem a uma conceitualização completa. Pare ele, o sistema é uma articulação posterior do problema. O sistema não pode ditar de antemão a forma que a problemática vai tomar. Isso significa que o sistema tem que se colocar como totalmente aberto à possibilidade de seu próprio desmantelamento, na medida em que ele se encontra aberto em si mesmo a reconhecer os modos do ser e do pensar que resistem à completa conceitualização filosófica.

O ser possui um excesso que resiste a qualquer tentativa de conceitualização completa e determinada. Aristóteles<sup>11</sup> exprimiu de modo lapidar o excesso do ser ao afirmar: *to on legatai pollachos* (o ser é dito de muitos modos). Isso não significa que o esforço de se pensar o ser de modo mais determinado não seja um exercício válido. Todavia, o “excesso” ou caráter excessivo do ser se apresenta em uma pluralidade de modos e, somente discernindo essas diversas facetas, poderemos conseguir uma

<sup>10</sup> DESMOND, 1995a, p. 177-224.

<sup>11</sup> ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Oxford: Princeton, 1991. 1003 b5.

maior clareza do pensar, no que se refere à questão do ser. Tal clareza é denominada por Desmond de “atenção-plena metafísica” (*metaphysical mindfulness*).

A metaxologia desmondiana, muito embora não seja antinômica aos outros modos de inteligibilidade, reconhece uma alteridade que não é autoproduzida por um sistema categorial dialético no estilo hegeliano. O sentido metaxológico do ser concebe uma comunidade complexa não redutiva do ser, como acontece com a univocidade e com a dialética. Tampouco pode ser tal comunidade fragmentada no estilo concebido pela equívocidade. O todo concebido pelo metaxológico é uma comunidade plurívoca, em que diferentes vozes se fazem ouvir em sua alteridade genuína. O pensamento metaxológico permanece aberto ao outro.<sup>12</sup> O advento do pensar é desencadeado pela alteridade do ser em sua livre doação: o ser é! Esse espanto primeiro é agápico, pois é desencadeado pelo excesso ou caráter excessivo do ser.

O pensamento metaxológico permanece sempre aberto ao ser em sua alteridade ao conceber a origem como plenitude: um excesso que inspira espanto e admiração para além de todo sistema conceitual de inteligibilidade. O espanto ou maravilhar-se agápico é o inverso da intencionalidade da razão no sentido moderno do termo. A origem agápica é o fundamento de uma pluralidade genuína não redutiva.<sup>13</sup> Trata-se de uma plenitude dinâmica presente desde o início e não o fruto de um processo dialético a ser constituído no final. O absoluto agápico, diferentemente do absoluto erótico do processo dialético e que oferece um senso de eternidade no processo de se constituir a si mesmo é o absoluto original. Ele aponta para o outro radical, que resiste às pretensões do pensamento de atingir a completa e absoluta mediação-de-si.

De fato, desde que Platão estabeleceu um elo intrínseco e ontológico entre a atividade do intelecto humano e a constituição da verdade última do ser, o pensamento ocidental tem buscado modos cada vez mais precisos de determinação ou domesticação conceitual do ser. A razão encontra-se de tal modo incorporada à ordem do ser que, em última instância, ser e pensar se tornam a mesma coisa. Ou seja, o ser só é se puder ser totalmente determinado pela atividade do intelecto.

O advento da modernidade não rompe com o elo estabelecido por Platão entre o intelecto e a verdade. A primeira certeza da razão é encontrada no *cogito* cartesiano. Descartes estabelece uma ruptura clara entre a *res cogitans* e a *res extensa*. Juntamente com essa distinção ele estabelece um projeto de senhorio e domínio do *cogito* sobre a natureza: *maître et possesseur de la nature*. Para se afirmar o *cogito* tem que efetuar um processo de negação na medida em que o mundo é visto como um grande vazio (um grande nada) a ser moldado segundo a imagem e à semelhança da razão.

Um dos problemas fundamentais com esse modo de inteligibilidade, fundada por Platão e que encontra em Hegel o seu ápice, é que toda determinação é negação e toda negação tem que ser negada e assim sucessivamente. Ao final do processo dialético, encontramos o pensamento que medeia apenas consigo mesmo. A arte e a

<sup>12</sup> DESMOND, 1995a, p. 33-34.

<sup>13</sup> DESMOND, 1995b, p. 221.

religião, juntamente com a filosofia, fazem parte do espírito absoluto, mas apesar de possuírem o objeto absoluto, apenas esta última possui a forma absoluta: o conceito.

Para Hegel não existe o eu sem o tu, o positivo sem o negativo e assim por diante. Entretanto, cada um desses opostos encontra-se suprassumido num todo mais amplo até atingir o todo dos todos. A metaxologia não é a busca de uma totalidade racional última. Ao invés de uma lógica racional, o pensamento metaxológico nos oferece uma sabedoria idiótica (vem de *idios*, íntimo). Essa sabedoria reconhece que, muito embora todos os seres estejam intimamente relacionados, isso não significa uma unidade totalizadora no sentido hegeliano, mas o reconhecimento de uma unidade anterior. Uma fonte que não se encontra submetida à total determinação, fruto de um processo dialético, que culmina no espírito absoluto. Trata-se de uma fonte que doa o ser de sua supradeterminação infinita, ou seja, de seu ser indeterminável. Essa sabedoria se alegra com a ideia de que o ser é em seu excesso; aqui nós encontramos no pensamento desmondiano uma não resposta à questão sem resposta de Heidegger: por que o ser ao invés do nada? O mais importante é que o ser é. Trata-se de algo excessivo por que excede nossa habilidade de pensá-lo de modo totalmente determinado.

Essa discussão nos remete à questão da origem, que é central para a arquitetura desmondiana, já que na questão da origem encontra-se em jogo a problemática do outro em sua própria alteridade.<sup>14</sup> O pensamento da origem envolve certo salto ou transcendência que nada tem a ver com irracionalidade. Trata-se de um ir além de todo ser determinado. Uma das teses fundamentais da metaxologia desmondiana é que o ato de conhecer é posterior ao ser.

Para compreendermos o que está em jogo na discussão sobre a origem é fundamental a distinção entre “eros” e “ágape,” estabelecida por Desmond em sua crítica à concepção hegeliana. Os termos “agápico” e “erótico” são metáforas metafísicas usadas por Desmond para estabelecer o caráter básico daquilo que constitui os momentos do sentido quádruplo do ser, sendo que a metafísica desmondiana privilegiará, evidentemente, o sentido metaxológico, muito embora a metaxologia não seja antinômica de nenhum dos outros três sentidos do ser: univocidade, equivocidade e dialética.

O termo “agápico” é derivado do grego *ágape* e pode ser traduzido como amor. Entretanto, trata-se de um amor totalmente voltado ou orientado para o outro. Em outras palavras, a origem do amor encontra-se na alteridade, ele é outro ao sujeito. A palavra é utilizada por Desmond para indicar a direção inicial de um movimento (inicial) que se acha em curso. O momento agápico tem, pois, seu início na alteridade e é dirigido ao sujeito para que esse reconheça a presença de uma alteridade recalci-trante ao próprio sujeito. Desmond busca, desse modo, ir além do sentido fechado da automediação presente na dialética hegeliana ao acenar para a preeminência de um sentido aberto de mediação, em forma de intermediação.

O termo “erótico,” por sua vez, é derivado do grego *eros*, podendo também ser traduzido como amor. Entretanto, trata-se aqui de um amor que é auto-orientado, ou

---

<sup>14</sup> DESMOND, William. *Desire, dialectic, and otherness: an essay on origins*. London: Yale University Press, 1987. p. 83.

seja, ele tem o sujeito como origem. Desmond usa o termo para indicar o movimento que se inicia a partir do sujeito em sua busca e desejo metafísico pela alteridade.<sup>15</sup> Assim sendo, trata-se de um movimento complementar ao movimento inicial da vida, o movimento agápico. Não existe, pois, o movimento erótico sem o movimento fundante do ágape.

Diferentemente de Hegel, a realidade inicialmente dada não é vista, por Desmond, como indigente ou indeterminada, mas como um excesso, como algo supradeterminado (*overdetermined*). Não existe aqui um movimento para se superar a alteridade da realidade, já que o espaço do “entre” (*between*) é o lugar de infinita intermediação, não havendo, pois, uma integridade ou inteireza unificadora.

A questão da origem, no sentido desmondiano, diz respeito ao vir-a-ser dos seres no espaço intermediário do “entre” (*between*). Não se trata aqui de seres determinados, mas simplesmente do seu próprio vir-a-ser, enquanto seres ao invés do nada. A questão da origem não diz respeito nem ao que algo é enquanto tal, nem concerne a um início no tempo. Não se trata do que as coisas são, mas que elas sejam ou existam enquanto tal.<sup>16</sup>

Essa questão é, no entender de Desmond, anterior à questão do início num sentido mais determinado. Em outras palavras, a origem não diz respeito a algo vir-a-ser o que é, mas ao próprio devir em si mesmo, que se apresenta como uma fonte de proliferação e heterogenização prodigiosa.<sup>17</sup> Entretanto, Desmond enfatizará que a questão da origem do que é determinado encontra-se sempre em excesso ao que é determinado, já que a pergunta primordial a ser colocada é: “por que o ser ao invés do nada?” Nenhum sistema conceptual será capaz de atingir uma determinação completa da questão do ser, justamente porque ela revela a dimensão de enigma presente no próprio ser; por isso mesmo essa questão nunca deixará de ser colocada e recolocada. Ela continuará sempre nos desafiando de novo e de novo.

A questão da origem não pode ser simplesmente colocada a partir de uma posição de carência ou de falta, seja em nós ou no mundo.<sup>18</sup> Como vimos, essa é a crítica que Desmond faz à dialética hegeliana. Segundo Desmond, Hegel permanece cativo da metáfora metafísica da auto-originação erótica, sendo necessário repensar a origem como uma abundância do ser criativo, que dá o ser à alteridade enquanto outra e não apenas enquanto um retorno a essa mesma origem. É preciso pensar a origem também enquanto agápica e não apenas enquanto erótica.

Em suma, a posição desmondiana de uma origem agápica distingue-se de uma visão da realidade baseada na metáfora metafísica do amor erótico, na qual a realidade é vista como plena (*full*) apenas ao fim de um longo processo. A origem da realidade é indeterminada e indigente. Em contraste, a visão agápica da realidade, defendida por

---

<sup>15</sup> DESMOND, William. *Art and the absolute: a study of Hegel's aesthetics*. Albany: State University of New York Press, 1986. p. 124.

<sup>16</sup> DESMOND, 1995a, p. 225.

<sup>17</sup> DESMOND, 1995a, p. 227.

<sup>18</sup> DESMOND, 1995a, p. 230.



Desmond, vê a origem como “pluriperfeita” (*pluperfect*): ela dá origem a partir de sua própria abundância e excesso.

## **A perplexidade erótica**

A perplexidade erótica surge do questionamento iniciado pelo espanto agápico. Na imediação equívoca da experiência, encontrada no momento de admiração agápica, o sujeito se move na direção da alteridade, levado pelo que Desmond denomina de perplexidade erótica. O termo “Eros” é usado para indicar que o sujeito é levado na direção da alteridade por um sentimento ou percepção de carência, que busca se apropriar da alteridade, perdendo, desse modo, seu caráter ou *status* de identidade enquanto tal. Segundo Desmond, isso caracteriza o movimento dialético hegeliano. No ato de questionar, a perplexidade erótica corre o risco de se esquecer de um momento anterior e mais primordial do que o momento erótico e a reivindicar o término ou completude da metafísica na total determinação do conhecimento absoluto.

O problema com esse modo de proceder é que na imediação da experiência corre-se o risco de se conceber a alteridade apenas da perspectiva da identidade, o que nos conduz a uma forma fechada de automediação, ou seja, a um reducionismo da alteridade à identidade. Segundo Desmond, Hegel absolutiza o caráter erótico da problemática metafísica da alteridade e da identidade ao acentuar a experiência de carência como a mola propulsora do movimento de superação dessa deficiência ou carência inicial percebida. Entretanto, ao acentuar o aspecto negativo da consciência, pelo qual o sujeito estabelece sua identidade através de um ato de pura negatividade, e do subsequente desenvolvimento da autoconsciência no processo de negação da negação, Hegel deixa de reconhecer o aspecto positivo e criativo do ser tomado e entendido enquanto plenitude originária.

O idealismo hegeliano acredita que um sistema absolutamente racional termine por eliminar todo “espanto,” toda perplexidade do ser, fazendo com que o ser seja absoluta e determinadamente inteligível. Segundo Desmond, esse totalitarismo lógico-racional termina por suprimir a origem da plena-atenção metafísica<sup>19</sup>, já que uma negação da negação em si mesma não pode originar ou criar nada.<sup>20</sup> Por causa da originalidade da perplexidade agápica não haverá nunca uma completude ou fim da metafísica.

Consequentemente, de acordo com Desmond, é exatamente esse caráter agápico do pensamento da identidade e da alteridade que deve ser visto como absolutamente básico ou fundamental. Através da determinação limitada da identidade originada pelo Eros, torna-se problemático reconhecer a vivacidade do ser. O dinamismo da alteridade agápica é visto, desse modo, como o que mais acuradamente reflete a riqueza e completude do ser.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> DESMOND, 1995a, p. 33.

<sup>20</sup> DESMOND, 1987, p. 190.

<sup>21</sup> DESMOND, 1987, p. 190-191.

Para se superar esse estado de coisas, é preciso, segundo Desmond, transcender ao sujeito, indo além da imediação, passando pela automediação, para um nível de intermediação, que se dá no sentido metaxológico do ser.

A intermediação, de acordo com Desmond, leva-nos a uma identidade mais completa do sujeito ao reconciliar a identidade e a alteridade. Assim sendo, através da percepção da intermediação entre a identidade e a alteridade, o sentido metaxológico do ser pode nos transportar de um momento erótico para um momento agápico, que é o resultado de uma plena-atenção de intermediação aberta.

### A admiração agápica e a plenitude da origem

É crucial para a metaxologia a afirmação de que o pensamento (conhecimento) é posterior ao ser. Assim sendo, o conhecimento possui uma qualidade agápica, na medida em que também participa de uma energia mais fundamental e generosa da realidade.

Para o pensamento hegeliano, a manifestação equívoca de uma coisa particular é vista como a instanciação da contradição entre a aparência determinada da coisa e seu processo de devir (*becoming*). O pensamento apreende a natureza determinada da coisa ao apreendê-la como parte de um processo de desenvolvimento do todo; ou seja, a perplexidade erótica termina por identificar-se com o desenvolvimento do todo, a fim de apreender a determinação presente no processo equívoco do vir-a-ser.<sup>22</sup>

Assim sendo, nada se encontra separado do próprio pensamento, já que esse termina por reconhecer-se na automediação do todo; o pensamento reconhece o outro como sendo a exteriorização de si. Isso termina por suprimir o que é outro ao pensamento, ao mesmo tempo em que não consegue fundar o próprio processo do devir.

Se a origem é identificada com o nada, argumenta Desmond, torna-se impossível explicar o que conduz o absoluto através do processo do devir.<sup>23</sup> Isso se dá porque Hegel não reconhece que a origem do pensamento filosófico é uma resposta à admiração agápica de que o ser é. Assim sendo, não se pode simplesmente identificar o ser com o pensamento ou o ser com o nada. O pensamento tem que permanecer aberto ao que lhe é outro. O pensamento tem que cultivar uma mente agápica: a capacidade de permanecer aberto à alteridade presente em cada coisa singular.<sup>24</sup>

A mente erótica busca mediar entre o subjetivismo e o objetivismo, mas, em sua dinâmica própria, que se inicia com a experiência de carência (*lack*) e sua superação, a mente (*mind*) retorna a si mesma. Consequentemente, a busca erótica constituiu-se como uma autopossessão mediada pelo outro<sup>25</sup>, já que o conhecimento para a plena-atenção erótica é essencialmente mediado pela apropriação do outro.

