

Estudios Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

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

Reitor: Wilhelm Wachholz

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa: Júlio César Adam

Coordenação geral: Júlio César Adam

Editores: Júlio César Adam, Marcelo Ramos Saldanha, 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 (PUCRS, Porto Alegre/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Decorah/IA, EUA), Kjell Nordstokke (Diakonhjemmet, Oslo, Noruega), Guillermo C. Hansen (Luther Seminary, St. Paul/MN, EUA), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Claudete Beise Ulrich (FUV, Vitória/ES), Regiano Bregalda (Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo/RS), Pedro Simões (Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC), Darlei de Paula (PUC-RS, Porto Alegre/RS), Glaucio Barsalini (PUC-Campinas, Campinas/SP), Wilhelm Wachholz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG), Rosângela Angelin (Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Santo Ângelo/RS), Euler Westphal (Universidade da Região de Joinville, Joinville/SC), Helio Aparecido Teixeira (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Nilton Eliseu Herbes (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Jung Mo Sung (Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo/SP), Gerson Leite de Moraes (Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo/SP), Martin Timóteo Dietz (IECLB, Porto Alegre/RS), Oneide Bobsin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Júlio César Adam (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Carolina Bezerra de Souza (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Flávio Schmitt (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Iuri Andréas Reblin (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Kathlen Luana de Oliveira (IFRS, Osório/RS), Luiz Carlos Ramos (Universidade São Francisco, São Paulo/SP), Carolina Gual Silva (Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP), Ana Rosa Cloquet da Silva (PUC de Campinas, Campinas/SP), Daniele Gallindo (UFPEL, Pelotas/RS), Marcia Blasi (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), André Musskopf (UFJF, Belo Horizonte/MG), Renato Kirchner (PUC de Campinas, Campinas/SP), Rudolf von Sinner (PUCPR, Curitiba/PR), Elias Wolff (PUCPR, Curitiba/PR), Osvaldo Luiz Ribeiro (FUV, Vitória/ES), Wilhelm Sell (IECLB, Porto Alegre/RS), Diego Genu Klautau (Centro Universitário FEI, São Bernardo do Campo/SP), Waldir Souza (PUCPR, Curitiba/PR), Marcial Maçaneiro (PUCPR, Curitiba/PR), José Mário Gonçalves (UFES/FUV, Vitória/ES), Ezequiel Hanke (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO), Fernando Albano (Faculdade Refidim, Joinville/SC), Etienne Higué (Universidade do Estado do Pará, Belém/PA), Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG), Celso Gabatz (Faculdades EST, São Leopoldo/RS), Carlos R. Caldas Filho (PUC-Minas, Belo Horizonte/MG), Evaldo L. Pauly (UNILASALLE, Canoas/RS), Arno Scheunemann (ULBRA, Canoas/RS), Vitor Barletta (PUC-Campinas, Campinas/SP), David Mesquiati de Oliveira (FUV, Vitória/ES).

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

Capa: Editora Sinodal, São Leopoldo/RS; Marcelo Ramos Saldanha

Foto da capa: CARAVAGGIO, Merisi. *O sacrifício de Isaac*. 1603. Pintura, óleo sobre tela, 135 x 104 cm. Galeria Uffizi, Florença, Itália.

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

Editoração eletrônica (versão on-line): Marcelo Ramos Saldanha (Faculdades EST, São Leopoldo/RS)

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

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



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 60 | n. 2 | p. 357-703 | maio/ago. 2020

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

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

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da 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 50 exemplares, *on demand* e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados e vinculadas a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão por pares (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes de pareceristas como de autoria permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

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

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

Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

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

CDD230

ÍNDICE

Editorial	363
Dossiê: Teologia, Ciências das Religiões e a pandemia da Covid-19	
<hr/>	
“Se é permitido fugir diante da ameaça de morte” Lutero e a epidemia da peste em Wittenberg <i>“If one can flee in the face of death” Luther and the epidemic of the plague in Wittenberg</i> Wilhelm Wachholz	372
<i>De mortalitate</i> : Cipriano de Cartago e a pandemia do terceiro século <i>De mortalitate: Cyprian of Carthage and the pandemic of the third century</i> José Mário Gonçalves	390
A história do medo revisitada: ética da alteridade frente à Covid-19 como uma pandemia do século XXI <i>The history of fear revisited: Ethics of alterity in front of Covid-19 as a 21st century pandemic</i> Ivo dos Santos Canabarro/Bianca Strücker/Noli Bernardo Hahn	404
How should we suffer? Meditating on Christian responses to the problem of suffering <i>Como devemos sofrer? Meditando sobre respostas cristãs ao problema do sofrimento</i> Colby H. Dickinson	418
Peste e epidemia: configuração poética e reflexão teológica no Salmo 91 <i>Pest and Epidemic: Poetic Configuration and Theological Reflection in Psalm 91</i> Matthias Grenzer	433
Teodicéia, teopatia e teorevolta: por uma cartografia do mal em tempos de coronavírus <i>Theodicy, Theopathy and Theorevolt: for a cartography of evil in times of coronavirus</i> Alexandre Marques Cabral/Edson Fernando de Almeida	446
Ponderações críticas acerca da Covid-19: contribuições para ampliar o entendimento no contexto brasileiro <i>Critical considerations about Covid-19: contributions to extend understanding in the Brazilian context</i> Celso Gabatz/Rosângela Angelin	466
Esperança em tempo de pandemia: apontamentos da escatologia contemporânea no contexto da Covid-19 <i>Hope in times of pandemic: reflections on contemporary eschatology in the context of Covid-19</i> Carlos Alberto Motta Cunha	483
Realidades do mal: observar a pandemia pelo desamparo, o sofrimento intencional e a negligência da morte <i>Forms of evil: observing the pandemic from helplessness, intentional suffering and neglect of death</i> Douglas Ferreira Barros	499
Pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista <i>Think God “today” in the light of nihilistic hermeneutics</i> Paulo Sérgio Lopes Gonçalves	517

Necropolítica e sua lógica sacrificial em tempos de pandemia <i>Necropolitics and its sacrificial logic in the pandemic times</i> Frederico Pieper/Maiara Miguel/Daniilo Mendes	533
Mulheres em tempos de pandemia: a cotidianidade, a economia do cuidado e o grito uterino! <i>Women in times of pandemic: the daily life, the economy of care and the uterine scream!</i> Claudete Beise Ulrich/Marga Janete Ströher/Nivia Ivette Núñez de la Paz.....	554
“Quem merece viver e quem merece morrer”: Dilemas éticos em tempos de pandemia da Covid-19 <i>“Who deserves to live and who deserves to die”: Ethical dilemmas in times of Covid-19 pandemic</i> Euler Renato Westphal.....	573
A Igreja Cristã Maranata e a peculiar mescla religião-ciência na análise da pandemia <i>Maranatha Christian Church and the peculiar mixture of religion and science in the analysis of the pandemics</i> Eduardo Rodrigues da Cruz.....	586
Igreja em rede e liturgia <i>on-line</i> , é possível? <i>Network church and liturgy on-line, is it possible?</i> Júlio César Adam/Iuri Andréas Reblin/Marcelo Ramos Saldanha.....	598
“Nos vemos <i>on-line</i> ”: diferentes vozes sobre a busca por Deus no cenário pandêmico brasileiro <i>“We see us on-line”: different voices on the search for God in the Brazilian pandemic scenario</i> Marlon Machado Oliveira Rio.....	610
Igreja Católica e fé cristã em tempos de coronavírus/Covid-19 <i>Catholic Church and Christian faith in times of Coronavirus/Covid-19</i> Elias Wolff.....	627
Glauben im Zeichen von Ambivalenz. Theologisches Sprechen in Zeiten von Corona – ob es hoffen lässt? <i>A fé sob o signo da ambivalência. Teologia em tempos de coronavírus – é possível ter esperança?</i> Heiko Grünwedel.....	649
“Os murais abertos” na América Latina: reflexões sobre teologia e arte na obra de Mino Cerezo Barredo <i>“The open wall paintings” in Latin America: Reflections on theology and art in the work of Mino Cerezo Barredo</i> Marcio Luiz Fernandes/Jefferson Zeferino.....	662
Resenha	
Aby Warburg, o indígena: explorações de Berlim de uma etnologia liberal, de Horst Bredekamp <i>Aby Warburg, the Indian: Berlin explorations of a liberal ethnology, by Horst Bredekamp</i> Helmut Renders	682
Diretrizes para publicação de artigos.....	689
Guidelines for publishing articles.....	697



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

EDITORIAL

Quem e o que se perde no contexto da pandemia da Covid-19

No crepúsculo do ano de 2019, a China foi surpreendida com o aparecimento de uma nova configuração do coronavírus, que ganhou o nome de Sars-Cov-2, altamente contagioso e causador de uma doença letal, a Covid-19. Não tardaria para o mundo conhecer de perto os efeitos desastrosos dessa enfermidade que, em poucos meses, espalhou-se por todos os continentes, tornando-se um desafio, à primeira vista, intransponível pelas economias e pelos governos contemporâneos.

Diferentemente das guerras e das crises econômicas, pandemias virais ou bacterianas não respeitam fronteiras e colocam em xeque as estruturas mais consolidadas dos sistemas gerenciais, em todos os âmbitos da vida social. Pandemias golpeiam, frontalmente, o coração da modernidade: a convicção de que não só devemos, mas de que podemos, de fato, controlar tudo aquilo que consideramos ser o nosso mundo. E nada escapa do que imaginamos ser de nossa pertença, afinal, concebemos que tudo é nosso: temos o nosso próprio corpo, a nossa própria consciência, o nosso próprio trabalho, a nossa própria economia, o nosso próprio governo, a nossa própria ciência, a nossa própria religião, o nosso próprio Deus – ou deuses –, a nossa própria cultura, o nosso próprio ambiente, a nossa própria comunidade, enfim, tudo é, ou está, sob o nosso domínio, ao mesmo tempo em que nos identificamos com tudo o que pensamos ser nosso.

No esforço de controlar o universo, naturalizamos nossa forma de viver, não nos dando conta da artificialidade implicada em todo esse movimento que fazemos. E, nessa trama, costumamos nos esquecer do ímpeto de fuga do medo que temos da morte, provavelmente o mais primevo de todos os medos que sentimos, ainda que de modo inconsciente.

Pandemias colocam a nu este elemento fundamental do qual nos esquivamos, o medo de morrer, e como estamos tão habituados a construir mundos – e a nos apropriar deles –, passamos, imediatamente, quando nos damos conta do perigo real da morte, a dar toda a carga às estruturas de controle por nós criadas, às quais nos apegamos e, conseqüentemente, nos submetemos. Nesse momento, dois pilares, em princípio antagônicos entre si, nossas ciências e nossas religiões, ganham força, e nelas depositamos nossas expectativas, esperando que possam nos salvar.

Pari passu a busca afirmativa por soluções que possam garantir a nossa vida, seja pela ciência que nos resguardará com a descoberta de uma vacina eficaz, seja pela religião, por meio da qual garantimos legitimidade à nossa fé no Deus que, de qualquer modo, nos protegerá, podemos observar, por outro lado, um movimento

negacionista, vocalizado e dirigido por representantes do grande mercado, cujo fim é sempre o lucro, custe o que custar. Mas é possível também pensar, em um prisma psicanalítico, que tal negacionismo resulta de provável reação das pessoas que mais se beneficiam das economias de mercado, ao medo de encarar o pior dos medos: o da própria morte.

Todas essas ações, se não estamos enganados em nossa hipótese, se erguem, todavia, sobre as mesmas bases: a de luta pela vida por oposição à constatação da morte, a de busca pelo controle do mundo lastreada na percepção de que apenas *somos e estamos* porque fazemos as coisas pertencerem a nós, ao mesmo tempo em que pertencemos a elas.

A partir dessas breves considerações, perguntamo-nos: quem e o que se perde no contexto da pandemia da Covid-19?

Em resgate a duas obras de maior densidade, *Communitas*: origem e destino da comunidade, e *Immunitas*: proteção e negação da vida, Roberto Esposito publicou, em 25 de maio de 2020, pequeno texto intitulado *O que realmente significa a palavra “imunidade”*. Aqui, o filósofo contemporâneo reflete sobre o discurso da imunidade, cuja amplitude extrapola, em muito, os limites da política sanitária. Escreve:

[...] se prestarmos atenção à etimologia latina da palavra, perceberemos que *immunitas* é o contrário de *communitas*. Ambos derivam do termo *munus*, que significa ofício, obrigação, dom para com os outros. Mas enquanto os membros da *communitas* estão unidos por esse vínculo de doação mútua, quem é imune é exonerado da mesma. E, portanto, protegido do risco que toda relação social comporta em relação à identidade pessoal¹.

Esposito salienta que, com o advento da cristandade, a associação do termo latino *communitas* com a expressão neotestamentária *koinonia* – comunhão entre as pessoas e com Deus – conduziu à acepção de pertença e, como decorrência de uma simplificação jurídica de tal concepção ocorrida na Idade Média, à ideia de propriedade de si, que cada comunidade passa a ter a partir de sua institucionalização jurídico-política. Tal associação – de comunidade com propriedade – não se apagará desde a criação dos burgos até a contemporaneidade, embora o termo comunidade ganhe, ao longo da história, novos contornos, como no caso de um neocomunitarismo em reação ao individualismo que a modernidade viu nascer.²

É ao significado de *communitas* enquanto doação, gratuidade, e não de privação – ou propriedade, exclusividade –, porém, que damos preferência aqui. Esposito atenta para a dubiedade da operação teológica que atrela a cristandade a Jesus Cristo. Se, por um lado, a humanidade, pelo sacrifício de Cristo, recebe o dom da gratuidade, por outro, atrela-se a ele por seu sofrimento, não participando da glória que a ressurreição oferta,

¹ ESPOSITO, Roberto. O que realmente significa a palavra “imunidade”. *IHU Unisinos*, São Leopoldo, 25 de maio de 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599287-o-que-realmente-significa-a-palavra-imunidade>>. Acesso em: 04 out. 2020.

² Cf. ESPOSITO, Roberto. *Communitas*: origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

mas do drama do sangue derramado na cruz.³ Consideramos, todavia, que se deve levar a sério o entendimento de comunidade no sentido libertário daquele que renasce, ao invés de acentuar-se o pecado que o arquétipo do sofrimento pode reclamar.

A liberdade comunitária ensaja, por sua vez, uma releitura de seu significado original. Aqui, o ofício, o serviço e o dom abrem-se para a *responsabilidade* e o *cuidado* — consigo mesmo e com o outro. Nesse sentido, como bem observa Esposito⁴, qualquer corpo individual ou corpo social não pode sobreviver por muito tempo isento de um sistema imunitário. O filósofo chama a atenção, no entanto, para que tal fórmula não deve extrapolar, todavia, a razoabilidade, sob pena do surgimento de “danos irreparáveis”, não somente na esfera econômica, mas, também, o que é seguramente mais preocupante, no plano antropológico. Viver no *éthos* imunitário é não comprometer-se com a mútua doação, é não responsabilizar-se pela extensão de seus atos e, por fim, não empenhar-se no cuidado de si e, tampouco, do outro.

Perder-se de si mesmo, perder o outro, perder-se do outro é o grande problema que se coloca desde o advento do empossamento da *res* (coisa pública) e de sua consequente apropriação.⁵ Mas, em toda a história humana, certamente nunca se experienciou o distanciamento entre sujeito e comunidade com tamanha força. O alto

³ “Sabemos que al menos a partir de Act., 2,42 —pero sobre todo a partir de la entera primera epístola paulina a los Corintios—, y a lo largo de la totalidad de la literatura patrística, el «lugar común» de la *koinonia* lo constituye la participación eucarística en el Corpus Christi representado por la Iglesia. Pero el problema que se plantea reside justamente en estas dos figuras vinculadas, y sin embargo distintas: la «representación» y la «participación». En cuanto a esta última noción, los comentaristas más atentos siempre señalaron que se debe tener presente la dimensión vertical²⁷ que establece la unión —y a la vez la separación, por la infinita heterogeneidad de sustancia— de hombre y Dios. O mejor, Dios y hombre, dado que sólo al primero corresponde la subjetividad —la iniciativa— del vínculo, respecto del cual* el segundo sólo puede tener una actitud receptiva. El recibe el don —y aquí reaparece el *munus*— que Dios, mediante el sacrificio de Cristo, le hace de manera v gratuita y sobreabundante’ (Jn., 3,16; Jn., 7,37-38). En contra de una lectura antropológica chata —exclusivamente horizontal— de la «participación», debemos recalcar con firmeza que sólo ese primer *munus* desde lo alto acomuna a los hombres. Precisamente este «dado» —lo que nos es dado: nosotros mismos como «dados», «donados», «nacidos del don»— impide cualquier apresurada traducción de la *koinonia* como *simplephilia* —«amistad», «fellowship», «camaraderie», «Freundschaft»—. Somos hermanos, *koirionoi*, pero en Cristo, es decir, en una alteridad que nos sustrae nuestra subjetividad, nuestra propiedad subjetiva, para clavarla al punto «vacío de sujeto» del que venimos y hacia el que se nos llama. Siempre que tengamos tanta «gratitud» como para retribuir a ese primer *munus* con un don en correspondencia. Ello no impide, sin embargo, que nuestro donar sea inevitablemente inadecuado, defectivo, puramente reactivo en comparación con el único don verdadero, en tanto incondicionado, que ya hemos recibido del Donador (Ia Cor., 1,9; 2a Cor., 9,15). Pero entonces debemos deducir que el que efectuamos no es un verdadero don, o que no es enteramente nuestro (Ia Cor., 4,7). Que la posibilidad del don nos es sustraída en el mismo momento en que nos es dada; o bien que nos es dada en la forma de su sustracción. Esta inflexión donativa de la «participación» devuelve a la *koinonia* cristiana todo el dramatismo expropiativo del antiguo *munus*: no se participa de la gloria del Resucitado, sino del sufrimiento y la sangre de la Cruz (Ia Cor., 10,16; *Fil.*, 3,10). Se pierde cualquier posibilidad de apropiación: «tomar parte» significa todo menos «tomar»; por el contrario, es perder algo, reducirse, compartir la suerte del siervo, no la del, señor (*Fil.*, 3, 10-11). Su muerte. El don de la vida, ofrecida en el arquetipo comunitario de la Cena.” (ESPOSITO, 2003, p. 36, 37.)

⁴ ESPOSITO, 2020.

⁵ Sobre o nascimento da posse e da propriedade por oposição ao originário conceito de coisa pública, veja-se ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Editor Rafael Zamperetti Copetti, 2016.

desenvolvimento tecnológico, de dimensões globais, não poupa nenhuma sociedade contemporânea nele enredada do afastamento social. A modernidade já inaugurava a submissão do corpo à máquina. Todavia, a dependência da força de trabalho humano impunha, ainda, no processo de produção, determinados limites ao império da máquina. A revolução tecnológica pela qual passamos, na contemporaneidade, todavia, impõe a mais absoluta coisificação do ser humano. Os equipamentos não são mais instrumentos de trabalho. Contrariamente, somos agora, nós mesmos, as ferramentas da tecnologia, guiados por seus dispositivos de controle.⁶ Nesse solo tão árido para a convivência comunitária, em que o termo *comunidade virtual*, na qual *perfis* na internet substituem com a maior naturalidade as pessoas, a pandemia parece evidenciar, ou, mais do que isso, potencializar mesmo o afastamento, de cariz imunitário, entre as pessoas. Realçamos a seguinte reflexão de Esposito:

A globalização, a imigração, o terrorismo – eventos muito diferentes entre si – potencializam ao máximo a ansiedade da imunização das sociedades contemporâneas, modificando nossos comportamentos desde a raiz. Basta pensar, para mencionar outro âmbito, nos enormes e muitas vezes inúteis esforços para proteger os sistemas informáticos dos vírus que os ameaçam. Ou mesmo nas companhias de seguros, que sempre trabalharam sobre a imunização do risco. Naturalmente, a pandemia leva essa necessidade imunitária ao extremo, tornando-a o epicentro real e simbólico de nossa experiência.

Nunca como hoje – sob o ataque do coronavírus – o paradigma imunitário se tornou a pedra angular do sistema, o pivô em torno do qual parece girar toda a existência. De qualquer lado – biológico, social, político – se questione a nossa vida, o imperativo permanece o mesmo: prevenir o contágio onde quer que esteja. Claro que se trata de uma exigência real.

[...]

A imunidade é uma proteção, mas uma proteção negativa – que nos afasta do mal maior através de um mal menor. A própria vacinação – esperamos que chegue o mais rápido possível – protege introduzindo em nosso corpo um fragmento, controlado e tolerável, do mal do qual queremos nos defender. Aliás, o termo grego “fármaco” significa remédio e veneno ao mesmo tempo. Isso também vale para o plano social. Tudo se resume em respeitar as proporções – o delicado equilíbrio entre comunidade e imunidade. O fe-

⁶ Em certo ponto da arqueologia que realiza sobre o corpo, o pensador hodierno Giorgio Agamben afirma: “[...] é necessário restituir ao escravo o significado decisivo que lhe cabe no processo da antropogênese. O escravo é, por um lado, um animal humano (ou um homem-animal) e, por outro, e na mesma medida, um instrumento vivo (ou um homem-instrumento). Assim, o escravo constitui, na história da antropogênese, um limiar duplo: nela, a vida animal transpassa para a humana, assim como o vivo (o homem) transpassa para o inorgânico (instrumento), e vice-versa. A invenção da escravidão como instituto jurídico permitiu a captura do ser vivo e do uso do corpo nos sistemas produtivos, bloqueando temporariamente o desenvolvimento do instrumento tecnológico; sua abolição na modernidade libertou a possibilidade da técnica, ou seja, do instrumento vivo. Ao mesmo tempo, enquanto sua relação com a natureza não é mais medida por outro homem, mas por um dispositivo, o homem afastou-se do animal e do orgânico para se aproximar do instrumento e do inorgânico até quase identificar-se com ele (homem-máquina). Por isso – enquanto havia perdido, com o uso dos corpos, a relação imediata com a própria animalidade –, o homem moderno não pôde apropriar-se realmente da libertação com relação ao trabalho que as máquinas deveriam ter-lhe proporcionado. E, se a hipótese de um nexa constitutivo entre escravidão e técnica for correta, não causa espanto que a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos tenha produzido uma nova e inaudita forma de escravidão” (AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017. (Homo Sacer, IV, 2). p. 102.

chamento é necessário. Mas até o ponto em que a negação não prevaleça sobre a proteção, minando o mesmo corpo que deveria defender. É o que acontece nas doenças autoimunes, quando o sistema imunológico cresce a ponto de se autodestruir. Cuidado – esse limiar pode não estar longe. Hoje, sob a pressão do vírus, a única maneira de as nossas sociedades se salvarem passa pela dessocialização. E também pelo sacrifício de algumas liberdades pessoais. Mas até quando isso será possível sem perder o significado mais intenso de nossa existência, que é a vida de relação? A mesma imunidade que serve para salvar a vida poderia esvaziá-la de sentido, sacrificando à sobrevivência toda forma de vida.⁷

A pandemia, enquanto fenômeno datado, pode ser superada. Mas a vida fundada na imunidade veio para ficar, caso não tomemos consciência sobre sua presença e os efeitos devastadores que ela gera.

Uma compreensão atual sobre o *mínus* passa, necessariamente, por reflexão séria e acurada a respeito na natureza e, com ela, da alteridade – da nossa existência originária e prioritariamente natural. Nesse sentido, não é mais possível esperar por uma consciência ecológica. Ou desempenhamos, agora, um novo modelo de vida, centrado na mais profunda relação de respeito e integração com todos os entes e elementos da natureza, ou criamos efetivamente as condições para a prevalência de uma cultura de paz – em que quaisquer ímpetos de apego, de voracidade, de aversão ou de indiferença não resistam à prática do amor, da doação –, ou nos tornaremos, cada vez mais, reféns dos efeitos do desequilíbrio sistêmico que insistimos em provocar.

Fundamentado em biólogos como Rob Wallace⁸, o *Coletivo Chuang* reuniu uma série de textos em um livro, publicando-o em diversas línguas. No Brasil, seu título foi traduzido por *Contágio Social: Coronavírus e a luta de classes microbológica na China*. Destacamos, aqui, um de seus trechos que consideramos fazer boa síntese de sua tese-denúncia:

O vírus por trás da epidemia atual (SARS-CoV-2) foi, como o antecessor de 2003 SARS-CoV, bem como a gripe aviária e gripe suína antes dele, gestado no nexo entre a economia e a epidemiologia. Não é por acaso que muitos desses vírus assumiram o nome de animais: a disseminação de novas doenças para a população humana acontece através da chamada transferência zoonótica, que é uma maneira técnica de dizer que essas infecções saltam dos animais para os humanos. Esse salto de uma espécie para outra é condicionado por questões como proximidade e regularidade do contato, que constroem o ambiente em que a doença é forçada a evoluir. Quando essa interface

⁷ ESPOSITO, 2020.

⁸ No site da Elefante Editora, encontram-se as seguintes informações sobre Rob Wallace: “é biólogo evolucionista com PhD na Universidade da Cidade de Nova York e pós-doutor na Universidade da Califórnia. Foi consultor da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) e do Centro de Controle e Prevenção de Doenças Infeciosas (CDC) dos Estados Unidos, antes de ser ostracizado pelo *status quo* político e acadêmico devido a suas críticas à maneira como governos e organismos internacionais conduziam o combate aos novos vírus — ou seja, sem modificar o modo como vivemos e produzimos alimentos. Após o surto do novo coronavírus, no início de 2020, viu seus repetidos alertas se concretizarem, tornando-se uma das vozes mais respeitadas no assunto” (In: <<https://www.editoraelefante.com.br/autores/rob-wallace/>>. Acesso em: 07 out. 2020).

entre humanos e animais muda, também mudam as condições nas quais essas doenças evoluem. Para além das quatro fornalhas⁹, então, encontra-se uma fornalha mais fundamental subjacente aos centros industriais do mundo: a panela de pressão evolutiva criada pela agricultura e urbanização capitalistas. Isso fornece o meio ideal através do qual pragas cada vez mais devastadoras nascem, transformam-se, são induzidas a saltos zoonóticos e, em seguida, agressivamente vetorizadas através da população humana. A isso se somam processos igualmente intensivos que ocorrem nas margens da economia, onde cepas “selvagens” são encontradas por pessoas pressionadas a incursões agro-econômicas cada vez mais extensivas sobre os ecossistemas locais. O coronavírus mais recente, em suas origens “selvagens” e sua súbita disseminação por um núcleo fortemente industrializado e urbanizado da economia global, representa as duas dimensões da nossa nova era de pragas político-econômicas¹⁰.

Desativar os gigantescos aparatos de destruição de toda a natureza e de opressão aos seres humanos é tarefa que exige profunda disposição pela vida – de si, do outro e de todo o planeta. Nesse sentido, importante lembrar a encíclica assinada pelo papa Francisco, em 2015, a *Laudato Si*, na qual, além de denunciar o modelo econômico atual, baseado no consumismo, na exploração da natureza e das pessoas pobres, propõe também a necessidade urgente de uma nova economia mundial para o enfrentamento da degradação ambiental e das alterações climáticas. O modelo proposto pelo papa Francisco fundamenta-se numa economia do cuidado responsável e amoroso com a Casa Comum. O chamado é para todos os governos e também para todas as pessoas, se não assumirmos uma mudança em nossa forma de viver, novos vírus, certamente, irão surgir. Já há muito tempo nos alertava Dom Pedro Casaldáliga sobre a necessidade de romper com todas as cercas que nos privam de viver e amar.

Neste volume especial da revista *Estudos Teológicos*, dedicado ao tema “Teologia, Ciências das Religiões e a pandemia da Covid-19”, lembramos o quão urgente é recuperarmos a noção de comunidade, de coisa realmente pública, o que inclui nossa fundamental ligação com a natureza. Rememorando o saudoso bispo emérito da Prelazia de São Félix do Araguaia, podemos com ele maldizer tudo o que nos priva de viver e de amar, todo sistema de barbárie que busca “fazer a Terra, escrava e escravos os humanos!”¹¹ e bendizer o que pode nos trazer de volta a nós mesmos, o que faz brotar em nós o anseio por uma “humana Terra livre”, na qual podemos viver na graça e não mais no controle.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017. (Homo Sacer, IV, 2).
CASALDÁLIGA, Pedro. *Antologia retirante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

⁹ Referência às cidades (de clima bastante úmido) de Wuhan, Chongqing, Nanjing “e, alternadamente, Nanchang ou Changsha, todas agitadas e antigas, localizadas perto ou ao longo do vale do rio Yangtzé”.
COLETIVO CHUANG. *Contágio social: Coronavírus e a luta de classes microbiológica na China*. Tradução e apresentação de Amauri Gonzo. São Paulo: Veneta, 2020. (Coleção Baderna). E-book, p. 15.

¹⁰ COLETIVO CHUANG, 2020, p. 23, 24.

¹¹ CASALDÁLIGA, Pedro. *Antologia retirante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. p. 193.

COLETIVO CHUANG. *Contágio social: Coronavírus e a luta de classes microbiológica na China*. Tradução e apresentação de Amauri Gonzo. São Paulo: Veneta, 2020.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Editor Rafael Zamperetti Copetti, 2016.

_____. O que realmente significa a palavra “imunidade”. *IHU Unisinos*, São Leopoldo, 25 de maio de 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599287-o-que-realmente-significa-a-palavra-imunidade>>. Acesso em: 04 out. 2020.

Glauco Barsalini
Claudete Beise Ulrich
Wilhelm Wachholz
Pela organização do Dossiê

Júlio César Adam
Marcelo Ramos Saldanha
Pela organização geral da edição

Dossiê:
Teologia, Ciências das Religiões
e a pandemia da Covid-19



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4004>

“SE É PERMITIDO FUGIR DIANTE DA AMEAÇA DE MORTE”

LUTERO E A EPIDEMIA DA PESTE EM WITTENBERG¹

“If one can flee in the face of death”

Luther and the epidemic of the plague in Wittenberg

Wilhelm Wachholz²

Resumo: A morte é companheira da vida. Ela é caroneira da vida. A consciência da existência humana encontra-se no tempo e perante a morte. O reformador Martin Lutero tinha consciência da morte, que lhe foi companheira constante na vida. Este artigo tem por objetivo analisar manifestações de Lutero em meio aos surtos da peste, em particular, em Wittenberg. Após contextualização do ressurgimento e da expansão da peste a partir do século XIV, analisaremos prédicas, cartas e o principal escrito de Lutero sobre o tema, *Se é permitido fugir diante da ameaça de morte* (1527). Teologia e prática pastoral de Lutero ficam evidenciadas ao se pesquisar o tema da peste em seus escritos. A saúde frágil de Lutero, a experiência da morte de pessoas próximas, por peste ou outras doenças, aguçaram a sensibilidade do reformador sobre o tema da morte, mas, especialmente, do cuidado aos enfermos: sua própria casa tornou-se, em vários momentos, um hospital.

Palavras-chave: Lutero. Peste. Morte. Vida. Wittenberg.

Abstract: Death is life’s companion. It is life’s passenger. The awareness of human existence is found in time and facing death. The reformer Martin Luther was aware of death, which was a constant companion in his life. This article aims to analyze Luther’s manifestations in the midst of the plague outbreaks, in particular, in Wittenberg. After contextualizing the resurgence and expansion of the plague from the 14th century onwards, we will analyze sermons, letters and Luther’s main writing on the topic, *“If one can flee in the face of death”* (1527). Luther’s theology and pastoral practice are evident when researching the plague theme in his writings. Luther’s fragile health, the experience of the death of people close to him, from plague or other illnesses, heightened the reformer’s sensitivity on the subject of death, but especially the care for the sick: his own home became, at various times, a hospital.

Keywords: Luther. Plague. Death. Life. Wittenberg.

¹ O artigo foi recebido em 20 de maio de 2020 e aprovado em 11 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Faculdades EST. E-mail: wachholz@est.edu.br

Introdução

Após cerca de 600 anos de ausência da peste na Europa – desde o século VIII –, a epidemia³ voltou à Europa em 1346, estendendo-se, com picos de surtos, até o século XVIII. A epidemia do século XIV iniciou na região do baixo Volga. De lá se alastrou para a região da Crimeia e, pelo mar Negro, para Trebizonda e Constantinopla, e de Constantinopla pelo Mediterrâneo para Alexandria, Veneza e Gênova. No verão de 1348 já havia se espalhado para a maioria das cidades da Itália, o sul da França e a região mediterrânea da Espanha. Até o final do ano de 1348 atingiu diferentes regiões da Europa continental, além da Irlanda, sudeste da Inglaterra e vale do Sena.⁴

A peste era, na sua origem, uma doença que atingia ratos. Especialmente após os ratos morrerem, as pulgas, neles alojados e transmissores do bacilo, precisavam buscar outros hospedeiros, encontrando-os nos seres humanos. Possivelmente, o surto inicial se deu a partir de pulgas hospedadas em peles de marmotas comercializadas na região sul da Rússia. A epidemia se alastrou fortemente após atingir a população de ratos no litoral do Mediterrâneo, especialmente nas regiões portuárias. A expansão da peste para a Europa ocorreu pelas embarcações mercantes italianas. Ao transportarem ratos, os navios também se tornaram veículos de propagação da peste. Uma vez contaminadas, as pessoas transmitiam umas às outras a doença por meio de espirros e tossidas.⁵

Além da variante septicêmica, quando o bacilo se alojava na corrente sanguínea, a peste apresentava pelo menos duas outras variantes: pneumônica, que desencadeou o surto na Europa do ano de 1348, e a bubônica, uma variante mais tardia.⁶ Na segunda variante, a denominação tem origem na palavra *buba*, que designa a virilha, cujos gânglios linfáticos geralmente eram os primeiros a inchar, uma vez que as pulgas, na maioria das vezes, atacavam e mordiam as pernas. A partir do ataque das pulgas, apareciam manchas ou pústulas negras (por essa razão a doença foi denominada de “Peste Negra” ou também “Morte Negra) devido ao sangramento subcutâneo. Seguiam-se, então, as tossidas, que, no estágio final da vida, eram de sangue puro. A situação dos doentes foi descrita assim:

Toda substância que exsudava de seus corpos exalava um mau cheiro insuportável; o suor, os excrementos, os escarros e o bafo eram tão fétidos que chegavam a ser prostradores; a urina ficava turva, espessa, negra ou então vermelha⁷.

³ Utilizaremos o conceito epidemia (e não pandemia ou endemia) pelo fato de Martin Lutero utilizá-lo, junto com conceitos como “peste” e “pestilência”.

⁴ BRAUDEL, Fernand. *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts*. München: Kindler, 1985. p. 86; McEVEDY, Colin. *Atlas de história medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 94.

⁵ LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 41; BRAUDEL, 1985, p. 80-81; McEVEDY, 2007, p. 94.

⁶ BRAUDEL, 1985, p. 80.

⁷ McKAY, John; HILL, Bennett; BUCKLER, John (ed.). *A History of World Societies*. 2. ed. Boston: Houghton Mifflin, 1988. v. 1, p. 430, apud LINDBERG, 2001, p. 42.

As estimativas de mortandade entre a população humana são bastante incertas. Registros indicam de 50% a 75% de mortalidade. Na Inglaterra, por exemplo, pelo menos 1/3 do clero faleceu pela epidemia. Ao final do quarto ano da epidemia, em 1349, estima-se que cerca de 15 milhões de pessoas haviam perdido a vida na Europa, Norte da África e no Levante.⁸

A partir de 1350, a peste espalhou-se pela Europa, especialmente na Alemanha e Suécia. No ano seguinte, alcançou a Polônia e, em 1352, a Rússia. Moscou foi atingida em 1353. Por fim, numa aldeia do Volga, distante somente algumas centenas de quilômetros do foco inicial da epidemia sete anos antes, ocorreu um último surto. O bacilo da peste, contudo, havia conseguido refúgio em regiões rurais da Alemanha, irrompendo novamente em 1357. Esse surto se estendeu por cerca de oito anos, causando grande mortalidade, sobretudo, nas regiões que haviam ficado intactas no primeiro surto. Até o final daquele século, a peste impactaria em intervalos aproximados de dez anos, reduzindo a população europeia a cerca de 60 milhões de pessoas.⁹

A peste impactou profundamente na vida social e individual da humanidade medieval. Não se conhecia sua origem. Em poucos dias, uma pessoa sadia atingida pela peste, especialmente a variante septicêmica, poderia morrer. Por essa razão o temor da morte iminente e horrível povoava o imaginário do ser humano medieval. Pais abandonavam filhos e vice-versa – como veremos abaixo, ainda à época de Lutero, pessoas infectadas pela peste eram abandonadas à própria sorte. A peste foi compreendida, em grande medida, como punição de Deus pelos pecados do ser humano. Por isso a prática do autoflagelo se tornou comum. Tragicamente, ao realizarem procissões visando à expiação dos pecados, as pessoas aceleravam a transmissão da peste.¹⁰ Da obra de Bocácio, *Decameron* (1353), lemos:

No ano de Nosso Senhor de 1348, ocorreu em Florença, a mais bela cidade de toda a Itália, uma peste terrível, que, seja devido à influência dos planetas, ou seja como castigo de Deus aos nossos pecados, surgira alguns anos antes no Levante (Oriente Médio) e, depois, de passar de um lugar para outro, provocando grandes danos em toda a parte, atingiu o Ocidente. Aqui, a despeito de todos os meios que a arte e a previsão humana poderiam sugerir, como manter a cidade limpa, exclusão de todas as pessoas suspeitas de moléstias e publicação de copiosas instruções para a preservação da saúde, e não obstante as múltiplas e humildes súplicas oferecidas a Deus em procissões e de outras formas, começou a se evidenciar na primavera do mencionado ano, de maneira triste e surpreendente [...] Para a cura da doença, nem o conhecimento médico nem o poder das drogas tinham qualquer efeito [...] Qualquer que fosse a razão, poucos escaparam,

⁸ McEVEDY, 2007, p. 94; LINDBERG, 2001, p. 41-42.

⁹ McEVEDY, 2007, p. 94. Entre os séculos XIV e XVIII, os maiores surtos na Europa ocorreram em torno dos seguintes anos: 1348-1350, 1360/1361, 1369-1374, 1380/1381, 1412, 1425/1426, 1430/1431, 1439, 1456-1457, 1464-1466, 1481-1485, 1500-1503, 1518-1531, 1544-1548, 1563-1566, 1573-1588, 1596-1599, 1602-1611, 1623-1640, 1644-1654 e 1664-1667. DER GROSSE PLOETZ. Die Daten Enzyklopädie der Weltgeschichte. Daten, Fakten Zusammenhängen. Freiburg im Breisgau: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 408. Sobre surtos em diferentes regiões europeias entre os séculos XV e XVIII, veja BRAUDEL, 1985, p. 82-86.

¹⁰ LINDBERG, 2001, p. 43.

e quase todos morriam no terceiro dia após o aparecimento dos sintomas [...] O que deu a essa peste maior virulência foi o fato de passar do doente para o são, aumentando diariamente, como o fogo em contato com grande massa de combustíveis [...] Essa, segundo me parece, a qualidade da peste, de passar não apenas de homem para homem, mas o que era ainda mais estranho, qualquer coisas pertencente ao doente, se tocada por outra criatura, transmitia com certeza a doença, e a matava num curto espaço de tempo. Pude observar um exemplo disso: os trapos de um pobre que acabava de morrer foram lançados à rua; dois cães surgiram e, depois de brigarem por eles e sacudi-los na boca, em menos de uma hora caíram mortos¹¹.

O tema da peste nas obras de Lutero

Os termos “peste” ou “pestilência” são empregados por Lutero não somente em relação à peste como doença (septicêmica, pneumônica ou bubônica), mas também em sentidos diversos. Em carta datada de maio de 1518 ao papa Leão X, por exemplo, ele faz referência a si próprio como “peste”. Nessa carta, acompanhada de cópias de suas obras ao papa¹², Lutero se defende de seus adversários e, em caráter retórico, observa que o príncipe-eleitor da Saxônia, Frederico, que seria um defensor da verdade católica e apostólica, não teria trazido à universidade um “peste” [referindo-se a si próprio] leviano.¹³

O emprego mais comum do termo “peste” ou sua variante “pestilência” (quando não se refere propriamente à epidemia da peste septicêmica, bubônica ou pneumônica) é teológico, a partir da distinção que o reformador faz de lei e evangelho. Segundo Bayer, para Lutero, “diferentemente da lei, na qual Deus fala contra mim, no evangelho ele fala em meu favor”¹⁴. Concretamente, a respeito da peste, segundo Lutero, a lei denuncia o pecado humano, mas, ao mesmo tempo, Deus não somente “fala contra” o ser humano pecador, senão que também “a seu favor” (evangelho), consolando-o com a promessa da “esperança de vida”¹⁵. No sentido de distinção de lei e evangelho, podem ser concebidos os exemplos extraídos de textos de Lutero a seguir.

Em *Do Cativo Babilônico da Igreja* (1520), no contexto da discussão sobre a função do diaconato – “distribuir as riquezas da Igreja entre os pobres, para que os sacerdotes sejam liberados do ônus das coisas temporais e possam dedicar-se com maior liberdade à obra e à Palavra” –, Lutero denuncia que “quem não sabe ou não prega o Evangelho não só não é sacerdote ou bispo, mas é uma peste na Igreja”¹⁶, al-

¹¹ Apud ARRUDA, José Jobson de. *História Antiga e Medieval*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1979. p. 429.

¹² Há que se considerar que Lutero havia publicado, em fins de outubro ou início de novembro do ano anterior, suas 95 teses, que repercutiram fortemente em Roma.

¹³ LUTHER, Martin. Brief an Papst Leo X. (Mai 1518). In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 2, p. 91.

¹⁴ BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 44.

¹⁵ Sobre o conceito “esperança de vida”, veja LUTERO, Martinho. Preleção sobre Gênesis. In: *Obras Selecionadas*. Interpretação do Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014. p. 105, 116, 121, 213, 237, 251.

¹⁶ A seguir, as expressões serão sublinhadas para fins de destaque de como aparecem nos textos citados de Lutero.

guém que, sob o falso título de sacerdote e bispo, como sob pele de ovelha, oprime o Evangelho e age como lobo na Igreja”¹⁷.

Em vários textos, peste aparece ligado à concepção de “lei”. Em sua *Preleção Acerca da Carta aos Romanos* (1515-1516), o reformador emprega o termo para designar a “peste do orgulho”¹⁸. Segundo Lutero, o ser humano dificilmente faz autoexame para reconhecer a “peste da fraqueza de sua vontade”, por isso também raramente reconhece a graça de Deus.¹⁹ Semelhantemente, na explicação do segundo mandamento, no *Catecismo Maior* (1529), segundo o reformador, por causa do pecado, “recebemos em paga aquilo que procuramos e merecemos: peste, guerra²⁰, carestia, incêndios, inundações, mulheres, filhos e empregados ruins, e toda a sorte de males”²¹. Em *Uma Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola* (1530), Lutero denuncia que o ser humano contribui para a ruína do reino de Deus e a salvação das almas e alerta: “Não seria motivo para Deus irar-se? Não deveria sobrevir um tempo de carestia? Não deveriam atingir-nos pestilências, a peste inglesa, a epidemia francesa e outras pragas?”²². Em 1532, numa prédica sobre Mateus 7.15-23, o termo peste também é utilizado como castigo, portanto no sentido de lei. Segundo ele, onde não há fé em Deus e onde não há verdadeira obediência e respeito entre as pessoas, as conseqüências são peste, carestia, fome, guerra e toda sorte de infelicidade, como pagamento pelo desprezo à palavra de Deus.²³

Lutero, contudo, não somente concebe os castigos de Deus negativamente. Nas *Conversações à Mesa* [*Tischreden*], ele afirma que, quando Deus fala, castiga, se zanga ou branda contra o ser humano, quando deixa inimigos dominarem sobre nós, quando nos envia peste, fome, espada ou outras pragas, é sinal de que ele quer nosso bem, portanto, anuncia o evangelho. Se tudo isso não nos acontece mais, seria sinal, segundo Lutero, que Deus se afastou de nós.²⁴

¹⁷ LUTERO, Martinho. Do cativo babilônico da Igreja; um prelúdio de Martinho Lutero. In: *Obras Seleccionadas*. O programa da Reforma Escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p. 417.

¹⁸ LUTHER, Martin. Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516). In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 1, p. 136.

¹⁹ LUTHER, Martin. Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516). In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 1, p. 145.

²⁰ Lutero considera a guerra o maior de todos os castigos, pois destrói a religião e os regimentos doméstico e secular. Pestilência e fome não podem ser comparadas com a guerra. Aliás, para ele, a pestilência é o castigo mais brando, razão pela qual o rei Davi teria escolhido a pestilência entre três possíveis castigos [cf. 2Sm 24.1-17]. LUTHER, Martin. Über den Krieg. Obrigkeit und Staat. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 9, p. 205.

²¹ LUTERO, Martinho. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In: *Livro de Concórdia*; as confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 403.

²² LUTERO, Martinho. Uma Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola. In: *Obras Seleccionadas*. Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. v. 5, p. 360.

²³ LUTHER, Luther. Achter Sonntag nach Trinitatis. Matth. 7,15-23. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 315.

²⁴ LUTHER, Martin. Zeichen, wenn Gott gnädig oder ungnädig sei. Der neue Glaube. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 9, p. 87.

Ainda assim, o mal (a peste), segundo Lutero, não vem de Deus, mas por meio do diabo. Também em suas *Conversações à Mesa [Tischreden]*, Lutero afirma que Deus permite que o diabo proceda maldades quando desprezamos Deus. Mas tudo o que tem a ver com a morte é obra do diabo, enquanto o que tem a ver com vida é graça de Deus. O diabo é o carrasco de Deus. Na peste, o diabo assopra para dentro das casas e, o que ele atinge com seu sopro, ele leva junto.²⁵ Desta forma, o diabo é exatamente o contrário de Deus. Enquanto Deus sopra seu hálito que cria (Gn 2.7), o ser humano como “alma viva”²⁶, o diabo é assassino, ao assoprar o ar da peste que mata.

Em 1531, em uma prédica sobre Mateus 8.23-27, Lutero afirma que o livre-arbítrio não é nada, enquanto a fé é tudo. Segundo ele, o texto bíblico relata o perigo em que os discípulos se encontram e que, nessa situação, a fé lhes é consolo e alegria, pois Deus é a força. Então Lutero cita a peste ao questionar: caso você seja destemido, tente [salvar-se a si próprio], com seu livre-arbítrio quando peste, guerra e fome sobrevierem. Segundo Lutero, em meio à peste, por causa do medo, a pessoa fica paralisada. Não faltaria vontade, mas essa vontade não consegue operar nada.²⁷ Por essa razão não é o livre-arbítrio que tem a força da salvação, mas a fé.

Em uma prédica sobre Lucas 14.16-24, de 1532, Lutero caracteriza a fé em Jesus Cristo. Pela fé no evangelho, a pessoa degusta Cristo e sua alma é apascentada e fortalecida, e experimenta perdão dos pecados, vida eterna e salvação. Assim, em meio a morte, peste, fome, perigo, medo e temor e todos os clamores, o evangelho é alimento para toda a fome e sede.²⁸ Em uma prédica sobre Mateus 9.18-26, datada de 1529, Lutero apresenta Jesus Cristo como auxiliador e salvador em meio à grande necessidade, a saber, a morte. Ele ressalta que todas as pessoas precisarão morrer, desde Adão, até a última pessoa. Segundo Lutero, algumas morrem afogadas, outras condenadas no fogo; umas, pela peste; outras, pela epidemia; nada é mais certo do que a própria morte. O texto de Mateus, segundo Lutero, ensina Cristo; não nos ensina como se pode ficar rico, mas como ser redimido da morte. Lutero, então, se vale do exemplo de uma pessoa contagiada pela peste, que não aceita remédio receitado por um médico, respondendo que prefere morrer. Tal enfermo seria considerado estúpido. Assim são, segundo Lutero, as pessoas que não creem: até mesmo quando a morte se apresenta como ameaça, não desviam dela nem buscam por um médico. Cristo é auxiliador, mesmo quando todos os amigos abandonam a pessoa ou quando todo mundo não puder ajudá-la.²⁹

²⁵ LUTHER, Martin. Der Teufel; die Ursache von Not, Traurigkeit und Krankheit. Der Christ in der Welt. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 9, p. 285. Cabe observar que, para Lutero, a peste é transmitida pelo ar. Então, assim como Deus soprou nas narinas do primeiro ser humano, dando-lhe vida, o diabo sopra o ar da peste, que mata o ser humano.

²⁶ LUTERO, 2014, p. 120-121.

²⁷ LUTHER, Martin. Vierter Sonntag nach Epiphánias. Matth. 8,23-27. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 98.

²⁸ LUTHER, Martin. Zweiter Sonntag nach Trinitatis. Luk. 14,16-24. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 274-275.

²⁹ LUTHER, Martin. Vierundzwanzigster Sonntag nach Trinitatis. Matth. 9,18-26. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 415-417.

Finalmente, destacamos uma prédica de Lutero sobre João 15.26 – 16.4, datada de 1532, na qual ele aborda dois tipos de consolo: aquele oferecido pelo mundo e aquele do Espírito Santo. O consolo mundano é falso e mentiroso, pois consiste de bens, honra, poder, amizade e favores de grandes príncipes e senhores. Mas todo poder, honra, bens e virtudes serão usados contra “vocês”, segundo Lutero. Esse tipo de consolo não resiste até que uma febre, peste ou outra doença sobrevenham. Diferente é o consolo do Espírito Santo, que consola a pessoa em seu coração e diante de outras pessoas, quando estiver assustada, falida, abandonada e em miséria e pobreza. Por isso o Espírito Santo é chamado de consolador e não de enganador.³⁰

O ano de 1505: peste, mortes e o mosteiro

A morte era companheira na vida do ser humano medieval. Ela também se apresentou a Lutero como companheira. A decisão de Lutero de interromper seus estudos de Direito, em maio de 1505³¹, tem a ver com uma consciência impactada por experiências dramáticas. À época do jovem Lutero, relatava-se que, moribundos, dois juristas teriam proferidos como últimas palavras as seguintes: “Ó, tivesse sido eu monge”. E, de fato, três juristas de Erfurt haviam falecido, sendo pelo menos um, talvez até dois, bem pouco antes da entrada de Lutero no mosteiro agostiniano de Erfurt. O primeiro, João Klockereim, que era vice-chanceler da Universidade de Erfurt, morrera já em junho de 1501. No dia 03 de abril de 1505, faleceria Henrique Collen, decano da Faculdade de Direito da Universidade de Erfurt e, ainda em 1505, Siegfredo Ziegler. Os dois últimos perderam a vida provavelmente em consequência da peste. Lutero possivelmente assistiu às missas de corpo presente dos dois últimos. Os falecimentos desses juristas podem ter contribuído para a insegurança de Lutero na continuidade dos estudos de Direito. Possivelmente teve consciência de que servir a Deus seria algo diferente do que desempenhar a atividade jurídica. Não se pode afirmar se Lutero já tinha conhecimento, nesta ocasião, da arrogância dos juristas, tratando teólogos como burros. Em todo caso, mais tarde, Lutero afirmaria sobre o jurista de Wittenberg, Henning Göde, que ele não entendia nada de religião.³²

A experiência da proximidade da morte se apresentou para Lutero de forma mais concreta com o surto da peste no ano de 1505. Além do falecimento de ambos os juristas, mais dois estudantes das relações de Lutero, sendo um Hieronymus Buntz, perderam a vida em decorrência da epidemia. Também essas duas mortes foram vivenciadas por Lutero. O medo de uma morte rápida se tornava muito concreta e existencial para cada pessoa. Certamente a consciência de Lutero de ter de responder ao

³⁰ LUTHER, Martin. Sonntag Exaudi. Joh. 15,26-16, 4. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 237-238.

³¹ Sobre os estudos de Lutero, veja LIENHARD, Marc. *Martin Lutero*; tempo, vida e mensagem. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 32-34.

³² BRECHT, Martin. *Martin Luther*; Sein Weg zur Reformation 1483-1521. Stuttgart: Calwer Verlag, 1983. v. 1, p. 54.

juízo de Deus não eclodiu somente quando ele estava no mosteiro, mas já teve importância nos passos que o levariam à vida monástica.³³

Os anos de 1527 a 1529: *Se é permitido fugir diante da ameaça de morte*

Um novo surto da peste é registrado no outono de 1516, quando Lutero já se encontrava em Wittenberg. O próprio Lutero, em carta a João Lang, de 26 de outubro de 1516, relatou que, quase todos os dias, duas ou três pessoas eram sepultadas em consequência da peste. Embora tenha manifestado medo da peste, não saiu de Wittenberg, enquanto, no geral, os monges foram aconselhados a se espalhar em outros lugares em caso de necessidade.³⁴ Esse surto, aparentemente, não se espalhou com tanta força em Wittenberg, pois não há mais registros de Lutero sobre o assunto nessa época.

No final da década de 1520 ocorreu um novo surto da peste em Wittenberg. Nesse contexto, então, merecem destaque na biografia de Martin Lutero a deterioração de sua saúde, seu casamento com Catarina von Bora e o falecimento da filha Elisabeta. Martin Lutero e Catarina von Bora se casaram em 13 de junho de 1525, quando ele tinha 42 anos e ela, 26 anos de idade. Existem poucos registros sobre o envolvimento de Catarina no cuidado a pessoas contagiadas pela peste e hospedadas na casa do casal, mas Dalferth afirma que “a maior responsabilidade estava sobre os ombros [de Catarina]”³⁵. Catarina tinha grande habilidade no cuidado a pessoas doentes, a começar com o próprio marido Martin, que, não raramente, foi seu “paciente”. Ela tinha uma farmácia caseira, com medicamentos preparados por ela mesma a partir de ervas, chás, pomadas. Um dos filhos do casal, Paulo, que se tornaria médico, escreveu que sua mãe teria auxiliado muitas pessoas com conselhos e tratamentos, especialmente, mulheres.³⁶ Ainda que haja poucos registros do envolvimento de Catarina von Bora no cuidado a pessoas acometidas pela peste, ela teve papel significativo, o que fica evidenciado no fato de pessoas enfermas – não somente pela peste – terem sido hospedadas na residência do casal.

Martin Lutero e Catarina von Bora podem também ter experimentado a peste no falecimento da filha Elisabeta. Há pouco registrado pelo reformador sobre o falecimento dessa filha. Elisabeta havia nascido em 10 de dezembro de 1527 e falecido com menos de um ano de idade, em 03 de agosto de 1528, provavelmente de laringite aguda ou da peste.³⁷ Em carta a Nicolaus Hausmann, dois dias após o falecimento da

³³ BRECHT, 1983, p. 54.

³⁴ LUTHER, Martin. An Joh. Lang. 26. Oktober 1516. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 18; BRECHT, 1983, p. 159.

³⁵ DALFERTH, Heloisa Gralow. *Katharina von Bora*; uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2000. p. 77.

³⁶ DALFERTH, 2000, p. 75-79.

³⁷ WACHHOLZ, Wilhelm. *História e teologia da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 69; DALFERTH, 2000, p. 67.

filha, em 05 de agosto, Lutero expressa seu luto, ressaltando que nunca antes teria acreditado que uma criança fosse “amolecer” tanto o seu coração.³⁸

A biografia de Catarina von Bora, já viúva, ficaria mais uma vez marcada pela peste, especialmente no último ano de sua vida, quando foi confrontada novamente com a epidemia. No verão de 1552 ocorreu um novo e forte surto de peste na cidade de Wittenberg. Nessa ocasião, a Universidade de Wittenberg foi transferida para Torgau. Em setembro daquele ano, Catarina foge com seus filhos para Torgau. Durante a viagem, os cavalos se assustaram e Catarina salta da carroça e, na queda, bate fortemente no chão e cai em um fosso de água fria, em consequência do que sofre uma paralisia e forte resfriado. Acamada por mais de dois meses, pouco antes do Natal, em 20 de dezembro de 1522, ela falece e é sepultada na Igreja Matriz de Torgau.

Quanto a Martin Lutero, ele gozou de uma saúde muito boa até por volta do ano de 1524. No final de outubro daquele ano, Filipe Melanchthon relata sobre um mal-estar de Lutero, possivelmente em consequência de estresse por causa do conflito com seu antigo colega professor Andreas Bodenstein von Karlstadt. Nos meses seguintes, o estresse de Lutero seria aumentado, especialmente em decorrência da Guerra dos Camponeses. Além disso, Lutero já se queixava de hemorroidas e, em janeiro de 1525, de uma úlcera na perna. Três anos mais tarde, ele apresenta problemas de circulação sanguínea e falta de ar, evidenciando os primeiros sintomas de uma *Angina pectoris*. No dia 22 de abril de 1527, Lutero foi obrigado a interromper sua pregação devido à tontura. Em 06 de julho do mesmo ano, ele é acometido de um desmaio, associado a um forte zunido no ouvido esquerdo. Nessa ocasião, Lutero tem o sentimento de que a morte lhe está próxima. Ele se recuperou e interpretou o episódio como “escola de Deus” para sua vida. Embora houvesse quem interpretasse se tratar de sintomas de uma depressão, dificilmente se pode afirmar com certeza se o desencadeamento teve fundo físico, psicológico ou religioso. Ainda nos meses de agosto e setembro, Lutero tinha que lidar com sintomas da doença.³⁹

No início de 1529, Lutero teve de interromper suas preleções na Universidade de Wittenberg, pois a tontura e o zunido no ouvido lhe haviam acometido fortemente. Ele próprio não sabia se a causa seria estresse ou tentação diabólica. Nesse contexto, ele pediu que seus amigos intercedessem em oração diante de Deus para o fortalecimento de sua fé. Em abril de 1529, ele foi acometido de uma forte gripe, com muito catarro, ficando sem voz. Somente no início de maio ele conseguiu retomar as atividades docentes na universidade.⁴⁰

No verão de 1529, a “doença do suor inglês” gerou histeria coletiva em Wittenberg, embora não atingisse a cidade. Embora o suor fosse um sintoma da doença – naquele ano, Lutero já lutava há três anos com suor excessivo –, ele se sentia fisicamente

³⁸ LUTHER, Martin. An Nikolaus Haussmann, 5. August 1528. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 189.

³⁹ BRECHT, Martin. *Martin Luther*; Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532. Stuttgart: Calwer Verlag, 1986. v. 2, p. 203-205; JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 87-88.

⁴⁰ BRECHT, 1986, p. 208.

saudável e não infectado pela epidemia, mas enfraquecido na fé. Finalmente, após sua viagem de retorno de Marburgo em outubro daquele ano⁴¹, ele se encontrava novamente doente, de forma que quase não conseguia escrever.⁴²

Especialmente a partir de 1527, encontramos um Lutero acometido de doenças. As interpretações sobre as doenças de Lutero sempre de novo relacionavam seus problemas de circulação sanguínea, depressão e provações na fé. Segundo Brecht, contudo, dever-se-ia ser cuidadoso na definição de uma patologia psíquica específica em Lutero. Lutero procurou, à sua maneira, lidar com sua doença, sobretudo, espiritualmente. O fato é que ele raramente interrompeu suas atividades em decorrência de suas doenças.⁴³

Segundo Junghans, médicos à época não puderam diagnosticar e dar resposta a Lutero a respeito de sua enfermidade. Somente em 1861, um médico francês, Prosper Menière (1799-1862), descreveu que se tratava

[...] de uma enfermidade no ouvido interno em que fluidos normalmente separados acabam se misturando. Isso provoca zunido no ouvido, acessos de fraqueza, tontura, mal-estar, dependendo das circunstâncias até vômito, suor e também desmaio. As pessoas enfermas são assaltadas por medo da morte, mesmo que tais acessos não levem à morte. Após um sono profundo, elas se sentem libertas e salvas. Permanece um zunido menos intenso no ouvido, que em geral fica com a função auditiva dificultada. Somente em 1988, Harald Feldmann, diretor da clínica de otorrinolaringologia da Universidade de Münster/Alemanha, diagnosticou os acessos de dor de Lutero como mal de Menière⁴⁴.

Nesse contexto de doenças, recém-casado com Catarina von Bora e pai, em 1527 irrompeu em Wittenberg a epidemia da peste, que persistiu por vários meses. As atividades da Universidade de Wittenberg foram, em grande medida, transferidas para a cidade de Jena. João Frederico, duque da Saxônia, queria que Lutero também fosse para Jena, a fim de ficar preservado da contaminação. Lutero, no entanto, permaneceu em Wittenberg e continuou suas atividades docentes com número reduzido de discentes. O medo diante da epidemia tomou conta da população, vitimando inclusive pessoas do círculo de relações de Lutero. Exatamente por essa razão, Lutero entendia que deveria permanecer em Wittenberg, juntamente com o pastor João Bugenhagen e os capelães Jorge Rörer e João Mantel. O próprio Lutero exerceu a poimênica junto a pessoas contagiadas. Assim, por exemplo, ele mesmo relataria que a esposa do prefeito Tilo Dene faleceu “quase” em seus braços. A grande mortalidade tornou as pessoas letárgicas, apáticas, indiferentes. Em meados de setembro de 1527, relata-se que, nos sepultamentos, trabalhavam bêbados (coveiros, possivelmente) que tratavam os fami-

⁴¹ Em Marburgo, Lutero participou de um colóquio juntamente com o reformador protestante da Suíça, Ulrico Zwínglio, sobre as divergências entre ambos acerca da Eucaristia. GASSMANN, Günther; HENDRIX, Scott. *As confissões luteranas*: introdução. São Leopoldo: Sinodal, 2002. p. 108, 199; LINDBERG, 2001, p. 216-217, 228, 234-235.

⁴² BRECHT, 1986, p. 208.

⁴³ BRECHT, 1986, p. 208-209.

⁴⁴ JUNGHANS, 2001, p. 88.

liares enlutados de forma grosseira. O próprio Lutero tematizou o comportamento das pessoas em tempos tão perigosos, conclamando para o amor ao próximo. Ele também repreendeu cônjuges que, por causa da epidemia, abandonavam suas esposas ou seus esposos à própria sorte.⁴⁵

Ainda em agosto, numa carta a Jorge Espalatino, datada do dia 19, Lutero compartilha que a peste teria iniciado em Wittenberg. Segundo Lutero, Satanás estaria provocando medo e fuga das pessoas, como ele nunca tinha visto antes. Satanás estaria se alegrando em tornar os corações fracos, especialmente para acabar com a universidade (única da Reforma!) que ele (Satanás) mais odeia. Ainda assim, segundo Lutero, até aquele dia não mais de 18 pessoas, entre meninos e meninas, haviam falecido. Mas, segundo o reformador, também pessoas já teriam sido curadas por remédios. Lamentavelmente, segundo Lutero, havia pessoas que se negavam a tomar remédios e acabaram falecendo.⁴⁶

Possivelmente ainda no mês de agosto daquele ano, após várias solicitações do pregador e líder da Reforma de Breslau, João Hess, Lutero iniciou a escrever *Se é permitido fugir diante da ameaça de morte* [“Ob man vor dem Sterben fliehen möge”]⁴⁷. Devido ao frágil estado de saúde, Lutero concluiria o texto somente após algumas semanas. Um surto de peste havia iniciado em Breslau. Inicialmente Lutero não respondeu à solicitação de orientação. Somente quando um surto da peste ocorreu também em Wittenberg, ele escreve para João Hess. Como já ressaltado, Lutero escreveu esse panfleto em situação de saúde fragilizada e em meio a grandes tentações. No mês de julho, a morte lhe parecia próxima. Então a peste atingiu a cidade de Wittenberg, sendo a universidade transferida para Jena. Lutero permaneceu como único professor da universidade, junto com Bugenhagen, que era pastor da cidade. Assim, por ocasião da escrita do panfleto, Lutero já experimentava as consequências do pavor e da fuga da população (*mirus hominum pavor et fuga*), provocados, segundo ele, pelo diabo.⁴⁸

Lutero inicia o escrito constatando que existiam dois tipos de pessoas e grupos: uns, que entendiam que não se deveria fugir em tempos de epidemia, pois a morte seria punição de Deus para os pecados humanos, por isso se deveria esperar pacientemente em fé firme e forte. Esse grupo, segundo Lutero, concebe a fuga como injustiça e falta de fé em Deus. Outro grupo defende que pessoas deviam fugir, especialmente, aquelas que não teriam responsabilidade com alguma função no serviço público.⁴⁹

A argumentação de Lutero que segue é bastante prudente, não incorrendo num heroísmo ou “martirismo”. Ele exalta a iniciativa de pessoas que, por causa da fé e por ser a epidemia destino divino, não fugiam, mas também não torna obrigatória a

⁴⁵ BRECHT, 1986, p. 205-206, 244.

⁴⁶ LUTHER, Martin. An Spatatin, 19. August 1527. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 183.

⁴⁷ Segundo uma tradução mais livre: “*Acerca da questão de se é permitido fugir de uma peste mortal*”.

⁴⁸ LUTHER, Martin. Ob man vor dem Sterben fliehen möge (Editorische Bemerkung). In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 336-337.

⁴⁹ LUTHER, Martin. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 228; BRECHT, 1986, p. 206; LINDBERG, 2001, p. 42.

permanência de “pessoas fracas” em meio às pessoas infectadas.⁵⁰ Em resumo, avalia duplamente a permanência e a fuga em meio à peste: se alguém recebeu ordem e mandamento de Cristo (segundo Mateus 10.28 e 10.33), não deve fugir, mesmo que venha a morrer pela doença. Em especial, Lutero considera que funcionários públicos e pastores, além de médicos, deviam permanecer em suas comunidades para prestarem seus serviços às pessoas adoentadas (recorre, para isso, a João 10.12; Atos 9.25, 19.30; Romanos 13. 6; 1 Timóteo 5.8). Lutero ainda estende a obrigação de permanência aos empregados, pais e mães e filhos e filhas. Pessoas que, nessas circunstâncias, abandonam uma pessoa enferma e fogem são consideradas assassinas por Lutero. Afora isso, a saber, quando não contraria o mandamento e a ordem de Deus, nem ao amor ao próximo, a fuga não é proibida, conforme Efésios 5.29. Pelo contrário, é até ordenada a fuga para preservação de seu corpo e de sua vida. Por isso Lutero concebe como legítima a tentativa de preservar sua vida, inclusive por meio do uso de medicamentos.⁵¹

No decorrer do texto, Lutero passa a enfatizar de modo crescente a obrigação de socorro ao próximo. Segundo ele, como os hospitais não são suficientes para abrigar todas as pessoas doentes, “[...] nós precisamos deveras ser um para o outro um mestre de hospital e cuidador em suas necessidades, sob ameaça de perda da bem-aventurança e graça de Deus”⁵². Diante da possibilidade da morte, cada pessoa deveria estar preparada ante o castigo e julgamento da fé por Deus. Mas, mais do que isso, Deus não somente quer castigar os pecados, senão que também provar a fé e o amor ao próximo. O medo deveria ser concebido como obra do diabo e combatido. Contrariamente, o serviço em favor das pessoas doentes deveria ser concebido como culto a Deus e envolto de uma grande promessa: a de que Deus mesmo é enfermeiro e médico, diante do qual todos os médicos e farmacêuticos nada são. Por essa razão não mais é preciso ter medo de contágios.⁵³ No serviço e cuidado a uma pessoa enferma se encontra ninguém outro a não ser o próprio Cristo:

Queres servir o próprio Cristo e ser seu cuidador, pois bem, então tens diante de ti o teu próximo doente. Vai a ele e serve-o, assim certamente encontrarás Cristo nele, não na Sua pessoa, mas segundo a Sua Palavra. Mas se não queres e não gostas de servir teu próximo, crê deveras: se Cristo mesmo estivesse ali, tu farias a mesma coisa e o abandonarias [...] Ele se tornaria assim culpado da morte de seu próximo e, diante de Deus, um assassino. Deveras, tais pessoas seriam como aquelas que, quando uma casa na

⁵⁰ Lutero utiliza o exemplo de duas pessoas, uma fraca e uma forte, que farão uma caminhada. Se a pessoa forte, isto é, fisicamente mais bem preparada, não adequar seu passo ao da pessoa menos preparada, esta logo morrerá.

⁵¹ LUTHER, Martin. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 228-231, 234-235; BRECHT, 1986, p. 206.

⁵² “[...] müssen wir fürwahr einer des andern Spitalmeister und Pfleger sein, in seinen Nöten bei Verlust der Seligkeit und Gottes Gnaden.” LUTHER, Martin. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 235-236.

⁵³ LUTHER, Martin. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 236- 238; BRECHT, 1986, p. 206.

cidade pega fogo, não combatem o fogo, mas deixam o fogo alastrar-se, de forma que toda a cidade pegue fogo e ainda dissessem: Se Deus quer, Ele pode proteger a cidade sem água e sem combate ao incêndio⁵⁴.

Lutero não defende um comportamento descuidado e inconsequente que potencializasse o contágio da peste entre as pessoas. Ele insiste no uso de medicamentos e na adoção de princípios de higiene. Por essa razão também admoesta pessoas doentes e convalescentes a se manterem distantes das pessoas saudáveis. Defende que violações comportamentais deveriam ser punidas.⁵⁵ Ele próprio, ao hospedar pessoas enfermas em sua casa, expressa que elas ficavam em alojamento separado, onde eram assistidas e cuidadas.⁵⁶

Ao final do escrito *Se é permitido fugir diante da ameaça de morte*, Lutero trata do aconselhamento a pessoas doentes. Insistia que as pessoas buscassem na igreja o ensinamento da palavra de Deus. Defendia que pessoas que não tivessem vivido de forma cristã somente deveriam ser assistidas espiritualmente após mostrar arrependimento. A preparação para a morte deveria incluir confissão, comunhão da Santa Ceia, reconciliação com outras pessoas e escrita do testamento. Como era impossível aos pastores e capelães visitarem todas as pessoas acometidas pela epidemia, havendo solicitação de visita, essa deveria ocorrer em tempo, quando a pessoa ainda estivesse consciente – Lutero era contrário à realização de um simples ritual junto à cama de uma pessoa moribunda, já inconsciente. Por razões de higiene, ele ainda pleiteou a transferência do cemitério para fora dos muros da cidade. Por outro lado, também pleiteou que os muros dos cemitérios fossem ornamentados com símbolos, tornando-se espaços santos de silêncio e meditação.⁵⁷

Lutero encarou a peste de forma relativamente simples. Sua própria casa se tornou um hospital para pessoas acometidas pela epidemia, como já destacado. Entre as pessoas infectadas, encontraram hospedagem na casa da família Lutero a esposa do médico Augusto Schurf, e Margareta von Mochau, cunhada de Andreas Bodenstein von Karlstadt. Lutero também manifestou grande preocupação com sua esposa Catarina, que estava grávida, uma vez que Anna, esposa de Jorge Rörer, irmã de João Bugenhagen, que também estava grávida, prestes a dar à luz, havia sido acometida

⁵⁴ LUTHER, Martin. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 240-241. “Willst du nun Christus selbst dienen und sein warten, wohlan, so hast du da vor dir deinen kranken Nächsten. Gehe hin zu ihm und diene ihm, so findest du gewiß Christus an ihm, nicht nach der Person, sondern in seinem Wort. Willst du aber und magst deinem Nächsten nicht dienen, so glaube fürwahr: wenn Christus selbst da wäre, du tätest auch genau so und ließest ihn liegen. [...] Er würde also auch seines Nächsten Todes schuldig und vielmal vor Gott ein Mörder. Fürwahr, solche Leute sind gerade, als wenn ein Haus in der Stadt brennte, dem niemand wehrte, sondern (man) ließe dem Feuer Raum, daß die ganze Stadt verbrannte, und wollte sagen: wills Gott tun, so wird er die Stadt wohl ohne Wasser und Löschen behüten.” (tradução do autor)

⁵⁵ LUTHER, Martin. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 241-244; BRECHT, 1986, p. 206; LINDBERG, 2001, p. 42.

⁵⁶ BRECHT, 1986, p. 207.

⁵⁷ LUTHER, Martin. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 244-246; BRECHT, 1986, p. 206-207.

pela epidemia. E Lutero ficou profundamente abalado quando, em 02 de novembro, Anna Rörer faleceu, após ter dado à luz uma criança natimorta.⁵⁸

A peste implicava isolamento social e aflorava o sentimento de solidão. Por essa razão João Bugenhagen e sua família transferiram residência para o Convento Negro, onde residia a família Lutero. Dessa forma, ambas as famílias podiam gozar de convivência e consolo mútuo. Lutero se externou de forma corajosa sobre as pessoas acometidas pela epidemia. Segundo ele, externamente as pessoas estavam doentes, mas efetivamente reinavam vida e salvação. Ele tinha convicção de que, ao final, a vitória seria de Cristo. Outros conselhos bíblicos, aparentemente, ele próprio não conseguia encontrar, de modo que uma palavra consoladora de Bugenhagen se tornou especial para ele: “Deus pensa assim: o que Eu ainda devo fazer com esta pessoa? Eu lhe dou tão magníficas dádivas e ele duvida da minha graça”⁵⁹.

Aproximadamente pelo dia 20 de novembro de 1527, o surto da epidemia começou a reduzir. Somente os porcos, que Catarina von Bora criava, ainda morreram, fato que Lutero interpretou a partir de Marcos 5.13, segundo o qual Jesus expulsa demônios e ordena que possuam porcos, que se precipitam no mar e morrem. Somente o próprio Lutero, ele ainda se sentia em provação até meados de dezembro daquele ano. Segundo ele próprio, sua ligação com Cristo se dava por um fraco fio, enquanto Satanás o puxava para o fundo com forte cabo. As tentações que Lutero experienciou nesse período podem ser comparadas às que sofreu quando ainda era monge e “brigava” com Deus.⁶⁰

As tentações de Lutero durante a segunda metade do ano de 1527 precisam ser consideradas nas suas *Preleções sobre a Primeira Carta de João* e, na sequência, também sobre as *Cartas a Tito* e a *Filemom*.⁶¹ Nessas três preleções, que se constituem em “documentos do tempo da peste”⁶², Lutero retoma forte embate com os entusiastas e sacramentários, comparando-os com a vida monástica. Na concepção do reformador, assim como os monges, agora também os entusiastas não queriam confiar somente no Cristo presente por meio da Palavra externa, que, para Lutero em meio às provações, era o único fundamento. Mesmo quando a peste alcançara seu pico e ameaçava a vida, e em meio às provações, Lutero não interrompeu sua atividade docente, mas buscava se refugiar na fé, conforme encontrava no testemunho de Cristo segundo o Evangelho de João.⁶³

⁵⁸ LUTHER, Martin. An Amsdorf, 1. November 1527. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 185-186; BRECHT, 1986, p. 207; LINDBERG, 2001, p. 42.

⁵⁹ “Gott denkt so: Was sol ich mit diesem Menschen noch tun? Ich gab ihm so viele hervorragende Gabe, und er verzweifelt an meiner Gnade.” BUGENHAGEN apud BRECHT, 1986, p. 207.

⁶⁰ BRECHT, 1986, p. 207-208.

⁶¹ A maior parte do tempo (19 de agosto até 7 de novembro), Lutero se dedicou à interpretação e preleção da Primeira Carta de João. Às preleções sobre as Cartas a Tito e Filemom Lutero dedicou o período de 11 de novembro a 18 de dezembro.

⁶² BRECHT, 1986, p. 244.

⁶³ BRECHT, 1986, p. 208.

Os anos de 1535 a 1539: novo surto de uma peste persistente

Em julho de 1535, um novo surto de epidemia da peste rondou Wittenberg. Semelhantemente aos surtos anteriores, Lutero minimizou o perigo e recusou o conselho do príncipe-eleitor para se refugiar em outro lugar.⁶⁴ Para Lutero, o perigo estaria sendo superdimensionado pelos estudantes, que desejavam a interrupção das aulas, pressionados por suas mães. Segundo o reformador, não se deveria levar as pessoas a um estado de histeria coletiva. Em suas prédicas, ele dava algumas orientações sobre como preservar-se. Considerou inútil o imaginário que circulava entre as pessoas sobre uma roupa especial que protegesse do contágio da peste. Por outro lado, defendia que se deveria prover pela alimentação das pessoas doentes. Como também já anteriormente, admoestava que as pessoas doentes deveriam se manter distantes das pessoas saudáveis para não contaminá-las. Maridos não deveriam abandonar suas esposas. A comunidade era convidada à comunhão da Santa Ceia, que também era celebrada nas quartas e sextas-feiras. Com isso se desejava possibilitar a participação das pessoas doentes, uma vez que não se conseguia celebrar a Santa Ceia nas casas de todas elas. Em especial, Lutero recusava a celebração na casa de pessoas doentes quando essas já anteriormente não participavam dos cultos na igreja.⁶⁵

A saúde de Lutero continuava frágil também nesses anos. Possivelmente no dia 01 de junho de 1535, após concluir a interpretação do Salmo 90, ele iniciaria sua grande e última obra teológica: a *Preleção sobre Gênesis*. Ele concluiria essa obra em 17 de novembro de 1545. Mas, logo no início, ele precisou interrompê-la, pois as atividades da Universidade de Wittenberg haviam sido novamente transferidas para Jena em consequência do novo surto de peste.⁶⁶

O surto da epidemia estendeu-se pelos anos seguintes e tornou-se novamente ameaçador no outono de 1538. Ante o temor que se espalhou mais uma vez entre a população, Lutero precisou pregar contra o medo das pessoas, o qual, segundo ele, parecia ser maior do que fora no antigo catolicismo. Quando, então, surgiram os primeiros casos de pessoas contaminadas, Lutero admoestou as pessoas para que não fugissem em pânico, abandonando doentes. A peste deveria ser aceita como punição de Deus (lei). As autoridades da cidade deveriam prover equipes de médicos e enfermeiros para a devida assistência hospitalar. Ele ainda pleiteou que a madeira para aquecimento e a alimentação deixada para trás pelos que abandonaram a cidade deveriam ser confiscadas e distribuídas entre as pessoas pobres. Também nessa ocasião não cogitou abandonar Wittenberg e refugiar-se em outro lugar, demonstrando não ter medo da morte. Mesmo assim, advertia que as pessoas não se expusessem ao perigo do contágio. Colegas diáconos, que assistiam às confissões de culpa, tentaram isolá-lo, ao que se opôs. Lutero cria que ministros geralmente permaneciam preservados de

⁶⁴ Lutero respondeu em carta ao príncipe, datada de 09 de julho de 1535. Veja LUTHER, Martin. An Johann Friedrich den Großmütigen, 9. Juli 1535. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 246-247.

⁶⁵ BRECHT, Martin. *Martin Luther; Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1987. v. 3, p. 27-28.

⁶⁶ BRECHT, 1987, p. 139.

contágios. Mais tarde, contudo, Lutero manifestou que somente parte do clero deveria ser engajado na assistência aos enfermos da epidemia. Chegou a cogitar a interrupção da celebração da Santa Ceia pela falta de pessoas na comunhão.⁶⁷

Em 1539, a peste passou a contagiar novamente a população de Wittenberg. Novamente ocorreram fugas de pessoas, que deixavam para trás familiares infectados. Em meio a esse surto da epidemia, Lutero e Catarina abrigaram em sua casa os quatro filhos do casal Sebaldo e Ana Münster, que havia falecido em decorrência da peste. Os quatro filhos do casal falecido ficaram na casa dos Lutero até que a esposa de Filipe Melanchthon, que era irmã de Ana Münster, pôde abrigá-los em sua casa. Por ter abrigado as quatro crianças em sua casa, Lutero foi acusado de propagar a epidemia. Ele, contudo, se mantinha convicto de que a epidemia não se alastraria. Para ele, a peste real consistiria na destruição das relações sociais pelo medo da epidemia.⁶⁸ Por essa razão Lutero concebia que “a igreja é uma hospedaria e hospital para doentes e pessoas que necessitam de cuidados. O céu, porém, é a residência dos salvos e justos”⁶⁹.

Considerações finais

A peste tornou-se companheira da vida do ser humano entre os séculos XIV e XVIII. O medo da morte suscitou na humanidade medieval o medo da condenação eterna. A terrível morte, especialmente pela peste, aguçava ainda mais o imaginário de um Deus terrível. A religião tornou-se uma “matemática da salvação do eu”, em detrimento da caridade, do amor ao próximo. Por causa da “matemática da salvação do eu”, Lutero tornou-se monge para “merecer a salvação”. Contudo, a redescoberta evangélica o leva a interpretar a peste na perspectiva de lei e evangelho. Segundo Lutero, a ameaça da morte pela peste se apresenta como punição de Deus pelo pecado humano. Ela é expressão da lei. Mas é lei que move para o evangelho, para a boa-nova. Em meio à realidade da morte, pela fé, o ser humano é liberto do egoísmo para tornar-se um pequeno Cristo para o seu próximo. Na pessoa doente, Cristo é encontrado. Na pessoa enferma, Cristo é servido. Por essa razão, em seus escritos, em particular em *Se é permitido fugir diante da ameaça de morte*, Lutero não apresenta uma solução moralista e maniqueísta: permanecer e cuidar de pessoas infectadas ou fugir e preservar a própria vida. Para Lutero, vida e cuidado da vida de pessoas enfermas não podem ser contrapostos. Tanto a preservação da própria vida quanto a preservação e cuidado da vida de pessoas enfermas são imperativas. O que define uma ou outra é o chamado. Pessoas que têm a função do cuidado e da assistência a pessoas doentes devem assumir o compromisso com pessoas enfermas. As demais devem se preservar. Conjugadas “evangelicamente”, ambas apontam para uma mesma direção: A VIDA!

⁶⁷ BRECHT, 1987, p. 252.

⁶⁸ LUTHER, Martin. An Wenzeslaus Link. 26. Oktober 1539. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 278; BRECHT, 1987, p. 252-253; JUNGHANS, 2001, p. 178.

⁶⁹ LUTHER, Martin. Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516). In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 1, p. 173. “Die Kirche ist eine Herberge und Krankenhaus für Kranke und Pflegebedürftige. Der Himmel aber ist die Residenz der Geretteten und der Gerechten.” (tradução do autor)

Referências

- ARRUDA, José Jobson de. *História Antiga e Medieval*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1979.
- BAYER, Oswald. *A teologia de Martin Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- BRAUDEL, Fernand. *Sozialgeschichte des 15.-18. Jahrhunderts*. München: Kindler, 1985.
- BRECHT, Martin. *Martin Luther; Sein Weg zur Reformation 1483-1521*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1983. v. 1.
- BRECHT, Martin. *Martin Luther; Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1986. v. 2.
- BRECHT, Martin. *Martin Luther; Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1987. v. 3.
- DALFERTH, Heloisa Gralow. *Katharina von Bora; uma biografia*. São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- DER GROSSE PLOETZ. *Die Daten-Enzyklopädie der Weltgeschichte. Daten, Fakten Zusammenhängen*. Freiburg im Breisgau: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- GASSMANN, Günther; HENDRIX, Scott. *As confissões luteranas: introdução*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- LIENHARD, Marc. *Martin Lutero; tempo, vida e mensagem*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- LUTERO, Martinho. *Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero*. In: *Livro de Concórdia; as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 365-496.
- _____. *Do cativeiro babilônico da Igreja; um prelúdio de Martinho Lutero*. In: *Obras Seleccionadas. O programa da Reforma Escritos de 1520*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1989. v. 2, p. 341-460.
- _____. *Preleção sobre Gênesis*. In: *Obras Seleccionadas. Interpretação do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2014. v. 12, p. 53-530.
- _____. *Uma Prédica para que se Mandem os Filhos à Escola*. In: *Obras Seleccionadas. Fundamentos – Oração – Sexualidade – Educação – Economia*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. v. 5, p. 331-363.
- LUTHER, Luther: *Achter Sonntag nach Trinitatis. Matth. 7,15-23*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 310-316.
- _____. *An Amsdorf, 1. November 1527*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 185-186.
- _____. *An Joh. Lang. 26. Oktober 1516*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 18.
- _____. *An Johann Friedrich den Großmütigen, 9. Juli 1535*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 246-247.
- _____. *An Nikolaus Haussmann, 5. August 1528*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 189.
- _____. *An Spatatin, 19. August 1527*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 183.
- _____. *An Wenzeslaus Link. 26. Oktober 1539*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 10, p. 278.
- _____. *Brief an Papst Leo X. (Mai 1518)*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 2, p. 88-91.
- _____. *Der Teufel die Ursache von Not, Traurigkeit und Krankheit. Der Christ in der Welt*. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 9, p. 285.

LUTHER, Martin. Sonntag Exaudi. Joh. 15,26-16,4. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 236-242.

_____. Ob man vor dem Sterben fliehen möge. *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 228-246.

_____. Ob man vor dem Sterben fliehen möge (Editorische Bemerkung). In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 6, p. 336-338.

_____. Über den Krieg. Obrigkeit und Staat. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 9, p. 205.

_____. Vierter Sonntag nach Epiphantias. Matth. 8,23-27. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 94-102.

_____. Vierundzwanzigster Sonntag nach Trinitatis. Matth. 9,18-26. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 415-420.

_____. Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516). In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 1, p. 106-262.

_____. Zeichen, wenn Gott gnädig oder ungnädig sei. Der neue Glaube. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 9, p. 87.

_____. Zweiter Sonntag nach Trinitatis. Luk. 14,16-24. In: ALAND, Kurt (Hrsg.). *Gesammelte Werke*. Bd. 8, p. 274-280.

McEVEDY, Colin. *Atlas de história medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WACHHOLZ, Wilhelm. *História e teologia da Reforma*. São Leopoldo: Sinodal, 2010.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4074>

DE MORTALITATE: CÍPRIANO DE CARTAGO E A PANDEMIA DO TERCEIRO SÉCULO¹

*De mortalitate: Cyprian of Carthage
and the pandemic of the third century*

José Mário Gonçalves²

Resumo: O artigo apresenta a obra *De mortalitate*, de Cipriano de Cartago (+258), à luz do seu pano de fundo histórico, a saber, a pandemia conhecida como “Praga de Cipriano”, que atingiu o Império Romano na segunda metade do século III, deixando um considerável saldo de mortos e afligindo tanto pessoas pagãs como cristãs. Analisam-se os principais argumentos do bispo cartaginense que procura exortar seus fiéis diante da tragédia. Discutem-se as teses de Rodney Stark sobre o papel das epidemias no crescimento do cristianismo e procura-se refletir criticamente sobre como as crenças e atitudes defendidas por Cipriano podem nos ajudar diante da atual pandemia de Covid-19.

Palavras-chave: Cipriano de Cartago. Pandemia. História do cristianismo.

Abstract: This paper presents the work *De mortalitate* by Cyprian of Carthage (+258) in the light of its historical background, namely the pandemic known as “Plague of Cyprian”, that struck the Roman Empire in the second half of the 3rd century leaving a considerable number of dead, both pagans and Christians. It analyzes the main arguments of the Carthaginian bishop who seeks to exhort his faithful in the face of tragedy. Rodney Stark’s theses on the role of epidemics in the growth of Christianity are discussed and we seek to reflect critically on how the beliefs and attitudes advocated by Cyprian can help us in the face of the Covid-19 pandemic.

Keywords: Cyprian of Carthage. Pandemic. History of Christianity.

Introdução

Em 11 de março de 2020, a Covid-19 foi caracterizada pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como uma pandemia, isto é, como uma doença cujo contágio

¹ O artigo foi recebido em 21 de julho de 2020 e aprovado em 12 de outubro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Faculdade Unida de Vitória. Vitória/ES. E-mail: mario@fuv.edu.br

se espalhou por várias regiões geográficas.³ Até 24 de julho, a OMS contabilizava 15.296.926 casos de Covid-19, 628.903 mortes em todo o mundo.⁴ De acordo com o Ministério da Saúde do Brasil, em 27 de julho de 2020, 2.419.091 brasileiros já haviam sido infectados e o número de mortos pelo novo coronavírus era de 87.004 pessoas.⁵ Esses números são alarmantes por si, sem entrar no mérito das possíveis subnotificações, que, se contabilizadas, elevariam consideravelmente essa estatística.⁶ Trata-se de uma das piores tragédias humanitárias de nossa história recente e as igrejas cristãs (bem como outras comunidades de fé) foram desafiadas a repensar suas crenças e suas práticas à luz dessa nova situação. Não é a primeira vez que isso acontece na história e o caso que apresentaremos aqui pode nos ajudar nessa reflexão.

Entre o século I e o século IV d.C., cinco grandes pragas atingiram o Império Romano: a primeira foi em 79, depois da erupção do Vesúvio, quando uma epidemia, provavelmente de malária, atingiu toda a região da Campagna; a segunda, no ano de 125, conhecida como “Praga de Orosius”, por ter sido narrada por esse historiador, deve ter sido provocada pela peste bubônica; a terceira aconteceu ente 164-180 e é chamada “Praga dos Antoninos”, que começa nas fronteiras orientais do império e chega a Roma em 166, matando milhares de pessoas, entre elas o imperador Marco Aurélio. Essa praga pode ter sido de varíola ou tifo. A quarta é conhecida como a “Praga de Cipriano” e ocorreu entre 251-266 e pode ter sido causada por sarampo ou varíola, e também provocou uma imensa mortandade; e a quinta ocorreu em 312, talvez de varíola, sobre a qual pouco sabemos.⁷

A “Praga de Cipriano”⁸, que nos interessa neste artigo, tem esse nome porque ela aconteceu durante a vida e o ministério desse famoso bispo e mártir norte-africano. Cipriano foi bispo em Cartago, África do Norte, de 249 a 258, quando sofreu o martírio no tempo do imperador Valeriano.⁹ Ele é uma das fontes antigas sobre a praga, tendo escrito em 253 a obra *De mortalitate* (“A mortalidade”) para encorajar e exortar a comunidade cristã a se manter firme na fé durante a terrível pandemia.¹⁰ Nela se

³ WORLD HEALTH ORGANIZATION. *WHO Director-General’s opening remarks at the media briefing on COVID-19-11 March 2020*. Disponível em: <<https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>>. Acesso em: 27 jul. 2020.

⁴ ORGANIZAÇÃO PANAMERICANA DE SAÚDE. *Folha informativa – COVID-19*. Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875>. Acesso em: 27 jul. 2020.

⁵ BRASIL. Ministério da Saúde. *Coronavírus Brasil – Paineis Coronavírus*. Disponível em: <<https://covid.saude.gov.br/>>. Acesso em: 27 jul. 2020.

⁶ Para uma análise dessa subnotificação, veja-se PRADO, Marcelo Freitas do et al. Análise da subnotificação de COVID-19 no Brasil. *Revista Brasileira de Terapia Intensiva*, v. 32, n. 2, p. 224-228, 2020.

⁷ BRAY, Robert Stow. *Armies of pestilence: the impact of disease on history*. New York: Barnes & Noble, 2000. p. 12-13. A indefinição sobre a natureza exata de cada uma dessas epidemias ou pandemias deve-se à escassez das fontes bem como aos limites de conhecimento dos autores que as descreveram à época.

⁸ No texto de Cipriano, as palavras *mortalitas*, *pestilentia*, *malorum*, *pestis* e *plagis* são usadas para descrever a pandemia.

⁹ SAXER, Victor. Cipriano de Cartago. In: BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 292.

¹⁰ MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina I: de Paulo à era constantiniana*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 494.

encontra uma descrição dos sintomas da doença que assolava o império: febre, ulceração, vômito contínuo, ardor nos olhos, putrefação de membros (que precisam ser amputados), paralisia das juntas, surdez e cegueira.¹¹ Nas páginas a seguir, (1) faremos uma breve análise dessa obra de Cipriano, destacando seus principais temas, (2) consideraremos o texto à luz das teses de Rodney Stark sobre o papel das epidemias no crescimento do cristianismo e (3) tentaremos apontar alguns caminhos que podem nos ajudar em nossa presente situação.

Cipriano de Cartago e *De mortalitate*

Pôncio, diácono da igreja de Cartago ao tempo de Cipriano e que escreveu sua biografia, descreve assim o cenário da peste:

Rebentou então uma peste tremenda; uma execranda doença devastadora de proporções espantosas atingia cada dia inumeráveis pessoas, invadindo as casas todas a eito, perante o terror do povo. Todos ficavam horrorizados, choravam, procuravam evitar o contágio, abandonavam desapidadamente os familiares, como se, afastando-se do moribundo empestado, pudessem escapar à morte. Jaziam dentro da cidade, pelos caminhos, não já corpos humanos, mas cadáveres amontoados, solicitando à vista da sorte comum, a piedade dos viandantes. Ninguém se importou com mais nada a não ser com os ganhos cruéis; ninguém se assustou lembrando-se de que semelhante chaga pudesse cair sobre ele; você fez aos outros o que gostaria que lhe fizessem¹².

A descrição que Pôncio faz do cenário da peste muito se assemelha com o relato que Tucídides, em sua *História da Guerra do Peloponeso*, faz da praga que atingiu Atenas por volta de 430 a.C.:

Os corpos dos moribundos se amontoavam e pessoas semimortas rolavam nas ruas e perto de todas as fontes em sua ânsia por água. Os templos nos quais se haviam alojado estavam repletos dos cadáveres daqueles que morriam dentro deles, pois a desgraça que os atingia era tão avassaladora que as pessoas, não sabendo o que as esperava, tornavam-se indiferentes a todas as leis, quer sagradas, quer profanas. Os costumes até então observados em relação aos funerais passaram a ser ignorados na confusão reinante, e cada um enterrava os seus mortos como podia. Muitos recorreram a modos escabrosos de sepultamento, porque já haviam morrido tantos membros de suas famílias que já não dispunham de material funerário adequado. Valendo-se das piras dos outros, algumas pessoas, antecipando-se às que as haviam preparado, jogavam nelas seus próprios mortos e lhes ateavam fogo; outros lançavam os cadáveres que carregavam em alguma já acesa e iam embora¹³.

¹¹ CIPRIANO DE CARTAGO. *A Mortalidade*. In: *Obras completas*. São Paulo: Paulus, 2016. v. 1, p. 138-139.

¹² PÔNCIO. *A verdadeira vida de São Cipriano*. Lisboa: Paulus, 2018. p. 29-30.

¹³ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. p. 117-118.

Embora separados pelos séculos e pela geografia, ambos os relatos apontam para o desesperado sofrimento das vítimas e o seu abandono por parte dos familiares, que temiam o contágio e já não sabiam mais o que fazer diante da extrema mortandade.

É nesse contexto que Pôncio passa a descrever a atuação de Cipriano diante da praga. Segundo ele, o bispo de Cartago:

Primeiramente reúne o povo para instruir sobre a importância da misericórdia dispensando-lhe os exemplos da Sagrada Escritura e para os fazer cair na conta de quanto importem as obras de caridade para se ganharem méritos aos olhos de Deus. Neste contexto aproveitou para ensinar que não haveria nada de extraordinário prestar somente aos nossos os serviços que a caridade impõe [...] ¹⁴.

Três obras de Cipriano surgem nesse período: *De opere et eleemosynis* (“As boas obras e a esmola”, que trata, como o título indica, da importância da prática das boas obras para o cristão), *Ad Demetrianum* (“A Demétrio”, um breve tratado apologético dirigido a um pagão que responsabiliza os cristãos pelos males que assaltam o império, uma vez que esses se recusam a venerar os deuses de Roma) e *De mortalitate*. ¹⁵

De mortalitate parece ter sido, originalmente, um sermão de Cipriano que depois foi divulgado na forma de um tratado. Seus destinatários eram dois grupos na igreja: o primeiro grupo era formado pelas pessoas que estavam perturbadas diante do fato de que a mortalidade da praga atingia, de modo indiscriminado, tanto a comunidade cristã como a comunidade pagã; o segundo grupo era composto por quem estava incomodado pelo fato de que morrer dessa maneira era menos honroso e agradável a Deus do que morrer como mártir. ¹⁶

Scourfield, discutindo a tese de Charles Favez, segundo a qual *De mortalitate* é a mais antiga obra cristã do gênero *consolatio* ¹⁷, escrita na mesma tradição de autores latinos pagãos como Cícero, Sêneca e Plutarco, afirma que a obra do cartaginense antecede em mais de um século todas as demais obras cristãs do gênero. Ela também é diferente das outras porque não trata da morte de um indivíduo em particular, mas procura responder às angústias de toda uma comunidade. E o tom de suas consolações é muito mais severo que o usual. ¹⁸

Logo no início da obra, Cipriano observa que, enquanto algumas pessoas do seu rebanho se mostravam firmes na fé, outras mostravam fraqueza e temor da morte diante da pandemia reinante e, diante disso, ele pretende exortá-las a partir das Escrituras.

Muitos de vós, irmãos diletíssimos, têm o espírito calmo, a fé firme e o ânimo devotado; longe de serem abalados pela extensão da mortalidade atual, qual rochedo forte e estável, quebram os assaltos impetuosos do mundo e as violentas vagas do século, sendo por elas

¹⁴ PÔNCIO, 2018, p. 30.

¹⁵ MORESCHINI; NORELLI, 2014, p. 494.

¹⁶ SCOURFIELD, J. H. D. The De Mortalitate of Cyprian: consolation and context. *Vigiliae christianae*, v. 50, n. 1, p. 14-15, 1996.

¹⁷ FAVEZ, Charles. *La consolation latine chrétienne*. Paris: Vrin, 1937. p. 15.

¹⁸ SCOURFIELD, 1996, p. 13.

provados, mas não vencidos. Noto, todavia, que alguns dos fiéis sustentam o combate com menor vigor e – seja por fraqueza de caráter ou por falta de fé, seja pelos encantos da vida no século ou pela fraqueza do sexo, seja, ainda, o que é mais grave, por um erro de doutrina – não fazem valer a força divina e invencível que trazem dentro de si. Isso não é algo que se possa deixar passar em silêncio ou disfarçar; pelo contrário. Portanto, na medida das minhas pobres forças, com a maior energia e com palavras hauridas dos livros divinos, seja reprimida a ignávia de um ânimo autocondescendente, a fim de que seja realmente digno de Deus e do Cristo quem já se tornou servo de Deus e do Cristo.¹⁹

A resposta de Cipriano será, ao longo de todo o texto, apontar para o que pode ser chamado de uma “existência escatológica”, que deve definir a vida do quem é *deo militati* (“soldado de Deus”). Tal existência coloca a pessoa crente diante daquilo que, para ela, já deve ser uma realidade, posto que já se encontra nos “acampamentos celestiais”²⁰. Essa existência escatológica deve preservá-la das perturbações diante dos sofrimentos do mundo, uma vez que esses já foram preditos pelo próprio Cristo:

Quem é soldado de Deus, irmãos caríssimos, deve reconhecer, como que colocado nos acampamentos celestiais, que já vive das realidades divinas, de maneira que não tenha nenhuma hesitação, nenhuma perturbação diante das procelas e dos turbilhões do mundo; pois o próprio Senhor predisse que essas coisas haveriam de vir. Com palavras de previdente exortação, ele instruiu, ensinou, preparou e animou os membros de sua Igreja, para que pudessem suportar, quando viessem, os sofrimentos futuros – fome, guerras, terremotos e pestes – que prenunciou e profetizou que surgiriam por toda parte. E para que um medo de inesperadas e desconhecidas calamidades não nos fizesse temer, preveniu que nos últimos tempos mais e mais se intensificariam as adversidades²¹.

Se isso é requerido das pessoas cristãs diante dos sofrimentos em geral, ainda mais diante da morte, que deve ser encarada não como motivo de medo, mas sim como razão de alegria, uma vez que é pela morte que se passa a usufruir mais plenamente da presença do Cristo. Não querer isso e manifestar ansiedade diante da possibilidade da morte é, para o bispo de Cartago, falta de esperança e de fé, virtudes cristãs fundamentais:

Avizinham-se, com [este] mundo que passa, o prêmio da nossa vida, o júbilo da salvação eterna e a alegria perpétua, a posse do paraíso que perdêramos. As realidades celestes já sucedem às terrenas, as grandes às pequenas, as eternas às passageiras. Que motivo há, pois, para ansiedade e desassossego? Quem fica inquieto e triste nesta situação, senão quem não tem esperança e fé? Temer a morte é próprio de quem não quer ir para o Cristo. Não querer ir para o Cristo é próprio de quem não crê que começará a reinar com ele²². [faltou nota]

¹⁹ CIPRIANO, 2016, p. 134.

²⁰ Parece haver aqui um eco de Efésios 2.6.

²¹ CIPRIANO, 2016, p. 134.

²² [falta referência]

Para Cipriano, quando se considera o sofrimento do mundo, nada mais sensato do que desejar sair dele, uma vez que tal mundo é o lugar das mais aguerridas lutas espirituais de quem procura viver de acordo com a fé:

Aliás, o que há no mundo senão o combate cotidiano que se trava contra o demônio e pe-lajas assíduas contra seus dardos e flechas? Nossa luta é com a avareza, com o despudor, com a ira, com a ambição; nossa batalha contínua e penosa é contra os vícios da carne e as seduções do século. O espírito do homem, cercado e oprimido de todos os lados pela perseguição do diabo, dificilmente percebe cada um de seus golpes e a custo resiste-lhes. Pois, se a avareza é abatida, levanta-se a libido; se a libido é dominada, surge a ambição; se é desprezada a ambição, a ira exaspera, a soberba infla, a embriaguez atrai, a inveja rompe a concórdia, o ciúme destrói a amizade. És levado a maldizer e a lei divina nos proíbe isso. És obrigado a jurar e isso não é lícito. Tantas perseguições sofre cotidianamente o espírito [humano], tantos perigos oprimem o seu peito; e [ainda assim] agrada-lhe estar por mais tempo aqui, entre as armas do demônio, apesar de ser mais desejável e preferível apressar os passos, por uma morte mais próxima, ao encontro do Cristo?²³

O tom de Cipriano sobe ainda mais, pois, para ele, quem teme a morte e prefere viver nesta vida e neste mundo age como cego e louco, uma vez que está trocando, por causa da incredulidade, a bem-aventurança eterna pelas angústias deste mundo:

Se, portanto, alegrar-se é ver o Cristo, e não pode haver outra alegria para nós que não a de ver o Cristo, que cegueira de mente, que insanidade de espírito é amar as angústias, as penas e as lágrimas do mundo, em vez de correr ao encontro da alegria que nunca nos poderá ser tirada. Isso acontece, irmãos diletíssimos, porque falta a fé; porque ninguém crê que seja verdadeiro aquilo que prometeu Deus, que é veraz e cuja palavra é eterna e inabalável para aqueles que creem²⁴.

Peter Brown observa que, para Cipriano, o corpo é visto como um campo de perpétuo perigo para a pessoa cristã, tanto por causa da tentação sexual como pelos diversos anseios “mundanos” como a raiva, o ciúme e a soberba. Assim, temer a dor física ou a morte (fosse pelo martírio, fosse pela doença) “era o inimigo mais opressivo que os cristãos tinham que aprender a suplantar”²⁵. Explica-se dessa maneira a veemente exortação do cartaginense para que o seu rebanho vencesse tal medo, porque vencê-lo era vencer o próprio corpo e, por conseguinte, vencer o mundo e suas tentações.

Na sequência da argumentação de Cipriano há ainda outra questão que ele precisa tratar e que aflige sua grei, a saber, o fato de que tanto a comunidade cristã como a pagã sofrer dos mesmos males, pois a doença atingia igualmente a ambas. O bispo, contudo, observa que existe uma fundamental diferença de perspectiva entre a atitude cristã e não cristã face à doença e à morte comum:

²³ CIPRIANO, 2016, p. 135.

²⁴ CIPRIANO, 2016, p. 135-136.

²⁵ BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. p. 168.

Mas, todavia, a alguns estranha que o contágio deste mal atinja igualmente os nossos e os gentios, como se acreditassem que se é cristão para gozar sossegado deste mundo e desta vida, imunes do contato dos males, e não para reservar-se às futuras alegrias, depois de sofrer aqui todas as adversidades. Lastimam estes que compartilhem com todos da mesma mortalidade. O que, porém, não haveremos de ter em comum com os demais homens, enquanto esta carne comum permanece sob a lei do primeiro nascimento? Enquanto estamos neste mundo, somos ligados ao gênero humano pela igualdade na carne, e separados pelo Espírito. Por isso, até que este [corpo] corruptível se revista da incorrupção, o mortal receba a imortalidade e o Espírito nos conduza a Deus Pai, tudo o que há de incômodo na carne nos será comum com o gênero humano. Assim, quando a terra [torna-se] estéril e não produz frutos, a fome não distingue ninguém. O mesmo quando uma cidade é dominada pela invasão do inimigo, o cativo pesa igualmente sobre todos [os habitantes]. Quando o céu sereno retém a chuva, a seca é uma só para todos. Quando um escolho fende o navio, o naufrágio é comum aos navegantes, sem exceção. Do mesmo modo a dor dos olhos, o ataque das febres e as enfermidades de todos os membros são as mesmas para nós e para os outros, enquanto carregamos neste século esta mesma carne²⁶.

Perante esse quadro, cabe às pessoas cristãs reconhecerem que a sua luta neste mundo é ainda mais dura do que a das pessoas incrédulas, uma vez que é necessário também lutar contra as tentações. Sua atitude deve seguir os exemplos bíblicos de paciência e resignação de personagens como Jó, Tobias, Abraão e Paulo, pois “afinal, é isto justamente que nos diferencia dos demais homens, daqueles que não conhecem a Deus, pois enquanto estes se queixam e murmuram da adversidade, nós na desventura não nos afastamos da virtude e da fé, mas até nos fortalecemos na dor”²⁷.

Outra diferença fundamental entre pessoas crentes e não crentes diante da morte diz respeito ao seu destino eterno. Segundo Cipriano, são estas últimas que devem temer a morte, pois o inferno é o seu destino:

Tema morrer, sim, mas aquele que, não tendo renascido na água e no Espírito, é propriedade do fogo e da geena. Tema morrer quem não participa da cruz e da paixão do Cristo. Tema morrer quem passa desta morte a uma segunda morte. Tema morrer o que deixando o século será atormentado pela chama inextinguível das penas eternas. Tema morrer quem encontra na terra uma protelação dos sofrimentos e gemidos²⁸.

Cipriano ainda enxerga alguns benefícios que a praga e a mortalidade dela decorrentes podem proporcionar aos seres humanos. Como podemos constatar na citação a seguir, um desses benefícios é de caráter ético, pois a tragédia daria a oportunidade de se praticar boas obras:

Afinal, irmãos caríssimos, que pode haver de mais proveitoso e necessário? Com efeito, esta epidemia que parece tão horrível e funesta põe à prova a justiça de cada um e

²⁶ CIPRIANO, 2016, p. 136.

²⁷ CIPRIANO, 2016, p. 138.

²⁸ CIPRIANO, 2016, p. 139.

experimenta o espírito dos homens, verificando se os sãos servem aos enfermos, se os parentes se amam sinceramente, se os senhores têm piedade dos servos enfermos, se os médicos não abandonam os doentes que imploram, se o violento reprime a violência, se o avarento, ao menos por meio da morte, abandona o ardor sempre insaciável da sua desvairada cobiça, se os soberbos quebram o orgulho, se os desonestos refreiam a audácia, se, ao menos por terem morrido os que os ricos amavam, vendo-se à beira da morte e sem herdeiros, distribuem alguma coisa aos pobres²⁹.

Sendo essas atitudes aquelas que deveriam distinguir, na concepção do bispo de Cartago, a maneira cristã da maneira pagã de viver a vida, a praga poderia ser considerada um bem, uma vez que colocaria à prova as verdadeiras pessoas fiéis e mesmo estimularia as descrentes a uma nova atitude diante dos seus semelhantes.

Um segundo benefício da peste é que ela seria uma forma de preparar o espírito cristão para o martírio, algo tão caro a Cipriano e à sua comunidade.³⁰ Em virtude disso, ele escreve:

Se, porém, nada mais nos proporcionasse esta mortalidade, ainda valeria muito para nós, cristãos, por este resultado que produziu: pois, ensinando-nos a não temer a morte, faz que comecemos a desejar de boa vontade o martírio. Estamos, pois, diante não do enterro, mas do adestramento. A mortalidade é um exercício que dá ao espírito a glória da fortaleza e nos prepara para a coroa, pelo desprezo da morte³¹.

Uma exortação particularmente dura de Cipriano diz respeito ao luto. Para o cartaginense, o choro e o luto não são condizentes com a fé cristã e representam um mau testemunho perante a sociedade pagã no que diz respeito à fé na vida eterna:

E a nós também, mínimo e último, quantas vezes foi revelado, com que frequência e clareza Deus se dignou ensinar-nos, a fim de que o afirmássemos e pregássemos pública e assiduamente, que não devem ser chorados os irmãos libertados do século pelo chamado divino. Sabemos que não os perdemos, mas que eles nos precedem, que, retirando-se, avançam na nossa frente, à semelhança dos que viajam ou navegam. Saibamos, pois, que devemos lembrar-nos deles, mas não chorá-los, nem usar, aqui, vestes pretas, quando eles, lá, já vestiram a veste branca. Não devemos, pois, dar ocasião aos gentios para que nos repreendam, com razão e direito, dizendo que choramos como extintos e perdidos aqueles que afirmamos viverem junto de Deus e que não provamos com o coração a fé que manifestamos com palavras. Traímos assim a nossa fé e a nossa esperança; parece ser falso, fingido e simulado o que dizemos. De nada adianta alardear virtudes por palavras e revelar o contrário por fatos³².

²⁹ CIPRIANO, 2016, p. 139.

³⁰ De um modo geral, “o martírio exercia uma função capital na formação da autocompreensão cristã” (IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial*. São Paulo: Paulus, 2004. v. 1, p. 117).

³¹ CIPRIANO, 2016, p. 140.

³² CIPRIANO, 2016, p. 141.

Na parte final do texto, Cipriano revela com mais clareza sua concepção de mundo. Para o bispo de Cartago, o mundo é uma realidade envelhecida, decrépita, prestes a perecer. Tragédias e mortes apenas apontam para esse inevitável destino e, portanto, devemos nos desapegar desta vida e voltar nossa fé e esperança para o mundo imperecível da eternidade:

Posto que essa deva ser a atitude constante dos servos de Deus, agora, mais do que nunca, deve ser assim, pois o mundo já se está desmoronando, assolado pelos turbilhões que o assaltam; assim nós que percebemos já terem começado as coisas duras e sabemos estarem iminentes outras ainda mais pesadas, estimemos, como grande lucro, deixar mais depressa este lugar. Se em tua casa as paredes envelhecidas trepidassem, o teto se abalasse e a própria casa, corroída pelo tempo, já frouxa e sem firmeza, ameaçasse ruir, não te mudarias com toda presteza? Se em viagem uma violenta e tormentosa procela, levantando as vagas mais impetuosas, prenunciasse o naufrágio, porventura não procurarias imediatamente um porto? Eis que o mundo vacila e desmorona e a sua ruína não é apenas o envelhecimento, mas o próprio fim; tu, porém, não dás graças a Deus, nem te rejubilas por te livrares, pela morte prematura, da ruína do naufrágio e das desgraças iminentes?³³

O tema do envelhecimento do mundo aqui expresso por Cipriano é caracteristicamente estoico. Entretanto, essa compreensão se reveste de uma perspectiva tipicamente cristã ao abrir-se para uma visão escatológica que contempla a expectativa da vida eterna.³⁴ E é nessa perspectiva que Cipriano encerra seu texto:

Devemos considerar e refletir, irmãos diletíssimos, que renunciamos ao mundo e que nele habitamos provisoriamente como hóspedes e peregrinos, sobre tudo isso. Amemos, pois, o dia que coloca um de nós na verdadeira pátria, que, libertando-nos dos laços seculares, restitui-nos ao paraíso e ao reino. Quem, estando em terra estranha, não abreviaria o regresso à pátria? Navegando com pressa para o convívio dos seus, quem não desejaria ardentemente um vento propício, que mais cedo permitisse abraçar os entes queridos? Para nós, a pátria é o paraíso. Os patriarcas já começam a ser os nossos pais. Por que, então, não nos apressamos e corremos para ver a nossa pátria e abraçar os nossos pais? Ai nos espera um grande número de entes queridos, ai nos aguarda com ansiedade uma multidão de irmãos, pais e filhos, já segura de sua glória e preocupada com a nossa salvação. Que alegria não há de ser para nós e para eles quando chegarmos à sua presença e ao seu amplexo? Qual não será, então, o prazer, quão grande a felicidade de possuir, sem temor da morte, a vida eterna e os reinos celestiais?³⁵

Uma vez que consideramos o texto de Cipriano, passemos agora a ver como ideias e atitudes semelhantes as que ele defendeu em seu tratado podem ter contribuído para o fortalecimento e o crescimento do cristianismo no mundo antigo.

³³ CIPRIANO, 2016, p. 143.

³⁴ LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 190.

³⁵ CIPRIANO, 2016, p. 14

A pandemia e o crescimento do cristianismo

Em sua obra *O crescimento do cristianismo*, Rodney Stark defende que as epidemias tiveram um papel importante para o crescimento do cristianismo.³⁶ Ele apresenta três motivos para sustentar seu argumento. Em primeiro lugar, havia uma razão de caráter filosófico-teológico:

As epidemias fizeram soçobrar a capacidade de explicação e de consolação do paganismo e das filosofias helenista. Em contrapartida, o cristianismo oferecia uma explicação muito mais satisfatória sobre as razões pelas quais aqueles terríveis tempos haviam se abatido sobre a humanidade. Além disso, o cristianismo delineava uma imagem esperançosa e até mesmo otimista em relação ao futuro³⁷.

Esse primeiro motivo explica-se como decorrência de uma crise de fé. Como observa Stark, situações de calamidade social ou natural costumam esgotar as capacidades das religiões (e das filosofias de vida) dominantes de atender as novas demandas que surgem, seja porque elas não são mais capazes de explicar de modo convincente as razões da calamidade, seja porque elas se mostrem ineficazes contra a calamidade. Nesse cenário, as sociedades podem desenvolver ou adotar novas crenças religiosas.³⁸ De acordo com Stark, nem a religião tradicional nem as filosofias presentes em Roma à época da pandemia foram capazes de oferecer uma explicação satisfatória para a existência da praga, nem apontar caminhos para o futuro. Entretanto, a fé cristã dizia ter a resposta.³⁹ É o que vimos na obra de Cipriano: a peste é uma realidade condizente com um mundo velho e decadente que deve ser abandonado e a verdadeira vida está além desta vida, numa realidade nova e eterna.

Mas essa não era uma crença apenas de Cipriano. Em outros lugares do império nos quais a praga havia chegado, outros pregadores cristãos estavam anunciando ideias e valores semelhantes. Assim é que Dionísio, bispo de Alexandria, conforme registrado por Eusébio de Cesareia, escreve ao seu rebanho:

Após termos obtido, eles e nós, uma pausa muito curta para respirar, a epidemia atual abateu-se sobre nós. Constituiu para eles aflição mais temível que outra qualquer e mais cruel que qualquer tribulação. Segundo um de seus escritores, foi um evento único, além de toda expectativa; para nós, contudo, não foi assim, mas constituiu exercício e prova, em nada menor que as demais; de forma alguma nos poupou, de fato, embora tenha atingido muito os pagãos⁴⁰.

Diante desses testemunhos, Stark conclui que, “num momento em que todas as outras crenças religiosas estavam em xeque, o cristianismo oferecia explicação e con-

³⁶ STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 88.

³⁷ STARK, 2006, p. 88.

³⁸ STARK, 2006, p. 89.

³⁹ STARK, 2006, p. 93-94.

⁴⁰ EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000. p. 367-368.

forto. E o que é mais importante ainda, a doutrina cristã proporcionava uma *prescrição para a ação* [grifo do autor]⁴¹. Observe-se que não se trata de argumentar sobre a verdade ou inverdade da doutrina cristã, mas da sua capacidade de prover respostas que pareciam críveis e plausíveis tanto para os seus fiéis, quanto para possíveis novos adeptos e adeptas.

Um segundo motivo apresentado por Stark é que os preceitos cristãos do amor fraterno e da caridade tinham se tornado em normas práticas de solidariedade comunitária e serviço social. Isso permitiu às pessoas cristãs enfrentarem de forma mais adequada catástrofes como a pandemia.⁴² Já vimos como Cipriano, tanto no testemunho de seu biógrafo Pôncio como no seu tratado, valorizava a prática das boas obras e do cuidado às pessoas doentes. Em Alexandria, o bispo Dionísio dá testemunho semelhante:

Nossos irmãos, porém, em sua maioria, num excesso de caridade e amor fraterno, não se poupavam, uniam-se uns aos outros, visitavam sem precauções os doentes, serviam-nos com diligência, dispensavam-lhes cuidados em Cristo e consideravam desejável partir desta vida com eles. Contaminados pela moléstia dos outros, contraíam a peste por contágio dos seus e aceitavam de bom grado as dores. E muitos, depois de terem cuidado e reconfortado os outros, morriam também eles, assumindo morte semelhante [...]. O comportamento dos pagãos era inteiramente oposto. Expulsavam os que começavam a adoecer; fugiam dos seus mais queridos; jogavam nas ruas homens semivivos; rejeitavam cadáveres insepultos; fugiam da transmissão e do contato da morte, mas era difícil evitá-la, mesmo àqueles que empregavam todos os meios⁴³.

Stark conclui, com base não somente nos testemunhos de Cipriano e Dionísio, mas também no testemunho de autores pagãos antigos, que a maneira como a doutrina cristã ensinava e praticava o dever de amar ao próximo fazia diferença em situações críticas como a pandemia e que a comunidade pagã, em sua maioria, não possuía uma base doutrinária ou tradicional que lhe fosse equivalente.⁴⁴

O terceiro motivo apontado por Stark é de ordem propriamente social. Ele argumenta que a grande mortalidade gerada pela epidemia deixou muitas pessoas pagãs sem seus vínculos interpessoais, o que levou muitas delas a formarem novos vínculos com indivíduos e comunidades cristãs, facilitando sua conversão à nova fé.⁴⁵ Considerando que muitas pessoas pagãs fugiram das cidades para tentar escapar das pragas, abandonando as pessoas doentes, e que muitas dessas pessoas enfermas foram tratadas por membros da comunidade cristã, Stark defende que as sobreviventes, que perderam seus antigos vínculos familiares, encontravam na comunidade cristã novos vínculos sociais e afetivos, o que aumentava as chances de sua conversão à nova fé.⁴⁶

⁴¹ STARK, 2006, p. 95.

⁴² STARK, 2006, p. 88.

⁴³ EUSÉBIO DE CESARÉIA, 2000, p. 368-369.

⁴⁴ STARK, 2006, p. 100-102.

⁴⁵ STARK, 2006, p. 89.

⁴⁶ STARK, 2006, p. 89.

No texto de Cipriano não encontramos evidências disso, mas a argumentação de Stark em defesa desse ponto, ao menos como possibilidade, é bastante plausível.

Assim, pode-se concluir que as crenças e atitudes cristãs diante da “Praga de Cipriano” tiveram um papel muito importante para o crescimento da igreja, porque oferecia consolo e esperança e também porque se traduziam em ações concretas de cuidado e solidariedade para com seus membros e para com as pessoas de fora da comunidade. A seguir, faremos uma reflexão sobre como isso pode nos ajudar em nossa presente situação.

Cipriano, nós e a Covid-19

Se Stark estiver correto, a pandemia de Covid-19 é uma catástrofe natural capaz de produzir uma crise de fé. No caso do Brasil, pode-se concordar com as palavras de Márcio Oliveira: “O certo é que em meio à pandemia Covid-19, observam-se profundas mudanças no comportamento social dos/as brasileiros/as, procedimentos institucionais e de empresas, assim como nas práxis pastorais das Igrejas nesse período crítico de saúde pública”⁴⁷. Ainda de acordo com Oliveira, o avanço da pandemia no Brasil agrava-se em função dos nossos conhecidos problemas na área da saúde, da desigualdade social, da crise política, entre outros. Nesse cenário, acrescenta-se a “pressão de setores das igrejas evangélicas para manter templos abertos durante o crescimento no número de casos da Covid-19 no país”⁴⁸. Ao mesmo tempo, várias organizações religiosas – católicas, evangélicas e de outras crenças – [falta algo] sua liderança e fiéis a manter o isolamento social e a fazer uso dos recursos tecnológicos para a realização de seus cultos e reuniões de forma virtual.⁴⁹

A partir dessas considerações, pontuamos algumas questões sobre *De mortalitate* que podem servir à nossa realidade. Uma primeira questão é nos apropriar da fé como fonte de sentido e de esperança. Esse é um aspecto fundamental para Cipriano e que o leva a considerar que a atitude cristã diante da doença e da morte deve ser diferente de quem que não compartilha da mesma fé. Entretanto, julgamos necessário criticar a desvalorização da vida presente, fruto da visão dualista de Cipriano e da igreja cristã de sua época, que tendia a desprezar o corpo em detrimento da alma e a vida neste mundo em detrimento da vida futura.⁵⁰ É necessário corrigir essa visão e dar lugar a uma teologia que leve em consideração o ser humano integral e que valorize não só a esperança na vida eterna após a morte, mas também o cuidado com esta

⁴⁷ OLIVEIRA, Márcio Divino de. Cuidado pastoral da Igreja em tempos de pandemia: Covid-19. *Caminhando*, v. 25, n. 1, p. 257-276, 2020. p. 258.

⁴⁸ OLIVEIRA, 2020, p. 260.

⁴⁹ Para um panorama geral, veja-se OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de et al. As organizações religiosas brasileiras frente à pandemia de COVID-19. *Journal of Latin American Geography*, v. 20, n. 10, p. 1-8, 2020.

⁵⁰ Sobre o papel do dualismo na teologia cristã antiga, veja-se ROSA, Wanderley Pereira da. *O dualismo na teologia cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 19-44.

vida e com a criação. Nas palavras de Moltmann, a vida em sua totalidade deve ser “vivida e vivenciada, acolhida e amada”⁵¹.

Também se faz necessário criticar a forma como Cipriano lida com o luto. Se é verdade que a fé cristã exorta a enfrentar a morte de uma maneira diferente dos “que não têm esperança” (1Ts 4.13), ela também exorta a “chorar com os que choram” (Rm 12.15). A pandemia tornou o luto ainda mais complexo, pois as restrições de segurança sanitária impedem ou dificultam a realização dos cultos e ritos funerários por parte de familiares e pessoas amigas. Além disso, há um sentimento de luto geral, tanto para quem perde seus entes queridos como para todas as pessoas que se sensibilizam com o crescente e rápido número de mortos. “Essa realidade recobra a necessidade da igreja pastorear não apenas os enlutados, mas uma sociedade em luto.”⁵² O choro e a dor não devem ser reprimidos, pois o luto é um processo necessário, “um tempo de transição para ‘matar o morto’ como parceiro de diálogo entre os vivos”⁵³.

Fundamental é fazer deste tempo um tempo de aprofundamento das redes de solidariedade, de serviço e de cuidado. A exortação de Cipriano à prática das boas obras em favor de todos e, em especial, em favor das pessoas enfermas, enlutadas e desamparadas é mais atual do que nunca. Entretanto, situações novas exigem também atitudes novas. Se no mundo de Cipriano cuidar das pessoas doentes significava, muitas vezes, arriscar-se ao contágio sem proteção – porque elas eram desconhecidas ou inexistentes –, em nosso próprio tempo, com o conhecimento que temos a respeito dos processos de contágio e das formas de evitar a propagação da doença, devemos manter a mesma disposição de cuidado e solidariedade, mas com novas atitudes, lembrando que, em nosso contexto, manter o devido distanciamento social recomendado pelas autoridades sanitárias é uma forma essencial de demonstrar amor e cuidado com o próximo. Além disso, defender um sistema de saúde pública gratuito e acessível a todos, bem como políticas de renda mínima para a população economicamente mais fragilizada são atitudes perfeitamente condizentes com uma ética cristã de cuidado e solidariedade.

Considerações finais

Em uma já proverbial definição, o historiador Jaroslav Pelikan afirmou que “a tradição é a fé viva do morto; o tradicionalismo é a fé morta do vivo”⁵⁴. Revisitar autores da tradição cristã não pode ser, portanto, um exercício de tradicionalismo, visando à mera repetição de crenças e atitudes do passado. Não obstante, a tradição é rica em princípios, testemunhos, exemplos e *insights* que podem ser apropriados criticamente pelas novas gerações cristãs diante de desafios que são, ao mesmo tempo, semelhantes e diferentes daqueles que foram enfrentados no passado. Dessa forma, a obra de Cipriano de Cartago, que procurou responder aos problemas do seu tempo a

⁵¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Ética da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 81.

⁵² OLIVEIRA, 2020, p. 269.

⁵³ LEPARGNEUR, Hubert. *Lugar atual da morte*. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 37.

⁵⁴ PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina*. São Paulo: Shedd, 2014. v. 1, p. 32

partir do seu horizonte de crenças e valores, merece ser considerada por nós, de modo que, inspirados pelo seu senso de urgência e seriedade, possamos procurar respostas a atitudes para o tempo crítico pelo qual passamos agora.

Referências

- BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BRAY, Robert Stow. *Armies of pestilence: the impact of disease on history*. New York: Barnes & Noble, 2000.
- BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- CIPRIANO DE CARTAGO. A Mortalidade. In: CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras completas*. São Paulo: Paulus, 2016. v. I.
- EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.
- FAVEZ, Charles. *La consolation latine chrétienne*. Paris: Vrin, 1937.
- IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. *História do movimento cristão mundial*. São Paulo: Paulus, 2004. v. 1.
- LEPARGNEUR, Hubert. *Lugar atual da morte*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- LOPES, Geraldo. *Patrística pré-nicena*. São Paulo: Paulinas, 2014.
- MOLTMANN, Jürgen. *Ética da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga grega e latina I: de Paulo à era constantiniana*. São Paulo: Loyola, 2014.
- OLIVEIRA, Christian Dennys Monteiro de et al. As organizações religiosas brasileiras frente à pandemia de COVID-19. *Journal of Latin American Geography*, v. 20, n. 10, p. 1-8, 2020.
- OLIVEIRA, Márcio Divino de. Cuidado pastoral da Igreja em tempos de pandemia: Covid-19. *Caminhando*, v. 25, n. 1, p. 257-276, 2020.
- PELIKAN, Jaroslav. *A tradição cristã: uma história do desenvolvimento da doutrina*. São Paulo: Shedd, 2014. v. 1.
- PÔNCIO. *A verdadeira vida de São Cipriano*. Lisboa: Paulus, 2018.
- ROSA, Wanderley Pereira da. *O dualismo na teologia cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- SAXER, Victor. Cipriano de Cartago. In: BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 292-294.
- SCOURFIELD, J. H. D. The De Mortalitate of Cyprian: consolation and context. *Vigiliae christianae*, v. 50, n. 1, p. 12-41, 1996.
- STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4075>

**A HISTÓRIA DO MEDO REVISITADA:
ÉTICA DA ALTERIDADE FRENTE À COVID-19 COMO UMA PANDEMIA DO
SÉCULO XXI¹**

*The history of fear revisited:
Ethics of alterity in front of Covid-19 as a 21st century pandemic*

**Ivo dos Santos Canabarro²
Bianca Strücker³
Noli Bernardo Hahn⁴**

Resumo: O artigo tem como tema central discutir como uma pandemia do século XXI, a Covid-19, conseguiu trazer ao tempo presente as novas representações do medo da morte e o papel da alteridade no cuidado com a coletividade. Discute-se, com aportes teóricos, como a construção do medo da morte é uma permanência dos tempos passados das pestes e epidemias. A pergunta norteadora é: como enfrentar o medo da morte diante da pandemia do novo coronavírus? A hipótese apresentada direciona para a ética da alteridade, do cuidado com o Outro. Para alcançar os objetivos, divide-se o artigo em duas sessões: a primeira revisita as representações imaginárias sobre a morte e o medo da finitude da vida frente à pandemia. A segunda sessão é direcionada à discussão sobre a importância das relações de alteridade e respeito com a vida do Outro. A reflexão mescla, em termos metodológicos, as abordagens histórico-analítica e complexo-paradoxal.

Palavras-chave: Covid-19. Medo. Morte. Alteridade. Direitos humanos.

Abstract: The central theme of the article is to discuss how a 21st century pandemic, Covid-19, managed to bring to the present time the new representations of the fear of death and the role of otherness in caring for the community. It is discussed, with theoretical contributions, how the construction of fear of death is a permanence of the past times of pests and epidemics. The guiding question is: how to face the fear of death in the face of the new coronavirus pandemic? The presented hypothesis leads to

¹ O artigo foi recebido em 29 de julho de 2020 e aprovado em 28 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. UNIJUI, Ijuí, RS. E-mail: ivo.canabarro@unijui.edu.br

³ Mestre. Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI [pesquisadora bolsista da CAPES]. E-mail: biancastrucker@hotmail.com

⁴ Doutor. Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus de Santo Ângelo, RS. E-mail: nolihahn@san.uri.br

the ethics of otherness, of caring for the other. To achieve the objectives, the article is divided into two sections: the first revisits the imaginary representations about death and fear of the finitude of life in the face of the pandemic. The second session discusses the importance of otherness and respect for the other's life. The reflection mixes, in methodological terms, the historical-analytical and complex-paradoxical approaches.

Keywords: Pandemic. Covid-19. Fear. Death. Alterity. Human rights.

Introdução

O limiar do século XXI nos trouxe uma série de novas preocupações que acreditávamos estarem superadas. O tempo presente nos mostra que ainda é possível passar por experiências que já foram vivenciadas por outras sociedades, como epidemias e pandemias. O medo voltou a ser uma preocupação, tanto individual como coletiva, e a ameaça não está mais num patamar distante, em algum lugar específico, mas está em todos os lugares, nos cinco continentes.

O mundo vive um novo medo, o medo da morte pelo novo coronavírus, frente aos noticiários que diariamente atualizam os números de mortos. Uma pandemia mostra nossa fragilidade, ameaça nossa existência de forma cruel, pois o número de mortos aumenta a cada dia que passa, totalizando somas assustadoras. O avanço crescente da pandemia também nos revela o perigo nos países e nas regiões mais pobres, onde as condições sanitárias são precárias e expõem toda a população ao perigo do contágio. Em locais onde existem conglomerações humanas mais acentuadas o risco se acentua, pois se torna mais difícil manter o isolamento social. A própria organização de alguns espaços urbanos coloca as pessoas em situação de risco, isto é, onde todos convivem em espaços coletivos, o distanciamento físico é mais difícil, como populações silvícolas, a exemplo das populações indígenas brasileiras, com dificuldades de isolamento devido às condições de vivências em culturas coletivas.

Quando o medo coletivo volta a rondar nosso imaginário, várias representações são elaboradas com a finalidade de dar algum tipo de respostas às nossas indagações e vazios existenciais. O medo da morte está presente em cada indivíduo. O medo apresenta-se num imaginário, por vezes, muito propagado pelas religiões. Somos colocados em um lugar de inferioridade perante a vida divina, o que faz com que muitas pessoas acentuem a dicotomia fé e razão. Pesquisas em diferentes laboratórios ao redor do mundo estão apresentando avanços científicos na busca de uma vacina eficaz contra a Covid-19. Não podemos tomar uma posição negacionista das descobertas científicas que foram, também, fundamentais para a cura e prevenção de outras doenças ao longo da história. Os credos podem ser complementares às terapias, mas não às substituem.

O artigo está organizado em duas sessões complementares. Uma inicial, com considerações conceituais sobre o medo e sua construção tanto individual como coletiva, seguida de uma análise da pandemia da Covid-19 no século XXI relacionada à ética da alteridade, do olhar para o Outro. A pergunta norteadora é: como enfrentar o medo da morte diante da pandemia do novo coronavírus? A hipótese apresentada

direciona para a ética da alteridade, do cuidado com o Outro. A primeira sessão é baseada exclusivamente em importante obra histórica que foi revisitada para este artigo, o livro de Jean Delumeau, *História do medo no Ocidente*⁵, é a principal referência. Considerada como uma obra clássica sobre o medo na história, ela nos propicia a análise de como o medo foi construído e vivido ao longo da história. Entendemos que é fundamental trazer essas análises para o tempo presente, pois o medo da morte nos colocou num outro lugar, no *locus* do medo, da nossa fragilidade de lidar com a doença.

A segunda sessão do artigo aborda a ética da alteridade como uma resposta, um caminho de cuidado coletivo, voltado à outridade. Especialmente ancorados na obra de Emmanuel Lévinas, *Totalidade e Infinito*⁶, que apregoa o cuidado do Eu para o Outro como um elemento constitutivo da humanidade, é traçado um paralelo com a experiência do tempo presente, em que os cuidados até então comprovados para o combate ao novo coronavírus dependem de adesão coletiva. Dessa forma, por meio de uma abordagem complexo-paradoxal, se inter-relacionam saberes filosóficos, das ciências da saúde e teológicos, a fim de problematizar a sociedade contemporânea, marcada pelo individualismo, e repensar a atomização do ser humano frente a problemas que exigem noções comunitárias, como a pandemia da Covid-19.

Reviver o medo no século XXI: permanências de um passado distante

A sessão tem como objetivo visitar a história do medo e contextualizá-la no tempo presente, como uma permanência do passado que ressurgiu diante da ameaça causada pelo novo coronavírus (Covid-19). Serão considerados alguns pressupostos trabalhados por Jean Delumeau em sua clássica obra *A história do medo no Ocidente*, publicada na França em 1978. A obra faz parte de um conjunto de reflexões sobre o medo e, principalmente, como ele foi construído e utilizado como forma de dominação. O autor começa a obra discutindo que toda a civilização é produto de uma longa luta contra o medo⁷, o que nos coloca em outro patamar de discussões, ou seja, como questões que são do domínio público passam a interferir no mundo privado. O medo se restringe apenas à individualidade, mas faz parte de todo um conjunto de representações que permeiam os imaginários sociais em distintas sociedades ao longo de suas trajetórias.

Segundo Delumeau⁸, o medo como imaginário coletivo assolou todo o continente europeu e se espalhou pelo mundo. O período entre 1348 a 1800 foi o mais cruel em termos de pestes e pandemias. As pestes causaram tantas mortes, que a população tinha medo até de sair de casa, o que repercutiu no mundo atual, como uma forma de permanência do medo. O que vivemos no século XXI, com o isolamento social,

⁵ DELUMEAU, Jean. *A história do medo no ocidente 1300-1800: Uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

⁷ DELUMEAU, 2009, p. 13.

⁸ DELUMEAU, 2009, p. 13.

não é apenas uma medida restritiva de distanciamento social, é, paradoxalmente, uma forma de proteção e de medo de contágio do novo vírus. A representação do medo é significada de diferentes formas ao longo da história, ela é contextual, ressignificada de acordo com o tempo presente de cada sociedade.

Historicamente, Delumeau⁹ acentua que o medo está carregado de tanta vergonha que o escondemos devido a uma noção de culpa por termos o medo. Em algumas sociedades, o medo estava atrelado à covardia¹⁰, ou seja, o indivíduo que sentia algum medo era um covarde. A vivência das guerras forjou a necessidade de impor-se como portador da coragem. Vitoriosos eram corajosos; perdedores, medrosos. Essa constatação era uma forma de dominação pelo medo: aqueles que dominavam eram os mais destemidos, aqueles que obedeciam deveriam temer seus superiores, por isso o medo era instituição de poder.¹¹ A classe e o sexo embasavam uma estrutura social onde o temor era uma forma ideológica de imposição do poder.¹²

Pode-se analisar o medo a partir de duas distintas dimensões: a individual e a coletiva. Como ambas se complementam e se entrelaçam, é difícil estabelecer um limite entre os elementos que são próprios dos indivíduos e os que são de domínio do coletivo. Mesmo os estudos psicanalíticos têm dificuldade de estabelecer as barreiras da mente humana, de seu ambiente e laços de pertencimento. Delumeau¹³ observa que, embora em nossa contemporaneidade haja mais sensibilidade em relação ao medo, não é apenas a covardia que era determinada socialmente, o medo pode ser considerado um componente da experiência humana. Fazemos esforços contínuos para superá-lo, mas ele está dentro de cada um de nós, indivíduos historicamente datados numa determinada sociedade.

O medo, como característica humana, é tão forte e presente em cada um de nós, que acompanha-nos por toda a nossa existência. O autor ressalta¹⁴ que o medo nasceu com o ser humano, portanto seu processo de superação pode ser momentâneo e, a qualquer momento, retornar à nossa objetivação, que o ressignifica de outra forma em diferentes situações. Esse ressurgimento do medo, com formas e signos próprios de cada época, é enfrentado no atual momento, pois não estávamos preparados para um inimigo invisível como um vírus; as sociedades estavam mais preocupadas com as guerras nucleares, inclusive com a construção de bombas e tecnologias para uma possível guerra dessa natureza.

Delumeau¹⁵ acentua que não ter medo não é natural, deixar de sentir medo não tem nada a ver com coragem, essa relação entre medo e coragem é uma datação histó-

⁹ DELUMEAU, 2009, p. 14.

¹⁰ DELUMEAU, 2009, p. 14-15.

¹¹ Michel Foucault teoriza sobre a arqueologia e genealogia do poder. Em sua obra, teoriza como o medo pode, no passado e no presente, ser utilizado para delimitar o alcance do poder de quem o detém. As punições foram, e em muitos momentos ainda são, espetaculosas para que não gerem apenas justiça, mas medo naqueles que assistem ao espetáculo (FOUCAULT, 2019).

¹² FOUCAULT, 2019, p. 284-286.

¹³ DELUMEAU, 2009, p. 19.

¹⁴ DELUMEAU, 2009, p. 20.

¹⁵ DELUMEAU, 2009, p. 20-23.

rica, portanto uma construção, pois, em muitas batalhas, os soldados não poderiam ter medo, deveriam ser essencialmente corajosos para vencer os inimigos. Isso construiu uma representação de coragem que nos acompanha até o tempo presente, é uma forma de comprometer nossa sensibilidade, porque coloca os seres humanos num patamar em que o sofrimento é uma forma de covardia. Esse contexto criou uma representação de masculinidade em que os seres humanos não podem sofrer, não podem ter medo de nada.¹⁶ Todavia, por mais que se criem representações sobre a coragem e a superação dos medos, os seres humanos sempre têm medo da morte.

O medo da morte é presente tanto no mundo ocidental como no oriental. Numa pandemia, como estamos vivenciando, o medo da morte ronda nosso imaginário, inclusive com as restrições dos seus ritos de passagem, que estão simbolicamente proibidos em diversos países do mundo. Não se pode ter o culto ao morto, o corpo não pode estar presente nos rituais de despedidas, como é de costume para muitas religiões e culturas. Trata-se de uma quebra de rituais de difícil entendimento para as sociedades que cultural e espiritualmente faziam rituais de despedida de seus mortos.

Delumeau¹⁷ observa com clareza que insegurança é o símbolo da morte, e segurança é o símbolo da vida. A insegurança, como símbolo da morte, é essencialmente uma forma de perigo iminente, gerando ainda mais medos. A segurança, como símbolo de vida, nesta pandemia surge de forma delicada, pois medidas protetivas são elaboradas na perspectiva de garantir saúde, mas criou-se um novo imaginário, uma vida pós-pandemia. Segurança e insegurança são individuais e coletivas. Vivemos em um mundo social no qual essas duas dimensões se atravessam a todo momento, portanto somos seres sociais por excelência. Segundo Delumeau¹⁸, essas dimensões são totalmente permeáveis, pois o medo individual tem reações específicas e, ao mesmo tempo, interligadas.

O mesmo autor ainda observa que o medo individual também provoca uma tomada de consciência do perigo, de algo que pode ser urgente e momentâneo, como de algo que possa nos comprometer para o restante de nossas vidas.¹⁹ Delumeau²⁰ enfatiza que o medo coletivo pode ser expresso em diferentes formas de reações, como uma multidão tomada pelo pânico. O medo como ameaça é um ponto nodal, pois a pandemia representa uma ameaça coletiva à nossa existência, não ameaça alguns

¹⁶ Ainda que o medo seja uma característica universal da humanidade, foi utilizado pelos discursos patriarcais para delimitá-lo como uma fraqueza, uma sensibilidade e, assim, uma característica feminina. Sentir medo passou a ser tratado apenas como parte da natureza feminina. Esses papéis construídos e impostos pela cultura patriarcal ainda são notados em nossa sociedade, homens não podem chorar, não podem sentir medo, devem ser fortes, corajosos e destemidos. Relacionando com o cuidado com a saúde, estudos apontam que mulheres têm mais cuidado com seu corpo e sua saúde. Enquanto isso há um menor percentual de homens que fazem exames periodicamente (GOMES; NASCIMENTO; ARAÚJO, 2006). Assim, resumidamente, pode-se apontar que o marcador pautado no sexo do medo impõe um maior descaso de homens com a sua própria saúde, mas também com a saúde coletiva.

¹⁷ DELUMEAU, 2009, p. 25.

¹⁸ DELUMEAU, 2009, p. 27.

¹⁹ DELUMEAU, 2009, p. 30.

²⁰ DELUMEAU, 2009, p. 31.

indivíduos específicos, mas todos os grupos humanos. Quando o medo é também coletivo, alguns grupos acreditam que não serão afetados e outros acreditam que pode ameaçar a sua existência. O medo coletivo interfere diretamente em cada indivíduo, pode causar pânico incontrollável, inclusive, órgãos de saúde recomendam cuidado com a saúde mental das pessoas que passam muito tempo isoladas.

O pânico aparece como uma criação coletiva, e a circulação de notícias sobre o aumento de infectados, de mortos, de possibilidades de novas ondas de contágio reforçam o medo individual e coletivo. Esse medo coletivo cria diferentes representações no imaginário social, pânico que pode ameaçar a saúde mental das pessoas que permanecem isoladas e sem muito contato com o coletivo, ou de pessoas que não podem aderir ao isolamento social devido a necessidades econômicas.

Um dos sintomas do medo coletivo e individual é a ameaça de morte que uma pandemia pode causar. As pessoas recorrem às crenças religiosas, numa tentativa de arrepender-se dos pecados ou em busca de consolação espiritual. Entretanto, não existem certezas em uma pandemia, a insegurança é presente em todos os momentos nesses períodos. Deste modo, as crenças podem se apresentar como certezas frente à insegurança em que estamos vivendo.²¹ Mas, infelizmente, no mundo inteiro são notadas manifestações negacionistas da ciência, o que, paradoxalmente, pode colocar em risco a credibilidade de todo o trabalho dos cientistas que apostam em suas pesquisas na descoberta de vacinas, medicação preventiva e curativa, ou da própria espiritualidade, quando opta por alinhar-se a pensamentos negacionistas.

As medidas protetivas recomendadas pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e demais órgãos sanitários, as quais seguem protocolos médicos preventivos e são utilizadas para combater o contágio pelo vírus, portanto de extrema necessidade, são, muitas vezes, desacreditadas por indivíduos ou grupos sociais. Alguns grupos fundamentalistas duvidam de sua eficácia e propagam a inutilidade das medidas sanitárias, o que pode colocar em risco a vida de indivíduos e grupos. Delumeau²² observa que o uso das máscaras nas pestes e epidemias foi uma prática comum, e os médicos sempre as utilizaram como proteção. O autor nos descreve a máscara, ao mesmo tempo, como tradução do medo e de defesa contra o medo, pois se, por um lado, protege, por outro, gera medo, como um símbolo à mostra da ameaça invisível dos vírus e das bactérias.

Nas observações de Delumeau²³, as pestes e epidemias foram muito acentuadas num longo período, de 1348 a 1720, séculos de maior propagação. Nesse ínterim, o autor estima que as pestes que assolaram o planeta dentro desse recorte temporal eliminaram cerca de um terço da população do mundo. Posterior a esse período, outras pandemias e epidemias dizimaram muitas vidas, como a chamada Gripe Espa-

²¹ O filósofo e político italiano Gianni Vattimo debate acerca da verdade dentro da perspectiva cristã, como uma certeza, como algo absoluto, imutável, aistórica. O autor defende uma ontologia da atualidade, onde a verdade e Deus devem ser contextuais, presentes, históricos (VATTIMO, 2016). Portanto, ainda que a espiritualidade possa ser vista um refúgio, não deve ser um espaço de negação do tempo presente, das mazelas próprias de cada momento histórico.

²² DELUMEAU, 2009, p. 32.

²³ DELUMEAU, 2009, p. 154.

nhola.²⁴ Com o avanço tecnológico e científico, enganosamente, apagamos da memória a possibilidade de vivenciarmos uma pandemia no tempo presente. Entretanto, estudos associam a destruição da natureza e o consumo exacerbado de carne, por exemplo, com o surgimento de novas doenças²⁵, para as quais não temos imunidade nem medicamentos desenvolvidos, portanto capazes de gerar mais mortes. Coletiva e individualmente imaginamos que a ciência já disponível seria capaz de barrar doenças potencialmente tão mortais.

Entretanto, no começo do século XXI, nos deparamos com uma situação singular: o medo de que muitas vidas sejam perdidas foi imposto por um vírus e não por uma bomba nuclear, como se poderia imaginar. Espalhou-se um novo medo, talvez já amortecido no imaginário social, e evidenciou uma nova fragilidade: ao mesmo tempo em que sabemos que os credos não curam, que é preciso ciência para desenvolver vacinas e medicamentos, também se sabe da importância da espiritualidade ao dar conforto em momentos de tamanha angústia social, quando o medo da morte que nos ronda por todos os lados.

A pandemia da Covid-19 nos fez revisitar os medos, evidenciando um sentimento de fragilidade e impotência. Delumeau²⁶, ao teorizar sobre o medo da morte, preconiza que o ser humano nada pode contra a morte, mas, com a ajuda de Deus, lhe é possível evitar as penas eternas. O autor retrata uma postura religiosa frente à morte, nos mostrando certa impotência do ser humano em lidar com a morte, mas que é tematizada de diferentes formas pelas inúmeras religiões como último rito de passagem do ser humano.

Em continuidade, abre-se a reflexão à ética da alteridade, tema pertinente para o despertar do cuidado em relação ao Outro em tempos de permanência do medo.

A ética da alteridade e de cuidado do Outro em tempos de pandemia

Conforme definição do dicionário de saúde, pandemia é “epidemia que se estende a quase todos os habitantes de uma região e que pode compreender uma zona geográfica muito vasta”²⁷. Pode-se dizer que os termos epidemia e endemia são os mais antigos da medicina²⁸, devido à preocupação que doenças de proporções massivas podem gerar. Pandemia, palavra de origem grega, formada com o prefixo neutro *pan*, que tem o sentido de todos/totalidade, e *demos*, povo, foi empregada pela pri-

²⁴ Melhor nomeada como gripe de 1918, pois não tem comprovações de ter surgido na Espanha, foi uma vasta e mortal pandemia do vírus influenza. Estima-se que, entre 1918 e 1920, produziu de 50 a 100 milhões de óbitos, 35 mil só no Brasil (TASCHNER, 2020).

²⁵ PAIM, Cynthia Schuck; ALONSO, Wladimir J. *Pandemias: saúde global e escolhas pessoais*. Alfenas: Cria editora, 2020.

²⁶ DELUMEAU, 2009, p. 302.

²⁷ SILVA, Carlos Roberto Lyra da; SILVA, Roberto Carlos Lyra da. *Dicionário de saúde*. 6. ed. São Caetano do Sul: Yendis, 2007. p. 454.

²⁸ REZENDE, Joffre Marcondes de. Epidemia, Endemia, Pandemia e Epidemiologia. *Linguagem Médica*, v. 27, p. 153-155, jan./jun. 1998.

meira vez por Platão.²⁹ Platão empregou a palavra em sentido genérico, referindo-se a qualquer acontecimento capaz de alcançar toda a população.

Assim, sintetizando, considera-se pandemia uma doença capaz de afetar uma grande massa populacional em muitos lugares do planeta. Essa conceituação torna-se importante para refletir a relação com o Outro³⁰, sobretudo na sociedade contemporânea, fortemente marcada pelo individualismo e consumo.³¹ A contemporaneidade comporta o desafio em tempos de pandemia de, ao mesmo tempo, conviver com as individualidades exacerbadas e gerar uma ética de alteridade³² que faça com que esses indivíduos se preocupem com outros, com o planeta.

A peculiaridade que a Covid-19³³ apresenta é ter um grupo que corre risco de morrer decorrente da contaminação bastante demarcado (salvo exceções, idosos e portadores de comorbidades/doenças crônicas).³⁴ Porém apenas os cuidados desse grupo populacional não são suficientes para restringir a circulação do vírus, de maneira que se faz necessária uma colaboração coletiva de cuidado.³⁵ Isto é, se apenas pessoas idosos, pessoas que sofrem de doenças crônicas, acamadas, dentre outras pertencentes ao chamado grupo de risco para a Covid-19 tomarem as medidas sanitárias sugeridas pela comunidade científica internacional e a OMS, não seria o suficiente para conter a propagação do vírus. Também, ainda que seja em menor probabilidade, o novo coronavírus não se agravou apenas em pacientes do grupo de risco. Diversas pessoas jovens, atletas e saudáveis sofreram com as complicações geradas pela doença, que, inclusive, levou muitas ao óbito.

²⁹ PLATÃO. *Leis e Epinomes*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. v. 12.

³⁰ Linguagem proveniente das classificações de Emmanuel Lévinas. “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; Outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum” (LÉVINAS, 1980, p. 26).

³¹ BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 59-60.

³² No pensamento levinasiano é possível associar a realização do ser humano à questão da alteridade, isto é, do reconhecimento de um *Outro* que, por definição, não pode ser reduzido a um *mesmo*. O Outro, na alteridade, é um rosto que se apresenta diante do Eu, em uma relação face à face, e que exige do Eu um comportamento ético que o permita ser, isto é, existir outramente (LÉVINAS, 1980).

³³ Em 11 de março de 2020, o diretor-geral da Organização Mundial da Saúde (OMS), Tedros Adhanom Ghebreyesus, declarou que a Covid-19, doença causada pelo novo coronavírus – SARS-CoV-2, passou a ser caracterizada como uma pandemia (OPAS. Organização Pan-americana de Saúde. *OMS afirma que COVID-19 é agora caracterizada como pandemia*. 11 mar. 2020. Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6120:oms-afirma-que-covid-19-e-agora-caracterizada-como-pandemia&Itemid=812>. Acesso em: 22 jul. 2020a.).

³⁴ OPAS. Organização Pan-americana de Saúde. *Orientação sobre o uso de máscaras no contexto da COVID-19: Orientação provisória 5 de junho de 2020*. 05 jun. 2020. Disponível em: <https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/52254/OPASWBRA-COVID-1920071_por.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 22 set. 2020b. p. 7.

³⁵ OPAS, 2020b, p. 1.

Assim, as dificuldades e novas rotinas impostas pela Covid-19 expuseram a fragilidade da vida humana quando tratada apenas na individualidade. Somos seres sociais³⁶, que vivem em coletividade e que dependem uns dos outros para garantir a própria existência. Essa necessidade da coletividade para proteger a vida do Outro e a minha coloca a cultura ocidental em questionamento³⁷ diante da crescente e aguçada individualização, dos encastelamentos sociais. Diante desse contexto, especialmente a responsabilidade com o Outro, a ética da alteridade, de cuidado com aqueles que não conheço são respostas para um momento pandêmico.

De acordo com Emmanuel Lévinas³⁸, a ética da alteridade defende a concepção de que somos responsáveis uns pelos outros, que a relação com o Outro, com sua segurança, seu bem-estar é de nossa responsabilidade. Ou, dito de outro modo, nossa responsabilidade com a vivência do Outro é total, indeclinável e intransferível, não pautada em uma ética contratualista ou principiológica, mas em uma ética que se dá de forma gratuita e espontânea. À medida que somos negligentes e imprudentes no cuidado ao Outro, estamos falhando eticamente, estamos em falta com a nossa posição de responsabilidade e boa vivência em relação ao Outro. Por conseguinte, no pensamento levinasiano, a humanidade existe a partir da ética, a relação interpessoal pressupõe uma dimensão ética a partir da compreensão de que o Outro é nossa responsabilidade, e isso nos humaniza.

Levando em consideração o momento de crise sanitária causada e evidenciada pela pandemia do novo coronavírus, os atos de descaso para com a saúde e o bem-estar do Outro para priorizar o mercado fazem com que a noção de ética levinasiana e de alteridade sejam ultrajadas, pois, ao negar os cuidados necessários para com o Outro, nega-se a responsabilidade com aquela vivência, banaliza-se a existência da outridade. Por outro lado, o momento exige nosso cuidado com o Outro e conosco mesmos, e ao atender as medidas de proteção³⁹, se reacende a relação de alteridade da vivência ética. É o sentido apresentado por Hannah Arendt⁴⁰, o que nos torna humanos é a relação entre indivíduos, não podemos nos atomizar, a aceção humanista mais pura, que se preocupa acima de tudo com a condição humana.

A crise humanitária, econômica e de saúde imposta pela pandemia do novo coronavírus é avassaladora, marcada pela tragédia de milhões de mortes e um inimigo invisível e impiedoso. Cabe demarcar a assimetria dos impactos gerados⁴¹, os momentos de crise evidenciam as desigualdades já existentes na sociedade moderna: pobreza, falta de saneamento básico, acesso à água potável, moradia adequada, alimentação nutritiva, dentre outros. Também escancara a descartabilidade da vida, especialmente

³⁶ LÉVINAS, 1980, p. 270.

³⁷ BAUMAN, 2003, p. 115-120.

³⁸ LÉVINAS, 1980, p. 178-179.

³⁹ OPAS, 2020b, p. 12-13.

⁴⁰ ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2000.

⁴¹ GOES, Emanuelle Freitas; RAMOS, Dandara de oliveira; FERREIRA, Andrea Jaqueline Fortes. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trabalho, educação e saúde*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, 2020. Disponível em: <<https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/635/816>>. Acesso em: 22 set. 2020.

de grupos mais vulneráveis.⁴² Falar em medo da morte diante de uma pandemia em um país tão desigual como o Brasil é falar de medos muito dissonantes. Da incerteza de ter um tratamento médico, da perda de renda e da convivência com outras mazelas, como violência, a depender da cor da pele, do credo e do endereço. Assim, embora a Covid-19 nos atinja de modo coletivo, que gera um sentimento de medo coletivo, na individualidade é muito diverso. Grupos populacionais vulneráveis são atingidos duas vezes: uma pelo vírus e outra pelos discrepantes contrastes de uma sociedade desigual. É um momento que clama pela resignificação de muitos dos nossos valores e, em especial, uma reabilitação do referencial ético de nossas sociedades.⁴³

Numa ótica individualista, preocupações com o bem comum e com o Outro em sua dimensão ética são substituídas por uma gramática que visa apenas ao eu, ao ego, ao consumo, ao imediatismo, com posturas apáticas para com o sofrimento da outridade⁴⁴, exacerbadamente hedonistas e narcisistas. Há também a retórica que defende o bem-estar alcançado pelo mérito, cada um faz por merecer, o culto do “cada um por si”, do “se estou aqui é porque mereci”, do sucesso pessoal por qualquer meio⁴⁵, por meio de um processo de individualização e atomização das relações sociais⁴⁶, em detrimento da alteridade, da solidariedade, da fraternidade e de projetos coletivos.

É nesse contexto de desaparecimento do cuidado com o Outro diante da individualização exacerbada, que nega o bem comum, a coletividade ou preocupações para além daquelas inerentes ao próprio desempenho, à produtividade, à competitividade e ao consumo, que surge a discussão sobre como a morte do Outro é vista por mim, especialmente durante a pandemia do novo coronavírus. Dentro desse espectro há a relativização da morte, a descartabilidade da vida, da vida do Outro, o negacionismo que recusa a gravidade da crise vivida no atual momento.⁴⁷

Assim, é urgente o resgate da alteridade, da ética da responsabilidade e do cuidado com o Outro, respeitando sua morada, pois a alteridade do Outro “só é possível se o Outro é realmente o Outro”⁴⁸. Fundamentado na concepção de ser a partir do

⁴² Diversos autores abordam a questão da descartabilidade de algumas vidas. Michel Foucault preconizou a passagem do “fazer morrer e deixar viver” para o “deixar morrer e fazer viver”; Giorgio Agambem teorizou sobre o *Homo Sacer*; também Judith Butler aborda as vidas precárias de grupos vulneráveis; e mais recentemente Achille Mbembe desenvolveu o conceito de necropolítica. Todas essas terminologias versam sobre um olhar utilitarista sobre a vida, no qual uns são mais iguais que outros, nas palavras de George Orwell.

⁴³ LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia e empresa*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2004. p. 34.

⁴⁴ LÉVINAS, 1980, p. 105-106.

⁴⁵ LIPOVETSKY, 2004, p. 37.

⁴⁶ ARENDT, 2000, p. 293-295.

⁴⁷ São fartos os discursos ou postagens de agentes políticos importantes, como Donald Trump, nos Estados Unidos, e Jair Bolsonaro, no Brasil, minimizando os efeitos da pandemia da Covid-19, os quais são exaustivamente repetidos, de modo a ir tomando corpo, negando a gravidade da doença, das descobertas científicas, politizando a economia, a saúde, e a própria vida (SANCHES; MAGENTA, 2020).

⁴⁸ LÉVINAS, 1980, p. 24.

outro⁴⁹, do ser enquanto relação, sujeito não atomizado⁵⁰, pode-se defender um olhar teórico e prático, científico e dialógico de desconstrução⁵¹ e reconstrução de um projeto de humanidade baseado na solidariedade, frente à persistente tentação do encastelamento, do egoísmo, do fechamento, nos quais sejamos responsáveis uns pelos outros. O pensamento de Lévinas, como reação à descartabilidade e instrumentalização da vida conduzida pela racionalidade econômica, se mostra cada vez mais necessário como um caminho de redescoberta da necessidade da dependência e responsabilidade que temos uns pelos outros, da necessidade de uma vivência dialógica baseada na alteridade, de uma relação ética que assume o compromisso com a individualidade e, ao mesmo tempo, com a outridade. Essa incumbência é, paradoxalmente, individual e coletiva, científica e das lideranças espirituais, de guiar a um compromisso ético que não se restrinja apenas ao eu.

O pensamento cristão tem a contribuir quando observadas as lições de Cristo, de vida em comunidade, de coletividade. Aderir às recomendações dos profissionais e pesquisadores de saúde, de isolamento social, de uso de máscaras, cuidados com a higiene pessoal e de objetos⁵² é cuidar do Outro, é cuidar da comunidade, do coletivo. Ao mesmo tempo em que as religiões têm o papel de pastoralmente consolar, acalmar, amparar, têm também o dever social e eclesial de estar firme ao lado da defesa da vida. Cuidar da vida, em um momento caótico que uma pandemia gera, é apoiar as medidas sanitárias, é buscar formas de dar lar aos que necessitam fazer isolamento, é propagar uma ética de alteridade, de olhar para o Outro. Ciência e religiões devem estar de mãos dadas para cuidar da vida.

Conclusão

Viver uma nova pandemia no século XXI nos parece algo estarrecedor, pois, com todo o avanço da ciência, ainda somos dependentes de novas pesquisas e, sobretudo, de novos produtos e tecnologias para promover saúde. A humanidade não imaginava passar por uma experiência tão cruel, ameaçadora e mortal à nossa existência, pois parece que nossa sensibilidade pós-moderna não nos possibilita reviver os medos

⁴⁹ LÉVINAS, 1980, p. 27-28.

⁵⁰ ARENDT, 2000, p. 331.

⁵¹ Na palavra des-construir já há a noção de construção. É uma proposição integrada, conexas, conforme o “brincar” linguístico que Jacques Derrida (2017) propõe.

⁵² As intervenções não farmacológicas (INF) são medidas de saúde pública com alcance individual, ambiental e comunitário. As medidas individuais incluem a lavagem das mãos, a etiqueta respiratória e o distanciamento social. O distanciamento social, por sua vez, abrange o isolamento de casos, a quarentena aplicada a contatos, e a prática voluntária de não frequentar locais com aglomerações de pessoas. (GARCIA; DUARTE, 2020). Igualmente, conforme orientação da OMS, o uso de máscaras faz parte de um pacote completo de medidas de prevenção e controle para frear a propagação da Covid-19. O uso de máscaras isoladamente não é suficiente para proporcionar uma adequada proteção ou controle da fonte, e outras medidas nos âmbitos individuais e comunitários também devem ser adotadas para conter a transmissão de vírus respiratórios. Além do uso de máscaras, a adesão a medidas de higienização das mãos, distanciamento físico e outras medidas de prevenção e controle de infecções (PCI) é crucial para prevenir a transmissão inter-humana da Covid-19 (OPAS, 2020b, p. 7).

do passado, que pareciam ter ficado guardados na memória social. Enquanto humanidade, alimentamos uma esperança de termos construído saberes e espiritualidades capazes de nos proteger das mazelas do passado, como se tivéssemos dado um novo salto na evolução que nos protegesse de ameaças massivas, como as de um passado já distante, mas tão ameaçador em suas permanências. Conhecemos de perto a vivência que líamos nos livros de história, ou que as distopias aspiravam: um vírus letal sofre mutações e passa a contaminar seres humanos de todo o planeta e, cada vez mais, aproxima-se da minha realidade, do meu eu e daquilo que me cerca.

O tempo presente agora nos parece imprevisível, a vulnerabilidade perante à finitude da vida foi escancarada. Uma finitude não natural, mas causada por um vírus de proporções pandêmicas. Já não nos sentimos mais seguros nos lugares onde habitamos. Os lugares são vigiados, segregados, estamos isolados nos nossos próprios espaços de vivência, o lugar nunca esteve tão restrito. Nosso isolamento tornou-se necessário, os espaços de troca tornaram-se virtuais, nos aproximamos por imagens e áudios, o que tornou o espaço cada vez mais relativo. Estamos longe e próximos ao mesmo tempo.