---

<sup>22</sup> DESMOND, William. *Perplexity and ultimacy: metaphysical thoughts from the middle*. Albany: State of University of New York Press, 1995b. p. 246.

<sup>23</sup> DESMOND, 1995a, p. 247.

<sup>24</sup> DESMOND, 1995b, p. 118-122.

<sup>25</sup> DESMOND, 1995b, p. 113.

Ao deter-se sobre a plena-atenção agápica, Desmond deseja explorar uma *generosidade* tal, presente na mente, que nos leva para além de qualquer interesse próprio. Existem, pois, dois movimentos: o primeiro vai do sujeito ao outro; entretanto, esse movimento se dá por causa do outro e não por causa do próprio sujeito (*self*). O segundo movimento diz respeito ao movimento de autorrevelação do outro ao sujeito; esse movimento se traduz numa abertura do outro ao próprio sujeito.

Ao falarmos de uma perplexidade agápica, tocamos em uma questão fundamental para a nossa discussão: a relação ou comunidade entre o ser e a mente, sobre o pensamento (*noein*) e o ser (*estin*).<sup>26</sup> A resposta a essa questão, que continua ainda a nos instigar e encontra-se longe de uma solução totalmente satisfatória, vem gerando diferentes posicionamentos ao longo da tradição filosófica ocidental. Esses podem ser agrupados em dois extremos: o objetivismo e o subjetivismo, que fazem parte do legado da filosofia pós-cartesiana, que introduz um dualismo que aliena tanto o pensamento e o ser em sua alteridade como a mente de si mesma, na intimidade do seu próprio ser.<sup>27</sup>

Desmond acha-se insatisfeito tanto com esse desenraizamento ontológico como com as repostas oferecidas pela tradição metafísica (objetivismo, subjetivismo, transcendentalismo) e utiliza a metáfora da “mente agápica” enquanto um modo de plena-atenção metafísica, no qual o pensamento busca, de fato, aquilo que é outro, em sua alteridade peculiar, ao próprio pensamento. A metáfora da perplexidade ou admiração agápica refere-se a um modo do pensar que liberta, por assim dizer, o pensamento de si mesmo, levando-o a pensar o outro enquanto outro. O que está em jogo é o poder do pensamento de transcender-se a si mesmo.

Desmond retoma Platão para justificar sua afirmação de uma plena-atenção metafísica situada de tal modo além de uma experiência original de carência (*lack*), advogando que a plenitude seja reconhecida desde o início. Se buscamos algo, é preciso que tenhamos alguma percepção daquilo que buscamos, caso contrário, como seria possível reconhecer aquilo que estamos buscando?<sup>28</sup> Iniciamos a busca tendo implicitamente presente um ideal daquilo que buscamos. Assim sendo, a busca não pode ser entendida como uma passagem do nada para alguma coisa definida, mas como algo paradoxal, que aponta para nossa condição de seres intermediários.<sup>29</sup> A nossa condição de seres intermediários nos leva a perceber que não podemos reconhecer a verdade que buscamos se já não estivermos, de algum modo, situados na verdade.

Para Desmond, existe no ser humano uma perfeição ontológica, que não significa uma perfeição acabada, mas que deve ser entendida como um dom do ser.<sup>30</sup> Essa percepção é pré-reflexiva e se expressa na afirmação da bondade do ser. Desmond denomina essa percepção de “a imediatidade da plena-atenção metaxológica da comunidade do ser” (“*immediacy of metaxological mindfulness of the community*

<sup>26</sup> DESMOND, 1995b, p. 103.

<sup>27</sup> DESMOND, 1995b, p. 104.

<sup>28</sup> DESMOND, 1995b, p. 129.

<sup>29</sup> DESMOND, 1995b, p. 130.

<sup>30</sup> DESMOND, 1995b, p. 131.

*of being*”).<sup>31</sup> Se o ser é articulado em comunidade, não existe, segundo Desmond, um “para-si” (*for-self*) absolutamente puro, já que a automediação é inseparável de uma intermediação com os outros e vice-versa. O “para-si” aponta, implicitamente, para uma dimensão agápica mais primordial da comunidade metaxológica. Assim sendo, a possibilidade de ser para-si tem que ser situada numa comunidade de alteridade mais original. O pensamento apresenta-se como uma promessa (*promise*) de elaboração mais articulada desse dom da originalidade agápica.

Desmond retorna a Platão e sua doutrina da reminiscência e à imagem ou similitude platônica do sol. Ambas as imagens expressam o reconhecimento da generosidade do Bem e o seu ágape para o outro: o sol que irradia. Ao mesmo tempo, com o mito da caverna, Platão está ciente de nosso esquecimento metafísico da origem. Para Desmond, a reminiscência platônica não implica um fechamento do pensamento em si mesmo, mas expressa a possibilidade de uma transcendência além de si. A reminiscência implica que o nosso elo com o outro é parte constitutiva do nosso ser intermediário.<sup>32</sup> Para Desmond, existe algo de extraordinário (*powerful*) em relação à mente que se coloca como anterior a qualquer busca de inteligibilidade do ser.

## Desmond e o Absoluto

Como se configura, então, o absoluto desmondiano? Segundo Desmond,

Muito bem, então, o que é o absoluto? Ele é um ser? Não, ele não é um ser. Ele é a totalidade dos seres? Não, ele não é a totalidade dos seres. Ele é o ser dos seres? Sim e não; ele é uno e também o Uno; e ainda assim não é um, mas mais do que um. Ele é o outro? Sim, ele é o outro; mas ainda assim ele não é outro enquanto uma oposição; ele é um outro íntimo conosco. Ele é dois? Não, ele não é nenhuma autodiscordância; mas assim mesmo ele é duplo na perspectiva de nossa abordagem, pois nós temos que distinguir entre o seu ser para si e o seu ser para a criação ou para os outros seres finitos, entre a sua supratotalidade mais que perfeita e o excesso da infinidade criativa. Ele é o infinito? Ele é o infinito. Ele é o nada? Sim e não. Ele é espírito? Sim e não. Ele é para além do espírito? Sim e não. Ele é transcendente? Sim e não. Ele é eterno? Sim e não. Ele se encontra envolvido com a história? Sim e não. Ele é poder? Sim e não. Ele é inteligível? Sim e não. Ele é bom? Sim, mas não sabemos o que isso significa. E nós, sabemos o significado de tanto sim e não? Talvez sim, mas ainda existe muita escuridão a ser dissipada.<sup>33</sup>

Essa longa e importante citação nos mostra que a metaxologia desenvolve uma concepção de comunidade entre o ser e o pensamento, a qual, em muito, se diferencia da identidade da concepção dialética. Desmond fala de uma comunidade entre o ser e o pensamento, sobretudo, naquelas experiências mais elementares. Mas, ainda assim,

<sup>31</sup> DESMOND, 1995b, p. 132.

<sup>32</sup> DESMOND, 1995b, p. 136.

<sup>33</sup> DESMOND, 1995a, p. 265.

existe um para além que ultrapassa o nosso canto do ser na comunidade metaxológica. Desmond sugere uma metafísica não fundacionista. O pensar filosófico do absoluto envolve uma espécie de “salto” (*leap*) no estilo de Kierkegaard. Isso não significa que a filosofia (e no nosso caso específico a filosofia da religião) deva ser necessariamente hipotética e não finalizável.

A concepção metaxológica do absoluto inicia-se com a afirmação do ser como um excesso positivo. Assim sendo, nem o “eu” enquanto infinidade intencional, nem o devir enquanto sucessão infinita, podem ser tomados como sendo o absoluto. Para Desmond, o absoluto original é concebido como a junção (*togetherness*) da totalidade e da infinidade. Não é possível, pois, fixar as fronteiras do absoluto, nem permitir que o ser se dissolva no mal infinito numa sucessão infinita.

Essa junção da totalidade e da infinidade significa a abertura do todo, já que o infinito não pode ser enquadrado em fronteiras fixas e determinadas. A unidade advogada pela metaxologia é paradoxalmente indeterminada. O excesso da origem revela-nos o caráter indeterminado do ser. A totalidade não pode ser concebida como uma progressão da carência para a positividade, da imperfeição para a perfeição, mas da positividade para a positividade, da perfeição para a perfeição. O absoluto original não é um início no sentido do devir enquanto sucessão. Ele é uma origem arquetípica que dá ao tempo o seu início sem que ele próprio seja um produto temporal. Entretanto, ele não pode ser entendido como uma eternidade estática. Apesar de ser quase impossível dizer o que seja tal origem, que não pode ser limitada por nada, temos que concebê-la como radicalmente diferente das coisas finitas que ela originou. O absoluto original tem a ver com uma presença qualitativa emergente no tempo sem, contudo, privilegiar qualquer uma de suas dimensões de passado, presente e futuro. Enquanto um fim, o absoluto original deve ser visto como um limite indeterminado. Esse fim não é não-fim, já que ele nos oferece o espaço aberto que requer novos inícios. Esse fim não pode ser visto como um fechamento já que ele é abertura do ser originado para aquilo que se constitui a realidade última. Trata-se de uma supradeterminação, que implica uma espécie de escatologia na qual a alteridade radical oferece, mas não garante, a esperança da transfiguração do tempo. Esse fim é uma espécie de plenitude do tempo (*fulness of time*) e sugere uma totalidade inexaurível do ser.

## **Considerações finais**

Em suma, a consciência do ser não surge, segundo Desmond, de um pensamento intencionalmente direcionado ao ser em sua existência (“o que é”), mas como uma inspiração do que existe para ser pensado em toda a realidade, ou seja, o ser em sua essência. Trata-se aqui de uma resposta a uma espécie de atração e não de uma motivação ou moção espontânea do próprio pensamento. A imediação equívoca da experiência resulta da resistência de tal plenitude do ser de se deixar prender por qualquer forma de determinação unívoca. Consequentemente, Hegel se equivocou ao ignorar essa resistência do ser em sua plenitude à investida determinativa da automeadiação unívoca.

A perplexidade agápica situa-se além das categorias de sujeito e objeto. Ela se refere a um momento de comunidade, onde a identidade e a alteridade encontram-se inseparavelmente unidas. Elas se encontram em tal união que o sujeito se torna ciente da alteridade como sendo interna e externa a si mesmo. Assim sendo, existem dois aspectos no que diz respeito à indeterminação da transcendência revelada pela perplexidade.

Primeiramente, existe o sujeito enquanto outro em sua própria ipseidade, ou seja, embora distinto, o sujeito é inseparável da alteridade. Em segundo lugar, encontramos o sujeito enquanto outro em sua alteridade, em outras palavras, o reconhecimento de uma alteridade que excede ao sujeito, bem como o esforço do sujeito no sentido de uma encapsulação total da ipseidade ou identidade.

Esse caráter duplo é constitutivo da comunidade do ser. A comunidade do ser é a alteridade do ser enquanto plenitude, onde o ser é visto tanto a partir da identidade em sua instanciação individualizadora do sujeito e enquanto uma gama de instâncias de sujeitos individualizados, como na perspectiva da alteridade, entendida não apenas enquanto justaposição do sujeito a um outro, mas também ao perceber a alteridade que excede toda determinação da identidade.

A perplexidade agápica ocorre dentro de uma instanciação individualizadora do sujeito e se coloca como anterior a qualquer questão determinada em que se pergunta pelo “porquê” das coisas, ou seja, as questões que surgem em qualquer consideração sobre o ser pela plena-atenção metafísica. A perplexidade agápica, segundo Desmond, é universal, na medida em que pertence à natureza do ser humano em sua plena-atenção metafísica e que nos provoca a levantar a questão do “porquê” das coisas. O maravilhar-se pelo dom do ser não pode ser totalmente suprasumido pelo conceito.<sup>34</sup> Desse modo, Desmond abre o pensamento filosófico para as fontes mais originais do espanto e do mistério e que se colocam com outras à nossa plena-atenção. A metaxologia oferece-nos um espaço onde filosofia, religião e teologia se encontram numa pluralidade de vozes que não podem ser reduzidas a nenhuma univocidade fechada do pensamento que media apenas consigo.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Oxford: Princeton, 1991.
- BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the modern age*. Cambridge: The MIT Press, 1983.
- DESMOND, William. *Art and the absolute: a study of Hegel's aesthetics*. Albany: State University of New York Press, 1986.
- DESMOND, William. *Desire, dialectic, and otherness: an essay on origins*. London: Yale University Press, 1987.
- DESMOND, William. *Philosophy and its others: ways of being and mind*. Albany: State University of New York Press, 1990.
- DESMOND, William. *Beyond Hegel and dialectic: speculation cult and comedy*. Albany: State University of New York Press, 1992.

---

<sup>34</sup> DESMOND, 1995a, p. 510.

- DESMOND, William. *Being and between*. Albany: State University of New York Press, 1995a.
- DESMOND, William. *Perplexity and ultimacy: metaphysical thoughts from the middle*. Albany: State of University of New York Press, 1995b.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phenomenology of spirit*. Trans. A. V. Muller. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science of logic*. Trad. A. V. Miller. Atlantic Highlands: NJ: Humanities Press International, 1989.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995. 3 v.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. Metafísica semper reformanda: a metaxologia e o espaço intermediário do ser. In: SANTOS, Magda Guadalupe dos; OLIVEIRA, Ibraim Vitor. *Tempos da Metafísica*. Belo Horizonte: Tessitura, 2011.
- VALLE, José Gabriel dos Reis. *Dialética: de Heráclito a Marx*. Belo Horizonte: FUMARC, 1980. (Cadernos UCMG, v. 6).





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

## OS ENSINAMENTOS DA ASSEMBLEIA DE DEUS PARA O FEMININO E SUAS IMPLICAÇÕES NO COTIDIANO DE MULHERES TECELÃS<sup>1</sup>

*The teachings of the Assembly of God for the female  
and its implications in daily life of women weavers*

**Edla Eggert<sup>2</sup>**  
**Amanda Motta Angelo Castro<sup>3</sup>**

**Resumo:** Este artigo é parte de uma pesquisa de mestrado realizada num ateliê de tecelagem localizado em Alvorada, RS, entre 2009 e 2010 e buscou analisar os ensinamentos da Assembleia de Deus transmitidos no cotidiano da tecelagem por meio da tecelã Algodão, fiel da referida igreja. Identificamos como essa tecelã transmitia os ensinamentos sobre as feminilidades no espaço da tecelagem e quais as implicações disso no cotidiano da tecelagem. A pesquisa foi realizada com base na metodologia da observação participante e entrevistas individuais com gravações de áudio e vídeo, anotações em diário de campo e fotografias. Nossa análise foi realizada com base nos estudos feministas e pedagógicos relacionados à observação detalhada de todo o material recolhido. Os ensinamentos dessa igreja sobre as mulheres foram transmitidos por meio de palavras bíblicas, orações, conversas informais e, sobretudo, durante o “momento devocional”. Essa liderança foi um lugar construído pela tecelã Algodão, diferente da sua presença na igreja, onde às mulheres cabe a discrição e a obediência. Discretamente e fora da igreja, que exclui as mulheres e as coloca “abaixo” do masculino, a tecelã Algodão produziu um lugar para exercer a função de propagadora do evangelho, criando um espaço de ensino através da pedagogia da não formalidade.