O isolamento físico trouxe consigo uma série de novas angústias. O contexto da pandemia do novo coronavírus nos causou uma grande quantidade de medos, que talvez suponhamos já superados, mas agora revisitados. Como abordamos na primeira sessão, o medo da morte parece rondar nosso imaginário novamente, não que ele tenha sido eliminado em algum momento da história, mas a ameaça de uma pandemia ressignifica o medo da morte, faz o ser humano temer a antecipação de seu fim, faz com que esse medo emergja de forma angustiante. A história da humanidade nos demonstra que todas as pestes e epidemias causaram medo, mas olhar para a história nos faz, também, compreender as estratégias de resistências.

O medo que nos ronda não é apenas individual, mas sobretudo coletivo, e está fazendo parte do imaginário social do tempo presente. Por isso a importância de pensar na nossa sobrevivência e, principalmente, pensar no Outro, nas nossas relações de alteridade. Relações que, às vezes, nos parecem adormecidas pelo avanço e mesmo defesa do individualismo. Somos individuais e coletivos, vivemos num mundo social, no qual as relações de interação acontecem simultaneamente, por isso essa necessidade do cuidado e proteção do Outro. Gestos muito simples podem ajudar na nossa própria proteção e na do Outro; todas as medidas sanitárias são importantes nesse sentido de preservação da vida humana. Nos casos de pandemias, as medidas de proteção são de extrema importância e responsabilidade de todos. Por isso volta-se a questões muito peculiares de alteridade e respeito à vida humana.

As lições de uma pandemia são muitas, e ainda estamos nos adaptando a elas, pois são formuladas a cada dia que passa. Muitas pessoas perderam suas vidas ao redor do mundo, assim como no nosso país. A imaginação individual e coletiva foi povoada pela representação da doença, pelos seus sintomas, pela sua possível cura, pelas suas sequelas e, principalmente, pelo medo da morte. A representação de uma possível cura é muito forte, as pessoas recorrem a tudo, à ciência, às crenças, às promessas divinas, a todas as forças do universo, tudo em busca de uma segurança para permanecer vivo.

Neste momento, antes de nos abraçarmos às nossas convicções, às nossas verdades “verdadeiras”⁵³, absolutas, cabe respeitar o tempo, o tempo da ciência e o tempo da espiritualidade. Ciência e espiritualidades são históricas, desenvolvem-se dia a dia. A busca pela cura ou pela vacina da Covid-19 demonstra como o conhecimento e o saber precisam ser desenvolvidos e construídos. Da mesma maneira, é preciso traçar caminhos de construção de uma ética da alteridade, de cuidado com o Outro. Esse caminho pode e deve ser construído, também, por meio de uma espiritualidade em que se reconheçam as muitas formas de exercitar e viver a fé, nas mais diversas religiões. Formas essas capazes de despertar e de constituir um verdadeiro olhar filosófico-teológico para a outridade. Assim como em outros momentos históricos as adversidades forjaram novas tecnologias, novos conhecimentos e outros saberes, fazem-se votos para que a pandemia da Covid-19 nos presenteie com esta tecnologia que é de baixa densidade e alta complexidade⁵⁴, a ética da alteridade.

Referências

- ARENDR, Hannah. *A Condição Humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade. A busca por segurança no mundo atual*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- DELUMEAU, Jean. *A história do medo no ocidente 1300-1800: Uma cidade sitiada*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- GARCIA, Leila Posenato; DUARTE, Elisete. Intervenções não farmacológicas para o enfrentamento à epidemia da COVID-19 no Brasil. *Epidemiologia e Serviços de Saúde*, Brasília, v. 29, n. 2, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-96222020000200100&script=sci_arttext#B5>. Acesso em: 22 jul. 2020.
- GOES, Emanuelle Freitas; RAMOS, Dandara de oliveira; FERREIRA, Andrea Jaqueline Fortes. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trabalho, educação e saúde*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, 2020. Disponível em: <<https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/635/816>>. Acesso em: 22 set. 2020.
- GOMES, Romeu; NASCIMENTO, Elaine Ferreira do; ARAÚJO, Fábio Carvalho de. Por que os homens buscam menos os serviços de saúde do que as mulheres? As explicações de homens com baixa escolaridade e homens com ensino superior. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 23, n. 3, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-311X2007000300015&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 26 jul. 2020.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

⁵³ VATTIMO, 2016, p. 14.

⁵⁴ Terminologia utilizada para descrever o Programa de Atenção Básica, no Sistema Único de Saúde, que se caracteriza por um conjunto de ações de saúde, no âmbito individual e coletivo, que abrange a promoção e a proteção da saúde. O programa utiliza tecnologias de elevada complexidade e baixa densidade, orientadas pelos princípios da universalidade, da acessibilidade e da coordenação do cuidado, do vínculo, da continuidade, da integralidade, da responsabilização, da humanização, da equidade e da participação social.

- LIPOVETSKY, Gilles. *Metamorfoses da cultura liberal: ética, mídia e empresa*. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- OPAS. Organização Pan-americana de Saúde. *OMS afirma que COVID-19 é agora caracterizada como pandemia*. 11 mar. 2020. Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6120:oms-afirma-que-covid-19-e-agora-caracterizada-como-pandemia&Itemid=812>. Acesso em: 22 jul. 2020a.
- OPAS. Organização Pan-americana de Saúde. *Orientação sobre o uso de máscaras no contexto da COVID-19: Orientação provisória 5 de junho de 2020*. 05 jun. 2020. Disponível em: <https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/52254/OPASWBRACOVID-1920071_por.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 22 set. 2020b.
- PAIM, Cynthia Schuck; ALONSO, Wladimir J. *Pandemias: saúde global e escolhas pessoais*. Alfenas: Cria editora, 2020.
- PLATÃO. *Leis e Epinomes*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. v. 12.
- REZENDE, Joffre Marcondes de. Epidemia, Endemia, Pandemia e Epidemiologia. *Linguagem Médica*, v. 27, p. 153-155, jan./jun. 1998.
- SANCHES, Mariana; MAGENTA, Matheus. Bolsonaro e Trump radicalizam: as semelhanças entre os líderes na pandemia de coronavírus. *BBC News Brasil*. Washington; Londres. 20 abr. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52361730>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- SILVA, Carlos Roberto Lyra da; SILVA, Roberto Carlos Lyra da. *Dicionário de saúde*. 6. ed. São Caetano do Sul: Yendis, 2007.
- TASCHNER, Natalia Pasternak. Gripe espanhola: 100 anos da mãe das pandemias. *Saúde Abril*. São Paulo, 11 mar. 2020. Disponível em: <<https://saude.abril.com.br/blog/cientistas-explicam/gripe-espanhola-100-anos-da-mae-das-pandemias/>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.3993>

HOW SHOULD WE SUFFER?

MEDITATING ON CHRISTIAN RESPONSES TO THE PROBLEM OF SUFFERING¹

Como devemos sofrer?

Meditando sobre respostas cristãs ao problema do sofrimento

Colby H. Dickinson²

Abstract: Despite the irreducible non-equivalence of individual experiences of suffering, there is a solidarity possible among sufferers especially during times of collective crisis. This essay focuses on the suffering of the disciple Peter in order to formulate a model for suffering that resonates deeply with other, more recent accounts. Peter's suffering is linked with Bryan Stevenson's *Just Mercy*, as well as the work of certain German political theologians, in order to show how it is our human inability to adequately respond to suffering that gives us the existential vulnerability we need in order to stand in solidarity with others who suffer too—the primal element of Christian love. At a precarious time when so many feel a vulnerability perhaps never felt before, such vulnerability potentially transforms us into more responsible social agents and political actors.

Keywords: Suffering. Vulnerability. Solidarity. Apostle Peter. Bryan Stevenson.

Resumo: Apesar da irredutível não equivalência de experiências individuais de sofrimento, existe uma solidariedade possível entre os que sofrem, especialmente em tempos de crise coletiva. Este ensaio aborda o sofrimento do discípulo Pedro, visando conceber um modelo de sofrimento que ressoe profundamente com outros relatos mais recentes. Liga-se, aqui, o sofrimento de Pedro à obra “Luta por Justiça”, de Bryan Stevenson, bem como ao trabalho de certos teólogos políticos alemães, a fim de mostrar nossa inabilidade, enquanto seres humanos, de responder adequadamente ao sofrimento que nos dá a vulnerabilidade existencial de que precisamos para sermos solidários com outros que também sofrem – o elemento primordial do amor cristão. Em um momento precário em que tantos sentem uma vulnerabilidade talvez nunca sentida antes, ela potencialmente nos transforma em agentes sociais e atores políticos mais responsáveis.

Palavras-chave: Sofrimento. Vulnerabilidade. Solidariedade. Apóstolo Pedro. Bryan Stevenson.

¹ O artigo foi recebido em 09 de maio de 2020 e aprovado em 18 de agosto de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Loyola University Chicago. E-mail: cdickinson1@luc.edu

Introduction

From my time teaching secondary school some years ago, I recall a student who had lost her mother after a long, protracted struggle with an illness. After missing school for a couple weeks, she returned to a silent and somewhat dumbfounded classroom that scrambled for words with which to address her. We sat in the silence for a moment, before another student spoke up, saying that she too had lost her mother and she therefore knew how the student felt. With a calm, but steely gaze, the student responded by saying that, even if she too had lost her mother, she would never know how it felt to be in her position and to lose *her* mother. The classroom was stunned into silence, yet this particular student could not have been more accurate in her description.

There is a non-equivalence to the experience of suffering that renders all attempts to define the equivalence of suffering *in general* as more than slightly problematic. We cannot simply assume that our suffering, much like one's experience of love and so as also unique to our life context, has any equivalence to another's suffering. There may be some family resemblances between those who are suffering, to be sure, but to claim that one can 'understand' another's suffering fails to comprehend what is ultimately incomprehensible within every experience of suffering—that is, the way in which suffering makes us vulnerable to what we do not know, and so what we cannot control comes to define the experience. In many ways, the uncontrollable nature of that which causes us to suffer—because how many of us would rightly wish to undergo suffering?—reveals our vulnerability in a way that forces us either to come to terms with our precarious existence or to refuse to acknowledge that part of ourselves that makes us human.

Though it is true that many people reject the idea of God in their lives when they experience suffering, why do Christians, whose God is a God who suffers *with* humanity, too often follow suit? In this time of global pandemic brought about by Covid-19, we must continue to ask a theological question that has never stopped being posed throughout history: Shouldn't Christians embrace a God who suffers as well when they too suffer? And what are the implications of such belief during a chaotic time of collective suffering?

Welcoming suffering into one's life can be, for some Christians, a misguided goal, linking religious faith with a bleak outlook on life that ends with Christians all-too-often legitimating injustice and not seeking to alleviate the suffering that does take place in our world. At a time today when the state of quarantine most of us are living under forces us to ask questions about how the 'least among us' are being treated by underfunded, negligent or even corrupt governments and healthcare systems, we must be re-centered on the nature of suffering itself, and our role in collective suffering, through a repeated meditation upon those guideposts that help to frame the question of suffering within a proper Christian perspective.

In what follows, I want to focus on the disciple Peter and the suffering he undergoes in order to provide a model for suffering that resonates deeply with other, more recent accounts. I link Peter's suffering with Bryan Stevenson's memoir *Just Mercy* and the failures of the penal system in the United States, as well as various

political theologians and their accounts of theodicy, in order to illuminate how it is our inability to ever adequately respond to suffering that gives us the existential vulnerability we need in order to stand in solidarity with others who suffer too. At this precarious time when so many of us feel a vulnerability we have perhaps never felt before, it is imperative to pay attention to how such vulnerability potentially transforms us into more responsible social agents and political actors.

The legacy of suffering in the life of Peter

According to the apocryphal *Acts of Peter*, the disciple Peter's martyrdom should have been a moment of great suffering. He was arrested and crucified during the reign of the Roman Emperor Nero, possibly then during one of the early purges of those Christians who were living in Rome at the time. In this legendary tradition, Peter is said to have attempted to flee from Rome in order to escape persecution before encountering a vision of Jesus on the Via Appia that stunned him by simply asking him 'Quo Vadis?', or 'Where are you going?' Jesus was, he himself had said, going into Rome to be crucified again, a statement that apparently and dramatically stopped Peter from fleeing and prompted him to accept his own personal destiny, to return to Rome and be subject to crucifixion himself. The encounter bore enough symbolic gravity that Jesus' feet were allegedly pressed firmly into the stone beneath him, an image preserved at San Sebastiano *fuori le mura* (Saint Sebastian 'outside the walls'), a nearby Church.

After Peter's arrest, and just before he was exposed to the means that would bring about his death, Peter is said to have asked his executioners to let him experience his crucifixion upside down, as he did not feel worthy to die in the same manner as Jesus had—a sign of his humility, but also of his acceptance of the situation.

Peter's reception of his martyrdom, in the face of much suffering inflicted upon both himself and many other early Christians in the nascent Church—indeed, these were the believers upon whom some of the greatest tortures in history were inflicted—gives us pause to consider how much suffering Peter actually felt he was undergoing. For instance, is it suffering that one experiences when the distress, pain or hardship one endures is embraced rather than shunned? Was this type of welcomed death a form of suffering? Or was this suffering to be counted 'as nothing' since the loss he suffered here was on behalf of Jesus?

Peter's death was perhaps somewhat resonate with Paul's claim in Acts that his life was 'worth nothing' to him, his 'only aim' being 'to finish the race and complete the task the Lord Jesus has given me—the task of testifying to the good news of God's grace' (Acts 20:24), something that takes place without necessarily a consideration of the suffering that one might undergo. Lest we forget, Paul is the one who counsels his fellow Christians by boasting of his own suffering (2 Corinthians 11.16-33) and by rejoicing in it because it produces perseverance, character and ultimately hope (Romans 5.3-10). Paul was no stranger to suffering, and we might suspect that Peter, at this point in his life, was no stranger to it either.

But what are we to make of the suffering that Peter underwent when he was crucified in comparison to what he felt when he denied Jesus? What kind of suffering did he experience in this denial and how might it compare with the suffering at his death? This is a question less often asked, but perhaps more relevant to the present inquiry if we are to access a Christian response to suffering today in the midst of a global health crisis. The question I want to ask about Peter's suffering after he denied Christ three times is: how does this suffering measure or clarify the suffering that a good many of us feel we undergo in our everyday lives?

The story of Peter's denial of Jesus is, of course, familiar enough:

Then they seized him and led him away, bringing him into the high priest's house. But Peter was following at a distance. When they had kindled a fire in the middle of the courtyard and sat down together, Peter sat among them. Then a servant-girl, seeing him in the firelight, stared at him and said, "This man also was with him." But he denied it, saying, "Woman, I do not know him." A little later someone else, on seeing him, said, "You also are one of them." But Peter said, "Man, I am not!" Then about an hour later still another kept insisting, "Surely this man also was with him; for he is a Galilean." But Peter said, "Man, I do not know what you are talking about!" At that moment, while he was still speaking, the cock crowed. The Lord turned and looked at Peter. Then Peter remembered the word of the Lord, how he had said to him, "Before the cock crows today, you will deny me three times." And he went out and wept bitterly.

If we recall, Peter had been willing to fight for Christ, even to die for Christ. He brought his sword to the fight in the garden and had even cut off a soldier's ear in an act of defensive aggression. He made abundantly clear that he was ready to suffer greatly on behalf of a cause (perhaps understood as one undertaken for social, political and religious freedom), and so in Christ's defense. In fact, he might even have considered himself not to be suffering at all, but fully immersed in an act of potential martyrdom, hence not so much suffering as honored to die for something that meant a good deal to him. (One might imagine here the many causes and protests that Christians sometimes take up because they feel a social or political injustice is being done to them—often embraced as a valiant effort in a particular context's 'culture wars'—though it is clearly not something that arises out of a sense of solidarity with those others who are sick or suffering.)

In this sense, we have an uneasy parallel between Peter's willingness to die in the garden fighting for Christ and his actual death through crucifixion, while also undergoing another sort of 'fight' for Christ. At points throughout history, as one can imagine, there has been a certain overlap between the stories and languages of peaceful martyrdom and that of militant fighters. Though there may be a great distinction between them in terms of their relationship to violent action, there may also be a strong similarity in terms of their rejecting a discourse of suffering to describe what they undergo.

The question we have to ask, then, concerns the point at which genuine suffering takes place in Peter's life, but which seems at a certain remove from all the fighting and death—the point at which he breaks down and weeps bitterly. The suffering, it would seem, *accompanies a certain disillusionment*. Perhaps the situation that arose

was, in some strange way, the suffering that Christ asked Peter to undergo, and that which Jesus had foreseen as bound up with the future of a man who had so frequently misunderstood the nature of Jesus' mission and teaching.

For years, in fact, Peter had miscalculated the nature of Jesus' messianic proclamation, expecting a military and revolutionary leader in place of what he actually beheld before his eyes. The hopes and dreams that Peter had fostered along with the other disciples—that legions of angel armies might descend upon ancient Palestine to remove Roman occupation, for example—were shattered when the centerpiece of their political aspirations was killed like a common criminal. It was at this point that Peter could truly say that he didn't know Jesus, that he didn't know the man he had thought he knew because he apparently didn't know him in a certain sense—a fact that adds an ironic twist to Peter's denials of the Christ. But Jesus had already seen this coming: to so willfully misunderstand Jesus' mission for so long could only lead to disillusionment and desertion, once the realization of Jesus' all-too-obvious 'weakness' hit home. It was at this precise moment, however, that Jesus asked Peter to face himself, to look deeper into his own motives and to find an inner path toward a transformation that Peter had already failed time and again to grasp.

On the mountaintop where Jesus was transfigured before his eyes, Peter had misunderstood what was happening, offering to build three booths for Jesus, Moses and Elijah, missing the point of Jesus' becoming as radiant as Moses had been on top of Mount Sinai when he had received the Law from God. What Peter had missed was that this wasn't a moment that foreshadowed the coming of a new Law—rather the new Law was now standing before him, was in Peter's very presence, and he could not recognize it for what it was.

Once Peter had subsequently denied Christ three times, only then had the Lord turned to look at him. Only when Peter had admitted to himself that he was broken and that the illusions he had fostered about Jesus had not been what he had so badly wanted them to be, did the space of vulnerability open up within him that could allow the presence of God to find him—a point that certainly underlies the life of prayer and intimacy that Christians seek to cultivate in their spiritual lives.

Only after facing the suffering that he had brought upon himself, and in his disillusionment with the ways in which his constructed life had failed to achieve what he had sought so desperately to claim for himself, is Peter able to face other forms of suffering that he once might have thought he could not handle, ones where a sword would do him no good. Indeed, once Peter has faced his own brokenness, he has no use for the sword, which would only serve to re-inscribe him back within the struggles for power that have no place within God's Kingdom.

What Peter discovered, I think, is that it is in such moments of suffering, of bitter tears in fact, that we are most capable of glimpsing the face of God. Peter sees God, who turned to look directly at him, once he had seen his own failure to truly suffer on behalf of Jesus, to stand at the foot of the cross and to risk his life (as the beloved disciple, perhaps an idealized type, had done, and as certainly the women following him had done). It is only at this point, after being willing to suffer the loss of his illusions, that Peter is able to go out from the crowd, stand alone, and in this solitude and

isolation, weep bitterly. At a time when many of us are facing a sense of isolation and alienation that we have perhaps never before felt, this is no small point to emphasize.

It would not be a stretch of the imagination to suggest that Peter suffered at that moment, that he indeed suffered bitterly, and that this is why the Gospel records this event as such. The suffering and bitterness that we are told about seem in fact to be far greater, and more believable, than either the possible suffering in the garden on behalf of a false idea of Jesus or the martyrdom on Jesus' behalf that can be borne only because there is nothing left to fight for—the transfiguration and transformation through suffering had already taken place. We would ignore the reality of Peter's denial and suffering if we claimed that such suffering were not also somehow capable of being transformative, in the sense that perhaps God calls all Christians to undergo so that their own vulnerability might become transformative of the world as a whole.

Of course, a continuous meditation must be made as well on the women who wept at Jesus' feet—including Mary his mother, a sister of Mary, Mary Magdalene, Mary the mother of James and Joseph and the mother of the sons of Zebedee, Joanna, Salome, Mary the wife of Clopas, and perhaps others as well—as they felt the suffering without illusions and took significant personal risks to do so. In many ways, they continue to provide a significant testimony to the ways in which women have historically, and scripturally, borne through suffering without illusions in order to abide with those with whom they share an intimacy in relationship, as all believers are called to do.

The vulnerable claims of mercy

I want, however, to contemplate Peter's suffering and Peter's brokenness at this point alongside a more recent act of weeping bitterly in solitude, a scene that unfolds in Bryan Stevenson's *Just Mercy*, a memoir on the failures of the prison system in America and one man's quest to mediate and act on the brokenness and awareness of injustice in society. In one particular scene, what I consider to be the pinnacle of the book's argument, Stevenson sits alone in his office after hearing a kind word of thanks from a man scheduled to be executed soon and whose life Stevenson had been unable to help sustain any longer. Caught up in the realization that this was the last time he would speak with the man, and that he had been rendered powerless by a broken justice system to prevent this man's death, Stevenson breaks down and genuinely contemplates whether or not he has the strength to continue doing this work any longer:

When I hung up the phone that night I had a wet face and a broken heart. The lack of compassion I witnessed every day had finally exhausted me. I looked around my crowded office, at the stacks of records and papers, each pile with tragic stories, and I suddenly didn't want to be surrounded by all this anguish and misery. As I sat there, I

thought myself a fool for having tried to fix situations that were so fatally broken. *It's time to stop. I can't do this anymore.*³

The difficulty, from this perspective on the other side of things, was not an idealistic, romanticized portrait being stripped from him as Peter had been forced to face through his disillusionment. Stevenson was all too aware of the reality before him and how it was capable of breaking him. It was something else that crept into his mind than what had once gone through Peter's: 'For the first time I realized that my life was just full of brokenness. I worked in a broken system of justice. My clients were broken by mental illness, poverty, and racism'. Stevenson looked around him at this point in his life and saw little but 'disease, drugs and alcohol, pride, fear, and anger'.⁴ He saw the constraints of prison, broken childhoods, the ravages of war, poverty and disability, accompanied by 'cynicism, hopelessness, and prejudice'.⁵ As he would put it,

My years of struggling against inequality, abusive power, poverty, oppression, and injustice had finally revealed something to me about myself. Being close to suffering, death, executions, and cruel punishments didn't just illuminate the brokenness of others; in a moment of anguish and heartbreak, it also exposed my own brokenness. You can't effectively fight abusive power, poverty, inequality, illness, oppression, or injustice and not be broken by it.⁶

Stevenson's call is to recognize and embrace our own brokenness, despite its non-equivalence with other people's brokenness and suffering *or* make a deliberate choice to 'deny our brokenness, forswear compassion, and, as a result, deny our own humanity'.⁷ In stark terms, what Peter hadn't gotten until after his own disillusionment was the reality that it is only by accepting one's brokenness, as Jesus had taught him (even *was* teaching him at the moment of his death), that one can see the realities of this world and yet somehow not be broken by them.

What we hear from Stevenson concerning this brokenness, I would suggest, is pure theological declaration: 'I had a notion that if we acknowledged our brokenness, we could no longer take pride in mass incarceration, in executing people, in our deliberate indifference to the most vulnerable'.⁸ From Peter's perspective, it is only once he faces his own brokenness, after he weeps bitterly, that he is able to put down the sword and work for mercy in the lives of others, even up to the point of his own death.

As the historian Larry Siedentop has persuasively argued, the earliest Christians redefined heroism in the ancient world, elevating the status of women and slaves, inverting the social order and therefore posed a legitimate threat to the powers that be insofar as they were willing—as Saint Lawrence once was—to consider the poorest

³ STEVENSON, Bryan. *Just Mercy: A Story of Justice and Redemption*. New York: Spiegel & Grau, 2014. p. 288.

⁴ STEVENSON, 2014, p. 288.

⁵ STEVENSON, 2014, p. 288.

⁶ STEVENSON, 2014, p. 289.

⁷ STEVENSON, 2014, p. 289.

⁸ STEVENSON, 2014, p. 291.

of the poor as the real treasures of society worth protecting, not the gold and jewels so many Romans had prized.⁹ The Christian martyr defied society while the political revolutionary might only reinforce another, different image of it. Peter had made the remarkable journey from the latter to the former and so was willing to lay down his life for those less fortunate than himself. It was the suffering felt in his own brokenness that had gained him access.

As we face an incredibly isolating moment in history brought about through a global pandemic, we are faced not only with our own vulnerability, but our sheer inability to assist others who are suffering. But, to follow Stevenson's logic, it is only through getting in touch with our own precariousness and brokenness, our inability and vulnerability, that we might be able to find a better way forward. In Stevenson's summation,

The power of just mercy is that it belongs to the undeserving. It's when mercy is least expected that is most potent—strong enough to break the cycle of victimization and victimhood, retribution and suffering. It has the power to heal the psychic harm and injuries that lead to aggression and violence, abuse of power, mass incarceration.¹⁰

This mercy, much as Pope Francis has more recently and repeatedly signaled, contains the seeds to undo unjust suffering through the solidarity we might exhibit with one another. The denial of the ways we have institutionalized 'vengeful and cruel punishments' within our criminal system—but also, I would add, our healthcare and welfare systems—has taken us far from understanding what we should actually do with our own and others' brokenness: '[...] simply punishing the broken—walking away from them or hiding them from sight—only ensures that they remain broken and we do, too. There is no wholeness outside of our reciprocal humanity'.¹¹

What the stories of both Peter and Bryan Stevenson illustrate for us is that suffering our own brokenness, an inevitable part of being human that many of us deny, can lead to a different perspective on the marginalized, as well as the systemic violence in our world that creates such groupings. This is to suggest as much as a series of reflections once given by Henri Nouwen on why those in impoverished 'third world' contexts, who suffer a good deal, are often happier than the depressed horde of privileged persons in the 'first world' who do not suffer as so many disenfranchised do.¹² There is much we could say about the failure to understand the difference between a suffering that is imposed upon people unjustly in the context of poverty (and which yet enables those who suffer in such cases to maintain no illusions about reality), and one that is brought upon oneself (by those who do not suffer materially, but at the cost of maintaining many illusions that they do not want to lose).

A majority of my own students, year after year, reject the idea (but not the actual presence) of God in their lives because God was seemingly not there to alleviate

⁹ SIEDENTOP, Larry. *Inventing the Individual*. London: Penguin, 2015. p. 79-87.

¹⁰ STEVENSON, 2014, p. 294.

¹¹ STEVENSON, 2014, p. 290.

¹² NOUWEN, Henri J. M. *The Road to Daybreak: A Spiritual Journey*. New York: Image, 1988.

their suffering or the suffering of someone they loved deeply. Their simplistic and yet powerful reflections are guided along their way by something like the problem of evil that Leibniz had contemplated centuries ago in his study of *Theodicy*, on the possibility of believing in God despite the existence of suffering and evil: if God is all-powerful, all-knowing and all-good, how could God allow suffering to happen at all? There must either be goodness in life to affirm a good God's existence and involvement in our world, or there must be no God. A good God would not allow unjust and meaningless suffering to take place?

These are abstractions of course, ones that take place at a remove from the Christian narrative, itself centrally focused on suffering and the problem of evil that we ironically, in reality, run the risk of missing the significance of. This is why such speculations don't really work with those who *are* suffering unjustly in our world. In reality, those who suffer deeply often find great solace in God—but precisely a God who suffers *with* them.

This is the lesson that the famed Russian novelist Leo Tolstoy once learned the hard way as well. At one point in his life, as he was suffering the intense pain of finding life meaningless despite his privilege, wealth and success as an author, he had the occasion to notice how the masses of uneducated, poor peasants who suffered and lost so much in material terms weren't nearly so depressed as he was. They seemed almost not to suffer emotionally or psychologically, though they suffered a great deal materially and physically. It seemed to him that the masses of the poorest of the poor know something that the most privileged among us do not: that God can be found, perhaps even is uniquely present among, the poor.

Perhaps the question we have yet to fully explore in the West, in practical, pastoral terms, is how does our presumption of an all-good, all-powerful, all-knowing God (the definition of sovereignty) fail to cohere with the vision of the 'crucified God' who died among the lowest criminals and lived with the poorest outcasts? Understanding the answer to this question might go a long way toward understanding why so many of us fail to perceive the presence of God in our (mostly) privileged lives, especially when we suffer the most.

To begin to answer such a question, we must first recognize that Christians often have great difficulty separating their different conceptions of God from one another. Christians have typically relied upon a particular conceptualization of a powerful and wrathful ('Old Testament') God, looking toward those jealous, violent, angry attributes they read as intervening in our world in order to execute God's wrath and judgment, (e.g. the Flood, Moses' wars, conquest of the Promised Land, and so forth). To focus exclusively on such images, however, is to miss the ways in which this image of God was itself already being challenged, even de-constructed, in the Hebrew Scriptures by the prophets and in the wisdom literature, often in very profound ways.

The story of Job, for example, a man whose friends show up after he suffers great losses in order to justify the apparent actions of God to him, is the story of a man whose defiant stance before God is not one so much of patience in the face of unexplainable and unjustified suffering, but of defiance. God's presence at the end of the story says as much: that Job was correct, he did not deserve the suffering he

underwent and whose pain cannot, *will not*, be taken away from him. By showing up and addressing Job, God actually witnesses to the unjust violence and suffering in our world.¹³ Pain can be transformed, from within such a perspective, from being wholly meaningless into being something constitutive of a new humanity, despite its completely unjustifiable nature (as with Job's suffering). Job's insurrection against God—his 'ontological resistance', as some have put it—'admits the failure and inadequacy of old standards of justice', offering us the failure of God's violence and perceived strength at the same time as it promises new solidarities among those who suffer for no apparent reason.¹⁴ This reconfiguration of the oldest theological themes on suffering is Job's testament to humanity and what ultimately lays the foundations for Jesus's later reconfiguration of the law—the very transfiguration that Peter had missed the first time around.

The larger question Christians have to ask when prompted by such reflections, is: What does the perception of Jesus as also being God do to this image of a God who inflicts suffering on the world (not to mention what does the idea of the Trinity do here in terms of a perpetual unsettling of our notions of a monolithic deity)? How does Jesus' willingness to undergo suffering alter one's perception of God in relation to suffering? The abstract divine being whose existence appears to be at odds with, or even the cause of, evil and suffering is, of course, not the God that Christians worship. Jesus was a God who welcomed suffering into his life, who stood in solidarity with those who suffer, and in fact reversed one's understanding of the role of suffering in this world, as he took the suffering on himself in order to depict a different relationship of God to humanity. But the very thought that God would not intercede to prevent suffering—a point that overlooks whatever meaning was, and is, gained from Jesus' willingness to enter into suffering—is enough for many people to overlook the reality of how Christians are called to encounter God through a renewed understanding of suffering. Perhaps what Christians must learn to talk about directly when they talk about suffering, then—in whatever form it takes—are the myriad ways one chooses to live in their illusions and thereby refuse to see the suffering of others already happening all around them.

The emphasis Christians must place upon Jesus' suffering and death on the cross is what must lead one forward, as it once compelled the German theologian Jürgen Moltmann to write about the 'Crucified God'. The point that Moltmann emphasized with great significance was that prayer, as an entrance into the life of God, can be a simple form of wish-fulfillment for many, an illusion that refuses to see reality. *Or* it can be an entrance into the passion of God and a sharing of the divine life *with* God, *in* God's suffering.¹⁵ Without God's capacity to suffer as a human being there is no in-

¹³ See Jeffrey Robbins contribution to *An Insurrectionist Manifesto: Four New Gospels for a Radical Politics*. New York: Columbia University Press, 2016. p. 130.

¹⁴ ROBBINS, 2016, p. 132, 131; see also Noëlle Vahanian's essay also in *An Insurrectionist Manifesto*, p. 171.

¹⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Trans. R. A. Wilson and John Bowden. Minneapolis, MN: Fortress, 1993. p. 313.

volvement of the divine in the life of humanity; in short, to suffer is to love, despite the vulnerability and brokenness it brings to the surface in the individual, and in God.¹⁶

Alongside Moltmann's reflections, I would like to contemplate another German theologian Dorothee Soelle, whose comments on suffering, as with Moltmann's, were formed in the crucible of the Second World War and the untold suffering that took place in Germany at the time. As she described her own context:

Precisely those who in suffering experience the strength of the weak, who incorporate the suffering into their lives, for whom coming through free of suffering is no longer the highest goal, precisely they are there for the others who, with no choice in the matter, are crucified in lives of senseless suffering. A different salvation, as the language of metaphysics could promise it, is no longer possible. The God who causes suffering is not to be justified even by lifting the suffering later. No heaven can rectify Auschwitz. But the God who is not a greater Pharaoh has justified himself: in sharing the suffering, in sharing the death on the cross.¹⁷

This affirmation of a God who suffers with us instead of a God who inflicts or somehow controls the suffering in our world is a much-needed corrective to an image of God who reigns sovereign over our world in a capricious manner. Trying to serve a God who predestines every action in the entire world, and so is often only viewed through an abstracted metaphysical lens, is an attempt to assert one's own sovereign power, not God's. This is why Soelle must emphasize that God is 'not a greater Pharaoh', but one who has poured their own being out (the ultimate *kenotic* act) to the point of death.

We can change the social conditions under which people experience suffering. We can change ourselves and learn in suffering instead of becoming worse. We can gradually beat back and abolish the suffering that still today is produced for the profit of a few. But on all these paths we come up against boundaries that cannot be crossed. Death is not the only such barrier. There are also brutalization and insensibility, mutilation and injury that no longer can be reversed. The only way these boundaries can be crossed is by sharing the pain of the sufferers with them, not leaving them alone and making their cry louder.¹⁸

I hear the voice of Bryan Stevenson in these reflections loudly and clearly. It is only through the brokenness, its admittance and one's willingness to be seen as broken creatures that humanity might glimpse, as Peter once did, the face of God turning to look at them. To resist this most human of actions is to embrace a political and personal outlook that denies such a reality, a path that many do frequently consider when they don't want to lose the sovereign power associated with being able to control the world, with being able to extend their power into moments of suffering in order (even if only as a possibility) to take them away.

¹⁶ MOLTSMANN, 1993, p. 222-223.

¹⁷ SOELLE, Dorothee. *Suffering*. Trans. Everett R. Kalin. Minneapolis, MN: Fortress, 1984. p. 148-149.

¹⁸ SOELLE, 1984, p. 178.

Like the rich person who can easily donate money to alleviate some particular form of poverty, but who cannot let go of their death grip upon their personal finances, we want a God who is merciful while also being in total control of the situation. We want God to be like this, and *we* want to be like this, but this isn't how God works. The story of Jesus makes clear: this was never actually how God works in one's life. It is only when you feel utterly helpless because you grasp the fullness of your own vulnerability that you can step closer to God, because it is only then that you can step closer to others who are facing, or are forced to face, their own vulnerability as well.

Recall if you will the ultimate pass that Jesus gave in a moment that could've been his ultimate triumph. Upon his resurrection, Jesus did not appear to Pilate or to the Chief Priest or the Pharisees in order to demonstrate to them how he was actually in control of the situation. He showed up to those who had been disillusioned and broken, but who were yet gathered together in solidarity, *in* their brokenness. We must not forget that the disciples, despite their ignorance and their inability to get things right, were finally brought together in their destitution and suffering. They had finally gotten it right! And so Jesus was then, and *only* then, able to appear in their midst, wherever two or three were gathered in his name, in solidarity with their brokenness and the brokenness of those others with whom they stood.

Closing remarks

I have often contemplated D.T. Suzuki's Zen Buddhist perspective on suffering as it calls me to reconsider my desires to avoid suffering. From his perspective, if faced with a choice between heaven and hell, Suzuki opted for hell so that he might be with those who are suffering, to somehow alleviate a portion of their suffering in the world beyond this world. His solidarity therefore did not end with his death; rather his life, even a life *beyond* death, extended itself beyond the boundaries of this world so that we might shoulder the pain of another, might too exhibit some degree of charity, in whatever worlds we might someday exist. This drastic choice calls me, in painful ways that desire to reckon with my own selfishness, to reflect upon my own eagerness to achieve something like a permanent state of security, or comfort, or a justice that will be lasting and incontrovertible, extending itself into the afterlife as well, as it does for many Christians pining for heaven. But, of course, we have no such guarantees that this is how things will be, despite the lovely cosmic portraits of harmony and ultimate justice that the biblical account seems to give us at certain points.

I have no doubt that many western notions of the afterlife are more than likely a political projection onto the blank screen of the afterlife, a world where our enemies are finally, justly, put in their place, and where our friends are eagerly awaiting us in the golden mansions we somehow deserve. Such visions, I think, say more about how we configure the borders and boundaries of our world than about any reality of a life after death, and yet these fantasies persist because we want them to persist, we need them to persist, just as we sustain the fantasy of a sovereign deity who controls everything and causes everything to happen 'for a reason'. When we study closely the eschatological considerations of Jesus, we see that he intended the Kingdom of God to *not* be just some

final state of existence, but a reality humanity could make present, even if perpetually incomplete as the Church is, in the here and now. We see bonds formed through solidarity because one is capable of standing with others who are broken.

The call to put aside our desires for the afterlife as a state of permanent security is parallel; I believe, to the call to poverty—something that Christianity has not been reticent to declare, though it has been unbelievably reluctant to embody.¹⁹ We might simply note, for example, the extreme difficulties that arose within the Church when Saint Francis of Assisi took seriously the notion of poverty, elevating this call in opposition to material possessions which were to be used, but not owned in a strict, literal sense. Such detachment from material goods is not unrelated to suffering; indeed, the intersection of suffering and poverty is more pronounced than many of us, living in affluence, would like to notice. Franciscans, to this day in fact, realize that their vow of poverty is a form of social solidarity with the poor, those who suffer due to their involuntary poverty. To take seriously our call to a life of poverty—even and especially as it is embraced as a ‘poverty of spirit’—is to embrace likewise certain forms of suffering, the loss of what we thought we had possessed even, so that we might stand in solidarity with others who suffer in their poverty as well.²⁰

To see things this way opens up the discourse of suffering to new levels, including a new perspective on the question of who gets to suffer and who gets to publicly mourn and grieve. In very stark terms that reflect how minority groups are often kept at a certain distance from public grieving—how, for example, certain crimes against the citizens of white America are often publicized and mourned publicly more than those in the black community, among other marginalized groups—reveal how social, economic and ethnic or racial privilege dictates a good deal about how suffering is portrayed and received culturally. Certain stories of suffering are privileged over others and therefore to be seen as politically and socially important while others are not.²¹ What we are forced to witness at the present moment in terms of inequalities within our healthcare systems and amongst those who don’t have the privilege of working from home should make clear just how vulnerable certain portions of our global population are.

What are we willing to do in order to take part in alleviating the suffering of the world? Will we walk with Christ along the Stations of the Cross in order to suffer with him, and to potentially embrace the suffering of others? Or will we reject the suffering of others because it makes us have to face our fantasies and come clean about our own brokenness and poverty?

One of the biggest obstacles to talking about suffering is that the very question of why we suffer and how we should respond to suffering exposes our lack of understanding—how we do not completely understand the suffering that another person goes through. The constant confusion and misunderstandings that surround the dissemination of information swirling continuously around us should indicate not just a

¹⁹ I elaborate on this point in more detail in my forthcoming book. DICKINSON, Colby H. *Theological Poverty in Continental Philosophy: After Christian Theology, ‘Political Theologies’*. London: Bloomsbury, 2021.

²⁰ See METZ, Johann Baptist. *Poverty of Spirit*. Trans. John Drury. Mahwah, NJ: Paulist, 1968.

²¹ BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.

failure of communication and a lack of scientific knowledge—they indicate a desperate attempt to flee from our own vulnerability.

This reality often leads too to us attempting to say things in the face of suffering that we should rather not say, leading to trite and empty phrasings like ‘Everything happens for a reason’, or the like, phrases that detract from the reality of the situation and foreclose any available vulnerability between persons. It also leads some among us to hide behind their political views or their scientific knowledge (neither of which are necessarily or inherently bad) as if these were able to protect them. And this is the real problem we encounter when we try to fill in the void and silence of our isolation conceived through our vulnerability with our desires to control the uncontrollable and understand what cannot be understood: *our inability to respond to suffering, to give an adequate answer to its problematic, is what actually gives us the vulnerability necessary to connect with those who suffer, and to stand in solidarity with them.* This is a task that motivates beyond whatever crisis we are currently facing—and there will always be one to face—so that we might enact new possibilities for living together with those who are most vulnerable. The true source of hope for many lies in this very place.

I will close with a poem by the Nobel Prize winning poet and German Jew from the early Twentieth Century, Nelly Sachs, a woman acquainted with suffering in ways that I cannot imagine, but whose words inspire me still:

I do not know the room
where exiled love
lays down its victory
and the growing into the reality
of visions begins
nor where the smile of the child
who was thrown as in play
into the playing flames is preserved
but I know that this is the food
from which earth with beating heart
ignites the music of her stars—²²

References

- BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2004.
METZ, Johann Baptist. *Poverty of Spirit*. Trans. John Drury. Mahwah, NJ: Paulist, 1968.
MOLTMANN, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Trans. R.A. Wilson and John Bowden. Minneapolis, MN: Fortress, 1993.
NOUWEN, Henri J. M. *The Road to Daybreak: A Spiritual Journey*. New York: Image, 1988.
ROBBINS, Jeffrey. *An Insurrectionist Manifesto: Four New Gospels for a Radical Politics*. New York: Columbia University Press, 2016.

²² SACHS, Nelly. *O the Chimneys: Selected Poems, including the verse play, Eli*. Trans. Michael Hamburger et al. New York: FSG, 1967. p. 232-233.

SACHS, Nelly. *O the Chimneys: Selected Poems, including the verse play, Eli*. Trans. Michael Hamburger et al. New York: FSG, 1967.

SIEDENTOP, Larry. *Inventing the Individual*. London: Penguin, 2015.

SOELLE, Dorothee. *Suffering*. Trans. Everett R. Kalin. Minneapolis, MN: Fortress, 1984.

STEVENSON, Bryan. *Just Mercy: A Story of Justice and Redemption*. New York: Spiegel & Grau, 2014.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4037>

PESTE E EPIDEMIA: CONFIGURAÇÃO POÉTICA E REFLEXÃO TEOLÓGICA NO SALMO 91¹

*Pest and Epidemic:
Poetic Configuration and Theological Reflection in Psalm 91*

Matthias Grenzer²

Resumo: O estudo exegético do Salmo 91 apresentado neste artigo nasce nos dias em que a humanidade e também o povo brasileiro sofrem com o *coronavírus*. No caso, trata-se de uma oração antiga que, em forma de um poema lírico, acolhe diversos perigos capazes de ameaçar o ser humano em sua sobrevivência. Entre tais perigos figuram também a “peste” ou “pestilência” (v. 6a) e a “epidemia” (v. 6b). No entanto, o mesmo Salmo 91, ao enxergar essas realidades angustiantes, opõe-lhe três vozes: primeiro, as palavras do aflito que se mantém confiante em Deus (v. 2.9a); segundo, as afirmações de quem insiste na libertação e sobrevivência de quem adere a Deus (v. 1,3-8,9b-13); terceiro, um discurso que transmite a palavra do SENHOR DEUS (v. 14-16). Em vista disso, visa-se neste estudo ora à compreensão mais exata da configuração poética do Salmo 91, ora à reflexão teológica promovida pela oração poética. E isso justamente num momento em que a humanidade, outra vez, precisa enfrentar o perigo de uma epidemia.

Palavras-chave: Salmo 91. Epidemia. Espiritualidade bíblica.

Abstract: The exegetical study of Psalm 91 presented in this article is born in the days when humanity and also the Brazilian people suffer with the *coronavirus*. In the case, it is an old prayer that, in the form of a lyric poem, embraces several dangers able to threatening the human being in its survival. Such dangers also include “pest” or “pestilence” (v. 6a) and “epidemic” (v. 6b). However, the same Psalm 91, when facing these distressing realities, opposes to them three voices: first, the words of the afflicted person who remains confident in God (v. 2.9a); second, the statement of the one who insists on the liberation and survival of those who adhere to God (v. 1,3-8,9b-13); third, the speech that conveys the word of God, the LORD (v. 14-16). Because of this, the study presented here aims to understand more exactly the poetic configuration of Psalm 91 and the theological reflection promoted by this poetic prayer. And this precisely at a time when humanity, again, needs to face the danger of an epidemic.

Keywords: Psalm 91. Epidemic. Biblical spirituality.

¹ O artigo foi recebido em 20 de julho de 2020 e aprovado em 17 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. PUC-SP. E-mail: mgrenzer@puccsp.br

Introdução

A *epidemia* e/ou *pandemia* do *coronavírus* devolveu à humanidade, em 2020, uma experiência que já havia sido feita. Inclusive o povo cujas palavras podem ser escutadas ou lidas na Bíblia conhecia tais perigos. De repente, sem conhecer exatamente a causa e a origem, surge um perigo que ameaça os seres humanos em sua sobrevivência. As mortes multiplicadas logo revelam que nenhuma pessoa, por conta própria, parece poder garantir sua sobrevivência. Mais ainda, percebe-se certa imobilização por causa do medo que, inevitavelmente, atinge os expostos à adversidade.

Em vista disso, a pesquisa aqui apresentada propõe um estudo do Salmo 91. Essa oração bíblica, pois, traz diversos vocábulos que, geralmente, estão bem presentes em tempos de crise. Em especial, trata-se dos substantivos aqui traduzidos como “peste” (v. 6a: פֶּדַיָּה) e “epidemia” (v. 6b: בִּצְרָה). Estudar as cargas semânticas dessas duas palavras será uma das tarefas do presente estudo. Junto a isso, visa-se, sobretudo, às esperanças que o Salmo 91 formula diante dos perigos assim descritos.

A presente leitura do Salmo 91 foi feita no Brasil, país em que a sobrevivência de boa parte da população em tempos de *epidemia* e/ou *pandemia* se encontra ainda menos favorecida, sobretudo por razões econômicas. Em contrapartida, porém, justamente diante dessa limitação, as pessoas, em meio à crise, se abrem ainda mais à ideia de que procurar por “abrigo” e “refúgio” no SENHOR Deus (v. 2.9) é importante para sobreviver. Com isso, o Salmo 91, além de poema que promove uma reflexão teológica, torna-se uma proposta espiritual vivenciada no dia a dia, favorecendo o diálogo entre quem se sente ameaçado em sua sobrevivência e o SENHOR, Deus de Israel.

Todavia, em tempo de guerra, de *pandemia*, de fome ou de outros desastres, a humanidade está diante da tarefa de perguntar-se validamente sobre as esperanças que possam norteá-la rumo ao futuro.³ E isso vale para o contexto europeu, para a “perspectiva africana” ou para a leitura da vida em outros lugares.⁴ Nesse sentido, procura-se aqui pela reflexão teológica presente no Salmo 91, respeitando-se a configuração poética e o contexto histórico-cultural dessa oração bíblica.

Configuração poética

Eis uma tradução literal e segmentada do Salmo 91, *poema lírico* originalmente composto em hebraico:⁵

³ GAISER, Frederick J. “It shall not reach you”: Talisman or Vocation? Reading Psalm 91 in Time of War. *Word & World: Theology for Christian Ministry*, St. Paul, Minnesota, v. 25, n. 2, p. 191-202, 2005.

⁴ ADAMO, David Tuesday. Decolonizing Psalm 91 in an African Perspective with Special Reference to the Culture of the Yoruba People of Nigeria. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 25, n. 1, p. 9-26, 2012.

⁵ A título de introdução, todas as citações bíblicas neste estudo são tradução própria, tendo como fonte a edição crítica ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

- v. 1a Quem se senta no esconderijo do Altíssimo
v. 1b pernoitará na sombra do Todo-Poderoso.
v. 2a “Digo ao SENHOR:
v. 2b Meu abrigo e meu refúgio,
v. 2c meu Deus, em quem confio!”
v. 3a De certo, ele te libertará da rede do caçador,
v. 3b do aguilhão de infortúnios.
v. 4a Com sua plumagem te cobrirá:
v. 4b debaixo de suas asas te abrigarás.
v. 4c Sua verdade é escudo e muralha:
v. 5a não temerás o susto da noite,
v. 5b nem a flecha que voa de dia,
v. 6a nem a peste que anda na escuridão,
v. 6b nem a epidemia que destrói ao meio-dia.
v. 7a Caíam mil a teu lado
v. 7b e dez mil à tua direita,
v. 7c nada te acometerá.
v. 8a Apenas contemplarás com teus olhos
v. 8b e verás a retribuição aos perversos.
v. 9a “De certo, tu, SENHOR, és meu abrigo!”
v. 9b Colocaste o Altíssimo como tua habitação.
v. 10a Nenhum mal te ocorrerá,
v. 10b nenhum golpe se aproximará de tua tenda.
v. 11a De certo, ordenará seus mensageiros a teu respeito,
v. 11b a fim de te guardar em todos os teus caminhos.
v. 12a Sobre as palmas das mãos te carregarão,
v. 12b para que teu pé não bata na pedra.
v. 13a Caminharás sobre leão e cobra,
v. 13b pisarás em leão jovem e monstro marinho.
v. 14a “Porque se apegou a mim, fã-lo-ei escapar.
v. 14b Torná-lo-ei inacessível, porque conhece meu nome.
v. 15a Clamará por mim, e lhe responderei.
v. 15b Eu estarei com ele na aflição.
v. 15c Livrá-lo-ei e o honrarei.
v. 16a Saciá-lo-ei com longos dias
v. 16b e fã-lo-ei ver minha salvação”.

Quais, no entanto, são os “recursos poéticos” empregados na composição do Salmo 91, sendo que “não são apenas um dado estético, mas desempenham uma impor-

tante função no processo comunicativo do salmo, isto é, no modo como a mensagem do salmo é transmitida, recebida, assimilada e aceita”⁶ Eles serão descritos a seguir.

Os discursos do aflito e do SENHOR

Três *discursos diretos* (v. 2a-c, 9a, 14a-16b) ganham destaque no poema. Quem discursa sempre adota a *primeira pessoa singular*. Logo no início do Salmo 91, no v. 2a-c, alguém *aflito* (cf. v. 15b) manifesta sua confiança no SENHOR Deus. Em cinco momentos, refere-se a si mesmo: ora por meio de *verbos flexionados* na primeira pessoa singular – cf. “digo” (v. 2a: אָמַר) e “confio” (v. 2c: אֶבְטָח) –, ora por *suffixos pronominais* na primeira pessoa singular traduzidos aqui como pronomes possessivos – cf. “meu abrigo” (v. 2b: מִבְּרַחִי), “meu refúgio” (v. 2b: מִמְּצִלָּתִי) e “meu Deus” (v. 2c: אֱלֹהֵי).⁷

Não se favorece aqui uma compreensão dos primeiros dois versetos do poema (v. 1a-b) como um “*acusativo adverbial*, o qual, no hebraico, não precisa de preposição”⁷, imaginando-se que o discurso direto abrangeria os v. 1-2: “(Como) quem se senta no esconderijo do Altíssimo (e) pernoita na sombra do Todo-Poderoso, digo ao SENHOR: ‘Meu abrigo e meu refúgio, meu Deus, em quem confio’”⁸ Em contrapartida, os dois versetos no v. 1 podem ser compreendidos como uma “*afirmação*” que, “sem anúncio prévio, apresenta, no início, uma *tese* ou uma *sentença*, a qual, depois, de forma mais ou menos extensa, será abordada”⁹ Assim, a frase no v. 1a-b ganha até maior autonomia e destaque: “Quem se senta no esconderijo do Altíssimo pernoitará na sombra do Todo-Poderoso” (v. 1).

Voltando ao discurso direto no v. 2a-c, percebe-se que o aflito, em sua primeira fala no Salmo 91, se dirige a outra pessoa ou a um grupo de pessoas. Ele fala sobre o “SENHOR” (v. 2a) e sobre “Deus” (v. 2c), ainda sem se dirigir diretamente a este último. Com isso ocorre também o uso do sufixo pronominal da *terceira pessoa singular*, sendo que o aflito afirma “confiar nele” ou Deus ser aquele “em quem confia” (v. 2c: בּוֹ). Finalmente, observa-se aqui em relação ao texto hebraico que o discurso direto no v. 2a-c é composto por exatamente sete palavras. O *número sete*, desde a primeira narrativa bíblica sobre a semana da criação (Gn 1.1 – 2.4a), ganha conotações simbólicas, entendendo-se que algo se completa num período subdividido em sete espaços, servindo, assim, como *elemento estilístico* à configuração poética de muitos textos literários.

⁶ SILVA, Cássio Murilo Dias da. Poética hebraica e bíblica: o básico e algo mais. In: KLERING, José Romaldo (Org.). *Bíblia: texto, pré-texto, con-texto*. Porto Alegre: Fi, 2014. p. 66.

⁷ ERNST, Alexander B. *Kurze Grammatik des Biblischen Hebräisch*. 3. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013. p. 158.

⁸ Tal proposta é feita por Erich ZENGER (Psalm 91. In: HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Psalmen 51–100*. 2. ed. Freiburg: Herder, 2000. p. 615-617) e Claudia STICHER, a qual afirma que “o participio” no v. 1a “já pode referir-se a quem se pronuncia no próximo versículo” (*Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen*. Berlin: Philo, 2002. p. 210). Todavia, a ausência de uma conjunção no início do v. 1b e o verbo flexionado no final do v. 1b, sendo que v. 1a apresenta o sujeito e v. 1b, o predicado da frase, dificultam a compreensão de que v. 1 faça parte do discurso direto no v. 2.

⁹ SEYBOLD, Klaus. *Poetik der Psalmen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. p. 281.

Após ter-se pronunciado no v. 2a-c, logo no início do poema, o aflito apresenta um *segundo discurso direto* no centro do poema (v. 3-13). Como anteriormente, usa a primeira pessoa singular para referir-se a si mesmo. No caso, repete um dos vocábulos significativos do primeiro pronunciamento e lhe acrescenta, outra vez, o *sufixo pronominal da primeira pessoa singular*, traduzido aqui como pronome possessivo: cf. “meu abrigo” (v. 2b,9a: מִבְּרִיחִי). No entanto, em vez de falar sobre o “SENHOR”, como o fez em seu primeiro discurso (v. 2a-c), o aflito se dirige agora, no centro do poema, diretamente a este último, fazendo uso do *pronome pessoal reto da segunda pessoa singular*: cf. a presença do “tu” (v. 9a: אַתָּה). Tal *mudança na direção do discurso direto* é significativa. Quem se pronuncia aqui, pois, passa de seu discurso sobre Deus para seu discurso a Deus: “De certo, tu, SENHOR, és meu abrigo!” (v. 9a). A frase, por sua vez, é mais curta. Em hebraico, em vez de sete palavras como no primeiro discurso direto (v. 2a-c), figuram agora quatro palavras (v. 9a). Contudo, também este último número serve como elemento estilístico na poesia hebraica: por trazer à memória os quatro pontos cardeais ou as quatro estações, também lhe cabe a conotação da completude.

O terceiro *discurso direto* se encontra, de forma marcante, no final da oração poética (v. 14-16). Agora é o SENHOR Deus quem fala, ou melhor, “responde” (v. 15a). Doze vezes – outro número que serve como elemento estilístico – ele se refere, de forma direta, a si mesmo por meio do uso da *primeira pessoa singular*. Sete verbos são flexionados na primeira pessoa do singular: “fá-lo-ei escapar” (v. 14a: וְהִטַּלְתִּיָּךְ), “torná-lo-ei inacessível” (v. 14b: וְהִבְרַחְתִּיָּךְ), “lhe responderei” (v. 15a: וְהִנַּעַמְתִּיָּךְ), “livrá-lo-ei” (v. 15c: וְהִצַּדְתִּיָּךְ), “honrá-lo-ei” (v. 15c: וְהִדְבַּרְתִּיָּךְ), “saciá-lo-ei” (v. 16a: וְהִעֲשֶׂיתִיָּךְ) e “fá-lo-ei ver” (v. 16b: וְהִאֲרָאָךְ). Vale explicar aqui que no v. 15b (cf. também v. 4c,9a) não há nenhum verbo em hebraico, uma vez que *frases nominais* não exigem a presença do verbo de ligação. Além disso, há quatro *sufixos pronominais* da primeira pessoa singular, traduzidos como pronomes possessivos ou pronomes pessoais oblíquos: cf. “a mim” (v. 14a: לִּי), “meu nome” (v. 14b: שְׁמִי), “clamara por mim” (v. 15a: וַיִּנְאָרְקִי) e “minha salvação” (v. 16b: יְתֻעֲוִישִׁי). Além disso, destaca-se, sobremaneira, o *pronome pessoal reto* da primeira pessoa singular traduzido como “eu” (v. 15b: אֲנִי). Mais ainda, caso se contemple as cargas semânticas dos vocábulos “nome” (v. 14b: שֵׁם) e “salvação” (v. 16b: יְתֻעֲוִישִׁי) no sentido de por meio deles ocorrer uma indicação do SENHOR, Deus de Israel, as referências a este último aumentam de 12 para 14, que é duas vezes sete.

A voz de quem se dirige ao aflito

Além da *voz do aflito* (v. 2a-b,9a) e da *voz do SENHOR* (v. 14a-16b), o ouvinte-leitor do Salmo 91 percebe uma *terceira voz*. Essa, em praticamente toda a parte central do poema (v. 3a-8b,9b-13b), dirige-se, por meio do uso da *segunda pessoa singular*, a quem, em meio à sua aflição, se propõe a confiar em Deus. Somente existe uma oração, apresentada como frase nominal, sem referência direta ao aflito (v. 4c), sendo que nela, semelhantemente à sentença inicial (v. 1), ocorre uma afirmação mais genérica a respeito do SENHOR. As demais frases pronunciadas pela *voz anônima* trazem 21 (três vezes sete) referências ao aflito, o interlocutor dela: ora por meio dos

sete verbos flexionados na *segunda pessoa singular* – cf. “te abrigarás” (v. 4b: הִסְתַּחֵת), “temerás” (v. 5a: אֶרְאֶת), “contemplarás” (v. 8a: טִיבֵת), “verás” (v. 8b: הִאֲרִית), “colocaste” (v. 9b: תִּמַּשׁ), “caminharás” (v. 13a: תִּדְרֹךְ) e “pisarás” (v. 13b: סַמְרִית) –, ora via as 14 (duas vezes sete) presenças do *sufixo pronominal da segunda pessoa singular* que em hebraico é acrescentado a verbos, preposições e substantivos, e traduzido aqui com pronomes pessoais oblíquos ou pronomes possessivos – cf. “te libertará” (v. 3a: יִלְיָצֵי), “te cobrirá” (v. 4a: יִסְתַּחֵת), “a teu lado” (v. 7a: מִיְמֵינֶיךָ), “à tua direita” (v. 7b: מִיְמֵינֶיךָ), “nada te acometerá” (v. 7c: אֵין אֵל דִּילְעָא), “com teus olhos” (v. 8: עֵינֶיךָ), “tua habitação” (v. 9b: מְנוּחֶךָ), “não te ocorrerá” (v. 10a: אֵין לְעֵלְאֵי הַתֵּנָא), “de tua tenda” (v. 10b: מִתְּנִיבֶךָ), “ordenará a teu respeito” (v. 11a: יִצְוֶיךָ), “a fim de te guardar” (v. 11b: יִשְׁמְרֶךָ), “teus caminhos” (v. 11b: דְּרֹכֶיךָ), “te carregarão” (v. 12a: יִשְׁאֲוּ) e “teu pé” (v. 12b: רֵגְלֶךָ).

Ao iniciar suas palavras, a voz anônima emprega, logo após a partícula enfática traduzida como “de certo” (v. 3a: כִּי), o pronome reto “ele” (v. 3a: הוּא). Com isso, dirige-se ao aflito para falar-lhe, de forma marcante, sobre o SENHOR, referindo-se a este último pelo uso da *terceira pessoa singular*. Tal perspectiva é mantida com os verbos flexionados na terceira pessoa singular – cf. “te libertará” (v. 3a: יִלְיָצֵי), “cobrirá” (v. 4a: יִסְתַּחֵת) e “ordenará” (v. 11a: יִצְוֶיךָ) – e com os sufixos pronominais da terceira pessoa singular – cf. “sua plumagem” (v. 4^a: אֶרְבֵּךְ), “suas asas” (v. 4b: וּרְפִיכָךְ), “sua verdade” (v. 4c: אֱמוּנָתְךָ) e “seus mensageiros” (v. 11a: וּרְשָׁאֵיךָ) –, além de referir-se a Deus por meio do epíteto “Altíssimo” (v. 9b: אֱלֹהֵי שָׁמַיִם), logo no início da segunda parte do discurso pertencente à voz anônima. Nesse contexto, também é interessante observar o paralelismo que nasce da presença dos três *pronomes pessoais retos* no Salmo 91: cf. “ele” (v. 3a: הוּא), “tu” (v. 9a: אַתָּה) e “eu” (v. 15b: אֲנִי).

No mais, outros *paralelismos e/ou* “crescentes universos de imagens” favorecem subdivisões no discurso pertencente à voz anônima (v. 3a-8b,9b-13b), com o resultado de surgirem *estrofes* ou unidades literárias.¹⁰ Na primeira delas (v. 3a-4b), ocorrem as menções da “rede do caçador” (v. 3a: שְׂוֵיבַת חַיִּים), do “agulhão” (v. 3b: רֶבֶךְ), outro instrumento de caça, da “plumagem” (v. 4a: אֶרְבֵּךְ) e das “asas” (v. 4b: מִיְמֵינֶיךָ). Essas quatro imagens pertencem ao mundo dos pássaros. De um lado, visa-se à caça deles (v. 3a-b). Do outro, à possibilidade de o pássaro-mãe oferecer proteção a seus filhotes (v. 4a-b).

A segunda estrofe (v. 4c-6b), após afirmar, com uma frase nominal, que a “verdade” de Deus oferece proteção ao ser humano como um “escudo” (v. 4c: מִגְדָּן) ou uma “muralha” (v. 4c: הַרְחֵם) num conflito armado, nasce, de um lado, a partir de um paralelismo formado por quatro referências temporais: “da noite” (v. 5a: הַלַּיְלָה), “de dia” (v. 5b: הַיּוֹם), “na escuridão” (v. 6a: לַלַּיְלָה) e “ao meio-dia” (v. 6b: מִיְמֵי הַיּוֹם). Também estão presentes quatro desastres dos quais o aflito não precisa “ter temor”, sendo que, no texto hebraico, a mesma preposição é prefixada aos quatro substantivos: cf. “do susto” (v. 5a: מִדַּחֲפָה); “da flecha” (v. 5b: מִדְּחָרָב), “da peste” (v. 6a: מִדְּבַר־מָוֶת) e “da epidemia” (v. 6b: מִדְּבַר־מָוֶת).

¹⁰ ZENGER, Erich. *Dein Angesicht suche ich: Neue Psalmenauslegungen*. Freiburg: Herder, 1998. p. 137.

A terceira estrofe (v. 7-8b) é marcada por um *contraste*: de um lado, há os “mil” (v. 7a: מֵאָלֶף) e “dez mil” (v. 7b: עֶבְרֵי עָלֶם) que, vistos como “perversos” (v. 8b), “caem” (v. 7a); do outro, o aflito a quem é dito: “nada te acometerá” (v. 7c), “apenas contemplarás” (v. 8a) e “verás” (v. 8b). “A imagem é do mundo da guerra”, na qual alguém “pressionado e perseguido por inúmeros inimigos, contra todas as expectativas, é salvo”¹¹.

Na quarta estrofe (v. 9b-10b), quando a voz anônima retoma a palavra após o curto discurso direto do aflito no v. 9a, nascem paralelismos a partir dos dois espaços mencionados – cf. a “habitação” (v. 9b: מִבַּיִת) e a “tenda” (v. 10b: מִמִּטָּה) – e a partir de novas alusões aos perigos, desta vez com os vocábulos traduzidos como “o mal” (v. 10a: מִדָּבָר) e “golpe” (v. 10b: מִכֹּחַ).

A quinta estrofe (v. 11a-13b) “estende” o espaço “do domicílio a ‘todos os caminhos’” (v. 11b: מִכָּל דְּרָגָתֵי הָאָרֶץ), continuando a descrição dos perigos via as metáforas da “pedra” (v. 12b: מִבֶּטֶן), do “leão” (v. 13a: מִלֵּוֹ), da “cobra” (v. 13a: מִנָּחָשׁ), do “leão jovem” (v. 13b: מִבֶּן לֵוֹ) e do “monstro marinho” (v. 13b: מִיָּם).

O conjunto

Poeticamente configurado, o Salmo 91 transmite a impressão de ser uma arte literária em que as palavras, de forma bonita, ocupam os espaços criados para elas, encaixando-se de modo surpreendente. Quer dizer, existe um planejamento referente à ordem dos elementos. Dessa forma o ritmo e a melodia do poema começam a gerar um conforto no ouvinte-leitor. Ou seja, o *aflito*, em meio às suas angústias, recebe assim um primeiro benefício.

Quando, à colocação poética das palavras, se juntam as cargas semânticas delas, o conforto aumenta. De certo, existem perigos. E a lista das metáforas para descrevê-los é comprida: “a rede do caçador” (v. 3a), “o aguilhão dos infelizes” (v. 3b), “o susto” (v. 5a), “a flecha” (v. 5b), “a peste” (v. 6a), “a epidemia” (v. 6b), “mil e dez mil caídos” (v. 7a-b), “o mal” (v. 10a), “o golpe” (v. 10b), “a pedra” (v. 12b), “o leão” (v. 13a), “a cobra” (v. 13a), “o leão jovem” (v. 13b) e até “o monstro marinho” (v. 13b). A essa lista, no entanto, é oposta outra lista de vocábulos que, de forma metafórica ou não, insistem nas características protetoras do “SENHOR” (v. 2a,9a: הוֹיֵהוּ), sendo que esse também é referido como “Deus” (v. 2c: אֱלֹהִים), o “Altíssimo” (v. 1a,9b: מְעַלְמַיִם) e o “Todo-Poderoso” (v. 1b: יְיָ). Diz-se, pois, que esse Deus é “esconderijo” (v. 1a: מַחְסֵה), “sombra” (v. 1b: צֶלֶל), “abrigo” (v. 2b: מְחַסֵּה), “refúgio” (v. 2b: מְדִבְרֵי), “plumagem” (v. 4a: מְרִיבֵי), “asas” (v. 4b: מְפִנְנֵי), “escudo” (v. 4c: מִגְדָּן), “muralha” (v. 4c: מְרִיבֵי), novamente “abrigo” (v. 9a: מְחַסֵּה) e “habitação” (v. 9b: מִבַּיִת). Além disso, pertencem-lhe sua “verdade” (v. 4c: אֱמֶת), seus “mensageiros” (v. 11a: מְבַרְכֵי), seu “nome” (v. 14b: שֵׁם), e a “salvação” (v. 16b: מִשְׁעָרֵי), sendo que o poema culmina nesse último vocábulo. Todos esses substantivos são apresentados em conexão com Deus:

¹¹ ZENGER, 1998, p. 138.

¹² ZENGER, 1998, p. 138.

ora por meio de *suffixos pronominais* traduzidos como pronomes pessoais oblíquos ou pronomes possessivos (v. 2b^{2x}, 4a,b,c, 9a, 11a, 14b, 16b), ora por estarem no *estado construto* esperando por sua definição pelo substantivo a seguir no *estado absoluto*, fenômeno linguístico traduzido para o português pela preposição “de” (v. 1a,b), ora por trazerem o *sujeito-predicado* ao sujeito que indica Deus (v. 4c^{2x}), ora por introduzir, de forma direta, uma *comparação*, a qual, em hebraico, pode ser apresentada sem uso da preposição comparativa (v. 9b). Além disso, os substantivos que descrevem as características do SENHOR em relação ao aflito são 14, número que, como múltiplo de sete, funciona como elemento estilístico. Mais ainda, “a proteção divina e a ação de ajuda por parte de Deus são atribuídas ao fazer deste último, enquanto não é dito diretamente de onde vêm os perigos e, também, a retribuição que alcançará os perversos”¹³. Quer dizer, poeticamente, insiste-se numa *causalidade* quando se prevê a presença auxiliar do SENHOR favorável ao “aflito” (v. 15b). O mesmo, porém, não ocorre quando se imagina o fim dos “perversos” (v. 8b).

Enfim, como oração, o Salmo 91 insiste na arte de dialogar. No mínimo, três vozes se alternam: a do aflito (v. 2a-c, 9a), a de quem fala ao aflito (v. 3a-8b, 9b-13b) – talvez v. 1a-b pertença também a essa voz – e a do SENHOR Deus (v. 14a-16b), sendo que a esta última cabem as palavras finais. Tal sequência de discursos é poeticamente planejada e, por isso, significativa.

Reflexão teológica

Entre os diversos perigos mencionados no Salmo 91, causadores de “aflição” (v. 15b) ao ser humano, figuram a “peste” (v. 6a: פֶּשֶׁעַ), no sentido de *pestilência*, e a “epidemia” (v. 6b: מַדְבָּח). Aparentemente, os dois vocábulos hebraicos visam a males contagiosos com “extensões epidêmicas”, e não a patologias específicas.¹⁴ Fala-se sobre doenças, sendo que, na Bíblia, as enfermidades não são vistas de forma neutra ou abstrata, no sentido de se tratar de uma “falta temporária da capacidade de trabalho e de desempenho”, mas, dentro da visão religiosa do antigo Israel, vê-se nas enfermidades uma “perturbação ampla da interação social”, do “status”, da “integridade da vida humana” e da “ordem correspondente à criação e inerentemente boa”¹⁵. Quer dizer, “em princípio, existe uma conexão estreita entre doença, respectivamente cura, e a fé no Senhor, Deus de Israel”¹⁶. Ou, com outras palavras, “a experiência de doença e cura ocorre no contexto geral de lidar religiosamente com a existência”¹⁷. O que, por

¹³ STICHER, 2002, p. 217.

¹⁴ FREY-ANTHES, Henrike. Krankheit und Heilung. In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (WiBiLex), 2007, p. 9.

¹⁵ FREVEL, Christian. Krankheit/Heilung. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (Orgs.). *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. 5. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016. p. 301.

¹⁶ RUWE, Andreas; STARNITZKE, Dierk. Krankheit/Heilung. In: CRÜSEMANN, Frank et al. (Orgs.). *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. p. 315.

¹⁷ JANOWSKI, Bernd. *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*. 2. ed. Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag, 2006. p. 177.

sua vez, propõe-se de reflexão quando a Bíblia hebraica e, em especial, o Salmo 91 mencionam *peste* e *epidemia*?

Peste ou pestilência

O vocábulo comumente traduzido como “peste” ou “pestilência” (v. 6a: דָּבָר) aparece 48 vezes na Bíblia hebraica.¹⁸ Em nenhum momento ocorre uma descrição do quadro clínico da doença. Por isso “não é possível identificar a enfermidade com precisão”¹⁹. No entanto, transmite-se a ideia de que o mal contagioso, em pouco tempo, provoca grande mortandade. Podem ser “setenta mil homens” (2Sm 24.15; 1Cr 21.14) em “três dias” (2Sm 24.13; 1Cr 21.12), e isso num espaço limitado como o “de Dã até Bersabeia” (2Sm 24.15). Ou “um terço” dos moradores da cidade de Jerusalém (Ez 5.12). E, além dos seres humanos, a peste pode atingir os animais. Narra-se, ao apresentar a quinta praga sofrida pelos egípcios, “uma peste muito pesada sobre os cavalos, sobre os jumentos, sobre os camelos, sobre o gado grande e sobre o gado pequeno” (Êx 9.3), sendo que essa antecipa o que, depois, acontece com os primogênitos humanos (cf. também Jr 21.6).

Não há lugar que a *peste* não atinja. A doença epidêmica grave vai ao encontro dos que “se reúnem” ou “moram nas cidades”, inclusive em “Jerusalém” (Lv 26.25; Jr 21.6,9; 32.24,36; 38.2; Ez 5.12,17; 7.15; 14.21), mas também se estende à “terra” (2Cr 6.28; Ez 14.19), “aos montes de Israel” (Ez 6.11), ao “solo” (Dt 28.21), ou seja, ao “território inteiro de Israel” (1Cr 21.12,14). Mesmo aqueles que se escondem numa “fortaleza” ou “caverna” (Ez 33.27), que “migram para assentar-se no Egito” (Jr 42.17,22; 44.13) ou estão, de alguma forma, “distantes” (Ez 6.12) não escapam desse mal funesto. A calamidade está ali, “do lado de fora”, ou seja, “no beco” (Ez 28.23), ou “dentro de casa” (Ez 7.15).

E a *peste* contamina todos, independentemente da posição que alguém ocupa na sociedade: ora é “Sedecias, o rei de Judá”, ora são os “príncipes” e os “servos dele”, ora é o “povo” ou o “habitante” que ainda “resta” (Jr 21.7,9; 24.8-10; 27.13; 29.16-18). E, se “restarem” alguns, então será para que eles “contem” o que aconteceu (Ez 12.16). Junto a isso, surpreende também que, na Bíblia hebraica, embora qualquer “nação” ou “reino” possa ser atingido pela peste (Jr 27.8,13; 28.8), inclusive o “Egito” (Êx 9.3,15; Am 4.10; Sl 78.50), Sidônia (Ez 28.23) ou “Gog” (Ez 38.22), a grande maioria dos textos que trazem o vocábulo *peste* visa ao “povo” do Senhor, Deus de Israel (Êx 5.3; Nm 14.12; Jr 34.17; Os 13.14; 2Cr 7.13). Com isso, no entanto, tam-

¹⁸ O substantivo hebraico presente no v. 3b (דָּבָר), formado a partir das mesmas três consoantes e vocalizado igualmente, é compreendido aqui como palavra diferente. Quer dizer, distingue-se entre o vocábulo “peste” ou “pestilência” (דָּבָר I) e “agulhão”, “ponta” ou “espinho” (דָּבָר II), sendo que este último se limita à sua única presença em Salmo 91.3. Também gera dúvida a identificação desse vocábulo em Oseias 13.14 (cf. LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981. p. 355).

¹⁹ MAYER, Günter. דָּבָר debher. In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes; RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. v. 3, p. 126.

bém se cultiva a fé de que, de um lado, “os profetas profetizam em relação à guerra, ao mal e à peste” (Jr 28.8) e, portanto, existe a oportunidade de promover mudanças a fim de evitar a calamidade. Do outro lado, ao haver uma *peste*, cultiva-se a esperança de que “toda oração e toda súplica, por parte de qualquer ser humano e por parte do povo de Israel, sendo que cada um conhece a enfermidade de seu coração e estica as palmas de sua mão em direção à casa” de Deus, sejam “ouvidas, havendo perdão nos céus” (1Rs 8.37-39; 2Cr 6.28-30; 20.9).

Isso, por sua vez, remete o ouvinte-leitor mais do que nunca à questão teológica. Vale em vista da *peste* que, na Bíblia hebraica, “não é possível comprovar um uso profano da palavra”, mas a calamidade “é sempre enviada por Deus”²⁰. Ou seja, “em vista da desobediência” do ser humano, “a pestilência é sempre uma punição divinamente emitida”²¹. Assim, o profeta Habacuque anuncia em relação a Deus que, no momento da vinda dele, “a peste caminha diante de sua face” e que, “dos seus pés, sai febre” (Hc 3.5). E o cronista contempla a “peste na terra” como “espada do SENHOR” (1Cr 21.12), sendo este último quem “dá” o dano funesto “a Israel” (1Cr 21.14).

Enfim, dentro da fé monoteísta, toda história e, com isso, todas as experiências humanas pertencem a Deus. Isso vale também para a “peste que anda na escuridão” (v. 6a), ou seja, para uma doença contagiosa que sequer pode ser vista quando se aproxima. Faça tal calamidade sentido, seja ela irracional, veja-se nela algo justo, no sentido de se tratar de uma consequência do comportamento da humanidade ou não, fato é que tanto a experiência de fraqueza e de impotência que aflige o ser humano quanto “o tempo de quarentena” como “momento propício para meditação” levam as pessoas a sentirem-se “instados a penetrar nos recantos mais escondidos da vida” e “rever mentalmente pessoas e fatos”, inclusive a presença de Deus.²² Não é diferente para quem reza no Salmo 91. Qual é, por sua vez, a esperança que essa oração bíblica formula?

Epidemia

Antes de descrever as prováveis esperanças de quem reza no Salmo 91, é preciso estudar ainda o vocábulo traduzido aqui como “epidemia” (v. 6b: *בַּטָּבָא*), uma vez que ele, junto com a palavra “peste” (v. 6a: *בַּדָּבָר*), estabelece um paralelismo. É um substantivo pouco presente na Bíblia hebraica, aparecendo apenas quatro vezes (Dt 32.24; Is 28.2; Os 13.14; Sl 91.6). Isso dificulta também a definição mais exata de sua carga semântica.

O mesmo paralelismo presente em Salmo 91.6, aparentemente, também marca o discurso em Oseias 13.14: “Onde está tua peste/teu aguilhão (*בַּדָּבָר*), ó morte, onde está tua epidemia (*בַּטָּבָא*), ó abismo?”. Em Deuteronômio 32.24, observa-se outro paralelismo significativo para a compreensão do substantivo em questão, quando Moisés visa ao destino da assembleia corrompida de Israel: “magros de fome (*בַּצָּר*),

²⁰ FREY-ANTHES, 2007, p. 9.

²¹ MAYER, 1997, p. 126.

²² ALTEMEYER Junior, Fernando. O silêncio de Deus no grito das vítimas. In: PASSOS, João Décio (Org.). *A pandemia do coronavírus: Onde estivemos? Para onde vamos?* São Paulo: Paulinas, 2020. p. 213.

combatidos por febre (רָפָה) e epidemia (בִּטָּה) amarga”. No caso, o vocábulo traduzido como “febre” (cf. רָפָה), presente em Deuteronômio 32.24; Habacuque 3.5; Salmo 76.4; 78.48; Jó 5.7; Cantares 8.6^{2x}; 1 Crônicas 7.25, pode ser compreendido também como “raio”, “labareda”, “centelha” ou “chama”, no sentido de algo que “arde” ou “acende” (cf. a raiz verbal רָפָה em Eclo 16.6). Aliás, em Habacuque 3.5, observa-se o paralelismo de “peste” (דָּבָר) e “febre” (רָפָה). Em Isaías 28.2, por sua vez, fala-se do “horror” (רָעַע I) ou da “tempestade” (רָעַע II) de uma “febre” (בִּטָּה).

Além desses paralelismos, a frase formulada no Salmo 91 ajuda na compreensão da provável carga semântica do substantivo em questão: “a epidemia (בִּטָּה) que destrói ao meio-dia” (v. 6b). O verbo “destruir” (שָׁדַד) indica a força e o poder que pertencem a esse mal. Não é possível defender-se contra ele nem na luz abundante do meio-dia. Mais ainda, a raiz verbal alude a Deus, contemplado como “Todo-Poderoso” ou “Shadai” (cf. v. 1b: שָׁדַי). Portanto, como no caso do vocábulo traduzido como “peste” ou “pestilência” (v. 6a: דָּבָר), é provável que também a palavra traduzida como “epidemia” (v. 6b: בִּטָּה) se refira a uma enfermidade contagiosa capaz de levar as pessoas à morte.

Considerações finais

A investigação aqui apresentada limita-se ao Salmo 91. Como poema lírico originalmente composto em hebraico, o texto goza de uniformidade literária e de autonomia. Isso, porém, não significa que ele exista de forma isolada. Pelo contrário, há conexões entre o Salmo 91 e os poemas imediatamente vizinhos (Sl 90 e Sl 92), entre o Salmo 91 e os poemas que formam o quarto livro dos Salmos (Sl 90 – 106), entre o Salmo 91 e os demais livros sapienciais e, como visto ao estudar os vocábulos “peste” (v. 6a) e “epidemia” (v. 6b), entre o Salmo 91 e demais escritos na Bíblia hebraica.²³ Além disso, visou-se nesta pesquisa, de forma específica, ao modo como o Salmo 91, oração poeticamente configurada, lida com as realidades de “peste/pestilência” (v. 6a) e “epidemia” (v. 6b), as quais, ao se aproximarem da pessoa, provocam “aflição” (v. 15b).

O Salmo 91 dirige seu olhar a alguém que enfrenta adversidades em sua vida. Há “quem o caça” (v. 3a: שׂוֹרֵד). Ao seu redor se encontram “perversos” (v. 8b: רָשָׁעִים), ora “mil”, ora “dez mil” (v. 7a-b). Ele precisa enfrentar “rede” (v. 3a), “agulhão” (v. 3b), “susto” (v. 5a), “flecha” (v. 5b), “mal” (v. 10a), “golpe” (v. 10b), “pedra” (v. 12b), “leão” (v. 13a), “cobra” (v. 13a), “leão jovem” (v. 13b) e “monstro marinho” (v. 13b). E, com tudo isso, também há “peste” (v. 6a) e “epidemia” (v. 6b). Pode-se tratar, em parte ou no todo, de imagens para realidades que, “outrora, foram

²³ Cf. BOWEN, Phil J. Psalm 91 and its Wisdom Connections. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 25, n. 2, p. 260-276, 2012; LUGT, Pieter van der. His Faithfulness is from Generation to Generation (Ps 100:5c): The Coherence of the Eleven Compositions Psalms 90-100. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 32, n. 2, p. 606-635, 2019; KOENEN, Klaus. *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde: Ps 90–110 als Komposition*. Weinheim: Beltz Athenäum, 1995. p. 52-56; GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 64, p. 66-86, 2020.

compreendidas como forças demoníacas, mas que, agora desmitificadas, são as várias dores e terrores deste mundo, inclusive a opressão política no exílio”²⁴. Não se discute no Salmo 91 a origem desses males funestos. Todavia, no que se refere à *peste* e à *epidemia*, como visto acima, tais realidades não são afastadas de Deus nos textos pertencentes à Bíblia hebraica. Pelo contrário, em geral, são compreendidas como mensagem e/ou apelo por parte do Senhor, Deus de Israel.

Diante desse horizonte, por sua vez, o Salmo 91 formula uma esperança concreta. Quem se propõe a “confiar em Deus” (v. 2c), buscando este como “esconderijo” (v. 1a), “sombra” (v. 1b), “abrigo” (v. 2b,9a), “refúgio” (v. 2b), “plumagem” (v. 4a), “asas” (v. 4b), “escudo” (v. 4c), muralha” (v. 4c) e “habitação” (v. 9b), “(re)conhecendo o nome” dele (v. 14b), poderá “ver a salvação” (v. 16b). Mais ainda, é um “apego” (v. 14a) que permite ao fiel ficar “sem temor” (v. 5a), até da “peste” (v. 6a) e da “epidemia” (v. 6b). Embora ele presencie tais terrores mortais, devem ser-lhe apenas motivo para enxergar duas realidades: de um lado, é para “ver” que os “perversos”, de forma definitiva, não imporão sua vontade, mas que o crime, em princípio, gera seus “tributos” (v. 8b); de outro lado, é para “ver” e experimentar, mesmo em tempos de *peste* e *epidemia*, que o Senhor está disposto a “salvar” (v. 16b), sendo que tal salvação inclui a tarefa de tornar-se corresponsável e de acolher favoravelmente o modelo de fé e comportamento proposto por Deus a seu povo. Toda a oração do Salmo 91, com a reflexão teológica que lhe é inerente, culmina nesse pensamento. Trata-se de uma esperança triplamente anunciada: ora por quem se sente “afrito” (v. 2.9a), ora por quem dirige suas palavras a este último (v. 1.3-8,9b-13b), ora por Deus, quando se dedica, com sua palavra, ao futuro do aflito (v. 14-16).

Referências

- ADAMO, David Tuesday. Decolonizing Psalm 91 in an African Perspective with Special Reference to the Culture of the Yoruba People of Nigeria. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 25, n. 1, p. 9-26, 2012.
- ALTEMEYER Junior, Fernando. O silêncio de Deus no grito das vítimas. In: PASSOS, João Décio (Org.). *A pandemia do coronavírus: Onde estivemos? Para onde vamos?* São Paulo: Paulinas, 2020.
- BOTHA, Phil J. Psalm 91 and its Wisdom Connections. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 25, n. 2, p. 260-276, 2012.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- ERNST, Alexander B. *Kurze Grammatik des Biblischen Hebräisch*. 3. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2013.
- FREY-ANTHES, Henrike. Krankheit und Heilung. In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, 2007, p. 1-25. Disponível em: <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24036/>>.

²⁴ GAISER, 2005, p. 197.

- FREVEL, Christian. Krankheit/Heilung. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (Orgs.). *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. 5. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016. p. 301-305.
- GAISER, Frederick J. “It shall not reach you”: Talisman or Vocation? Reading Psalm 91 in Time of War. *Word & World: Theology for Christian Ministry*, St. Paul, Minnesota, v. 25, n. 2, p. 191-202, 2005.
- GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 64, p. 66-86, 2020.
- JANOWSKI, Bernd. *Konfliktgespräche mit Gott: Eine Anthropologie der Psalmen*. 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.
- KOENEN, Klaus. *Jahwe wird kommen, zu herrschen über die Erde: Ps 90–110 als Komposition*. Weinheim: Beltz Athenäum, 1995. p. 52-56.
- LISOWSKY, Gerhard. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*. 2. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.
- LUGT, Pieter van der. His Faithfulness is from Generation to Generation (Ps 100:5c): The Coherence of the Eleven Compositions Psalms 90-100. *Old Testament Essays*, Pretoria, v. 32, n. 2, p. 606-635, 2019.
- MAYER, Günter. דָּבָר debher. In: BOTTERWECK, Gerhard Johannes; RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of the Old Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. v. 3, p. 125-127.
- RUWE, Andreas; STARNITZKE, Dierk. Krankheit/Heilung. In: CRÜSEMANN, Frank et al. (Orgs.). *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009. p. 315-320.
- SEYBOLD, Klaus. *Poetik der Psalmen*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. Poética hebraica e bíblica: o básico e algo mais. In: KLERING, José Romaldo (Org.). *Bíblia: texto, pré-texto, con-texto*. Porto Alegre: Fi, 2014. p. 53-68.
- STICHER, Claudia. *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbsterstörung der Bösen*. Berlin: Philo, 2002. p. 210-224.
- ZENGER, Erich. *Dein Angesicht suche ich: Neue Psalmenauslegungen*. Freiburg: Herder, 1998. p. 133-142.
- ZENGER, Erich. Psalm 91. In: HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Psalmen 51–100*. 2. ed. Freiburg: Herder, 2000. p. 615-626.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4088>

TEODICEIA, TEOPATIA E TEOREVOLTA: POR UMA CARTOGRAFIA DO MAL EM TEMPOS DE CORONAVÍRUS¹

*Theodicy, Theopathy and Theorevolt:
for a cartography of evil in times of coronavirus*

Alexandre Marques Cabral²
Edson Fernando de Almeida³

Resumo: O contexto atual suscita diferentes interpretações teológicas sobre a presença de Deus em meio ao sofrimento provocado pelo ciclo pandêmico que estamos vivendo. Tais interpretações procuram associar conceitos como Deus, sofrimento, mal, juízo, pecado e salvação. A teodiceia tem sido o paradigma interpretativo prevalente dessas relações ao afirmar metafisicamente a apatia, a onipotência e a bondade divinas em meio ao sofrimento. A teopatia representa uma segunda forma de interpretação teológica dessa relação ao propor um questionamento radical das afirmações metafísicas sobre a impassibilidade e onipotência divinas e a aproximação de Deus do sofrimento e da morte do inocente. Propomos que a inversão da onipotência operada pela teopatia, na forma da onipotência do amor, ainda opera na lógica da teodiceia e apontamos para a teorevolta como possibilidade de superação da teodiceia e transfiguração da noção de teopatia para pensar a experiência teológica de Deus e o mal em tempos de Covid-19.

Palavras-chave: Deus. Sofrimento. Mal. Teodiceia, teopatia e teorevolta.

Abstract: The current context raises different theological interpretations about the presence of God in the midst of the suffering caused by the pandemic cycle that we are experiencing. Such interpretations include concepts related to God, suffering, evil, judgment, sin and salvation. Theodicy has been the predominant interpretative paradigm of these metaphysically apathetic, omnipotent relationships and divine goodness amid suffering. A theopathy represents a second form of theological interpretation of this relationship with a proportion of radical questions about metaphysical statements about divine impassibility and omnipotence and God's approach to the suffering and death of the innocent. We propose that the inversion of omnipotence operated by theopathy, in the form of the omnipotence of love, still operates in the logic of theodicy and points to

¹ O artigo foi recebido em 04 de julho de 2020 e aprovado em 18 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: alxcbri@yahoo.com.br

³ Doutor. UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: edsonfernandodealmeida@gmail.com

■ a theorevolt as a possibility of overcoming theodicy and transfiguring the theopathy to think about the theological experience of God and evil in times of Covid-19.

■ **Keywords:** God. Suffering. Evil. Theodicy, theopathy and theorevolt.



Introdução

O presente artigo possui como objetivo central questionar a legitimidade do discurso teodiceico responder pelos contornos da experiência do mal no contexto do novo coronavírus. Uma das razões que justificam esse questionamento é a operacionalização teodiceica de alguns líderes religiosos brasileiros por ocasião da tematização da pandemia da Covid-19. Bastar levar em conta a narrativa do líder da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo. Segundo ele, a pandemia possui face demoníaca. O caráter demoníaco da pandemia entrelaça o medo dos indivíduos e os interesses midiáticos e econômicos em promover o pânico da população mundial. Como ele mesmo afirmou para a revista *Veja*:

Satanás trabalha com medo, com o pavor, com a dúvida. Satanás apavora as pessoas. E quando as pessoas ficam apavoradas, ficam com medo ou com dúvida, as pessoas ficam fracas, débeis e suscetíveis. Qualquer ventinho que tiver é uma pneumonia para elas.

Em outro momento, o bispo afirma:

As pessoas estão apavoradas por algo que verdadeiramente não condiz com a realidade que a mídia tem jogado no ar, com o pavor que a mídia tem usado para levar as populações, as nações [a ficarem] apavoradas com respeito a esse vírus, o coronavírus. Por trás dessa campanha toda do coronavírus existe um interesse econômico, e onde há interesse econômico, aí tem⁴.

A conexão entre mal (Covid-19) e Satanás é uma das estratégias teodiceicas de imunização divina. Como veremos, a teodiceia consolida-se por meio de discursos que isentam não somente Deus da autoria do mal; ela torna a divindade imune a qualquer mal. Por isso, ou bem os seres humanos são causa do mal, ou bem o mal é causado por alguma personificação de si (demônio, diabo).

A simples inversão da imunidade ontológica divina assinalada pelas teodiceias e/ou mesmo a inscrição da divindade no âmbito da causalidade do mal (Deus seria produtor do mal) não parecem dar conta do problema. Isso aparece, como mostraremos, nas teopatias, que transformam Deus em vítima do mal, dele retirando a imunidade teodiceica. Contudo, os limites discursivos dessa compreensão se revelam tão logo percebemos que a simples inscrição divina na região do mal não somente despotencializa Deus, como o impede de não corroborar o mal que ele mesmo sofre. Ora,

⁴ O texto pode ser encontrado no site da revista *Veja*. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/religiao/edir-macedo-dissemina-informacoes-falsas-e-atribui-coronavirus-a-satanas/>>. Acesso em: 16 jun. 2020.

no contexto das teopatias, o mal sofrido por Deus é sobretudo a iniquidade. Se Deus simplesmente é derrotado pela iniquidade, ele não estaria corroborando sua força destrutiva? Nesse caso, é preciso pensar o que estamos a chamar de teorevolta. Segundo a nossa hipótese, somente ela permite conjugar sofrimento humano, sofrimento divino e revolta, tanto divina quanto humana. No tempo do novo coronavírus, em que populações são alvo de práticas necropolíticas, a iniquidade dá as caras. É preciso levar em conta que, diante da lógica da iniquidade, a teorevolta não é solução, mas resistência. Para dar conta dessa questão, por meio de uma abordagem cartográfica, ou seja, do mapeamento de discursos históricos, dividiremos o presente artigo em três momentos, a saber: 1. Teodiceia como indiferença ontológica de Deus; 2. Das teopatias aos limites de um Deus sofredor; 3. Do sofrimento às revoltas de Deus: contra a lógica da iniquidade. Terminaremos com algumas considerações finais, que devem integrar o caminho percorrido e a pandemia da Covid-19.

Teodiceia como indiferença ontológica de Deus

Ao considerar os níveis discursivos acerca do mal na obra *O mal*, Ricoeur consagra à teodiceia um lugar de destaque, o que fica evidente na quantidade de páginas dedicadas a ela, se comparadas aos demais níveis/estágios de abordagem do mal (mito, sabedoria, gnose e dialética “quebrada”). Chamam atenção as condições de possibilidade do reconhecimento da teodiceia por ele elencadas.

Só se tem o direito de falar em teodiceia quando: a) o *enunciado* do problema do mal repousa sob proposições que visam à univocidade; é o caso das três asserções geralmente consideradas: Deus é todo-poderoso; sua bondade é infinita; o mal existe; b) o *fim* da argumentação é claramente apologética: Deus não é responsável pelo mal; c) os *meios* empregados devem satisfazer à lógica da não-contradição e da totalização sistemática.⁵

Em suma, só há teodiceia quando um discurso tematiza o mal à luz de proposições unívocas que entendem Deus como ente metafisicamente supremo, visando a uma defesa de Deus na produção do mal e se orientando racionalmente pelo princípio lógico (também ontológico) da não contradição e pela busca de enquadramento sistemático do mal. Somente assim a teodiceia garante inteligibilidade ao mal. O mais importante, contudo, vem em seguida: somente a metafísica ocidental e a ontologia dela dependente possibilitaram o surgimento histórico da teodiceia. Por um lado, a metafísica perguntou pelos caracteres gerais dos entes (substância, acidente etc.). Por outro, ela questionou o mais ente dos entes como fonte de significação da totalidade e como índice de concretização de alguns caracteres encontrados nos entes em geral. Esse ente, obviamente, é Deus. Esse caráter dual da metafísica e o acento proposital no conceito de Deus entendido como entidade suprema foi compreendido por Heidegger

⁵ RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas: Papirus, 1988. p. 35.

como o caráter onto-teológico da metafísica⁶, ao mesmo tempo em que fora apropriado por Ricoeur para interpretar a condição de possibilidade hermenêutica da teodiceia. Como Ricoeur afirma: “A teodiceia, no sentido restrito, é o florão da onto-teologia”⁷. Apesar de aqui não ser o lugar propício para um aprofundamento especulativo da noção de onto-teologia, é preciso levar em consideração que essa condiciona as três características anteriormente destacadas da teodiceia segundo a abordagem de Ricoeur.

Das considerações anteriores, o que aqui nos interessa é a identificação de Deus com a noção metafísica de absoluto, o que subjaz à ideia de onipotência divina, noção conjugada com outros conceitos também metafísicos, como imutabilidade, ato puro, perfeição suprema etc., conceitos necessários para se entender o mal como uma falha ontológica, possibilitado pela condição ontológica dos entes finitos e impossível de ser encontrada no ser supremo, uma vez que seus atributos ontológicos, de um modo ou de outro, deixam clara a independência ontológica de Deus – daí seu caráter absoluto ou ontologicamente “solto”, independente. Nesse caso, a teodiceia não se atém somente à apologética; não somente isenta Deus da responsabilidade pelo mal. A teodiceia exige que o ser de Deus, de algum modo, seja incapaz de ser atuado pelo mal. Em outras palavras, o mal não atravessa o coração de Deus. Nesse sentido, a defesa de Deus diante do mal é a salvaguarda de sua indiferença ontológica em relação a ele. Recorreremos aqui a Santo Agostinho, talvez o mais célebre autor do que estamos a chamar de teodiceia clássica. O recorte a ser feito em suas obras é orientado pelos próximos tópicos, que dependem diretamente de uma compreensão mínima da *apatia divina* tal qual pensada pela teodiceia.⁸

Que se leve inicialmente em consideração a questão: qual pergunta sustenta os discursos das teodiceias? Levando em conta Santo Agostinho, é possível dizer que a pergunta central das teodiceias é: “o que é o mal?” Trata-se de uma questão de matriz claramente filosófica: perguntar pelo “*quê*” de algo é inquirir sua natureza ou propriedades essenciais. Ora, exatamente essa questão é ressignificada por Agostinho, ao questionar o que é o mal. Isso porque a realidade do mal, antes de ser uma quimera, é um fato relativo, uma vez que não pode ser compreendido como ontologicamente autossubsistente. O mal existe, mas não há uma natureza que possa, por si mesma, ser considerada má. Daí a primeira conclusão: *a natureza do mal implica o fato de o mal não ser natureza*. Por isso, antes de sabermos como se define o mal, é necessário compreender previamente onde ele se instaura, a saber, o bem. Por outro lado, não é possível entender o bem de um ser relativo (criatura) onde incide o mal, se não considerarmos a noção de bem supremo, princípio metafísico-ontológico de onde derivam os entes finitos em meio aos quais o mal atua. Se levarmos em conta o fato de a obra *A natureza do bem (De natura boni)* ser um marco na capacidade de conceptualização agostiniana no que concerne à questão do mal, ainda que diversos temas acerca desse problema não tenham sido colocados nesse escrito antimaniqueísta de juventude

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

⁷ RICOEUR, 1988, p. 35.

⁸ ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático: sofrimento e morte*. São Paulo: Loyola, 2006.

(graça, pecado original, relação entre livre-arbítrio e liberdade), chama atenção o fato de que seu título menciona o bem e não o mal. Trata-se de uma marca importante da questão do mal: só é possível abordá-lo por meio da pré-compreensão da natureza do bem, suporte ontológico do mal. Que se leve, nesse momento, em consideração o primeiro capítulo desse livro:

Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d'Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. O que é da mesma natureza que Ele não pode ser senão Ele mesmo. Todas as outras coisas, que foram feitas por Ele, não são o que Ele é. E, uma vez que só Ele é imutável, tudo o que Ele fez, e que foi feito do nada, está sujeito à mudança. Ele é tão onipotente, que do nada, ou seja, do que não tem ser, pode criar os maiores e os menores bens, celestiais, espirituais e corpóreos. [...]

Por outro lado, toda e qualquer natureza enquanto natureza é sempre um bem – não pode provir senão do supremo e verdadeiro Deus, porque o ser de todos os bens, tanto os que pela sua excelência se aproximam do Sumo Bem como os que pela sua simplicidade se afastam d'Ele, não pode provir senão do Sumo Bem. Por conseguinte, todo e qualquer espírito está sujeito à mudança, e todo e qualquer corpo provém de Deus – e a espírito e matéria reduz-se toda natureza criada.⁹

Que se destaquem alguns pontos relevantes dessa citação. Em primeiro lugar, Agostinho assinala como primeiro atributo de Deus a noção de *sumo bem*. Para deixar claro por que o bem divino é supremo, Agostinho o conjuga com o atributo da *imutabilidade*. Ser o sumo bem é não se modificar e, por conseguinte, não perecer, ou seja, ser imortal. Ora, sem devir, o ser divino não pode ser considerado temporal. Logo, é preciso afirmar que Deus é eterno, ou melhor, a eternidade é Deus. Agostinho não para aí. Ele acrescenta a ideia segundo a qual Deus é criador e, assim, implica todos os seres em sua análise dos atributos divinos. Não geradas, uma vez que a geração é o modo como as pessoas trinitárias derivam umas das outras (o Filho é gerado pelo Pai e o Espírito Santo, segundo o cristianismo latino, procede do Pai e do Filho), as criaturas devem ser consideradas bens. Nesse caso, o bem não pode receber de modo idêntico os mesmos atributos divinos. Daí a mutabilidade da criação. Tudo que não é Deus provém de Deus, mas não recebe do mesmo modo os atributos de Deus em seu ser. Se toda criatura é um bem, é possível dizer que se trata, então, de um bem relativo. Nesse caso, o devir atravessa e condiciona o bem criatural. A natureza relativa da criatura traz consigo a presença do devir e a impossibilidade de ser imutável, imortal e eterna.

Os bens relativos possuem intensidades distintas, isto é, há criaturas que assinalam bens maiores que outras. O critério para a *hermenêutica intensiva* dos seres criaturais se identifica com o conjunto de seus atributos, todos eles caracterizando a noção agostiniana de bem. Sem detalhar o conteúdo desses atributos, fazemos uma rápida menção aos três atributos ontológicos que se identificam com o bem: modo, espécie e ordem.

⁹ AGOSTINHO, Santo. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. cap. I.

Assim, estas três coisas: o modo, a espécie e a ordem – para não falar de outros incontáveis bens que a estes se reduzem –, estas três coisas, repito: o modo, a espécie e a ordem, são três bens gerais que se encontram em todas as coisas criadas por Deus, tanto as espirituais como as corporais.¹⁰

Se toda criatura possui, de alguma forma e em alguma medida, modo, espécie e ordem, só cabe concluir: “toda e qualquer natureza é boa”¹¹. Ora, ao dizer que toda natureza é boa, Agostinho intenta, primeiramente, identificar ontologicamente ser e bem ou natureza e bem. Em um segundo momento, seu propósito é deixar claro que o mal não é uma natureza, não é uma criatura. Por isso o mal não é um ente. Em terceiro lugar, Agostinho intenta inserir a noção platônica de *participação* na relação entre o bem supremo e os bens relativos. Todo bem criatural participa com graus distintos do bem supremo (Deus). Como, então, entender o mal a partir desse arcabouço ontológico-metafísico?

Se a natureza da criatura não pode ser má, o mal só pode ser uma certa deformação da própria criatura, algo que acontece com ela e atua no bem relativo que ela mesma é. O bem relativo, suscetível ao devir, pode vir a ser em dissonância com sua natureza, sofrendo, assim, algum tipo de *corrupção*, seja no modo de atuação, seja ainda na deformação da integralidade de sua configuração originária, como acontece em alguns animais, quando são mutilados. Por isso, afirmou Agostinho: “o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está corrompida é boa”¹². Um ente corrupto (*corruptus*) é um ser privado da integralidade de sua natureza. Daí a expressão agostiniana *privatio boni*, privação do bem, utilizada em diversos (con)textos para definir o mal.¹³ A partir da resposta à questão “o que é o mal?”, Agostinho está pronto para saber de onde ele procede (*unde malum?*). O mal não é uma quiddidade, mas atua na quiddidade boa de uma criatura determinada. Mas qual a condição de possibilidade da corrupção? Agostinho afirma que é a natureza da criatura, uma vez que ser criado significa advir do nada (*ex nihilo*). Não sendo *gerada* do ser de Deus, a criatura vem do nada e leva consigo a marca do nada. Por isso a criação é ontologicamente mutável. Ser criado é ser ontologicamente mesclado: possuir a mescla de *ser* e de *nada* em graus distintos, segundo a natureza de cada criatura.

A condição ontológica da criatura e a especificidade de sua natureza possibilitam experiências diversas do mal. Ainda que involuntariamente, toda criatura possui alguma relação com o mal, porquanto seu devir a faz experimentar a corrupção da integralidade de sua natureza. Ora, nesse caso, a fonte do mal está na finitude da

¹⁰ AGOSTINHO, 2006, cap. III.

¹¹ AGOSTINHO, 2006, cap. III.

¹² AGOSTINHO, 2006, cap. IV.

¹³ É por esse motivo que Santo Tomás de Aquino afirmou: “Digo, por conseguinte, que o mal não é algo, embora aquilo a que sucede ser mau seja algo, uma vez que o mal não priva senão de um bem particular; assim como ser cego não é algo, ao passo que aquele a que sucede o ser cego é algo” (AQUINO, Santo Tomás de. *Sobre o mal*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. q. 1, art. 1, resp.).

condição criatural. Contudo, esse mal possui um sentido de ordem estética. Visto pela perspectiva da totalidade organizada (ordenada) da criação, o mal dos seres criados, em verdade, se identifica com o mal das partes de um todo. Quando as partes perecem, o todo é rearticulado, pois novos seres ocupam os espaços antigos ou ainda novos seres contribuem para a produção de uma nova unidade criatural. Porquanto a harmonia de um todo assinala beleza, o mal das partes da criação concorre para uma nova irrupção da beleza. Esse mal, que se poderia caracterizar como *mal natural*, possui, para Agostinho, um horizonte de significação estético. Nas suas palavras: “As coisas temporais aparecem e desaparecem para dar lugar a outras, e em seu gênero isso é belo; e as coisas que perecem ou deixam de ser não turvam nem perturbam o modo, a espécie e a ordem do conjunto das criaturas”¹⁴. Entretanto, há uma corrupção que não provém do perecimento “natural” da criação, posto que produzido por uma criatura específica, que possui metafisicamente a possibilidade de introdução da corrupção no mundo, a saber, o ser humano.

Para Agostinho, assim como para toda “teodiceia clássica”, a preocupação central da tematização do mal está centrada no ser humano. Basta levar em conta a obra *O livre-arbítrio*, na qual a questão do mal imediatamente aparece articulada com o ser humano. Após ser questionado por Evódio se Deus é o autor do mal, Agostinho diz: “se sabes ou acreditas que Deus é bom – e não nos é permitido pensar de outro modo –, Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus”¹⁵. Ora, os males que podem ser castigados se referem àqueles produzidos pelo ser humano, pois os demais seres da criação, com exceção dos anjos, não podem ser considerados culpados pelos males praticados ou sofridos. Como afirma Agostinho:

Cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação. Se duvidas, reflete no que já dissemos acima: as más ações são punidas pela justiça de Deus. Ora, elas não seriam punidas com justiça, se não tivessem sido praticadas de modo voluntário¹⁶.

Em última instância, é a liberdade da vontade (livre-arbítrio) a fonte dos males instituídos pelo ser humano no mundo. Nesse caso, o ser humano se relaciona com dois males: o pecado voluntariamente cometido e o castigo sofrido por causa dos pecados cometidos, chamado *mal de pena (poena)*.¹⁷ A pena introduzida no mundo objetiva reinserir o pecador na ordem instituída por Deus.¹⁸ Deus, portanto, não quer o mal, nem é autor de qualquer corrupção. O mal moral é problema humano, fruto de sua racionalidade e da liberdade de sua vontade.

As informações acima já deixam aparecer paradigmaticamente os elementos centrais da teodiceia classicamente pensada. Deus é imutável e onipotente; Deus é bem supremo (absoluto); Deus é criador; Deus não pode ser autor do mal; o mal não

¹⁴ AGOSTINHO, 2006, cap. VIII.

¹⁵ AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995. Introdução, 1, 1.

¹⁶ AGOSTINHO, 1995, introdução, 1, 1.

¹⁷ AGOSTINHO, 2006, cap. VII.

¹⁸ AGOSTINHO, 2006, cap. IX.

é uma natureza, mas a privação da integralidade de uma natureza finita; logo, o mal procede da condição finita da criação, seja por causa do elemento corrosivo do devir, seja ainda devido à má atuação do livre-arbítrio e aos castigos divinos que objetivam reintroduzir a ordem na desordem nascida do pecado. Ainda que a graça divina possibilite ao livre-arbítrio querer e realizar o bem, isso não implica qualquer transformação ontológica do ser divino. Em outros termos, o mal não incide em Deus, pois seu ser continua tal qual sempre foi e será, a despeito da força destrutiva do mal. Por esse motivo é possível afirmar que o sentido da divindade defendida pela teodiceia é o da *imunidade ontológica*. Nesse caso, ser imune é ser impassível ao poder corrosivo do mal. Daí a conclusão: a indiferença ontológica de Deus é um dos pressupostos hermenêuticos da teodiceia.

A noção de teopatia: só um Deus que sofre pode nos ajudar

É precisamente tal indiferença ontológica que receberá uma profunda crítica da teologia, sobretudo depois de Auschwitz. Filósofos e teólogos judeus como Hans Jonas, Richard Rubenstein, Abraham Heschel, bem como teólogos e teólogas cristãos como Johann Baptist Metz, Dorothee Sölle, Jürgen Moltmann, por exemplo, tentarão reformular a questão de Deus sobretudo a partir da Shoá, perguntando-se se é possível falar de Deus a partir desse inominável genocídio. Voltam-se à questão da teodiceia e destroem a noção de impassibilidade divina. Trata-se da morte do onipotente Deus bom criador. E nasce desses estertores o que podemos chamar de *teopatia*, a ideia de um Deus capaz de sofrer e morrer com e nas criaturas pelo seu amor. Ao mesmo tempo, surge a questão da antropodiceia, ou seja, como as boas criaturas de Deus puderam perpetrar tais crimes?¹⁹ Nenhuma teologia contemporânea, que tenha enfrentado as dores do holocausto, pôde tratar do mesmo jeito a questão da teodiceia. Para autores como Metz, se há alguma contemporaneidade no tema da teodiceia, ela diz respeito não à sua retomada com vistas à justificação de Deus diante do mal, mas da retomada da pergunta de como se pode falar de Deus ante a inescrutável história de sofrimento do mundo.²⁰ Para esse autor, essa pergunta jamais pode ser eliminada e muito menos respondida de forma conclusiva. Trata-se da pergunta escatológica por excelência, para a qual a teologia não deve procurar tanto uma resposta reconciliadora, mas uma nova linguagem que impeça que tal questão seja esquecida. Pois quem formula o discurso sobre o Deus de Abraão, Isaque e Jacó sem incluir o iniludível lamento de Jó, faz qualquer coisa, menos teologia.

No campo judaico, destaca-se a figura de Hans Jonas e sua teopatia. Para o filósofo judeu, o ser de Deus é afetado por seu processo criador, ou seja, Deus sofre o devir criatural e ao mesmo tempo sofre o devir no seu próprio ser. Transformado num

¹⁹ KUSCHEL, Karl-Joseph. Teodiceia e antropodiceia: o mal na teologia depois de Auschwitz. *IHU ONLINE*, edição 438, março de 2014. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5400-karl-josef-kuschel-4>>.

²⁰ METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal e Terra, 2007.

ente, Deus deixa-se afetar pelos acontecimentos do mundo, não como quem interfere nele, mas como alguém que está sujeito a ele. Jonas chega a construir uma narrativa mitopoética que ressalta a fragilidade de Deus, sua impossibilidade de interferência no devir da criação. E é precisamente tal fragilidade que possibilita ao ser humano ser um parceiro para redimir o mundo com seu criador e ao mesmo tempo redimir o próprio criador no sofrimento do mundo.²¹ Na mesma esteira, Zizek afirmou que a verdade traumática do acontecimento da Shoá resiste a uma integração no universo de quaisquer significados²², como presente no texto *Apenas um Deus que sofre pode nos salvar*. Recorrendo ao teólogo Dietrich Bonhoeffer, lembrará que só o Deus que sofre pode nos ajudar, pois o sofrimento inominável de seis milhões de judeus é também a voz do sofrimento de Deus e o próprio excesso desse sofrimento em relação a qualquer medida humana o torna divino. Em outros termos: “O fiasco de Deus ainda é o fiasco de Deus”²³.

Foi o teólogo alemão Jürgen Moltmann quem tematizou de maneira mais contundente o estatuto da teopatia a partir da morte do Deus da onipotência teodiceica. O tema é recorrente em sua obra, mas no capítulo II da obra *Trindade e Reino de Deus*²⁴, que tem como título “A paixão de Deus”, Moltmann traça um panorama mais sistemático do que seja tal noção. Para ele, a substância divina tem sido interpretada pela tradição como sendo imune à diversidade, à diferença e pluralidade. Trata-se, portanto, de uma substância autossuficiente totalmente oposta ao mundo móvel dos sofrimentos humanos. Nada há nela que tenha a ver com a transitoriedade do mundo. Tal impassibilidade, entretanto, não se sustenta quando adentramos a tradição bíblica, sobretudo em seu núcleo central, os evangelhos. Ali encontramos as narrativas do sofrimento de Cristo. E se se crê no sofrimento de Jesus como sofrimento do Filho de Deus, depara-se então com um Deus que está envolvido com as tramas do devir mundano. Ocorre que a tradição cristã formulou suas narrativas crísticas incorporando os relatos da paixão à noção de impassibilidade divina. Portanto a tradição justapôs o axioma grego da impassibilidade da divindade suprassensível ao tema do sofrimento de Cristo. Ora, quanto mais se acentua a impassibilidade divina, tanto mais débil será a identificação de Deus com a paixão de Cristo e, portanto, mais débil será a descoberta de Deus nessa mesma paixão, ou seja, conciliar analógica e cristologicamente apatia e paixão, esse tem sido o trabalho da teologia cristã desde a igreja antiga.

Moltmann se vê às voltas com a ideia de *pathos* divino de Abraham Heschel, para dar conta da questão da teopatia. É que Heschel recorre ao profetismo bíblico para desenvolver sua noção de *pathos* de Deus. O que os profetas tinham não eram *ideias* sobre Deus, mas uma *experiência* de Deus. Deus é em si mesmo livre, mas, por

²¹ CABRAL, Alexandre Marques. *Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético*. 2015.

²² ZIZEK, Slavoj; GUNJEVIC, Boris. *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

²³ ZIZEK; GUNJEVIC, 2015, p. 133.

²⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 35-74.

meio do seu *pathos*, revela-se ao povo da sua aliança. E à experiência desse *pathos* corresponde a *simpatia* profética, resposta humana ao *pathos* de Deus.²⁵ Moltmann vê o movimento *pático* hescheliano exemplificado na noção rabinica e também cabalística da *shekinah*. Trata-se das auto-humilhações divinas pelas quais se dá uma acomodação da presença de Deus em meio às fraquezas humanas. São adaptações do amor, são coabitações da glória divina às perseguições sofridas por Israel, aos seus exílios, à dor de seus mártires. Moltmann evoca a figura de Franz Rosenzweig que afirmou que somente na redenção, quando todas as coisas voltarem ao seu lugar, quando todas as opressões forem desfeitas, Deus será único e único será o seu nome. O exílio da *shekinah* só conhecerá seu ocaso no duplo movimento da oração e da ação humana. Na oração, mediante a profissão de fé na unidade de Deus traz-se a glória de Deus para junto de si. Mas tal exílio se desfaz também quando a alienação é superada pela ação do bem visando à instauração da harmonia divina num mundo unificado. Nesse movimento reside o sentido da palavra *tikkun*. Tal compreensão pática admite uma ruptura em Deus, na medida em que esse experimenta uma ruptura em si ao envolver-se com o mundo. E por que ocorre tal ruptura? Por causa do *pathos* pelo qual Deus se auto-humilha para estar próximo de seus parceiros. Que baste esse exemplo de uma teologia que teria conseguido romper com as amarras de um Deus apático, segundo a abordagem moltmanniana.

Uma terceira escola teológica que ousou questionar a ideia da impassibilidade divina é aquela representada por Miguel de Unamuno e seu texto *Do sentimento trágico da vida*. Tal sentimento é expressão de uma contradição fundamental: a vida é uma tragédia, uma batalha constante sem vitória e sem esperança de vitória. Angústia é a palavra que Unamuno encontra para falar desse sentimento. Tal angústia é a expressão da imagem que Unamuno tem de Cristo, em sua agonia na cruz. A partir do sentimento trágico da vida e da visão do Crucificado, Unamuno desenvolve sua teologia como teologia da aflição divina, no escopo da quebra da impassibilidade divina.

Foi esse escândalo do cristianismo entre judeus e helenos, entre fariseus e estoicos, e esse que foi seu escândalo de um Deus que se fez homem para padecer, morrer, e ressuscitar e por ter padecido e morrido, de um Deus que sofre e morre. Essa verdade de que Deus padece, diante da qual sentem-se aterrados os homens, é a revelação das próprias entranhas do Universo e de seu mistério, que nos revelou ao enviar seu Filho para que nos redimisse, sofrendo e morrendo. Foi a revelação do divino da dor, pois só é divino o que sofre. [...] Quem não sofre e não sofre porque não vive, é esse lógico e congelado *ens realissimum*, é o *primum movens*, é essa entidade impassível e, por ser impassível, não mais que pura ideia.²⁶

Ou seja, o Deus vivo é um Deus que ama e o Deus que ama é aquele que se revela amorosamente no seu sofrimento. Portanto Deus é limitado pelo mundo em que vive e do qual procura libertar-se a si e a nós. Assim é que Deus e o mundo criado

²⁵ HESCHEL, Abtraham J. *The Prophets*. New York: Harper Collins, 2001.

²⁶ UNAMUNO, Miguel. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 195-196.

encontram-se em um processo de libertação. Deus participa das dores humanas e nós participamos das dores divinas. Não somos nós apenas que necessitamos da compaixão divina, também Deus precisa da compaixão humana. “Crer em Deus é amá-Lo, e amá-Lo é senti-lo sofrendo, compadecendo-se Dele. [...] A angústia religiosa não é senão o divino sofrimento, sentir que Deus sofre em mim e que eu sofro Nele.”²⁷

Outra vertente teológica capaz de questionar a ideia da impassibilidade divina é a representada por Berdiaev. Para este, o mundo, sua existência e história são filhos da liberdade. Deus desejou a liberdade; não fosse isso, o processo do mundo não teria ocorrido. A história humana é uma tragédia, mas não uma tragédia do amor como para Unamuno, a tragédia do mundo de Berdiaev é a tragédia da liberdade. A liberdade humana é a expressão da paixão divina, é a forma como o amor se configura. Por isso o sofrimento de Deus está no centro dessa aventura, porque ele deseja a liberdade. Ou seja, trata-se da tragédia de um Deus que deseja a liberdade e só pode conservá-la mediante o sofrimento do seu amor. Portanto, se o mistério da liberdade reside no próprio Deus, então há uma tragédia em Deus mesmo, uma espécie de “natureza obscura” no seu interior, no dizer de Jakob Böhme.

Se na vida divina se desenvolve uma tragédia da paixão, uma certa fatalidade divina, em cujo centro se encontra o sofrimento de Deus, do Filho de Deus, e se nesse sofrimento se realiza a salvação do mundo, a libertação do mundo, isso só pode ser explicado admitindo-se o fato de que existe no próprio seio da vida divina um princípio profundo, como um conflito trágico, ou um movimento trágico, ou uma paixão trágica.²⁸

A luta de Berdiaev é contra o que chama de monismo. Esse que pensa a divina presença como estando acima dos conflitos e processos, acima das coisas móveis do mundo aparente. Por esse esquema, a divindade mantém-se em oposição ao múltiplo, sendo o imutável em oposição ao móvel, o idêntico a si mesmo em oposição a todas as coisas que com ele não se identificam. Porque nega o movimento na natureza divina, o monismo nega também a própria vida trinitária, pois que no âmago da vida divina revela-se uma íntima *sede de paixão da divindade*, a saudade de um outro pelo qual anela Deus, isto é, um outro de si mesmo, o homem feito à sua imagem e semelhança. Tal anelo se dá não por carência do ser, mas precisamente pela suberabundância da sua plenitude criadora nessa lacuna da vida do absoluto. Portanto, nessas quatro concepções teológicas, é o sofrer divino no sofrer humano que levanta a pergunta por Deus.

Essas compreensões teológicas apontam para a necessidade de uma revolução no conceito de Deus. Para Moltmann²⁹, nossa história de sofrimento está supressa em Deus. A morte está em Deus. Ele sofre por nós, conosco. A rejeição está no interior do próprio Deus. Pensando nos momentos da tradição em que a rocha da impassibilidade divina foi trincada, a fragilidade de Deus, sua impermanência, sua presença no fluxo do devir e mesmo sua necessidade de que suas criaturas o socor-

²⁷ UNAMUNO, 1996, p. 199.

²⁸ BERDIAEV apud MOLTSMANN, 2010, p. 57.

²⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: Aste, 1978. p. 64.

ram, recoloca a questão da teodiceia, autenticando a passagem de uma justificativa do silêncio divino diante do sofrimento inocente, para uma frágil presença divina no sofrer humano, sobretudo o sofrimento sem sentido. Como pode, pergunta-se a teóloga alemã Dorothee Sölle, manifestar-se a esperança em face do sofrimento humano? A resposta é a história de Eli Wiesel, um sobrevivente de Auschwitz:

As SS enforcam dois judeus adultos e um jovem na presença do pessoal do campo reunido. Os homens tiveram morte rápida, mas a agonia do jovem durou meia hora. “Onde está Deus? Onde está ele?” pergunta alguém atrás de mim. Quando, decorrido prolongado tempo, o jovem continuava a sofrer, pendurado na corda, tornei a ouvir o homem gritando: “Onde está Deus nesta hora?” E ouvi uma voz responder dentro de mim: “Onde está ele?... Ali está ele, no patíbulo”³⁰.

Sölle recorre à resposta inferida do ensino cabalístico sobre a mencionada *shekinah*. A glória divina desce pessoalmente ao mundo e faz habitação nas criaturas sofredoras e suas máculas. Em sua *shekinah*, Deus está presente no patíbulo em Auschwitz. Na perspectiva exegética cristã, para Sölle, a história mítica de Cristo aparece de forma fragmentada na acima transcrita história de Auschwitz, espelhada em três vozes diferentes. O grito de Jesus na cruz, “Deus meu, por que me desamparaste?”, aparece na voz do homem atrás do narrador; o jovem morre como Jesus morreu e o narrador ouve uma voz e lhe diz onde Deus se encontra: precisamente no enforcado. Entretanto, enquanto em Jesus aparece ao mesmo tempo a interrogação, a vítima e a resposta, na história do jovem esfazela-se toda a comunicação: o interrogante não recebe a resposta, a mensagem não alcança o mortituro e o narrador fica a sós com sua voz. Dois são, para Sölle, os significados da afirmação de que Deus ali está no patíbulo. Em primeiro lugar, trata-se de uma afirmação sobre Deus. Ele não é o carrasco nem o espectador onipotente, muito menos o todo-poderoso tirânico. Seja o que for que o significante Deus signifique nesse contexto, ele está entre as vítimas, ele está enforcado. Deus está pendurado no patíbulo. Em segundo lugar, há uma afirmação sobre o jovem e vale aqui a confissão reveladora do capitão romano na cena de Jesus na cruz: “Na verdade este é o filho de Deus”. Não há lugar para cinismos como a afirmação tradicional de que “ele está no céu pela ressurreição, junto a Deus”. Esse jovem e todos os seis milhões de judeus mortos são o filho amado de Deus. “Nenhum céu é capaz de reparar o que aconteceu em Auschwitz. Mas o Deus que não é um Faraó maior prestou cabal explicação ao sucedido? Sofrendo junto, morreu junto na cruz.”³¹ Prossegue Sölle: “Deus não possui outras mãos senão as nossas”. E fazendo clara crítica a certas teologias da esperança, dirá: “Também ‘o futuro’, que hoje frequentemente é relacionado à palavra mítica ‘céu’, de modo algum consegue impedir que o jovem deva morrer em Auschwitz. Se há algum sentido para a palavra futuro em contexto é apenas de que ele, o futuro, poderá conservar a memória dessas pessoas e mediante tal memória, poder-se-á combater melhor o bom combate contra a morte.

³⁰ SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 151.

³¹ SÖLLE, 2007, p. 154.

Conclui-se, com tudo o que vimos afirmando, que a rocha do sofrimento fez ruir o teísmo de um Deus todo-poderoso e bom. Mas, a essa altura, nos perguntamos: não será também a ideia de um Deus que sofre, de um Deus fraco, de um Deus incapaz de fazer frente ao fluxo do devir com o qual está identificado, uma nova forma justificativa do silêncio de Deus? Metz chega a propor uma objeção ao discurso sobre o Deus que sofre, considerando tal discurso uma via adequada da teologia contemporânea para esquivar-se do dado escatológico ao oferecer de alguma forma uma resposta tranquilizadora, já que a linguagem do sofrimento de Deus acaba poupando Deus da pergunta inquietante: *por que, Deus?*³². A suspeita de Metz é que não é por acaso que a teologia insiste em falar do Deus que sofre e assume nosso sofrimento numa época que oferece à estetização um papel-chave em nossa cultura intelectual. Dito na forma de uma pergunta, o discurso do Deus que sofre e morre não sofre uma certa estetização pós-moderna do tema do sofrimento?³³ Ou seja, se Deus sofre, então o sofrimento deixa de ser uma objeção contra ele. Nesse sentido, como situar o clamor das tradições bíblicas, os Salmos imprecatórios, o suspiro oprimido de um homem como Jó? Como encarar o desespero de Jesus na cruz: *Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?*

Do sofrimento às revoltas de Deus: contra a lógica da iniquidade

O enfraquecimento ontológico de Deus transformou-se em horizonte hermenêutico alternativo à teodiceia. Como estratégia principal, como vimos, a teologia contemporânea judaico-cristã inscreveu o sofrimento na vida divina. É Deus mesmo quem sofre no sofrimento e nos males sofridos pela pessoa sofredora, sobretudo aqueles males nascidos da injustiça. Trata-se, portanto, da gênese da teopatia, conquista importante da teologia atual. Contudo, se atentarmos para um gesto pertencente à teopatia e de certa forma destacado por Metz, então, em verdade, parece que a alternativa proposta por essa “nova” compreensão do mal e do sentido do sofrimento assinala somente uma inversão da teodiceia e não sua superação ou mesmo desconstrução. Isso porque tudo parece corroborar a hipótese segundo a qual a teologia do sofrimento de Deus, por um lado, absolve novamente Deus do “crime” da autoria do mal no mundo; e, em segundo lugar, o “tribunal da razão teológica” transforma o “Deus réu” em “Deus vítima”, o que preserva o caráter judicializante da razão teológica tradicionalmente presente nas teodiceias. Deve-se ainda acrescentar que a inversão da onipotência divina metafisicamente pensada não é, em sentido próprio, uma superação, uma vez que as notas conceituais da noção de onipotência continuam vigentes sob o modo da negação.

Dizer que nos campos de concentração nazistas Deus estava crucificado com cada pessoa assassinada é somente um aspecto da questão da teopatia. Se essa for a melhor resposta possível para o problema do mal no mundo, então, ela pode ser en-

³² METZ, 2015, p. 31.

³³ METZ, 2015, p. 32.

tendida como legitimadora da tese do *bode expiatório*, tal qual pensada por Girard.³⁴ Sem entrar nos pormenores dessa tese, é digno de nota que a produção de vítimas sacrificais atende ao interesse primário de amenização dos conflitos generalizados que atravessam uma sociedade e que precisa, vez por outra, de um objeto comum para canalizar o ódio comunitário, “objeto” esse que tenha por função aplacar temporariamente a violência estrutural da cultura e harmonizar grupos de pessoas consideradas dignas de ser preservadas. A escolha da vítima tem como critério o fato de sua morte não causar revolta nas demais camadas populares, ou seja, sua morte não potencializa o caos. Em outros termos, vidas sacrificáveis são aquelas que, uma vez imoladas, não produzem revolta social. Daí sua ambiguidade: por um lado, vítimas sacrificáveis são canalizadoras do ódio, por outro, fomentam reverência, uma vez que promovem reordenação da sociedade.³⁵ Ora, poder-se-ia perguntar: não é possível e plausível entender as mortes nos campos de concentração nazistas como veículos de reordenação social? Não seriam esses campos estratégias de regulação social que utilizariam um mecanismo de matriz religiosa, que é o caso do sacrifício da vítima, conforme o entendimento de Girard? Nesse caso, a teopatia seria somente um momento necessário da lógica do sagrado, que exige a vítima, exige o assassinato como forma de organização social. Em outros termos, o Cristo que morre no campo de concentração nada teria a oferecer de alternativo à lógica que promove continuamente formas genocidas de estruturação da cultura. Por isso é preciso admitir que o fato de Deus ser atravessado pelo sofrimento nascido da injustiça não é capaz de responder suficientemente ao problema do mal. Por esse motivo, ousamos aventar a hipótese segundo a qual é preciso repensar a teopatia (jamais descartável) por meio de uma *teorevolta*. Com isso queremos afirmar que a noção de revolta possibilita inscrever a relação entre Deus e mal em um horizonte efetivamente alternativo, irreduzível à teodiceia. Um pequeno ensaio da plausibilidade dessa hipótese será realizado neste tópico.

Levaremos em conta um *topos* do pensamento de Rubem Alves, que talvez nos forneça um pista hermenêutica para o problema que caracterizamos. Em *Por uma teologia da libertação*, Alves articula dois conceitos para pensá-los de modo crítico, a saber, *liberdade e esperança*. Partindo do princípio de que o ser humano é, simultaneamente, ser *no* mundo e ser *com* o mundo, Alves assinala que todo ser humano é um ser de resposta às interpelações históricas do mundo. Aliás, o mundo só pode ser histórico porque as respostas humanas às suas interpelações produzem devir no mundo. Como ele afirma: “O homem responde porque descobre o seu mundo como se fosse uma mensagem a ele endereçada, como um horizonte em direção ao qual pode se projetar. E, ao responder, o mundo torna-se diferente: torna-se histórico”³⁶. A recíproca é verdadeira: toda resposta humana às interpelações mundanas historicizam o ser humano por meio das respostas promovidas. Ora, sua fé passa a ser uma modulação de seu ser histórico e, por isso, recebe as marcas do eixo espaçotemporal onde

³⁴ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.

³⁵ GIRARD, René. *A violência e o sagrado*, São Paulo: Paz e Terra, 1990. p. 11-54.

³⁶ ALVES, Rubem. *Por uma teologia da libertação*. Juiz de Fora: Recriar; São Paulo: Siano, 2019. p. 48.

é exercida, assim como o próprio exercício da fé assume a possibilidade de proporcionar mobilidades históricas na condição humana e em seu mundo. Se as condições históricas são, de início, opressoras, então os modos de resposta humana ao mundo não se equivalem. Há modos que ratificam e reiteram formas históricas de opressão, assim como há outras que intencionam promover a superação dessas condições de desumanização da condição humana no mundo. Dessas possibilidades nasce a *esperança* como conceito-chave de produção de um futuro qualitativamente alternativo em meio a condições histórico-mundanas de desumanização. Esse futuro é índice de liberdade, que não se confunde, nesse caso, com livre-arbítrio. A liberdade é um processo dialético que passa necessariamente pela negação do elemento negativo que oprime a condição humana.

O novo não é obtido diretamente: o velho resiste ao novo e a ele se opõe. Em consequência, o Sim que a liberdade endereça ao novo torna-se histórico tão só através e para além do Não com o qual ela confronta, resiste e sobrepuja o poder do velho que pretende se perpetuar, abortando o novo.³⁷

Assim, a liberdade consiste no jogo de *não* e *sim*, de *recusa* das condições histórico-mundanas de opressão e de *afirmação criadora* de formas humanizadoras de ser no e com o mundo. A esperança é, nesse caso, o horizonte de criação de futuro, por meio da dialética da liberdade humana.

Alves assinala que o momento da dialética da liberdade que visa negar o negativo é o momento que enfrenta a teopatia, como anteriormente assinalado. É que o negativo na história tem como signo primário o *sofrimento* que nasce da injustiça e avilta a vida na Terra. Ao se apropriar da relação bíblica entre o Deus de Israel e a história de seu povo, Alves entende que esse Deus está visceralmente relacionado com as metamorfoses da condição humana, sobretudo se levarmos em consideração que o Deus de Israel ouve o clamor nascido das dores do povo, dores essas que são efeitos da injustiça humana. Por isso o Deus bíblico é Deus sofredor. Ele não esquece as dores da injustiça. Essa memória divina do sofrimento não é fonte de ressentimento, mas de recusa das realidades injustas do presente e da exigência de criação de futuro. Nas palavras paradigmáticas de Alves:

O escravo pode esquecer seu sofrimento, mas não Deus. Deus é Deus sofredor, o Deus que jamais permite que as dores da história sejam ignoradas e curadas pelo poder hipnótico da política da preservação. Porque Deus, como presença do futuro, é um Deus na história, e já que sua esperança na história é sempre resistida pelos poderes do velho, Deus é um Deus que sofre. Não há teodiceia possível para aquilo que é, através de referências a Deus. Deus não é uma explicação para as dores do mundo. Pelo contrário: consiste no poder permanente que nega a justiça e o direito do sofrimento na história, sendo ele próprio o Deus que sofre, permanecendo o Servo Sofredor (*doulos* – Fp 2:7)³⁸.

³⁷ ALVES, 2019, p. 169.

³⁸ ALVES, 2019, p. 183.

Aqui está a questão mais relevante: Deus sofre, porém recusa as condições históricas do sofrimento. Dessa forma, o fato de Deus não aceitar as condições de opressão que o fazem sofrer não significa que ele irá mágica ou causalmente modificar o curso do mundo. Antes, a graça transformadora de Deus leva o ser humano a atuar segundo possibilidades de libertação e de criação de liberdade. Assim como no registro agostiniano, a graça não suplanta ou suprime a “natureza”, ou seja, a ação divina não se dá sem o engajamento humano pela promoção da humanização do mundo. A teopatía, no regime discursivo alvesiano, não transforma somente Deus em vítima, mas leva Deus a dizer não à opressão e desumanização do mundo. É exatamente esse “não” que nos interessa. Que “não” é esse? Certamente, não se trata do “não” que condiciona todo modo de ser ressentido, que Nietzsche considerou, em *Para a genealogia da moral*, como instituidor de valores escravos.³⁹ O “não” assinalado por Alves, inscrito na dialética da liberdade, é condição de possibilidade dos “sins” instituidores de liberdade. Por esse motivo entendemos que os “nãos” envolvidos na promoção da liberdade se identificam com o conceito de *revolta*, cujos contornos devem ser sinteticamente caracterizados a seguir.

Toda revolta se inicia com um “dizer não”; porém nem todo “dizer não” pode ser identificado com a revolta. Por um lado, a revolta é uma recusa, a “recusa a ser o que é”⁴⁰. Por outro, a recusa é um caminho para se criar condições outras de vida que aquelas que possibilitaram o surgimento da própria revolta. *Revoltar-se é implicar-se na tarefa de transformar o solo histórico em que a própria revolta nasceu*. Mas qual o sentido da revolta? Ouçamos Camus:

A revolta nasce do espetáculo da desrazão diante de uma condição injusta e incompreensível. Mas seu ímpeto cego reivindica a ordem no meio do caos e a unidade no próprio seio daquilo que foge e desaparece. A revolta clama, ela exige, ela quer que o escândalo termine e que se fixe finalmente aquilo que até então se escrevia sem trégua sobre o mar. Sua preocupação é transformar⁴¹.

Que se atente, antes de tudo, para a relação entre injustiça, desrazão e incompreensão. A revolta só é possível quando o ser humano experimenta o absurdo da injustiça, sua desrazão, sua incompreensibilidade e, por isso mesmo, desnatura sua perpetuação. Tendo experimentado o absurdo da injustiça, nasce a possibilidade da revolta. Por meio dela é necessário produzir sentido, *fazer-ter-sentido* uma vida marcada pelo absurdo da injustiça e de tudo que dela decorre. Acabar com o escândalo da injustiça, dos sofrimentos que nascem da injustiça, exige a criação transformadora de condições justas em que viver tenha efetivamente sentido. Por esse motivo se deve dizer que “a ordem no meio do caos e a unidade no seio daquilo que foge e desaparece” nada têm a ver com qualquer tipo de medida metafísica de sustentação do mundo. Ordem e unidade são, em verdade, *ordenação* e *unificação* da condição humana em seu mundo, ou seja,

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2000. I, §10.

⁴⁰ CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1999. p. 21-22.

⁴¹ CAMUS, 1999, p. 21.

resultam de estratégias de criação de sentido social, político e existencial para além do absurdo da injustiça que se naturaliza na estruturação da (co)existência humana.

O sentido último da revolta aparece quando o caráter transformador do “não”, sempre acompanhado por um “sim criador”, deixa vir a lume um elemento da condição humana que vigora como fim em si mesmo. Ainda operacionalizando o pensamento camusiano, dizemos que a negação inerente à revolta possui como finalidade afirmar a *dignidade*, ou seja, o elemento inegociável da condição humana, que se poderia universalizar de modo não metafísico na noção de *dignidade humana*, mesmo que Camus não a usasse.⁴² Assim, a revolta nunca é individualista, por mais que seja realizada por indivíduos. Nela, está implicada a dignidade de seres humanos singulares cujas vidas não podem ser submetidas a condições de aviltamento. Melhor ainda: “Na revolta, o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica”⁴³. É nesse sentido que a revolta não se identifica com a revolução. Essa, segundo Camus, operacionaliza ideais abstratos de humanidade e de justiça, o que permite submeter violentamente seres humanos, para que os valores nascidos dessa abstração sejam implementados na história. A revolta, de outra forma, submete a universalidade abstrata à singularidade humana. Por isso ela não possui fins absolutos, pois a cada vez se afirma contra o absurdo da injustiça e a favor da dignidade universal da singularidade humana. É essa noção de revolta que deve nos orientar no que estamos a chamar de *teorevolta*.

Devido aos limites deste artigo, assinalamos que a teorevolta possui ao menos dois sentidos: a) a revolta contra o Deus das teodiceias; e b) a revolta como dinâmica simultaneamente humana e divina de transformação criadora dos sofrimentos e males em geral, sobretudo daqueles vinculados às práticas de injustiça. Por isso um dos focos centrais da teorevolta é o que a tradição chamou de iniquidade, agora ressignificada à luz da ideia segundo a qual a injustiça naturalizada e sobretudo os sofrimentos que dela decorrem formam o horizonte do *mysterium iniquitatis*. O primeiro sentido está presente, por exemplo, nas palavras do já mencionado Salmo 22, reproduzidas por Jesus na iniquidade da cruz: *Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?* (Mc 15.34). O verso 37 diz: *E, Jesus, dando um grande brado, expirou* (Mc 15.37). Naquele momento, diz o verso seguinte, o véu do Templo se rasgou. Há, certamente, uma história rica e consolidada de interpretação desse texto. Não é nossa intenção tematizá-la. Devemos ousar a compreensão segundo a qual a revolta é um possível horizonte hermenêutico dentro do qual o grito de Jesus e sua indignação diante do abandono de Deus podem fazer sentido. Jesus grita contra o Deus separado pelo véu do templo, pela interposição entre aparelho religioso e seu “objeto de culto”, aquele mesmo que Jó, após um percurso doloroso, disse ter conhecido somente “por ouvir dizer” (Jó 42.5). Esse Deus, capturado pelo aparato da teodiceia, mesmo antes do surgimento dessa palavra e dos conceitos por ela operacionalizados, é o Deus contra o qual se volta Jesus na cruz. Somente um Deus indiferente às cruces pode se fazer

⁴² CAMUS, 1999, cap. I.

⁴³ CAMUS, 1999, p. 29.

ausente no sofrimento da injustiça. Na cruz, Jesus se revolta contra o Deus que se ausenta do sofrimento nascido da injustiça. Porém é preciso levar em conta que a resposta teopática que diz estar o Pai e o Espírito Santo sentindo a dor do Filho na cruz não dá conta do sem-sentido, do absurdo da injustiça. Antes, é preciso ler também no grito de Jesus a revolta diante do Deus que se faz vítima da injustiça e que resume sua divindade à impotência que aí se apresenta. O grito de Jesus é a manifestação da impossibilidade de conferir sentido ao absurdo da iniquidade. Deus não pode se satisfazer com sua simples inocência diante da iniquidade. Deus só pode ser divino se se faz revolta contra a iniquidade. O mal exige o grito da revolta e a ira que diz “não” porque deseja o “sim”.

O segundo sentido da teorevolta diz que a revolta é um modo de ser tanto de Deus quanto do ser humano, quando ambos, conjuntamente, se deparam com o *mysterium iniquitatis*. Vejamos, novamente, Jesus na cruz. Para além da vítima sacrificial, que na abordagem de Girard preserva a sacralização e legitimação da violência entendida como a lógica que atravessa e condiciona o tecido social em meio ao qual se manifesta a guerra de todos contra todos (*homo lupus homini*), Jesus não se resume a ser o “cordeiro de Deus”, expressão que justifica religiosamente o assassinato por ele sofrido na cruz e o sublima na ideia de morte vicária. Jesus grita na cruz porque não quer ser vítima sacrificial; não quer ser bode expiatório; não quer conectar a humanidade pecadora com o *Deus absconditus* dos altos céus, divindade transcendente e ontologicamente ausente/indiferente. Em Jesus, divindade e humanidade se articulam na revolta contra a divindade e a humanidade que promovem, se abstêm de ou se conformam à iniquidade. Na cruz, o mal não é compreendido, não é explicado, não é somente sentido; ele é objeto de revolta. Em Jesus, Deus e humanidade se revelam contra o Deus e a humanidade da indiferença à iniquidade ou tragados pela iniquidade sob a forma da vítima absolutamente impotente. O grito de Jesus na cruz é a afirmação da indignação com e da ira/raiva simultaneamente humana e divina em relação à iniquidade. Nesse sentido, não seria a ressurreição a face afirmativa ou criadora da revolta de Jesus na cruz? Se for, então, ressuscitar é um ato *deicida e antropocida*: aniquila toda divindade que nasce da teodiceia e/ou que não se revolta contra a iniquidade, além de aniquilar qualquer tipo de humanidade que não faça o mesmo. Por esse motivo, na teorevolta, Deus e ser humano não negociam a dignidade.

É necessário responder novamente a questão: onde estava Deus nas vítimas dos campos de concentração, das balas “perdidas”, dos genocídios contemporâneos, da necropolítica, do machismo, do racismo etc.? Talvez três respostas se façam obrigatórias: 1) Ele está morrendo com as vítimas da injustiça. 2) Ele está gritando de revolta com elas, nelas e por causa delas em meio à agonia. 3) Ele está ressuscitando nos/as sobreviventes, que inventam “nãos” e “sins”, para que a iniquidade não seja a palavra final da história. Basta perguntar: onde estava Deus nos quase oito minutos de sufocamento de George Floyd? Ele estava agonizando com ele; estava gritando “I can’t breathe” [Não consigo respirar] naquela cruz e ressuscitou em todos e todas que saíram às ruas, em todo planeta, para dizer: “Chega, o racismo acabou! *Black lives matter!*”. Sem a divina revolta humana e a humanizadora revolta divina, as teodiceias e teopantias, consciente ou inconscientemente, sempre legitimarão a iniquidade.

Conclusão

O caminho seguido no presente estudo identificou limites nos regimes discursivos teodíceicos e teopáticos, no que concerne à compreensão teológica do mal em meio ao quadro atual pandêmico. Nesse sentido, toda teodíceia é um tipo de estratégia discursiva de desoneração do divino quanto à livre produção do mal no mundo, o que passa a ser atribuído ao livre-arbítrio humano. Por outro lado, o pressuposto ontológico das teodíceias é a imunidade de Deus em relação à presença do mal na criação. Se isso explica as condições do mal no mundo e a culpabilidade humana em relação à maior parte das invenções dos males na criação, parece não dar conta dos absurdos ocorridos nos campos de concentração nazistas e em outros modos congêneres de destruição em massa de seres humanos e das demais criaturas. Daí a importância capital dos discursos judaico-cristãos teopáticos, que passam a implicar Deus no curso da história e no destino da criação.

Se um dos pilares ontológicos das teodíceias sempre foi a ideia de *onipotência* divina (conjugada com o conceito de imutabilidade), com as teopatias esse horizonte compreensivo se desloca: Deus possui vulnerabilidade e o destino dos seres humanos e da totalidade da criação diz respeito essencialmente ao seu ser. Deus não somente afeta a criação com a sua graça – ele é por ela afetado. Por isso Deus sofre, Deus se alegra, Deus chora, Deus ama, Deus celebra, ou seja, apesar da linguagem ser claramente antropomórfica, as teopatias assinalam o envolvimento do ser divino com o destino da finitude de toda criatura, sobretudo as criaturas humanas. Daí a assertiva: nos campos de concentração, nos genocídios de toda ordem, nas mulheres violentadas pela lógica do machismo, nos racismos mais diversos, Deus está morrendo. Ora, como mostrado anteriormente, esse discurso, apesar de pertinente e poderoso, é limitado. Retirar de Deus sua indiferença ontológica e transformá-lo em vítima não dá conta da iniquidade, esse tipo de mal que irrompe da naturalização da injustiça. Se a recondução de Deus ao lugar de vítima da injustiça fosse a solução da iniquidade, então o assassinato pelo assassinato, o genocídio pelo genocídio, o estupro pelo estupro, o racismo pelo racismo seriam, por si sós, pelo simples fato de aniquilarem vidas, a própria resistência aos males que produzem. A simples afirmação da impotência de Deus despotencializa formas de resistência à iniquidade.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1957-1986.
- _____. *O livre-arbítrio*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Solilóquios/A vida feliz*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da moeda, 2004.
- _____. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.
- _____. *A doutrina cristã*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007.
- ALVES, Rubem. *Por uma teologia da libertação*. Juiz de Fora: Recriar; São Paulo: Siano, 2019.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Sobre o mal*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.
- ALMEIDA, Edson Fernando de. *Do viver apático ao viver simpático: sofrimento e morte*. São Paulo: Loyola, 2006.

- BIBLIA SAGRADA. São Paulo: SBB, 1993.
- CABRAL, Alexandre Marques. “Hans Jonas, gnosticismo e a questão de Deus: entre redenção da natureza e compromisso ético”. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 18, n. 1, 2015.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- _____. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *O bode expiatório e Deus*. Covilhã: LusoSofia, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).
- HESCHEL, Abraham, J. *The Prophets*. New York: Harper Collins, 2001.
- JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder, 1998.
- _____. *O princípio vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Matéria, espírito e criação*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- KUSCHEL, Karl-Joseph. Teodiceia e Antropodiceia: O mal na teologia depois de Auschwitz. *IHU ONLINE*, edição 438, março de 2014. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5400-karl-josef-kuschel-4>>.
- METZ, Johann Baptist. *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal e Terra, 2007.
- MOLTMANN, Jürgen. *Paixão pela vida*. São Paulo: Aste, 1978.
- _____. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Experiências de reflexão teológica: Caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- _____. *O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã*. Santo André: Academia cristã, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2000.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar o mal: da ponerologia à teodiceia*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e teologia*. Campinas: Papirus, 1988.
- SÖLLE, Dorothee. *Sofrimento*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- UNAMUNO, Miguel. *Do sentimento trágico da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ZIZEK, Slavoj; GUNJEVIC, Boris. *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

Site acessado:

<<https://veja.abril.com.br/religiao/edir-macedo-dissemina-informacoes-falsas-e-atribui-coronavirus-a-satanas>>. Acesso em: 16 jun. 2020.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4094>

PONDERAÇÕES CRÍTICAS ACERCA DA COVID-19: CONTRIBUIÇÕES PARA AMPLIAR O ENTENDIMENTO NO CONTEXTO BRASILEIRO¹

*Critical considerations about Covid-19:
contributions to extend understanding in the Brazilian context*

**Celso Gabatz²
Rosângela Angelin³**

Resumo: Em tempos de Covid-19, vivemos a condição, nunca experimentada, do isolamento social. Ficar distante para, paradoxalmente, nos protegermos como grupo social. De certa forma, não é equivocado dizer que estar longe é um ato de cuidado e afeto. A pandemia vem nos desafiando nessa difícil experiência de lidar com o medo e, por extensão, também exacerbando esse inevitável entendimento de que temos que sobreviver a despeito da difícil experiência que vislumbramos à nossa volta. É um tempo que nos obriga a desenvolver uma grande disciplina mental, suscitando novas competências sociais. O objetivo desta abordagem é, pois, contribuir para ampliar o horizonte crítico e compreensivo sobre as possíveis alternativas que possam (de)limitar uma perspectiva de bem comum. Interessá-nos compreender como a pandemia vem repercutindo no cenário brasileiro a partir de determinados valores religiosos instrumentalizados pelos agentes da governança pública em seus discursos, decisões e liturgias. Afinal, a Covid-19, inexoravelmente, tem dado espaço a falsos profetas, de modo a contaminar os meandros da ação política, provocando o devaneio e o mal-estar na confirmação de um de nossos maiores paradoxos: a dolorosa desigualdade social.

Palavras-chave: Pandemia. Isolamento. Desigualdade social. Religião.

Abstract: In Covid-19 times, we lived the condition, never experienced, of social isolation. Paradoxically moving away from protecting ourselves as a social group. In a way, it is not wrong to say that being far away is an act of care and affection.

¹ O artigo foi recebido em 29 de julho de 2020 e aprovado em 20 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutor. Faculdades EST. E-mail: gabatz12@hotmail.com

³ Doutora. Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI), Campus Santo Ângelo/RS. E-mail: rosangelaangelin@yahoo.com.br

The pandemic has challenged us in this difficult experience of living with fear and, by extension, it has also exacerbated the inevitable understanding that we have to survive, despite of the difficult experience, we see around us. It is a moment that forces us to develop great mental discipline, giving rise to new social skills. The objective of this approach is, therefore, to contribute to broaden the critical and comprehensive horizon of possible alternatives that may (de)limit a perspective of the common good. We are interested in understanding how the pandemic has had an impact on the Brazilian scene, based on certain religious values used by public governance agents in their speeches, decisions and liturgies. In the end, the pandemic has inexorably given rise to false prophets, to contaminate the complexities of political action, causing reverie and discomfort by confirming one of our greatest paradoxes: painful social inequality.

Keywords: Pandemic. Isolation. Social inequality. Religion.

Introdução

*O grande desafio da existência é abrir o coração e deixar que as réstias de luz iluminem nossas sombras.*⁴

Esta contribuição acerca da Covid-19, assim como as demais abordagens delineadas neste dossiê, foi finalizada no confinamento. Não é de se estranhar que alguns sentimentos tenham sido recorrentes: medo, ansiedade, apreensão, desassossego. Pandemias, em geral, ampliam essa percepção de dizer mais sobre nós mesmos do que a doença em si. Em meio a múltiplas incertezas, a sociedade brasileira parece estar convivendo, como em nenhuma outra época, com o negacionismo e uma profunda crise política, que se amplia também por conta de uma assustadora falta de empatia, insensibilidade e desrespeito às milhares de vidas perdidas.⁵

A busca por compreender o mundo à nossa volta, sobretudo quando ele está em um processo de mudanças drásticas, é sempre um preceito desafiador. Qualquer percepção haverá de ser significativamente caracterizada por contornos pessoais, diferentes filtros, perspectivas de análise sublinhadas pela sensibilidade e criatividade humana. Diante de um estado de coisas tão complexo, não há modelos prontos. Não existem, pois, receitas para a convivência na medida em que se trata de um caminho em permanente construção. Importa, sobretudo, neste momento histórico peculiar, uma maior capacidade para compreender os medos, os gestos de solidariedade, os limites, as ambiguidades e o cotidiano que vai sendo forjado em experiências de solidariedade, resiliência e esperança.⁶

⁴ GABATZ, Celso. *Percurso da Alma*. Santa Rosa: Café Pequeno, 2015. p. 103.

⁵ FARINELLI, Victor. Bolsonaro já cumpriu o que prometeu. *Opera Mundi*. 02 de junho de 2020. Disponível em: <<https://operamundi.uol.com.br/coronavirus/64996/bolsonaro-ja-cumpriu-o-que-prometeu-temos-30-mil-mortos>>. Acesso em: 31 jul. 2020.

⁶ LORENZINI, Daniele. Biopolítica em tempos de coronavírus. *Instituto Humanitas*. 14 de abril de 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598029-biopolitica-nostempos-do-coronavirus-artigo-de-danielelorenzini>>. Acesso em: 30 jul. 2020.

Nestes tempos, há, por óbvio, muitos questionamentos sobre o fato de uma grande parcela da população brasileira ignorar as orientações dos órgãos oficiais de saúde que indicam o isolamento como forma de conter a propagação do vírus. Para entender os motivos, é preciso reconhecer que, além de certos protagonistas da governança pública, existe a negação histórica do acesso a uma educação capaz de transformar corações e mentes e que, em momentos iguais ao que estamos vivendo, agrava o caos o social⁷, assim como, muitas vezes, questões religiosas vêm sendo instrumentalizadas pelos agentes da governança pública.

Essa negação, cunhada na estrutura de uma sociedade racista, patriarcal e de exploração, perdura por meio de nossa herança escravagista colonial, potencializada na recrudescência dessa incapacidade de aceitar opiniões divergentes, transformando o outro em inimigo e, portanto, sempre induzindo de que deveria viver em outros países, pois, talvez, não seja digno de exercer aqui a sua cidadania. A ignorância funcional de uma camada do povo brasileiro serve a um projeto de poder de quem sempre deu as cartas neste país e que tem na mercantilização da vida humana sua principal fonte de dividendos.⁸

O sistema capitalista, ao promover a exacerbação do lucro, aprofunda esse rompimento da humanidade com valores essenciais ao bem comum. Nesse sentido, o desafio recorrente é encontrar meios para exercitar a cooperação e o senso de humanidade, reforçando valores como a igualdade e os princípios democráticos. É preciso desvelar o egoísmo, por vezes disfarçado de altruísmo, e questionar, sobretudo, aqueles grupos que pregam o relativismo científico.⁹ O conhecimento científico, cumpre destacar, foi consolidado, sobretudo, a partir da importante contribuição do físico e historiador da ciência Thomas Kuhn, em sua obra seminal “A estrutura das revoluções científicas”¹⁰.

Em linhas gerais, Kuhn afirmava que, em sua pretensão de “verdade”, a ciência não dependia, como se supunha, de um núcleo comprobatório de provas científicas, cuja origem estaria em algum método de caráter cognitivo. O autor demonstrou, por meio de inúmeros exemplos, que regras ou métodos de investigação eram dependentes de determinados paradigmas, que mudavam com o tempo e com as próprias “descobertas” científicas e de certos “consensos” realizados pela comunidade científica.

A controvérsia em torno do uso, por exemplo, da Cloroquina, de certa maneira, extrapolou a dimensão política do campo da ciência e migrou para dimensão política do espaço social mais amplo, encontrando um fermento apropriado para o seu crescimento e proliferação: a polarização da política no Brasil [...]. O governo brasileiro perdeu – e continua perdendo, posto que não se sabe bem o rumo que a epidemia ainda vai tomar – uma excelente oportunidade de, cuidadosamente, construir um plano amplo, trans-

⁷ NOBRE, Marcos. *Ponto-final: A guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia, 2019.

⁸ SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

⁹ LACERDA, Marina Basso. *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre: Zouk, 2019.

¹⁰ KUHN, Thomas Samuel. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

disciplinar e transtornal capaz de mitigar uma série de efeitos, inclusive à economia, decorrentes da pandemia, não obstante aos exemplos que já vinham sendo observados em países onde a infecção iniciou mais cedo.¹¹

Observa-se que as noções de empatia e solidariedade são relativizadas, mitigadas e, até, quase apagadas, quando se fala que a economia não deveria parar em razão de uma crise sanitária de ordem global. O que se vê com frequência em pronunciamentos dos agentes públicos e políticos é a justificativa de que a economia precisa ser preservada para que seja possível tratar a saúde pública.¹² Que os efeitos de uma crise econômica seriam mais danosos que uma crise de saúde. O discurso que minimiza a gravidade da pandemia serve como propaganda no sentido de que suas indicações, ainda que inverídicas, sejam recepcionadas pelos interlocutores como verdades.

Passa a ser, propositalmente acentuada, uma narrativa com a qual se objetiva impregnar o imaginário com certas informações de modo que os interlocutores já não duvidem de alguns dados, mas os recebam como referências para suas ações. Trata-se, pois, “de uma fase na qual a irracionalidade e a falsidade objetiva se escondem atrás da racionalidade e da necessidade objetiva, a aparência torna-se total”¹³. Não raro, as falas de agentes políticos importantes, como Donald Trump, nos Estados Unidos da América, e Jair Bolsonaro, no Brasil, minimizando os efeitos da Covid-19, são replicadas à exaustão, de modo a ir tomando corpo, na maioria das vezes, negando a própria essência da sociedade.

A busca por uma abordagem crítica

*Guardamos saudades, sensações e sentidos daquilo que fez o nosso coração bater mais forte e que tornou a vida mais bela, mais plena, cheia de sonhos.*¹⁴

Cada ser humano busca encontrar, ou não, em suas crenças sociais, políticas e religiosas, alguma resposta às questões que o momento atual tem ampliado. No entanto, o que se pode observar, com mais vigor, é uma experiência comum de impotência e profundo desconhecimento acerca daquilo que o futuro nos reserva. De certa forma, junto com a Covid-19, se espalhou também a dúvida sobre a vida humana e os rumos da história. Nessa direção, é emblemática a percepção de Judith Butler: “Se certas vidas não são qualificadas como vidas ou se, desde o começo, não são concebíveis como vidas de acordo com certos enquadramentos epistemológicos, então essas vidas nunca serão vividas nem perdidas no sentido pleno dessas palavras”¹⁵.

¹¹ RODRIGUES, Léo Peixoto. A controvérsia científica em torno da cloroquina e hidroxicloroquina no tratamento da Covid-19: a importância dos estudos sociais da ciência na sociedade complexa. *Revista Simbiótica*, UFES, Edição Especial, v. 7, n. 1, p. 166-167, jun. 2020.

¹² DUPAS, Gilberto. *O Mito do progresso ou progresso como ideologia*. São Paulo: Unesp, 2012.

¹³ ADORNO, Theodor. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998. p. 17.

¹⁴ GABATZ, 2015, p. 146.

¹⁵ BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016; p. 13.

É como se a pandemia nos convocasse a ser diferentes, mas, ao mesmo tempo, também manifestasse uma espécie de suspeita coletiva de que estamos juntos à beira de um abismo a nos perguntar como haveremos de redimir tantas mortes, tantos desarranjos e desventuras. Seremos capazes de abraçar alguma perspectiva contrária à desesperança ou até mesmo ao desespero diante das múltiplas ameaças à vida? O filósofo sul-coreano, radicado na Alemanha, Byung-Chul Han¹⁶, ao refletir sobre a pandemia na Europa, nota o desespero de soberania na ação inútil de fechar as fronteiras. Para ele, o vírus isola e individualiza. Não gera nenhum sentimento coletivo forte. De alguma maneira, cada um se preocupa somente com sua própria sobrevivência. A solidariedade que consiste em guardar distâncias mútuas não é uma solidariedade que permite sonhar com uma sociedade diferente, mais pacífica, mais justa. No Brasil, o presidente conclama a população para ir às ruas e o comércio a abrir suas portas. Convivemos diariamente com a falta de compaixão por aqueles a quem tem sido negado até mesmo um gesto de luto.

A solidariedade, um dos efeitos mais desafiadores nestes tempos de obscurantismo científico, é também um sistema no qual a ação de um indivíduo tem vinculação direta com a ação dos demais. Implica a ideia de um corpo social que se organiza sob as bases de uma reciprocidade. Uma reciprocidade que se vincula a uma força transformadora na medida em que busca compreender os sentidos da coletividade, das identidades, daqueles e daquelas que fazem parte da nossa história. A solidariedade é assim um modo de relação entre sujeitos. Implica ações de cuidado, empatia, afetos com o corpo social do qual fazemos parte.

A situação atual evidencia uma espécie de necropolítica¹⁷ “à brasileira”, que se amplia pela negação das desigualdades sociais já existentes. Ocorre uma negligência da governança pública em relação aos conflitos e diferenças. A vida privada passa a ser uma janela que expõe os abismos do cotidiano. Na maioria das vezes, quanto maior a renda, maior a chance de realizar algum trabalho remoto. Na escolha entre a vida e a economia, uma parcela da sociedade, sobretudo das classes abastadas e mais pobres, compra o discurso de que é melhor continuar trabalhando ao invés de morrer de fome.

O pesquisador Wallace de Moraes propõe a categoria “necrofilia colonialista outrocida”¹⁸ com o objetivo de expressar a indisfarçável simpatia pela morte de negros, indígenas, pobres e idosos no contexto brasileiro frente à pandemia. O autor reitera sua premissa enfatizando ações estratégicas e arbitrárias promovidas na atual conjuntura de uma política deliberada pela morte, a simpatia e a identificação com o extermínio de quem é visto como “pária” da sociedade, o opositor, o outro, o bandido-inimigo.

¹⁶ HAN, Byung-Chul. La Emergencia Viral y el Mundo de Mañana. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 97-112.

¹⁷ MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1, 2018.

¹⁸ MORAES, Wallace de. A Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil. *Revista de Estudos Libertários*, UFRJ, v. 2, n. 3, ed. especial, p. 1-19, jan. 2020.

Desta maneira [...] busca marcar a discriminação, a perseguição e o amor pela morte (simbólica, psicológica e/ou física) do pobre, do idoso improdutivo, da comunidade LGBTQIA+, da mulher independente, do anarquista, do comunista, do ambientalista, do adepto das religiões de matriz não judaico-cristã, do analfabeto, do deficiente físico, daquele que atenta contra a propriedade do rico.¹⁹

Um país como o Brasil, nascido e estruturado com base em tantas situações injustas, tem produzido práticas e relações muito desiguais. Nelas, os sujeitos que sofrem a ação de precarização de suas vidas seguem os critérios de classe, raça e gênero. Precarizar vidas é torná-las também “descartáveis”. Que mais sofre os impactos do vírus são as populações diariamente submetidas a condições de vida na qual eles, de uma certa maneira, já são mortos-vivos.²⁰ A insistência no argumento de que é preciso privilegiar o funcionamento da economia em detrimento das medidas de isolamento social soa como um evidente paradoxo. Diz-se que nossas indústrias estão com dificuldades, mas, por outro lado, se finge em não reconhecer as pessoas que estão morrendo por falta de leitos em hospitais.

Entretantes, o momento pode, de fato, nos levar para dois caminhos. Um deles, acentuado por uma maior individualização. Pessoas que possuem certos recursos financeiros e que se preocupam em salvar seus lucros, podendo, inclusive, pagar para receber tratamento se necessário for. O outro, de uma solidariedade mais profunda. Gente que diante da Covid-19 se permite olhar para além do seu próprio mundo. Pessoas que se organizam e se propõem a auxiliar. Gente que vislumbra o bem da coletividade.²¹

Importa reconhecer que as tradicionais armaduras falharam. Os planos de saúde não foram suficientes para abafar o receio da falta de equipamentos e, tampouco, os celulares, computadores e televisões sofisticados foram capazes de entreter no meio dessa solidão sentida e vivenciada por todos e todas. A pandemia parece ser mais uma parte de um filme bastante conhecido nessa sucessão de novas doenças que irromperam nas últimas décadas. Ao mudar de forma drástica e abrupta a vida do planeta, a pandemia também oferece uma grande oportunidade para repensar escolhas. Sentimo-nos amedrontados e sozinhos. Diante de algo que não sabemos como nem quando vai acabar, vislumbramos a pequenez e a fragilidade.²²

Fomos obrigados a aprender que é necessário sair dos nossos tronos, das nossas bolhas, das nossas realidades. Começamos a perceber que a doença que mata alguém de perto, também é capaz de matar quem mora do outro lado do mundo. Passamos a enxergar a importância de profissões que muitas vezes eram vistas pela lógica

¹⁹ MORAES, 2020, p. 12.