**Palavras-chave:** Educação. Pedagogia da não formalidade. Gênero. Feminismo.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 31 de agosto de 2011 e aprovado em 2 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/RS, Brasil, doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo/RS, Brasil, é atualmente professora e coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), em São Leopoldo/RS, Brasil. Pesquisa processos do conhecimento realizados por mulheres no campo do artesanato. Contato: [egbert@terra.com.br](mailto:egbert@terra.com.br)

<sup>3</sup> Mestre em Educação pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo/RS, Brasil, doutoranda de Educação na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo/RS, e bolsista da CAPES. Pesquisa o tema da Educação e Gênero no cotidiano de artesãos/os gaúchos e mineiros. Contato: [motta.amanda@terra.com.br](mailto:motta.amanda@terra.com.br)

**Abstract:** This paper is part of a Master research carried out at a weaving workshop in Alvorada, Rio Grande do Sul, between 2009 and 2010 and it intended to analyze the teachings of transmitted in the weaving daily through the weaver called Cotton, a faithful woman of this Church. We identify how this weaver used to transmit the teachings about femininities on the space of the weaving and what are the implications in daily work. The research was conducted based on methodology of participant observation and individual interviews with video and audio recordings, notes in a field diary and photos. Our analysis was performed based on feminist and pedagogical studies related to the detailed observation of all the collected material. The teachings of this Church about women were transmitted through biblical words, prayer, informal conversations, and especially during the “devotions”. This leadership was a place built by the weaver called Cotton, different from her presence at the Church, where it is for women discretion and obedience. Discreetly and outside the Church, which excludes women and put them “below” male, the weaver Cotton produced a place to exercise the function as propagator of the Gospel, creating a teaching space through the pedagogy of non-formality.

**Keywords:** Education. Pedagogy of Non-Formality. Gender. Feminism.

## Introdução

Nossa pesquisa<sup>4</sup> permeou um espaço específico onde fios são tramados no cotidiano de um ateliê de tecelagem, através de uma arte milenar desenvolvida até os dias de hoje: a tecelagem.

A empiria, segundo Hilton Japiassú<sup>5</sup>, é uma experiência bruta que vem antes de qualquer elaboração no campo do conhecimento. Constitui, portanto, o que vem antes da intervenção racional, da fundamentação teórica e da sistematização. Nesta dissertação, temos uma pesquisa empírica que ocorreu num ateliê de tecelagem.

Nossa pesquisa ocorreu em Alvorada, região metropolitana de Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul, onde o referido ateliê está localizado. Alvorada<sup>6</sup> emancipou-se no dia 17 de setembro de 1965, conforme a Lei Estadual nº 5026, e acredita-se que o nome da cidade seja uma referência ao seu povo, constituído em sua maioria por trabalhadores que acordavam nas primeiras horas da manhã para trabalhar na capital do Rio Grande do Sul (Porto Alegre). Com 72,9 km<sup>2</sup>, e área urbana legal de 52 km<sup>2</sup>, o município é um dos menores do estado e sua economia é baseada principalmente no comércio e no setor de serviços. A maioria da população trabalha no

<sup>4</sup> Sabemos que a discussão acadêmica sobre a citação verdadeira dos nomes das pessoas pesquisadas é longa e divide opiniões. Nesta pesquisa, optamos por identificar as tecelãs por tecidos, a partir da classificação de tecidos possíveis de tramar (algodão, linho, lã, seda, tafetá, sarja, cetim), segundo a autora Dinah Bueno Pezzolo.

<sup>5</sup> JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

<sup>6</sup> As informações obtidas sobre Alvorada foram pesquisadas no site <www.alvorada.rs.gov.br>. Acesso em: 08 out. 2009.

município de Porto Alegre, fazendo com que a cidade seja conhecida também como cidade-dormitório. Sua população, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE de 2008, conta com 211.233 habitantes.

No período de 1991-2000, o Índice de Desenvolvimento Humano – IDH de Alvorada cresceu 7,26%, e passou de 0,716 para 0,768 em 2000, segundo a classificação do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD. O crescimento do IDH de Alvorada, de acordo com o PNUD, ocorreu principalmente através da educação.

Em relação aos outros municípios do Rio Grande do Sul, Alvorada ocupa a 308ª posição, sendo que 307 municípios (65,7%) estão em situação melhor e 159 municípios (34,3%) estão em situação pior ou igual. A renda *per capita* é de R\$ 214,75.<sup>7</sup>

Para atender a população, Alvorada possui hoje 57 estabelecimentos de ensino públicos e privados, sendo 45 de ensino infantil e fundamental, 11 de ensino médio e um de ensino superior (privado). Na área da saúde, conta com um hospital público e mais 34 estabelecimentos de saúde entre públicos e privados<sup>8</sup>.

Para melhor conceituar o lugar que pesquisamos, faremos uma descrição do local. Após sairmos de Porto Alegre, de ônibus, levamos em torno de 50 minutos, de carro o trajeto fica em torno de 30 minutos. Chegamos à avenida principal de Alvorada e, em mais uns dez minutos, chegamos ao ateliê. Uma pequena casa de madeira com cinco cômodos, sendo um para o tingimento dos fios, um para guardar as peças prontas, uma pequena cozinha – onde as mulheres se reúnem pela manhã e pela tarde para o cafezinho –, um cômodo para guardar os fios e outro onde estão os teares pequenos; sendo que os teares grandes ficam ao longo do quintal. O espaço do ateliê parece um tanto precário, mas não há dúvida de que esse lugar possui uma “boniteza”. Durante o trabalho era possível ouvir os passarinhos cantando; há muitas árvores ao redor do quintal, que dão abrigo a eles e sombra para o ateliê. Por vezes, quando chove, ao chegar ao portão, podemos sentir o cheiro bom de terra molhada.

Nesse lugar, mulheres “ganham a vida” fazendo arte, entre tramas e fios, uma arte milenar. A tecelagem é uma das formas mais antigas de artesanato presente nos dias atuais. No ateliê, os fios e as tramas ganham forma e cores num processo de criação e produção, encantador.

No cotidiano do ateliê, hoje – final do ano de 2010 –, estão trabalhando sete mulheres tecelãs, de segunda à sexta, em turno integral, das oito da manhã às seis da tarde, produzindo peças de vestuário feminino e produtos para casa. Para a realização desse trabalho, estão organizadas em uma cooperativa<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Informações disponíveis em: <[www.epidemiologia.ufpel.org.br/proesf/alvorada.pdf](http://www.epidemiologia.ufpel.org.br/proesf/alvorada.pdf)>; <<http://www.caminhos.ufms.br/matrizedados/rs/alvorada.html>>. Acesso em: 29 jun. 2010.

<sup>8</sup> Informações disponíveis em: <<http://www.alvorada.rs.gov.br/>>. Acesso em: 05 jun. 2009.

<sup>9</sup> As informações obtidas sobre cooperativismo foram pesquisadas no site da Receita Federal: <[www.receita.fazenda.gov.br/.../pr634a646.htm](http://www.receita.fazenda.gov.br/.../pr634a646.htm)>. Acesso em: 10 ago. 2009.

O cooperativismo<sup>10</sup> representa a união entre pessoas voltadas para um mesmo objetivo. Uma organização dessa natureza caracteriza-se por ser gerida de forma democrática e participativa, de acordo com aquilo que pretendem seus associados. As sociedades cooperativas estão reguladas pela Lei nº 5.764, de 1971, que definiu a Política Nacional de Cooperativismo.

Com poucas opções de trabalho e para evitarem o longo trajeto de deslocamento até a capital, onde muitas mulheres de Alvorada trabalham – sobretudo nas atividades do comércio, serviços gerais e em casas de família como empregadas domésticas –, algumas trabalhadoras buscaram na tecelagem uma forma de sustento, tanto para elas como para suas famílias. Várias dessas mulheres são chefes de família.

## **Metodologia**

É importante salientar que nossa metodologia também aponta nosso compromisso com o feminismo, portanto uma metodologia de mudança e transformação. Conforme Eggert:

O compromisso de uma metodologia de pesquisa feminista é conseguir perceber na “outra” pesquisada uma cúmplice da descoberta de nós mesmas. Somos sujeitos capazes de transformar determinada realidade/pesquisa e nos transformarmos. A pesquisa feminista identifica propositalmente a relação sujeito-sujeito como sendo o elo diferencial das demais posturas neutralizantes na pesquisa<sup>11</sup>.

Entendemos que esta pesquisa e as metodologias que foram utilizadas deixaram marcas em ambas: nas mulheres pesquisadas e em nós mesmas. A pesquisa ocorreu por meio da observação participante e entrevistas que buscaram resgatar as histórias de vida das mulheres pesquisadas. Uma boa ciência é feita com uma boa observação e registro. A observação participante foi a metodologia mais usada nesta pesquisa, portanto permeia todos os momentos da mesma. Durante um ano, nossa presença foi constante, observando, ajudando as mulheres no que sabíamos fazer, aprendendo a tecer juntamente com elas. Tivemos conversas informais na sala de produção, fotografias, filmagens. Após um dia de observação, era feito o registro no diário de pesquisa.

A observação participante, muito desenvolvida pela antropologia, foi retomada na educação popular. Na área da educação, podemos citar os estudos realizados pelo antropólogo Brandão<sup>12</sup>. Essa metodologia nos levou a partilhar do cotidiano e nos

---

<sup>10</sup> Salientamos que, embora as mulheres do ateliê estejam organizadas por meio de uma cooperativa, o cooperativismo não será tema da nossa pesquisa. Entendemos ser pertinente o esclarecimento que não será trabalhado aqui a questão do cooperativismo, visto que esse é um campo acadêmico consolidado com pesquisas importantes sobre esse tema.

<sup>11</sup> EGGERT, Edla. *Educação popular e teologia das margens*. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 20.

<sup>12</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A pergunta a várias mãos*, a experiência da pesquisa no trabalho do educador. São Paulo: Cortez, 2003.

abriu outras opções metodológicas. Isso porque, segundo Brandão: “A observação participante, que obriga à partilha da vida do/com o outro (sic), e que nos envolve e faz se completarem estratégias (ou técnicas, se quiserem) de coleta de dados, como registro etnográfico em diários de campo, a entrevista, a história de vida, a exegese do visto e do ouvido (...)”<sup>13</sup>.

Durante nossa pesquisa, por meio da observação, participamos envolvendo-nos no cotidiano do ateliê. E, sem dúvida, esses momentos foram extremamente ricos para que mais tarde pudéssemos escrever sobre nossa partilha. Portanto, esta dissertação foi escrita com partilha, na medida em que pesquisávamos e éramos, a princípio, “as estranhas” no grupo. As mulheres nos acolheram e ali estávamos na prática, afirmando os escritos de Paulo Freire<sup>14</sup>, que nos ensinou que não há saberes maiores, sabemos coisas diferentes, mas não mais importante que algum outro saber.

Segundo Alves-Mazzotti<sup>15</sup> e Triviños<sup>16</sup>, a observação participante envolve três etapas: aproximação da instituição e estabelecimento de vínculos; realização da observação no contexto dos sujeitos para a coleta de dados; registro posterior aos acontecimentos ocorridos durante a observação, como: comportamentos, ações e diálogos observados.

Em nossa pesquisa, a observação participante foi uma proposta metodológica fundamental. De acordo com Brandão<sup>17</sup>, a pesquisa requer partilha. Por esse motivo, acompanhamos o cotidiano do ateliê, participamos do grupo de oração no início dos trabalhos, do momento “devocional”, das conversas sobre tecelagem, família e vida. Através dessa metodologia, temos material coletado durante as observações participantes realizadas no ateliê no período de 2009 e 2010.

A metodologia de entrevista individual, muito utilizada em pesquisas qualitativas, também foi usada. Para Rosália Duarte<sup>18</sup>, entrevistas são fundamentais, quando se precisa/deseja mapear práticas, crenças e valores. Diante disso, entendemos que essa metodologia foi fundamental. A esse respeito, Minayo<sup>19</sup> afirma que:

A entrevista é o procedimento mais usual no trabalho de campo. Através dela, o pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores (sic) sociais. Ela não significa uma conversa despreziosa e neutra, uma vez que se insere como meio de coleta dos fatos relatados pelos atores (...) Nesse sentido, a entrevista, um termo bastante genérico, está sendo por nós entendida como uma conversa a dois com propósitos bem definidos. Num primeiro nível, essa técnica se caracteriza por uma comunicação verbal que refor-

<sup>13</sup> BRANDÃO, 2003, p. 293.

<sup>14</sup> FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 45. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

<sup>15</sup> ALVES-MAZZOTTI, A. J. & GEWANDSZNAJDER, F. *O método nas ciências naturais e sociais: pesquisa quantitativa e qualitativa*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1999.

<sup>16</sup> TRIVIÑOS, A. N. S. *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas, 1987.

<sup>17</sup> BRANDÃO, 2003.

<sup>18</sup> DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. In: *Revista Educar*, Curitiba: Editora UFPR, n. 24, p. 213-225, 2004.

<sup>19</sup> MINAYO, Maria Cecília de S. (Org.). *Pesquisa social*. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 80.

ça a importância da linguagem e do significado da fala. Já num outro nível, serve como um meio de coleta de informações sobre um determinado tema científico.<sup>20</sup>

Sabemos que a entrevista requer que sejamos boas entrevistadoras para que, de fato, tenhamos possibilidade de não apenas ouvir, mas ouvir de forma ativa. Ouvir atentamente, demonstrar interesse na fala da entrevistada e participar da entrevista com gestos que façam com que a entrevistada perceba que está sendo ouvida. Sobre isso, José Magnani<sup>21</sup> destaca que:

Além de ouvir, o pesquisador precisa ficar atento às expressões utilizadas pelo entrevistado, pois ele pode simular palavras e conceitos que não são utilizados no seu dia a dia, tentando mostrar aquilo que ele acha que o entrevistador quer ouvir. É por isto que nem tudo deve ser entendido como verdade, mas pode e deve ser analisado frente aos demais discursos e conceitos que embasam o trabalho<sup>22</sup>.

Entendemos que a observação participante no ateliê foi um elemento facilitador para a realização das entrevistas. Como estávamos constantemente no ateliê, nossa aproximação junto às mulheres foi um fator fundamental para que elas pudessem falar conosco. Portanto, as narrativas das mulheres foram coletadas ora nas observações participantes, ora no momento das entrevistas.

### **Gênero e religião: Entre a mística e o pensamento mágico**

Gênero é sempre influenciado por fatores sociais, como raça, etnia, cultura, classe social e idade (Fiorenza)<sup>23</sup>, e segundo Gebara<sup>24</sup>, é também influenciado pela religião. “Gênero quer dizer, entre outras coisas, falar a partir de um modo particular de ser no mundo, fundado, de um lado, no caráter biológico do nosso ser, e de outro lado, num caráter que vai além do biológico, porque é justamente um fato de cultura, de história, de sociedade, de ideologia e de religião.”<sup>25</sup>

Pensar na articulação entre educação, gênero e religião é “andar na contramão”. Sabemos que o campo religioso vem sendo escrito, pensado e dominado pelo masculino há séculos (Gebara<sup>26</sup>, Nunes<sup>27</sup>). Logo, pensar, pesquisar e escrever sobre

---

<sup>20</sup> MINAYO, 2002, p. 57.

<sup>21</sup> MAGNANI, J. G. C. Discurso e representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas. In: CARDOSOS, R. *A aventura antropológica: teoria e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

<sup>22</sup> MAGNANI, 1989, p. 52.

<sup>23</sup> FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. São Bernardo do Campo: Nhauduti, 2009.