²⁰ PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: Ensaio de Biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

²¹ AKERMAN, Marco; PINHEIRO, Woneska Rodrigues. “Covid-19: Não estamos no mesmo barco”. *Le Monde Diplomatique*. 14 de abril de 2020. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/covid-19-nao-estamos-no-mesmo-barco/>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

²² HARARI, Yuval Noah. *Na batalha contra o coronavírus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

capitalista como dispensáveis.²³ Sentimos que a mesma solidão que se abate sobre mim angustia o meu semelhante. Alguém que tem um nome, cor, origem e religião diferentes dos meus.

O sentimento de perder o mundo pode ser coletivo e isso pressupõe o compartilhamento de um destino comum da humanidade, mas certamente não estamos todos no mesmo barco, singrando para o fim do mundo. Há transatlânticos, iates, lanchas, veleiros, escunas, caiaques, barcos a remo, jangadas e até naufragos agarrados em troncos no meio da correnteza.²⁴

A despeito de sermos todos e todas suscetíveis ao vírus, a vulnerabilidade não deixa de ser profundamente desigual entre as pessoas. Mesmo assim, infelizmente, uma parcela da população brasileira continua vivendo em um mundo no qual esse estado de coisas lhes soa como mentira e onde, por extensão, quem diz a verdade, não raro, é visto como mentiroso. É gente que sofre, faz sofrer, destrói o que tem valor e não consegue dialogar.

Uma escolha política não significa unicamente se declarar a favor de determinado partido, ideologia ou candidato.²⁵ Se antes bastava se esconder no próprio cantinho imaginando que a situação não nos afetaria, agora, para que eu seja protegido, preciso proteger também os outros. A conta do egoísmo chegou, cara e sem nenhum desconto. Não será a cloroquina que haverá de amenizar estes tempos sombrios. Mais do que nunca necessitamos nos dar conta de que estamos conectados em redes de relações interpessoais e também institucionais. Cada indivíduo faz parte de uma elevada gama de processos, de políticas, lutas, disputas e escolhas que a todos impactam, ainda que de forma desigual ou injusta.

A verdade é que chegamos a um ponto decisivo, uma curva de inflexão na qual ou mudamos a maneira de conviver em sociedade, ou estaremos sempre à mercê de nosso próprio egoísmo disfarçado de vírus, de guerras, de crises econômicas ou governantes inescrupulosos.²⁶ É hora de abaixar as bandeiras ideológicas e substituí-las por um pouco mais de empatia, bom senso e álcool em gel. O propósito desta abordagem é, justamente, contribuir para ampliar esse horizonte de que tempos difíceis servem para algumas coisas, entre elas, grandes aprendizados e reflexões incômodas também para as diferentes expressões religiosas presentes neste país. Interessa-nos, especialmente, perscrutar de que maneira a Covid-19 tem repercutido no cenário bra-

²³ PINHO, Carlos. E. S. Pandemia global, governo e desigualdade no Brasil: Um olhar das ciências sociais. *Instituto Humanitas Unisinos (IHU)*, São Leopoldo, 12/04/2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597877-pandemia-global-governo-e-desigualdade-no-brasil-um-olhar-das-ciencias-sociais>>. Acesso em: 30 maio 2020.

²⁴ AKERMAN; PINHEIRO, 2020.

²⁵ BUTLER, Judith. El capitalismo tiene sus límites. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 59-66.

²⁶ HARWEY, David. Política anticapitalista en tiempos de coronavirus. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 79-96.

sileiro a partir de determinados valores religiosos instrumentalizados pelos agentes da governança pública em seus discursos, decisões e liturgias.

O Brasil, a partir de suas peculiaridades históricas, sempre teve uma grande proximidade com movimentos religiosos. Esse fato permitiu que surgissem as condições para a emergência de um sentimento messiânico que, paulatinamente, foi estreitando sua vinculação com grupos evangélicos a partir de uma leitura bíblica que acentuava a consolidação de uma expectativa de que a nação seria abençoada se o povo e, de forma especial, o seu principal governante assumissem publicamente as verdades evangélicas. Neste sentido, o ministro das Relações Exteriores, chanceler Ernesto Araújo, ao defender as ações do governo de Jair Bolsonaro, declarou:

A pedra que os construtores rejeitaram tornou-se a pedra angular do edifício. A pedra que a imprensa rejeitou e que os intelectuais rejeitaram; que os artistas rejeitaram e os autoproclamados especialistas rejeitaram, ela tornou-se a pedra angular do edifício, o edifício do novo Brasil²⁷.

A imagem utilizada descortina a expectativa em um personagem que dê sustentação a essa “nova política” e um “novo Brasil”.²⁸ Trata-se de uma provocação que evidentemente sublinha uma comparação de Bolsonaro com a figura de Jesus Cristo. Aliás, desde o princípio, o governo, por meio dos seus principais interlocutores e também por meio do próprio Bolsonaro, tinha deixado evidente uma atitude reativa aos intelectuais, universidades, congresso, os meios de comunicação, entre outros setores, encarnando a figura perseguida e, na maioria das vezes, incompreendida em sua desafiadora e indigesta tarefa de transformar o Brasil em uma “Nova Jerusalém”²⁹.

A atual conjuntura brasileira tem favorecido, sobremaneira, um fenômeno que se amplia a partir de duas perspectivas: em primeiro lugar, trata-se de compreender os contornos messiânicos do principal mandatário da nação. Grosso modo, o mesianismo tem esse forte apelo para mobilizar as massas, engendrando expectativas de uma significativa parcela da população em torno de uma promessa de “salvação” diante de uma realidade descrita como “perigosa” para as “pessoas de bem”. Essa situação serve como alicerce para um cenário muito favorável ao desenvolvimento do “cristofascismo”. O segundo aspecto importante e, certamente, ilustrativo na crise da Covid-19 é a personificação de um presidente que se apresenta como resposta aos anseios de redenção.

No Brasil atual, a mensagem de que o Covid-19 é uma maldição impetrada pelo pecado pode ser compreendida à luz do discurso moral que dá sustentação política ao grupo no poder. Se o cristofascismo tenta aproximar Jair Messias de Jesus Cristo, seu corolário

²⁷ FOLHA DE SÃO PAULO. *Chanceler compara Bolsonaro a Jesus ao chamá-lo de “pedra angular”*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/05/diplomaciaprecisa-ter-sangue-nas-veias-diz-chanceler-ernesto-araujo.shtml>>. Acesso em: 19 set. 2020.

²⁸ AVRITZER, Leonardo. *Política e Antipolítica*. A Crise do Governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2020.

²⁹ ALMEIDA, Ronaldo de. Deus acima de todos. In: VV.AA. *Democracia em risco?* 22 ensaios sobre o Brasil hoje. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 23-33.

é que contrariar o primeiro é também chamar para si e para o país a fúria do último, e, portanto, a morte. E que, ao invés das ações recomendadas pelas autoridades sanitárias, o que pode salvar o país da doença é a obediência às lideranças religiosas, especialmente aquelas alinhadas com o discurso do Executivo Federal.³⁰

Importante salientar que a referência ao “cristofascismo”, a despeito de seus eventuais limites hermenêuticos, tem a ver com o sentido atribuído ao termo pela renomada teóloga alemã Dorothee Sölle.³¹ A autora cunhou o termo para se referir ao fundamentalismo capaz de unir religião e política. Em seu enunciado, a palavra, simultaneamente, conseguiria abarcar algumas percepções fundamentais do fascismo em uma estreita ligação com as bases da tradição cristã. Um dos esteios do “cristofascismo” seria, justamente, o papel assumido por um líder de massas em sua relação direta com o povo, utilizando-se da religião para impor a sua vontade autocrática, combativa, autoritária, na maioria das vezes, sob a invocação de certos elementos ligados à fé cristã, adaptados aos próprios interesses, desconsiderando as instituições e o bem comum do conjunto da sociedade.³²

Os evangélicos sonham com o dia em que cidade, estado e país se convertam em massa, e a terra dos tupiniquins tenha a cara de suas denominações. Afirmo que o sonho é que haja um “avivamento” religioso que leve uma enxurrada de gente para os templos evangélicos. Não reside entre os teólogos do movimento qualquer desejo de que valores cristãos influenciem a cultura brasileira. Eles anelam tão somente que o subgrupo, descendente distante dos protestantes, prevaleça.³³

O messias, assim esperado, deveria, sobretudo, mostrar seu inconformismo com os rumos da nação, da educação, cultura e costumes. Significava não contrariar o imaginário cristão conservador e, por extensão, assumir um discurso e comportamento que não fosse corrompido pela imoralidade. Esse caráter antagônico a tudo aquilo que possa divergir de uma pauta conservadora supõe a necessidade de identificar um inimigo a ser eliminado. Walter Benjamim, em suas conhecidas teses sobre o conceito de história, já referia que “em cada época, é preciso tentar arrancar a tradição do conformismo, que dela quer se apoderar. Pois o Messias não vem apenas como redentor; ele vem também como o vencedor do Anticristo”³⁴.

Essa identificação de um suposto inimigo faz parte da narrativa de um líder totalitário.³⁵ Sua disposição para a belicosidade e, como no caso de Bolsonaro, para

³⁰ ARDUINI, Guilherme. *Cristofascismo, pandemia e a história das epidemias no Brasil*. Disponível em: <<https://coletivobereia.com.br/cristofascismo-pandemia-e-a-historia-das-epidemias-no-brasil/>>. Acesso em: 19 set. 2020.

³¹ SÖLLE, Dorothee. *Das Fenster der Verwundbarkeit*: Theologisch-politische Texte. Stuttgart: Kreuz, 1987.

³² SÖLLE, 1987, p. 158-167.

³³ GONDIM, Ricardo. Deus nos livre de um Brasil evangélico. Disponível em: <<https://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/deus-noslivre-de-um-brasil-evangelico/>>. Acesso em: 19 set. 2020.

³⁴ BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 244.

³⁵ CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.

a defesa incondicional de armas, a suposição acerca de uma conspiração comunista, o temor de que a família “tradicional” possa ser extinta por movimentos LGBT são manifestações que funcionam como contraponto a uma pretensa fragilidade no equilíbrio de uma sociedade cujo uso da violência e da força serve como instrumento de preservação. Esse messianismo “cristofascista” enseja uma função diante da qual se coloca como portador de uma segurança diante de possíveis ameaças a um mundo imaginário. O líder autoritário não apenas identifica o inimigo, mas, inclusive, o cria.³⁶

Importa ainda reconhecer que nos processos políticos, como no caso do Brasil em sua última eleição majoritária, ocorreu a escolha de alguém cujo papel de “salvador da pátria” pôde ser alavancado por meio de uma maciça expectativa popular. Essa realidade acabou consolidada, seja por oportunismo ou por uma construção ideológica por vezes alheia aos fatos, mas, de toda forma, sempre coadunada no plano político em estreita vinculação com a religião.³⁷ Soube-se explorar o imaginário popular religioso que propunha uma ordem neoliberal na economia e uma política conservadora nos usos e costumes.

O historiador francês Fernand Braudel³⁸ caracterizou as mentalidades como prisões de longo prazo. Por isso convém observar os eventos em uma perspectiva histórica de modo que se possa ampliar o espectro de nosso olhar. Afinal de contas, é sabido que o modo de viver, conceber doenças e perceber a morte foi sofrendo mudanças que impactaram em múltiplas dimensões da vida humana. Se pensarmos que a educação como um direito social foi instituída na década de 1930, mas que tenha sido somente em 1988 que o ensino obrigatório foi assumido pela Constituição, visualiza-se o tamanho da reparação histórica que este país ainda necessita realizar com a sua população. Na medida em que a reparação histórica não se realiza, estaremos submetidos à perversidade de quem não tem nenhum pudor em garantir seus interesses. A mesquinhez expõe todo o povo e retira a possibilidade de exercitar a própria soberania. Frear qualquer avanço educacional para superar as injustiças parece não ser a preocupação de quem teria o poder de fazê-lo.³⁹

A produção científica, que neste momento deveria receber ainda mais atenção e recursos, sofre ataques increduláveis e inaceitáveis. Uma vez mais as ciências humanas padecem com a desqualificação. Definir uma ciência como mais importante que outra é abandonar o pensamento científico, rumo ao obscurantismo. A Covid-19 exige que os profissionais da saúde e seus saberes sejam valorizados, mesmo que a crise que vivemos esteja longe de ser apenas sanitária.⁴⁰ A crise conclama os cientis-

³⁶ PY, Fábio. *Cristofascismo à brasileira na eleição de 2018*. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?Editoria/Eleicoes/Cristofascismo-a-brasileira-na-eleicao-de-2018>>. Acesso em: 19 set. 2020.

³⁷ WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. O uso e abuso da cruz. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.

³⁸ BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*. Lisboa: Presença, 1990.

³⁹ BADIOU, Alain. Sobre La Situación Epidémica. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 67-78.

⁴⁰ CORÔA, Roberta. A remoralização da saúde em tempos de pandemia: Uma esperança para o SUS. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, Reflexões da Pandemia 2020, p. 1-14.

tas a dimensionar os efeitos terríveis dos tempos atuais nas relações sociais, em suas perspectivas estruturais e cotidianas.

Na presente crise humanitária, os governos [...] falharam [...] na luta contra a pandemia. Ocultaram informação, desprestigiaram a comunidade científica, minimizaram os efeitos potenciais da pandemia, utilizaram a crise humanitária para chicana política. Sob o pretexto de salvar a economia, correram riscos irresponsáveis pelos quais, esperamos, serão responsabilizados. Deram a entender que uma dose de darwinismo social seria benéfica: a eliminação de parte das populações que já não interessam à economia, nem como trabalhadores nem como consumidores, ou seja, populações descartáveis como se a economia pudesse prosperar sobre uma pilha de cadáveres ou de corpos desprovidos de qualquer rendimento.⁴¹

A Covid-19 nasceu operando um estigma contra os chineses e seus supostos hábitos alimentares. O processo se amplia em países de todos os continentes evidenciando o jogo geopolítico, inclusive do conhecimento. A desigualdade de gênero vem ganhando especial destaque nesse cenário. As pesquisas realizadas em diferentes âmbitos do conhecimento deveriam buscar a abordagem não somente desses temas, mas conclamar também para uma reflexão mais ampla.

O que a pandemia nos ensina é a necessidade de um Estado que mereça esse nome, num sentido forte hegeliano, como a efetividade da Ideia Ética. Um Estado que não seja apenas um produto frágil de empreendedores individuais, pois tal seria a definição da sociedade civil. Que seja pensado como o lugar onde o indivíduo tem a sua essência, um Estado que o proteja da morte, que invista em saúde e ciência. Sem isso, estaremos expostos não só a esse vírus, mas a outros até mais letais.⁴²

A sociedade atual se encontra, pois, envolvida por uma crise que se evidencia em, pelo menos, três dimensões: a perspectiva da medicina (a epidemia e suas consequências sanitárias), a dimensão econômica (que se mostra com múltiplos impactos independentemente de como ou quando a pandemia venha a cessar) e a perspectiva da saúde mental (ainda pouco explorada e quase sem ser descortinada em seus desdobramentos).⁴³

Em suma, é possível que a pandemia do coronavírus, afetando todo o gênero humano, sem distinção de nacionalidade e riqueza, gere a consciência da nossa fragilidade comum, da nossa interdependência e do nosso destino comum. É, com efeito, desejável que, para além do fragmento de um constitucionalismo planetário em termos da saúde,

⁴¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Vírus*. Coimbra: Almedina, 2020. p. 26.

⁴² BORGES, Maria de Lourdes. Sobre o mal da natureza e o mal humano. In: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (Orgs.). *Reflexões sobre uma Pandemia*. Florianópolis: Néfil online, 2020. p. 120.

⁴³ ZIZEK, Slavoj. Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de “Kill Bill” y podría conducir a la reinvencción del comunismo. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 21-28.

valha a pena sensibilizar para o fato de estarmos todos expostos, embora não imediata ou diretamente, a outras catástrofes graves – ambientais, nucleares, humanitárias –, cuja prevenção requer outras instituições de garantia global; por exemplo, a criação de uma propriedade estatal planetária para proteger bens comuns, como a água, o ar e as grandes geleiras e florestas; a proibição de armas nucleares e convencionais, cuja disseminação é responsável por centenas de milhares de assassinatos todos os anos; o monopólio da força militar pela ONU; e um sistema fiscal global capaz de financiar os direitos sociais à saúde, à educação e à alimentação básica, embora já proclamado em muitas cartas internacionais [...]. Parecem hipóteses utópicas [...], mas são as únicas respostas racionais e realistas para os grandes desafios de que depende o futuro da humanidade. Esta epidemia colocou na ordem do dia a necessidade de [...] uma esfera pública planetária no interesse de todos.⁴⁴

Corroborando as afirmações do jurista italiano Luigi Ferrajoli, o filósofo Vladimir Safatle⁴⁵ compreende que as transformações políticas efetivas não são apenas modificações nos modelos de circulação de bens e de distribuição de riquezas, são, sobretudo, modificações na estrutura dos sujeitos, em seus modos de determinação nos regimes de suas economias psíquicas e nas dinâmicas de seus vínculos sociais. Uma transformação política não muda apenas o circuito dos bens. Modifica também o circuito de afetos que produzem corpos políticos, individuais e coletivos. Por isso, para ver a força de transformação dos acontecimentos que começam a se fazer sentir, é necessário deixar-se afetar pelo que pode instaurar novas corporeidades e formas de ser. É nesse sentido que é preciso entender a liberdade não como um poder de escolher, mas, sim, reconhecer aquilo que se impõe como necessário.

É um fato relevante e, infelizmente, nem sempre levado em consideração nas análises realizadas, o aspecto de que a vida de milhões de pessoas se encontra em um processo de redescoberta diante do qual o contato físico diário passou a ser um desafio recorrente.⁴⁶ Talvez o grande desafio nestes tempos obscuros seja pensar além das coordenadas do mercado e do lucro e encontrar outras maneiras de produzir e distribuir recursos tão necessários à coletividade.

Um mundo que maximize a necessidade e não o desejo das pessoas é um mundo menos frágil, mais resiliente e, aprendemos, mais feliz. Se a lição histórica que o vírus que trancou mais da metade do mundo em casa, matou centenas de milhares de pessoas e destruiu, mesmo que temporariamente, a economia mundial servirá para desenharmos um futuro diferente ainda é cedo para dizer. Porque para isso precisaremos enfrentar um inimigo ainda mais forte do que o vírus. Nossos desejos.⁴⁷

⁴⁴ FERRAJOLI, Luigi. O Que Nos Ensina o Corona vírus? *Revista Direitos Humanos e Democracia*, Ano 8, n. 15, jan./jun. 2020. p. 11.

⁴⁵ SAFATLE, Vladimir. *Um dia essa luta iria ocorrer*. São Paulo: N-1, 2018. (Série Pandemia).

⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. Reflexiones sobre la peste. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 135-138.

⁴⁷ MOREIRA, Eduardo. A Economia do Desejo e a COVID-19. In: TOSTES, Anjuli; MELO, Hugo Filho (Orgs.). *Quarentena. Reflexões sobre a Pandemia e Depois*. Bauru: Canal 6, 2020. p. 64.

É um fato importante o aprendizado com aqueles que seguem outras premissas daquelas que nos são familiares. Por extensão, ao produzir um conhecimento, é possível ser desafiado com situações e demandas, por vezes, negligenciadas pelos números e as estatísticas. A Covid-19 mostrou de maneira clara como o modelo neoliberal incapacitou o Estado para responder às situações de emergência. As respostas à crise não conseguem disfarçar uma incapacidade, uma falta de previsibilidade, uma ineficiência e pouca disposição para respaldar os valores da coletividade e do bem comum.⁴⁸

Mesmo diante de uma tragédia de proporções globais, as alternativas ao modo de viver, produzir, consumir e conviver ainda parecem bastante tímidas. Infelizmente, mesmo com exemplos de uma maior preocupação com a proteção da vida em detrimento dos interesses da economia, o pretenso regresso à normalidade talvez não implique dar prioridade à defesa da vida. Será que existirá, mesmo com milhares de mortes, uma disposição para pensar em alternativas quando a alternativa que se descortina é a normalidade que se tinha antes da quarentena? É muito provável que quando os tempos de isolamento findarem, os protestos seguirão com grande intensidade, pois a pobreza e a extrema pobreza terão aumentado. Não seria surpresa se, a exemplo daquilo que se conheceu de outros períodos, os governos recorressem, outra vez, à repressão e à violência.

A nova articulação pressupõe uma viragem epistemológica, cultural e ideológica que sustente as soluções políticas, econômicas e sociais que garantam a continuidade da vida humana digna no planeta. Essa viragem tem múltiplas implicações. A primeira consiste em criar um novo senso comum, a ideia simples e evidente de que sobretudo nos últimos quarenta anos vivemos em quarentena, na quarentena política, cultural e ideológica de um capitalismo fechado sobre si próprio e a das discriminações raciais e sexuais sem as quais ele não pode subsistir. A quarentena provocada pela pandemia é afinal uma quarentena dentro de outra quarentena. Superaremos a quarentena do capitalismo quando formos capazes de imaginar o planeta como a nossa casa comum e a Natureza como a nossa mãe originária a quem devemos amor e respeito. Ela não nos pertence. Nós é que lhe pertencemos. Quando superarmos esta quarentena, estaremos mais livres das quarentenas provocadas por pandemias.⁴⁹

Portanto pode-se estar nas redes sociais lamentando que o povo não esteja seguindo as diretrizes articuladas para este período ou usar deste tempo para pensar, criar novos métodos de tomada de consciência e enfrentamento da ignorância imposta por um projeto de colonização que segue firme e coeso.⁵⁰ Cabe neste momento, sobretudo, questionar se este tempo também não é uma oportunidade histórica para transformar certas verdades e muitos dos nossos valores. Que tal recuperar, um pouco que seja, da empatia, da solidariedade e do amor ao próximo?

⁴⁸ MAGALHÃES, Juan F. L. Uma análise do liberalismo em tempos de pandemia do coronavírus: a exposição do estado de mal-estar social. *Revista Estudos Libertários*, v. 2, n. 3, p. 55-63, 2020.

⁴⁹ SANTOS, 2020, p. 32.

⁵⁰ FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Paris: Alca XX, 2002.

Considerações finais

*Que tal se delirarmos por um tempinho.
Que tal fixarmos nossos olhos mais além da infâmia.
Para imaginar outro mundo possível?*⁵¹

Em tempos de Covid-19, vive-se a condição do isolamento social. Cada qual é desafiado a não espalhar o vírus. De certa forma, não é equivocado dizer que estar longe é um ato de cuidado e de afeto. Ao entender essa premissa, tudo tende a ficar mais claro. No entanto, por vezes, a realidade tem se mostrado um pouco diferente, porque, à medida que as pessoas se afastam, também vão murchando, entristecendo. Parece faltar a luz. Assim como a semente guardada na terra necessita de luz para brotar, crescer e produzir frutos, cada um, igualmente, carece da luz do convívio, dos afetos e abraços.

O conhecido escritor português José Saramago, em seu ensaio sobre a cegueira⁵², descreve um inimigo invisível capaz de obstaculizar a visão. Uma cegueira que se espalha por uma cidade de modo a causar um grande colapso na vida das pessoas e abalar as estruturas sociais. Algo que expõe as próprias deficiências e as contradições da sociedade, trazendo à tona as desigualdades do passado, as ambiguidades do presente e a preocupação com o futuro se não houver disposição para transformá-lo.

É a Covid-19 que vem permitindo a difícil experiência de lidar com o medo e, por extensão, trazendo à tona esse inevitável entendimento de que temos que sobreviver, apesar da própria insignificância no mundo e da difícil experiência que vislumbramos à nossa volta. É este tempo desafiador que produz certas habilidades, querendo ou não, e obriga a desenvolver uma grande disciplina mental, suscitando novas competências sociais.

O isolamento faz perceber, com maior desenvoltura, que cada qual é confrontado com as próprias situações existenciais no cotidiano de suas escolhas. Como subverter a tristeza ou a depressão que se instala nas imensidões dos sentimentos, na solidão e saudade? A pandemia deixa às claras que muitas vezes não percebemos o quanto somos hostis às próprias (des)venturas e que o próprio imaginário é repleto de lugares inacessíveis, de riachos com águas turvas, vastidões divisadas por múltiplas paisagens.

Carlos Drummond de Andrade⁵³ desafia a perscrutar caminhos nessa imperiosa necessidade de viver com o outro. Substituir a maneira de entender e sentir o mundo. Se, de um lado, uma consciência perspicaz nos desencaixa do mundo, por outro lado, ela também permite experimentar e compreender certas situações da difícil experiência de viver. Ao ter maior consciência acerca da fragilidade humana, rompe-se com certos protocolos do cotidiano. Preconizam-se novas rotinas quando cada qual

⁵¹ GALEANO, Eduardo. *O Direito de Sonhar*, 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QpM6W4kcnH8>>. Acesso em: 02 ago. 2020.

⁵² SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁵³ ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

é, diuturnamente, alertado que agora a jornada é (de)limitada pelo vírus. No fundo, cada qual não é tão diferente assim em suas ansiedades e, portanto, não chega a ser surpreendente que indivíduosousem seguir em alguma direção que permita, mesmo de maneira fugaz, gestos de amparo diante das ausências.

É temeroso afirmar que a Covid-19, de alguma forma, tenha igualado os seres humanos. Mais correto talvez fosse acentuar que ela dimensionou melhor algumas percepções que os indivíduos têm, por exemplo, em relação à situação do sistema de saúde no Brasil. Parece ter havido uma maior clareza sobre determinados marcadores sociais que possibilitam o acesso a tratamento de saúde para viver ou sobreviver. A pandemia, nessa direção, inexoravelmente, alimentou também alguns falsos profetas e veio a contaminar os meandros da ação política, provocando o devaneio e o mal-estar da confirmação de um de nossos maiores paradoxos: a dolorosa desigualdade social.

Essa é, entretentes, uma avassaladora constatação que, de maneira catastrófica, amplia seus tentáculos na propagação da Covid-19, pondo em evidência mais aquilo que divide do que aquilo que poderia proteger. Um mal-estar que contamina, que faz surgir a ansiedade, os estranhamentos, a agressividade e os efeitos colaterais. Poucas são as pessoas que, para além da pandemia, conseguem entender a relação de causa e efeito na qual todos e todas se encontram imersos. Talvez seja uma das primeiras vezes na história do Brasil em que é possível vislumbrar, com perplexidade, uma dinâmica de afetos e crenças na qual o supremo mandatário da nação faça pouco caso da dor e do desespero de milhares de pessoas mortas, infectadas ou lutando pela vida em situações hospitalares precárias.

A despeito de tantos infortúnios, que tenhamos a capacidade de seguir adiante a partir de uma experiência de vida capaz de tomar outros contornos por meio da esperança em dias melhores. Que cada qual tenha a capacidade de cultivar essa esperança, sem a qual os olhos, a boca e os corpos definham. Sem esperança, os olhos deixam de sorrir. Sem esperança, as bocas deixam de proclamar palavras de alento. Sem esperança, os corpos deixam de se amar. Necessitamos uns dos outros para nos sentirmos vivos, nem tanto pela felicidade que nos une, mas porque na dor nos enxergamos e conhecemos melhor. Que nunca percamos essa capacidade resiliente de subsistir a estes tempos de forma criativa e subversiva, amando e lutando pelo belo e combatendo as injustiças.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. Reflexiones sobre la peste. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporâneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 135-138.
- ALMEIDA, Ronaldo de. “Deus acima de todos”. In: VV.AA. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 23-33.
- AKERMAN, Marco; PINHEIRO, Woneska Rodrigues. Covid-19: Não estamos no mesmo barco. *Le Monde Diplomatique*. 14 de abril 2020. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/covid-19-nao-estamos-no-mesmo-barco/>>. Acesso em: 29 jul. 2020.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

- ARDUINI, Guilherme. *Cristofascismo, pandemia e a história das epidemias no Brasil*. Disponível em: <<https://coletivobereia.com.br/cristofascimo-pandemia-e-a-historia-das-epidemias-no-brasil/>>. Acesso em: 19 set. 2020.
- AVRITZER, Leonardo. *Política e Antipolítica*. A Crise do Governo Bolsonaro. São Paulo: Todavia, 2020.
- BADIOU, Alain. Sobre La Situación Epidémica. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 67-78.
- BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BORGES, Maria de Lourdes. Sobre o mal da natureza e o mal humano. In: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (Orgs.). *Reflexões sobre uma Pandemia*. Florianópolis: Néfil online, 2020.
- BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*. Lisboa: Presença, 1990.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- _____. El capitalismo tiene sus límites. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 59-66.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- CORÔA, Roberta. A remoralização da saúde em tempos de pandemia: Uma esperança para o SUS. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, Rio de Janeiro, Reflexões da Pandemia, 2020, p. 1-14.
- DUPAS, Gilberto. *O Mito do progresso ou progresso como ideologia*. São Paulo: Unesp, 2012.
- FARINELLI, Victor. Bolsonaro já cumpriu o que prometeu. *Opera Mundi*. 02 de junho 2020. Disponível em: <<https://operamundi.uol.com.br/coronavirus/64996/bolsonaro-ja-cumpriu-o-que-prometeu-temos-30-mil-mortos>>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- FERRAJOLI, Luigi. O Que Nos Ensina o Coronavírus? *Revista Direitos Humanos e Democracia*, UNIJUÍ, Ano 8, n. 15, jan./jun. 2020.
- FOLHA DE SÃO PAULO. *Chanceler compara Bolsonaro a Jesus ao chamá-lo de “pedra angular”*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2019/05/diplomaciaprecisater-sangue-nas-veias-diz-chanceler-ernesto-araujo.shtml>>. Acesso em: 19 set. 2020.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Paris: Alca XX, 2002.
- GABATZ, Celso. *Percurso da Alma*. Santa Rosa: Café Pequeno, 2015.
- GALEANO, Eduardo. *O Direito de Sonhar*, 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QpM6W4kcH8>>. Acesso em: 02 ago. 2020.
- GONDIM, Ricardo. *Deus nos livre de um Brasil evangélico*. Disponível em: <<https://www.ricardogondim.com.br/meditacoes/deus-noslivre-de-um-brasil-evangelico/>>. Acesso em: 19 set. 2020.
- HAN, Byung-Chul. La Emergencia Viral y el Mundo de Mañana. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 97-112.
- HARWEY, David. Política anticapitalista en tiempos de coronavirus. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan*. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 79-96.
- HARARI, Yuval N. *Na batalha contra o coronavírus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- KUHN, Thomas Samuel. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- LACERDA, Marina Basso. *O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro*. Porto Alegre: Zouk, 2019.
- LORENZINI, Daniele. Biopolítica em tempos de coronavírus. *Instituto Humanitas*. 14 de abril 2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598029-biopolitica-nostempos-do-coronavirus-artigo-de-danielelorenzini>>. Acesso em: 30 jul. 2020.

- MAGALHÃES, Juan F. L. Uma análise do liberalismo em tempos de pandemia do coronavírus: a exposição do estado de mal-estar social. *Revista Estudos Libertários*, v. 2, n. 3, p. 55-63, 2020.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1, 2018.
- MORAES, Wallace de. A Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil. *Revista de Estudos Libertários*, UFRJ, v. 2, n. 3, ed. especial, p. 1-19, jan. 2020.
- MOREIRA, Eduardo. A Economia do Desejo e a COVID-19. In: TOSTES, Anjuli; MELO, Hugo Filho (Orgs.). *Quarentena. Reflexões sobre a Pandemia e Depois*. Bauru: Canal 6, 2020. p. 61-64.
- NOBRE, Marcos. *Ponto-final: A guerra de Bolsonaro contra a democracia*. São Paulo: Todavia, 2019.
- PELBART, Peter Pál. *Vida Capital: Ensaios de Biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- PINHO, Carlos. E. S. Pandemia global, governo e desigualdade no Brasil: Um olhar das ciências sociais. *Instituto Humanitas Unisinos (IHU)*, São Leopoldo, 12/04/2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597877-pandemia-global-governo-e-desigualdade-no-brasil-um-olhar-das-ciencias-sociais>>. Acesso em: 30 maio 2020.
- PY, Fábio. *Cristofascismo à brasileira na eleição de 2018*. Disponível em: <<https://www.cartamaior.com.br/?Editoria/Eleicoes/Cristofascismo-a-brasileira-na-eleicao-de-2018>>. Acesso em: 19 set. 2020.
- RODRIGUES, Léo Peixoto. A controvérsia científica em torno da cloroquina e hidroxicloroquina no tratamento da Covid-19: a importância dos estudos sociais da ciência na sociedade complexa. *Revista Simbiótica*, UFES, Edição Especial, v. 7, n. 1, p. 147-171, jun. 2020.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.
- SAFATLE, Vladimir. *Um dia essa luta iria ocorrer*. São Paulo: N-1, 2018. (Série Pandemia).
- SARAMAGO, José. *Ensaio sobre a cegueira*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SÖLLE, Dorothee. *Das Fenster der Verwundbarkeit: Theologisch-politische Texte*. Stuttgart: Kreuz, 1987.
- SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
- ZIZEK, Slavoj. Coronavirus es un golpe al capitalismo al estilo de “Kill Bill” y podría conducir a la reinvencción del comunismo. In: VV.AA. *Sopa de Wuhan. Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandemias*. Buenos Aires: ASPO, 2020. p. 21-28.
- WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso. O uso e abuso da cruz*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4047>

**ESPERANÇA EM TEMPO DE PANDEMIA:
APONTAMENTOS DA ESCATOLOGIA CONTEMPORÂNEA
NO CONTEXTO DA COVID-19¹**

*Hope in times of pandemic:
reflections on contemporary eschatology in the context of Covid-19*

Carlos Alberto Motta Cunha²

Resumo: A pandemia da Covid-19 escancara todas as desigualdades e as fissuras sociais. Ela revela ainda mais a crise existencial na qual o sujeito pós-moderno está inserido. A crise é global, afetando todos os âmbitos da vida: do sanitário ao econômico. A onda pandêmica deixa um rastro de morte e sofrimento. Nesse contexto, em isolamento social, emerge o tempo de perguntas fundamentais e o ser humano é interpelado pelo sentido da vida. O que temos feito da nossa vida e da nossa Casa Comum? O presente artigo busca refletir sobre essa questão levando em consideração os apontamentos da escatologia cristã como balizas para uma vida de esperança. O texto divide-se em dois grandes momentos. No primeiro, de modo descritivo e tendo como base as mídias noticiosas, fazemos um apanhado geral sobre as consequências da pandemia da Covid-19 sobre o mundo e, fundamentalmente, sobre o sujeito. Diante da morte, o ser humano pergunta pelo sentido da vida. No segundo momento, a escatologia, ou seja, a teologia da esperança, segundo Jürgen Moltmann, assinala caminhos possíveis para oferecer uma postura adequada às incertezas diante do definitivo e não como “respostas definitivas”. Esse posicionamento tem a ver com a esperança, a principal chave de interpretação dessa teologia. Uma esperança dinâmica empenhada na transformação dos seres humanos e no cuidado com a Casa Comum.

Palavras-chave: Esperança. Teologia. Escatologia. Covid-19. Vida e morte.

Abstract: The Covid-19 pandemic has highlighted all the inequalities and social fissures. It has further revealed the existential crisis in which the postmodern individual is inserted. It is a global crisis, affecting all areas of life: from the sanitary front to the economic one. The pandemic wave is leaving behind a trail of death and suffering. In the context of social isolation, some critical issues have emerged and led the human being to question the meaning of life. What have we done with our lives and Common House? The present article seeks to reflect on this question taking into account some points

¹ O artigo foi recebido em 30 de julho de 2020 e aprovado em 30 de agosto de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. PUC Minas. E-mail: carlosamc04@gmail.com

of Christian eschatology, as beacons of hope. The text is divided into two main parts. In the first, following a descriptive approach based on news media, we take a general look at the consequences of the Covid-19 pandemic for the world and, fundamentally, for the individual. In the face of death, the human being questions the meaning of life. In the second part, eschatology, that is, according to Jürgen Moltmann, the theology of hope, points out possible ways to offer appropriate answers to the uncertainties of what is definitive, but not “definitive answers”. This approach has to do with hope, the main interpretative key of such a theology. A dynamic hope committed to transforming human beings and caring for the Common House.

Keywords: Hope. Theology. Eschatology. Covid-19. Life and death.

Introdução

Pandemias fazem parte da história da humanidade. Elas são mais contagiosas e letais à medida que os centros urbanos crescem, deixando um rastro de degradação no meio ambiente, desigualdade social e de acesso díspar aos recursos disponíveis nas cidades. As periferias, com suas habitações precárias, sem saneamento e congestionadas, são as que mais sofrem com o surto pandêmico. O vírus, a bactéria ou qualquer outro microrganismo responsável pelo surto não escolhem pessoas. Todos estão sujeitos ao contágio. Ele pode ser mais grave naquelas pessoas em estado de vulnerabilidade e que já possuem doenças crônicas. Infectologistas estão cada vez mais convictos de que o mundo globalizado de hoje vive a iminência de pandemias cada vez mais devastadoras. Elas chegam silenciosas e da epidemia para a pandemia é uma questão de dias.

Em 11 de março de 2020, o mundo recebe um alerta da Organização Mundial de Saúde (OMS) sobre uma “pandemia global”³. O comunicado é atípico, a OMS nunca havia dando um sinal desse. Rapidamente, as mídias noticiam as consequências provocadas por um novo vírus: a Covid-19. Daí em diante, testemunhamos um caos mundial, que passa por todas as instâncias da vida. A tensão se instaura. Isolamento social, comércio fechado, sistemas de saúde em colapso e muito sofrimento decorrente da morte daqueles que foram infectados e da insegurança diante da incerteza do futuro. A crise mundial já em curso é agravada ainda mais.

O momento também é propício para as perguntas fundamentais da existência. Do ponto de vista da fé cristã, a escatologia, “doutrina sobre o ‘*éschaton*’, o ‘definitivo’”, está alicerçada sobre o gênero apocalíptico que floresce exatamente em momentos de crise, como o que passamos hoje, com o objetivo de dar esperança às pessoas. A teologia da esperança que emerge desse contexto pode oferecer um modo novo de ver o momento pandêmico como um tempo de graça, de esvaziamento, de escuta e de recriação. Este é o nosso objetivo: deixar ser interpelado pela “morte” (das pessoas, do sistema, dos estilos de vida etc.) para avaliar criticamente o sentido da vida.

³ WORLD HEALTH ORGANIZATION. Disponível em: <https://www.who.int/health-topics/coronavirus#tab=tab_1>. Acesso em: 14 jun. 2020.

Para alcançar nosso objetivo, propomos o encontro entre o contexto da pandemia da Covid-19 e a escatologia cristã que chamamos aqui, inspirado em Jürgen Moltmann, de teologia da esperança. Na primeira parte do texto, colhemos, por meio das mídias noticiosas, informações sobre a Covid-19 e suas consequências. Sobre o novo coronavírus, ainda em pesquisa pelos especialistas, não ousamos tratar o tema como os especialistas da área o tratam. As informações oferecidas por entidades competentes da área da saúde (OMS e PAHO) juntamente com o profissionalismo do infectologista brasileiro Stephan Cunha Ujvari são suficientes para o nosso objetivo. Já o segundo momento, marcado pelo nosso lugar de fala, a teologia cristã, especificamente a escatologia, possibilita a reflexão sobre a vida, a morte e o pós-morte. À luz de viradas significativas, seja na antropologia e na hermenêutica, assumimos o labor escatológico atual que busca uma compreensão contemporânea do tema aliando novos conhecimentos à teologia por um processo de ressignificação dos termos iluminados pela esperança. Portanto não se trata de analisar os conceitos da escatologia, mas, em linhas gerais, trabalhar com categorias que provoquem a esperança de salvação para os seres humanos e a nossa Casa Comum.

O que se espera de uma teologia? Que ela seja relevante, tendo o que dizer e fazer na atualidade. Na sua tarefa pública, escutar o mundo que a cerca é fundamental. Nosso texto é pautado pela escuta atenta de um mundo que sofre as dores impostas pela pandemia da Covid-19, mas também ajustado com o seguimento de Jesus Cristo em anunciar ao mundo a boa nova de esperança do reino de Deus.

Pandemias: da ficção à realidade

“Pandemias” ocasionadas por vírus, bactérias ou outros microrganismos sempre alimentaram a imaginação de roteiristas da indústria cinematográfica. Por exemplo, *O enigma de Andrômeda* (1971), *Epidemia* (1995) e *Contágio* (2011) são alguns dos muitos enredos de como o mercado do cinema explora o tema da pandemia. Alguns estão longe da realidade. É o caso do *Enigma de Andrômeda*. Já outros, como *Contágio*, retratam com veracidade a cadeia de transmissão de um vírus ou um microrganismo qualquer, o desenvolvimento de uma pandemia, sua letalidade e os impactos sociais, políticos e econômicos. O público impactado pelas histórias de contágio e morte relaciona a ficção com o cenário “apocalíptico” ou “escatológico”, como se os termos fossem sinônimos para anúncios futuristas marcados pelo pavor. O gênero moderno de ciência-ficção mistura o real com um imaginário temeroso com a extinção da raça humana.

Um vírus novo, uma pandemia, desestabiliza o mundo. Governos sentem-se apavorados diante dos impactos provocados por um surto incontrolável de doença. Os prejuízos são inevitáveis. Diante desse cenário, autoridades políticas costumam negligenciar os primeiros sinais de contaminação com receio dos danos econômicos. Quando os órgãos competentes identificam uma possível pandemia, o microrganismo já infectou muita gente. Aliás, o que caracteriza uma pandemia é exatamente o alastramento de uma doença infecciosa numa grande região geográfica. Para a Organização

Mundial da Saúde (OMS), a pandemia envolve: 1) surgimento de uma nova doença; 2) infecção de humanos, causando uma doença séria e 3) alto índice de contágio.⁴

O médico infectologista brasileiro Stefan Cunha Ujvari, no livro *Pandemias: a humanidade em risco*, faz a transição da ficção para a realidade. Ujvari alerta para os riscos constantes de pandemias cada vez mais letais por conta da mutação de vírus, bactérias e fungos e pelo alto grau de contágio. Nos 12 capítulos do livro, o autor descreve como se dão as cadeias de contaminação que eclodem em pandemias e como essas deixam um rastro de destruição e morte. Pneumonia asiática, gripes suínas, gripe aviária, febre amarela, dengue, Zika e Chikungunya, tuberculose, superbactérias, Ebola, síndrome respiratória aguda grave (SARS) e infecções sexualmente transmissíveis (IST) como a AIDS, são alguns dos temas tratados por Ujvari.

Pandemias: a humanidade em risco foi escrito em 2011 e traz algumas previsões que são confirmadas hoje, nove anos depois da sua publicação. Por exemplo, afirma o autor: “[...] há chance de pandemias por vírus semelhantes ao da SARS surgirem novamente [...]”⁵. “Quem disse que não estamos sujeitos a uma nova epidemia mortal causada por um vírus desconhecido?”⁶ “É possível imaginar uma nova pandemia pela SARS ou algum vírus semelhante. O risco existe.”⁷ “A próxima pandemia poderá ser mais devastadora e a maneira como surgirá é imprevisível.”⁸ E para finalizar, Ujvari ainda alerta:

Uma coisa é certa: vírus semelhantes ao da SARS estão por aí, nos morcegos, em qualquer lugar do planeta, aguardando a oportunidade de encontrar uma ponte para atingir o homem. Os fatos de 2003 [referência à epidemia causada pelo coronavírus SARS-CoV e que matou 10% das pessoas acometidas] podem se repetir, resta saber quando, onde, qual o poder de disseminação do vírus novo e sua letalidade. Novamente seremos surpreendidos pelas notícias da mídia: “A Organização Mundial da Saúde alerta o início de uma nova pandemia”⁹.

Em 2003, o mundo presenciou uma epidemia que por pouco não globalizou. O cenário inicial dessa catástrofe foi, provavelmente, o interior das matas do sudeste asiático, em que um mamífero de pequeno porte, o civeta ou gato almiscarado, protagonizou o nascimento do vírus da SARS. Da mata para os trabalhadores dos restaurantes e por toda a cidade, a pneumonia atípica, altamente contagiosa, causada por um coronavírus SARS-CoV se alastrou rapidamente pela China e por mais 30 países. O vírus se extinguiu em julho de 2003 com um saldo de oito mil infectados e mais de 900 mortes. 21% de todos os casos da SARS ocorreram com profissionais da saúde dos hospitais. A epidemia não se tornou pandemia devido, em parte, ao alerta

⁴ WORLD HEALTH ORGANIZATION. Disponível em: <https://www.who.int/health-topics/coronavirus#tab=tab_1>. Acesso em: 14 un. 2020.

⁵ UJVARI, Stefan Cunha. *Pandemias: a humanidade em risco*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 8.

⁶ UJVARI, 2011, p. 10.

⁷ UJVARI, 2011, p. 21.

⁸ UJVARI, 2011, p. 23.

⁹ UJVARI, 2011, p. 23

que a OMS disparou em março de 2003. Países entraram em estado de atenção e monitoraram pacientes suspeitos. A mídia ampliou o momento e os cuidados para evitar a contaminação. Os esforços impediram que o vírus replicasse e vidas foram salvas.¹⁰

As sociedades contemporâneas vivem sob o receio do surgimento de novas epidemias e pandemias. Criamos um mundo favorável a esses tipos de surtos. A degradação constante do meio ambiente para atender uma economia de mercado tem desencadeado alterações em todo o ecossistema. A manipulação inadequada de animais silvestres, portadores de vírus e bactérias, juntamente com a falta de higiene são práticas essenciais para a contaminação de humanos. O contágio potencializa-se na lógica urbana das grandes cidades. Viagens marítimas e, principalmente, aéreas facilitam a propagação com rapidez. Nossas cidades, marcadas por aglomerações nos transportes coletivos, nas situações de trabalho, no ambiente educacional e em eventos de entretenimento, fazem com que contaminações sejam cada vez mais frequentes. Vivemos no estresse provocado pela expectativa de uma pandemia que pode dizimar milhões de pessoas. O drama dos filmes de ficção é uma realidade cada vez mais frequente no século XXI.¹¹

A pandemia da Covid-19 e suas consequências

31 de dezembro de 2019, a China informa ao mundo sobre um caso de pneumonia de origem desconhecida detectado na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Já no dia 03 de janeiro, são notificados os primeiros 44 casos da misteriosa pneumonia. No dia 07, as autoridades chinesas identificam um novo tipo de coronavírus e, no dia 11, a primeira morte é confirmada. No dia 23, já eram contabilizados 26 mortes e mais de 890 diagnósticos de contaminação. O mesmo cenário começa a despontar em pelo menos outros 16 países, incluindo Cingapura, Tailândia, Coreia do Sul, Japão, Taiwan e Estados Unidos. Essas informações apareceram nos jornais do mundo todo. No *EL PAÍS*, por exemplo, o título da matéria sobre esse acontecimento é: “O vírus chinês”¹². Pronto! O mundo dá sinais de que uma nova onda pandêmica avança sobre as populações.

A OMS declarou, em 30 de janeiro de 2020, que o surto da doença causada pelo novo coronavírus constitui uma “Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional”, o mais alto nível de alerta da organização. Em 11 de março de 2020, a Covid-19 foi caracterizada, pela primeira vez, pela OMS como uma “pandemia global”. Especialistas criticaram a inércia do governo chinês e da OMS com relação ao alerta de emergência global para a situação. Diferente da epidemia em 2003, temos hoje uma pandemia de proporção avassaladora. O isolamento social adotado na China, deixando 11 milhões de pessoas em quarentena na cidade de Wuhan, se expandiu

¹⁰ UJVARI, 2011, p. 19-21.

¹¹ UJVARI, 2011, orelha do livro.

¹² NOVO Vírus Chinês. In: *EL PAÍS*. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2020-01-21/novo-virus-chines-tem-contaminacao-entre-humanos.html>>. Acesso em: 16 jun. 2020.

para todo o país e para o mundo todo. Os números assustam. De dezembro de 2019 a julho de 2020, o novo coronavírus já contaminou mais de dez milhões de pessoas, matou mais de 500 mil, em 216 países.¹³ Esses são os números oficiais. Na realidade, os números são bem maiores, levando em consideração os casos de subnotificação.

Ao todo, sete coronavírus humanos (HCoV) já foram identificados: HCoV-229E, HCoV-OC43, HCoV-NL63, HCoV-HKU1, SARS-COV, causadores da síndrome respiratória aguda grave e MERS-COV, causador da síndrome respiratória do Oriente Médio. A epidemia que se alastra pelo mundo em 2020 é causada pela infecção com o coronavírus da síndrome respiratória aguda grave 2 (SARS-CoV-2). Os cientistas buscam encontrar o animal que foi a origem do surto para mapear seu código genético e ter alguma luz no descobrimento da vacina. Animais como o morcego e, na sequência, o pangolim, podem ter servido como hospedeiro do vírus antes de ser transmitido aos seres humanos. No momento, há somente hipóteses sobre a origem do vírus e novos estudos precisam ser realizados.¹⁴

A doença respiratória causada pelo coronavírus ficou conhecida mundialmente como Covid-19, do inglês *Coronavirus Disease* e “19” por causa do ano do seu descobrimento, 2019. Os sintomas mais comuns são:

Febre, cansaço e tosse seca. Alguns pacientes podem apresentar dores, congestão nasal, dor de cabeça, conjuntivite, dor de garganta, diarreia, perda de paladar ou olfato, erupção cutânea na pele ou descoloração dos dedos das mãos ou dos pés. Esses sintomas geralmente são leves e começam gradualmente. Algumas pessoas são infectadas, mas apresentam apenas sintomas muito leves [...] A maioria das pessoas (cerca de 80%) se recupera da doença sem precisar de tratamento hospitalar. Uma em cada seis pessoas infectadas por Covid-19 fica gravemente doente e desenvolve dificuldade de respirar. As pessoas idosas e as que têm outras condições de saúde como pressão alta, problemas cardíacos e do pulmão, diabetes ou câncer, têm maior risco de ficarem gravemente doentes. No entanto, qualquer pessoa pode pegar a Covid-19 e ficar gravemente doente¹⁵.

As taxas de contágio e a letalidade da Covid-19 são altas. O R0 (R zero) ou número básico de reprodução mede a transmissibilidade do agente infeccioso. No caso do novo coronavírus, o R0 oscila entre 2 e 3, isto é, cada indivíduo portador transmite o vírus para duas ou três outras pessoas. Ainda não existem medicamentos antivirais aprovados para o seu tratamento e uma vacina está para ser descoberta. As recomendações essenciais para se evitar a contaminação são: higienização constante das mãos, não tocar nos olhos, nariz e boca e, principalmente, manter o isolamento social. Esta

¹³ WORLD HEALTH ORGANIZATION. Disponível em: <<https://covid19.who.int/>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

¹⁴ PALMA, Ana. Coronavírus. Disponível em: <<http://www.invivo.fiocruz.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1438&sid=8>>. Acesso em 17 jun. 2020.

¹⁵ ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE. Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875>. Acesso em: 17 jun. 2020.

última recomendação, fundamental, não é bem vista por governos, que temem o colapso financeiro dos seus países devido à paralisação das atividades comerciais.¹⁶

Isolamento social, quarentena e *lockdowns* são as melhores estratégias para a contenção da contaminação e preservação da vida. Para que elas sejam efetivas, são necessárias campanhas de esclarecimento como também políticas públicas mitigadoras dos efeitos econômicos e sociais do distanciamento. Nessa conjuntura, as autoridades têm uma grande responsabilidade na comunicação e nas ações visando ao bem comum. Infelizmente, muitas lideranças, irresponsavelmente, temendo o prejuízo econômico, propagam mentiras dizendo: “O vírus está sob controle”; é apenas “uma gripezinha ou resfriadinho”; aqui no nosso país “não há vírus” ou “o coronavírus é obra de Deus para punir os países que nos impuseram sanções”¹⁷. Essas falas colaboram para a elevação do potencial de contágio do vírus e para o aumento do número de casos e de óbitos pela Covid-19. São ações desumanizadoras e próprias de uma “necropolítica”¹⁸.

Não tem jeito, a pandemia existe e os números não mentem. Para evitar o contágio, a morte e o colapso do sistema de saúde, só o distanciamento social. Pessoas em casa e comércio fechado são medidas necessárias. Não há como impedir o efeito negativo de tais procedimentos sobre a economia mundial. Perde-se dinheiro, mas ganha a riqueza da vida. Os impactos da Covid-19 afetam o sistema sanitário, econômico, a sociedade, o meio ambiente e, fundamentalmente, o ser humano, que se pergunta pelo significado da existência diante do trágico cenário da morte. As pessoas empobrecidas são, mais uma vez, as mais afetadas. Como ficar em casa se elas vivem na rua em estado de vulnerabilidade? Como evitar aglomeração de pessoas se elas moram em aglomerados? Como manter a higienização se elas estão em condições insalubres? Como não se expor ao contágio se milhões não têm o privilégio de exercer o trabalho em casa? O mundo urbano de hoje é marcado por desigualdades sociais e do acesso díspar aos recursos disponíveis nas cidades. Suas periferias possuem habitações precárias, sem saneamento e congestionadas, adversas ao isolamento social e a outras medidas de combate à pandemia.

A pandemia dá o que pensar. Ela provoca a humanidade a ponderar sobre o valor da vida e da liberdade. Ela escancara a desigualdade social e a lógica perversa de um sistema econômico predatório e desumanizador. O que já era conhecido ficou mais fulgente com a pandemia. “O grito do pobre e o grito da Terra” soam mais fortes e nítidos em tempos de reclusão. “Gritam os pobres sob pesada carga de opressão

¹⁶ BÓGUS, Lucia Maria Machado; MAGALHÃES, Luis Felipe Aires. Desigualdades socioespaciais e pandemia: impactos metropolitanos da Covid-19. In: PASSOS, João Décio (Org.). *A pandemia do coronavírus: Onde estivemos? Para onde vamos?* São Paulo: Paulinas, 2020. p. 91.

¹⁷ “GRIPEZINHA ou resfriadinho” e outras 7 frases controversas de líderes mundiais sobre o coronavírus. In: *BBC NEWS*. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52205918>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

¹⁸ Termo cunhado pelo cientista político camaronês Joseph-Achille Mbembe. Em oposição às categorias de “biopoder” e “biopolítica” de Michel Foucault, Mbembe propõe um ensaio para propor que as “formas contemporâneas que subjagam a vida ao poder da morte (necropolítica) reconfiguram profundamente as relações entre resistência, sacrifício e terror”. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018. p. 71.

econômica, de discriminação social e de violência [...] Grita a Mãe Terra contra a qual está se levando uma guerra total: no solo, no subsolo, no ar, nos oceanos, em todas as frentes”, afirma Leonardo Boff.¹⁹ “O ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto”, completa o papa Francisco na encíclica *Laudato Si* (nº 48).²⁰ É tempo de reflexão. Precisamos avaliar nossos valores. O que temos feito da nossa vida e da Casa Comum?

Há quem diga que o mundo pós-pandemia Covid-19 não será o mesmo. Será? O mundo será melhor ou pior? Só o tempo dirá. Uma coisa é certa: a humanidade já tinha consciência de uma transformação necessária. Agora, com a crise decorrente da Covid-19, a mudança é urgente e profunda “nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder, que hoje regem as sociedades”²¹. Quando as atividades apresentam nuances em relação aos fundamentos, torna-se necessário rever as estruturas que sustentam o pensar e o fazer. Crises antecedem mudanças de paradigmas. O referencial modelar de existência de ontem já não atende a demanda da vida de hoje. O momento é propício a mudanças.²²

Teologia da esperança

Os meios de comunicação do mundo globalizado tornam possível a transmissão ao vivo de acontecimentos por toda parte do planeta. É desse modo que assistimos aterrorizados ao cenário de morte provocado pela pandemia da Covid-19. Hospitais lotados de gente contaminada, médicos e enfermeiros exaustos tentando salvar vidas, corpos ensacados saindo de casas e de centros de saúde, caminhões refrigerados são alocados para armazenar vítimas do coronavírus, caixões empilhados em valas comuns para suprir a demanda de enterros e o sofrimento das pessoas diante da morte de parentes e amigos. O quadro é trágico.

Perante esse contexto, fica uma constatação de cunho filosófico-teológico: a fragilidade da condição humana diante da morte interpela o sentido da vida. A morte é uma certeza. Um dia, ela chega. Ela nos põe diante de perguntas difíceis de responder e abre espaço à reflexão, não só sobre a vida, mas também sobre a soberania divina, a justiça, a ética e temas correlacionados. A caminhada do ser humano é uma busca

¹⁹ BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Ed. rev. amp. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 7.

²⁰ PAPA FRANCISCO. *Laudato Si*: sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 38.

²¹ PAPA FRANCISCO, 2015, p. 6.

²² KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 11. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 218-220. Interessante notar que, no contexto da pandemia da Covid-19, autores refletem sobre a possibilidade da aceleração de uma mudança de paradigma. Como exemplo, citamos, pelo menos, dois autores que assinalam essa ideia. Ullrich Fichtner, jornalista alemão, acredita em mundo pós-pandemia melhor e mais sustentável. Cf. <<https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Sociedade-e-Cultura/Uma-mudanca-de-paradigma-acelerada-pelo-coronavirus/52/47342>>. Acesso em: 19 jun. 2020. Já Luiz Marques, professor da Unicamp, afirma não ser mais aceitável “agendas desenvolvimentistas, típicas dos embates ideológicos do século XX”. É preciso “redefinir nossa posição como sociedade e como espécie no âmbito da biosfera”. Cf. <<https://www.unicamp.br/unicamp/noticias/2020/05/05/pandemia-incide-no-ano-mais-importante-da-historia-da-humanidade-serao-proximas>>. Acesso em: 19 jun. 2020.

por algo que seja definitivo, profundo e abrangente. Não se contenta com o hoje sem perspectivas de um futuro mais rico e pleno. “Se não há nenhuma ‘novidade radical’, não sobra nada mais do que se contentar com a ‘monotonia da mesmice’, ‘o tédio da repetição’ e a ‘paralisia asfixiante’ do sempre igual.” O imenso labor em vista da prolongação da vida e o retardamento da morte mostram-se inúteis diante de forças que extrapolam o controle humano.²³

Na caminhada da existência, à luz de sua fé, a pessoa procura entender o sentido da vida, da morte, do futuro da humanidade e do mundo. A escatologia cristã debruça-se sobre os questionamentos oriundos dessa busca de sentido. Como uma das disciplinas da teologia, a “escatologia”, ou o “discurso sobre o definitivo”, não oferece respostas conclusivas para a complexidade da vida, morte e pós-morte. Pelo contrário, fundamentada numa linguagem simbólica e aproximativa, a escatologia mais desperta perguntas do que respostas. Será que conseguimos conviver com o incerto, o indefinido e o impreciso? O saber teológico é inconcluso. Se não temos respostas conclusivas, temos, na escatologia, apontamentos capazes de oferecer uma postura adequada às incertezas das últimas coisas. Esse posicionamento tem a ver com a esperança, a principal chave de interpretação da escatologia.

Para o teólogo alemão Jürgen Moltmann, a teologia deve ser pensada a partir de sua meta futura, o “*éschaton*”, o “definitivo”. O termo “escatologia” como “a doutrina das últimas coisas” deve ser repensado. “A escatologia não deve ser seu fim, mas seu princípio.”²⁴ Como teorizar sobre eventos vindouros sobre os quais ninguém sabe? Por isso Moltmann pensa que “escatologia” é um termo inadequado. Não pode existir doutrina acerca das coisas finais. A doutrina é um conjunto de afirmações que surgem de experiências que se repetem e que qualquer indivíduo pode ter. “Na realidade, escatologia é idêntica à doutrina da esperança cristã, que abrange tanto aquilo que se espera, como o ato de esperar, suscitado por esse objeto.”²⁵

A esperança cristã surge do “Deus da esperança” e é o núcleo da teologia cristã que reflete sobre o definitivo. Ao sublinhar o elemento da “esperança” como chave hermenêutica – influência do “princípio esperança” de Ernst Bloch –, Moltmann: a) critica as escatologias que foram gestadas no século XX por serem insuficientes naquilo que almejam; b) recoloca a “escatologia”, a doutrina da esperança, em um lugar de primazia no fazer teológico, tirando-a do marasmo em que se encontrava, de apêndices das teologias sistêmicas e c) insere o tema na realidade histórica, não para teorizar a seu respeito, mas para transformá-la com a práxis que surge do Deus da promessa.²⁶

A doutrina da esperança cristã está enraizada em um gênero literário específico: o apocalíptico. Além da indistinção conceitual entre os termos “apocalipse” e “escatologia”, muitas pessoas associam apocalipse com a ideia do gênero de vaticí-

²³ MURAD, Afonso; CUNHA, Carlos; GOMES, Paulo Roberto. *Da terra ao céu: escatologia cristã em perspectiva dialogal*. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 15.

²⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3. ed. rev. atual. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005. p. 31.

²⁵ MOLTSMANN, 2005, p. 34.

²⁶ MOLTSMANN, 2005, p. 424-453.

nios ou anúncios futuristas que conhecemos pelo gênero moderno de ciências-ficção. Acreditam que o propósito dos apocalipses bíblicos é o de informar a respeito dos acontecimentos que sucederão antes do fim do mundo. Teologias e iconografias medievais contribuíram para inculcar essa ideia no imaginário religioso das pessoas. Na contemporaneidade, as imagens são reforçadas, por exemplo, pela indústria cinematográfica de Hollywood com filmes e seriados sobre o medo do fim do mundo. Muitas delas associadas à história de pandemias.

O apocalipse não é um gênero com o intuito de semear o medo, o terror. Seu objetivo é suscitar confiança e esperança na pessoa fiel que espera, confiantemente, o triunfo do bem sobre o mal. Enquanto gênero literário, o apocalíptico caracteriza-se pelo emprego de símbolos, de imagens e de mitos. Ele “floresceu e era popular especialmente em momentos em que o judaísmo e, em seguida, o cristianismo experimentavam graves dificuldades pelas hostilidades e pelas perseguições por parte dos poderes pagãos”. Seu “propósito fundamental era infundir esperança em uma situação sentida como desesperadora, dar ânimo quando parecia melhor renunciar, afirmar a fé em momentos em que há dúvidas sobre a justiça divina”. A insatisfação com o tempo presente vai, então, se expressar de maneira indireta, mediante visões, metáforas, linguagem enigmática, “revelação” (em grego, *apokalypsis*) de um plano ou desígnio de Deus em relação aos filhos e filhas de Deus.²⁷

O apocalipse evoca um horizonte amplo e, sobretudo, transcendente, que, para um povo em estado de crise, como a humanidade de hoje em tempo de pandemia, funciona como alimento para a resistência e a esperança. Na teologia da esperança, Deus continua exortando as pessoas a não desanimarem diante das adversidades, a continuarem confiando nele, com a certeza de que quem perseverar se salvará e terá parte no “paraíso celestial”. De que “salvação” e “paraíso celestial” estamos falando? Não como categorias de uma teologia que desvia o ser humano “deste mundo, sua morada verdadeira, o ponto de apoio de todos os seus deslocamentos e de todas as suas atividades” para um “mundo fantasmático”, isto é, “um lugar de satisfação imaginária de todos os desejos e de todas as aspirações que o homem não pôde realizar aqui embaixo”. Não se trata de uma fuga para um “céu”, “lugar vazio e estranho à realidade”, mas como um viver pleno aqui e no “além”, capaz de “transformar o mundo, fazer advir nele uma modificação real” para todos e para cada um, como afirma Michel Henry na sua fenomenologia da vida.²⁸ Então, do que se trata?

Esperança para os seres humanos

Salvação não é um conceito abstrato de um ato mágico que acontece no fim de nossa vida. Ela é um processo dinâmico que marca toda a existência humana. Sua

²⁷ ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. 3. ed. rev. aum. São Paulo: Paulus, 2007. p. 110-111.

²⁸ HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo*. São Paulo: E Realizações, 2015. p. 329-332.

origem etimológica, do grego “*soteria*”, remete a um campo semântico amplo: libertação, cura e salvação eterna, total e definitiva.²⁹ É no decorrer desta existência que Deus, junto com a pessoa e com seu consentimento, realiza a salvação. Sua meta final é vida em plenitude. Deus, que almeja a salvação de todos, ressuscita o ser humano na morte, assim como ele ressuscitou seu Filho Jesus. Isso significa que o próprio Deus abre para todas as pessoas novas dimensões da vida, dimensões que chamamos salvação, plenificação e intensificação máxima da existência.

No contraste dos planos surge a consciência do limiar entre a vida e a morte. O binômio vida/morte apresenta balizas inquestionáveis, concretas. Elas pedem posicionamentos. Diante do impacto da morte fica o que é ou não é real. O ser, primário, fica evidente e o ter assume um papel secundário. A morte interpela sobre o sentido da vida. O morrer está estreitamente relacionado com todos os planos da existência humana. Na teologia da esperança, a morte não é o fim da existência humana, mas o momento da sua redimensionalização e plenificação. É uma morte-ressurreição, isto é, depois da morte o ser humano entra num modo de ser que extrapola a esfera espaço-temporal e passa à realidade eterna de Deus. Assim não se pode dizer que esperamos a ressurreição no “final dos tempos”, porque na eternidade não existe esse final cronológico. Por isso a “espera” pela ressurreição final é uma representação equivocada ao modo de existir da eternidade. Não há, no mundo dos mortos, medida de tempo. Eles já se encontram no mundo da ressurreição. A ressurreição não se dá em “três dias” nem no “último dia”, mas “hoje”. “Hoje estarás comigo no paraíso”, diz Jesus àquele que foi crucificado ao seu lado e que também está morrendo (Lc 23.23).³⁰

A fé na ressurreição é fundamental para a pessoa cristã e uma inspiração para o mundo. “E, se não há ressurreição de mortos, então, Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé”, afirma o apóstolo Paulo (1Co 15.13-14). Ressuscitando Jesus, Deus revela seu projeto salvífico universal e começa a realizar a “nova criação” libertada para sempre do mal. A esperança cristã de que a ressurreição acontece imediatamente na morte funda-se na própria ressurreição de Jesus. Assim como o Pai o ressuscitou, nós também seremos ressuscitados. Deus manifesta-se na morte de cada ser humano de forma nova e criativa. Ele ressuscita homens e mulheres para novas dimensões de vida que vão além de tudo o que se pode imaginar e torna-se realidade a vontade divina revelada na vida de Jesus Cristo: vida em abundância (Jo 10.10).

Medard Kehl, inspirado em Hegel, utiliza-se do tríplice conceito do termo “suprassumir” (*aufheben*) para explicar o significado da expressão “ressurreição dos mortos”. Para Hegel, diz ele, “suprassumir” significa: (1) conservar; (2) revogar e (3) mortuar. Tal conceito tríplice aplicado à ressurreição significa:

(1) O amor de Deus conserva tudo o que é importante na vida pessoal e na história humana para a comunhão com Deus e definitivamente reconciliada no Reino de Deus [...]

²⁹ RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003. p. 448.

³⁰ CUNHA, Carlos. A ressurreição. In: MURAD; CUNHA; GOMES, 2016, p. 73.

(2) O amor de Deus revoga tudo o que não pode ser incorporado nessa reconciliação definitiva [...] (3) Todo o “fruto” de nossa vida, digno de conservação, que levamos à consumação é aceito, acolhido pelo amor de Deus e conduzido, por ele, à completa “maturação” (é “erguido”)³¹.

Se na morte de Jesus Deus mostra-se fiel à natureza, na ressurreição, concretiza o amor gratuito por cada ser humano e por todas as criaturas. Deus não abandona sua criação no colapso da morte, mas a ressuscita para a vida plena. Por meio da ressurreição, revela-se solidário com toda a criação e descortina a sua meta final: vida plena de comunhão com ele. O que aconteceu com Jesus explicita-nos o núcleo do projeto salvífico universal. A Páscoa, passagem da morte para a “vida eterna”, antecipa no dinamismo histórico o que sucederá com todo ser criado. “Vida eterna”, equivocadamente entendida como continuação infinita da vida atual, é um salto qualitativo da existência. “Significa [...] a participação em uma vida de outra qualidade, e, para quem crê em Jesus (e age em conformidade com esse crer), essa participação começa já [...] É a vida do âmbito de Deus, vivida na fé, desde já. É o definitivo de Deus em nossa vida.”³²

Ser ressuscitado por Deus significa ter os bons frutos da vida conservados; é ter todas as dores e feridas revogadas e, por fim, é ser erguido por ele para a vida nova no desfrute da sua presença. Na ressurreição de Jesus explicita-se o modelo da nossa e torna-se fonte de esperança. Jesus ressuscitado e exaltado por Deus faz emergir, nas pessoas que creem, a esperança, sempre constante de vida plena, apesar das adversidades do tempo presente. A ressurreição revela-nos o rosto amoroso de Deus e seu projeto salvífico universal. Além disso, mostra-nos, com profundidade, o mistério do ser humano e possibilita-nos conhecer o caminho da plena realização humana. Esse caminho se faz pelo seguimento, ao modo de ser de Jesus Cristo.

A esperança que a salvação suscita possui dimensões pessoal e coletiva. Se, por um lado, cremos na ressurreição pessoal, “na minha ressurreição”, por outro, ao mesmo tempo cremos na ressurreição de todos, “na nossa ressurreição”. Nesse sentido, o acontecimento pós-morte de Jesus Cristo revela-nos, de modo pleno, o projeto salvífico universal e o que cada um de nós passará na morte. Ninguém está excluído desse dinamismo.

Esperança para a Casa Comum

Deus não fica fora da história. Ele participa ativamente dos acontecimentos do mundo. As catástrofes do presente podem parecer uma negação de toda a esperança, mas tal aparência é um engano. O conceito de “revelação” testifica essa participação divina na história. Deus não se deu a conhecer nos relatos, mas nos acontecimentos concretos da vida. Revelação é a manifestação da presença do Extraordinário no or-

³¹ KEHL, Medard. *O que vem depois do fim?* Sobre o acaso do mundo, consumação, renascimento e ressurreição. São Paulo: Loyola, 2001. p. 133-136.

³² KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 225.

dinário da existência, mediante a qual ele se dá a conhecer e concede ao mundo a possibilidade de reconhecê-lo. Revelação é uma realidade relacional, dialogal. Quanto maior a interação entre os humanos e toda criação maior o conhecimento sobre, a partir e com o Divino. “Conhecimento”, aqui, não significa aquisição de informações sobre determinado objeto, mas como caminho para a comunhão. “Pelo conhecimento, participamos da vida do outro [...] transforma o conhecedor em elemento participativo do conhecido [...] O conhecimento tem o mesmo alcance que o amor, a simpatia e a participação.”³³

A história não é predeterminada, ela possui um dinamismo dialético. Progresso e retrocesso, aceleração e estagnação, morte e vida compõem o cenário da narrativa da existência. É dentro desse quadro histórico dinâmico que a teologia da esperança emerge interpelando a contemporaneidade com perguntas que integram o ser humano e o mundo. Como a teologia pode contribuir para que o ser humano tenha consciência da sua responsabilidade com a Casa Comum? Como a salvação abarca também o meio ambiente?

A salvação inclui o universo em toda a sua totalidade. A teologia paulina reforça essa ideia ao afirmar que, em Jesus Cristo, “foram criadas todas as coisas [...]. Tudo foi criado por ele e para ele” (Cl 1.16). A fórmula ternária, “nele, por ele e para ele”, de origem panenteísta, isto é, Deus está em tudo e não “Deus é tudo” (panteísmo), é compreendida numa perspectiva histórico-salvífica. Leonardo Boff esclarece:

Tudo não é Deus. Mas Deus está em tudo e tudo está em Deus, por causa da criação, pela qual Deus deixa sua marca registrada e garante sua presença permanente na criatura (Providência). A criatura sempre depende de Deus e o carrega dentro de si. Deus e mundo são diferentes. Um não é o outro. Mas não estão separados ou fechados. Estão abertos um ao outro. Encontram-se sempre mutuamente implicados. Se são diferentes é para poderem se comunicar e estarem unidos pela comunhão e mútua presença³⁴.

A realidade de toda a criação, o humano e o mundo, recebe em Cristo um lugar e sentido definitivos. Deus-Pai, por meio do seu Filho e no poder do Espírito atua em tudo e em todos. Não se deve desprender a vida humana do contexto do meio ambiente. Há unidade entre a humanidade e a Terra. Essa ideia surge como chave hermenêutica para a teologia da criação que vê no relato das origens uma relação de cuidado e salvação: “Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para cultivar e o guardar” (Gn 2.15). O mundo criado está destinado, não à destruição, mas à plenitude a ser alcançada em Cristo. O planeta tem uma marca de filiação e, portanto, de redenção. “A crença na criação está a serviço da crença na salvação, porque para esta a salvação surge de novas criações de Deus. Por isso a criação no início pode ser louvada como ato salvífico, e a redenção pode ser esperada como nova criação.”³⁵

³³ MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 24.

³⁴ BOFF, 2015, p. 249.

³⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007. p. 60.

Diante da “morte das utopias” que assombrava a modernidade e assombra ainda o tempo presente, o discurso escatológico, e sua esperança, se torna realidade possível no reino de Deus anunciado na concretude dos feitos de Jesus. Esse Reino tem um rosto, uma identidade, é o reino de “Deus” e, como tal, expressa dinamicidade, abertura e orientação. Enquanto conceito aberto e para além da tradição judaico-cristã, o reino de Deus significa, em termos abstratos, uma sociedade de justiça, igualdade e abundância. Já na perspectiva concreta, esse Reino orienta ações históricas diversas impulsionando movimentos de salvação, libertação. O reino de Deus é universal, abarcando toda a criação, principalmente os excluídos e, aí, se encaixam não só as pessoas empobrecidas como a própria natureza. Toda a humanidade e todo o mundo estão envolvidos “em uma história coletiva com a qual Deus faz uma história de salvação”³⁶.

A consciência do reino de Deus dá força para fazer dele uma realidade concreta no presente e esperança de um futuro melhor. A esperança é ativa e a força propulsora para o agir transformador deste mundo. É na dinâmica entre o “já”, no presente, e o “ainda não”, do futuro, que o Reino transforma a realidade. A esperança no reino de Deus está pautada no “esperar” – termo que evoca atitude, ação –, diferente do “aguardar”, modo passivo. Essa transformação proposta pelo Reino se dá de forma individual e coletiva, quer dizer, é força crítica diante dos sistemas sociais e políticos absolutistas. A consciência do Reino torna-se plena quando desemboca em ações transformadoras, libertadoras. Pensar o mundo é importante, mas o fundamental é transformá-lo.

As verdades escatológicas, com sentido para os nossos dias, são compreendidas como processos dialéticos e não como acontecimentos isolados. “Fim do mundo”, por exemplo, não é catástrofe cósmica, mas o desaparecimento progressivo e dialético de um sistema-mundo marcado por injustiças e violência. “Fim do mundo” é processo dinâmico, pelo qual Deus conduz sua criação ao estado de plenificação (Jo 3.19; 12.31). Tal procedimento implica uma transformação do planeta inteiro. Já está em andamento dentro da história o processo pelo qual o novo mundo de Deus transforma o velho mundo do “anti-Reino”. Ressuscitado Jesus Cristo, Deus confirma que o seu Reino “já começou, porque Ele se torna presente, de maneira qualitativamente nova e definitiva como: Deus fiel, Deus da vida e mais forte do que a morte”³⁷.

Esse novo que irrompe no mundo é possível pela graça de Deus. Sua presença plena, “*parousia*” no grego, implica a plenificação do ser humano e do planeta. Ela já começou como processo de cristificação das relações entre as criaturas. Há uma profunda relação entre a ressurreição de Jesus, nossa própria ressurreição e a transformação da Casa Comum num “novo céu e numa nova terra”. A *parousia* é “mais que uma vinda de Cristo ao mundo, é a ida do mundo e dos homens à forma da existência gloriosa de Cristo ressuscitado. Ela é descrita como o último estágio de nossa transformação em Cristo”³⁸.

³⁶ GEFFRÉ, Claude. La teología de las religiones no-cristianas: veinte años después del Vaticano II. In: *Encuentro islamo-cristiano*, Madri, n. 217, mayo 1990, p. 13.

³⁷ BLANK, Renold. *Escatología do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001. p. 321-333.

³⁸ PEÑA, Juan L. Ruiz de la. *La pascua de la creación*. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1996. p. 139.

Considerações finais

Para algumas pessoas, o ano de 2020 é um ano perdido. O isolamento social, como melhor iniciativa para combater a pandemia da Covid-19, provocou um colapso no sistema financeiro de todo o mundo. As certezas conquistadas por um sistema econômico que se dizia infalível, absoluto e responsável pelo progresso, ruíram diante da ação de um vírus. Encontramo-nos sem direção. Repentinamente, a vida toma um novo rumo e não sabemos lidar com as consequências, amplas e complexas, da pandemia. A impressão que se tem é que o momento provoca o ser humano a refletir sobre o significado da vida e tudo o que ela representa. É o caos, a desordem, o conflito e a morte que nos desinstalam dos lugares acomodados rumo à novidade. Portanto este ano pode ser um tempo de aprendizagem e crescimento existencial.

Esperança é uma palavra forte para o nosso tempo. Não como significado abstrato, mas como sentido para a transformação. O afastamento social imposto tem feito muita gente redescobrir valores esquecidos. Redescobre-se a importância de manter o corpo saudável, do valor da união familiar, de uma habilidade deixada para trás, do lugar da espiritualidade e outras graças que a vida nos proporciona e que, por algum motivo, deixamos de valorizar. O tempo pandêmico revela como nos afastamos de nós mesmos, do próximo, do meio ambiente e de Deus. A pandemia revelou o vazio existencial e um estilo de vida sem lugar para o outro.

De tantas lições que podemos tirar desse momento, há uma que se manifesta como ironia e importante reflexão. A globalização encurtou os espaços e conectou o mundo todo. A velocidade do mundo tecnocientífico priorizou os espaços de modo que o sujeito de hoje “corre como louco para resolver tudo no momento presente, para tentar tomar posse de todos os espaços de poder e autoafirmação”³⁹. O isolamento social barra essa lógica ativista e presentista e faz pensar sobre o que o papa Francisco afirmou na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*: “O tempo é superior ao espaço” (nº 222). “O tempo ordena, ilumina e transforma os espaços.”⁴⁰

É tempo de crise e de incerteza, mas também e, sobretudo, é tempo de esvaziamento, de esperança e de graça. Os apontamentos da teologia da esperança podem contribuir para uma redescoberta de sentido existencial. A vida não se esgota na disposição do momento, mas tem uma inspiração maior e mais alta. É momento de uma espiritualidade engajada capaz de nos libertar de uma mentalidade eficiente do tempo e nos lançar em uma “mística dos olhos abertos e das mãos operosas”, consciente da situação dos seres humanos e da Casa Comum. Uma teologia da esperança que tem o que dizer “precisa ser um discurso sensível ao tempo, que não só explica e ensina, mas também experimenta e aprende”, conclui Johann Baptist Metz.⁴¹

³⁹ PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 179.

⁴⁰ PAPA FRANCISCO, 2013, p. 179.

⁴¹ METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 15.