<sup>24</sup> GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*. São Paulo: Vozes, 2000.

<sup>25</sup> GEBARA, 2000, p. 107.

<sup>26</sup> GEBARA, 2000.

<sup>27</sup> NUNES, Maria José Rosado. Gênero e a experiência religiosa de mulheres. In: MUSSKOPF, André; STRÖHER, Marga (Orgs.). *Corporeidade, etnia e masculinidade*. Reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

a mulher na religião, como atuante, tem sido a luta consciente de muitas mulheres dentro da academia e entendemos que essa luta é, também, teórica.

Em 1920, Max Weber<sup>28</sup> distinguiu a religião em duas: uma para o homem, outra para a mulher. Segundo o autor, as religiões baseadas no ascetismo e racionalismo permitem a existência de líderes, heróis, profetas. Essas religiões estariam associadas aos homens. Já as religiões de caráter “mágico” são orientadas pelo amor, distantes da ação, e são associadas às mulheres. Em 1949, Simone de Beauvoir<sup>29</sup> desenvolveu, a partir do feminismo, a mesma afirmação de Max Weber<sup>30</sup>. No capítulo “A mística”<sup>31</sup>, no livro “O segundo sexo”, a referida autora afirma que para a mulher o amor é sua suprema vocação. Tanto amar como ser amada é o desejo socialmente ditado para as mulheres. Por esse motivo, a mulher busca a experiência da religiosidade com fervor e intensidade, pois assim ela ama e é amada. Com o amor mútuo do ser sobrenatural, a mulher sente-se extremamente valorizada e, a partir disso, sente-se encarregada de uma missão, o que faz com que muitas mulheres preguem, ensinem e esperem. Segundo Beauvoir, “a mulher está acostumada a viver de joelhos; espera normalmente que a salvação desça do céu onde reinam os homens (...)”<sup>32</sup>. Nesse sentido, em relação à espera, a tecelã algodão afirmou: “e que a gente tem respostas das nossas orações e então a gente pede algo, sabe, coisas boas, porque Deus dá respostas. Às vezes não é imediato, mas ele vai dando, né”<sup>33</sup>.

Em 2001, Nunes<sup>34</sup> retomou a lógica escrita por Weber<sup>35</sup> e afirmou a distinção sexual estabelecida socialmente entre a religião: “às mulheres restaram as religiões mágicas, que incorporaram o erotismo e afastam da ‘ação do mundo’. Resultado: homens ativos, mulheres passivas, tanto na religião quanto na sociedade”<sup>36</sup>. Não vamos aqui nos debruçar no sincretismo religioso presentes no Brasil atualmente, mas usaremos o argumento do pensamento mágico<sup>37</sup> escrito primeiramente por Weber<sup>38</sup>, retomado por Nunes<sup>39</sup> e trabalhado na tese de doutorado da antropóloga Mexicana Lagarde<sup>40</sup>.

<sup>28</sup> WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia da Religião*. São Paulo: LTC, 1982.

<sup>29</sup> BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

<sup>30</sup> WEBER, 1982.

<sup>31</sup> Segundo o dicionário de filosofia de JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, mística é o que diz respeito ao misticismo. Engloba caráter mágico, mistério e fascínio.

<sup>32</sup> BEAUVOIR, 2009, p. 86-87.

<sup>33</sup> Tecelã Lã (26/06/2009).

<sup>34</sup> NUNES, Maria José Rosado. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Revista Pagu*, Campinas, n. 16, 2001.

<sup>35</sup> WEBER, 1982.

<sup>36</sup> NUNES, 2001, p. 5.

<sup>37</sup> Aqui abordaremos o pensamento mágico com base nas teóricas feministas: Marcela Lagarde, Maria José Rosado Nunes e Simone de Beauvoir. Entretanto, sabemos a importância de outras abordagens sobre esse pensamento, sobretudo na área da sociologia e antropologia, onde se destacam alguns teóricos, entre eles: Max Weber, Phillips Stevens Jr., Paula Montero, Lucien Lévy-Bruhl e Claude Lévi-Strauss.

<sup>38</sup> WEBER, 1982.

<sup>39</sup> NUNES, 2001.

<sup>40</sup> LAGARDE, Marcela. *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 4. ed. Ciudad del México: UNAM, 2005.



Oitenta e quatro anos depois da afirmação de Weber, Lagarde<sup>41</sup> vai nos dar algumas contribuições importantes para pensarmos em relação às mulheres e à religião, em especial quando desenvolve o argumento de um “pensamento mágico”. Aqui, a busca por um amparo e uma solução “vem das alturas”, como na forma de um milagre. Por aprender que a força vem de fora, dos outros, elas facilmente buscam fora de si mesmas as respostas necessárias para suas inseguranças e necessidades. A autora lista uma série de itens, os quais são mais lidos e frequentados pelas mulheres do que pelos homens, como, por exemplo, as cartas de tarô, a leitura dos horóscopos, a leitura das mãos e a frequência a círculos de orações e igrejas.

O “pensamento mágico” faz com que as mulheres acreditem no “milagre”, na força superior, na salvação das “alturas”. Para Lagarde<sup>42</sup>, o que faz as mulheres buscarem amparo e fé, resultado de um “pensamento mágico”, não é a incapacidade e falta de inteligência em buscar outras formas de pensamento, e sim porque o pensamento mágico sociocultural as impede de buscá-lo e fazê-lo.

Parece-nos que a experiência da religiosidade para as mulheres está ligada ao pensamento mágico, fazendo assim com que elas se “esvaziem”, lançando o “poder” ao outro, de preferência a um ser masculino. É um compasso de espera, omissão e alento vindo das alturas. Um homem cuida, resolve e soluciona os problemas e angústias. Sobre essa solução, vinda de algum outro lugar, e não da ação das mulheres, a tecelã Algodão nos diz que:

estou muito alegre porque meu trabalho está dando fruto, agora todas querem orar, pedir para Ele nos ajudar, Ele está nos enviando trabalho e a fé de todas está sendo acrescentada, eu estou fazendo o que Ele manda, eu estou semeando... A gente não é melhor do que ninguém que não é da Igreja, o que a gente precisa é ensinar a palavra para que todos venham como Jesus disse na palavra né... Ele nunca nos desamparou, Às vezes o nosso tempo não é o tempo de Deus, Amanda, a gente tem que esperar o tempo de Deus, tudo acontece quando Ele quer, da forma como Ele quer a gente tem que esperar<sup>43</sup>.

A teologia e a educação das mulheres para a submissão aparecem como um discurso globalizante, universal.<sup>44</sup> Segundo Rosemary Ruether<sup>45</sup>, a religião é sexista e promove um argumento que possibilita às mulheres empalidecerem seus caminhos, em detrimento a um Deus que é representado sempre no masculino. Também Fiorenza<sup>46</sup> indica instâncias que despotencializam os saberes das mulheres em detrimento aos ensinamentos teológicos androcêntricos. Todas essas autoras, porém, demonstram que há janelas, há subversões, há mulheres que não se conformaram, que levantaram a suspeita de que poderia ser diferente.

---

<sup>41</sup> LAGARDE, 2005.

<sup>42</sup> LAGARDE, 2005.

<sup>43</sup> Tecelã Algodão (20/10/2009).

<sup>44</sup> GEBARA, 2000.

<sup>45</sup> RUTHER, R. R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

<sup>46</sup> FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

Sobre as janelas de resistência, Eggert<sup>47</sup> afirma que: “(...) a religião talvez possa vir a ser um elemento de força e resistência a partir do desejo de liberdade, embora saibamos que, rapidamente, encontraremos elementos segregadores, que estimulam a subserviência”<sup>48</sup>. Em vista disso, podemos pensar que o pensamento mágico, exercido pelas mulheres no cotidiano de suas religiosidades, e trazido como conhecimento científico por Lagarde<sup>49</sup>, leva-nos a perceber uma elaboração complexa. É importante situarmos que dentro igreja Assembleia de Deus não há ídolos, imagens, amuletos, portanto a religiosidade exercida pelas mulheres deve ultrapassar os níveis do concreto e passar para uma reelaboração dessa abstração. Crer no impossível e tornar o impossível possível e real, para isso são necessárias outras formas de reelaboração. Logo, o pensamento mágico requer uma reelaboração complexa. Logicamente, essa “moeda” possui dois lados. Por um lado, considerando as questões acima referidas, podemos classificar esse pensamento como inteligente. Por outro lado, o pensamento mágico leva à dependência total do “outro”. Essa lógica tornou-se discurso no cotidiano do ateliê, quando a tecelã Algodão foi perguntada sobre os rumos do ateliê e como poderia ser resolvido ou que estratégia poderia ser utilizada na situação, ao que ela disse:

peguei as gurias e disse pra nós fazer uma oração, porque só quem podia ajudar nós era Deus, por mais que tenham coisas ruins e aconteçam coisas difíceis na vida, ele pode todas as coisa né e aquilo que é impossível para o homem e para a mulher é possível para ele. Daí eu disse aí gurias vamos fazer uma oração daí demos-nos as mãos em sinal de união né e oramos a Deus e pedimos assim: só o Senhor pode mudar a situação.<sup>50</sup>

Ao que parece, na fala da tecelã Algodão há uma marcação de gênero no pensamento desenvolvido pelas mulheres, assim como de um pensamento mágico. Conseguimos imaginar um grupo de homens passando pela mesma situação e buscando por meio de orações a saída para seus problemas? Provavelmente iriam se reunir para discutir a situação. Ou, talvez, chamariam alguma consultoria? A questão posta não afirma que as mulheres buscam o pensamento mágico devido à falta de inteligência. Reforçamos o argumento de Lagarde<sup>51</sup> de que as mulheres foram culturalmente ensinadas a pensar que o poder de mudança não está nelas e sim em um homem.

Embora o pensamento mágico esteja a todo instante na fala da tecelã Algodão, todas trabalham muito, acreditam que Deus vem ajudar e realmente acreditam nos milagres vindos das alturas, mas estão sentadas em seus teares trabalhando [fazendo o milagre acontecer!], sabem que o trabalho é necessário. A própria tecelã Algodão, em um de seus ensinamentos falou: “A gente precisa trabalhar aqui no ateliê,

<sup>47</sup> EGGERT, Edla. Trabalho Manual e debate temático: Tramando Conhecimentos na simultaneidade. In: NEUENFELDT, Eliane; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência, sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

<sup>48</sup> EGGERT, 2008, p. 85.

<sup>49</sup> LAGARDE, 2005.

<sup>50</sup> Tecelã Algodão (26/06/2009).

<sup>51</sup> LAGARDE, 2005.

mesmo a gente não tendo muito pedido, a gente tem que continuar, os pedidos se a gente pedir Ele vai suprir”<sup>52</sup>.

Com base em sua capacidade de expressão e conhecimento bíblico, a tecelã Algodão transformou-se em uma liderança dentro do ateliê. Pelas manhãs, nenhuma tecelã começava a tecer sem o momento devocional. Em círculo, de mãos dadas, oravam e, depois, a tecelã Algodão escolhia uma palavra da caixinha dos versículos bíblicos e explicava seu significado para as demais colegas. Durante o dia, as mulheres procuravam-na para pedir conselhos e orações para alguma situação específica. Durante o tempo da observação participante, uma das tecelãs, grávida e muito preocupada com o parto e a saúde do seu bebê, procurou a tecelã Algodão, que logo se dispôs a lhe dar conselhos sobre esse momento: “Pode ficar tranquila que tudo vai correr como os planos de Deus, vou orar e pedir para Ele te guia”<sup>53</sup>.

Embora Algodão tenha falado não poder pregar na igreja, falou, também, durante muitos momentos, nas observações participantes, que no ateliê ela podia fazer isso, e que ela fazia e gostava do trabalho de “evangelização”, para que todos pudessem ir para a família de Deus.

O pastor diz que a gente não pode falar, isso por causa da palavra que diz que a gente tem que ficar quieta, tudo bem eu fico na igreja no meu canto, muito difícil eu dar um testemunho, mais aqui no ateliê eu me sinto muito usada pelo Espírito e por Deus é bem bom a gente pode fazer essa trabalho de ensinar a palavra para as pessoas, porque todas pessoas precisam Dele.<sup>54</sup>

Todavia, mesmo sabendo e ensinando o lugar da mulher como um lugar bastante submisso, Algodão se afirma no ateliê como uma liderança espiritual. Lá, ela desenvolve um lugar de poder que lhe é negado pelas relações desiguais de gênero existentes na igreja.

## **A produção da pedagogia da não formalidade entremeada no artesanato e na religião**

Durante os últimos cem anos, a educação dos primeiros anos esteve atrelada à professora, quadro e giz. Tudo organizado em uma sala de aula, com cadeiras e mesas, alunos/as sentados/as para frente, com os olhos fixos na professora, e com o pensamento bem longe dali. Não é difícil pensar nessa realidade, porque, talvez, a tenhamos vivenciado. Aprendemos, com isso, a disciplina e a ordem escolar formal.

Nos anos 1960, Freire<sup>55</sup> vai denunciar e buscar o rompimento com a lógica educacional vigente e dominante. Para ele, a educação é sempre um ato político. De-

---

<sup>52</sup> Tecelã Algodão, 2009.

<sup>53</sup> Tecelã Algodão, 2009.

<sup>54</sup> Tecelã Algodão, 2009.

<sup>55</sup> FREIRE, 2006.

fende que o ato educativo seja pautado na formação crítica dos educandos/as, o que ocorre por meio da problematização, da leitura do mundo, com o objetivo de levá-los/as ao que denomina processo de conscientização. Uma educação que acontece na relação de homens e mulheres entre si, mediatizados pelo mundo.

Segundo José Romão<sup>56</sup>, para Freire não existe “a educação”, mas educações, ou seja, formas diferentes de homens e mulheres partilharem seu saber, partilharem o que são. Sob esse princípio podemos pensar na educação em diversos espaços: debaixo de uma árvore, dentro de uma fábrica, dentro de casa, numa igreja, e por que não dentro de um ateliê?

Sem dúvida, Freire abre a discussão e a possibilidade sobre a educação não formal, logo a discussão entre educação formal, não formal está posta no bojo das discussões acadêmicas, talvez porque as fronteiras entre essas sejam tênues. Aqui não faremos uma conceituação prolongada sobre as educações ou as diferenças entre elas. Mas vamos conceituá-las conforme já pesquisado e elaborado por outros pesquisadores e pesquisadoras.

A educação formal inclui as práticas educativas realizadas em ambientes formais de ensino com a devida certificação dessa. Ela é desenvolvida em escolas, universidades, com conteúdos demarcados, currículo e avaliação. Na educação formal, os espaços são os do território das instituições regulamentadas por lei, certificadoras, organizadas segundo diretrizes nacionais do Ministério da Educação.

A educação não formal<sup>57</sup> é entendida como aquela em que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização, e é desenvolvida através de valores e culturas próprias, de pertencimento e sentimentos. Essa educação é ensinada e aprendida ao longo da vida. Aprende-se, diferente da escola “formal”, “no mundo da vida”, via processos de compartilhamento de experiências, principalmente em espaços e ações coletivas cotidianas. Nessa perspectiva, os espaços educativos localizam-se em territórios que acompanham as trajetórias de vida dos grupos e indivíduos, fora das escolas, em locais não formais de ensino. Essa educação é constituída por todas as possibilidades educativas no decurso da vida do indivíduo, de forma permanente e não organizada.