Referências

- ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. 3. ed. rev. aum. São Paulo: Paulus, 2007.
- BÍBLIA de Estudo Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BLANK, Renold. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*. Ed. rev. amp. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BÓGUS, Lucia Maria Machado; MAGALHÃES, Luis Felipe Aires. Desigualdades socioespaciais e pandemia: impactos metropolitanos da Covid-19. In: PASSOS, João Décio (Org.). *A pandemia do coronavírus: Onde estivemos? Para onde vamos?* São Paulo: Paulinas, 2020.
- GEFFRÉ, Claude. La teología de las religiones no-cristianas: veinte años después del Vaticano II. *Encuentro islamo-cristiano*, Madri, n. 217, mayo 1990.
- “GRIPEZINHA ou resfriadinho” e outras 7 frases controversas de líderes mundiais sobre o coronavírus. *BBC NEWS*. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52205918>>. Acesso em: 17 jun. 2020.
- HENRY, Michel. *Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo*. São Paulo: E Realizações, 2015.
- KEHL, Medard. *O que vem depois do fim? Sobre o acaso do mundo, consumação, renascimento e ressurreição*. São Paulo: Loyola, 2001.
- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 11. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- METZ, Johann Baptist. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3. ed. rev. atual. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.
- _____. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo: Loyola, 2007.
- MURAD, Afonso; CUNHA, Carlos; GOMES, Paulo Roberto. *Da terra ao céu: escatologia cristã em perspectiva dialogal*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- NOVO Vírus Chinês. *EL PAIS*. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2020-01-21/novo-virus-chines-tem-contaminacao-entre-humanos.html>>. Acesso em: 16 jun. 2020.
- ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE. Disponível em: <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875>. Acesso em: 17 jun. 2020.
- PALMA, Ana. Coronavírus. Disponível em: <<http://www.invivo.fiocruz.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1438&sid=8>>. Acesso em: 17 jun. 2020.
- PAPA FRANCISCO. *Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- _____. *Laudato Si: sobre o cuidado da Casa Comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.
- PEÑA, Juan L. Ruiz de la. *La pascua de la creación*. Madri: Biblioteca de autores cristianos. 1996.
- RUSCONI, Carlo. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.
- UJVARI, Stefan Cunha. *Pandemias: a humanidade em risco*. São Paulo: Contexto, 2011.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. Disponível em: <<https://covid19.who.int/>>. Acesso em: 01 jul. 2020.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4093>

REALIDADES DO MAL: OBSERVAR A PANDEMIA PELO DESAMPARO, O SOFRIMENTO INTENCIONAL E A NEGLIGÊNCIA DA MORTE¹

*Forms of evil: observing the pandemic from helplessness,
intentional suffering and neglect of death*

Douglas Ferreira Barros²

Resumo: O objetivo do artigo é pensar o mal em sua relação com a morte e o desaparecimento. Partimos do estudo de Paul Ricoeur que toma o mal como desafio à filosofia e à teologia. Propomos destacar a relação entre alguns aspectos que envolvem a compreensão ricoeuriana do mal e o posicionamento discursivo público de autoridades governamentais do Brasil acerca dos mortos pela pandemia de Covid-19 ou coronavírus. Nossa análise mostra como a múltipla compreensão ricoeuriana acerca do mal – tanto em sua acepção teológica como naquela filosófica – nos dá elementos para uma avaliação do posicionamento discursivo dessas autoridades em relação à morte e aos mortos pela doença na pandemia. Tomaremos como objeto da análise as declarações de autoridades governamentais publicadas em diferentes meios – jornais, portais de notícias, principalmente. Como método de trabalho, observaremos, em paralelo à qualificação ricoeuriana do mal, o posicionamento discursivo de tais autoridades públicas acerca da morte e dos mortos. Pretendemos mostrar na conclusão que a luta contra o mal pressupõe, tanto em termos filosóficos como teológicos, a atuação ética e política contra a violência, o desamparo e a negligência à vida humana.

Palavras-chave: Mal. Sofrimento intencional. Desaparecimento. Morte. Pandemia do coronavírus.

Abstract: The article aims to think of the evil in its connection with death and disappearance. We will use as theoretical reference Ricoeur's conference in which he presents the evil as a challenge to philosophy and theology. We intend to show the connection between numerous aspects related to the Ricoeurian conception of evil and the Brazilian government officials' public discourse about those killed by the current Covid-19 pandemic. Our analysis shows how the Ricoeurian understanding of evil –

¹ O artigo foi recebido em 08 de julho de 2020 e aprovado em 23 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Este texto é resultado de pesquisa financiada pelo CNPq, processo 428541/2016-0, instituição a qual agradeço especialmente. Sou grato, também, aos colegas do Grupo de Pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação (CNPq-PUC-Campinas).

² Doutor. PUC-Campinas. E-mail: douglasfbarros@gmail.com

both in its theological and philosophical sense – gives us elements for an evaluation of this discursive position. The object of analysis will be the government authorities statements published in different media – mainly newspapers, news websites. As a method of research, we will observe, in parallel to the Ricoeurian qualification of the evil, the discursive position of such public authorities regarding death and the dead. We intend to show as a conclusion that both in philosophical and theological terms the fight against evil supposes an ethical and political action against violence, helplessness, and the neglect of human life.

Keywords: Evil. Intentional suffering. Disappearance. Death. Coronavirus pandemic.

Introdução: realidade do mal como desafio teológico e filosófico

O objetivo do artigo é pensar o mal para além de sua acepção moral e tomá-lo como um problema filosófico e teológico que diz respeito à prática intencional do sofrimento. Ricoeur entende que o sofrimento e a morte exprimem o mal como um elemento que é consequência de um ato intencional. Assim entendido, o mal não é resultante apenas de um desvio moral, mas é produto da intenção de atingir e levar o sofrimento, negligenciar a morte. Orientada pela reflexão ricoeuriana, a intenção do artigo é observar a materialidade do mal na atuação governamental para minimizar os efeitos da pandemia do coronavírus. É possível mostrar que a intenção e as práticas para efetuar o desaparecimento dos mortos e da morte, em sentido amplo, são efeitos e exprimem a prática do mal.

“De onde vem o mal?”³, perguntava-se Paul Ricoeur por ocasião da conferência proferida na Faculdade de Teologia de Lausanne em 1985. Para a filosofia e a teologia, ele constata que a resposta à indagação sobre a realidade do mal constituía um desafio nada simples. A dificuldade poder-se-ia aferir pela importância que atribuíram ao tema filósofos, desde a antiguidade clássica, e teólogos, desde os mais remotos estudiosos dos livros sagrados. Tanto pela filosofia como pela teologia, o exame do mal envolvia a resposta sobre sua existência, tema que se estenderia à indagação acerca de quem o poderia ter criado. Como poderia o Criador, todo-poderoso e absolutamente bom, ser a causa eficiente do mal?

O problema da atribuição de criação do mal a Deus faz da teodiceia um trabalho de combate, diz Ricoeur, em “favor da coerência e contra a proposta de que apenas duas das proposições são compatíveis”, a saber: “Deus é todo-poderoso; Deus é absolutamente bom; o mal existe”⁴. A questão transborda da mera indagação filosófica, mas pode ser tomada como um problema ontoteológico, diz o autor. A dificuldade consiste em que a tarefa de se pensar a realidade do mal ou, em termos ontoteológicos, tal como assinalado por Ricoeur: “de pensar Deus e o mal diante de Deus”⁵, pode não

³ RICOEUR, Paul. *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007. p. 36.

⁴ RICOEUR, 2007, p. 22.

⁵ RICOEUR, 2007, p. 22.

se esgotar com a investigação racional ou com uma proposta de solução ao princípio de não contradição.

O aspecto notável da estratégia analítica desse filósofo está em reconhecer que a resposta ao “enigma do mal” envolve pelo menos localizar seu enraizamento em fenômenos diversos como o pecado, o sofrimento e a morte. Dizer que o mal como um problema filosófico e teológico ultrapassa os limites da dimensão moral nos abre assim à possibilidade de pensá-lo como elemento que não restringe o julgamento sobre as ações humanas à avaliação sobre o erro, a falha e a imputação da culpa pessoal, e posterior obrigação de aceitação resignada da punição.

Ainda que o sofrimento fosse para alguns – em sintonia com o pensamento de Agostinho – uma consequência punitiva do desvirtuamento moral, Ricoeur defende que se trata de uma dimensão que nos remete a outra sorte de indagações. O sofrimento e a morte seriam realidades que exprimem o mal não apenas no registro de um ato que é cometido, mas, principalmente, como resultante de um ato que atinge e é recebido por outro. Trata-se de abordar o mal não como falta daquele que age, escolhe, decide, um desvio na rota em direção à verdade, e sim de compreendê-lo como consequência de agressão, violação intencional, que inflige o mal do sofrimento até o ponto de se levar a vítima até a morte. Ele afirma:

Considerado igualmente no seu sentido estrito, o sofrimento distingue-se do pecado por características opostas. Em contraste com a imputação, que centra o mal moral num agente responsável, o sofrimento enfatiza o fato de ser essencialmente sofrido: nós não o causamos, ele nos afeta. Isso explica a espantosa variedade das suas causas: adversidade da natureza física, doença e incapacidade do corpo e da mente, aflição causada pela morte de entes queridos, perspectiva aterradora da própria mortalidade, sentimento de indignidade pessoal, etc.; por oposição à acusação, que denuncia um desvio moral, o sofrimento é caracterizado como puramente contrário ao prazer, como não prazer, ou seja, como uma diminuição da nossa integridade física, psíquica ou espiritual. Finalmente, e acima de tudo, o sofrimento opõe-se à reprovação ao lamento; porque, se a culpa torna o homem culpado, o sofrimento faz dele uma vítima: contra este grito de lamento⁶.

O sofrimento não habita o mesmo *locus* do pecado, mas ambos compõem a constelação de elementos que constituem o mal. A imputação do pecado a alguém resulta do julgamento e da constatação do erro já cometido; o sofrimento supõe certa condição de passividade e desconhecimento por aquele que é atingido em um ato: o sofrimento enfatiza o fato sofrido, destacou Ricoeur.

No mundo judaico-cristão, tende-se a circunscrever o mal à órbita do erro, do desvio, da falta. Enquanto expressão última do mal, “[...] o pecado, tal como os pensadores cristãos o concebem, faz de quem o comete um adversário de Deus e um rebelde”⁷. A incidência ou o reconhecimento da culpa por aquele que erra visa ao fortalecimento dos freios internos aos possíveis futuros atos desviantes; o arrependimen-

⁶ RICOEUR, 2007, p. 24-25.

⁷ GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 414.

to libera o agente da penalização causada pelos atos desviantes. Toda a relação entre mal, pecado, culpa, pena e arrependimento diz respeito aos atos de quem se move por uma intenção prévia.

Mas inúmeras são as figuras assumidas pelo mal no contexto mitológico, filosófico e teológico do Ocidente.⁸ Ricoeur reconhece que o pensamento filosófico e teológico ocidental trabalha o tema do mal como totalidade, procura responder à questão: de onde vem o mal?⁹ E oferece-nos uma episteme sobre o mesmo. Tanto em Santo Agostinho como em Leibniz, teríamos uma ciência que explica o mal.

Já com relação ao sofrimento – nosso maior interesse aqui –, não há uma ciência a respeito, embora encontremos... [é assim mesmo ou falta algo?] O mal que o corresponde pode ser observado por analogia a diferentes tipos de atuação, que, no contexto da pandemia do coronavírus no Brasil durante o primeiro semestre de 2020, envolve agentes de governo. Nossa estratégia será visualizar três espécies do mal: a primeira, como atualização mítica da prática do poder que visa ao desamparo na morte; a segunda, o mal como sofrimento intencional resultante da indiferença em face da morte; a terceira, o mal como agência e técnica de governo: o desaparecimento da morte.

Atualização mítica do mal como desamparo diante da morte

A face mítica do mal, diz Ricoeur, incorpora a experiência fragmentária dos grandes “relatos de origem de alcance cósmico, nos quais a antropogênese passa a ser uma parte da cosmogênese”¹⁰. Mircea Eliade é dos que se interessam pela descrição mítica da gênese humana segundo a perspectiva religiosa, no interior da qual a grandiosidade do sagrado envolve inclusive a explicação acerca do mal: “O mito, quando diz como o mundo começou, diz como a condição humana foi engendrada na sua forma globalmente miserável”¹¹. Mas são as grandes religiões, diz Ricoeur, que se empenham pela explicação global. Entendamos por global, em termos filosóficos, a compreensão da particularidade em relação à universalidade, a contingência e sua relação com a necessidade e, em termos teológicos, a criatura em relação ao criador, o bem em face do mal. Ainda no âmbito mítico, as literaturas do Oriente Antigo, Índia e Extremo Oriente constituem para esse autor um imenso “laboratório de experimentação”, segundo o qual

Não há solução imaginável que não tenha sido tentada quanto a toda a ordem de coisas e, portanto, quanto ao enigma do mal. Para lidar com esta variedade infinita, a história comparativa das religiões e a antropologia cultural estabelecem tipologias que dividem as explicações míticas em monismo, dualismo, soluções mistas, etc.¹².

⁸ RICOEUR, 2007, p. 35.

⁹ RICOEUR, 2007, p. 36.

¹⁰ RICOEUR, 2007, p. 28.

¹¹ RICOEUR, 2007, p. 28.

¹² RICOEUR, 2007, p. 30.

Ao recorrer à imaginação mítica, tal “laboratório experimental” não tentava decifrar as entranhas do real. A explicação poderia tão somente jogar luz sobre um enigma, tentar situar a experiência concreta no contexto de uma história pela qual tais povos criadores dos mitos pudessem observar sua própria experiência do cotidiano. O apelo ao relato não serviria ao julgamento do presente pelo recurso à memória, a partir da comparação com o passado. Tratava-se no caso de atualizar a compreensão da experiência presente em face daquela composição mítica. Tomemos como exemplo uma das tragédias mais comentadas de Sófocles:

Antígona – Comum no sangue, querida irmã, caríssima Ismene, sabes de algum mal, dos que nos vêm de Édipo, que Zeus não queira consumir em nossas vidas? Nada – angústia, infortúnio, humilhação, desonra –, não há mal que eu não veja cair sobre ti, sobre mim. E agora... Que novo decreto – propalam – é este que o general acaba de proclamar em toda a cidade? O que sabes? Ouviste algo? Ou ignoras que atacam a entes queridos nossos – malefícios vindos de inimigos?¹³.

Na estrofe de abertura da tragédia, Antígona pergunta à sua irmã Ismene por algum mal que Zeus teria lançado contra seus familiares como punição pelos males anteriores praticados por Édipo, seu pai. Nenhum lhes havia sido enviado como aqueles já corriqueiros, vividos pelos personagens de outras tragédias, a saber: “angústia, infortúnio, humilhação ou desonra”¹⁴. Nem mesmo aqueles malefícios provenientes dos inimigos Antígona e seus irmãos teriam recebido: ódio, fúria, guerras. O mal pelo qual sofrerão com desespero e fúria resultará de um decreto proclamado a toda a cidade. Tal como se perguntou Ricoeur: quem teria praticado o mal?

Como é bem sabido, o decreto do tirano Creonte dava tratamento diferente aos irmãos de Antígona, mortos em batalha: o primeiro receberia honras e glória; ao segundo seria atribuída a infâmia. Etéocles seria enterrado, tal como o previsto no direito e na lei, sendo-lhe dada uma sepultura digna. Polinice, morto na penúria, deveria ser posto em completo desamparo: ninguém poderia guardá-lo em qualquer cova, nem chorar por sua morte, seria abandonado “sem lágrimas, sem exéquias, doce tesouro de aves, que o espreitam famintas”¹⁵. O poder, segundo as ordens de Creonte, instaura a punição aos que se insurgirem contra o desamparo e o abandono de Polinice: “Se alguém transgredir o decreto, receberá a sentença de apedrejamento dentro da cidade”¹⁶. Antígona encontra-se diante do dilema: resignar-se diante do mal e aceitar o decreto tirânico; não aceitar a condição do desamparo imposta ao irmão e render-lhe as homenagens devidas. Ante as ponderações de Ismene a respeito da ira do tirano, ela não reluta: “Quanto a mim, sepultura vou dar a meu queridíssimo irmão”¹⁷.

¹³ SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 1999. p. 7-8.

¹⁴ SÓFOCLES, 1999, p. 7.

¹⁵ SÓFOCLES, 1999, p. 8.

¹⁶ SÓFOCLES, 1999, p. 9.

¹⁷ SÓFOCLES, 1999, p. 12.

Diferentemente dos intérpretes que se concentram no debate sobre as dimensões da posição humanitária de Antígona, convém recordar que nosso interesse aqui se concentra no mal. A tragédia nos coloca diante das respostas buscadas por Ricoeur acima. Creonte é o autor do ato maléfico. Largar o morto em desamparo completo é o mal inadmissível a Antígona. Ao decretar o desamparo como condenação a Polinice, o tirano age intencionalmente para instaurar o sofrimento não mais àquele que morre – situação diante da qual ele se apresenta indiferente –, mas aos que vivem sem poder chorar, velar, despedir-se daquele posto em desamparo.

A tragédia grega como laboratório experimental poético-mítico buscou imitar as situações mais extremas vividas por homens, mulheres, jovens e crianças daquele povo. A morte e as circunstâncias que a causaram são alguns de seus temas recorrentes. A estratégia de estabelecermos o paralelo face ao presente atualiza nosso entendimento acerca do desamparo em relação à morte. Sendo mais explícito: a reação de alguns governantes brasileiros diante da população na pandemia do novo coronavírus é a fiel expressão do abandono em relação aos mortos e àqueles que por eles sofrem. Tome-se a declaração do presidente da República na entrevista concedida em frente ao Palácio da Alvorada em 27 de abril de 2020: “E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre”¹⁸. Respondeu assim a autoridade máxima do país à indagação sobre o fato de o país ter ultrapassado a China em número de mortes pelo novo coronavírus. Àquela altura da pandemia o Brasil somava algo como 73 mil casos confirmados oficialmente e 5.083 óbitos. O lamento manifestado parece não ter qualquer relação com as vítimas fatais. Na sequência, como se a pandemia não fosse um problema de natureza pública, a mesma autoridade completa: “Eu tenho que falar com o ministro, ele que fala de número. Eu não falo sobre a questão da saúde. Talvez eu leve na quinta-feira para fazer uma *live* aqui”¹⁹. Coloque-se a devida ênfase na preocupação em relação à *live* pelas redes sociais, como não vislumbrar que as vítimas estejam em completo desamparo se o chefe político maior do país se exime de falar sobre a questão da saúde em plena pandemia? Apenas após ser avisado que a imprensa gravava as declarações, manifestou: “Lamento a situação que nós atravessamos com o vírus. Nos solidarizamos com as famílias que perderam seus entes queridos, que a grande parte eram pessoas idosas, mas é a vida”²⁰.

Ao partilhar o lamento e a solidariedade, somos inclinados a pensar que a autoridade pública não atualiza a posição de Creonte diante do cidadão morto. Mas como explicar que os cidadãos brasileiros não estejam lançados ao abandono político se, ante todos os avisos de autoridades sanitárias mundo afora, tais autoridades tenham classificado a doença como: gripezinha, resfriadinho? Semanas após a primeira morte por Covid-19, oficialmente declarada, Jair Bolsonaro manifesta seu descontentamen-

¹⁸ CHAIB, Julia; CARVALHO, Daniel. “E daí? Lamento, quer que eu faça o quê?”, diz Bolsonaro sobre recorde de mortos por coronavírus. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 28 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/04/e-dai-lamento-quer-que-eu-faca-o-que-diz-bolsonaro-sobre-recorde-de-mortos-por-coronavirus.shtml>>. Acesso em: 11 jul. 2020.

¹⁹ CHAIB; CARVALHO, 2020.

²⁰ CHAIB; CARVALHO, 2020.

to em relação à imprensa: [os meios de comunicação] “[...] espalharam a sensação de pavor, tendo como carro-chefe o grande número de vítimas na Itália”²¹. Por que os cidadãos não se assustariam diante da morte? Ao reivindicar que “a vida precisa continuar” e “precisamos voltar à normalidade”, o presidente da República produziu o atestado confirmando seu despreço e descompromisso com a situação vivida pela população naquele momento. Em 28 de março de 2020, a pandemia já havia se tornado um problema crítico de saúde pública para mais de 50 países, uma tragédia sob o aspecto das perdas de vidas para: Itália, Espanha e França. Qual seria a reação normal do cidadão comum nessa situação: temer pela morte ou ignorar que a ameaça à vida estava diante de todos? Onde mais se poderia localizar a prática do mal a não ser nas atitudes de descaso, abandono e negação das mortes por parte de autoridades responsáveis?

Do ponto de vista da autoridade mencionada, o esforço para manifestar a negação da gravidade do problema tornou-se inversamente proporcional ao avanço do número de mortos no país.²² Em 16 de março de 2020, a principal autoridade pública do Brasil afirmou: “Crise do coronavírus ‘não é isso tudo que dizem’”²³. Nenhum recuo com admissão da gravidade do problema, as raras manifestações de preocupação das autoridades governamentais com a saúde da população foram, de fato, convincentes. Em um dia, o presidente da República pede a quem tem fé que faça jejum “para todo o povo brasileiro, em nome, obviamente, de que o Brasil fique livre desse mal o mais rápido possível”²⁴; poucos dias antes afirmara: “Brasileiro não pega nada, o cara pula no esgoto e não fica doente”²⁵.

Os apelos de autoridades, como o presidente da República, para normalizar a situação – defesa da abertura das escolas, citação de que empregos estavam ameaçados em razão da “histeria da mídia” sobre a doença e as mortes, oferta de medicamento sem eficácia científica comprovada no tratamento – adensam a percepção de que a

²¹ COLETTA, Ricardo Della. Em pronunciamento, Bolsonaro critica fechamento de escolas, ataca governadores e culpa mídia. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 24 de março de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/03/em-pronunciamento-bolsonaro-critica-fechamento-de-escolas-ataca-governadores-e-culpa-midia.shtml>>. Acesso em: 11 jul. 2020.

²² Em 26 de fevereiro de 2020 foi notificado o primeiro caso no Brasil. Cinco meses após, a pandemia já atinge 196 países em todos os continentes, segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), e registra 611.599 mortes até 21 de julho. Em 25 de julho de 2020, o país já contava mais de 85 mil mortos e tanto os especialistas calculavam quanto os meios de comunicação noticiavam a chegada a 100 mil vítimas fatais para antes da metade do mês de agosto de 2020.

²³ URIBE, Gustavo. Mesmo após 6.513 mortes, Bolsonaro diz que crise do coronavírus “não é isso tudo que dizem”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 de março de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/03/mesmo-apos-6513-mortes-bolsonaro-diz-que-crise-do-coronavirus-nao-e-isso-tudo-que-dizem.shtml>>. Acesso em: 13 jul. 2020.

²⁴ SOARES, Ingrid. Bolsonaro quer um dia de jejum religioso contra coronavírus. *Correio Braziliense*, Brasília, 02 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.correio braziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/04/02/interna_politica,842034/bolsonaro-quer-um-dia-de-jejum-religioso-contra-coronavirus.shtml>. Acesso em: 19 jul. 2020.

²⁵ MARAKAWA, Fabio. Bolsonaro: brasileiro não pega nada, o cara pula no esgoto e não fica doente. *Valor Investe*, Brasília, 23 de março de 2020. Disponível em: <<https://valorinveste.globo.com/mercados/brasil-e-politica/noticia/2020/03/26/bolsonaro-brasileiro-nao-pegando-nada-o-cara-pula-no-esgoto-e-nao-fica-doente.ghtml>>. Acesso em: 15 jul. 2020.

morte em escalada vale pouco ou quase nada. Não se trata de responsabilizar quem quer que seja pela origem ou a existência da doença, pelo seu contágio rápido e abrangente. Mas negar que uma ameaça rodeava os cidadãos corresponde ao que Antígona identifica como o mal atribuído a Polínice, abandonado e entregue às aves de rapina.

O mal padecido: difusão intencional do sofrimento pelo poder político

O desprezo de autoridades públicas ante a morte de cidadãos não exprime o mal apenas pela postura da indiferença. A tragédia mesma nos informa que o abandono à morte resulta de um ato intencional para gerar sofrimento. Nesse caso, não se tratava apenas de repreender o morto por sua conduta, suposta traição. A intenção de Creonte era também a de gerar o sofrimento aos vivos – às irmãs Antígona e Ismene. É bem verdade que no contexto das criações mítico-poéticas a experiência do sofrimento como expressão do mal se apresenta em meio a comportamentos ambíguos, atitudes paradoxais, cálculos perversos e maquinações pérfidas de personagens que tornam complexo o julgamento por parte do leitor e da leitora. No entanto, como a intenção é instigar a condenação ética e moral, a localização do mal corresponde quase sempre aos atos intencionais que causam o sofrimento alheio.

Essa atuação intencional em favor do sofrimento põe ênfase no que Ricoeur chama de o mal que nos afeta.²⁶ Seja ele proveniente de uma adversidade de natureza física, incapacidade do corpo e/ou da mente, seja ele a “perspectiva aterradora da própria mortalidade [...] o sofrimento está relacionado à diminuição de nossa integridade física, psíquica ou espiritual”²⁷. Diferentemente do desvio moral, cujo mal é identificado em decorrência de uma avaliação do agente e do reconhecimento própria da falha quando da manifestação da culpa, o mal que instila o sofrimento intenciona a subtração de alguma potencialidade alheia, o esvaziamento da força “física, psíquica e espiritual” daquele a quem o ato se dirige. No caso da condenação estabelecida por Creonte, a intenção de infundir o sofrimento visava atingir os parentes de Polínice, assim como os cidadãos que o conheciam, os habitantes de Tebas.

Não é por outro motivo que Ricoeur explica-nos que o sofrimento como um mal “opõe-se à reprovação e ao lamento”²⁸. Quem é Antígona senão a mulher que se levanta em reprovação à determinação do tirano? A indignação que ela manifesta é uma recusa ao sequestro de sua força “física, psíquica e espiritual”, ela se insurge contra a intenção do tirano de fragilizar a condição dos cidadãos em face do poder tirânico. Como afirma Ricoeur, o sofrimento faz do outro a quem ele atinge uma vítima.²⁹ O grito de lamento e de recusa da condição de vítima, por sua vez, exprime a rejeição ao mal, ainda que essa manifestação seja insuficiente. Que situação na pandemia enqua-

²⁶ RICOEUR, 2007, p. 24-25.

²⁷ RICOEUR, 2007, p. 24-25.

²⁸ RICOEUR, 2007, p. 24-25.

²⁹ RICOEUR, 2007, p. 24-25.

draria os cidadãos na condição de vítimas afetadas pelo sofrimento? De onde partiria essa intenção de prática do mal como difusão do sofrimento?

Tomemos como referência do presente aspectos da polêmica acerca dos remédios sem eficácia cientificamente comprovada, mas larga e intencionalmente divulgados por autoridades governamentais brasileiras como opção de tratamento ou cura à Covid-19. Nenhuma dúvida há quanto à intenção e ao empenho de tais autoridades – especificamente o presidente da República e o ocupante interino do Ministério da Saúde, desde 16 de maio de 2020 – para difundir o uso de tais medicamentos. O próprio Ministério da Saúde chegou a desenvolver um protocolo e divulgou as orientações para ampliar o acesso de pacientes com Covid-19 ao tratamento precoce, ou seja, nos primeiros dias de sintomas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). O site do SUS anunciou, em 20 de maio de 2020, “a orientação para prescrição a pacientes adultos de dois medicamentos associados à azitromicina: a cloroquina e o sulfato de hidroxicloroquina”³⁰. A Associação Médica Brasileira (AMB), em 21 de maio de 2020, alertou sobre a falta de medicamentos comprovadamente eficazes, mas reiterou “a excepcionalidade do uso da cloroquina e da hidroxicloroquina no cenário da pandemia”³¹. Nesse momento alegava não haver então pesquisas aprofundadas e conclusivas sobre os benefícios ou a segurança do medicamento nas diversas fases da doença Covid-19. Manteve o apoio à indicação desse medicamento pelos médicos, mesmo após a constatação da sua ineficácia pela Organização Mundial da Saúde (OMS) e da desistência por essa entidade dos estudos para tratamento dessa doença com tal medicação.³² Ressaltem-se nesse mesmo período os contundentes avisos e estudos³³ de associações de infectologistas, entre outros, sobre a necessidade do aban-

³⁰ MINISTÉRIO DA SAÚDE. Ministério da Saúde divulga diretrizes para tratamento medicamentoso de pacientes. 20 de maio de 2020. Disponível em: <<https://www.saude.gov.br/noticias/agencia-saude/46919-ministerio-da-saude-divulga-diretrizes-para-tratamento-medicamentoso-de-pacientes>>. Acesso em: 16 jul. 2020.

³¹ ASSOCIAÇÃO MÉDICA BRASILEIRA. Nota AMB sobre tratamento precoce de Covid-19 com uso de Cloroquina e Hidroxicloroquina. 21 de maio de 2020. Disponível em: <<https://amb.org.br/noticias/amb/nota-amb-sobre-tratamento-precoce-de-covid-19-com-uso-de-cloroquina-e-hidroxicloroquina/>>. Acesso em: 16 jul. 2020. Mesmo após estudos confirmando a ineficácia do produto, a mesma associação enfatiza, em nota de 19 de julho de 2020, que não há estudos conclusivos a respeito e defende a autonomia dos médicos no uso dessa solução medicamentosa. Disponível em: <<https://amb.org.br/noticias/hidroxicloroquina-amb-defende-autonomia-do-medico/>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

³² TREZZINA, Martial. OMS encerra em definitivo estudo com hidroxicloroquina para tratamento da covid. *Valor Econômico*, São Paulo, 04 de julho de 2020. Disponível em: <<https://valor.globo.com/mundo/noticia/2020/07/04/oms-paralisa-testes-com-lopinavir-e-ritonavir-no-tratamento-de-coronavrus.ghtml>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

³³ MARTINS, Elisa. Estudo brasileiro mostra ineficácia de hidroxicloroquina e azitromicina em casos leves a moderados de Covid-19. *O Globo*, Rio de Janeiro, 23 de julho de 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus/estudo-brasileiro-mostra-ineficacia-de-hidroxicloroquina-azitromicina-em-casos-leves-moderados-de-covid-19-24547361?utm_source=notificacao-geral&utm_medium=notificacao-browser&utm_campaign=O%20Globo>. Acesso em: 23 jul. 2020. Destaque-se que a pesquisa teve a participação de 55 hospitais públicos e privados de ponta do Brasil, e os resultados foram publicados em 23/07/2020 no prestigiado periódico científico *New England Journal of Medicine*.

dono dessa solução.³⁴ Autoridades médicas reafirmaram seguidamente mundo afora que, não obstante sejam impotentes com relação ao vírus, tais substâncias podem induzir efeitos colaterais e, em casos extremos, chegam a causar a morte. Como assinalou a AMB³⁵, não há o que se discutir sobre a autonomia da decisão médica acerca do necessário para o restabelecimento da saúde de quem quer que seja. Por outro lado, o conflito entre posições dos especialistas em saúde certamente ensejará debates sobre os limites éticos da atuação profissional em situações extremas, como na pandemia da Covid-19. Mas o que dizer sobre os procedimentos de autoridades políticas, como o presidente da República e seu subordinado ministro da Saúde? É possível reduzir tal orientação ao mero desvio ético e moral? Por que autoridades governamentais – sem conhecimento médico – insistiram e insistem em publicar um procedimento que pode resultar em comprometimento da saúde dos cidadãos?

A intenção de promover e indicar tais medicamentos por desconhecedores da medicina envolve a exposição da população ao risco de fragilização da saúde, até à morte. Não seria tal interesse compatível com um ato que adiciona o sofrimento ao medo das vítimas diante da doença imprevisível? Ricoeur adverte que, do ponto de vista teológico cristão, a raiz comum do pecado e do sofrimento explica a vinculação de ambos ao ato maléfico.³⁶ A diferença entre um e outro é que o segundo se associa indelevelmente à produção intencional do sofrimento. No caso dos brasileiros afetados pela Covid-19, os agentes públicos engajados nessa produção da falsa sensação de segurança e cura contribuem diretamente para a fratura – palavras de Ricoeur – entre o mal cometido e o mal padecido.³⁷ E completa:

Uma causa principal do sofrimento é a violência exercida pelo homem sobre o homem: na verdade, fazer o mal é sempre prejudicar outro direta ou indiretamente e, conseqüentemente, fazê-lo sofrer; na sua estrutura relacional – dialógica –, o mal cometido por um encontra a sua resposta no mal sofrido pelo outro³⁸.

É uma violência, portanto, o estímulo intencional por autoridades do Estado brasileiro ao uso de medicação que, sem qualquer eficácia cientificamente comprovada, põe a saúde da população em risco. O fato de que dezenas de milhares de cidadãos mortos não seja fator suficiente para demover agentes públicos de ações que criam falsa expectativa de cura e ilusão de proteção não deixa dúvidas sobre a intencionalidade dos atos. O fato decisivo que denuncia o comprometimento dessa

³⁴ ESTADÃO. Sociedade de Infectologia orienta que hidroxicroloquina seja abandonada no tratamento da covid-19. São Paulo, *O Estado de São Paulo*, 17 de julho de 2020. Disponível em: <<https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,estudos-comprovam-que-hidroxicroloquina-e-ineficaz-contra-covid-19-diz-sociedade-de-infectologia,70003367683>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

³⁵ ASSOCIAÇÃO MÉDICA BRASILEIRA. Hidroxicroloquina: AMB defende autonomia do médico. 19 de julho de 2020. Disponível em: <<https://amb.org.br/noticias/hidroxicroloquina-amb-defende-autonomia-do-medico/>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

³⁶ RICOEUR, 2007, p. 24.

³⁷ RICOEUR, 2007, p. 25.

³⁸ RICOEUR, 2007, p. 25.

intencionalidade com o mal, tal como estabelecido por Ricoeur: “prejudicar outro direta ou indiretamente e, conseqüentemente, fazê-lo sofrer”, é a publicação do conteúdo da ata da reunião do Comitê de Operações de Emergência em Saúde Pública, ocorrida em 25 de maio de 2020. A autoridade de Saúde do país então, Eduardo Pazuello, ministro interino da Saúde, foi alertado sobre os benefícios do isolamento social para reduzir o impacto da pandemia. O Ministério adotou orientação contrária, mesmo tendo sido alertado que sem as medidas de isolamento severo o país conviverá com os efeitos da pandemia por até dois anos. Em portaria publicada pelo ministério, em 19 de junho de 2020, lê-se:

[...] retomar as atividades e o convívio social são também fatores de promoção da saúde mental das pessoas, uma vez que o confinamento, o medo do adoecimento e da perda de pessoas próximas, a incerteza sobre o futuro, o desemprego e a diminuição da renda, são efeitos colaterais da pandemia pelo sars-cov-2 e têm produzido adoecimento mental em todo o mundo³⁹.

A tradição teológica desde Agostinho nos ensina que estão associados ao mal o pecado, o sofrimento e a morte. O sofrimento e a morte no contexto em que ocorre a pandemia de Covid-19, no Brasil, constituem especificamente o mal padecido. Afora o acaso da ocorrência de uma peste, como afirma o epidemiologista Roberto Medronho: o problema mais grave dos últimos 100 anos na saúde do país, provocando crise humanitária, no Brasil e no mundo⁴⁰, uma série de decisões governamentais prejudicam e atingem parte da população.

Intenção, plano e ataque sistemático: desaparecimento da morte e estratégia de governo

A jurista Deisy Ventura, especialista na relação entre pandemias e direito, defende que a resposta do governo brasileiro à Covid-19 tem todos os elementos necessários para a tipificação de crimes contra a humanidade.⁴¹ Acrescenta que “o crime de

³⁹ G1. Comitê alertou Pazuello que, sem isolamento, país poderia levar até 2 anos para controlar a pandemia. 23 de julho de 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/07/23/comite-do-ministerio-alertou-pazuello-que-sem-isolamento-pais-poderia-levar-ate-2-anos-para-controlar-a-pandemia.ghtml>>. Acesso em: 23 jul. 2020.

⁴⁰ E completa: “Nós precisamos de que a direção central desse processo seja do Ministério da Saúde, e que seja, mais do que nunca, sejam ouvidas as pessoas que realmente tenham experiência para o controle e o combate da pandemia de Covid-19” [...] “Ainda há tempo, podemos reduzir o número de mortes e de sofrimento, mas eu faço aqui um apelo para que estejamos todos unidos contra este vírus. Foi assim que mundo inteiro agiu e foi assim que em muitos lugares o êxito foi muito importante para o enfrentamento desse grave problema”. Cf. G1. Comitê alertou Pazuello que, sem isolamento, país poderia levar até 2 anos para controlar a pandemia. 23 de julho de 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/07/23/comite-do-ministerio-alertou-pazuello-que-sem-isolamento-pais-poderia-levar-ate-2-anos-para-controlar-a-pandemia.ghtml>>. Acesso em: 23 jul. 2020.

⁴¹ BRUN, Eliane. Há indícios significativos para que autoridades brasileiras, entre elas o presidente, sejam investigadas por genocídio. *EL PAÍS*, 22 de julho de 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/>

extermínio é a sujeição intencional a condições de vida que podem causar a destruição de uma parte da população⁷⁴². Com relação às populações indígenas, a estudiosa não tem dúvidas de que seja o caso. O mesmo também se pode dizer a respeito das populações mais atingidas pela doença: pretos, populações periféricas nas grandes cidades – como São Paulo – e os idosos.

O debate filosófico-jurídico centra-se na noção de intencionalidade, vertente que segue trilha parecida com a de Ricoeur acima. Ventura sustenta não haver dúvidas de que atos e discursos governamentais a respeito disseminam falsas informações, assim como no caso dos indígenas houve “um conjunto de ações, inclusive por via legislativa, para obstaculizar as medidas de combate e prevenção à Covid-19 de iniciativa de outros poderes”⁷⁴³. A pesquisadora avança inclusive para defender a tipificação de genocídio no caso dos indígenas. Mais cético em relação ao emprego do termo genocídio, o advogado Luís Moreno Ocampo – primeiro promotor-chefe do Tribunal Penal Internacional (TPI) em Haia, Holanda –, afirma que para uma condenação é preciso provar que houve um plano de usar o coronavírus “como ferramenta para exterminar toda ou parte da população”⁷⁴⁴. A intenção de burlar regras e difundir posições negacionistas efetuada por autoridades governamentais brasileiras talvez não configure crime suficiente, pondera Ocampo, para uma condenação judicial no TPI por mortandades em larga escala. Genocídio ou não, passíveis de condenação internacional ou não, o debate entre juristas acerca dos posicionamentos discursivos e ações de governantes brasileiros em relação à pandemia de Covid-19 promete ser tão intenso e inovador quanto o dos médicos.

Retomando o fio do estudo de Ricoeur, lembre-se que a seu ver o mal não é redutível a um exercício especulativo, ou mesmo à introspecção que mira a indagação de ações individuais e o posterior reconhecimento do erro com a manifestação do sentimento de culpa. O mal é também uma forma de ação individual que envolve e intencionalmente prejudica o outro indivíduo. Como tal, diz o pensador, tem que ser combatido.⁴⁵ Segundo Ricoeur, a localização do mal na ação intencional inverte nossa percepção ou perspectiva de observação do tema. Esse tipo de ação reiterada, que inclusive se atualiza, nos coloca diante de uma realidade do mal que se distancia inclusive daquela que observamos no mito.

A reiteração do ato mal [não seria mau?] põe ênfase no fato de que a intenção se ausenta da admissão de qualquer culpa ou arrependimento. Quanto a esse aspecto, as autoridades governamentais brasileiras – especificamente o presidente da República e o ministro interino da Saúde, no período da Covid-19 – poderiam se defender

brasil/2020-07-22/ha-indicios-significativos-para-que-autoridades-brasileiras-entre-elas-o-presidente-sejam-investigadas-por-genocidio.html#?sma=newsletter_brasil_diaria20200723>. Acesso em: 23 jul. 2020.

⁴² BRUN, 2020.

⁴³ BRUN, 2020.

⁴⁴ HAIDAR, Daniel. Para que Bolsonaro seja julgado em Haia é preciso mostrar a intenção de crime contra a humanidade. *EL PAÍS*, 22 de julho de 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-21/para-que-bolsonaro-seja-julgado-em-haia-e-preciso-mostrar-a-intencao-de-crime-contra-a-humanidade.html>>. Acesso em: 24 jul. 2020.

⁴⁵ RICOEUR, 2007, p. 60.

dizendo que a pandemia é um evento episódico, razão pela qual equívocos de atuação estariam previstos. Mas observe-se a polêmica sobre o caso da contagem do número de mortos. Desde o início de junho de 2020, veículos de imprensa noticiaram a inconsistência dos dados apresentados pela instituição governamental responsável. Em um intervalo de poucas horas, no dia 07 de julho, o Ministério da Saúde divulgou dados divergentes sobre o número de mortos e de contaminados. O fato repercutiu mundo afora após se constatar que a ordem para a interrupção da publicação dos números partiu de ninguém menos que o presidente da República. O espanto no país foi ecoado por autoridades governamentais dos estados. “A tentativa autoritária, insensível, desumana e antiética de tornar invisíveis os mortos por Covid-19 não terá êxito. Nós e a sociedade brasileira não os esqueceremos, nem a tragédia que se abate sobre a nação”⁴⁶, disse Alberto Beltrame, presidente do Conselho Nacional dos Secretários de Estado da Saúde do Brasil. Havia pelo menos três dias que os dados sobre mortos e contaminados eram díspares entre o número proveniente dos estados da federação e aqueles divulgados, ou não, pelos órgãos federais.

Esconder os mortos, desaparecer com a morte por decisão governamental. Um dos ministros do Supremo Tribunal Federal (STF), Gilmar Mendes, em mensagem nas redes sociais, foi taxativo: “A manipulação das estatísticas é uma manobra de regimes totalitários”. Rodrigo Maia, presidente da Câmara Federal dos Deputados, declarou: “O truque não isentará a responsabilidade pelo eventual genocídio”, é preciso “transparência” nos dados.⁴⁷ Tentando amenizar as críticas, autoridades governamentais responderam que se tratava de erros na quantificação dos dados provenientes de diferentes localidades do país.⁴⁸ Contudo, ninguém – presidente da República ou ministro da Saúde – negou que a intenção do governo fosse a de desaparecer com os mortos e tirar a atenção da população sobre a gravidade da situação. A intenção de sonegar dados envolve o desaparecimento, assim como torna mais dramática a situação da subnotificação a respeito da Covid-19.⁴⁹ O caso é apenas uma mostra a mais da calamidade pública a que se chega no país em razão de atitudes das autoridades governamentais. Em face do conhecimento das autoridades de saúde internacionais, é uma afronta aos princípios básicos do humanitarismo difundido pela Organização as Nações Unidas (ONU) desde a publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948.

⁴⁶ PHILLIPS, Dom. Brazil stops releasing Covid-19 death toll and wipes data from official site. *The Guardian*, Rio de Janeiro, 07 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2020/jun/07/brazil-stops-releasing-covid-19-death-toll-and-wipes-data-from-official-site>>. Acesso em: 01 jul. 2020. Tradução nossa.

⁴⁷ PHILLIPS, 2020.

⁴⁸ MACHADO, Renato. Após ameaçar sonegar dados, governo promove confusão com números da Covid-19. *Folha de São Paulo*, 07 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/06/apos-ameacar-sonegar-dados-governo-promove-confusao-com-numeros-a-covid-19.shtml>>. Acesso em: 22 jul. 2020.

⁴⁹ LOPES, Natan. Mortes por síndrome respiratória no Brasil aumentam 20 vezes na pandemia. *UOL*, 04 de junho de 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/06/04/obitos-srag-brasil-coronavirus.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

A discussão acerca do genocídio, como aventamos acima, se abrirá para um outro conjunto de temas conexos e detalhes conceituais. Mas é revelador o fato de que os militares estejam associados a esse desprezo humanitário e ao desaparecimento dos mortos pela Covid-19. Como afirma Ricoeur, “a violência nunca deixa de recompor a unidade entre o mal moral e o sofrimento”⁵⁰. A recomposição da violência, ou sua atualização como dissemos acima, reconecta os atos militares na saúde durante a pandemia com o passado brasileiro. A tentativa de normalização da tragédia humanitária e a redução do desaparecimento dos mortos a um mero problema de quantificação de dados manteria atualizada em certo sentido a violência como técnica de governo já visto durante a ditadura de 1964-1984. A tentativa de manipulação dos dados durante a pandemia da Covid-19 é uma entre outras estratégias operacionais que visam ao abrandamento da indignação dos cidadãos. Estariam os militares no poder atual atualizando o obscurantismo acerca das mortes e dos mortos como *modus operandi* governamental já aplicado em passado próximo?⁵¹ Se se trata aqui de uma operatividade intencional, uma estratégia de governo, uma técnica de gestão do Estado, é preciso dizer como Ricoeur: a das realidades do mal se expressa nesse compromisso em infundir o sofrimento e a dor ao outro.

Considerações finais: três breves observações acerca da reação contra o mal

Ao investigar detalhes da métrica do poema grego, Aristóteles nos ensinou que a tragédia é a “representação de uma ação grave, [...] a qual inspirando pena e temor, opera a catarse própria dessas emoções”⁵². Entre os gregos, a representação mítica da violência e do mal visava à purgação ética. A intenção de transformar os hábitos e os costumes pela visualização dos horrores que nós humanos, os cidadãos, cometemos. Nas tragédias, assim como nas narrativas mitológicas, a presença do mal é uma constante. A denúncia contra a violação das vidas como um mal incontornável é um recurso valioso para a formação ética dos cidadãos.

A materialidade do mal é inquestionável: ela se compõe da violação à vida e do sofrimento praticado ao outro. Tal como argumenta Butler:

Afirmar que uma vida pode ser lesada, por exemplo, ou que pode ser perdida, destruída ou sistematicamente negligenciada até a morte é sublinhar não somente a finitude de

⁵⁰ RICOEUR, 2007, p. 60.

⁵¹ O antropólogo Piero Leirner analisa, sob vários aspectos, motivos que levaram os militares brasileiros a retomar, desde 2014, a condução e o controle de processos políticos e instituições do Estado. Segundo essa análise, não há qualquer dúvida acerca das intenções e da operatividade governamentais em sintonia com critérios e interesses de autoridades militares, algumas inclusive remanescentes dos ocupantes do poder político na ditadura 1964-1984. Cf. FERRAZ, Ricardo. Bolsonaro tem papel de “causar explosão” para permitir ação “reparadora” de militares, diz antropólogo. *BBC News Brasil*, São Paulo, 07 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52926714>>. Acesso em: 23 jul. 2020.

⁵² ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1997. p. 24. (A poética clássica).

uma vida (o fato de que a morte é certa), mas também sua precariedade (porque a vida requer que várias condições sociais e econômicas sejam atendidas para ser mantida como uma vida). A precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro. Isso implica estarmos expostos não somente àqueles que conhecemos, mas também àqueles que não conhecemos, isto é, dependemos das pessoas que conhecemos, das que conhecemos superficialmente e das que desconhecemos totalmente⁵³.

A filósofa destaca como inaceitável e negligente o simples reconhecimento de que a morte é certa. Recordemos as palavras do presidente da República, Jair Bolsonaro: “É o destino de todo mundo”⁵⁴. Respondeu essa autoridade a uma eleitora, que o interpelou por uma palavra de alento aos enlutados pela morte de parentes por coronavírus. Butler não hesitaria em alertar que a repulsa ao pouco caso e ao abandono diante da morte é um ato necessário em face da nossa condição de fragilidade. Uma morte, qualquer morte humana, é um evento que denota a nossa precariedade e, como tal, exige a proteção e o acolhimento, destaque-se, mesmo daqueles que “conhecemos superficialmente e das [pessoas] que desconhecemos totalmente”⁵⁵. O poeta metafísico inglês John Donne (1572-1631) escreveu *Devoções para Ocasões Emergentes* (1624) tendo essa verdade em mente, em particular, no trecho notável da Meditação XVII, em tradução de Paulo Vizioli⁵⁶:

Nenhum homem é uma ilha, completa em si mesma; todo homem é um pedaço do continente, uma parte da terra firme. Se um torrão de terra for levado pelo mar, a Europa fica menor, como se tivesse perdido um promontório, ou perdido o solar de um teu amigo, ou o teu próprio. A morte de qualquer homem diminui a mim, porque na humanidade me encontro envolvido; por isso, nunca mandes indagar por quem os sinos doam; eles doam por ti. [...]

Ricoeur associa a luta contra o mal à possibilidade de diminuição do sofrimento. “Não há necessidade de temer que a ênfase na luta prática contra o mal faça com que o sofrimento seja novamente perdido de vista.”⁵⁷ A “luta prática” contra o mal comporta tanto as ações individuais quanto [parece que falta algo] envolve o contexto mais amplo da vida em comum: é uma atuação ética e política.

Seja ética ou política, qualquer ação que diminua a quantidade de violência exercida por alguns homens contra outros diminui o nível de sofrimento no mundo. Se descontássemos

⁵³ BUTLER, Judith. Vida precária, vida passível de luto. In: *Quadros de guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 31.

⁵⁴ G1. “É o destino de todo mundo”, afirma Bolsonaro após lamentar mortes por coronavírus. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/02/e-o-destino-de-todo-mundo-afirma-bolsonaro-apos-lamentar-mortes-por-coronavirus.ghtml>>. Acesso em: 22 jul. 2020.

⁵⁵ BUTLER, 2018, p. 31.

⁵⁶ Disponível em: <<https://armazemdetexto.blogspot.com/2017/11/texto-meditacao-xvii-jonh-donne-com.html>>.

⁵⁷ RICOEUR, 2007, p. 60.

o sofrimento infligido aos homens pelos homens, veríamos o que resta dele no mundo; para dizer a verdade, não sabemos, até que ponto a violência permeia o sofrimento.⁵⁸

Como se complementasse a tradição teológica agostiniana, para a qual o mal se restringe à dimensão ética, Ricoeur acrescenta a atuação contra violência de homens contra homens – uma atuação política – como exemplo de luta prática. É certo que o sofrimento concerne também às catástrofes naturais e às epidemias, até mesmo ao envelhecimento e à morte. Mas a intenção é o que distingue o sofrimento imprevisto daquele que resulta da prática do mal. É contra essa intencionalidade aliada da violência, do desamparo e da negligência que se constitui a luta prática defendida por Ricoeur contra o mal.

Referências

- ARISTÓTELES. *Arte Poética*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1997. (A poética clássica).
- ASSOCIAÇÃO MÉDICA BRASILEIRA. Nota AMB sobre tratamento precoce de Covid-19 com uso de Cloroquina e Hidroxicloroquina. 21 de maio de 2020. Disponível em: <<https://amb.org.br/noticias/amb/nota-amb-sobre-tratamento-precoce-de-covid-19-com-uso-de-cloroquina-e-hidroxicloroquina/>>. Acesso em: 16 jul. 2020.
- _____. Hidroxicloroquina: AMB defende autonomia do médico. 19 de julho de 2020. Disponível em: <<https://amb.org.br/noticias/hidroxicloroquina-amb-defende-autonomia-do-medico/>>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- BRUN, Eliane. Há indícios significativos para que autoridades brasileiras, entre elas o presidente, sejam investigadas por genocídio. *EL PAÍS*, 22 de julho de 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-22/ha-indicios-significativos-para-que-autoridades-brasileiras-entre-elas-o-presidente-sejam-investigadas-por-genocidio.html#?sma=newsletter_brasil_diaria20200723>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra*: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CHAIB, Julia; CARVALHO, Daniel. “E daí? Lamento, quer que eu faça o quê?”, diz Bolsonaro sobre recorde de mortos por coronavírus. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 28 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/04/e-dai-lamento-quer-que-eu-faca-o-que-diz-bolsonaro-sobre-recorde-de-mortos-por-coronavirus.shtml>>. Acesso em: 11 jul. 2020.
- COLETTA, Ricardo Della. Em pronunciamento, Bolsonaro critica fechamento de escolas, ataca governadores e culpa mídia. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 24 de março de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/03/em-pronunciamento-bolsonaro-critica-fechamento-de-escolas-ataca-governadores-e-culpa-midia.shtml>>. Acesso em: 11 jul. 2020.
- ESTADÃO. Sociedade de Infectologia orienta que hidroxicloroquina seja abandonada no tratamento da covid-19. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 17 de julho de 2020. Disponível em: <<https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,estudos-comprovam-que-hidroxicloroquina-e-ineficaz-contra-covid-19-diz-sociedade-de-infectologia,70003367683>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

⁵⁸ RICOEUR, 2007, p. 60-61.

- FERRAZ, Ricardo. Bolsonaro tem papel de “causar explosão” para permitir ação “reparadora” de militares, diz antropólogo. *BBC News Brasil*, São Paulo, 07 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52926714>>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- GILSON, Étienne. *O Espírito da Filosofia Medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HAIDAR, Daniel. Para que Bolsonaro seja julgado em Haia é preciso mostrar a intenção de crime contra a humanidade. *EL PAÍS*, 22 de julho de 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-21/para-que-bolsonaro-seja-julgado-em-haia-e-preciso-mostrar-a-intencao-de-crime-contra-a-humanidade.html>>. Acesso em: 24 jul. 2020.
- MARAKAWA, Fabio. Bolsonaro: brasileiro não pega nada, o cara pula no esgoto e não fica doente. *Valor Investe*, Brasília, 23 de março de 2020. Disponível em: <<https://valorinveste.globo.com/mercados/brasil-e-politica/noticia/2020/03/26/bolsonaro-brasileiro-nao-pegar-nada-o-cara-pula-no-esgoto-e-nao-fica-doente.ghtml>>. Acesso em: 15 jul. 2020.
- METZ, Johann Baptist. La “memoria passionais” como categoria fundamental de la teologia política. In: *Memoria Passionis*. Una evocación provocadora em uma sociedade pluralista. Santander: Salterae, 2007. p. 246-251.
- G1. Comitê alertou Pazuello que, sem isolamento, país poderia levar até 2 anos para controlar a pandemia. 23 de julho de 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/07/23/comite-do-ministerio-alertou-pazuello-que-sem-isolamento-pais-poderia-levar-ate-2-anos-para-controlar-a-pandemia.ghtml>>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- LOPES, Natan. Mortes por síndrome respiratória no Brasil aumentam 20 vezes na pandemia. *UOL*, 04 de junho de 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/06/04/obitos-srag-brasil-coronavirus.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2020.
- MACHADO, Renato. Após ameaçar sonegar dados, governo promove confusão com números da Covid-19. *Folha de São Paulo*, 07 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/06/apos-ameacar-sonegar-dados-governo-promove-confusao-com-numericos-a-covid-19.shtml>>. Acesso em: 22 jul. 2020.
- MARTINS, Elisa. Estudo brasileiro mostra ineficácia de hidroxicloroquina e azitromicina em casos leves a moderados de Covid-19. *O Globo*, Rio de Janeiro, 23 de julho de 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus/estudo-brasileiro-mostra-ineficacia-de-hidroxicloroquina-azitromicina-em-casos-leves-moderados-de-covid-19-24547361?utm_source=notificacao-geral&utm_medium=notificacao-browser&utm_campaign=O%20Globo>. Acesso em: 23 jul. 2020.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. Ministério da Saúde divulga diretrizes para tratamento medicamentoso de pacientes. 20 de maio de 2020. Disponível em: <<https://www.saude.gov.br/noticias/agencia-saude/46919-ministerio-da-saude-divulga-diretrizes-para-tratamento-medicamentoso-de-pacientes>>. Acesso em: 16 jul. 2020.
- PHILLIPS, Dom. Brazil stops releasing Covid-19 death toll and wipes data from official site. *The Guardian*, Rio de Janeiro, 07 de junho de 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2020/jun/07/brazil-stops-releasing-covid-19-death-toll-and-wipes-data-from-official-site>>. Acesso em: 01 jul. 2020.
- RICOEUR, Paul. *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- SOARES, Ingrid. Bolsonaro quer um dia de jejum religioso contra coronavírus. *Correio Brasileiro*, Brasília, 02 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.correiobrasileiro.com.br/app/noticia/politica/2020/04/02/interna_politica,842034/bolsonaro-quer-um-dia-de-jejum-religioso-contra-coronavirus.shtml>. Acesso em: 19 jul. 2020.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- TREZZINA, Martial. OMS encerra em definitivo estudo com hidroxicloroquina para tratamento da covid. *Valor Econômico*, São Paulo, 04 de julho de 2020. Disponível em: <<https://valor.globo.com>>.

com/mundo/noticia/2020/07/04/oms-paralisa-testes-com-lopinavir-e-ritonavir-no-tratamento-de-coronavirus.ghtml>. Acesso em: 18 jul. 2020.

URIBE, Gustavo. Mesmo após 6.513 mortes, Bolsonaro diz que crise do coronavírus “não é isso tudo que dizem”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 de março de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/03/mesmo-apos-6513-mortes-bolsonaro-diz-que-crise-do-coronavirus-nao-e-isso-tudo-que-dizem.shtml>>. Acesso em: 13 jul. 2020.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4085>

PENSAR DEUS “HOJE” À LUZ DA HERMENÊUTICA NIILISTA¹

Think God “today” in the light of nihilistic hermeneutics

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves²

Resumo: Objetiva-se, neste artigo, analisar como é possível pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista, elaborada por Gianni Vattimo. Esse objetivo é justificado pelo fato do pensador italiano conjugar a sentença nietzschianiana da “morte de Deus” e do projeto heideggeriano de “superação da metafísica” para pensar o ser mediante uma hermenêutica niilista. Resultou que esse pensador desenvolveu uma vasta obra, em que a conceitua após-modernidade e se põe a pensar a religião, especificamente a cristã, articulando a *kenosis* do Verbo com a caridade. Desse modo, Deus não é tratado por meio da configuração metafísica, concebida pelo autor como objetivista e violenta, mas por uma hermenêutica que traz à tona a historicidade radical do ser humano e do mundo, que se constituem em espaços para pensar Deus “hoje” mediante a concentração na encarnação do Verbo de Deus e a prática da caridade. Para atingir esse objetivo, serão priorizadas as obras *Della Realtà* (2012) e *Essere e dintorni* (2018), que são trabalhos recentes e que apresentam os desdobramentos oriundos de *Credere di Credere* (1998) e *Dopo la cristianità* (2002), para estruturar filosófica e teologicamente o artigo em três momentos. O primeiro apresentará a conjugação hermenêutico-niilista que Vattimo realiza entre a sentença nietzschianiana da “morte de Deus” e o projeto heideggeriano de “superação da metafísica”. Em seguida, desenvolver-se-á a relação entre a *kenosis* do Verbo e a caridade como consequência da supracitada conjugação e desdobramentos para pensar Deus “hoje”, em época de pandemia que gera a “morte antes do tempo”, principalmente no que se refere à relação de Deus com o mal e a possibilidade de pensar Deus a partir dos fracos desta terra. Espera-se que este artigo contribua tanto com a teologia quanto com as ciências da religião no âmbito de pensar Deus em época pós-moderna, em que se vive uma pandemia que assombra, mas que não vence a esperança que se situa na experiência de um Deus que se enfraquece para compadecer e solidarizar-se com os fracos da história.

Palavras-chaves: Deus “hoje”. Hermenêutica niilista. *Caritas*. *Kenosis* do Verbo. Metafísica.

Abstract: The objective of this article is to analyze how it is possible to think God “today” in the light of nihilistic hermeneutics, elaborated by Gianni Vattimo. This

¹ O artigo foi recebido em 30 de julho de 2020 e aprovado em 10 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. PUC-Campinas. E-mail: paselogo@puc-campinas.edu.br

Objective is justified by the fact that the Italian thinker combines the Nietzschean sentence of the “death of God” and the Heideggerian project of “overcoming metaphysics” to think about being through a nihilist hermeneutics. It resulted that this thinker developed a vast work, in which the conceptualization after-modernity and one thinks religion, specifically the Christian, articulating the kenosis of the Word with charity. In this way, God is not treated through the metaphysical configuration, conceived by the author as objectivist and violent, but by a hermeneutic that brings to the fore the radical historicity of man and the world, which constitute spaces for thinking God “today” through concentration in the incarnation of the Word of God and the practice of charity. To achieve this goal, the works *Della Realtà* (2012) e *Essere e dintorni* (2018), which are recent works and that present the developments derived from *Credere di Credere* (1998) and *Dopo la cristianità* (2002), will be prioritized, to structure the article philosophically and theologically in three moments. The first will serve to present the hermeneutic-nihilistic conjugation that Vattimo performs between the Nietzschean sentence of the “death of God” and the Heideggerian project of “overcoming metaphysics”. Then, the relationship between the kenosis of the Word and charity will develop as a consequence of the aforementioned conjugation and unfolding to think God “today”, in a time of pandemic that generates “death before time”, especially with regard to God’s relationship with evil and the possibility of thinking God from the weak of this earth. It is hoped that this article will contribute both to theology and to the sciences of religion in the context of thinking God in a postmodern age, in which a pandemic that haunts, but which does not win the hope that is situated in the experience of a God who weakens to sympathize and sympathize with the weak of history.

Keywords: God “today”. Nihilistic hermeneutics. *Caritas*. *Kenosis* of the Word. Metaphysics.

Introdução

Objetiva-se, neste trabalho, analisar a possibilidade de pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista, tendo a palavra hoje sido colocada entre aspas para caracterizar a historicidade concreta ou “realidade real” do que se configura Deus. Justifica-se esse objetivo com a preocupação em pensar filosoficamente a questão de Deus em uma “situação hermenêutica”, que traz à tona a humanidade vivendo conjunturalmente a pandemia do novo coronavírus, seus impactos na economia e na sociedade, as reações políticas, culturais e religiosas e as prospectivas emanadas dessa mesma situação. No entanto, essa “situação hermenêutica” denota um “hoje” que possibilita pensar a questão de Deus não apenas na aparência conjuntural dos impactos e das reações, mas acima de tudo o que subjaz na própria questão. Reações religiosas denotativas de que a pandemia e seus respectivos impactos sanitários e econômicos significam uma ação de Deus para castigar a humanidade, que perdeu seu rumo moral – tanto pessoal, quanto social – ou que ainda levantam a suspeita de que Deus a teria abandonado, requerem uma reconfiguração hermenêutica para pensar Deus de outra forma.

Pensar Deus de outra forma, que esteja isenta de uma configuração fatalista e conformista imposta aos seres humanos, requer da filosofia hermenêutica contemporâ-

nea ater-se à crise da metafísica – configurada como ontoteologia³ – que se esqueceu do ser e assumiu a meditação sobre o ente, principalmente o “ente supremo”. Desse modo, a metafísica foi concebida como “objetivista” por desenvolver e impor conceitos absolutos e sem vínculos com a realidade histórica e efetiva dos seres humanos. Mesmo quando a metafísica remeteu-se à ciência moderna, o objetivismo empírico foi imposto à realidade humana, inclusive com a configuração messiânica da própria ciência.⁴

A meditação sobre a “crise da metafísica” encontra espaço na conjugação entre a sentença nietzscheniana da “morte de Deus” e o projeto heideggeriano de “superação da metafísica” realizada por Gianni Vattimo. Trata-se de um filósofo italiano, de origem católica, que na juventude assumiu o “humanismo integral” de Jacques Maritain e, ao ingressar no curso de Filosofia em Turim, inseriu-se nos caminhos de Nietzsche e Heidegger, encontrando consonância epistemológica e prática entre a sua origem católica e a esteira filosófica nietzscheniano-heideggeriana.

Esse pensador italiano desenvolveu uma “ontologia da atualidade” ou propriamente uma “hermenêutica niilista”, que encontra nas configurações de Nietzsche e Heidegger o núcleo de crítica à metafísica, propiciando que a questão de Deus possa ser pensada a partir de uma nova interpretação acerca do cristianismo na história humana. A religião cristã é então pensada como esteira que permite aplicar a hermenêutica na atualidade, propiciando pensar Deus na concretude histórica dos dramas e das utopias humanas. É importante ressaltar que a metafísica a que se refere Vattimo é a configuração de conceitos tornados absolutos em sua expressão e maneira de incidir na realidade histórica dos seres humanos.

Para atingir o objetivo, serão tomadas duas obras recentes do autor, *Della Realtà* – em português, *Da Realidade*⁵ – e *Essere e dintorni*⁶, pelas quais serão retomadas outras obras fundamentais do autor⁷ na configuração de seu pensamento. A partir dessas obras, apresenta-se hermeneuticamente a conjugação supracitada, o significado de suas implicações presentes na *kenosis* do Verbo e seus desdobramentos na caridade e na solidariedade, e as implicações na relação entre cristianismo e mundo na atualidade.

³ HEIDEGGER, Martin. *Questions I et II*. Paris: Gallimard, 1968. p. 253- 310.

⁴ COMTE, Augusto. Curso de Filosofia positiva. In: GIANNOTTI, José Arthur; LEMOS, Miguel (Orgs.). *Comte*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 1-39 (Os Pensadores). Nessa obra, o autor afirma que a humanidade tem alcançado historicamente três estágios: o religioso, o filosófico e o científico. O primeiro é correspondente à crença nos seres sobrenaturais e se fez eixo central para a configuração da sociedade, regida por poderes emanados de uma ordem divina e supranatural. O segundo é referente à contemplação que o ser humano faz do mundo, sobre o qual elabora conceitos e formas de viver. O terceiro é o último e derradeiro estágio, em que a humanidade poderá ter os seus problemas resolvidos, pois a ciência está constituída de um método que lhe dá conhecimento observado e verificado mediante a experiência empírica, para então dar ordem e progresso à sociedade.

⁵ VATTIMO, Gianni. *Da Realidade*. Finalidades da filosofia. Petrópolis: Vozes, 2019.

⁶ VATTIMO, Gianni. *Essere e dintorni*. Milano: La nave di Teseo editore, 2018.

⁷ VATTIMO, Gianni. *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*. Milano: Garzanti Elefanti, 1998.

“Morte de Deus” e “superação da metafísica”

Ao analisar a obra nietzschiana, Gianni Vattimo tem consciência de que a célebre frase “não há fatos, somente interpretações”⁸ é o núcleo para conceber a originalidade do que ele denominou pós-modernidade. Essa posição é justificada à medida que a pós-modernidade se constitui em um estado de espírito que inicia o “fim da modernidade”, em função de criticar o objetivismo metafísico presente na história do Ocidente e por propor um niilismo denotativo de um processo de simultaneidade entre desconstrução e construção de um novo caminho filosófico e da própria história da humanidade. Trata-se de uma crítica à metafísica que desenvolveu e afirmou o Ocidente cristão em suas concepções fundamentais, caracterizando-se por seu objetivismo, em que os conceitos se impõem à realidade histórica.

A crítica niilista à metafísica e a reconfiguração da hermenêutica podem ser encontradas na sentença nietzschiana acerca da “morte de Deus”, no fragmento 125 da obra *Gaia Ciência*⁹. Nesse fragmento, Nietzsche colocou em cena um discurso que atingia diretamente a metafísica, tanto em sua concepção medieval, que trouxe à tona conceitos fundamentais ao Ocidente cristianizado, quanto em sua concepção moderna, que subjaz na própria ciência moderna, que se pretendia objetiva e absoluta em sua exposição acerca da verdade.

O discurso de Nietzsche coloca em cena a surpresa do anúncio, o sujeito da morte e o estado de convalescência, ou de uma “filosofia da manhã”, que tal anúncio provoca. A surpresa é que o anúncio fora realizado inesperadamente por um “homem louco” que apareceu em um espaço aberto – pode ser um mercado ou uma praça – para um grupo de pessoas que não se preocupavam com a questão de Deus. A despeito do anúncio de que Deus havia morrido ter causado inicialmente risos e ironias entre as pessoas que o escutavam, causou espanto a sentença de que os sujeitos da ação eram os próprios seres humanos. O próprio “homem louco” suscita um conjunto de interrogações: como foi realizada essa morte? Que visão de mundo há de permanecer de agora em diante, já que Deus era o fundamento do mundo e do ser humano? Que outra visão pode ser construída?

A “morte de Deus” surge como uma surpresa impactante à medida que o Deus que morreu é aquele da tradição metafísica, compreendida especialmente a partir da vertente cristã em que a divindade foi afirmada como “ente supremo”, onipotente, onisciente, todo perfeito e imutável.¹⁰

⁸ VATTIMO, 2018, p. 74: “[...] non ci sono fatti, solo interpretazioni”.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia a Scienza*. In: DESIDERIA, Fabrizio (Org.). *Nietzsche. Opere 1882/1895*. Roma: Newton, 1993. p. 121-122.

¹⁰ ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia. A crise de fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004; QUEIRUGA, Andrés Torres. *Repensar o Mal. Da Ponerologia à Teodiceia*. São Paulo: Paulinas, 2011. Nessa metafísica, não se podia duvidar da existência de Deus, já que, conforme designação anselmiana, pensar na inexistência já seria uma prova da própria existência de Deus. Mesmo que Deus pudesse ser questionado em toda a sua onipotência em função da existência do mal que afeta a realidade humana, o teísmo não atribuiu ao mal nenhuma conotação ontológica que lhe colocasse no mesmo nível de Deus.

É esse Deus exaltado na tradição metafísica que agora se encontra morto pela ação humana. No entanto, os coveiros ainda não sabem dessa morte e a decomposição divina ainda cheira mal ou não foi cheirada. Ainda que, em seu anúncio, o “homem louco” tenha exultado ser esse um acontecimento grandioso, jamais ocorrido na história, o seu silêncio diante dos expectadores, acompanhado da constatação de que ainda “é cedo” e que ainda não “chegou o mau tempo”, evidencia a emergência de uma “filosofia da manhã”, em que a “morte de Deus” ainda não é notícia divulgada. Por conseguinte, há oscilação entre a metafísica que acaba de ser criticada e a interpretação que se torna a nova esteira a ser assumida pela humanidade. Essa oscilação aponta também para o niilismo, tão próprio de Nietzsche, que remete a um processo de simultaneidade de desconstrução dos valores supremos trazidos pela metafísica e de construção de “novos valores” mediante sua interpretação.¹¹

A sentença da “morte de Deus” foi recepcionada por Martin Heidegger em seu projeto de “superação da metafísica”, motivado por sua análise de que a metafísica se ocupou historicamente com o ente, especialmente com o “ente supremo”, destacando-se como ontoteologia, tendo se esquecido do ser. Por isso, desde os seus primeiros escritos, mostrou sua preocupação em recuperar a história do ser, tendo desenvolvido seu pensamento em três etapas, que apesar de distintas estão estreitamente vinculadas: fenomenologia hermenêutica da facticidade, analítica existencial e sua ontologia da *Ereignis*.¹²

Ao preocupar-se com a história do ser, Heidegger reconhece que a metafísica é objetivista e violenta à medida que impõe conceitos dogmáticos e prescrições morais absolutas, que entende a verdade como correspondência ou adequação e que apresenta uma *auctoritates* que conserva a ordem e garante o poder do ente supremo ou institucional.¹³ Essa metafísica traz à tona uma concepção de Deus como “ente supremo”, cuja onipotência é imutável e absoluta, de modo que não há espaço para a historicidade do ser presente na história humana. Por isso Heidegger compreendeu originariamente que a *faktische Lebenserfahrung* seria o espaço para superar essa metafísica, uma vez que denota que a própria vida humana, compreendida na mundanidade tripartida – *Selbstwelt, Mitwelt, Umwelt* – é a vitalidade da experiência significativa efetivada pelo ser humano. Essa significação é a própria hermenêutica que o ser humano faz de sua experiência fática de vida, mediante o *curare*, que proporciona a vivência intensa e significativa de cada uma das experiências vitais. É a partir dessa fenomenologia hermenêutica da facticidade que Heidegger passa a meditar sobre o tempo como horizonte de sentido da própria existência humana.¹⁴

¹¹ VATTIMO, 2002, p. 3-16.

¹² VATTIMO, Gianni; PATERLINI, Piergiorgio. *Non essere Dio*. Un’autobiografia a quatro mani. Reggio Emilia: Aliberti, 2006. p. 27-29; PÖGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986; SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000; VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. *Die Philosophie Martin Heideggers*. Eine Einführung in sein Denken. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

¹³ VATTIMO, 2018, p. 19.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ontologie*. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

A obra *Sein und Zeit*¹⁵, ainda que tenha sido publicada em circunstâncias específicas em 1927¹⁶, é apresentada como uma ontologia fundamental de cunho hermenêutico, em que o tempo simultaneamente tripartido – em passado, presente e futuro – e unitário no presente é colocado como horizonte da existência humana. O *Dasein* é o próprio ser do ente humano, que se insere no mundo para experiência de compartilhamento e busca realizar as possibilidades que se encerram na morte. Por isso a expressão de que o ser humano é ser-para-a-morte denota que o *Dasein* tem a morte como âmbito de antecipação das possibilidades que nela se encerram. Resulta aqui a relevância e pertinência da categoria *Sorge*, compreendida como o cuidado que torna a existência autêntica à medida que há rememoração do passado e antecipação do futuro, como forma de marcar o presente com a liberdade que é própria do existir humano.¹⁷

Em ambas as perspectivas – hermenêutica da facticidade e analítica existencial –, Heidegger coloca a historicidade do ser, em que há a participação ativa do ser humano na sua manifestação, como crucial para compreender a questão de Deus. Por isso Heidegger pensou a *Ereignis*, concebida como evento do ser que se dá ao ser humano, cuja casa é a linguagem, e o ser humano se torna o “pastor do ser”, conforme escreveu na carta sobre o humanismo em 1946.¹⁸ No entanto, essa concepção está relacionada à meditação sobre a essência do fundamento¹⁹, sobre a essência da verdade²⁰ e sobre a técnica²¹, já iniciadas nas décadas de 1930²², em que o filósofo alemão mostrava que, não obstante a metafísica deva ser considerada como “cadeia de montanhas irremovíveis”²³, cabe conceber a “epocalidade do ser”. Desse modo, o fundamento – *Grund* – dá espaço para o não fundamento ou abismo – *Abgrund* – na elaboração da expressão da verdade, e a técnica, ainda que tenha tido repercussões

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe 2. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

¹⁶ HERMANN, Friedrich-Wilhelm von. *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger. Madrid: Trotta, 1997. Para esse autor, a obra *Sein und Zeit* foi publicada em duas partes da primeira seção, em função de que Heidegger teria sido indicado a ocupar uma cátedra de Filosofia em Marburgo, deixada por Nicolai Hartmann, que havia se transferido para Berlim. O projeto de Heidegger já continha mais de 500 páginas, mas para obter a vaga necessitava de que fossem publicadas cerca de 380 páginas. Então, ao revisar o texto e situar-se no período aprazado para entregar o material à publicação, Heidegger conseguiu terminar as duas referidas partes. Desse modo, a parte restante transformou-se em um curso de Fenomenologia, que Heidegger lecionou ainda no ano de 1927.

¹⁷ VATTIMO, 2019, p. 44-61.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Gesamtausgabe 9. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 313-364.

¹⁹ HEIDEGGER, 1976, p. 123-176.

²⁰ HEIDEGGER, 1976, p. 177-202.

²¹ HEIDEGGER, 1976, p. 303-312; HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2002. p. 12-38.

²² Gianni Vattimo reconhece que a adesão de Heidegger ao nazismo em 1933 – principalmente em seu discurso de posse da reitoria de Freiburg, em que visualizava o advento do ser naquele momento histórico e interpela o povo alemão, especialmente os jovens à adesão a esse evento – tenha sido erro, ainda que seja possível compreendê-la como decisão contextualizada, uma vez que o nazismo se apresentava messianicamente àquela época histórica.

²³ HERMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*. Roma: Urbaniana University Press, 2004. p. 15.

vorazes em forma de *macchinizzazione universale*²⁴ – a guerra atômica incumbente, o extermínio e a desertificação de partes inteiras do planeta –, servindo a *Verwaltung* – organização total –, há de ser pensada com *Gelassenheit* – serenidade²⁵. Por isso o pensador italiano se volta para a entrevista de Heidegger ao jornal alemão *Der Spiegel*²⁶, efetuada em 1966 e publicada em 1976, logo após a sua morte, para trazer à tona o significado do “último deus”, “aquele que já nos pode salvar” da *Verwaltung*, presente na organização total da política, do pensamento calculista da ciência e do universalismo religioso. Aqui, Heidegger não incidiu no âmbito da ética, mas aprofundou o seu discurso, que já havia sido iniciado em sua meditação sobre a origem da obra de arte²⁷, rememorando o Abraão kierkegaardiano, chamado a suspender a ética a favor de uma decisão mais radical, ainda que o Deus de Abraão se constitua em um ente e garanta a estabilidade metafísica. Em Heidegger, situa-se um deus não metafísico, um “último deus”, que remete à abertura histórica em que ser e ser humano se encontram, fazendo da linguagem a habitação desse encontro.²⁸

A conjugação da sentença nietzscheniana da “morte de Deus” com o projeto heideggeriano de “superação da metafísica”, realizada por Vattimo, conduz a uma nova ontologia, marcada pelo *pensiero debole*, pelo qual se pode pensar a questão de Deus meditando sobre a *kenosis* do Verbo e a efetividade de sua repercussão no mundo em forma de caridade.

Kenosis do Verbo: a caritas de Deus

Ao seguir os rastros de Nietzsche e Heidegger, como consequência de sua origem católica, Gianni Vattimo analisa a modernidade e elabora o seu conceito de pós-modernidade – tendo-se inspirado em François Lyotard²⁹ –, que está nucleado na categoria “pensamento fraco” – *pensiero debole*. Esse pensamento se refere a um fenômeno em que os conceitos absolutos e sólidos oriundos da metafísica cederam lugar a um processo de desconstrução e construção, em que a verdade é concebida como abertura que se elabora pela compreensão da alteridade e pelo diálogo com o outro, que serve de mediação para a realização da “fusão de horizontes”³⁰. O pensa-

²⁴ VATTIMO, 2018, p. 385.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 2000.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. Já só um Deus nos pode ainda salvar. *Filosofia*, Lisboa, v. III, p. 109-135, 1989.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 5-94.

²⁸ VATTIMO, 2018, p. 375-391.

²⁹ LYOTARD, François. *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions Minuit, 1979.

³⁰ GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método (I)*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2003. Essa obra é um marco fundamental para a hermenêutica tanto filosófica quanto historicamente, pois o autor apresenta a hermenêutica como filosofia e não apenas como um tema da filosofia ou uma gramática de interpretação de textos. Estrutura a obra em três partes: hermenêutica estética, hermenêutica histórica e ontologia da linguagem. Dentre diversas características da obra, destaca-se a concepção de que a verdade em hermenêutica se efetiva pela “fusão de horizontes”, concretizada no diálogo entre os sujeitos que estão envolvidos no círculo hermenêutico

mento fraco implica a superação da verdade como correspondência, a ultrapassagem da verdade encontrada apenas na ciência para encontrar espaço também no âmbito estético³¹, em movimento na “sociedade transparente”³² da nova era da comunicação, assumindo socialmente o lugar dos fracos e levando a cabo a interpretação exercida no diálogo para tornar crível a verdade.³³

Ao desenvolver o pensamento fraco, Vattimo dá o salto significativo da metafísica à ontologia hermenêutica niilista, de modo a identificar a interpretação do mundo com a transformação do mundo. Nesse sentido, a hermenêutica é concebida como uma filosofia da práxis à medida que o círculo hermenêutico, que remete à compreensão e à interpretação, parte da pré-compreensão que é constituída pelos pré-conceitos, oriundos da experiência de vida que possuem os sujeitos envolvidos no próprio processo de interpretação. Por isso Gadamer concluiu sua hermenêutica com uma ontologia da linguagem, pois o ser expresso linguisticamente é imbuído de historicidade, em que o passado é rememorado e o futuro é antecipado no presente, que é projeto lançado no mundo. Em outras palavras, a hermenêutica é niilista à medida que efetiva simultaneamente um processo de desconstrução e construção, dando vivacidade ao passado e presentificando o futuro, para que o instante apresentado como linguagem seja o resultado da própria vocação do ser a dar-se como verdade em linguagem humana, sempre passível de novas interpretações.³⁴

A interpretação que produz a emersão da verdade é decorrente do diálogo de sujeitos livres, que, por serem livres, são abertos ao advento do ser em cada época histórica. Por isso a questão de Deus não pode ser pensada isenta de historicidade do próprio ser e de participação ativa do ser humano, de modo a tornar significativa a concepção de Deus na história. Por ter a marca da “epocalidade do ser”, Vattimo evoca a *kenosis* do Verbo, presente na tradição teológica cristã e que permite compreender que o Deus encarnado é incongruente com o “Deus que morreu”, que tem a verdade como correspondência e *adequatio*, constituindo-se em violenta por impor aos seres humanos conceitos dogmáticos, prescrições morais e prerrogativas jurídicas. Essa incongruência se acentua, ainda, quando Vattimo se apropria da categoria *differanza*³⁵, extraída de Jacques Derrida, pois permite à hermenêutica niilista revitalizar a textualidade dos livros religiosos, as peças jurídicas e as formas de literatura. A *differanza* se dinamiza mediante a operacionalidade da desconstrução, constitutiva de ação, de historicidade e de desenvolvimento, em que o outro que estava isento de história passa a ter história, e a história passa a ser concebida de maneira nova. Por isso a desconstrução não é propriamente um método ou uma iniciativa técnica, mas é “anacronia da

de compreensão e interpretação seja do texto, seja da obra de arte, seja do discurso e outras instâncias da vida humana.

³¹ VATTIMO, 2016, p. 18-29.

³² VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

³³ VATTIMO, 2019, p. 206-214.

³⁴ VATTIMO, 2018, p. 324-335.