Essas pedagogias não formais, realizadas em espaços não formais, vindas da experiência de vida, também podem ser nomeadas de pedagogias da clandestinidade

---

<sup>56</sup> ROMÃO, José. Educação. In: STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

<sup>57</sup> A educação não formal é desenvolvida no decorrer da vida em espaços de socialização. Entendemos ser pertinente destacar aqui que não faremos uma distinção entre educação informal e educação não formal, isso porque não encontramos argumentos suficientes para realizar tal distinção. Para alguns a educação não formal é a educação da vida e a não formal, a realizada em locais não formais de ensino, como, por exemplo, as organizações não governamentais – ONGs. Aqui estamos trabalhando com a pedagogia da não formalidade, conceito proposto por Cunha e Eggert (2010). Esse conceito é entendido como formas de ensinar protagonizadas por pessoas que não possuem formação formal; esse conceito está ancorado na educação popular.

(Streck)<sup>58</sup>, ou pedagogia da não formalidade (Cunha)<sup>59</sup>. As pedagogias que ocorrem nos espaços não formais têm sido uma questão muito pesquisada dentro do nosso grupo de pesquisa. É a partir desse cotidiano que ocorrem muitos dos processos educativos de mulheres, e esses espaços não institucionalizados são constantemente atravessados por diversas instituições, formais ou não (Cunha)<sup>60</sup>. Para Brandão<sup>61</sup>, ninguém escapa da educação, seja ela formal ou não formal; em vista disso, podemos afirmar que o processo de ensino e aprendizagem religioso que ocorre no ateliê não é algo inédito.

A pedagogia da não formalidade liderada pela tecelã Algodão começou em um momento financeiro crítico no ateliê: não havia pedidos e, sem produzir, as tecelãs ficavam sem salário. Assim, no momento da angústia e falta de esperança, a partir das tecelãs que sabiam que a tecelã Algodão era da Assembleia de Deus, iniciou-se o processo pedagógico de ensino e aprendizagem. O processo foi desenvolvido e mantido pela tecelã Algodão, com o apoio das demais tecelãs. Conforme suas palavras:

É, tudo surgiu assim né? Porque a gente tem se reunido todas as manhã, né? Antes do café da manhã é sagrado, a gente pega tira uma palavra, uma palavra ali da Bíblia, né? E a gente agradece, sabe? A gente aprendeu a agradecer, assim, eu creio que Deus, sabe, o sagrado, quando a gente na dificuldade, né? Quando a gente não tem trabalho, quando vem um trabalho que é difícil de fazer que nem os couro, né? A gente agradece a Deus, então a gente aprendemos assim a orar e agradecer: Senhor muito obrigado né? Pelos clientes que o Senhor tem enviado. Porque tudo é no controle de Deus, sabe? Eu creio que aquela força superior que como muitos chamam, né? Mas pra mim é mais, eu creio né? Deus que move todas as coisas e a gente aprendeu a agradecer: Senhor, muito obrigado pelos couro. Agradecemos quando vem, quando termina que gente está exausta, cansada e as vezes, muitas vezes a gente até murmura: ai mais que coisa ruim, como é difícil. Mas a gente pede, e é difícil mesmo, né? Mas a gente agradece: ai Senhor, Senhor nosso Deus me perdoa porque a gente murmurou, mas graças lhe dou, né?<sup>62</sup>

Nesse processo, que acompanhamos durante quase um ano e meio, no momento devocional instituído por elas, observamos que a religião, através da tecelã Algodão, trouxe conforto, esperança, calma e o reforço de que, nesse ambiente, todas são uma família. As tecelãs apontaram esse como o melhor momento do ateliê, mesmo com poucos pedidos. A fala de uma das tecelãs ilustra:

<sup>58</sup> STRECK, Danilo. A educação popular e a (re)construção do público. Há fogo sob as brasas? *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 32, maio/ago. 2006.

<sup>59</sup> CUNHA, Aline Lemos. “*Histórias em múltiplos fios*”: o ensino de manualidades entre mulheres negras em Rio Grande (RS – Brasil); e BERMÚDEZ, Capitán. (*Sta. Fe – Argentina*) (*re*)inventando pedagogias da não-formalidade ou das tramas complexas. Tese (Doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2010.

<sup>60</sup> CUNHA, 2010.

<sup>61</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo. *Pesquisa Participante*. O saber da Partilha. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

<sup>62</sup> Tecelã Algodão, 2009.

Eu acho que todas, todas tão com o mesmo pensamento em relação ao trabalho, em relação a convivência (.), uma entende a outra sabe? A gente não precisa, que eu quer o falar assim, a gente não precisa ter dedos pra falar com ninguém. A gente, todas nós amadurecemos em relação ao trabalho, a convivência, a tudo, né? A gente foi amadurecendo. Uma aprende no olhar da outra se tu pode fazer uma brincadeira com aquela pessoa ou não, né? E Hoje em dia a gente pode brincar e falar de qualquer coisa. E pra mim, realmente é a melhor fase do atelier (.) é a melhor fase no trabalho também, não pelo volume de trabalho, mas pela estabilidade que ele tem, pra nós é, entendeu? Ai, claro a gente fica com medo, ai, que nem as vezes no começo, ai a gente não vai ter serviço, né? Ó gurias não vai ter serviço. Daí a gente, dali um pouco as coisas acontecem, numa forma que a gente não sabe explicar. E vem muito serviço (.), né? A gente não, vamo, né? Até muitas vezes a tia diz a vamo confia e vamo aguarda.... Pra mim é a melhor fase.<sup>63</sup>

Nessa melhor fase do ateliê, segundo relato das tecelãs, elas apontaram a tecelã Algodão como sendo muito importante. A tecelã Lã comentou que: “é bom pra gente ter alguém pra conversar, pra nos ensinar, porque eu não sabia nada dessas coisas de religião e de Deus, aí tô aprendendo e to gostando, me faz bem sabe?”<sup>64</sup> Quando as tecelãs desanimavam por algum motivo, lá está Algodão com uma palavra de esperança: “(...) gente tem respostas das nossas orações e então a gente pede algo sabe, coisas boas, porque Deus da respostas. Às vezes, não é imediato, mas Ele vai dando né”<sup>65</sup>. Com ou sem o reforço da tecelã Algodão, as demais viam seu trabalho de forma muito positiva, que contribuiu para o bom andamento do ateliê e de suas vidas pessoais. “Mesmo que a gente tá mal, a gente pode falar com Algodão e fazer a oração, isso é bom, faz bem pra nós, sabe?”<sup>66</sup>

Quando, porém, a tecelã Algodão propôs os ensinamentos sobre as mulheres, temos um impasse: as tecelãs em grande parte não concordam com os ensinamentos sobre as mulheres, ou discordam em parte, mas como a Algodão é muito bem vista pelo grupo, é difícil observar totalmente as não concordâncias sobre o assunto. Em uma entrevista, Algodão falou sobre os ensinamentos da Bíblia para o feminino:

a bíblia fechada é só um livro, aberto, ele ensina sobre tudo, aqui tento dar todos ensinamentos pras gurias mas elas querem os bons, os que Deus vai ajudar e essas coisas boas e tem outras coisas que não consigo muito bem trazer pra cá (...) sobre as mulheres a bíblia diz pra se submissa, respeitar os maridos porque eles são os sacerdotes do lar essa é a verdade, e até assim as roupas a gente tem que tê uma forma de ser que é mais tranquila mais silenciosa, no pouco falar a gente até peca menos, eu digo pras gurias agente tem que trabalhar porque diz a palavra contra a preguiça Deus manda o preguiçoso ter com a formiga porque ela trabalha sabe? A gente peca menos quando a gente trabalha<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Tecelã Seda, 2009.

<sup>64</sup> Tecelã Lã, 2009.

<sup>65</sup> Tecelã Algodão, 2009.

<sup>66</sup> Tecelã Lã, 2009.

<sup>67</sup> Tecelã Algodão, 2010.

Durante uma das observações participantes, a tecelã Palha falou que “lá em casa, homem não manda!” Com voz suave, Algodão passou a falar para todas, enquanto teciam, que a mulher tem que ser ajudadora e o homem o sacerdote. Do outro lado da sala, a tecelã Seda disparou: “Aí, aí Algodão, lá em casa não tem nada disso não, lá quem manda so eu, eu mesmo! Imagina esse aí não dá, Algodão”<sup>68</sup>. Do outro lado da sala, a tecelã Algodão percebeu que, dessa vez, o ensinamento não poderia seguir adiante: “Pois é, amém, em tudo diga amém”<sup>69</sup>. E a tecelã Seda, a mais falante de todas, encerra a conversa: “é isso e amém é o final... o final da oração então essa acabou né Algodão... risos”<sup>70</sup>.

Durante os momentos devocionais, Algodão fez algumas tentativas de introduzir ensinamentos sobre as mulheres, que todas escutavam. Após o término da devocional, iam para seus teares e, às vezes, comentavam alguma coisa sobre o ensinamento. Em uma manhã, a tecelã Lã falou baixinho para a tecelã Seda: “prefiro quando a palavra e a oração é sobre outras coisas que nos traz assim paz pra trabalhar, eu não sei quem é que manda lá em casa, mais eu retruco com meu marido, sabe? Não deixo assim barato não”<sup>71</sup>.

Durante uma das entrevistas, Algodão falou sobre a mulher e suas funções no lar:

A mulher sábia edifica seu lar, mas a tola derruba com suas mãos, o que é isso né? E essa mulher da bíblia trabalha muito, à noite ela prepara o trabalho, botam a lã na roca, ficam trabalhando e também cuidando do lar, a mulher precisa organizar e arrumar seu lar isso também é edificar tipo também obedecer o marido sabe? Não pro mal, mais é que a bíblia diz...o homem é o sacerdote ele manda no lar, mais ele não pode bater sabe essas coisas são pecado e não pode na bíblia cada um homem e mulher tem seu trabalho.<sup>72</sup>

Quando perguntei como ela percebia suas falas no ateliê, se a mulher precisa ficar mais em silêncio, ela argumentou:

a mulher é ajudadora, dizem que mulher não pode pregar porque está lá no novo testamento, mas no velho testamento tinha uma juíza! Então ela tinha que falar, é por isso que eu falo porque Deus manda e também tem a Rute, Débora e Ana um monte de mulheres valorosas e também corajosas sabe que falavam, mas tem que ser temente a Deus e nunca esquecer que somos ajudadora às vezes é difícil entender a palavra sabe? Mas ta escrito lá... então eu vou continuar falando com as gurias devagarzinho quando o Espírito manda.<sup>73</sup>

---

<sup>68</sup> Tecelã Seda, 2010.

<sup>69</sup> Tecelã Algodão, 2010.

<sup>70</sup> Tecelã Seda, 2010.

<sup>71</sup> Tecelã Lã, 2010.

<sup>72</sup> Tecelã Algodão, 2009.

<sup>73</sup> Tecelã Algodão, 2009.



Nos ensinamentos sobre a mulher, encontramos os adjetivos: ajudadora, sábia, trabalhadora, edificadora, obediente, calma, silenciosa. Além de transmitir ensinamentos no momento devocional e em conversas informais, por vezes ela procurava alguma tecelã e falava diretamente com ela algo que estava sentindo que devia falar ou que Deus mandou falar, como ela contou em uma entrevista sobre sua conversa com a tecelã Linho.

Eu acho que Deus só tem um, o nosso Deus é o mesmo. E agora todas as manhãs, agora eu falei umas palavras com a tecelã Linho que estão escritas na Bíblia que nem foram minhas, ta escrito ali mesmo: que Deus fecha uma porta mas abre outra. E tem coisas que acontecem na vida da gente que se acha que é ruim que é péssimo mas tem algo melhor pra vir pra frente muitas vezes a gente ta acomodado numa situação e aquilo não é bom pra gente e Deus quer algo melhor. A tecelã Linho tem um dom maravilhoso que é a criatividade que Deus deu a ela, é um dom de Deus, ali que fala que antigamente as mulheres faziam peças nas roca e fala nos provérbios das mulheres sábias então isso ai é um animo pra tecelã Linho.<sup>74</sup>

Algodão transmitia os ensinamentos para o feminino aprendido na Assembleia de Deus no cotidiano do ateliê de muitas formas, conforme já descrito anteriormente. No entanto, as tecelãs resistiam a esses ensinamentos, preferindo os outros relacionados à ajuda, ao bem-estar e à esperança. Em vista disso, os ensinamentos que mais repercutiam dentro do ateliê não eram os ligados a gênero, e sim os de esperança e fé em Deus. Todavia, Algodão permaneceu trabalhando, a fim de conseguir que as colegas acolhessem tais ensinamentos. Por outro lado, ao que nos parece, um dos ensinamentos que mais marcou as tecelãs é o pensamento mágico: a ideia de que alguém das alturas vem para ajudar. Esse pensamento permitiu que Algodão permanecesse com a liderança, porque tal pensamento produzia alento e esperança.

## Considerações finais

Segundo Adilson Schultz<sup>75</sup>, quem estuda religião deve estar preparado/a para dois movimentos importantes: O primeiro é de profundo respeito, de quem está pesquisando com os exercícios de fé das pessoas que estão sendo pesquisadas. O segundo é o contentamento com a parcialidade, tanto de quem pesquisa como de quem lê. Ainda acrescentaria mais um item: estar preparada para as ambiguidades encontradas no percurso da empiria.

Nossa empiria esteve sempre com a postura respeitosa diante dos exercícios de fé dentro do ateliê. Participávamos das orações, ouvíamos as palavras e estávamos atentas às explicações da tecelã Algodão.

---

<sup>74</sup> Tecelã Algodão, 2009.

<sup>75</sup> SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente: o diabo está no meio*: protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. 2005. Tese (Doutorado) – Teologia, Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo, 2005.

Iniciamos esta pesquisa com a suspeita de que fiéis das igrejas (principalmente a Assembleia de Deus – que foi objeto desta pesquisa) ensinam o que aprendem na igreja nos locais por onde transitam. Essa suspeita foi confirmada nesta pesquisa: Fiéis da Assembleia de Deus ensinam.

No cotidiano de suas vidas está a função de serem bons cristãos e boas cristãs e, para propagar os ensinamentos da igreja, é fundamental levar mais pessoas para a igreja, a fim de levar conforto e ajuda para outras pessoas.

Entendemos que, ao levar a discussão de religião para o campo da educação, estamos abrindo uma possibilidade de que o campo da educação perceba o quanto a religião ensina e reafirma seus ensinamentos. Logo, percebemos que o campo da religião também deve ser olhado e analisado pela educação, pois essas instituições produzem pedagogias.

Como repercutem os ensinamentos ligados às questões de gênero aprendidas pela tecelã Algodão na Assembleia de Deus no cotidiano do ateliê? Algodão reforça os ensinamentos ligados a gênero aprendidos na Assembleia de Deus através dos rituais já descritos nesta dissertação: submissão, silêncio, obediência. A partir do “pensamento mágico”, as demais tecelãs gostam do resultado dos ensinamentos da tecelã Algodão. Elas descrevem esse como o melhor momento do ateliê e que os ensinamentos da tecelã Algodão dão a todas um sentimento de esperança. Em contrapartida, ela mesma, Algodão, põe esses ensinamentos em xeque-mate ao se firmar como liderança dentro do ateliê.

A tecelã Algodão transmite os ensinamentos da igreja, sobretudo os ligados a gênero, durante o momento devocional e no decorrer do dia, ao ser procurada por alguma tecelã. As tecelãs gostam dos ensinamentos, porque encontram conforto, esperança, mas, em muitas ocasiões, as tecelãs resistem ao ensinamento para o silêncio e à submissão. Em contrapartida, o ensinamento referente ao pensamento mágico parece muito bem-vindo para as tecelãs, e afirmam que a tecelã Algodão reforça o ateliê como uma família.