³⁵ VATTIMO, 2018, p. 345.

sincronia”³⁶, um acontecimento do outro que advém com liberdade; e também livre é a atitude de hospitalidade, pela qual se concebe o ser como “evento-advento”³⁷. Esse evento é o advento do outro, emergente em sua diferença e identidade própria, que remete à hospitalidade, enquanto atitude acolhimento da alteridade do outro, pensada em termos históricos. Por isso o outro possui caráter messiânico à medida que é situado com sua história própria, diferente e alterativa, possibilitando uma reestruturação do texto, aberto à nova interpretação.³⁸

Essa hermenêutica que identifica interpretação e transformação do mundo, ou ainda interpretação e salvação, se apresenta em outros dois autores. O primeiro é Henri De Lubac, que em sua obra *O drama do humanismo ateu*³⁹ analisou obras de Fiódor Dostoiévski, inferindo o Deus encarnado, capaz de assumir a história humana, em todos os seus dramas, como um Deus emergente do subsolo do ser humano ou propriamente das profundezas da existência humana. Tem-se, então, um Deus que ultrapassa a institucionalidade religiosa, que penetra no que há de mais *humanum* no ser humano para fazer-se presente na própria historicidade humana.⁴⁰ O segundo é René Girard – portador da teoria do sacrifício, pensada a partir da análise textual de diversos mitos religiosos –, com quem Vattimo realizou um profundo diálogo, inferindo contribuições preciosas à sua meditação sobre a *kenosis* do Verbo. A despeito da crueldade do sacrifício, seu valor está em exprimir um ato livre e amoroso, de efetiva doação ao outro, ou a uma causa que envolve o outro. Nesse sentido, o pensador francês exalta o sacrifício de Cristo, concebido em sua centralidade amorosa por doar a própria vida em favor da vida humana. Mais uma vez a hermenêutica propicia a irrupção do espírito na letra, tornando-a viva e atual, de modo a romper com a violência metafísica que restringia o religioso às instituições religiosas e afirmava o sacrifício como mera expiação de pecados.⁴¹

Ao configurar a hermenêutica niilista como uma filosofia da práxis, Vattimo aprofunda a *kenosis* do Verbo na análise do cristianismo, seguindo a esteira de Heidegger mediante um processo de retroação que parte do “último deus” e alcança o deus da facticidade presente no “como” – “*Wie*” – os cristãos poderiam viver a fé cristã nas comunidades paulinas. A análise do livro X das *Confissões* – em que Agostinho busca realizar a experiência de Deus mediante as tensões da vida e conclui que a “via interior” é o caminho para a *beata vita*, que é possuir Deus na própria existência – e a análise da experiência mística medieval, constituída de um modo próprio de interpretar a realidade religiosa⁴², são expressões de que o cristianismo se configura como

³⁶ VATTIMO, 2018, p. 346.

³⁷ VATTIMO, 2018, p. 349.

³⁸ VATTIMO, 2018, p. 337-354.

³⁹ VATTIMO, 2004, p. 45-47; DE LUBAC, Henri. *Il dramma dell’umanesimo ateo*. Brescia: Morcelliana, 1949.

⁴⁰ VATTIMO, 2004, p. 37-54.

⁴¹ VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Cristianismo e relativismo*. Verdade ou fé frágil? Aparecida: Santuário, 2010.

⁴² HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Mainz: Vittorio Klostermann, 1995.

uma experiência histórica em que o *humanum* realiza a *religatio* com o Deus que se fez carne e se revela como *caritas*.⁴³

Desdobramentos

Diante do exposto, cabe neste momento trazer à tona dois desdobramentos quando se pensa Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista: a relação entre a caridade e o mal, o pensamento fraco como pensamento dos fracos e a emergência de uma religião cristã débil.

Afirmou-se acima que a *caritas* realizada é a efetividade da fé cristã, mas ainda há uma pergunta que necessita de resposta: que implicações têm a operacionalidade da *caritas* diante do mal, presente nas fatalidades e tragédias, nas doenças tanto evitáveis quanto inevitáveis, nas injustiças sociais, nos preconceitos e nas discriminações, nas diversas formas de violência, na insensibilidade diante do sofrimento, na promoção dos diversos tipos de guerras⁴⁴, nas estratégias de corrupção e sua respectiva efetividade e em outras situações históricas e morais que incidem sobre a vida humana?

A resposta a essa pergunta encontra na hermenêutica niilista de Vattimo um espaço em que o mal é concebido tripartidamente: desventura, doença e mal puro e simples. O primeiro é característico da antiguidade, para a qual a desgraça caía sobre alguém como um evento fatal permitido pelos deuses. O segundo é referente ao pensamento moderno de cunho racionalista, para o qual muitas disfunções estão no mundo e perturbam uma ordem correta, cuja restauração pode ocorrer com ações apropriadas. A terceira corresponde ao mal total e radical, apresentado nas guerras, nos campos de concentração nazistas, nas pandemias e em todas as suas consequências em termos sociais, econômicos, antropológicos, políticos e religiosos. As duas primeiras noções se situam no que se denomina de “mal inevitável”, porque é intrínseco à existência humana e a todo o seu dinamismo. A terceira noção está relacionada a uma “ontologia da liberdade”⁴⁵, em que o mal é o abismo ou inexplicabilidade da liberdade, não havendo então nenhuma conotação de origem divina ou origem ontológica própria.

Ao colocar o mal no âmbito de uma “ontologia da liberdade”, Vattimo aprofunda o seu caminho em superar a metafísica objetivista de afirmação do “ente supremo” e recuperar o evento do ser que se doa ao ser humano como espaço da historicidade radical da existência humana. A casa desse evento é a linguagem, que, por sua vez, exprime os desejos, as fragilidades e a historicidade radical do ser humano, cabendo ao ser cristalizar a herança, a interpretação, a transformação e a transmissão efetuada pelo homem. Por isso é dessa liberdade que emerge uma ética da caridade que produ-

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 2000.

⁴⁴ VATTIMO, 2018, p. 150-204. Nessas páginas, o autor trata de diversos temas de ordem social, cultural, econômica e política, em que subjaz uma ideia ampla de guerra, no sentido de, apesar não se ter atualmente uma guerra mundial, haver outras formas de guerras: o terrorismo, a dissidência de grupos fanáticos, o uso de *fake news* em redes de comunicação, conflitos religiosos e culturais.

⁴⁵ PAREYSON, Luigi. *Ontologia della libertà*. Turim: Einaudi, 1995.

zirá uma práxis transformadora do mundo para erradicar o mal absoluto, ainda que ele esteja na esteira da “ontologia da liberdade”.

Ao conduzir a uma “ontologia da liberdade”, a reflexão hermenêutica niilista sobre o mal possibilita pensar Deus “hoje”, precisamente presente no contexto de pandemia, em que muitas pessoas se contagiam do vírus e ficam doentes, em que a “morte antes do tempo” se torna realidade, em que é desvelada a ausência de políticas públicas sanitárias e educacionais, em que se escancara o rosto da pobreza social e econômica, tantas vezes escondida pela efemeridade midiática e política, que denuncia o consumismo atual e que traz à tona um clamor por “ecologia integral” denotativa de um profundo entrelaçamento de todos os seres vivos e não vivos que habitam a “casa comum”. Em termos interrogativos: o que Deus tem de relação com o problema do mal “hoje”, cuja epocalidade se situa na pandemia? A concentração de Vattimo na *caritas* permite articulá-la com a categoria compaixão, presente em alguns pensadores, dentre os quais recordamos Hans Jonas e Johann Baptist Metz.

Hans Jonas proferiu uma conferência intitulada “O conceito de Deus após Auschwitz” em 1984, na Universidade de Tübingen na Alemanha, ao receber o prêmio *Leopol Lucas*. No texto da conferência, o autor constata o horror de Auschwitz por vitimar pessoas, por exterminar vidas e causar o terrível medo de viver a diferença e de forjar a ideia de constituição de uma “raça pura e superior”, que possibilita a exclusão e a morte de inúmeras pessoas. Ao realizar essa constatação, o filósofo judeu elabora uma “teologia especulativa”, que, a despeito do questionamento sobre a causa de Deus ter deixado que Auschwitz acontecesse, propiciou compreender Deus dentro de sua criação. Reconfigurou-se a onipotência como um poder que Deus livremente exerce em relação às suas criaturas, efetivando um movimento de autorrestrição e autolimitação, que possibilita aos seres humanos o exercício de sua liberdade. Nesse movimento, Deus deixa de ser onipotente e providente, para compadecer-se do sofrimento humano e de toda a criação e para renunciar à sua inviolabilidade, possibilitando que o mundo seja marcado por seu dinamismo próprio e o ser humano possa existir com liberdade, que congregada à liberdade divina suscita a esperança da superior valência do bem sobre o mal ou a própria emergência da paz do reino invisível.⁴⁶

Johann Baptist Metz é o precursor da nova teologia política e assumiu a política com a perspectiva de fazer a teologia fundamental em sua condição de memória, narração e profecia. O autor elaborou então uma teologia política como efetiva *theologia mundi*, em que a questão de Deus não pode ser pensada sem a sua relação com o mundo. Em uma de suas sínteses⁴⁷, o autor se concentra na categoria *memoria passionis* a fim de produzir uma teologia narrativa para recuperar a teodiceia, rememorando o sofrimento de inocentes vitimados em Auschwitz, de estrangeiros que não encontram hospitalidade, de oprimidos pelas estruturas sociais injustas, de pessoas e grupos diferentes do *status* social que são alvos de diversos tipos de violência. É

⁴⁶ JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz*. Uma voz judia. São Paulo: Paulus, 2016.

⁴⁷ METZ, Johann Baptist. *Memoria Passionis*. Una evocación provocadora em una sociedade pluralista. Santander: Sal terrae, 2007.

aqui no *locus* do sofrimento que a pergunta de Deus há de ser feita e a resposta há de ser encontrada na dinâmica que Deus mesmo possui na relação com o sofrimento. Nesse sentido, se na formulação originária da nova teologia política Metz elaborava teologicamente a categoria “solidariedade”, no novo exercício da rememoração narrativa dos sofredores, o autor elabora a categoria “compaixão”. Sem deixar de lado a impassibilidade de Deus afirmada na tradição teológica cristã, o autor apresenta o sofrimento de Deus como compadecimento junto aos sofredores e como modo de amar a pessoa que sofre. A compaixão de Deus não é possível sem a movimentação da *memoria passionis*, pela qual se rememora a presença de Deus no *locus* dos sofredores, desenvolvendo a sua compaixão. A narrativa emergente da compaixão de Deus aos sofredores é uma teologia *anamnética*, imbuída de uma “mística de olhos abertos”⁴⁸, sensível a experimentar Deus nos sujeitos que sofrem e nos acontecimentos que produzem vítimas inocentes.

A despeito de Vattimo não desenvolver a compaixão de Deus como o fazem Jonas e Metz, sua visão acerca da *caritas* oriunda da *kenosis* do Verbo se articula com a compaixão originada do movimento de autorrestrrição e humilhação de Deus. Somente um Deus que é *caritas* é capaz de ser compassivo e somente um Deus que tem compaixão pode ser amoroso.⁴⁹ Dessa articulação entre caridade e compaixão torna possível rememorar hermeneuticamente a concepção bíblica de um Deus misericordioso e justo, que faz justiça em favor dos pobres e oprimidos desta terra, cuja encarnação de seu Filho se realizou assumindo o lugar da pobreza, se configurando na família pobre de Nazaré, agindo em favor dos coxos, cegos, presos, excluídos e marginalizados de diversas ordens, assumindo o *pathos* sistêmico e a morte de cruz, na qual exprimiou-se como o abandonado de todos os abandonados.

O segundo desdobramento emerge da própria rememoração hermenêutica, que ao pensar Deus desde a *caritas* que conduz à compaixão com ênfase na debilidade do ser, traz à tona um pensamento fraco e como pensamentos dos fracos. Trata-se de visualizar as tensões do mundo de “hoje”, presentes em uma pandemia mundial de muita intensidade, que desvela as estruturas sociais injustas, apresenta o paradoxo político entre autoritarismo e democracia, mostra as contradições da globalização e a “morte prematura” dos pobres.⁵⁰

O pensamento fraco exprime a crise da metafísica do ente, concebido como absoluto em suas formulações científicas, políticas e religiosas. Coloca-se em movimento a recuperação da história do ser, que fora esquecido pela metafísica, mediante

⁴⁸ METZ, Johann Baptist. *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011.

⁴⁹ VATTIMO, 2018, p. 254-276. Nessas páginas, o autor discute a experiência religiosa europeia e a religião com a função de emancipação. Voltando-se para a sua “situação hermenêutica”, o filósofo italiano leva a cabo a questão de Deus em sua compreensão do cristianismo centrado na *caritas*, que há de ser testemunhada à medida que o cristianismo assume o *locus* dos fracos e silenciados, e empenha-se pela efetividade da justiça, pela construção de uma cultura da solidariedade e de uma política pela paz e pela liberdade humana.

⁵⁰ GUTIÉRREZ, G. *Onde dormirão os pobres?* São Paulo: Paulus, 1998.

a rememoração do ser efetivada ao “escutar o sentido do Ser que se dá no evento, na época do mundo”⁵¹.

Ao escutar o sentido do Ser, o pensamento fraco apresenta-se radicalmente para pensar o niilismo como o destino autêntico do Ser e sua dissolução como fundamento objetivo. Nesse movimento de escuta, o pensamento fraco se silencia, de modo a contemplar, no silêncio, o silêncio dos vencidos da história, pois na debilidade do pensamento supera-se o fundamento objetivo para adentrar o abismo – *Abgrund* – que propicia escutar os fracos ou enfraquecidos – as vítimas da pandemia: mortos, doentes, desempregados e os mais vulneráveis da história –, cuja rememoração – *Andenken* – é também gratidão e *pietas*.⁵²

Ao considerar o pensamento fraco como pensamento dos fracos, Vattimo evidencia que o movimento hermenêutico – concentrado no diálogo para dar vida ao próprio processo de interpretação que se consuma na “fusão de horizontes” – propicia a compreensão da realidade em que os fracos se situam. Uma realidade marcada por contradições e que é espaço da rememoração do Ser, cuja concretização opõe-se à neutralização, toma o partido em favor dos que clamam por libertação e liberdade: os fracos. “Esforçar-se por recordar o Ser como projetualidade e liberdade significa, obviamente, escolher estar com aqueles que mais projetam por possuírem menos”⁵³.

Ao relacionar o pensamento fraco com o pensamento dos fracos, Vattimo contribui para que o pensar Deus tenha um *locus* histórico, deixando de ser metafísico e tornando-se capaz de narrar a *differanza*, a situação de opressão, o clamor pela liberdade e a atenção para escutar o silêncio dos vencidos e dos inocentes. Nesse sentido, a hermenêutica niilista se aproxima das teologias contextuais, principalmente da teologia da libertação, que traz à tona a presença do “povo crucificado”⁵⁴ e a “força histórica dos pobres”⁵⁵, que propiciam pensar Deus no “hoje” como um Deus da vida, libertador e compassivo, que evoca à construção de um cristianismo centrado na caridade – e por consequência da compaixão –, acolhedor das diferenças religiosas e culturais, capaz de realizar o diálogo inter-religioso, inclusive com as religiões autóctones, muitas vezes esquecidas na história.

Do pensamento fraco realizado a partir do *locus* dos fracos para pensar Deus “hoje”, em época de grave pandemia, visualiza-se uma religião cristã “débil”⁵⁶, capaz de ir ao profundo da história e que seguindo a lógica da caridade articulada com a compaixão insere-se no *locus* das vítimas da pandemia. Nessa inserção, ama as vítimas, compadecendo-se delas ao sentir a sua dor, ao derramar lágrimas junto com elas

⁵¹ VATTIMO, 2019, p. 210.

⁵² VATTIMO, 2019, p. 206-214.

⁵³ VATTIMO, 2019, p. 225.

⁵⁴ ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación (II). Madrid: Trotta, 1990. p. 189-216.

⁵⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1984a.

⁵⁶ CAPUTO, John. Hermenêutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento. In: ROBBINS, Jeffrey (Org.). *Después de la muerte de Dios*. Conversaciones sobre religión, política y cultura. Barcelona: Paidós, 2010. p. 75-134.

e por elas, abriga as vítimas como moradores de sua casa, promove a solidariedade e a fraternidade, denuncia o sistema vitimário e elabora formas de viver a pobreza espiritual⁵⁷, pela qual é apontada a possibilidade de superar a pandemia e seus efeitos devastadores. Essa forma pobreza evoca a necessidade de uma nova configuração da humanidade, em que há interpelação para que se supere o ímpeto imperialista e se fortaleça a cooperação entre os povos, utilizando-se dos recursos da multilateralidade e das organizações regionais, visando garantir os direitos fundamentais em uma ordem internacional nova, com marcas da solidariedade, do diálogo, da fraternidade, da justiça, de uma cultura mundial da paz e uma consciência ecológica integral.

Essa consciência ecológica integral⁵⁸, defendida por uma religião cristã débil, evoca que os entes todos estão todos entrelaçados, demandando o movimento do cuidado de uns com os outros. Emerge então uma ética da esperança, em que o cuidado toma forma de zelo, de atenção e da solicitude para com as vítimas do “hoje” pandêmico. O cuidado desenvolve-se nas relações inter-humanas, no respeito às diferenças culturais e religiosas, na busca de criar ambientes com marcas de ternura, na construção das relações inter-religiosas para defender e promover a vida em todas as suas dimensões.

Considerações finais

Neste artigo, objetivou-se analisar a possibilidade de pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista, elaborada por Gianni Vattimo, filósofo italiano que se põe a pensar a “epocalidade do ser” na contemporaneidade histórica. Para atingir esse objetivo, analisaram-se o significado e a conjugação da sentença nietzscheniana da “morte de Deus” e o projeto heideggeriano de “superação da metafísica”, a relação entre a *kenosis* do Verbo e a *caritas* e os desdobramentos para se pensar Deus “hoje”.

O pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista de Gianni Vattimo remete à compreensão da conjugação da “morte de Deus” com a “superação da metafísica”, visando à recuperação da história do ser para ultrapassar a metafísica objetivista e violenta ao impor dogmas, prescrições morais, organização política, regras econômicas, modelos culturais e religiosos, mostrando-se autoritária e isenta de abertura ao diálogo. Nessa ultrapassagem, a verdade deixa de ser mera correspondência e passa a ser abertura e fruto do diálogo próprio da hermenêutica. Por isso a hermenêutica requer a manifestação da *diferranza*, que propicia a inclusão dos excluídos na narrativa histórica e a tomada do *locus* histórico dos fracos deste mundo.

O Deus encarnado trazido à tona pela hermenêutica niilista só pode ser pensado à medida que for concebido em sua inserção nos dramas históricos da humanidade, de modo que sua presença se revela na efetividade da *caritas* em forma de justiça, de fraternidade, de solidariedade, de compaixão diante do mal que assola os seres humanos e de construção de uma cultura de paz.

⁵⁷ GUTIÉRREZ, G. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984b.

⁵⁸ PAPA FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato Si*. São Paulo: Loyola, 2015.

Pensar Deus “hoje”, mediante a hermenêutica niilista exige analisar o “hoje” de Deus na história, sua presença no *locus* histórico dos pobres, dos oprimidos, dos fracos que são evocados pelo pensamento fraco. Esse pensamento emerge não para cancelar a tradição metafísica da história, mas para superar a sua violência, o seu objetivismo e apresentar a possibilidade de que o evento do ser reverte a história ao pensar Deus a partir do *locus* histórico dos fracos. Tem-se aqui uma luz espiritual que remete a pensar a riqueza e a força de Deus respectivamente a partir de sua pobreza – despojamento, desprendimento, humildade – e fraqueza. Desse modo, será possível pensar Deus no “hoje” do sofrimento pandêmico e seus impactos assombrosos, do mal a ser defrontado pela liberdade, de uma epistemologia débil capaz de escutar o grito dos inocentes silenciados, para apresentar um Deus que é *caritas* e por isso é compassivo e solidário com os fracos deste mundo.

Emerge desse pensamento uma religião cristã “débil”, que se caracteriza por descer à profundidade histórica dos débeis desta terra, compadecendo-se das vítimas do “hoje” pandêmico, efetivando uma ética da esperança denotativa de cuidado inter-humano, social e ecológico. Essa religião é marcada pela caridade evocativa de espiritualidade de ternura, pela qual se visualiza a superação da pandemia, não voltar às marcas do desequilíbrio e da crise ecológica, antropológica e espiritual, mas promover um novo *modus vivendi* do *humanum*: pobre, despojado, comunitário e alegre em função de presença de Deus caridoso e compassivo no “hoje” da vida, para que a vida seja a cada dia vida em abundância.

Referências

- CAPUTO, John. Hermenêutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento. In: ROBBINS, Jeffrey (Org.). *Después de la muerte de Dios*. Conversaciones sobre religión, política y cultura. Barcelona: Paidós, 2010. p. 75-134.
- COMTE, Augusto. Curso de Filosofia positiva. In: GIANNOTTI, José Arthur; LEMOS, Miguel (Orgs.). *Comte*. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 1-39. (Os Pensadores).
- DE LUBAC, Henri. *Il dramma dell'umanesimo ateo*. Brescia: Morcelliana, 1949.
- ELLACURÍA, Ignacio. El pueblo crucificado. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis*. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación (II). Madrid: Trotta, 1990. p. 189-216.
- ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodiceia*. A crise de fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método (I)*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2003.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1984a.
- _____. *Beber no próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984b.
- _____. *Onde dormirão os pobres?* São Paulo: Paulus, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: _____. *Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998. p. 5-94.
- HEIDEGGER, Martin. *Questions I et II*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *Wegmarken*. *Gesamtausgabe* 9. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Sein und Zeit*. *Gesamtausgabe* 2. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

- HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe* 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- _____. Já só um Deus nos pode ainda salvar. *Filosofia*, Lisboa, v. III, p. 109-135, 1989.
- _____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Mainz: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Serenidade*. Lisboa: Piaget, 2000.
- _____. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2002.
- HERMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Die Metaphysik im Denken Heideggers*. Roma: Urbaniana University Press, 2004.
- _____. *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger. Madrid: Trotta, 1997.
- JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz*. Uma voz Judia. São Paulo: Paulus, 2016.
- LYOTARD, François. *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- METZ, Johann Baptist. *Memória Passionis*. Una evocación provocadora en una sociedade pluralista. Santander: Sal terrae, 2007.
- METZ, Johann Baptist. *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. Gaia a Scienza. In: DESIDERIA, Fabrizio (Org.). *Nietzsche. Opere 1882/1895*. Roma: Newton, 1993.
- PAPA FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato Si*. São Paulo: Loyola, 2015.
- PAREYSON, Luigi. *Ontologia dela libertà*. Turim: Einaudi, 1995.
- PÖGELER, Otto. *El caminho del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- TORRES, Andrés Queiruga. *Recuperar o mal*. Da Ponerologia à Teodiceia. São Paulo: Paulinas, 2011.
- VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- _____. *Credere di credere*. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa? Milano: Garzanti Elefanti, 1998.
- _____. *O Fim da Modernidade*. Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins fontes, 2002.
- _____. *Adeus à verdade*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *Essere e dintorni*. Milano: La nave di Teseo editore, 2018.
- _____. *Da Realidade*. Finalidades da filosofia. Petrópolis: Vozes, 2019.
- VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Cristianismo e relativismo*. Verdade ou fé frágil? Aparecida: Santuário, 2010.
- VATTIMO, Gianni; PATERLINI, Piergiorgio. *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti Editore, 2006.
- VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. *Die Philosophie Martin Heideggers*. Eine Einführung in sein Denken. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4077>

NECROPOLÍTICA E SUA LÓGICA SACRIFICIAL EM TEMPOS DE PANDEMIA¹

Necropolitics and its sacrificial logic in the pandemic times

Frederico Pieper²

Maiara Miguel³

Danilo Mendes⁴

Resumo: Neste artigo pretendemos ampliar, deslocar e desdobrar o conceito de necropolítica de Achille Mbembe, aplicando-o a um contexto nacional de um governo de extrema-direita e relacionando-o com a lógica sacrificial que emerge em meio à pandemia. Para isso, primeiramente, apresentamos o conceito de necropolítica, destacando seus elementos estruturantes: a criação ficcional do inimigo e o estado de exceção. A partir disso, mostramos como necropolítica possui uma dimensão religiosa, que pode ser averiguada na sua lógica sacrificial. Em tempos de pandemia, concluímos que a necropolítica demonstra mais claramente sua face racista e antidemocrática, permitindo perceber mais claramente no sacrifício expiatório uma face da necrorreligião.

Palavras-chave: Necropolítica. Covid-19. Pandemia. Estado de exceção. Sacrifício.

Abstract: In this article, we attempt to expand, displace, and develop Achille Mbembe's concept of necropolitics by applying it in a national context of a far-right government in relation to pandemic's sacrificial logic. First, the article presents the concept of necropolitics, highlighting its structural components: the fictional creation of the enemy and the state of exception. Considering this, we demonstrate how the necropolitics has a religious dimension, which can be ascertained in its sacrificial logic. In these pandemic times, necropolitics demonstrates more clearly its racist and anti-democratic face. This situation provides us a more clearly perception concerning necrorreligion and its sacrificial feature.

Keywords: Necropolitics. Covid-19. Pandemic. State of exception. Sacrifice.

¹ O artigo foi recebido em 29 de julho de 2020 e aprovado em 20 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: fredericopieper@gmail.com

³ Mestre. Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: maiara_miguel@yahoo.com.br

⁴ Mestre. Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: danilo.smendes90@gmail.com

Introdução

O termo necropolítica tem sido bastante empregado nos últimos tempos, especialmente no Brasil. Além da pandemia, esse amplo emprego é devido, a pelo menos, duas outras razões. Em primeiro lugar, o texto que apresenta esse conceito foi só recentemente traduzido para o português. Apesar de Achille Mbembe ser conhecido por outras obras em nosso meio⁵, essa proposta de compreensão do espectro político contemporâneo passava relativamente despercebida. Em segundo lugar, as eleições de 2018 trouxeram à tona concepções e modelo de se pensar e fazer política que deixou muitos analistas confusos, mas que se encaixa em muitos aspectos na alcunha de necropolítica. A pandemia, nesse sentido (!), teve como efeito tornar evidente o escândalo de práticas econômicas, sociais e culturais há muito presentes em nosso contexto, mas que acabaram normalizadas ao serem banalizadas no cotidiano. Os números diários crescentes de mortes e contágios, as cenas de covas e caixões foram capazes de causar, ao menos num primeiro momento, espanto e comoção. A morte torna-se presente e assustadora. O vírus invisível se espalha. Não se sabe bem onde ele está, quem o carrega em seu corpo ou mesmo se eu fui contaminado. Tudo fica em suspensão.

Gradativamente fica claro que a pandemia não é somente questão de saúde pública, mas envolve política. Política em dois sentidos. Tanto como tomadas de decisões que afetam nossas vidas, como aquela concepção de política enquanto o colocar-se na pólis. Afinal, as atitudes de um sujeito não afetam somente a ele, mas acarretam consequências também para o mundo habitado. Paradoxalmente, num contexto em que mais se fala de distanciamento social, mais somos forçados a reconhecer a profunda interdependência que marca nossa condição de mortalidade. Enfim, declarações como “um dia todo mundo morre”, “o Estado é tão perigoso quanto o vírus” são indícios de que vivemos sob um Estado necropolítico no Brasil. O mais assustador não é o reconhecimento de que vivemos num Estado necropolítico. Mas que, mesmo diante de todo testemunho de nosso passado colonial, somente agora, sob a ameaça de um vírus, tenha nos trazido a fôrceps um nome para nossas injustiças.

Se esse contexto de pandemia torna o emprego do termo necropolítica mais corriqueiro no nosso léxico, isso não significa que ele não seja feito com limites. No uso feito pela imprensa e alguns acadêmicos, necropolítica é reduzida a ações que induzem ou expõe populações à morte. Assim, o ex-ministro Luiz Henrique Mandetta, por exemplo, afirmou que a não divulgação de dados relativos à Covid-19 faz o Estado mais nocivo do que o vírus. Chamar essa atitude de necropolítica não está de todo incorreto. No entanto, necropolítica é mais do que isso. Suspeitamos que, em parte, essa redução se deva à limitação da literatura nacional. O termo necropolítica foi empregado por Achille Mbembe pela primeira vez em um texto publicado no início dos

⁵ MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014a; MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite* – Ensaio sobre a África descolonizada. Ramada: Pedago, 2014b.

anos 2000, apenas recentemente traduzido para nosso idioma.⁶ Ainda que não tenha se tornado objeto de imediatas explorações, Mbembe retoma recentemente a noção desenvolvendo-a e atribuindo novos contornos a ela.⁷

Considerando esse quadro, este artigo tem por objetivo trazer os elementos estruturantes da noção de necropolítica na sua articulação com a religião. A obra de Mbembe não é de fácil leitura. Há viradas rápidas, mudanças repentinas. Uma das sensações mais comuns é se sentir perdido em meio às reviravoltas. Mas não se trata de mero capricho pós-estruturalista. Se um dos dispositivos da necropolítica consiste no estabelecimento de fronteiras para controle, sua obra busca a livre circulação entre os temas, as ideias e os leitores. Não há controle no deslocamento: pode-se ir de um lugar ao outro e demorar-se o quanto se quiser numa parte. Diante desse quebra-cabeça, nossa proposta é identificar os principais tópicos tratados, buscando indicar como há temas recorrentes e como eles se interconectam. Isso será feito considerando o contexto pandêmico e político brasileiro contemporâneo. Essa perspectiva é importante. Mbembe ocupa-se mais com as relações internacionais. Nesse sentido, esse artigo busca um certo deslocamento e desdobramento das suas ideias ao aplicá-la a um contexto nacional de um governo de extrema-direita. Com esse objetivo, nossa pergunta diretriz é pelo lugar da religião. Em Mbembe, a religião ocupa o lugar de legitimação da necropolítica por meio de escatologias messiânicas.⁸ Buscando avançar seu argumento, nossas inquietações são: podemos falar de uma necrorreligião (ou necroteologia)? Nas obras de Mbembe, a religião insere-se como justificativa para necropolítica. Mas em que medida não seria a necrorreligião guiada por uma noção de sacrifício e, portanto, ela também uma configuração da necropolítica?

A criação ficcional do inimigo e os laços de inimizade

Biopoder, especialmente tal como elaborado por Michel Foucault, é conceito incontornável para o entendimento do político em nosso tempo. Isso, no entanto, não significa que ele seja suficiente. Por isso mesmo faz-se necessário o desenvolvimento ou aprofundamento de faces que essa noção deixa entrever. O conceito de necropolítica compartilha da ideia de que a soberania consiste no poder e na capacidade de decidir quem pode viver e quem pode morrer.⁹ Mais do que a morte *per se*, está implícita nessa decisão sobre vida e morte a exposição de certas populações a condições de

⁶ MBEMBE, Achille. Necropolitics. *PublicCulture*, 15 (1), p. 11-40, 2003; MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: *Arte & Ensaios*: Revista do ppgav/eba/UFRJ, n. 32, p. 123-151, dezembro 2016; MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.

⁷ MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017. Ao invés do título original francês, *Políticas da inimizade*, a versão em inglês optou pelo título *Necropolitics* (2019). Nessa tradução, há um capítulo adicional intitulado “Viscerality” [Visceralidade], no qual Mbembe discute a questão da combinação entre o avanço da tecnologia, a conectividade do mundo contemporâneo e o capitalismo rápido (*fast capitalism*).

⁸ MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019. p. 93-116.

⁹ FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001. p. 127-149.

mortalidade mais acentuadas do que outras. Isso implica classificação, tecnologias e dispositivos de controle e de conceber a própria morte como manifestação desse poder. No entanto, o final do século XX traz novas configurações que nos demandam que essa noção básica e fundamental de soberania seja articulada com outras duas: estado de exceção (ou de emergência) e a ficção de um inimigo que, por sua simples existência, representa uma ameaça e, portanto, deve ser eliminado. Nesse sentido, a pergunta que leva à elaboração da noção de necropolítica é: “qual relação entre política e morte nesses sistemas que apenas funcionam no Estado de emergência?”¹⁰. A necropolítica, como o nome indica, constitui-se como uma forma de prática política voltada para a morte por meio da instrumentalização de seres humanos. Não é gratuito, portanto, que em tempos de pandemia, essa seja uma categoria tão acessada como chave para compreensão de nosso tempo. Mas se a soberania como decisão sobre a vida e a morte se configura como pressuposto, como entender esses outros aspectos da necropolítica? Como articular estado de exceção e a criação ficcional do inimigo nessa constelação?

“Irreprimíveis, o desejo do inimigo, o desejo de *apartheid* e a fantasia do extermínio estabelecem a linha de fogo, em suma, a decisiva provação do início deste século.”¹¹ A provação de nosso tempo, seja ele com ou sem Covid-19, passa pela construção ficcional de um inimigo e de seu extermínio. Na base desse edifício está a construção de identidades e sociabilidades com base na segregação e na separação. Essa construção se dá de modo tanto mais complexo do que aparenta.

Quando dizemos que se trata de uma construção ficcional, isso não deve induzir ao erro de que se trata de uma mera fantasia sem maiores consequências ou de mera abstração. Esse inimigo tem nome, tem rosto e tem endereço. O aspecto ficcional consiste no grau de ameaça atribuído a esse inimigo. Quando analisado de modo mais objetivo, sem os afetos que atuam na construção desse inimigo, percebe-se que ele não é tão poderoso assim. No Brasil contemporâneo, grupos de extrema-direita evocam o termo comunismo como uma forma de nomear esse inimigo. A rigor, entretanto, enquanto proposta política, o comunismo não detém todo esse prestígio após a guerra fria. Aliás, é questionável até que ponto certos países que assim se definem realmente praticam o que se pode reconhecer historicamente como comunismo. Mas, acima de tudo, esse nome tornou-se uma forma de classificação de tudo que se opõe a um certo projeto político de sociedade. Mesmo que não represente uma ameaça real, a atribuição de um nome identificável para o inimigo permite estabelecer separações. Criam-se imagens vívidas desse inimigo que, ao circularem em velocidade cibernética, acabam surtindo o efeito de criar um “nós” e um “eles”.

Essas figuras do inimigo se formam por meio das teorias da conspiração.¹² Nesse construto ficcional, não se pode perder de vista o caráter justificador da narrativa. Quem estuda religiões, há muito, já sabe como os mitos (que possuem a forma narrativa) não buscam descrever como as coisas surgiram, mas justificar porque elas são

¹⁰ MBEMBE, 2017, p. 115-116.

¹¹ MBEMBE, 2017, p. 80.

¹² STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo*. 4. ed. Porto Alegre: L&PM, 2020. p. 66.

como são. A forma narrativa dos mitos não é gratuita. A narrativa agrega em si os diversos gêneros literários, promovendo articulação entre os diversos jogos de linguagem apontando para um senso de totalidade.¹³ Isso parece não se alterar profundamente em tempos cibernéticos. Aliás, em que medida a grande circulação de informações e imagens não acaba favorecendo as teorias da conspiração? Em que medida nosso problema não é a falta de verdade, mas um “excesso” de verdade?¹⁴ Expliquemos. Há tantas informações, teorias e explicações circulando, que o indivíduo se sente oprimido por elas. Nesse contexto, explicações fáceis, que não demandem esforço e que são capazes de orientar a ação, podem ser mais interessantes do que conviver com a complexidade do mundo. Essas explicações se tornam ainda mais atraentes quando se revestem de uma áurea de mistério. Assim, as teorias da conspiração fascinam na medida em que elas explicam a realidade, ao mesmo tempo em que têm certa reserva de mistério. Afinal, nelas há um grande complô de um grupo de pessoas que age secretamente para implementar seu plano. É o exercício da dúvida levada ao seu extremo. Nada é confiável. No entanto, do ponto de vista de quem acredita nessas teorias, apenas alguns poucos têm consciência disso. Tantos outros incautos não sabem disso e devem ser alertados. Não é à toa que nas mídias sociais as mensagens com esse teor, que pretendem revelar a “verdadeira” natureza das coisas, venham com alertas: “você tem de compartilhar”; “não deixe de ler” etc. Paradoxalmente, a grande prova que uma teoria da conspiração oferece para sua veracidade é que ela não tem prova. Melhor dizendo: para quem nela acredita, uma teoria da conspiração se mostra tanto mais verdadeira à medida que ela não é alardeada. Empresas, instituições governamentais e jurídicas não as propagam porque tomam parte nesse complô. Com isso o mundo é explicado. Psicologicamente, o sujeito sente que sua vida não é vivida à toa, mas ela está inserida num grande jogo de forças em relação ao qual ele tem de se posicionar. Ao mesmo tempo em que explica, permanece certo fundo de mistério e dúvida, capaz de provocar fascínio.

A construção desse inimigo via teorias da conspiração, portanto, indica uma segregação entre um “nós” e um “eles”, de modo que a tarefa do político é medida pela capacidade de controlar ou eliminar esse outro. Visões de mundo que se baseiam numa separação são recorrentes na história humana. No entanto, há traços que aqui são muito peculiares. Há o desejo de destruição desse outro, uma vez que ele é visto como ameaça. Ele é uma ameaça não por algo que tenha feito. Esse outro é uma ameaça pelo simples fato de existir ou de querer ocupar um espaço do qual não seria digno. Uma vez que essa construção do inimigo tem pressupostos claramente racistas, o negro, por exemplo, é visto como ameaça pelo simples fato de estar lá: seja com seu instrumento musical dentro do carro ou parado num estacionamento de uma rede de *fast food*. Portanto não se trata do emprego da violência tendo em vista o estabe-

¹³ Aqui está uma diferença importante entre esse tipo de conhecimento e o científico. A ciência tenta dividir determinado problema em partes. Ela não se ocupa do todo, mas de pontos específicos, de modo que: “Esta ambição totalitária da mente selvagem é bem diferente dos procedimentos do pensamento científico”. STRAUSS, Levi. *Myth and Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, 1995. p. 17.

¹⁴ BAUDRILLARD, Jean. *Simulacro e simulação*. Lisboa: Relógio D’água, 1991. p. 26.

lecimento da justiça¹⁵, mas eliminar o inimigo que representa uma ameaça. Pouco importa para essa construção se o uso de *fake news* se faz necessário. Mesmo quando deflagrada como falsa, diz-se que o importante é que seu sentido é verdadeiro. Isto é, a notícia é falsa, mas sua função de estigmatizar e de promover a eliminação do inimigo é resguardada. Não há constrangimentos. O desejo de eliminação cria uma guerra sem fronteiras.

Há um processo de afirmação de identidade implícito em tudo isso. Os vínculos não se dão tendo em vista a construção de um mundo em que todos sejam iguais ou pautas propositivas, mas de um mundo “sem”: sem o imigrante, sem o negro, sem o pobre, sem o LBBTQ+, sem... Portanto os vínculos que se criam em determinado grupo são sempre de oposição. Católicos conservadores e evangélicos são capazes de superar suas diferenças históricas (e cabe observar que os evangélicos no Brasil são detentores de um sentimento anticatólico raramente visto em outros lugares) para se unirem face a um inimigo comum. Não se trata mais de “crente vota em crente”, mas de “crente não vota em...”. A identidade se constrói a partir dessa oposição ao inimigo.

Isso não deixa de ser um processo neurótico. Há muito se reconhece como o outro participa da construção da identidade. Ela não é algo rígida, desde sempre estabelecida. Mas é construída na relação com o outro.¹⁶ Quando a identidade se constitui na oposição a um outro, ele não é meramente externo. Essa identidade, em alguma medida, também se define pelo que ela nega. Ao negar esse outro, ele é trazido para seu interior, nem que seja como parte maldita. Com isso, “Ao incitar à morte todos os que não estão incondicionalmente do nosso lado, trabalhamos para reproduzir vezes sem conta a tragédia do homem atormentado pelo ódio e incapaz de se livrar dele”¹⁷. Portanto o ódio e o ressentimento contaminam todas essas relações. Seja pelo que ela nega, seja pelo que incorpora ao negar. Ao ter de se reconhecer inexoravelmente ligada a esse outro que execra, essa identidade se reveste de ressentimento. Concretamente, quando um grupo ou uma classe se sente traída ou que seus interesses não são minimamente atendidos, há a negação do sistema. Um exemplo histórico nos é dado por Nancy Fraser para analisar as consequências do neoliberalismo para o “cinturão da ferrugem” nos EUA e a eleição de Donald Trump.¹⁸ Há um medo de que esse modelo não seja capaz de resolver a situação de precariedade desse homem ressentido. Permitir a entrada de imigrantes ou a ascensão dos mais pobres é, para ele, roubar seu espaço. É ruir um mundo no qual ele se reconhece.

Com isso, as democracias do início do século XXI criam polaridades que tendem a se multiplicar. Há, por exemplo, o “cidadão de bem” e o “criminoso” ou “pervertido”. Enquanto aquele luta contra a corrupção na política (ainda que não veja problemas em pequenas corrupções cotidianas) e se vê como defensor da moral tradicional, este não obedece às regras sociais e morais, levando à decadência de uma

¹⁵ FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p. 25-26.

¹⁶ DAVIS, Duane H. *The Phenomenological Method*. In: WEISS, Gail; MURPHY, Ann V.; SALAMON, Gayle. *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2020. p. 3.

¹⁷ MBEMBE, 2017, p. 88.

¹⁸ FRASER, Nancy. *The Old is Dying and the New Cannot be Born*. London; New York: Verso, 2019. p. 16.

nação. Sua mera existência é vista como ameaça à “ordem”. Há o trabalhador que sustenta o país e o preguiçoso que não quis empreender e prefere viver às custas das benesses do Estado de bem-estar social. Há aqueles que são patriotas e que pertencem a essa nação e os outros “de fora”, que são contra o país ou estrangeiros que vieram roubar emprego dos nativos.

Mas, nesse ponto, um critério se mostra fundamental: racismo. Ele tem múltiplas faces: contra estrangeiros e mistura de classes sociais, mas, principalmente, é uma questão racial. A necropolítica é, acima de tudo, uma prática política pautada no racismo. E a pandemia deixou isso inegavelmente claro quando se nota quem são aqueles que podem fazer o “distanciamento social” e trabalhar a partir de casa e entre tantos outros que devem se amontoar nos ônibus para ir trabalhar.¹⁹ A pandemia traz à luz do dia como certas populações são mais expostas às condições de morte do que outras. Ou mesmo como em determinadas faixas da população a taxa de mortalidade entre os que foram infectados pelo vírus é maior do que em outras.

Em poucas palavras, esse primeiro aspecto da necropolítica consiste na criação ficcional de um inimigo, que pelo próprio fato de existir é uma ameaça e, portanto, deve ser eliminado. Isso faz com que o ódio e o ressentimento criem vínculos e identidade, tendo como consequência a contaminação das relações pelo ódio e ressentimento.

Estado de exceção

Uma vez que os laços de inimizade pautam os vínculos, instaura-se um estado de guerra constante. Nesse caso, não se trata de guerra como violência perpetrada pontualmente contra outrem, mas como uma condição, um estado de coisas. Já que o eliminar do inimigo é o móbil da ação, o conflito torna-se normalizado. Enquanto pode haver trocas circunstanciais em relação ao inimigo da vez, a atmosfera de conflito permanece inalterada. Esse inimigo está sempre à espreita. É preciso estar atento, pois o ataque pode vir de qualquer lado e a qualquer momento. Como parte desse complexo conspiratório, a dúvida é elevada à sua máxima potência. Inclusive, antigos aliados podem se tornar inimigos. No caso de governos nacionais, esse inimigo pode ser a imprensa (ou parte dela), instituições, pessoas, figuras públicas ou toda sorte de opiniões divergentes.

O estado de exceção instaura-se apontando sua necessidade para que, paradoxalmente, os direitos sejam garantidos. Em sua retórica, é preciso que certos aspectos do ordenamento jurídico sejam temporariamente suspensos justamente para que eles possam ser garantidos. Assim, por exemplo, torna-se justificável o emprego de ações corruptas para combater a corrupção. Ou mesmo de ações antidemocráticas como necessárias para purificar a democracia de suas imperfeições. Na perspectiva da ne-

¹⁹ O artigo “Medidas de distanciamento social no controle da pandemia de COVID-19: potenciais impactos e desafios no Brasil” indica com precisão o aumento significativo do risco de contágio quando não há distanciamento social. AQUINO, Estela M. L. et al. Medidas de distanciamento social no controle da pandemia de COVID-19: potenciais impactos e desafios no Brasil. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 25, supl. 1, p. 2.423-2.446, jun. 2020.

cropolítica, isso se torna tanto mais necessário devido à presença do inimigo. Uma vez que ele está em todo lugar, de modo a ser difícil precisar de onde virá o próximo ataque, é preciso limitar (quando não suspender) a liberdade. A sensação de insegurança, seguida pela promessa de que o cerceamento da liberdade pode aplacá-la, acaba servindo como argumento para o convencimento de que as pessoas abram mão de seus direitos. Com isso instaura-se a regulação da população por meio de classificação, controle sobre o espaço e mobilidade, tendo em vista a eliminação do inimigo.

Uma vez que o estado de exceção se articula com a eliminação do inimigo, Mbembe pode concluir que

O Estado securitário alimenta-se de um *estado de insegurança* que ele próprio fomenta e para o qual pretende ser a resposta. Se o Estado securitário é uma estrutura, o Estado de insegurança é uma paixão, ou ainda, um afecto, uma condição e, até, uma força do desejo²⁰.

O tema do estado de exceção como modelo político do final do século XX não é novo.²¹ Se inicialmente esse era um recurso jurídico para situações extraordinárias, conforme indica Giorgio Agamben, ele se torna regra. Para o pensador italiano, o campo de concentração é o modelo dessa suspensão do ordenamento jurídico e da criação desses “não-lugares”, onde a vida se coloca sem mediações. A vida nua.²²

Uma vez que esse tema foi exaustivamente tratado, vamos pressupor essa discussão para indicar apenas onde a necropolítica avança nesse tema. Um dos aspectos que constitui esse estado de exceção é o uso compartilhado da violência. Nesses espaços, há uma perda gradual do monopólio do uso da violência por parte do Estado. Há grupos que, com acesso privilegiado a armas, operam com relativa autonomia. São as milícias, grupos paramilitares, grileiros de terra ou empresas que, mesmo sem exército, advogam para si o direito da guerra.²³ As máquinas de guerra assumem um papel fundamental para implementação de interesses de economias multinacionais. Quando, por exemplo, justifica-se uma ação política de derrubada de um governo legitimamente eleito por causas nobres, no fundo está se transvestindo um interesse econômico de uma virtude. Mas isso não deixa de ser um tentáculo da necropolítica.

Algo que não podemos desenvolver aqui, mas que vale ser pontuado, é o vínculo umbilical entre autoritarismo e neoliberalismo. Aliás, sem considerar esse víncu-

²⁰ MBEMBE, 2017, p. 89.

²¹ Ele já havia sido indicado por C. Schmitt ao afirmar sobre o soberano: “Não só decide sobre a existência do estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da constituição”. SCHMITT, Carl. *Teologia política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania*. In: SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. Inês Lobbauer. São Paulo: Scritta, 1996. p. 88.

²² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002; BARSALINI, Glauco. *Religião, violência e política no Brasil: vivemos em uma Democracia ou em um Estado de Exceção? Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, p. 108-120, jan./jun. 2020; PIEPER, Frederico. *A sacralidade do Homo Sacer: notas para compreensão de “O poder soberano e a vida nua”*. In: RIBEIRO, Cláudio (Org.). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Prismas, 2017. p. 55-70.

²³ MBEMBE, 2017, p. 62.

lo, não percebemos algo fundamental de nosso tempo. A necropolítica certamente tem traços fascistas. Mas o neoliberalismo como forma econômica que se alinha a posturas autoritárias confere à nossa época traços distintos da década de 1930 na Europa. Se a tese de que o discurso de dismantelamento da noção de sociedade e de política abre caminho para implementação do neoliberalismo²⁴, talvez ao sul do Equador seja um pouco diferente. Aqui, o processo se dá em mão dupla. Certamente, esse discurso contra Estado, política e sociedade também encontra solo fértil. Mas, por outro lado, é preciso a instauração de Estados autoritários dispostos a implementar essa agenda com base no discurso da eficiência do setor privado, necessidade de um Estado mais leve e de combate à corrupção. Em outros termos, aqui é preciso um Estado autoritário para que essas ideias sejam implementadas. Portanto o Estado autoritário não é apenas resultado de uma visão de mundo que gradativamente se implementa, mas é também uma condição para a efetivação do neoliberalismo. Como tem ocorrido na América Latina desde 2009 em Honduras, como reação neoliberal à crise de 2008, quando esse projeto não alcança o poder de modo legítimo, ele encontra outros meios de alçar ao poder e implementar sua agenda. De todo modo, esses grupos que agem em colaboração ou não com o Estado acabam se configurando com uma face desse estado de exceção, funcionando como agentes da necropolítica.

Esse estado de exceção também se estrutura a partir de diferentes modos de matar e controlar. Eles vão desde modos tecnológicos a métodos já conhecidos. Com relação à necropolítica, particularmente aos modos de controlar e de matar, o paradigma contemporâneo é a Palestina. No interior do próprio território há dispositivos de controle de movimentação das pessoas (visto, *checkpoints*, permissões). O uso da tecnologia para massacres ou vigilância é também outra face mórbida da necropolítica. Com isso, instaura-se a lógica do sobrevivente e do mártirio. O mártirio usa sua vida como sacrifício, de modo que perde sua vida para eliminar seu inimigo tendo em vista uma vida feliz. Seu sacrifício é uma forma de purificação dessa vida para que possa ser contemplado com a vida feliz. Na lógica do sobrevivente, ele busca preservar sua própria vida, ao passo que elimina o outro. Quanto mais ele consegue sucesso na anulação de seu inimigo, mais confiante ele se sente.²⁵

Se o paradigma contemporâneo é a Palestina, o modelo e o lugar para onde esses dispositivos de controle e morte remetem é a colônia. Em outros termos, a colônia coloca-se como matriz e origem da necropolítica.

²⁴ BROWN, Wendy. *Nas Ruínas do Neoliberalismo: a Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019. Segundo Wendy Brown: “O ataque neoliberal ao social, juntamente com sua identificação exclusiva de poder com coerção, promulgou uma reformatação consequente do liberalismo. Ao saturar o Estado e o discurso popular, o ataque neoliberal à justiça social, reforma social e provisão social desafiou a igualdade, reformulou as guerras culturais e produziu desorientação maciça para a esquerda. Se não existe sociedade, mas apenas indivíduos e famílias orientados por mercados e moral, não existe poder social gerando hierarquias, exclusão e violência, muito menos subjetividade nos locais de classe, gênero ou raça” (BROWN, 2019, p. 40).

²⁵ MBEMBE, 2017, p. 83, 147-149.

Por outras palavras, as lógicas mitológicas necessárias ao funcionamento e à sobrevivência das democracias modernas pagam-se com a exteriorização da sua violência originária noutros lugares, os não-lugares, onde a plantação, a colônia, ou hoje em dia, o campo e a prisão são figuras emblemáticas.²⁶

Nessa compreensão, há um pressuposto de leitura da modernidade e da democracia. A modernidade não pode ser reduzida somente à Europa. As luzes somente podem brilhar na “terra do ocaso do ser”, porque há um lado obscuro que as sustenta. Portanto a modernidade não é compreendida em todo o seu espectro, caso não se considere esse seu outro.²⁷ Do mesmo modo, a democracia somente pode se constituir como redução da violência à medida que exterioriza essa brutalidade. Portanto não há uma redução da violência, mas uma transferência dessa brutalidade para outros lugares, distantes dos olhos. E a colônia é o local onde essa violência e brutalidade podem ser livremente exercidas.

Desse modo, as colônias, para onde são enviados os indesejados, funcionam como primeiro laboratório para a junção radical entre burocracia e carnificina. Nesses “não-lugares”, utiliza-se o aparato administrativo para propiciar condições de morte ou de exposição à morte, por meio de classificações de seres humanos a partir de critérios racistas.²⁸ Esse é o ovo da serpente da necropolítica. Ou, é a necropolítica em seu estado nascente. As colônias funcionam com base na suspensão dos direitos e das regras institucionais. É o lugar onde o soberano pode vigiar, punir e matar sem a preocupação de que a lei seja observada. Não é gratuita, portanto, a noção interiorizada nesses países de que a ordem vigore nas antigas metrópoles, ao passo que o caos seja o *modus operandi* nos territórios colonizados. Isso não se altera substancialmente quando eles se tornam países independentes. Na verdade, o próprio sistema colonial funciona com base nessa distinção a partir da não observância das regras institucionais ou legais. Não se trata de um mero acidente, mas de algo constitutivo desse sistema. Portanto atentados contra o corpo, torturas ou mesmo execuções podem ser realizados sem a preocupação de que sejam punidos. Desse modo, a primeira vida nua, que perde as mediações, é a do escravo. Além de não ser reconhecido como ser político, ele é destituído do seu lar e do seu corpo.

Quando nos referimos à colônia, é importante superar certa visão simplista. No caso do Brasil, a colônia não é apenas nosso passado. Não se trata de um período da história do Brasil que se encerra com o grito de independência. A colônia é nosso presente e, talvez, nosso futuro. Estruturas sociais e culturais da colônia ainda vigo-

²⁶ MBEMBE, 2017, p. 50.

²⁷ MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham; London: Duke University Press, 2018. p. 26.

²⁸ Nas palavras de Mbembe: “Em suma, as colônias são zonas nas quais a guerra e a desordem, figuras externas e internas da política, se alinham lado a lado ou alternam entre si. Em si, as colônias são o local, por excelência, onde os controles e as garantias da ordem jurídica podem ser suspensos – a zona onde a violência do Estado de exceção está condenada a operar ao serviço da ‘civilização’ [...] Nas colônias, o soberano pode mandar matar a qualquer hora ou de qualquer maneira. O armamento colonial não está sujeito a regras institucionais nem legais. Não se trata de uma atividade legalmente codificada” (2017, p. 127-128).

ram entre nós. Além de uma concepção extremamente hierarquizada de sociedade, facilmente identificamos esses “não-lugares” na forma como o espaço das cidades é organizado. Há espaços em que os modos de controle e de matar são compartilhados pelo estado com outros grupos armados e nos quais claramente se vê a suspensão do ordenamento jurídico. Com isso não se diz que não há uma “ordem”. Apenas que o ordenamento jurídico é suspenso para que as leis desses grupos se tornem a regra. Com isso reedita-se nesses espaços a licenciosidade jurídica da colônia. A necropolítica em sua face mais cristalina. O estado não age do mesmo modo em um bairro da zona sul do Rio de Janeiro e em uma comunidade. Ao menor sinal de “mistura”, habitantes de certas regiões reificam estruturas hierárquicas, afirmando-se como pessoas “diferenciadas”. Bem ao estilo colonial, é preciso segregar. Nem que seja necessário construir um muro para separar. Portanto é preciso atenção como a necropolítica, com sua origem colonial, permeia a vida social. A própria organização do espaço urbano cria esses “não-lugares”: onde a lei não vale, a morte é banalizada, a responsabilização pelos assassinatos quase nunca chega.²⁹

A pandemia tornou tudo isso ainda mais evidente. Não pretendemos trazer números estatísticos ou mesmo analisá-los. Mas, nas grandes cidades, os níveis de contaminação, mortalidade e de pessoas que não podem adotar o distanciamento social refletem essa divisão do espaço. Nesse contexto pandêmico, a aplicação da necropolítica que obriga alguns a se exporem mais do que outros às condições de morte, não é um tipo de massacre que parece isentar quem o promove? Com o vírus, a necropolítica encontra um alibi para matar ainda mais intensamente. As mãos não ficam sujas. Terceiriza-se a morte para um “ser” invisível que está em todo lugar. Com isso terceiriza-se também a responsabilidade. É o vírus. É um fato biológico. Em que medida a pandemia também não pode ser utilizada para camuflar o exercício implacável da necropolítica? O vírus mata. Mas mesmo a sua taxa de mortalidade é maior entre aqueles considerados “excesso”, nos “não-lugares”, entre aqueles que não podem ou não têm uma casa para ficar.

Esse estado de coisas se efetiva com base numa série de justificativas. Elas vão desde construções mitológicas que ressaltam o caráter pacificador da democracia (não considerando o lado “obscuro”) até mesmo a messianismos religiosos. Em tempos pandêmicos, essa justificativa apareceu sob a falsa escolha de Sofia: economia ou vida? Nesse caso, vidas teriam de ser sacrificadas pelo contágio e morte para que a economia não entrasse em colapso. No caso do Brasil, intensificou-se o discurso de reabertura exatamente no momento em que os níveis de contágios haviam diminuído

²⁹ Com a vitória de Bolsonaro nas eleições, aconteceram casos de pichações racistas em várias universidades Brasil a fora. A ideia de segregar, que as movia, afirmava que a universidade não é lugar de negros e de pobres. Algumas diziam que eles deveriam “voltar para o lugar de onde nunca deveriam ter saído”. Portanto os laços de inimizade alimentam e se retroalimentam desse racismo (<<https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2019/04/26/policia-federal-investiga-novo-caso-de-pichacao-com-conteudo-racista-na-ufsm.ghtml>>; <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2018/10/20/pichacoes-racistas-homofobicas-universidades.htm>>).

nas classes mais altas, mas se espalhava entre as camadas mais pobres da população.³⁰ Novamente, quem decide e a partir de quais critérios sobre a vida e a morte?

A necropolítica e a violência sacrificial

Era 2 de janeiro de 1998: um pedreiro de 58 anos teve os braços amarrados com arame farpado e foi linchado por uma multidão em Caboto, Região Metropolitana de Salvador, depois de discutir e ferir dois vizinhos a golpes de foice. Era 14 de fevereiro de 2008: um adolescente de 15 anos foi espancado por outros internos na Fundação Casa de Franco da Rocha, na Região Metropolitana de São Paulo, que pensavam que o garoto delatara outros infratores. Era 3 de maio de 2014: uma mãe de 33 anos foi brutalmente agredida na praia do Guarujá, litoral sul de São Paulo, confundida com uma suposta sequestradora de crianças que praticava “magia negra”. Nas páginas dos jornais, essas histórias viraram estatística.³¹

O parágrafo acima narra alguns eventos em que o linchamento, a violência coletiva se fez presente. O excitar do ódio e da culpa de um grupo culmina muitas vezes no tomar o poder da justiça e determina o que aquele infrator ou aquela infratora, do ponto de vista da multidão, deve sofrer. Amarrar em postes e portões, tatuar testas, espancamento, tortura, pontapés, chutes, facadas são alguns dos muitos golpes que justificam algum tipo de delito contra a dita humanidade daquela multidão que reivindica justiça. O sociólogo José de Souza Martins, teórico que concede entrevista e narra os eventos acima, ainda ressalta: “Trata-se de impor ao criminoso expiação e suplícios reais ou, no caso do que já está morto, expiação e suplício simbólicos, como é próprio dos ritos de vingança e sacrifício. E, além disso, eliminá-lo simbolicamente como pessoa”³². Eliminar o outro física e simbolicamente faz-se necessário quando o outro é meu inimigo. Na lógica do “eles” e “nós”, a marca, a naturalização de uma punição violenta e vingativa remontam uma questão importante: o que significa morrer? O que significa matar? Para responder tais questões é preciso assumir pontos de vista muito claros, a saber: o que significa morrer para um jovem, rico, loiro, branco de olhos azuis com um sobrenome de relevância? O que significa morrer para um jovem negro, pobre, olhos castanhos escuros que nunca conheceu seus pais e foi criado pela avó?

O conceito morrer e matar são extremamente flexíveis em um país como o Brasil, onde as desigualdades sociais são naturalizadas em vista de um mercado que socorre os grandes bancos em tempos de crise financeira, o monopólio dos adultos brancos com sobrenome que enfileira física e virtualmente os negros e pobres para

³⁰ No dia 05 de Maio de 2020, o empresário Guilherme Benchimol afirmou que o pico da doença já havia passado para a classe alta, sugerindo a reabertura da economia (MOURA, 2020). Esse discurso encontra ressonância nas atitudes do presidente Jair Bolsonaro que afirmou, no dia 16 do mesmo mês, que o isolamento social era uma “tirania” (O GLOBO, 2020).

³¹ SAYURI, Juliana. Dias de fúria: novo trabalho de José de Souza Martins revela que mais de 1 milhão de brasileiros já participou de um ato ou uma tentativa de linchamento. *Pesquisa Fapesp*, São Paulo, 2015, p. 81-83. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/2015/04/10/dias-de-furia/>>. Acesso em: 12 jul. 2020.

³² MARTINS, José de Souza. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015. p. 81.

receber um auxílio que, em seu título, diz ser emergencial, mas não recupera a dignidade daquela família enfileirada no sol, um atrás do outro, de máscara, durante uma pandemia, para tentar receber um montante que paga seu almoço e jantar. São escolhas e preferências. O que é morrer para um banqueiro? O que é morrer para uma dona de casa, negra, sozinha, com três filhos, enfileirada buscando seu merecido dinheiro? Quem o governo recompensa? Quem o governo auxilia emergencialmente, de fato?

Morrer e matar, nesses contextos, apontam a ambivalência da violência que justifica o morrer e matar. Justificar o porquê aquela dona de casa merece se expor ao sol, correndo o risco de contrair uma doença, precisar estar naquela fila por horas; o porquê um banqueiro, em sua cobertura no Leblon, *home office*, recebe quantias pornográficas de dinheiro público para manter o mercado. Se essa dona de casa morrer, o mercado ou o governo não sentirão sua falta, mesmo que seus filhos fiquem à mercê de sua sorte, mas e se o banqueiro morrer? Ele estampa capas de jornais. Agora, tomemos como exemplo, e se essa dona de casa decide furtar um pacote de feijão no supermercado, o que acontece com ela? E se esse banqueiro armazena quilos de cocaína em sua cobertura? O modo como a justiça opera para um caso e outro difere, seja pelo grau de influência ou pelo quanto se paga pela defesa, mas, além disso, ele difere na cor da pele: o risco dessa mulher ser linchada é muito maior do que o banqueiro (embora ele corra esse risco também), porém a violência empregada para um caso é muito diferente para o outro. O próprio José de Souza Martins afirma, no caso de negros ou negras, além dos pontapés, chutes e pauladas, ainda podem sofrer mutilações, podem ser cegados ou queimados vivos pela multidão superexcitada por uma violência irradiada pelo ressentimento, ódio e medo.

Essa longa caracterização reflexiva presta-se ao trabalho de exemplificar que a naturalização do morrer e matar se dá por meio de marcas, invisíveis, mas que estão ali. Os laços de inimizade ajustam, em certo grau, as marcas que justificam a razão de ser do morrer e matar. O “nós” precisa ser defendido e sustentado, já o “eles” não interessa ao “nós”, possibilitada por uma imagem distorcida de si mesmo. Para compreender qualquer naturalização do matar e morrer é preciso, antes de tudo, apreender que a naturalização da morte é sempre “deles” e não do “nós”, porque em meu inimigo eu identifico as marcas do porquê ele não deve existir, a razão de ser de uma ameaça para o bem-estar do “nós”. René Girard, nesse sentido, ajuda-nos a compreender essas marcas que selecionam um dentre o “eles” que merece ser simbólica e fisicamente eliminado, a saber: as marcas vitimárias.

À primeira vista, os motivos de acusação são bem diversos, mas fáceis de enquadrar em certos grupos. Girard cita alguns³³: os crimes sexuais, crimes religiosos, crimes de autoridades contra crianças e idosos, crimes contra propriedades etc. Mas, além disso, normalmente, é prefigurado que esses crimes são cometidos por certos indivíduos, dentre eles: pessoas com deformidades físicas ou problemas psicológicos que a mantêm a margem da sociedade, cor de pele, preferência sexual e religiosa. Em outras palavras: toda pessoa que em seu modo de ser e se colocar na sociedade

³³ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 25-25.

confronta o *status quo* do “nós”. Nesse sentido, o “nós” organiza-se em uma multidão violenta que se utiliza desses estereótipos e marcas para justificar a perseguição contra o “eles”. Girard trata de perseguições coletivas como aquelas violências cometidas por uma multidão assassina, como o massacre dos judeus ou o ato de caça às bruxas. Porém, ao pensar no Brasil, fica claro e evidente que as perseguições coletivas travadas aqui, de modo a sustentar o *status quo* dos poderosos, têm como suas vítimas preferidas o preto, a preta, a mulher, o pobre, a pobre, comunidades indígenas, a comunidade LGBTQI+, os quilombolas, qualquer praticante de uma religião perseguida pelo “nós”, enfim, toda pessoa que se difere do “nós”.

Um estado necropolítico age por meio dessas marcas e estereótipos e, assim como Mbembe ressalta, as teorias de conspiração sustentam uma mitologia que dá voz a justificativas de defesa dessas perseguições. Girard, por sua vez, salienta que essas justificativas e estereótipos são fundamentados por mitos que constituem uma comunidade e, nesse sentido, Girard³⁴ faz questão de sublinhar: “É preciso falar agora de uma dimensão existencial dos mitos de modo nenhum ausente, mas quase, das perseguições históricas: a dimensão sagrada”³⁵. O que isso significa afinal? Ora, nos mitos fundantes há elementos de perseguição justificados por um rito que transforma o caos em ordem, a desordem em ordem, e essa passagem só se dá por meio do sagrado. Existe uma dimensão sagrada em selecionar um dentre o “eles” e o linchar, o modo como nossa economia e políticas estão ajustadas, inclusive o próprio judiciário acaba por exercer um poder violento sobre “eles” e “nós”, mas existe aquela violência justificada por meio de ritos que traz em si uma mudança de tempo, espaço, ânimo e, conseqüentemente, a catarse da multidão. Aqui vem à tona, mais uma vez, a flexibilização dos termos morrer e matar. Existe aquela morte justificada, seja ela física, simbólica ou ambas, seja o ato de matar e destruir justificado e aplicado pelo Estado, economia, política e o próprio judiciário.

Girard ainda ressalta: “Graças ao mecanismo persecutório, a angústia e as frustrações coletivas encontram uma satisfação vicária sobre vítimas que facilmente provocam a união contra elas, em virtude de sua pertença a minorias mal integradas”³⁶. Um alguém precisa morrer para impor as diferenças em seu lugar. O “nós” nunca se identificará com o “eles”. É esta a reciprocidade defendida pelo “nós”: tudo bem você existir, desde que você entenda que eu sou superior. Isso é evidenciado no Brasil de modo nítido – desde sempre, talvez. Basta olhar para a arquitetura de apartamentos de classe média/alta, por exemplo, o quarto de empregada é sintomático, pois: “O quarto de empregada é o arquétipo arquitetônico do processo de exploração e opressão das trabalhadoras domésticas”³⁷. A exploração do trabalho, nunca admitida pelo “nós”, enfatiza a superioridade desse grupo em relação ao “eles”, as mulheres, pobres e ne-

³⁴ GIRARD, 2004, p. 53-57.

³⁵ GIRARD, 2004, p. 53.

³⁶ GIRARD, 2004, p. 55.

³⁷ BRANDÃO, Luísa Sopas Rocha. As trabalhadoras domésticas no processo de urbanização: O Quarto De Empregadas Como Expressão Das Idiosincrasias Das Cidades Brasileiras. *Pixo, Rev. Arquitetura UFPEL*, Pelotas, v. 3, n. 9, p. 104-123, 2019. p. 119.

gras. É uma forma de matar também, um pouco mais lenta, mas que esgota a força física e psicológica dessa mulher nesse ambiente de trabalho. Ora, mas o que acontece quando o filho ou a filha dessa empregada, que dorme naquele quarto dos fundos escondido, passa a ser colega de classe do filho da patroa e patrão numa universidade pública? Aqui a relação de exploração é afetada e mais uma vez a diferença deve ser posta em seu devido lugar, porque a empregada deve entender que seu filho ou sua filha não está pareado ao seu filho ou filha. De modo análogo à essa relação, quando o “eles” de alguma maneira começa a se parecer em algum sentido com o “nós”, algo está errado e é preciso expurgar esse problema: aqui se enquadra a lógica sacrificial da necropolítica: o estado impõe as diferenças por meio do morrer e matar.

As perseguições, por vezes, buscam uma vítima em que nela se encontram as marcas supracitadas, mas, além disso, de alguma forma, se coloca em igual posição ao poderoso que detém os alicerces do *status quo*. Tomemos Marielle Franco, quem foi essa mulher? Segundo o portal oficial de Marielle Franco:

Marielle Franco é mulher, negra, mãe e cria da favela da Maré. Socióloga com mestrado em Administração Pública. Foi eleita Vereadora da Câmara do Rio de Janeiro pelo PSOL, com 46.502 votos. Foi também Presidente da Comissão da Mulher da Câmara. No dia 14/03/2018 foi assassinada em um atentado ao carro onde estava. 13 tiros atingiram o veículo, matando também o motorista Anderson Pedro Gomes³⁸.

Marielle, criada em uma favela do Rio de Janeiro, negra, de origem pobre que, apesar de muitos problemas sociais que enfrentou, conseguiu se formar socióloga e mestra. Alçou um cargo público, na luta pelos direitos básicos, em defesa da dignidade, da mulher e da vida de quem vive em comunidades. O que aconteceu com ela? Justo ela, que ocupou o lugar do “nós” pertencendo ao “eles”. Ela que sabia dos crimes cometidos pelo “nós”, que usava e ainda usa a força da milícia em troca de poder e dinheiro? Foi assassinada ao lado de Anderson Pedro Gomes. Essa é uma tentativa de estabelecer a ordem do *status quo*, porque o “eles” não pode se igualar nem questionar o “nós”. E qual foi o desfecho dessa ação? “Quem mandou matar Marielle mal podia imaginar que ela era semente, e que milhões de Marielles em todo mundo se levantariam no dia seguinte.”³⁹ Marielle tornou-se um modelo a ser seguido e observado. Ela era semente e sua morte foi sentida por todos aqueles e aquelas que entenderam a injustiça, a razão de ser desse ato. Pode parecer que esse ato é uma mera vendeta de um grupo específico, porém esse ato ressalta algumas contradições: Marielle e Anderson são vítimas inocentes, ao passo de que quem mandou matar Marielle é o criminoso, escondido pelo Estado.

O Estado, a economia, o judiciário e a política matam e encontram sua justificativa na defesa da diferenciação. A defesa da diferenciação justifica-se e possibilita

³⁸ PORTAL MARIELLE FRANCO. Quem foi Marielle Franco. Página Inicial. Disponível em: <<https://www.mariellefranco.com.br/quem-e-marielle-franco-vereadora>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

³⁹ PORTAL MARIELLE FRANCO. Quem foi Marielle Franco. Página Inicial. Disponível em: <<https://www.mariellefranco.com.br/quem-e-marielle-franco-vereadora>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

a dimensão sagrada de uma perseguição, aquela que distingue o “dentro e o fora”, “tempo e espaço”, “o sagrado e o profano”, momento do antes, a crise, que se reconcilia com o depois. Essa dimensão sagrada é possibilitada pelo extermínio violento de um bode expiatório, em vista da manutenção do *status quo*. Marielle foi o bode expiatório, a vítima sacrificial, mas era inocente e sempre foi reconhecida sua inocência publicamente, por essa razão sua morte plantou sementes que florescem ainda hoje em busca dos direitos básicos, diminuição da desigualdade, dignidade, ou seja, que luta contra essa necropolítica. Ao passo que a mãe de 33 anos, brutalmente agredida na praia do Guarujá, litoral sul de São Paulo, confundida com uma suposta sequestradora de crianças que praticava “magia negra”, foi culpada do início ao fim, sem chance de defesa ou direitos mínimos, sem questionamentos, senão somente a certeza de que aquela mulher era o mal. Depois de morta e seu linchamento postado em diferentes plataformas e redes sociais é que se entendeu que aquela mulher era uma mãe, simples, de 33 anos, inocente. Sua morte pode ser sentida pela família, mas não representa uma minoria à margem que luta e sua inocência nunca foi reconhecida pela multidão assassina, então ela é esquecida, dentre tantos e tantas que morrem diariamente, seja pela justiça popular, seja pelo judiciário, seja pela polícia, pelas milícias, pelo Estado que permite que seus cidadãos morram de fome.

Dentre tantos mortos esquecidos pelo Estado necropolítico⁴⁰, aqui lembro alguns nomes:

Douglas Martins Rodrigues tinha 17 anos quando uma bala disparada por um policial militar atravessou seu tórax e lhe tirou a vida.

Claudia Silva Ferreira tinha 38 anos quando foi arrastada por 350 metros pela viatura da Polícia Militar a caminho do hospital, após tomar um tiro no morro da Congonha, em Madureira.

Eduardo de Jesus Ferreira tinha 10 anos quando um tiro disparado por um policial o matou na porta de casa, enquanto brincava no complexo de favelas do Alemão.

Roberto de Souza Penha, 16 anos; **Carlos Eduardo Silva de Souza**, 16 anos; **Cleiton Corrêa de Souza**, 18 anos; **Wilton Esteves Domingos Júnior**, 20 anos; **Wesley Castro Rodrigues**, 25 anos. Cinco jovens foram mortos na zona norte do Rio de Janeiro por 111 tiros disparados por quatro policiais militares, em 2015.

⁴⁰ Todas as vítimas acima lembradas, mortas pelo Estado, se enquadram nos estereótipos indicados por Girard. A maioria são negros e negras, pobres, jovens. Aqui ainda vale ressaltar que seus casos ainda são investigados e os policiais que foram indiciados por esses crimes, em sua maioria, foram inocentados pela Justiça Militar ou ainda estão na ativa. (Cf. GRAGNANI, Juliana. O desfecho de cinco casos emblemáticos de mortes pela polícia no Brasil. *BBC News Brasil*, 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52985308>>. Acesso em: 18 jul. 2020; COELHO, Leonardo. João Pedro, 14 anos, morre durante ação policial no Rio, e família fica horas sem saber seu paradeiro. *El País Brasil*, 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/sociedade/2020-05-19/jovem-de-14-anos-e-morto-durante-acao-policial-no-rio-e-familia-fica-horas-sem-saber-seu-paradeiro.html?rel=listapoyo>>. Acesso em: 18 jul. 2020; Ágatha Félix, 8, a mais nova vítima da violência armada que já atingiu 16 crianças no Rio neste ano, *El País Brasil*, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/21/politica/1569099826_106579.html?rel=mas>. Acesso em: 18 jul. 2020.

Evaldo Rosa dos Santos, 51 anos, músico, e **Luciano Macedo**, 27 anos, caçador de material reciclável. Ambos foram mortos em 07 de abril de 2019 com uma rajada de tiros vinda de militares do exército em Guadalupe, na zona oeste no Rio de Janeiro. Os disparos atingiram o carro onde estava a família de **Evaldo e Luciano**, que tentou ajudar a família de **Evaldo**.

João Pedro, 14 anos, assassinado durante ação policial no Rio, e família fica horas sem saber seu paradeiro.

Ágatha Félix, oito anos, assassinada com um tiro nas costas quando estava dentro de uma kombi no Complexo do Alemão, zona norte da cidade.

A violência empregada contra Marielle é o uso da força do Estado contra o indiferente social, isto é, a indiferenciação entre o “nós” e “eles”, essa é a violência sacrificial. A violência assassina de uma multidão contagiada que lincha e expurga é a violência não sacrificial, de onde nada de novo surge ou irrompe; somente mantém a indiferenciação social. O Estado, o judiciário, a política, a economia detêm o rito e a liturgia que permitem não só a seleção da vítima, mas a purificação por meio do derramar de seu sangue, que, embora respeite esse “rito”, essa vítima possui um nível de sacralização bem baixo ou inexistente, porque essa violência não dá conta de prevenir a violência assassina de uma multidão contagiada que lincha. Em outras palavras, a violência sacrificial não dá conta de estabelecer o diferente ou o faz de modo muito rápido, quase despercebido, portanto mantém a crise da indiferenciação. O fato de no Brasil haver um linchamento por dia, segundo José de Souza Martins, é a denúncia do quanto o Estado necropolítico mata: ele mata pelo rito e permite o matar assassino e não sacralizado. Dessa dimensão nada de novo irrompe, senão somente a manutenção dessa crise. O religioso é uma dimensão da necropolítica, seja no processo persecutório do matar e morrer, seja no processo de justificativas da razão de ser das instituições que empregam o rito.

Soma-se a essa lógica religiosa-sacrificial o racismo: “Em larga medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, enquanto este é o epíteto da destruição organizada, o nome de uma economia sacrificial, cujo fundamento requer, por um lado, se reduza o valor da vida e, por outro, se crie o hábito da perda”⁴¹. Portanto, no coração da necropolítica, como seu critério mais íntimo, está o racismo. As classificações, tecnologias de controle e tudo o mais são dispositivos que funcionam com base em critérios racistas.⁴² E mais do que isso, a necropolítica é um nome para destruição

⁴¹ MBEMBE, 2017, p. 65.

⁴² Esse é sem dúvida um elemento central da necropolítica e, por isso mesmo, bastante complexo. Essa complexidade pode ser vista em afirmações como esta: “Aliás, se ontem o negro era o ser humano de origem africana marcado na aparência pelo sol e pela cor da sua epiderme, isso já não se passa necessariamente hoje em dia. Assiste-se agora a uma tendência para a universalização da condição antigamente reservada aos negros, mas enquanto inversão. Essa condição consistia em reduzir o ser humano a uma coisa, um objeto, uma mercadoria que se podia vender, comprar e possuir [...] O negro, hoje em dia, já não é apenas a pessoa de origem africana, marcada pelo sol da sua cor (‘O negro de superfície’). O ‘negro de fundo’ dos dias de hoje é uma categoria subalterna, a parte supérflua e excedente, que nada serve ao capital, e que parece ser destinada ao confinamento e à expulsão. O ‘negro de fundo’, este tipo de humanidade, aparece

organizada e “economia sacrificial”. No cerne da necropolítica há o sacrifício. Esse sacrifício implica a banalização da vida (ou da morte) em dois sentidos: redução do seu valor e hábito da perda.⁴³

Não nos parece difícil perceber como esses sentidos estão presentes no cotidiano brasileiro em meio à pandemia do novo coronavírus, tanto nas declarações oficiais do presidente da República quanto na falta de planejamento emergencial para a saúde pública. O primeiro caso se demonstra em afirmações do presidente Jair Bolsonaro como “E daí? Lamento. Quer que eu faça o quê? Eu sou Messias, mas não faço milagre”⁴⁴. Uma vez que o presidente declara sua impossibilidade de modificar a situação do alastramento de mortes pela pandemia viral, o valor da vida se reduz, como se sua manutenção fosse mero fruto de acaso – e o chefe executivo de um país nada pudesse fazer.

Por outro lado, o hábito da perda demonstra-se em declarações como “Infelizmente, algumas mortes terão, paciência, acontece, e vamos tocar o barco”⁴⁵. Aqui, o hábito de perda da vida é perpetuado e a morte é apresentada como situação inexorável. Não se trata de afirmarmos que a morte seja de algum modo evitável no contexto geral, mas o número de mortes causadas pelo vírus poderia ser diminuído de modo drástico se fossem tomadas as devidas precauções. Na medida em que se afirma que a sociedade deve seguir em frente sem nenhuma preocupação com seus mortos, há evidências de como somos regidos pela lógica necropolítica. A metáfora do barco, utilizada por Bolsonaro, demonstra de forma acurada a dimensão religiosa da necropolítica por meio da lógica sacrificial. Tomamos como chave de leitura a narrativa bíblica do profeta Jonas.⁴⁶ Quando ele embarca em direção oposta ao destino para o qual Deus havia lhe enviado, Jonas e os outros tripulantes enfrentam uma grande tempestade. Para apaziguar a ira divina, o profeta se oferece para ser lançado ao mar em sacrifício a Deus. Assim que o fizeram, o mar revoltoso se acalmou, os marinheiros seguiram sua viagem e Jonas foi engolido por um grande peixe. A lógica sacrificial da narrativa bíblica é semelhante a de Bolsonaro: deve-se sacrificar certa parte da população para que o barco volte a navegar como deveria. Se na Bíblia apazigua-se a ira de Deus, no Brasil em pandemia apazigua-se a economia.

O religioso é uma dimensão da necropolítica, seja no processo persecutório do matar e morrer, seja no processo de justificativas da razão de ser das instituições. É

no panorama mundial, exatamente quando, mais do que nunca, o capitalismo se estabelece enquanto religião animista” (MBEMBE, 2017).

⁴³ MBEMBE, Achille. *O direito universal à respiração*. Trad. Ana Luiza Braga. Publicado em: <<https://n-ledicoes.org/020>>. Acesso em: 08 jul. 2020.

⁴⁴ Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/04/28/e-dai-lamento-quer-que-eu-faca-o-que-diz-bolsonaro-sobre-mortes-por-coronavirus-no-brasil.ghtml>>.

⁴⁵ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/03/sem-apresentar-provas-bolsonaro-diz-desconfiar-do-numeros-de-vitimas-do-coronavirus-em-sp.shtml>>.