Sabendo, conforme Frei Beto, que nossa cabeça vai onde nossos pés pisam, na caminhada desta pesquisa nossos pés estavam dentro de um ateliê de tecelagem e dentro da academia. Logo, nossa pesquisa foi escrita, simultaneamente, pisando e pensando nesses dois lugares distanciados pelo conhecimento formal. Para isso, tentamos trabalhar com o som dos teares num compasso entre os dois lugares, tecendo tramas visíveis e invisíveis, tendo como base o cotidiano ordinário de mulheres. Ordinário, pois nos leva ao cotidiano, à epistemologia do cotidiano tramada pelas mulheres e homens ao longo da vida (Gebara)<sup>76</sup>, um cotidiano por vezes difícil e marcado por gênero, classe social, raça, religião.

O cotidiano das mulheres foi marcado como sendo para o mundo privado invisibilizado. Várias instituições marcam o lugar da mulher como sendo de “menor saber”, “menor poder” e “menor querer”, portanto muitas instituições marcam o dis-

---

<sup>76</sup> GEBARA, Ivone. As epistemologias teológicas e suas consequências. In: NEUENFELDT; BERGESCH; PARLOW (Orgs.), 2008.

curso da sociedade de como deve ser a conduta e o comportamento da mulher, os ensinamentos sobre o feminino, com base na desigualdade entre os sexos.

Concluimos que não podemos apontar somente uma instituição como responsável pelo lugar destinado às mulheres ao longo dos séculos, pois tais desigualdades estão presentes na política, na escola, na família, na mídia. E, cada vez mais, por meio dos estudos feministas, tem sido possível esquadrihar e denunciar tais pedagogias, legitimadas através de diversas instituições sociais. Entre essas instituições encontramos a igreja, que na sociedade vigente segue marcando, significativamente, o lugar da mulher como sendo de submissão, obediência e silêncio. Esses ensinamentos são marcados na Assembleia de Deus com base na Bíblia, através da hermenêutica do “clero”, firmado com os padrões de gênero normativos, em que a mulher é destinada ao silêncio, obediência e submissão ao masculino. Logo, as mulheres estão “abaixo” da hierarquia dessa instituição religiosa.

Dentro do ateliê, vemos uma mulher que no seu cotidiano ordinário se firma nesse lugar, mas um lugar clandestino e à margem da instituição religiosa formal. E, nesse lugar, ela é uma forte líder espiritual. Sua liderança traz conforto ao grupo de tecelãs e reforça as relações de afeto dentro do ateliê. Essa mulher, que desafia a igreja dentro do ateliê, ensina para as demais colegas o “lugar” que a igreja marca para o feminino, sobre esses ensinamentos as demais tecelãs discordam. Em vista disso, percebemos dentro do ateliê os paradoxos entre gênero e religião: a tecelã Algodão orava, pregava, fazia hermenêutica dos textos bíblicos lidos, aconselhamentos, e era procurada pelas demais para receberem conforto, conselhos e orações. E, para além de todas essas questões que a afirmavam como uma liderança no cotidiano do ateliê, ela ensinava. Aqui encontramos algo interessante: ao mesmo tempo em que ela desafiou a lógica hierárquica da igreja e de seus ensinamentos sobre a submissão e o silêncio das mulheres, pois exerceu a liderança e fez o que não lhe era permitido no espaço do ateliê, ela também, de certa forma, ensinou um conteúdo patriarcal, mas que foi, em parte, rejeitado pelas colegas tecelãs. Portanto ela não fazia o que o pastor e a Bíblia mandavam, mas *ensinava* o que o pastor e a Bíblia ensinavam!

Assim percebemos a dicotomia entre religião e mulheres. A tecelã Algodão sai do “lugar” marcado para ela estar, mas ensina esse “lugar” para as demais mulheres, que não recebem tais ensinamentos de forma passiva. Em vista disso, as implicações no ateliê se dão de forma ambígua, trazem conforto, esperança e confiança a partir do pensamento mágico descrito pelas autoras citadas acima, e firma a tecelã Algodão como sendo a protagonista de uma pedagogia da não formalidade, fazendo teologia a partir das margens.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> EGGERT, Edla. *Educa-teologiza-ção: fragmentos de um discurso teológico (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcrita)*. 1998. Tese (Doutorado) – Teologia, Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, 1998.



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

## RELIGIÃO E EDUCAÇÃO PARA A CIDADANIA: O CASO DA BENZEDURA<sup>1</sup>

*Religion and education for citizenship:  
the case of benzedura*

**Carolina Teles Lemos<sup>2</sup>**

**Resumo:** O objetivo deste artigo é realizar uma análise sobre a inter-relação entre a religião, a educação e a cidadania na sociedade atual. Para tal, colocamo-nos as seguintes questões: em que consiste tal interação e de que forma se pode verificá-la? Para respondê-las, recorremos à pesquisa bibliográfica para a construção dos conceitos de cidadania e de educação e, para a verificação da interação desses aspectos com a religião, recorremos a depoimentos de uma benzedeira, coletados em pesquisa de campo, realizada na região central de Goiânia, no primeiro semestre de 2009. Tal procedimento nos permitiu perceber que a benzedura se configura como um espaço privilegiado de educação para a cidadania, uma vez que em tal prática religiosa a forma de agir se dá nos moldes de compartilhar conhecimentos sobre aquilo que realmente significa para aquela comunidade.

**Palavras-chave:** Religião. Educação. Cidadania. Benzedura.

**Abstract:** The goal of this article is to perform an analysis of the interrelation between religion, education and citizenship in today's society. To this end, we place ourselves the following questions: what is that interaction and how can you check it? To answer them, we use the bibliographic research for the construction of the concepts of citizenship and education and, for the verification of the interaction of these aspects with the Religion, we used the testimony of a *benzedeira*, collected on field research conducted in the central region of Goiânia, the first half of 2009. This procedure has allowed us to realize that the *benzedura* (*healing by prayers*) configures itself as a privileged space of education to citizenship, since in such religious practice the way of proceeding is giving to us manners of sharing knowledge about what it really means to that community.

**Keywords:** Religion. Education. Citizenship. *Benzedura*.

---

<sup>1</sup> O artigo foi recebido em 1 de setembro de 2011 e aprovado em 2 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

<sup>2</sup> Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo/SP, Brasil. Professora no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), de Goiânia/GO, Brasil. Contato: cetelemos@uol.com.br

Neste artigo parte-se do pressuposto de que na sociedade atual há uma profunda inter-relação entre a religião, a educação e a cidadania. Visando aprofundar a análise sobre tal fenômeno, colocam-se as seguintes questões: em que consiste tal interação e de que forma se pode verificá-la? Para respondê-las, recorrendo à pesquisa bibliográfica e a depoimentos de uma benzedeira, apresenta-se a análise da articulação dessas três dimensões. Os depoimentos da benzedeira foram coletados em pesquisa de campo realizada na região central de Goiânia, no primeiro semestre de 2009. A pesquisa foi realizada em dois espaços de benzedura: um na casa da benzedeira D. Zélia, que desempenha seu ofício no Setor Universitário de Goiânia; o segundo espaço foi a casa da benzedeira D. Ludmila<sup>3</sup>, que desempenha suas funções no Setor Pedro Ludovico, também em Goiânia. Entende-se que essa expressão religiosa permite verificar processos educativos de construção da cidadania nos micros espaços sociais, na busca de soluções imediatas às questões que emergem do cotidiano das pessoas e que, aparentemente, nada as relaciona com a cidadania entendida em um sentido político mais amplo.

### **Benzedura: espaço sociorreligioso típico do catolicismo popular**

Entendemos a benzedura como um ritual realizado, na maioria das vezes, por uma “mulher, geralmente idosa, quem tem ‘poderes de cura’ por meio de benzimento”<sup>4</sup>. No entanto, destacamos que tal prática religiosa não consiste apenas de um rito, trata-se de um sistema simbólico<sup>5</sup> constituído por muitos elementos, como o conteúdo específico da crença (concepção de sagrado, mitos de referência ou conteúdo teológico, símbolos utilizados e seus significados, e o desenrolar do próprio rito), o ambiente em que se realiza, os agentes envolvidos na efetivação da prática religiosa (trazendo consigo seu *ethos* e visões de mundo<sup>6</sup> (e as relações de poder que se estabelecem entre eles). Tudo isso efetivando-se em um processo interativo com o contexto sociocultural mais amplo em que tal prática está inserida. Como podemos situar a benzedura em seus processos educativos de construção da cidadania em um contexto sociocultural mais amplo? Vamos lançar luz a essa questão retomando o pensamento de Canclini sobre a relação entre cultura popular e os demais âmbitos da cultura. Para o autor, cultura refere-se à

produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação

<sup>3</sup> Com o objetivo de preservar a privacidade das benzedeiros, os nomes aqui utilizados são fictícios. O mesmo critério é utilizado quando nos referirmos às mulheres que procuram pelos serviços das mesmas.

<sup>4</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001. p. 587.

<sup>5</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

<sup>6</sup> GEERTZ, 1989, p. 143.

do sistema social, ou seja, a cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação do sentido<sup>7</sup>.

Ao apresentar sua concepção de cultura, Canclini destaca um dado interessante: a articulação entre as dimensões subjetivas da cultura e a materialidade das relações sociais. A importância de tal dado se torna evidente quando se analisam as forças em jogo quando se trata da apropriação da cultura. Ou seja, a materialidade das relações sociais é um dado importante no que tange à cultura, mas nas relações cotidianas os elementos materiais são distribuídos de forma desigual. É na análise do jogo das relações, quando se trata da apropriação cultural, que se insere o significado do debate entre cultura popular e oficial-erudita. Na perspectiva de Chartier<sup>8</sup>, é “inútil querer identificar a cultura popular a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais. O que importa, de fato, tanto quanto sua repartição, sempre mais complexa do que parece, é sua apropriação pelos grupos ou indivíduos”.

É enquanto apropriação desigual da cultura produzida e em produção que o debate sobre o catolicismo popular se insere. Segundo Suess<sup>9</sup>, o catolicismo popular origina-se do desnível entre o catolicismo oficial e o catolicismo do povo simples, pois esse mantém, em sua prática religiosa, os traços culturais próprios de seu meio e que nem sempre são idênticos aos conceitos e à doutrina do catolicismo oficial. Quais seriam, então, os traços da cultura presentes na benzedura, esse ritual típico do catolicismo popular? De que forma tais traços são ritualizados e apresentam-se como processos educativos de construção da cidadania?

## **Benzedura: um espaço de construção da cidadania**

Retomando o pensamento de vários autores<sup>10</sup> que conceituam cidadania, verificamos que, em síntese, cidadania significa direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei, à participação no destino da sociedade, a votar e ser votado, à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, a uma velhice tranquila. A cidadania não é algo pronto, mas em permanente construção, e a luta para que ela aconteça deve ser marcada pelo sentido de solidariedade, de fraternidade e de ética, que devem caracterizar as relações cotidianas. É a partir dessas considerações que entendemos que as práticas de benzedura se constituem espaço de construção de cidadania. São esses direitos que as benzedoras, ao modo típico dessa forma de crer e de expressar as

---

<sup>7</sup> CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003. p. 29.

<sup>8</sup> CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 184, 1995.

<sup>9</sup> SUESS, Guenter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1979. p. 26.

<sup>10</sup> MARSHAL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967; PINSKY, Jaime. *Cidadania e Educação*. São Paulo: Contexto, 2002. p. 10; PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla (Orgs). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2005.

crenças, buscam garantir e, ao fazê-lo, estão construindo a cidadania em seu contexto cultural específico.

As benzedeadas são vistas pelos clientes não só como agentes religiosas, mas também terapêuticas, compartilhando com esses o mesmo universo social. Ela é, então, “um membro das classes populares de cujo modo de vida e de pensamento ela participa”<sup>11</sup>. Tal perspectiva é compartilhada pela benzedeadora que se expôs enquanto sujeito em nossa investigação. Dona Ludmila mesma explicita como se autopercebe enquanto benzedeadora. Para ela:

Se perguntam se eu sei benzer, eu falo que sei fazer novena. É porque as pessoas podem pensar que a gente faz outras coisas e eu não sei nada. É só as novenas. Não tem outras coisas no meio. É isso aí. De um lado, remédio, eu sei fazer bastante. Mas também não faço o remédio sem pedir pra Deus, sem fazer a prova na mão e pedir em nome de Deus se dá certo aquele remédio ou se não dá praquela pessoa. Se não dá, não dá. Eu não faço.

Pelas características da liderança que exerce na comunidade e pelas questões com que se ocupa, podemos dizer que D. Ludmila é uma cidadã que luta constantemente em seu cotidiano para que os direitos de cidadania de outros membros da comunidade e dela própria sejam garantidos. Tal luta não se dá nas formas em que lutam os movimentos sociais em geral<sup>12</sup>, mas na garantia de bom andamento da vida cotidiana, com a melhor qualidade possível de todos os aspectos que, de fato, contam para aquela comunidade. Compreender como a construção da cidadania se dá nos meandros da “vida cotidiana” é de fundamental importância, uma vez que, como afirma Martins<sup>13</sup>, “os grandes embates pela redenção do gênero humano de suas limitações e misérias estão sendo readaptados a esse novo território da vida e do viver”. Para ele,

a história bloqueada pelo capital e pelo poder fez da vida cotidiana o refúgio para o desencanto de um futuro improvável. A sociedade está sendo reinventada (...). É nesse âmbito que ganha uma nova relevância a mediação do conhecimento do dia-a-dia na construção das relações sociais.<sup>14</sup>

Se, como afirmam Pinski e Pinski<sup>15</sup>, a cidadania é um conceito histórico, cujos significados variam no tempo e no espaço, a presença e as ações de D. Ludmila estão nos desafiando a repensar nossa própria concepção de cidadania.

<sup>11</sup> CASCUDO, 2001, p. 587.

<sup>12</sup> Uma descrição das diferentes formas de lutas em busca da cidadania encontra-se em GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997; SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 1993; MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.

<sup>13</sup> MARTINS, José de Souza. O senso comum e a vida cotidiana. *Tempo Social*. Rev. Sociologia, São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <fflch.usp.br/sociologia/temposocial\_2/pdf/vol10n1/0%senso.pdf>. p. 1.

<sup>14</sup> MARTINS, 1998, p. 1.

<sup>15</sup> PINSKI e PINSKI, 2005, p. 9.



Podemos aprofundar a compreensão dessa forma de busca de cidadania referindo-nos aos desafios apresentados por Hochschild<sup>16</sup>. A partir de depoimentos de mulheres cuidadoras de crianças, de idosos e de doentes, oriundas de países pobres e migrantes nos mais diferentes países do chamado Primeiro Mundo, a autora faz uma interessante análise sobre como a globalização incide sobre os mais diferentes aspectos da vida humana, destacando o deslocamento de afetos. Tal deslocamento se dá naquilo que a autora chama de cadeias globais de assistência: “uma série de vínculos pessoais entre pessoas de todo mundo com base no trabalho, remunerado ou não, de cuidar e tomar conta”<sup>17</sup>. Ela afirma que, em geral, são as mulheres que fazem essa cadeia, que se articula mais ou menos assim: uma mulher, mãe de filhos e com necessidades financeiras para mantê-los, deixa-os aos cuidados de uma outra mulher que também se encontra na mesma situação, mas que se contenta em ganhar pouco; vai, então, cuidar de filhos de casais ricos em algum país do Primeiro Mundo, onde ganha bem mais, enviando, assim, o dinheiro ganho tanto para a manutenção de seus próprios filhos como, indiretamente, para a manutenção dos filhos da cuidadora dos filhos dela. Como ela fica muito tempo longe de seus filhos, ocorre muitas vezes que vai transferindo os afetos que seriam de direito deles aos filhos de outros, dos casais para os quais trabalha. Tal fenômeno é visto pelos seus empregadores e, muitas vezes, por ela mesma como naturais, como sinal da amorosidade dela. A autora destaca nossa incapacidade, enquanto cientistas, de colocar perguntas a tais situações. Segundo a autora, estamos acostumados a nos concentrar em pessoas no atacado e não lançamos boa luz sobre as relações humanas individuais: “a maior parte do que se escreveu sobre globalização concentra-se nos fluxos de dinheiro, mercado e mão-de-obra e dá pouquíssima atenção a mulheres, crianças e como umas cuidam das outras” e, quando se ocupa das mulheres, esquece-se das cadeias em que as relações entre elas se desenrolam, bem como da ecologia emocional da qual as trabalhadoras fazem parte.<sup>18</sup> A autora desafia-nos, então, a voltar nosso olhar tanto para o lado macro como para o lado micro da história.

Chamei o pensamento de Hochschild para dizer que os estudos sobre educação e cidadania podem incorrer nos mesmos riscos que ela denuncia. Ou seja, pensar a cidadania somente enquanto espaço de embate entre cidadão, no coletivo e em suas organizações em movimentos sociais e ONGs, e o Estado, que deve lhes garantir o acesso àquilo que lhes é de direito. Ouso dizer que, para essa forma de entender a cidadania, o caso de D. Ludmila é pouco esclarecedor. Mas se nós nos capacitarmos para ver mais de perto o desenrolar das relações cotidianas e como as pessoas as preservam e buscam vivê-las de acordo com o que aprenderam nos diferentes processos de construção e de transmissão da cultura, então tal espaço se nos apresenta privilegiado, como um espaço de educação para a cidadania.

---

<sup>16</sup> HOCHSCHILD, Arlie Russell. As cadeias globais de assistência e a mais-valia emocional. In: HUTTON, Will e GIDDENS, Anthony (Orgs.). *No limite da racionalidade: convivendo com o capitalismo global*. Rio de Janeiro: Record, 2004. p. 188-195.

<sup>17</sup> HOCHSCHILD, 2004, p. 188.

<sup>18</sup> HOCHSCHILD, 2004, p. 190.

## **Benzedura: um espaço educativo de construção da cidadania**

Na perspectiva de Paulo Freire<sup>19</sup>, a educação é um **processo contínuo** que ocorre em diversos contextos sociais, possibilitando a construção de novos conhecimentos, o crescimento pessoal e o melhor relacionamento do indivíduo na família, escola, comunidade, sociedade. É **através de trocas e vivências** que ampliamos nosso conhecimento, mudamos nossas ações e nossa forma de ver e sentir o mundo. Qual é a perspectiva dos conhecimentos veiculados no espaço da benzedura? O que têm a ver tais conhecimentos com a cidadania? As benzedoras, como qualquer pessoa que convive com a cultura popular, têm como perspectiva de seu pensamento as questões relacionadas à vida cotidiana. Um dos primeiros aspectos da vida cotidiana por ela destacado foi a maternidade. Um outro aspecto da vida cotidiana que ocupa grande parte das preocupações e das ações da Sra. Olivia é o da sobrevivência econômica. Ela ocupa-se ainda com problemas conjugais e afetivos; mães preocupadas com os estudos dos filhos ou a sua moral; homens com problemas nos negócios, no emprego ou desempregados; pessoas com conflitos familiares, profissionais ou vícios; estudantes em vésperas de exames; pessoas com problemas de saúde e outros.<sup>20</sup> Tais questões são tratadas por elas de modo pragmático, sem a construção de muita filosofia em relação a elas. Se as pessoas têm uma necessidade, elas fazem uma “prova”, descobrem qual é a vontade de Deus para aquele problema e pronto, é só realizar o rito adequado para solucioná-lo.

Entendemos que os problemas com os quais se ocupa a benzedora, bem como a forma de solucioná-los estão entre os aspectos destacados por Paulo Freire<sup>21</sup>, ao enumerar os conteúdos que seriam sistematizados e trocados no processo educativo. Para ele, tais conteúdos referem-se às diferentes qualidades ou virtudes da vida humana. Que lugar seria dado nos processos educativos às teorias que tanto prezamos? Para o autor, teorizar é contemplar. Mas é um contemplar que implica atividade, um ver e agir, uma práxis, que “é ação e reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo”. Se aderirmos às proposições do autor, então podemos afirmar que D. Ludmila é uma educadora por excelência. A resistência cultural que se dá através das práticas de benzedura por ela realizadas não é elaborada, sistematizada, pensada em vista de transformações político-econômicas. Dadas as circunstâncias do espaço social em que suas práticas se dão e o universo cultural em que ela está inserida, nem se pode esperar dela tais posicionamentos. Naquele espaço social, resistir culturalmente é “apenas” uma necessidade para que a sobrevivência, com dignidade, seja possível. Coerente

---

<sup>19</sup> FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979; FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

<sup>20</sup> Para maiores esclarecimentos sobre tipos de bênçãos e de seus praticantes, bem como as relações de aliança e conflito entre agentes de religião no Brasil, ver OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985 e BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O festim dos bruxos: estudos sobre as religiões no Brasil*. São Paulo: Ícone, 1987. p.15-84. Utilizamos o trabalho de OLIVEIRA como referencial básico para nossa pesquisa.

<sup>21</sup> FREIRE, 1983.

com essa perspectiva, uma primeira forma de conhecimento que podemos perceber no espaço da benzedura é o que se refere às ervas para os chás. Embora não se apresentando como um conhecimento erudito, e sendo necessário recorrer ao sagrado como forma de reconhecimento sobre a eficácia dos remédios indicados, Dona Ludmila, como qualquer benzedeira, não apresenta dúvidas sobre seus critérios de escolha:

Que tem remédio que eu pego sem saber se é remédio. Porque se você precisa de um remédio, eu faço uma prova de uma coisa, não dá; faço de outra, não dá. Vou fazendo até saber qual é o remédio melhor. Porque me vem na ideia o que eu posso fazer. Então, o remédio que dá certo, pode ir pegando que é aquele. Porque já (...) eu podia saber remédio ensinado, mas eu não quis.

Pelo que pudemos perceber, nas práticas da benzedura é a concepção de saúde articulada com uma cosmologia específica em que informações da vida prática ganham vida e sentido quando colocadas na boca de deuses e de entes sobrenaturais. Tal forma de conceber a vida e as relações sociais pode ser entendida à luz da antropologia da religião.

Geertz afirma que a religião é “um sistema de símbolos”<sup>22</sup>. Para Bourdieu, tal sistema de símbolos é estruturado, e sua estrutura corresponde à estrutura social na qual está inserida; mas ela é também, graças ao seu efeito de consagração ou de legitimação de diferentes situações, um sistema de símbolos estruturante, e por esse motivo ela delimita o campo do que pode ser discutido em oposição ao que está fora de discussão.<sup>23</sup> Geertz nos diz ainda que o conteúdo da religião é uma síntese do *ethos* de um povo.<sup>24</sup> Se assim for, então podemos inferir, a partir dos depoimentos de D. Ludmila, que entre os elementos do *ethos* da população com a qual ela interage está a boa qualidade da saúde e as boas relações familiares. Isso porque a benzedura é também um espaço de conhecimentos que evidenciam a centralidade da família naquela cultura. Tal centralidade na família pode ser entendida nos apoiando nas afirmações de Brandão.

Na compreensão de Brandão, a solidão não é um costume nas culturas populares. O solitário é definido como um triste, um infeliz, um coitado. Pessoas (nesses espaços sociais) são parentes, são amigos, são vizinhos, são compadres; são feixes de relações e não existem para estar sós.<sup>25</sup>

Se as pessoas não querem estar sós, a família é o lugar que garante o estar juntos de forma mais significativa. Aliás, a família é tão importante na concepção de tais relações que é apresentada como o modelo das relações ideais. Ou seja, se alguma relação é boa, ela é igual a uma família. Um dos aspectos centrais da cultura em que a benzedura está inserida é, como já afirmamos acima, a centralidade na família. No

<sup>22</sup> GEERTZ, 1989, p. 104.

<sup>23</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 45 e 33.

<sup>24</sup> GEERTZ, 1989, p. 103-104.

<sup>25</sup> BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A partilha do tempo. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Rio de Janeiro: ISEER; São Paulo: Loyola, 1992.

entanto, coerentemente com o fato de se situar em um universo marcado pela cultura popular, a realidade das famílias que compõem a população dos praticantes de tal expressão religiosa nem sempre se coaduna com as famílias descritas pelo catolicismo oficial. Vale ressaltar que a própria concepção da família na cultura popular é tecida pelo ideário religioso que compõe a referida cultura. Ou seja, a família faz parte de uma ordem sagrada que deve ser preservada pelo grau de importância que tem, de tal forma que é protegida pelas próprias entidades sagradas que povoam o universo religioso daquela população. A importância da família é evidenciada nas práticas da benzedura, através da maneira como deuses e espíritos (quer do mal, quer do bem) dela se ocupam. Ou seja, se algo na família não está conforme o esperado, é porque alguém (um outro benzedor ou chefe de terreiro de candomblé) acionou um espírito do mal, fez um “mal feito” para destruí-la, necessitando, portanto, de um outro ritual religioso (a novena ou a bênção) para solucionar o problema.

Pinski afirma que a luta pela construção da cidadania não pode perder de vista o sentido de solidariedade, de fraternidade e de ética, que devem caracterizar as relações cotidianas.<sup>26</sup> Se assim for, então se constituem em processos educativos de construção da cidadania os rituais realizados por D. Ludmila. Isso porque esses visam à manutenção de uma família bem estruturada, onde a harmonia das relações é restabelecida, os desequilíbrios econômicos, se não são solucionados, pelo menos encontram um sentido no quadro de valores implícitos na crença e na prática da benzedura.

## Religião popular, o cotidiano e a cidadania

Começamos esta análise perguntando-nos que relações poderíamos estabelecer entre as formas de crer e praticar a religião no caso específico da benzedura e os processos educativos de construção da cidadania. Ao relacionarmos as proposições de Paulo Freire sobre a educação com o que acima delineamos em relação à cidadania, pode-se vislumbrar que a própria concepção de cidadania, bem como dos diferentes aspectos que dela desejamos perseguir em distintos tempos e espaços já devem ser definidos e perseguidos em processos educativos. Processos esses que, por sua vez, se retroalimentam pela ação-reflexão-ação, o que, em si, já estaria sendo uma experiência de cidadania enquanto se luta pela construção dela.

Na perspectiva de Marshal<sup>27</sup>, a cidadania abrange três dimensões da vida sociopolítica: a) os direitos civis, que implicam o direito à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei; b) os direitos políticos, que consiste em participar no destino da sociedade, votar e ser votado; c) os direitos sociais, que garantem a participação do indivíduo na riqueza coletiva: o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, a uma velhice tranquila. Pela análise dos elementos constituintes da cultura, que estão presentes nas crenças e práticas presentes na benzedura, e pela forma como a benzedora realiza suas atividades, vislumbramos o quanto tal rito se apresenta como

<sup>26</sup> PINSKI, 2005, p. 10.

<sup>27</sup> MARSHAL, 1967.

um processo educativo de construção da cidadania. Isso porque os elementos que D. Ludmila busca preservar para si e para sua clientela são esses mesmos que compõem os direitos próprios da cidadania.

Para D. Ludmila há uma concepção de maternidade e de estrutura familiar que, embora possa não estar coerente com a legislação ou os ensinamentos religiosos oficiais, não deve ser questionada. Ou seja, para que seu cotidiano faça sentido, as famílias devem se estruturar daquela forma. Sendo assim, quando em sua prática religiosa percebe distanciamentos entre o esperado e o real, há que fornecer explicações plausíveis. E as explicações para tais distanciamentos só podem vir do universo sobrenatural (foi um mal feito) e é também nesse universo (benzedura e novena) que deverá ser corrigido. Esse é o mundo coerente para D. Ludmila e sua clientela.

As pessoas recorrem a D. Ludmila porque confiam em suas habilidades, seus conhecimentos relacionados à medicina caseira, e por isso acessível, e a outros setores de seu cotidiano. Tal realidade nos faz destacar o significado de educação nos moldes do senso comum. Martins<sup>28</sup> afirma que o senso comum é comum não porque seja banal ou mero e exterior conhecimento, mas porque é conhecimento compartilhado entre os sujeitos da relação social. Nele, o significado o precede, pois é condição de seu estabelecimento e ocorrência. Sem significado compartilhado não há interação e, diremos nós, sem interação não há eficácia na benzedura.

Martins<sup>29</sup> afirma que não há possibilidade de que os participantes da interação se imponham significados, já que o significado é reciprocamente experimentado pelos sujeitos. A significação da ação é, de certo modo, negociada por eles. Em princípio, não há um significado prévio ou, melhor dizendo, não é necessário que haja significações preestabelecidas para que a interação se dê. No caso das benzeduras, fica evidente que os significados sobre como se deve estruturar a vida cotidiana, com uma determinada forma de organização familiar e de solucionar os gravíssimos problemas de saúde são compartilhados pelas pessoas envolvidas: a benzedora e sua clientela. A forma de agir, nos moldes de compartilhar conhecimentos sobre aquilo que realmente significa para aquela comunidade, é que nos faz ver em D. Ludmila e em suas práticas de benzedura um processo educativo de construção de cidadania, ou seja, de garantia do direito de viver conforme vivem, conforme possam entender-se a si mesmos e aos outros, em um universo de valores compartilhados. No caso do senso comum presente no espaço social da benzedura em questão, uma vida cotidiana dotada de significados é aquela em que as relações familiares, ainda que marcadamente patriarcal, acontecem com um mínimo de conflitos possíveis e a situação de saúde deve permanecer em um estado tolerável.

Segundo o pensamento de Martins<sup>30</sup>, os significados são reinventados continuamente ao invés de serem continuamente copiados. As situações de anomia e desordem são resolvidas pelo próprio homem comum justamente porque ele dispõe de um

---

<sup>28</sup> MARTINS, 1998, p. 3.

<sup>29</sup> MARTINS, 1998, p. 3.

<sup>30</sup> MARTINS, 1998, p. 4.

meio para interpretar situações (e ações) sem sentido, podendo, em questão de segundos, remendar as fraturas da situação social. A forma que os praticantes da benzedura encontram para interpretar as situações sem sentido por eles experienciadas e remendar as fraturas de sua situação social é remetendo-a para a dimensão religiosa, espaço em que a ordenação social é entendida como “uma criação de potências transcendentes, ou esta é como é porque as potências transcendentes assim o têm querido ou permitido”<sup>31</sup>. Como o pensamento religioso é elemento constituinte do senso comum, ele contribui para o caráter prático desse, uma vez que fornece respostas “seguras” e “práticas” a questões complexas e praticamente impossíveis de serem solucionadas, como é o caso das questões enfrentadas no espaço da benzedura. No caso de D. Ludmila, de que forma ela sintetiza e expressa o processo de aquisição e de transmissão do conhecimento necessário à sobrevivência dela e de sua comunidade? Certamente ela se expressa a partir de um código de linguagem própria de seu universo cultural, ou seja, da linguagem religiosa. E, assim fazendo, nos desafia a uma outra forma de educação para a construção da cidadania, ou melhor, nos desafia a repensar as próprias proposições da cidadania.

### Ideias conclusivas

A partir da análise da benzedura como espaço de processos educativos para a construção da cidadania, podemos concluir que o desafio da religião em relação à educação para a cidadania é o mesmo desafio geral enfrentado por todas as dimensões da vida social. É a vida social, no seu todo, que precisa ser educada; é o que queremos como seres humanos que somos, que precisa ser esclarecido, para que a educação e a religião, como uma das formas de educação, possa dar sua contribuição no processo de construção da cidadania.

### Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A partilha do tempo. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. Rio de Janeiro: ISER; São Paulo: Loyola, 1992.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O festim dos bruxos: estudos sobre as religiões no Brasil*. São Paulo: Ícone, 1987.
- CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.
- CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico In: *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, 1995.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

---

<sup>31</sup> HELLER, A. *Sociologia de la vida cotidiana*. 4. ed. Barcelona: Península, 1998. p. 162.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.
- HELLER, A. *Sociologia de la vida cotidiana*. 4. ed. Barcelona: Península, 1998.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. As cadeias globais de assistência e a mais-valia emocional. In: HUTTON, Will e GIDDENS, Anthony (Orgs.). *No limite da racionalidade: convivendo com o capitalismo global*. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- MARSHAL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- MARTINS, José de Souza. O senso comum e a vida cotidiana. *Tempo Social*. Rev. Sociologia, São Paulo: USP, 1998. Disponível em: <[fflch.usp.br/sociologia/tempocial\\_2/pdf/vol10n1/0%senso.pdf](http://fflch.usp.br/sociologia/tempocial_2/pdf/vol10n1/0%senso.pdf)>.
- MELUCCI, Alberto. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PINSKY, Jaime. *Cidadania e Educação*. São Paulo: Contexto, 2002.
- PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla (Orgs.). *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2005.
- SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola, 1993.
- SUESS, Guenter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1979.





---

## Resenhas

---



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

## RELIGIÃO PARA ATEUS

### *Religion for atheists*

Marcio Gimenes de Paula<sup>1</sup>

Resenha de: BOTTON, Alain de. *Religião para ateus*. Tradução de Vitor Paolozzi. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

Alain de Botton já é conhecido do público brasileiro, especialmente por suas obras consagradas como *Consolações da Filosofia*, *Como Proust pode mudar sua vida*, *A Arte de viajar*, *Arquitetura da Felicidade*, entre tantas outras. A despeito de sua sólida formação, numa das mais prestigiadas universidades europeias como a de Cambridge, Botton opta deliberadamente pela divulgação de temas filosóficos nas mídias atuais e não se preocupa com uma filosofia acadêmica ao estilo universitário. Por isso seus ensaios são, em geral, bastante polêmicos e, ao mesmo tempo, atingem o seu objetivo, isto é, alcançam o grande público por meio de textos muito bem redigidos, com linguagem simples, clara e que pode interessar a qualquer leitor comum. Daí, talvez, se possa explicar seu sucesso e o quanto suas obras costumam rapidamente alcançar a posição de *best-sellers*.

Não acontece de modo diferente com a sua última obra, agora traduzida no Brasil. *Religião para ateus* possui a mesma intencionalidade das suas demais obras. Botton não se furta aqui em manifestar-se acerca de um tema tão espinhoso quanto polêmico. A obra começa com uma reflexão de cunho pessoal: o autor, confessadamente ateu e formado num lar bastante secularizado, deixa claro seu objetivo de contestar as teses do ateísmo mais recente a despeito de sua posição pessoal. Segundo ele, tal ateísmo atual (e podemos aqui pensar em autores como Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens, Daniel Dennet, entre outros) não é justo em sua crítica ao teísmo e por isso precisa de uma correção, até mesmo para seu próprio bem.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas/SP, Brasil. Professor adjunto do departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), Brasília/DF, Brasil. Contato: [marciogimenes@unb.br](mailto:marciogimenes@unb.br)

Mesmo partindo de uma posição claramente secularizada, Botton acredita que é possível discutir e levar em conta, sem preconceitos acadêmicos e iluministas, os valores morais e intelectuais preconizados pelas religiões. Ele analisa, em pequenos apontamentos, tal coisa a partir da herança cristã (tanto católica como protestante) e, em menor escala, a partir do judaísmo e do budismo. Não fortuitamente, a obra é dividida em dez pequenos capítulos, fartamente ilustrados, como já é costumeiro em sua obra. São eles: 1) sabedoria sem doutrina; 2) comunidade; 3) gentileza; 4) educação; 5) ternura; 6) pessimismo; 7) perspectiva; 8) arte; 9) arquitetura; 10) instituições.

No capítulo sobre a sabedoria sem doutrina, Botton defende a tese de que não há nenhuma religião que tenha vindo do céu e, nesse sentido, todas elas são construtos humanos. Até aqui não parece haver nada de novo. Os mais diversos pensadores, desde a Grécia antiga até o século XIX, já chegaram a tal conclusão. Feuerbach (não citado aqui e em momento algum do texto) talvez tenha sido o mais célebre entre eles. Tal ponto para o autor é pacífico e sem maiores discussões. O problema é quando se almeja discutir provas para a existência de Deus ou se deseja provar se tal religião é mais ou menos legítima do que outra. Tal coisa, segundo ele, também é impossível. As religiões, segundo ele, são úteis e conseguem juntar milênios de sabedoria, vida teórica e prática e, nesse sentido, talvez alcancem o que nenhuma outra instituição conseguiu até os dias atuais. Tal pista também já aparece em autores como John Stuart Mill, especialmente na sua obra *A utilidade da religião*. É bem verdade que, ao contrário do que ocorreu com Feuerbach, Mill é citado diretamente na obra, ainda que esse ensaio especificamente não seja mencionado.

O capítulo segundo, sobre a comunidade, é, talvez, um dos mais densos e interessantes do livro. Nele, o autor afirma um ponto muito comum ao posicionamento religioso que é a importância da comunidade. De certo modo, tal tema é secularizado e boa parte do que conhecemos hoje como política e vida social advém de tal herança. Contudo, para Botton, tal temática é central nas religiões e, em geral, notadamente com o advento da modernidade, acabam por perder seu espaço à medida que o indivíduo é mais destacado do que a comunidade. Há aqui uma reflexão bastante estimulante sobre os desafios de se firmar enquanto pessoa e, ao mesmo tempo, não negligenciar os aspectos comunitários da vida. Há ainda um importante desenvolvimento sobre a religião e as neuroses, pois, segundo o autor, um dado tipo de catolicismo medieval previa uma *feira dos loucos* anualmente e nela eram catalisadas todas as pulsões e tensões. Tal debate parece profícuo e certamente demandaria ainda maior aprofundamento. Freud está ausente, mas seria muito interessante se o autor o convocasse nesse momento para, inclusive, fazer a sua crítica.

A gentileza é o tema do terceiro capítulo. Nesse tópico há, talvez, a principal aproximação com a concepção de Mill acerca da utilidade da religião. O confronto aqui claramente exposto é acerca de uma concepção libertária, que parece dispensar todas as regras, e a concepção normativa das religiões. Botton explora o quanto tal concepção presente nas religiões é fundamental para o bom funcionamento da sociedade.

O capítulo quarto, sobre a educação, é também um dos mais densos da obra. O tema é, sem sombra de dúvida, fundamental em todas as religiões. Contudo, além

de explorar uma relação óbvia entre as religiões e suas respectivas práticas educativas e formativas, o autor opta por desenvolver, nas diversas concepções, o lado que congrega teoria e prática. Em outras palavras, as religiões não são apenas uma espécie de sabedoria que serve para ocupar museus, mas serve para uma aplicabilidade prática. O fiel pode sair diretamente do banco da sua igreja no domingo para os desafios da semana, que se inicia sem muitas especulações.

A ternura, tema do capítulo quinto, aparece na face das religiões analisadas por Botton. Aqui, com especial apreço pela figura feminina e notadamente pelas imagens da Virgem Maria, o autor desenvolve toda uma argumentação acerca do lado maternal e terno das religiões. Segundo ele, elas se constituem em refúgio num mundo conturbado e sem grandes explicações que deem um sentido da totalidade. Há um belo desenvolvimento poético, que certamente mereceria um aprofundamento ainda mais elaborado.

Pode parecer estranho que num livro que almeja dissertar sobre a religião (e fazer uma apologia dela) para os ateus haja um capítulo acerca do pessimismo. Contudo, isso não é descabido e é efetivamente explorado no capítulo sexto. O pessimismo pode ser entendido aqui também como o limite da reflexão humana, isto é, até onde uma pessoa pode alcançar, pela razão, sua compreensão acerca do divino e onde isso não é mais possível. O cristianismo, por exemplo, desde Pascal e passando por tantos pensadores instigantes, sempre se caracterizou por seu flerte com um dado pessimismo cético. Em tal capítulo, pode-se certamente vislumbrar que a fé é uma espécie de certeza cercada de dúvida por todos os lados. Tal como a sentida ausência de Freud no segundo capítulo, percebe-se aqui claramente a ausência de Kierkegaard, um dos pensadores mais paradoxais do cristianismo do século XIX.

O sétimo capítulo, com o curioso título de perspectiva, coloca em realce o debate milenar entre ciência e religião. Aqui aparece a história de Jó e o quanto é inexplicável o sofrimento, dado que ele também não foi ainda esclarecido por nenhuma abordagem científica. Aparece também o filósofo judeu Espinosa, que sabia que as coisas divinas – e aqui se inclui tudo o que há no mundo – não podem ser vistas de outro modo senão pela *sub specie aeternitatis*. Infelizmente esse é um capítulo curto, que precisaria de um maior desenvolvimento, mesmo para uma obra que almeja discutir temas de modo não acadêmico.

A arte é o tema do oitavo capítulo. Segundo Botton, trata-se de um tema que mesmo o mais apaixonado dos ateus não pode negar ao cristianismo. Por exemplo, como é possível negligenciar séculos de arte ainda que não se concorde com seus conceitos teológicos ou filosóficos? Aqui há um denso desenvolvimento e bastante instigante. A importância da arte, notadamente no catolicismo, é comparada aqui com um dado racionalismo protestante muito pouco afeito ao ideal das imagens e representações. Trata-se de um capítulo que ainda toca em temas de arte secularizada e desenvolve com competência sua proposta.

Já o nono capítulo é bem encadeado logo após a discussão precedente sobre arte e, não sem propósito, trata da temática da arquitetura, que Botton tanto aprecia e já tratou em trabalhos exclusivos. A discussão sobre a beleza de onde se vive e de onde se pratica os atos devocionais é aqui retomada com muita propriedade. Nessa

seção, são recuperados autores antigos como Plotino, por exemplo, bem como o debate acerca da perspectiva da arte entre catolicismo e protestantismo, montando-se um mosaico bastante interessante. Para Botton, há algo no espírito religioso que almeja a beleza e, nesse sentido, não se pode apenas acusá-lo meramente de uma estética do sofrimento ou coisa do gênero.

Por fim, o décimo capítulo disserta acerca das instituições. Há aqui, talvez, algo que poderíamos denominar de uma espécie de sociologia das organizações. O intuito aqui é demonstrar que, mesmo que sejamos ateus, não podemos deixar de reconhecer o sucesso de gestão que é o modelo de administração das religiões, notadamente o catolicismo. Padrões claros, normas e coisas do gênero sobrevivem aos séculos de mudanças no mundo e se firmam como algo que merece confiança aos olhos das pessoas. Por aqui segue a argumentação do autor e há, inclusive, uma comparação: os seguidores de Comte, ao tentarem construir uma religião da humanidade, não deixam de seguir, de modo secular, o mesmo tipo de organização já preconizado pelos religiosos.

A edição da obra é bem cuidada e repleta de boas ilustrações. A tradução parece esmerada e a temática certamente despertou e continuará a despertar múltiplos interesses. A título de sugestão fica apenas um desejo de um maior aprofundamento de alguns temas que são tocados pelo autor, mas não explorados mais efetivamente. Penso que a filosofia ganha com tal tipo de comunicação e, mesmo sem ter explicitamente um objetivo acadêmico, tal perspectiva ajudaria profundamente num debate tão importante quanto necessário. As críticas ao ateísmo possuem boa base, mas também precisariam de maior desenvolvimento, sob pena de caírem na vala comum de algumas críticas superficiais. De todo modo, tal livro pode ser um alento num tempo em que a humanidade parece ter que optar entre fundamentalismos de toda sorte, quer sejam eles religiosos ou ateus.





## 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 Escola Superior de Teologia 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 nacionais e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

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

### Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

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

### Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores, professores, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) no formato do *Microsoft Word 2003* ou *2007* (extensão *.doc* ou *.docx*) de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito

da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* (Open Journal Systems).

Todos os interessados podem se cadastrar no portal da revista como leitor, autor e avaliador, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de dois avaliadores integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores nem os avaliadores terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador pode ser consultado, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esse terceiro avaliador terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses 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 o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões.

## Diretrizes para autores

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) não serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). Caso houver coautoria, ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) para o seguinte e-mail: [estudosteologicos@est.edu.br](mailto:estudosteologicos@est.edu.br), indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.
- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser 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 autor-data de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

<sup>1</sup> ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

<sup>2</sup> ALVES, 2005, p. 37.

<sup>3</sup> GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

<sup>4</sup> ALVES, 2005, p. 45.

<sup>5</sup> GIORDANO, 2007, p. 12.

<sup>6</sup> GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Arial tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Arial tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deve conter obrigatoriamente os seguintes itens:

- Título em português, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Arial tamanho 14 pt.
- Título em inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Arial tamanho 12 pt.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (\*). Esta 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 em língua estrangeira (inglês) do resumo (Abstract) e das respectivas palavras-chave (Keywords).
- O resumo e as palavras-chave (assim como o abstract e as keywords) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Arial tamanho 10 pt.

## Seções

### Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

### Teologias e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

### Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

### Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da teologia e das ciências da religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, as resenhas deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

**O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião**

*Rubem Alves' thought on Religion*

[Autoria]\*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]

**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 Rodri-

gues, 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](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 – Escola Superior de Teologia, estou concedendo a mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).





## GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

### Scope / Focus / Mission

**Estudos Teológicos** is an *open access* semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Escola Superior de Teologia 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 the *Microsoft Word 2003* or *2007* (extension *.doc* or *.docx*) format 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](mailto: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:

---

<sup>1</sup> ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

<sup>2</sup> ALVES, 2005, p. 37.

<sup>3</sup> GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

<sup>4</sup> ALVES, 2005, p. 45.

<sup>5</sup> GIORDANO, 2007, p. 12.

<sup>6</sup> GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Arial font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Arial font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items:

- Title in Portuguese, centered, capital letters, bold, Arial font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Arial font 12pt.
- 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 key words which represent the content of the text.
- Translation into a foreign language (English) of the abstract and of the respective key words.
- The abstract (Resumo) and the keywords (Palavras-chave) in Portuguese (as well as the translated abstract and keywords in English) should be separated by a single space from the indication of the author and between the Portuguese and English versions. Single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Arial font size 10pt.

## Sections

### Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

### **Theologies and Interdisciplinarity**

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

### **Sciences of Religion and Interdisciplinarity**

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

### **Reviews**

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

<p style="text-align: center;"><b>O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião</b> <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Authorship]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Cursive Text, without division for topics]</p>
--

### **Examples of indication of references:**

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by the NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: \_\_\_\_\_. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <[http://www.ple.uem.br/3celli\\_anais/trabalhos/estudos\\_linguisticos/pfd\\_linguisticos/005.pdf](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 Faculades EST, corporate name ISAEC – Escola Superior de Teologia, 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.