⁴⁶ Na narrativa mítica, Jonas é um profeta que Deus envia para a cidade de Nínive para clamar contra a malícia dessa cidade. Fugindo de seu destino, Jonas enfrenta uma tempestade, é lançado ao mar como sacrifício e engolido por um grande peixe. Após arrepender-se, Jonas é vomitado e cumpre seu destino de profeta em Nínive. Essa história é relatada no livro de Jonas.

possível afirmar a existência de uma necrorreligião? Se tomarmos que as justificativas dos estereótipos e marcas de perseguição são fundamentadas por meio de textos que fundamentam a instituição cultural. A Bíblia é um texto que pode ser utilizado por cristãos conservadores para manter esse estado necropolítico. É óbvio que existe a tradição escrita das instituições religiosas, mas existe também a tradição oral, e as possíveis releituras dessas tradições consolidam a razão de ser do mercado, o porquê aquele político deve ou não ser eleito, o porquê o comunista é o mal secreto, o porquê o petista deve ser perseguido. Qualquer defesa que seja oposta às certezas fundamentadas por essas narrativas é estereotipada com nomes e títulos. As teorias da conspiração encontram, muitas vezes, também sua fundamentação nessas narrativas e releituras das diferentes tradições, legitimando, desse modo, posturas, comportamentos, pontos de vista e compreensões sobre o mundo e as relações sociais. Todos esses mecanismos articulam-se tal forma que faz legítima a existência do “nós” e muitas vezes a eliminação do “eles”, que para o “nós” ocasiona a reconciliação no tempo e espaço, a reconciliação que possibilita a passagem da desordem para ordem, a perseguição justificada pela violência sacrificial culmina o manifestar do sagrado no social. Esse manifestar é cíclico e depende da necropolítica. Portanto não existe necropolítica sem a dimensão religiosa e, considerando a ambiguidade do conceito religião, não existe a dimensão religiosa sem a necropolítica.

Considerações finais

A ideia de necropolítica é cada vez mais utilizada no contexto brasileiro porque é também cada vez mais atual. Buscamos pontuar, neste artigo, como ela se desenvolve por meio de uma política das inimizades, criando inimigos ficcionais e elaborando teorias da conspiração que fundamentam a prática governamental das mortes. Um critério fundamental para a ação necropolítica, como identificamos, é o racismo, que, entre outras formas, apresenta-se de modo brutal na situação brasileira em meio à pandemia. Na medida em que julga e separa quem vive e quem é deixado à morte, a necropolítica instaura um estado de exceção que se configura pelo controle da morte e, também, dos modos de matar. Isso envolve, em certa medida, uma razão tecnológica de controle dos corpos que atravessa a modernidade por meio das colônias. Nesse ponto, encontramos os subsídios para responder à questão fundamental do artigo, a saber, sobre o lugar da religião na necropolítica. Defendemos, portanto, que há uma dimensão religiosa na necropolítica que se estabelece por meio da estrutura sacrificial e da lógica persecutória – ambas visíveis na ação do Estado em suas mais diferentes instituições tendo em vista a manutenção da diferenciação entre “nós” e “eles”. Mas, ainda, defendemos que, pela ambiguidade da religião, há nela uma intrínseca dimensão necropolítica, na medida em que possibilita a legitimação de diversos modos de matar. Por isso não podemos apontar uma hierarquia entre necropolítica e religião, mas uma interdependência que sustenta o assassinato e o largar à morte de inocentes – vítimas sacrificiais.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- AQUINO, Estela M. L. et al. Medidas de distanciamento social no controle da pandemia de COVID-19: potenciais impactos e desafios no Brasil. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 25, supl. 1, p. 2.423-2.446, jun. 2020. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232020006702423&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 set. 2020.
- BARSALINI, Glauco. Religião, violência e política no Brasil: vivemos em uma Democracia ou em um Estado de Exceção? *Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, p. 108-120, jan./jun. 2020.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacro e simulação*. Lisboa: Relógio D'água, 1991.
- BOLSONARO volta a criticar isolamento social contra o coronavírus. *O Globo*, Rio de Janeiro, 16 de maio de 2020. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-volta-criticar-isolamento-social-contra-coronavirus-24430964>>. Acesso em: 04 set. 2020.
- BRANDÃO, Luísa Sopas Rocha. As trabalhadoras domésticas no processo de urbanização: O Quarto De Empregadas Como Expressão Das Idiossincrasias Das Cidades Brasileiras. *Pixo, Rev. Arquitetura UFPEL*, Pelotas, v. 3, n. 9, p. 104-123, 2019.
- BROWN, Wendy. *Nas Ruínas do Neoliberalismo: a Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.
- DAVIS, Duane H. The Phenomenological Method. In: WEISS, Gail; MURPHY, Ann V.; SALAMON, Gayle. *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2020.
- FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FRASER, Nancy. *The Old is Dying and the New Cannot be Born*. London; New York: Verso, 2019.
- GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Unesp, 1994.
- KIRWAN, Michael. *Teoria mimética: conceitos fundamentais*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- MARTINS, José de Souza. *Linchamentos: a justiça popular no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.
- _____. Linchamento: o lado sombrio da mente conservadora. *Tempo Social, Rev. Sociol. USP*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 11-26, 1996.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. *PublicCulture*, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.
- _____. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014a.
- _____. *Sair da grande noite – Ensaio sobre a África descolonizada*. Ramada: Pedago, 2014b.
- _____. Necropolítica. In: *Arte & Ensaio*: Revista do ppgav/eba/UFRJ, n. 32, p. 123-151, dezembro 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufjf.br/index.php/ae/article/view/8993>>. Publicado em: *Necropolítica*. São Paulo: Editora N-1, 2018.
- _____. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- _____. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019.
- _____. *O direito universal à respiração*. Trad. Ana Luiza Braga. Disponível em: <<https://n-1edicoes.org/020>>. Acesso em: 08 jul. 2020.
- MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham; London: Duke University Press, 2018.
- MOURA, Júlia. Pico de Covid-19 nas classes altas já passou; o desafio é que o Brasil tem muita favela, diz presidente da XP. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 5 de maio de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/05/brasil-esta-indo-bem-no-controle-do-coronavirus-e-pico-nas-classes-altas-ja-passou-diz-presidente-da-xp.shtml>>. Acesso em: 04 set. 2020.

PIEPER, Frederico. A sacralidade do Homo Sacer: notas para compreensão de “O poder soberano e a vida nua”. In: RIBEIRO, Cláudio (Org.). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Prismas, 2017. p. 55-70.

SAYURI, Juliana. Dias de fúria: novo trabalho de José de Souza Martins revela que mais de 1 milhão de brasileiros já participou de um ato ou uma tentativa de linchamento. *Pesquisa Fapesp*, São Paulo, p. 81-83, 2015. Disponível em: <<http://revistapesquisa.fapesp.br/2015/04/10/dias-de-furia/>>. Acesso em: 12 jul. 2020.

SCHMITT, Carl. Teologia política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Trad. Inês Lobbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo*. 4. ed. Porto Alegre: L&PM, 2020.

STRAUSS, Levi. *Myth and Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4101>

MULHERES EM TEMPOS DE PANDEMIA: A COTIDIANIDADE, A ECONOMIA DO CUIDADO E O GRITO UTERINO!¹

*Women in times of pandemic:
the daily life, the economy of care and the uterine scream!*

Claudete Beise Ulrich²
Marga Janete Ströher³
Nivia Ivette Núñez de la Paz⁴

Resumo: O presente artigo reflete sobre a realidade das mulheres em tempos de pandemia. A problemática que envolve o presente trabalho parte da pergunta: como tem sido a experiência das mulheres na pandemia do coronavírus (Covid-19), devido ao acúmulo dos cuidados como tarefa feminina e o grito uterino que vem dessa situação? Para responder a essa questão, buscamos referências da teologia feminista, que parte do princípio da experiência das mulheres para a análise da realidade e a reflexão teológica e que coloca a vida mesma em sua amplitude como critério hermenêutico. A metodologia utilizada é bibliográfica, a partir de artigos de revistas, entrevistas e livros. Além do mais, somos três mulheres, profissionais, afetadas também pelo *home office* que se mistura com o trabalho da casa e a necessidade de uma nova organização. O processo de ensino aprendizagem da pandemia tem sido cruel e tem afetado, especialmente, a vida das mulheres. A casa, que deveria ser um lugar seguro, apresenta-se para muitas como um lugar de perigo constante. Muitos trabalhos de cuidado remunerados ou não são realizados pelas mulheres. Historicamente o cuidado tem sido delegado às mulheres, sendo, por um lado, exaltado como parte do ser/fazer feminino (mãe e dona da casa) e, por outro lado, é um trabalho não remunerado ou mal remunerado (enfermeiras, assistentes sociais). Apresenta-se o artigo em três partes: a experiência das mulheres, a necessidade de reinventar a economia do cuidado e o grito uterino que ecoa com justa indignação. Evidencia-se que a pandemia visibilizou questões preexistentes: o aumento do cuidado sob os ombros das mulheres seja em casa ou nas diferentes profissões em que as mulheres estão na linha de frente, a violência contra as mulheres. A pandemia acentua a desigualdade social, racial e de gênero

¹ O artigo foi recebido em 30 de julho de 2020 e aprovado em 06 de outubro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora. Faculdade Unida de Vitória/ES. E-mail: claudete@fuv.edu.br

³ Doutora. Escola Virtual do Instituto Nacional do Seguro Social/INSS. E-mail: margastroher@gmail.com

⁴ Doutora. Universidad Internacional Iberoamericana – UNINI e Universidad Europea del Atlantico – UNEATLANTICO. E-mail: nnpaz@hotmail.com

da sociedade brasileira, sendo que as mais atingidas são mulheres pobres, negras, pardas, idosas e com deficiência. O grito que nasce do feminismo clama por uma reinvenção do mundo que habitamos.

Palavras-chave: Mulheres. Pandemia. Cotidianidade. Economia do cuidado. Teologia feminista.

Abstract: This article makes a reflection about women's reality in times of Pandemic. The problem surrounding the present work starts from the question: How has been the experience of women during the Coronavirus (Covid-19) pandemic, due to the accumulation of care as a "female task" and the uterine scream that comes with this situation? To answer this question it is looked into references from the Feminist Theology, that works from women's experiences to analyze the reality and theological reflection, which puts life in its own extent as a hermeneutic criteria. The methodology used was bibliographic research, from journal articles, interviews and books. In addition, we are three women, professionals, also affected by the home office that mixes with the house's work and the need for a new organization. The teaching-learning process during the Pandemic has been cruel and has affected, especially, the lives of women. The house, that should be a safe place, presents itself to many as a place of constant danger. Many paid and unpaid care jobs are performed by women. Historically, "care" has been delegated to women, on the one hand, been exalted as part of the female being/doing (mother and housewife) and on the other hand, it is an unpaid or underpaid work (nurses, social workers). The article is presented in three parts: the experience of women, the need to reinvent the tradition of care, and the uterine scream that sounds now with indignation. The pandemic highlighted pre-existing issues such as the increase in care under the shoulders of women, whether at home or in the different professions that women are on the front lines, and violence against women. The Pandemic accentuates the social, racial, and gender inequality in Brazilian society, with the worst affected being poor, black, brown, elderly, and disabled women. The scream that is born from feminism calls for a reinvention of the world we inhabit.

Keywords: Women. Pandemic. Daily life. Care economics. Feminist Theology.

Introdução

A pergunta que mais está sendo feita ou escutada nestes tempos pandêmicos é: sairemos ou seremos, após vírus/doença/morte, melhores como pessoas, como seres humanos? É como se o vírus em si mesmo tivesse o poder de transformar uma humanidade que por séculos tem permitido, quando não cultuado, as dissimiles guerras. Como se não existisse passado e esse passado não recolhesse uma "Gripe Espanhola – 1918" (para citar só um exemplo), e essa própria gripe – aliás, sem ser na verdade espanhola de origem – tivesse deixado alguma geração melhor. A crise do coronavírus (Covid-19), como temos afirmado, deixa à mostra o que verdadeiramente somos como humanidade: as relações assimétricas de poder, o patriarcado, o machismo, o androcentrismo, o individualismo, o racismo, a exploração, a escravidão, a subjugação, a crueldade da lei do mercado num tempo neoliberal que converte em objeto mensurável todo ser vivo, tirando lucro ou descartando segundo a sua percepção e necessidade.

A pandemia aumentou a sobrecarga do cuidado sobre os ombros das mulheres. As medidas de contenção devido à doença por meio do isolamento físico, suspensão das aulas, a exigência de que as famílias ficassem em casa, acarretaram uma sobrecarga para as mulheres. As mulheres, mesmo quando trabalham fora do ambiente da casa, realizam grande parte do trabalho doméstico. Os trabalhos de cuidado das crianças, de pessoas idosas e com deficiência ainda continuam, em grande parte, sendo responsabilidade das mulheres. Muitas delas tiveram que realizar seu trabalho profissional em casa (*home office*) e contaram com pouca ajuda dos maridos, companheiros e outros membros da família.

Nem todas as mulheres podem ficar em casa. Em muitas categorias profissionais, são mulheres que estão na linha de frente. Registra-se, por exemplo, professoras, assistentes sociais, faxineiras, diaristas. No sistema de saúde, na linha de frente dos cuidados prestados às pessoas infectadas pelo vírus estão mulheres, como enfermeiras ou técnicas de enfermagem, assistentes sociais. Além do mais, a violência contra as mulheres cresceu na pandemia.

Essas são algumas experiências das mulheres brasileiras neste tempo do coronavírus (Covid-19). A experiência das mulheres é critério hermenêutico das teorias e da teologia feminista. Portanto o presente artigo reflete, primeiramente, sobre as experiências das mulheres e/na pandemia. O espaço da casa que deveria ser lugar seguro e não é, a economia do cuidado que pesa sob os ombros das mulheres e o grito uterino que clama por novos tempos. A metodologia utilizada é basicamente bibliográfica. Serviram de base artigos de revistas, entrevistas e livros. O texto foi construído por três mulheres profissionais que no momento se encontram em isolamento físico, mas não social. O *home office* se misturou com o trabalho da casa, mas a sororidade, a conexão uma com a outra está fortalecendo as três nesta crise sanitária devido à Covid-19.

Não há respostas, mas necessitamos pensar, perguntar, refletir, dialogar... A teologia feminista, que tem como ponto de partida a experiência, assume o cotidiano da vida das mulheres como o primeiro passo para visibilizar e tirar do ocultamento o que se passa com a vida das mulheres. O cuidado necessita ser repensado e reinventado como parte essencial da sustentabilidade da vida. Ouçamos os gritos, os clamores; é assim que inicia o processo de libertação e que na tradição bíblica é Deus escutando o clamor de seu povo (Êxodo 3.7). O futuro justo e sustentável para o qual se precisa rupturas radicais e urgentes tem iniciado com o grito uterino no presente, mulheres feministas que sem receio bradam! A pandemia do coronavírus nos interpela à criatividade da reinvenção do cuidado da vida em todos os aspectos.

Experiência das mulheres e/na pandemia

Iniciamos nosso texto falando da experiência, considerando que experiência tem se colocado como critério hermenêutico das teorias e da teologia feminista. “A singularidade da teologia feminista não reside em seu uso do critério da experiência, mas, antes, em seu uso da experiência *das mulheres*, que no passado foi quase que excluída

da reflexão teológica.”⁵ E esse critério, conforme Rosemary Ruether, é uma força crítica que revela que toda a teologia clássica baseia-se na experiência masculina.⁶

O conceito de experiência é um elemento chave dentro da teoria e prática feministas porque reconhece o papel que os eventos de nossas vidas e o nosso envolvimento pessoal têm nas formulações teóricas, sejam de cunho histórico, político ou teológico. Nossas experiências definem a nossa percepção de Deus, de nós mesmas, das pessoas e do mundo à nossa volta.⁷

bell hooks defende inclusive que a escrita das mulheres deve sempre partir da experiência concreta, que a prática feminista deve partir da experiência do que acontece no cotidiano das pessoas.⁸

Mas não existe *uma* experiência feminina essencial ou universal, mas uma diversidade de experiências, pois os contextos, as realidades e as condições socioeconômicas e culturais, geográficas e étnicas das mulheres são muito diferentes entre si. Toda experiência é histórica e socialmente localizada e simbolicamente representada.

Precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que *têm* experiências, mas os sujeitos são *constituídos através da experiência*. A experiência torna-se não a origem de nossa explicação, não a *evidência autorizada* que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz.⁹

As experiências das mulheres as constituem como sujeitos, constroem sua identidade e produzem conhecimento. Contudo, a experiência como categoria hermenêutica e epistemológica¹⁰ sempre precisa ser intencionalmente histórica, contextualizada e política, a fim de não se tornar, como nos alerta Joan Scott, uma categoria naturalizada ou levar a fundamentalismos. A “experiência é, ao mesmo tempo, já uma interpretação e algo que precisa ser interpretado”¹¹.

⁵ RUETHER, Rosemary. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1993. p. 18. Grifo da autora.

⁶ RUETHER, 1993, p. 18-19.

⁷ DEIFELT, Wanda, Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER. *Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2003. p. 175.

⁸ HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018. bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins. O apelido escolhido para assinar suas obras é uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó e de sua bisavó (Bell Blair Hooks). A inscrição em minúsculo é, segundo as suas próprias palavras, porque “o mais importante em meus livros é a substância e não quem sou eu”.

⁹ SCOTT, Joan. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; SOUZA, Mara Coelho de Lago; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). *Falas de gênero: teorias, análises, leitura*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998. p. 22. Grifos meus.

¹⁰ Empregamos a expressão epistemológico/epistemologia intencionalmente como contraponto às estruturas dominantes do *logos*.

¹¹ SCOTT, 1998, p. 48.

Elisabeth Schüssler Fiorenza propõe uma hermenêutica crítica feminista da libertação, considerando a simultaneidade das experiências das mulheres, tanto como realidade de opressão quanto como sua busca por caminhos e processos de libertação.¹² Uma hermenêutica crítica, pois, analisa e desconstrói as estruturas patriarcais de opressão e de libertação porque está ancorada na luta por libertação.

A experiência e o contexto podem ser a fronteira de onde fazemos as nossas perguntas e delimitamos nossos caminhos – a nossa periferia, os limites impostos, as restrições, as contradições cotidianas, os espaços ocupados ou inacessíveis, a limitação de nossos tempos, o controle dos nossos corpos. Ao mesmo tempo, transformam-se em aberturas e possibilidades de formular novas perguntas, sugerir outras respostas, ocupar novos espaços e encontrar novos caminhos para pensar a mudança. Esse é o desafio da hermenêutica feminista.

O descortinar da casa – o ambiente doméstico

A partir dos referenciais da experiência das mulheres, buscamos descortinar o mundo da casa no contexto do coronavírus e o que isso representa para o cotidiano das mulheres no ambiente doméstico e profissional. A pandemia expõe o trabalho das mulheres na casa e, ao mesmo tempo, transforma o mundo da casa como espaço de trabalho (teletrabalho ou *home office*)¹³ para muitos homens.

A pandemia tem mostrado quão “naturalizado” tem sido o cotidiano doméstico familiar como lugar e responsabilidade das mulheres e diametralmente desigual e sem equidade em relação aos homens.

Além da violência que aumenta com a quarentena, o fato das pessoas estarem em casa escancara a desigual economia do cuidado, em que a responsabilidade e sobrecarga do trabalho doméstico e dos cuidados com doentes, crianças e idosos são das mulheres.¹⁴

Isso também escancara que “quando o Estado não protege e nos abandona, é aí que a pandemia tem gênero, porque o cuidado cabe às mulheres”, como diz Débora

¹² FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais*: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 175. Sobre a questão da experiência vivida pelas mulheres e o caminho de libertação confira BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*: a experiência vivida. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. v. 2.

¹³ Considera-se *teletrabalho* a prestação de serviços preponderantemente fora das dependências do empregador, com a utilização de tecnologias de informação e de comunicação que, por sua natureza, não se constituam como trabalho externo (cf. Lei nº 13.467/2017, artigos 75-A ao 75 e da CLT). *Home office*, por sua vez, se caracteriza quando o trabalho é realizado remotamente de maneira eventual na residência do empregado, podendo ou não configurar a hipótese de teletrabalho. LANTYER, Victor Habib. Teletrabalho e home office no contexto do coronavírus (covid-19). Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/81903/teletrabalho-e-home-office-no-contexto-do-coronavirus-covid-19>>. Acesso em: 27 set. 2020.

¹⁴ BEVILACQUA, Paula Dias. *Mulheres, violência e pandemia de coronavírus*, Fiocruz, 2020. Disponível em: <<http://www.cpqrr.fiocruz.br/pg/artigo-mulheres-violencia-e-pandemia-de-coronavirus>>. Acesso em: 05 jul. 2020.

Diniz.¹⁵ Por isso é necessário desnaturalizar essa concepção e politizar o cotidiano, pois ali também se dão as relações sociofamiliares de poder. Mesmo que a mulher tenha seu trabalho fora, ainda lhe é atribuída a responsabilidade pelas questões domésticas, como limpar, cozinhar, organizar, cuidar de filhas e filhos, de doentes e eventualmente pelas pessoas idosas que coabitam na casa.

A pandemia tornou isso evidente, pois muitas mulheres estão em trabalho remoto que precisa ser conjugado com todas as atribuições domésticas naturalizadas pela “normalidade” cultural e comumente ratificadas pela tradição religiosa. Mas grande parte das mulheres não tem o privilégio de poder trabalhar em casa nessa modalidade de trabalho. Muitas perderam seus empregos e mesmo suas rendas da economia informal, o que torna esse cotidiano ainda muito mais pesado. Outras, sobretudo trabalhadoras domésticas e comerciárias, se arriscam em transportes coletivos, entrando em contato com pessoas potencialmente transmissoras, incluindo patrões e clientes, mas precisam trabalhar, pois dependem desses empregos para a sobrevivência. É emblemático que a primeira vítima de morte pela Covid-19 no Brasil foi uma diarista, Rosana Urbano, de Tiradentes/SP.¹⁶

As mulheres são as responsáveis pela economia do cuidado, e quando temos uma distribuição desigual do cuidado e truncamos as pessoas em casa – ou presumimos que as pessoas têm casa e que ela é um espaço seguro –, a centralidade do cuidado para a vida social se amplifica.¹⁷

Por outro lado, há mulheres que estão na linha de frente de hospitais e postos de saúde, especialmente enfermeiras e assistentes sociais – profissionais típicas do cuidado – e que somam 70% do contingente de profissionais que estão à frente do combate ao coronavírus.¹⁸ Essas profissionais têm familiares – mães e pais, filhas e filhos, avós e avôs – que estão em seu espaço de convívio familiar direto e que, conseqüentemente, também são colocados em risco de contágio pelo contato. Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), 90% das equipes de enfermagem no mundo são compostas por mulheres, as quais representam mais da metade do sistema de saúde.

¹⁵ Apud PASSOS, Úrsula. Mundo pós-pandemia terá valores feministas no vocabulário comum. Entrevista com Débora Diniz. *Folha de São Paulo*, 06 de abril de 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equlibriosde/2020/04/mundo-pos-pandemia-tera-valores-feministas-no-vocabulario-comum-diz-antropologa-debora-diniz.shtml?fbclid=IwAR3xgGAHpVniQTA8wmDnszhK-jcDDmIkx9e_OKFizGeW_DlbyJZ4Y82POE>. Acesso em: 05 jul. 2020.

¹⁶ MARTINS, Elisa; ROXO, Sérgio. O drama da primeira vítima do Covid-19 no Brasil. *O Globo*. 08 de agosto de 2020. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/o-drama-da-familia-da-primeira-vitima-do-coronavirus-no-pais-24575672>>. Acesso em: 11 ago. 2020. Rosana Urbano morreu em 12 de março de 2020 com diagnóstico de broncopneumonia, mas o diagnóstico de Covid-19 foi confirmado apenas 40 dias após a sua morte.

¹⁷ Apud PASSOS, 2020.

¹⁸ SOBOLH, Telma. Violência contra a mulher: a pandemia que não cessa. *Veja Saúde*, 12 de julho de 2020. Disponível em: <<https://saude.abril.com.br/blog/com-a-palavra/violencia-contra-a-mulher-a-pandemia-que-nao-cessa>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

de global, o que as expõe de maneira direta à Covid-19.¹⁹ E, quase por ironia, 2020 é o ano internacional das enfermeiras e dos enfermeiros.

As mulheres, como responsáveis pela economia do cuidado, estão diretamente envolvidas em todos os processos de manutenção da família, do cuidado e da garantia de certo equilíbrio emocional para as pessoas mais próximas, ao mesmo tempo em que perderam mecanismos e redes de apoio, como creches, escolas, vizinhas e familiares que antes as apoiavam em necessidades e emergências, mas agora estão separadas em isolamento social.

As mulheres da economia do cuidado perderam um elo fundamental para a sobrevivência: a conexão com outras mulheres para tomar conta das crianças. As avós têm um papel fundamental para as mulheres trabalhadoras mais precarizadas e, com essa pandemia, houve a segmentação dos mais velhos.²⁰

Cuidar não é tarefa fácil e é extenuante, invisível, não valorizada e muitas vezes não remunerada por ser um trabalho típico e tradicionalmente feminino. “Cuidar é um trabalho duro, árduo, emocionalmente exigente, tenso, que sobrecarrega muito mais as mulheres do que os homens nesta sociedade patriarcal em que vivemos.”²¹ Delegar-se “naturalmente” às mulheres o cuidado na pandemia quando esse é uma questão social, coletiva, estrutural e global. As mulheres estão sobrecarregadas, exaustas, com crise de estresse, angústia e ansiedade, e não têm a quem recorrer. Há um sofrimento e um abandono das mulheres, silenciados e invisibilizados, o que os tornam muito mais doloridos. E como isso não aparece, as experiências das mulheres, mesmo que elas estejam em espaços e trabalhos cruciais, são colocadas em um “não lugar” e em uma certa distopia diante da gravidade da pandemia.

Fique em casa – quando na casa mora o perigo

Quando falamos “fique em casa”, “presumimos que todas as pessoas têm casa e que ela é um espaço seguro”, como destaca Débora Diniz²², e, ao mesmo tempo, que todas as pessoas podem ficar em casa. Como já indicamos acima, há um contingente expressivo de mulheres que estão trabalhando fora de suas casas.

¹⁹ Cf. BRAVOS, Mônica. *A linha de frente do combate à Covid-19 é feminina*. Disponível em: <<https://www.plural.jor.br/colunas/instituto-aurora/a-linha-de-frente-do-combate-ao-covid-19-e-feminina>>. Acesso em: 18 jul 2020. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Comunicado à Imprensa. La OMS y sus asociados hacen un llamamiento urgente para que se invierta en el personal de enfermería. 07 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.who.int/es/news-room/detail/07-04-2020-who-and-partners-call-for-urgent-investment-in-nurses>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

²⁰ Apud PASSOS, 2020.

²¹ CFEMEA. O cuidado e o feminismo em tempos de pandemia. *Outras palavras*, 20 de março de 2020. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/feminismos/o-cuidado-e-o-feminismo-em-tempos-de-pandemia>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

²² Apud PASSOS, 2020.

O confinamento social transferiu muitas atividades laborais para o ambiente da casa e trouxe consigo uma situação problemática que faz com que muitas mulheres sejam obrigadas a conviver com homens agressores. A restrição de deslocamento traz para as mulheres a impossibilidade de visitar ou buscar refúgio em suas redes mais próximas – sejam familiares ou de amigas – e ficam expostas às mais diversas formas de violência. A violência, que já é um problema histórico, crônico, estrutural e pandêmico, conforme a ONU²³, se intensifica no contexto da pandemia.

O contexto de pandemia da Covid-19 tem intensificado a violência de gênero [...] em função do isolamento de mulheres confinadas com parceiros agressivos, que exercem sobre elas maior controle diante da sensação de maior impunidade provocada pelo isolamento.²⁴

Em abril de 2020, pouco mais de um mês depois do primeiro caso de Covid-19 no Brasil, já havia aumentado em 22% o número de casos de feminicídio em relação ao mesmo período do ano anterior, segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública. Mas há Estados cujos indicativos mostram uma situação ainda mais alarmante de casos de feminicídio, como Acre, Mato Grosso e Maranhão, onde houve um aumento de feminicídios com índices de 300%, 150% e 166%, respectivamente. Apenas nos estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro houve redução dos índices de feminicídio.²⁵ Dados do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos indicam que o quantitativo de denúncias de violência contra as mulheres recebidas no canal 180 cresceu quase 40% se comparados com o mês de abril de 2019.²⁶ Esse índice é muito alto considerando que um número considerável de mulheres não denuncia, especialmente no contexto em que precisa conviver com o agressor.

A casa não é lugar seguro para mulheres e crianças. Em média 75% de toda violência praticada contra mulheres e crianças acontece no âmbito da casa por pessoas de relação afetiva ou de convivência próxima. Para mulheres e crianças o perigo mora em casa e é justificado pela estrutura patriarcal que perdura através dos séculos. Nessa percepção, a cidadania das mulheres é anulada ou fica comprometida.

Ao falar da casa, remetemos à compreensão de *oikos* (casa no grego), não restrito ao espaço familiar, mas também onde se dão as relações de poder e relações econômicas e do qual temos a noção da economia (*oikonomia*) e ecônomo (*oikonomos* – quem administra a casa), ecumênico (*oikumenicos*), e está na raiz de ecolo-

²³ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Violência contra as mulheres é “pandemia global”, diz chefe da ONU, 2018. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/violencia-contra-as-mulheres-e-pandemia-global-diz-chefe-da-onu>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

²⁴ TOLEDO, Eliza. O aumento da violência contra a mulher na pandemia de Covid-19: um problema histórico. *Casa de Osvaldo Cruz*. 28/04/2020. Disponível em <<http://coc.fiocruz.br/index.php/pt/todas-as-noticias/1781-o-aumento-da-violencia-contra-a-mulher-na-pandemia-de-covid-19-um-problema-historico.html#.XxN7eChKhPY>>. Acesso em: 05 jul. 2020.

²⁵ FRANCO, Nadia. Casos de feminicídio crescem 22% em 12 estados durante pandemia. *Agência Brasil*, 01/06/2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2020-06/casos-de-feminicidio-crescem-22-em-12-estados-durante-pandemia>>. Acesso em: 18 jul. de 2020

²⁶ SOBOLH, 2020.

gia (*oikologos*).²⁷ Neste sentido, sempre que falamos de mundo doméstico e relações familiares, sociais, econômicas e ambientais, estamos vinculando essas concepções à noção de *oikos* e almejamos a casa como espaço seguro, espaço do cuidado, de relações igualitárias e a pertinência do conceito de Casa Comum²⁸, da Pachamama, da Gaia, da Terra sem Males. É a busca de uma *ecosofia*, conceito cunhado por Félix Guattari para desconstruir a lógica do paradigma cartesiano que não ajudou a estabelecer o cuidado com o ecossistema e com as pessoas.²⁹

Partir da experiência das mulheres é valorizar essa experiência, é colocá-la no foco, é dar-lhe um lugar e um lugar de destaque, de importância, de potência. Mas é, ao mesmo tempo, descortinar as opressões cotidianas – colonialistas, racistas, econômicas e ginofóbicas – que perpassam a vida das mulheres, é o não conformismo com essa opressão, é um exercício de desconstrução para a reconstrução de outras possibilidades de experiências. E nessa desconstrução buscar uma visão feminista do cuidado, construir uma outra normalidade, sim, “não queremos voltar à ‘normalidade’, porque essa normalidade já é injusta e desigual, racista e heteropatriarcal”³⁰. Necessário se faz repensar a tradição do cuidado, que tem sido colocado nas costas das mulheres e por isso também desvalorizado pela economia do capital. Urgente se faz reconhecer a economia do cuidado como essencial para o fortalecimento e a reconstrução da vida antes, durante e pós-pandemia. Neste sentido, é necessário questionar o desequilíbrio do cuidado a partir das categorias de sexo/gênero, raça/etnia e geração e, ao mesmo tempo, apontar para o cuidado como referencial ético para o ser e estar no/e com o mundo.

Reinvenção da economia do cuidado

A pedagogia cruel do vírus, como nos diz Boaventura de Sousa Santos³¹, aponta para a sobrecarga do cuidado na vida, especialmente das mulheres pobres, imigrantes, migrantes, negras, indígenas entre outras. No ambiente doméstico, da casa, a maioria dos cuidados é realizada por mulheres: crianças, pessoas idosas, doentes, com deficiências. Não se pode esquecer que os cuidados de limpeza, roupas, cozinha tam-

²⁷ Veja STRÖHER, Marga Janete. *A igreja na casa dela*. São Leopoldo: IEPG, 1996. (Série Ensaios e Monografias, n. 12).

²⁸ Para o conceito de “Casa comum” veja: STRÖHER, Marga Janete; BENCKE, Romi Marcia. Casa Comum – diversidade e existência: um exercício de diálogo ecumênico a partir da encíclica Laudato Si’ – sobre o cuidado da casa comum. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). *Os evangélicos e o Papa – olhares de lideranças evangélicas sobre a Encíclica Laudato Si’*, do Papa Francisco. São Paulo: Reflexão, 2016. p. 107-113.

²⁹ GUATARRI, Félix. *As três ecologias*. São Paulo: Papirus, 1993. Para Guattari, a perspectiva ecosófica compreende uma articulação entre as dimensões da subjetividade humana (a ecologia do ser), do meio ambiente (ecologia ambiental) e das relações sociais (ecologia social).

³⁰ SATTÁ, Paula. Reflexiones feministas en tiempos de cuarentena. *L’Ombelico del Mondo - Periodismo Internacional*, 12 de março de 2020. Disponível em: <<https://ombelico.com.ar/2020/03/12/reflexiones-feministas-en-tiempos-de-cuarentena>>. Acesso em: 28 jul. 2020. “No queremos volver a la ‘normalidad’ porque esa normalidad ya es injusta y desigual, racista y heteropatriarcal.”

³¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Virus*. Coimbra: Almedina, 2020. p. 15-16.

bém estão, na sua grande maioria, sob os ombros das mulheres. Essas tarefas essenciais para a vida produtiva e reprodutiva são pouco reconhecidas e também mal ou não remuneradas. No Brasil, a maioria das trabalhadoras domésticas são mulheres negras.

Os cuidados são um lugar privilegiado para analisar a dinâmica das desigualdades de gênero, entendendo que o gênero é uma marca de subordinação qualificada por outras variáveis, para falar, portanto, de uma dinâmica social do poder e para tratar de construir um sujeito coletivo da ação política que, de forma central, lide com as diferenças hierárquicas em seu interior. Os cuidados são um ponto estratégico a partir do qual é possível questionar a perversidade de um sistema econômico que nega a responsabilidade social na sustentabilidade da vida, e cuja manutenção precisa da exclusão e da invisibilidade – heterogênea e multidimensional – de múltiplos coletivos sociais.³²

A pandemia, portanto, está mostrando a perversidade de um sistema que nega a responsabilidade social, que envolve, por exemplo, a saúde pública. Aliás, a negação da pandemia e a naturalização das muitas mortes têm sido parte da política brasileira. Neste sentido, é fundamental visibilizar e nomear as sobrecargas da economia dos cuidados que estão sob os ombros das mulheres. Denise Pimenta nos diz que “toda pandemia é genericada, racializada e tem classe social, pode-se dizer que a crise do novo coronavírus no Brasil tem cara de mulher preta e periférica e, muitas vezes, deficiente”³³. A crise do coronavírus tem atingido todas as mulheres, mas é fundamental perceber que ela também tem aprofundado a desigualdade social. A economia dos cuidados, independentemente de classe social, raça/etnia, geração, está ancorada na vida das mulheres. Importante deixar claro o que significa a expressão “cuidados”. De acordo com filósofa Amaia Orozco, inclui

a gestão e a manutenção cotidiana da vida e da saúde, a necessidade mais básica e diária que permite a sustentabilidade da vida. O cuidado apresenta uma dupla dimensão. De um lado, é “material”, corporal, relacionado à realização de tarefas concretas com resultados tangíveis, ou seja, é atender ao corpo e a suas necessidades fisiológicas. De outro lado, é “imaterial”, afetivo-relacional, relativo ao bem-estar emocional³⁴.

O cuidado está relacionado às necessidades concretas fisiológicas do corpo (comer, vestir, dormir, higiene), mas também envolve relações afetivas, emocionais, preocupações, responsabilidades. A Covid-19 nos lembra também da necessidade do autocuidado, do uso de máscaras, da higienização constante das mãos. A sustentabilidade da vida está interligada com as relações que estabelecemos com outras pessoas,

³² OROZCO, Amaia Pérez. Ameaça tormenta: a crise dos cuidados e a reorganização do sistema econômico. In: FÁRIA, Nalu; MORENO, Renata (Orgs.). *Análises feministas: outro olhar sobre a economia e a ecologia*. São Paulo: SOF, 2012. p. 84-85. (Coleção Cadernos Sempreviva. Série Economia e Feminismo, 3).

³³ PIMENTA, Denise. Pandemia é coisa de mulher: Breve ensaio sobre o enfrentamento de uma doença a partir das vozes e silenciamentos femininos dentro das casas, hospitais e na produção acadêmica. *Tessituras – Revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v. 8, p. 16-17, jan./jun. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/18900/11446>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

³⁴ OROZCO, 2012, p. 54.

mas também com os animais e a natureza. Joan Tronto enfatiza que o cuidado envolve relações e compromissos com as outras pessoas, “representando uma crítica fundamental à teoria moral abstrata”³⁵. Neste sentido, é preciso desmitificar a condição das mulheres como “cuidadoras do mundo”³⁶.

Alicia H. Puleo também alerta que é necessário cuidar com os cuidados, pois não se trata tão somente de elogiá-los e glorificá-los, naturalizando-os como tarefas das mulheres.³⁷ Neste sentido, Puleo afirma que a filosofia ecofeminista tem assinado a importância da ética do cuidado, mas acrescentado o mundo natural à necessidade do cuidado.³⁸ A pandemia aguça nossa memória e nos faz recordar que o ser humano vive de relações, que não subsiste sem cuidados, pois é extremamente vulnerável. As mulheres não podem seguir carregando todo o peso que o mesmo acarreta.³⁹ A pandemia também aponta para uma

“crise dos cuidados” o complexo processo de desestabilização de um modelo prévio de divisão de responsabilidades sobre os cuidados e sobre a sustentabilidade da vida, o qual acarreta em uma redistribuição e reorganização do trabalho de cuidados. Esse processo está se dando, atualmente, de forma não apenas insuficiente e precária, mas também reacionária, na medida em que se baseia nos mesmos eixos de desigualdade social e invisibilidade de trabalhos e de agentes sociais que o modelo anterior apresentava. Essa crise dos cuidados tem implicações de gênero centrais, já que, em grande medida, a divisão histórica dos trabalhos de cuidados esteve associada às relações de poder de gênero. Assim, o gênero marca, profundamente, tanto os fenômenos de desequilíbrio como de reequilíbrio⁴⁰.

É necessário que a economia do cuidado seja aprendida e ensinada. Ela não é uma prática natural. Historicamente tem sido marcada pela hierarquia de gênero e também de raça/etnia. Neste sentido, Claudete Beise Ulrich aponta para as necessidades de mudanças nos modelos de famílias e nas práticas educacionais que construíram uma dicotomia dos saberes e dos fazeres do cuidado. É necessário debater a economia dos cuidados, pois envolve hierarquias, dicotomias, dualismos que necessitam ser rompidos. Necessitamos de uma reconfiguração das instituições estatais, familiares,

³⁵ TRONTO, Joan C. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso? In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (Eds.). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Trad. Brita Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997. p. 201.

³⁶ SANTOS, 2020, p. 15.

³⁷ PULEO, Alicia H. Reflexiones ecofeministas ante la pandemia de COVID-19. *The Conversation*. Disponível em: <<https://theconversation.com/reflexiones-ecofeministas-ante-la-pandemia-de-covid-19-135159>>. Acesso em: 28 jul. 2020.

³⁸ No Brasil temos muitas mulheres que lutaram, cuidando da floresta e lutando por pessoas pobres. Lembramos o exemplo da Irmã Dorothy Mae Stang. Cf. ROCHA, Abdruschin Schaeffer; ULRICH, Claudete Beise. Pathos e cuidado: Dorothy Mae Stang e o cuidado como afetação. *REFLEXUS – Revista de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, n. 21, p. 37-64, 2019/1. Disponível em: <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/981>>. Acesso em: 31 jul. 2020.

³⁹ PULEO, 2020.

⁴⁰ OROZCO, 2012, p. 53.

políticas, sociais e educacionais voltadas para uma ética que envolve a responsabilidade nas relações com as outras pessoas, com a natureza e conosco mesmos.⁴¹

Neste tempo histórico, é necessário registrar e lembrar as tantas mortes devido à doença da Covid-19 no Brasil e as tantas despedidas que não puderam ser realizadas com a presença física. Os lutos numa mesma família que podem ser múltiplos. As famílias ou pessoas enlutadas necessitam de cuidados de escuta de profissionais sejam psicólogas, assistentes sociais, teólogas, pastoras.⁴² A crise da Covid-19 também aponta para a finitude humana, para a crise da natureza, que está em dores de parto (Rm 8.16).

A pandemia é tempo também de expor a falta de cuidado na qual muitas mulheres estão expostas e que no cuidar elas também podem estar sendo vítimas do patriarcado e da necropolítica, que se reproduz sob as custas das mulheres. Falar de cuidados é falar de uma necessidade diária de todas as pessoas, ainda que em diferentes graus e dimensões, sejam físicas, psicológicas, afetivas, sociais, educacionais.

A economia do cuidado necessita ser reinventada. Não temos receitas. No entanto, entendemos que necessita ser estudada, pesquisada, discutida, refletida e dialogada de forma coletiva na perspectiva de uma mudança na forma da economia se organizar local e globalmente. Sabemos que também os homens necessitam assumir o cuidado, superando as desigualdades de gênero, de raça e classe social. É necessário lutar por políticas públicas que também assumam os cuidados, seja com as crianças, idosas, pessoas com deficiência, a saúde, a educação, a segurança, mas também com uma nova forma de se relacionar com a natureza. Cuidar, portanto, não é uma tarefa natural das mulheres. É uma construção histórica e que cabe a todas as pessoas e instituições que foram construídas no desenvolvimento histórico da humanidade. Uma nova ética de cuidado necessita de uma transformação do ser e do fazer humano. O cuidado necessita ser ensinado e aprendido nos diferentes ciclos da vida. Esse princípio ético que tem a ver com a existência humana e planetária necessita ser reinventado em nosso cotidiano pandêmico e inclusive ser considerado no modelo econômico. A vida é mais do que o mercado, baseado somente no capital.

É necessário romper com o círculo do patriarcado capitalista, hierárquico, misógino, racista, militarizado, feminicida. Puleo aponta que a verdadeira vitória que poderá impedir a repetição de pandemias está em erradicar e superar a herança patriarcal, revalorizando as tarefas do cuidado como responsabilidade de todas as pessoas para as pessoas, animais, ecossistemas, defendendo o caráter social do Estado, defendendo a saúde pública, deixando para trás um modelo de desenvolvimento insustentável e a globalização neoliberal, ecocida e genocida⁴³, e acrescentamos feminicida.

⁴¹ ULRICH, Claudete Beise. Práxis ética do cuidado e relações de gênero: alguns apontamentos para práticas educativas emancipatórias. In: NOGUEIRA, Sandra Vidal et al. (Orgs.). *Educação Popular, Democracia e Direitos Humanos*: Ensaios para uma Pedagogia Universitária interdisciplinar e transversal. Ijuí: Unijuí, 2015. p. 179.

⁴² CREPALDI, Maria Aparecida et al. Terminalidade, morte e luto na pandemia de COVID-19: Demandas psicológicas emergentes e implicações práticas. *Revista Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 37, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100508&tlng=pt>. Acesso em: 29 jul. 2020.

⁴³ PULEO, 2020.

O cuidado também envolve a sororidade, as conexões, a empatia. Marcela Lagarde y de los Ríos definiu essa conexão entre as mulheres de sororidade.

Sororidade é uma dimensão ética, política e prática do feminismo contemporâneo. É uma experiência subjetiva entre mulheres na busca por relações positivas e saudáveis, na construção de alianças existencial e política com outras mulheres, para contribuir com a eliminação social de todas as formas de opressão e ao apoio mútuo para alcançar o empoderamento vital de cada mulher. A sororidade é a consciência crítica sobre a misoginia e é o esforço tanto pessoal quanto coletivo de destruir a mentalidade e a cultura misógina, enquanto transforma as relações de solidariedade entre as mulheres. [...] A sororidade possibilita criar mecanismos de defesa contra agressões e qualquer forma de violência, propaga o feminismo e combate o antifeminismo (forma fundamentalista da misoginia política), além de valorizar a sexualidade feminina que têm sido tão desvalorizada para eliminá-la como suporte político das mulheres.⁴⁴

A sororidade pode ser entendida como uma dimensão ética do cuidado, que envolve a amizade entre as mulheres e a responsabilidade com a vida das mulheres. Para a transformação da ética do cuidado, são necessários debate, alianças, lutas coletivas e construções de políticas públicas. É necessário ouvir o clamor, o grito das mulheres e evidenciar que elas necessitam de cuidados e de uma política que considere a sustentabilidade da vida. É necessário tirar do silêncio os gritos sufocados e invisibilizados.

O grito uterino

As mulheres – antes do vírus e em meio ao coronavírus – são essa parte que ainda precisa bradar para ser enxergada, visibilizada, para serem sujeitos da nossa história. Pelo fato de nascer mulher (aqui significa nascer com vulva, vagina, útero e ovários), a estrutura social e cultural já nos recebe com as caixas prontas, caixas muito bem detalhadas e explicadas por Marcela Lagarde y de los Ríos em sua pesquisa magistral denominada *Los cautiverios de las Mujeres*⁴⁵, caixas que nos rotulam como: *mãe-esposas, freiras, putas, presas y locas*, segundo nosso comportamento. Em uma, em duas ou em todas essas caixas, se nos exige entrar e ficar quietinhas para agradar. Cativerios/caixas que são a barganha com que nos foi e é permitido existir.

Aquelas que ousaram e que ainda ousam a transgressão desaparecem: de-sa-pa-re-cem (há muitas formas de apagamento!). No passado esse desaparecer se dava na fogueira, nos manicômios, nos quartos de clausura. No presente as mulheres desaparecem pelo tráfico humano, pela venda, pelos feminicídios. Mas há também o apagamento pelo parâmetro sexo, aquele que, nas palavras de Amelia Valcárcel, define no

⁴⁴ LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. Definindo sororidade. Adaptado de Maiara Moreira de RÍOS, Marcela Lagarde y de los Sororidad. In: GAMBÁ, Susana Beatriz. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: 2009. Disponível em: <<https://we.riseup.net/radferm/definindo-sororidade-marcela-lagarde>>. Acesso em: 10 nov. 2018.

⁴⁵ LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. *Los Cautiverios de las mujeres*: madresposas, monjas, putas, presas y locas. 4ta ed. Ciudad de México: UNAM, 2005.

mundo que é o que alguém pode ou não fazer; onde pode ser feito e qual o mundo lhe foi concedido ao nascer. É dizer, o sexo constitui o limite do mundo para a maior parte dos sujeitos.⁴⁶ O apagamento das mulheres, afirma Ana de Miguel, hoje se dá a partir de

teorias que chegam dos EUA e da Inglaterra – biopolítica – e que têm seu cerne na corporificação e na sexualização ao extremo. Um movimento/teoria que se autoetiqueta transgressor e cacareja que somos corpo, somos corpo sem reconhecer que antes de ser corpo somos autoconsciência, e que justo por essa autoconsciência é que reconhecemos que temos um corpo [...] há um neoliberalismo interessado que nós mulheres pensemos em nós como corpos para legalizar a prostituição, as barrigas de aluguel. Uma teoria *queer* que se diz transgressora, mas que não transgride o sistema capitalista, não transgride as grandes desigualdades econômicas [...]. É urgente combater a desigualdade econômica, mas a desigualdade ontológica não pode ficar de lado⁴⁷.

Para as mulheres se dar bem no mundo masculino, na estrutura criada por machos e que funciona exclusivamente para agrado primário dos machos, é preciso, de alguma maneira, pactuar com eles, que acreditam piamente serem *o genericamente humano*⁴⁸. Esses, por sinal, não são alheios a nós mulheres, eles são nossos pais, nossos irmãos, nossos primos, nossos tios, nossos esposos, esses machos são nossos filhos. E esses machos matam, esses machos são feminicidas, alguns de fato, outros “em sublime potencial”, amparados no sistema de dominação patriarcal. Justo por não serem alheios, como também foi aqui trabalhado e apresentado, se espera e se exige de nós sempre cuidados. Nós mulheres fomos e somos socializadas para o cuidado. Não importa como é ou como tenha sido o comportamento deles... A tradição diz para re- levar, esconder, entender e sempre, sempre cuidar. E ficamos em silêncio, competindo por maior subordinação para sermos principalmente boas, porque só sendo em extremo boas (leia-se não histéricas e sim comportadas), não teremos permanentes culpas para carregar, “a culpa das mulheres é a maior ferramenta de controle patriarcal”⁴⁹.

Quais são nossos silêncios? Por que calamos? Por que temos calado a vida toda? Por que preferimos não gritar ou gritar baixo? Por que sempre competimos entre nós? Que significa patriarcado? Que significa poder? Que tem feito o patriarcado em nossas vidas? Que continua fazendo? Por que temos falado “amém” apesar de saber? As respostas estão na Cidade de Christine de Pizan, de 1405; estão nas páginas queimadas ou salvas de Sor Juana Inés de la Cruz (1651); estão na “amorosa- morte” de La niña de Guatemala (1878) ou no suicídio de Alfonsina Storni (1938); estão na Declaração de Olympe de Gouges guilhotinada (1791) ou nas Vindicações de Mary Wollstonecraft (1792); estão na humilhação da Mileva Maric pelo ex-esposo

⁴⁶ VALCÁRCEL, Amelia. *Ahora Feminismo: cuestiones candentes y frentes abiertos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2019. p. 104, 122 e 248.

⁴⁷ MIGUEL, ANA de. *Feminismo y Marxismo*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AweiT36nM9s>>. (1:14:17). Acesso em: 29 jul. 2020.

⁴⁸ AMORÓS, Celia. *Crítica a la razón patriarcal*. Barcelona: Antropos Editorial del hombre, 1985.

⁴⁹ PHILIPPSEN, Carlota. *Activismo Feminista y Ciberseguridad em las redes*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/WomensDeclarationSpanish>>. Acesso em: 16 ago. 2020.

Albert Einstein na carta “condições a,b,c,d” (aprox. 1917); no apagamento de Camille Claudel pelo marido August Rodin e pelos círculos de arte oficial (séc. XX); estão nas “manipulações militantes” sofridas por Rosa Luxemburgo (1919) ou Alexandra Kollantay (1921); estão nos dois tomos de *O Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir (1949); estão no amor “incondicional” de Celia Sanchez Mandulei (1958); estão na *Crítica a la razón patriarcal* de Celia Amorós (1991); estão no *Grito que rompeu o silêncio* de Ivone Gebara (2000); estão no golpe perpetrado à presidenta Dilma Vana Rousseff (2016); estão espelhadas no Cavalo de Troia, recente alerta da sábia Amélia Valcárcel (2019). Para rememorar algumas...

E entramos na modernidade, líquida segundo Bauman.⁵⁰ Líquida para quem? – perguntamos nós. E com essa modernidade ou pós-modernidade, de verdades ou pós-verdades, de feministas fartas e de feministas (alguns oportunistas, bajuladores e usurpadores) chegam saltitantes as palavras-moda, o *marketing*, a falsa liberdade, as modificações do corpo não aceito, a miragem de ter finalmente voz e vez como mulheres no mundo. Resumindo, o presente oferece uma nova embalagem ao conteúdo velho da miserável vida que as mulheres e meninas sempre tiveram. A “severina” vida que, em toda latitude ou paralelo, é replicada exigindo como aparência hipócrita um ar de tranquilidade, pureza e decência, assim como também exige um sorriso, uma figura jovem e maleada, um cabelo cumprido, um decote na medida, uma saia abaixo do joelho, um sutiã (mordaça dos seios), um véu, uma burca!

Happy hours e *coffee breaks* já são coisas do passado, o tempo pandemia trouxe para as mulheres – como tacto vaginal sem lubrificante – o *home office*, reuniões *on-line*, *workshop* no *zoom*, *meet* ou *teams*, as *lives*, as *webinar*... e com a nova im-posição veio embutida: se escuta bem? A luz é boa? Qual o público? Como falo? Como pronuncio? Como apresento? Que tempo tenho? Para logo após entender que nada disso, na verdade, importa, a receita imediata da quantificação/mercado impõe um “não pense: apareça, sorria, acene e fale qualquer coisa!”. E a língua estranha, que nem sempre traz tradução, que diz pouco ou que não diz nada, penetra em nós como novo falo estuprando no tempo da pandemia. A violência continua, “a violência do espaço físico se reproduz com efetividade no ciberespaço”⁵¹.

No momento em que escrevemos este texto, os óbitos contabilizados pela Covid-19 no Brasil passam de 145 mil (setembro 2020). Apaga-se o nome, fala-se em números. Números que num saco plástico, num relatório governamental, num uniforme ou na pele agem da mesma maneira: retirando identidade e humanidade. E como denunciado nas primeiras páginas deste artigo, a maioria nas estatísticas de morte, os maiores números na contaminação, a maioria nos números do desemprego, as do trabalho informal, as que estão na linha de frente no atendimento e no cuidado “coincidentem” com as que amamentam, as que menstruam, as que engravidam, as que parem.

⁵⁰ BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

⁵¹ PHILIPPSEN, Carlota. *Activismo Feminista y Ciberseguridad em las redes*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/WomensDeclarationSpanish>>. Acesso em: 16 ago. 2020.

O Relógio da Violência⁵² do Instituto Maria da Penha – nome da Lei 11340/2006 para coibir e prevenir a violência doméstica que justo completa 14 anos desde sua implementação, indica que agora, setembro de 2020, paralelo ao coronavírus, no país não há trégua:

- a cada 2 segundos, uma mulher é vítima de violência física ou verbal;
- a cada 1.4 segundo, uma mulher é vítima de assédio;
- a cada 6.3 segundos, uma mulher é vítima de ameaça de violência;
- a cada 6.9 segundos, uma mulher é vítima de perseguição;
- a cada 7.2 segundos, uma mulher é vítima de violência física;
- a cada 16.6 segundos, uma mulher é vítima de ameaça com faca ou arma de fogo;
- a cada 22.5 segundos, uma mulher é vítima de espancamento ou tentativa de estrangulamento.

O relógio não para! Dados da ONU apontam um aumento da violência física ou sexual em 2019. Uma em cada cinco mulheres foi vítima da violência machista no mundo. Somos a metade da população no planeta, e seguindo relatórios da Organização Internacional do Trabalho (OIT)⁵³, corroboramos que 606 milhões de mulheres em idade laboral realizam um trabalho de cuidado não remunerado em tempo integral, e que para mudar essa brecha de gênero levará 209 anos. Há uma feminilização da migração e há, também, uma feminilização da pobreza, de cem pessoas pobres no mundo, 80 são mulheres. O tráfico e a venda de mulheres e meninas também apresentam cifras alarmantes. Especialmente nas últimas décadas, estamos assistindo ao intento de apagamento, como explicou Ana de Miguel, camuflado pelo ascenso de uma tal diversidade que tem embasado o desmonte de muitas das políticas públicas que, nos diferentes países, a luta das mulheres tinha conquistado e garantido.

Considerações finais

Esse é o cenário da Casa Comum para nós em tempos de pandemia, cenário que impõe redes de alerta, denúncia e cuidado no intuito de sobreviver no espaço privado, no espaço público e no espaço virtual. Mas não é suficiente, continuamos sendo as “Sofias” no capítulo quinto do *Emilio* de Jean Jacques Rousseau⁵⁴, mesmo que desde as sufragistas tenhamos como pauta de agenda a liberdade, a igualdade e a solidariedade entre homens e mulheres.

Para um mundo-futuro em que muitos homens assinalam e vaticinam dois possíveis desfechos para as próximas gerações: a extinção ou o escape a outros planetas. As mulheres, por meio do ecofeminismo, rompam com essa dicotomia fatídica e

⁵² INSTITUTO MARIA DA PENHA. *Relógios da Violência*. Disponível em: <<https://www.relogiosdaviolencia.com.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

⁵³ ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Un passo decisivo para la igualdad de género: en pos de un mejor futuro del trabajo para todos. *Informe OIT*, p. 14. Disponível em: <https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_725969/lang--es/index.htm>. Acesso em: 28 set. 2020.

⁵⁴ ROUSSEAU, Jean Jacques. *El Emilio o de la educación*. EDAF. Madrid: Jorge Juan, 1981. (Biblioteca EDAF 33).

apontam uma terceira opção: ficamos e protegeremos a terra.⁵⁵ Esse ficar requer uma mudança total de paradigmas, rebatendo as leis do mercado e a lógica neoliberal. Esse proteger requer um estilo de vida em comum-união entre a Gaia e todos os seres vivos que nela habitam.

Por lo tanto, una relación sana entre nosotros y con la Tierra exige una nueva consciencia, una nueva cultura simbólica y una nueva espiritualidad. Necesitamos cambiar nuestra propia psique y la manera como simbolizamos las interrelaciones entre hombres y mujeres, los seres humanos y la Tierra, los seres humanos y lo divino, y lo divino y la Tierra. La recuperación ecológica es un proceso teológico y psíquico-espiritual.⁵⁶

O futuro justo e sustentável para o qual se precisa de rupturas radicais e urgentes aflora com o grito uterino no presente, um presente ainda carregado pelas vindicações do passado. É o grito uterino de mulheres feministas que sem receio e de dissimiles maneiras bradam!

Referências

A FACE DA PANDEMIA que só as mulheres enfrentam. *Veja Saúde*. Editorial. Disponível em: <<https://saude.abril.com.br/podcast/a-face-da-pandemia-que-so-as-mulheres-enfrenta>>. Acesso em: 05 jul. 2020.

AMORÓS, Celia. *Crítica a la razón patriarcal*. Barcelona: Antropos Editorial del hombre, 1985. ARAÚJO, Marília. *Como será o mundo pós pandemia?* Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/como-sera-o-mundo-pos-pandemia-pesquisadora-da-unb-aposta-em-novos-valores-para-humanidade/>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. v. 1.

_____. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. v. 2.

BEVILACQUA, Paula Dias. *Mulheres, violência e pandemia de coronavírus*. Fiocruz, 2020. Disponível em: <<http://www.cpqrr.fiocruz.br/pg/artigo-mulheres-violencia-e-pandemia-de-coronavirus/>>. Acesso em: 05 jul. 2020.

BRAVOS, Mônica. *A linha de frente do combate à Covid-19 é feminina*. Disponível em: <<https://www.plural.jor.br/colunas/instituto-aurora/a-linha-de-frente-do-combate-ao-covid-19-e-feminina/>>. Acesso em: 18 jul. 2020.

CREPALDI, Maria Aparecida et al. Terminalidade, morte e luto na pandemia de COVID-19: Demandas psicológicas emergentes e implicações práticas. *Revista Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 37, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2020000100508&tlng=pt>. Acesso em: 29 jul. 2020.

FRANCO, Nadia. Casos de feminicídio crescem 22% em 12 estados durante pandemia. *Agência Brasil*, 01/06/2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/>>

⁵⁵ SHIVA, Vandana. *Manifesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2006.

⁵⁶ RUETHER, Rosemary Radford. *Gaya y Dios*. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la tierra. México: DEMAC, 1993. p. 16.

- noticia/2020-06/casos-de-feminicidio-crescem-22-em-12-estados-durante-pandemia>. Acesso em: 18 jul. 2020.
- GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Olho D'Água, 1997.
- _____. *Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GOUGES, Olympe de. *Declaración Derechos de la Mujer y la Ciudadana*. (1791).
- GUATARRI, Félix. *As três ecologias*. São Paulo: Papirus, 1993.
- HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. 1. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.
- INSTITUTO MARIA DA PENHA. *Relógios da Violência*. Disponível em: <<https://www.relogiosdaviolencia.com.br/>>. Acesso em: 10 ago. 2020.
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. *Los Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 4ta ed. Ciudad de México: UNAM, 2005.
- _____. Definindo sororidade. Adaptado de Maiara Moreira de RÍOS, Marcela Lagarde y de los Sororidad. In: GAMBA, Susana Beatriz. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires, 2009. Disponível em: <<https://we.riseup.net/radferm/definindo-sororidade-marcela-lagarde>>. Acesso em: 10 nov. 2018.
- LANTYER, Victor Habib. Teletrabalho e home office no contexto do coronavírus (covid-19). Disponível em: <<https://jus.com.br/artigos/81903/teletrabalho-e-home-office-no-contexto-do-coronavirus-covid-19>>. Acesso em: 27 set. 2020.
- MATOSINHOS, Isabella; ARAÚJO, Isabela. Por que a violência contra a mulher cresce durante a pandemia da COVID-19? *Justificando*, 02 de julho de 2020. Disponível em: <<https://www.justificando.com/2020/07/02/por-que-a-violencia-contra-a-mulher-cresce-durante-a-pandemia-da-covid-19/>>. Acesso em: 18 jul. 2020.
- MIGUEL, Ana de. *Feminismo y Marxismo*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AweiT36nM9s>>. (1:14:17). Acesso em: 29 jul. 2020.
- NÚÑEZ DE LA PAZ, Nivia Ivette; BENCKE, Romi Márcia (Orgs.). *Presidenta Dilma: en sororidad – mujeres rescatan la historia*. São Leopoldo: Karywa, 2017. v. 300. 160 p.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Violência contra as mulheres é “pandemia global”, diz chefe da ONU. 2018. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/violencia-contra-as-mulheres-e-pandemia-global-diz-chefe-da-onu/>>. Acesso em: 18 jul. 2020.
- _____. Comunicado à Imprensa. *La OMS y sus asociados hacen un llamamiento urgente para que se invierta en el personal de enfermería*. 7 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.who.int/es/news-room/detail/07-04-2020-who-and-partners-call-for-urgent-investment-in-nurses>>. Acesso em: 18 de jul. 2020.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. Un paso decisivo para la igualdad de género: en pos de un mejor futuro del trabajo para todos. *Informe OIT*. Disponível em: <https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_725969/lang--es/index.htm>. Acesso em: 28 set. 2020.
- OROZCO, Amaia Pérez. Ameaça tormenta: a crise dos cuidados e a reorganização do sistema econômico. In: FARIA, Nalu; MORENO, Renata (Orgs.). *Análises feministas: outro olhar sobre a economia e a ecologia*. São Paulo: SOF, 2012. p. 51-93. (Coleção Cadernos Sempreviva. Série Economia e Feminismo, 3).
- PASSOS, Úrsula. Mundo pós-pandemia terá valores feministas no vocabulário comum. Entrevista com Débora Diniz, *Folha de São Paulo*, 06 de abril de 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/04/mundo-pos-pandemia-tera-valores-feministas-no-vocabulario-comum-diz-antropologa-debora-diniz.shtml?fbclid=IwAR3xgGAHpVniQTA8wmDnszhK-jcDDmIkqx9e_OKFizGeW_DIbyJZ4Y82POE>. Acesso em: 05 jul. 2020
- PHILIPPSSEN, Carlota. *Activismo Feminista y Ciberseguridad em las redes*. Disponível em: <<https://www.facebook.com/WomensDeclarationSpanish.Webinar>>. Acesso em: 16 ago. 2020.

- PIMENTA, Denise. Pandemia é coisa de mulher: Breve ensaio sobre o enfrentamento de uma doença a partir das vozes e silenciamentos femininos dentro das casas, hospitais e na produção acadêmica. *Tessituras – Revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, v. 8, p. 8-19, jan./jun. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/tessituras/article/view/18900/11446>>. Acesso em: 28 jul. 2020.
- PULEO, Alicia H. Reflexiones ecofeministas ante la pandemia de COVID-19. *The Conversation*, 18 abril de 2020. Disponível em: <<https://theconversation.com/reflexiones-ecofeministas-ante-la-pandemia-de-covid-19-135159>>. Acesso em: 28 jul. 2020.
- ROCHA, Abdruschin Schaeffer; ULRICH, Claudete Beise. Pathos e cuidado: Dorothy Mae Stang e o cuidado como afetação. *REFLEXUS – Revista de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, n. 21, p. 37-64, 2019/1. Disponível em: <<http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/981>>. Acesso em: 31 jul. 2020.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *El Emilio o de la educación*. EDAF. Madrid: Jorge Juan, 1981. (Biblioteca EDAF 33).
- RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal; IEPG, 1993.
- _____. *Gaya y Dios. Una Teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México: DEMAC, 1993.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.
- SCOTT, Joan. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite da; SOUZA, Mara Coelho de Lago; RAMOS, Tânia Regina Oliveira (Orgs.). *Falas de gênero: teorias, análises, leitura*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998. p. 21-55.
- SHIVA, Vandana. *Manifiesto para una democracia de la tierra: justicia, sostenibilidad y paz*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2006.
- SOBOLH, Telma. Violência contra a mulher: a pandemia que não cessa. *Veja Saúde*, 12 de julho de 2020. Disponível em: <<https://saude.abril.com.br/blog/com-a-palavra/violencia-contra-a-mulher-a-pandemia-que-nao-cessa/>>. Acesso em: 18 jul. 2020.
- STRÖHER, Marga Janete. *A igreja na casa dela*. São Leopoldo: IEPG, 1996. (Série Ensaios e Monografias, n. 12).
- STRÖHER, Marga Janete; BENCKE, Romi Marcia. Casa Comum – diversidade e existência: um exercício de diálogo ecumênico a partir da encíclica Laudato Si’ – sobre o cuidado da casa comum. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Org.). *Os evangélicos e o Papa – olhares de lideranças evangélicas sobre a Encíclica Laudato Si’, do Papa Francisco*. São Paulo: Reflexão, 2016. p. 107-113.
- TOLEDO, Eliza. *O aumento da violência contra a mulher na pandemia de Covid-19: um problema histórico*. Casa de Osvaldo Cruz. 28/04/2020. Disponível em: <<http://coc.fiocruz.br/index.php/pt/todas-as-noticias/1781-o-aumento-da-violencia-contra-a-mulher-na-pandemia-de-covid-19-um-problema-historico.html#.XxNtChKhPY>>. Acesso em: 05 jul. 2020.
- TRONTO, Joan C. Mulheres e cuidados: o que as feministas podem aprender sobre a moralidade a partir disso? In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. (eds.). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Trad. Brita Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997. p. 186-203.
- ULRICH, Claudete Beise. Práxis ética do cuidado e relações de gênero: alguns apontamentos para práticas educativas emancipatórias. In: NOGUEIRA, Sandra Vidal et al. (Orgs.). *Educação Popular, Democracia e Direitos Humanos: Ensaios para uma Pedagogia Universitária interdisciplinar e transversal*. Ijuí: Unijuí, 2015. p. 173-186.
- VALCÁRCEL, Amélia. *Ahora Feminismo: cuestiones candentes y frentes abiertos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2019.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Vindication of the rights of woman*. Edited with an introduction by Miriam Kramnick. New York: Penguin, 1983.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4076>

“QUEM MERECE VIVER E QUEM MERECE MORRER”: DILEMAS ÉTICOS EM TEMPOS DE PANDEMIA DA COVID-19¹

*“Who deserves to live and who deserves to die”:
Ethical dilemmas in times of Covid-19 pandemic*

Euler Renato Westphal²

Resumo: A medicina contemporânea, que é determinada pela tecnologia, negligenciou a possibilidade da morte dos pacientes. Dessa forma, a morte é protelada por meio de terapias invasivas, que não permitem a pessoa em estado terminal morrer. A busca frenética da ciência médica por tecnologias avançadas foi interrompida por um microorganismo, o SARS-CoV-2. Percebeu-se na pandemia que uma medicina voltada para a tecnologia é pouco eficaz se questões como saúde pública, higiene e meio ambiente não forem suficientemente contempladas. No contexto da Covid-19, dilemas éticos se tornam especialmente relevantes diante do avanço da doença, da escassez e do esgotamento dos recursos médicos. Em meio ao desenvolvimento da pandemia, no processo de triagem de pacientes da Covid-19, a pergunta “quem merece viver e quem merece morrer?” torna-se dramaticamente atual. Este artigo tem como objetivo destacar aspectos fundamentais entre a esperança de uma medicina moldada pelo poder tecnológico e a realidade dos conflitos médicos em tempos de pandemia. A partir da teologia luterana, busca-se entender o sentido e a esperança para além da morte, prometida e frustrada pela escatologia tecnológica.

Palavras-chave: Covid-19. Decisões éticas. Bioética.

Abstract: Contemporary medicine, which is determined by technology, has neglected the possibility of patient death. Thus, death is delayed by invasive therapies, which do not allow the terminal person to die. Medical science’s frantic search for advanced technologies has been interrupted by a microorganism, SARS-CoV-2. It has become apparent in the pandemic that technology-driven medicine is not very effective if issues such as public health, hygiene and the environment are not sufficiently addressed. In the context of Covid-19, ethical dilemmas become especially relevant in the face of disease progression, scarcity and depletion of medical resources. Amid the development of the pandemic, in the process of screening Covid-19 patients, the question, “who deserves to live and who deserves to die?” becomes dramatically current. This article aims to

¹ O artigo foi recebido em 29 de julho de 2020 e aprovado em 21 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE. E-mail: eulerwestphal@gmail.com

highlight fundamental aspects between the hope of a medicine shaped by technological power, and the reality of medical conflicts in times of pandemic. From Lutheran theology, it seeks to understand the meaning and the hope beyond death, promised and frustrated by technological eschatology.

Keywords: Covid-19. Ethical decisions. Bioethics.

Introdução

A humanidade foi surpreendida por uma pandemia sem igual nos últimos cem anos.³ A Organização Mundial da Saúde (OMS) observou um surto de pneumonia em Wuhan, na China. O vírus que desencadeou esse surto ficou conhecido como SARS-CoV-2, e a doença decorrente passou a ser denominada Covid-19. A partir da cidade de Wuhan, o vírus se irradiou, quase sem exceção, por todo o globo terrestre. No dia 11 de março de 2020, a OMS decretou a pandemia do, assim, denominado “novo coronavírus”⁴. Desse modo, a humanidade viu-se diante de um cenário assustador, centenas de milhares de pessoas infectadas e outras milhares de mortes foram contabilizadas, em especial na China, Itália e Espanha. O Brasil também passou a fazer parte desse cenário avassalador. Desde a primeira pessoa infectada até o presente momento, os números não param de crescer, e o Brasil é um dos países com o maior número de infectados e de mortos pela Covid-19. A questão da morte e do morrer passou a fazer parte dos noticiários diários. O quadro apresentado no contexto da pandemia colocou a medicina em situação de desconforto, porque as sofisticadas tecnologias não conseguem fazer frente a um inimigo invisível, que se achou tivesse sido vencido: um vírus da família SARS.

Havia a sensação de que teríamos vencido todos os inimigos invisíveis dos seres humanos. Nas análises de Yuval Noah Harari, aponta-se para a crença do inevitável progresso científico determinado por algoritmos. Harari diz o seguinte: “Mesmo que não conquistemos a imortalidade durante nossa existência, a guerra contra a morte ainda será o projeto emblemático do próximo século”. Some-se a isso, Harari acrescenta, “Nosso compromisso ideológico com a vida humana nunca permitirá que simplesmente aceitemos a morte. Enquanto a morte for motivada por alguma coisa, estaremos empenhados em superar suas causas”⁵. As grandes conquistas da biologia e da medicina são exemplificadas pela erradicação de várias epidemias como a varíola, “que foi a primeira epidemia que os humanos conseguiram varrer da face da Terra”⁶. Decorrente do progresso da ciência, o HIV é um vírus que, não mais necessariamente, mata. O Ebola foi declarado vencido. Desse modo, há a sensação de que nada pode-

³ THE IMPACTS of the Covid-19 crisis on global energy demand and CO2 emissions. *IEA Global Energy Review*, abr. 2020. Disponível em: <<https://www.iea.org/reports/global-energy-review-2020/global-energy-and-co2-emissions-in-2020>>. Acesso em: 15 jun. 2020.

⁴ ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE declara pandemia do novo Coronavírus. *UNA-SUS*, Brasília, 11 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

⁵ HARARI, Yuval. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das letras, 2016. p. 37.

⁶ HARARI, 2016, p. 20.

rá vencer as conquistas da medicina.⁷ Olaf Breidbach, prestigioso biólogo alemão, analisou abordagens publicadas em revistas como a “Nature” e a “Science”, que se aproximam da linguagem das promessas escatológicas da religião cristã. Verifica-se, em artigos publicados por essas revistas, a promessa de um reino de saúde e de bem-estar, como antecipação da vida eterna por meio da medicina. Dessa maneira, é proclamado o evangelho de um reino de saúde. Os cientistas são elevados à condição de “Cavaleiros da dupla hélice. A busca pelo Santo Graal da Biologia”⁸. A partir dessas expectativas pela escatologia terrestre de um mundo sem males, é possível editar filhos saudáveis, belos e fortes, por meio do genome editing. As expectativas pela superação da morte proporcionam a corrida de *editing for the perfect baby*, editando a criança perfeita.⁹ Segundo Knoepffler e Westphal¹⁰: “Dessa forma a edição de genoma carrega estruturas escatológicas de uma utopia de um mundo livre do sofrimento e do mal. Os seres sobre-humanos serão construídos por meio da ciência moderna com o objetivo de concretizar essa utopia”¹¹. Decorrente disso, cientistas afirmam que haverá “um futuro distópico de *designer babies*, um mundo onde os pais ‘brincarão de Deus’ por meio da opção para editar os genes dos seus filhos não nascidos para fazê-los mais fortes, altos e mais saudáveis”¹². Os avanços na pesquisa pela superação da morte são reais e apontam para um cenário no qual é possível criar uma raça humana que “seria menos parecida conosco hoje, do que nós com chimpanzés ou gorilas”¹³. A tecnologia que busca a saúde perfeita e a eternidade em vida poderia determinar para sempre a vida humana e “desferiria um golpe mortal na crença liberal da sacralidade da vida humana e das experiências humanas”¹⁴. Em meio a esse contexto surge algo inesperado, a esperança de um mundo sem males ruiu. O modelo de saúde, de vida e de economia foi desestruturado por um vírus desconhecido.

⁷ HARARI, 2016, p. 21.

⁸ Cf. BREIDBACH, Olaf. Gen-Biologismen. In: SORGNER, Stefan Lorenz; BIRX, H. James; KNOPFFLER, Nikolaus (Eds.). *Eugenik und die Zukunft*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2006. p. 102.

⁹ Cf. MA, Hong; MARTI-GUTIERREZ, Nuria; MITALIPOV, Shoukhrat. Correction of a pathogenic gene mutation in human embryos. *Nature*, v. 548, p. 413-419, 24 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/nature23305>>. Acesso em: 13 set. 2011.

¹⁰ KNOEPFFLER, Nikolaus; WESTPHAL, Euler R. Genome Editing mit CRISPR/Cas9 – Homo Deus? In: RANISCH, Robert et al. *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018. Bd. 18, p. 159.

¹¹ No original: “Auf diese Weise trägt das Genome Editing eschatologische Strukturen einer Utopie einer Welt, befreit von Leid und Übel. Die übermenschlichen Wesen werden durch die moderne Wissenschaft konstruiert, um diese Utopie Wirklichkeit werden zu lassen”.

¹² MURGIA, Madhumita. How Scientists are deciding the Future of Humanity. *Independent*, 2016. Disponível em: <<https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/how-scientists-are-deciding-the-future-of-humanity-a7505301.html>>. Acesso em: 17 jul. 2020. No original: “believe they herald a dystopian future of ‘designer babies’—a world where parents will ‘play God’ by opting to edit their unborn child’s genes to make it stronger, taller and healthier”.

¹³ KNOEPFFLER; WESTPHAL, 2018, p. 155. No original: “würde mit uns heutigen Menschen vielleicht weniger gemeinsam haben, als wir mit Bonobos oder Gorillas”.

¹⁴ HARARI, 2016, p. 330.

A visita insólita de um vírus inesperado

Sem desconsiderar os extraordinários avanços da medicina atual, há muito tempo setores da saúde pública estão se pronunciando sobre possíveis epidemias e pandemias que poderiam aparecer.¹⁵ No contexto de uma medicina que está voltada à alta tecnologia e que prioriza a performatividade técnica e a lucratividade tecnológica, as questões sociais, ambientais, bem como de saúde pública e saneamento básico se tornaram quase irrelevantes. As relações de poder entre os operadores da alta tecnologia e os profissionais da saúde básica e de doenças prevalentes são significativas. Há especialidades médicas prestigiadas e aquelas que são vistas como menos importantes, em especial, aquelas que têm como foco questões sociais, culturais e ambientais. Essa relação de prestígio perpassa a educação médica.¹⁶ François Jacob – laureado com o prêmio Nobel de Fisiologia e Medicina – se expressa de forma precisa a respeito da prepotência na ciência moderna. Jacob diz o seguinte:

Ele engloba todos os desvios das ciências e das tecnologias que, neste fim de século, ameaçam o futuro do planeta e de seus habitantes: a energia atômica, a das bombas e a das usinas; o excesso de indústrias, a poluição, o efeito estufa, a busca de petróleo por sondas submarinas; enfim, tudo o que é julgado responsável pela deterioração do mundo¹⁷.

O foco da medicina na tecnologia de alto rendimento, como vimos acima, foi desestabilizado por questões ignoradas há muito tempo, pois achava-se que vírus, bactérias e microrganismos patogênicos em geral teriam sido definitivamente vencidos. Afinal, a ciência médica tudo pode. O próximo inimigo a ser vencido seria a morte, pois todos os outros foram banidos pela capacidade científica de produzir fármacos e pelo domínio dos algoritmos da genética humana e da inteligência artificial. Em meio a esse sentimento de vitória aparece um vírus desconhecido que levou algum tempo para ser identificado, enquanto se alastrava dramaticamente por todo o globo terrestre. Durante a pandemia, as consequências letais foram percebidas nas rotinas médicas nos hospitais. Nesse contexto, o efeito mais dramático e conflituoso se mostrou surpreendente pela sua face mais cruel. O número de pacientes com a Covid-19 aumentou drasticamente diante da realidade da limitação de leitos e de ventiladores em Unidades de Terapia Intensiva (UTI). Na condição de revisor do projeto da AMIB (Associação de Medicina Intensiva Brasileira), percebi o mal-estar instalado nas discussões sobre critérios de triagem em situações de pandemia, agravado pela rapidez pela qual a pandemia se alastrou e pelo assalto letal do SARS-CoV-2 contra inúmeras

¹⁵ MUNDO está mal preparado para emergências sanitárias. *Agência Brasil*, Brasília, 13 out. 2014. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-10/mundo-est%C3%A1-mal-preparado-para-emergencias-sanitarias-diz-diretora-da-oms>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

¹⁶ FEUERWERKER, Laura C. M. Gestão dos Processos de mudança na graduação em medicina. In: MARINS, João José Neves et al. (Orgs.). *Educação Médica em transformação*: Instrumentos para a construção de novas realidades. São Paulo: HUCITEC; Associação Brasileira de Educação Médica, 2004. p. 18-19.

¹⁷ JACOB, François. *O rato, a mosca e o homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 73. No seu livro, Jacob utiliza a palavra grega “hybris” para designar a prepotência, soberba e presunção da ciência moderna.

peçoas. Como já é conhecido, nem todas as pessoas que estão infectadas sabem que carregam o vírus, como também não podem ser identificadas em tempo hábil para não contaminarem outras. Esse processo torna a propagação ainda mais imprevisível.

Quem merece viver e quem merece morrer: critérios de triagem

É desnecessário dizer novamente que a tecnologia médica trouxe benefícios inestimáveis, como cirurgias de alta complexidade, respiradores pulmonares, tomografia, ressonância magnética, fármacos de última geração. Entretanto, a mesma ciência que produziu os ventiladores pulmonares para salvar pacientes em uma UTI não é capaz de atender todos os pacientes graves em tempo hábil. Há muito tempo que no Brasil as condições dos hospitais são precárias. É comum que existam mais pacientes nos hospitais do que a oferta de equipamentos. É notório que na rotina dos hospitais públicos, profissionais de saúde precisem tomar decisões diante da escassez de recursos. Em situações de pandemia, o quadro, já fragilizado, ganha proporções assustadoras. O conflito médico passa a ser real e sem solução.

Diante da possibilidade do esgotamento de recursos, muitos comitês de ética de hospitais começaram a se mobilizar no mês de fevereiro, quando o primeiro paciente com Covid-19 tinha sido identificado no país. A questão crucial que norteia os comitês de ética, desde então, é construir protocolos objetivos de triagem desses pacientes. A médica Zilda Cavalcanti, diretora do Conselho Regional de Medicina do Estado de Pernambuco, expõe essa dramaticidade da seguinte forma: “Se um profissional tem um respirador para três pacientes, ele não pode carregar sozinho o peso dessa escolha. Precisamos dar critérios para respaldar o médico e fazer com que essa decisão seja a mais justa possível”¹⁸. Mais ainda, se está diante do dilema: “quem merece viver e quem merece morrer?”. Nesse cenário limítrofe, o documento da AMIB, publicado em 01 de maio de 2020, diz que, “Desejamos, fortemente, que esta crise seja em breve superada e que a adoção de um protocolo de alocação de recursos esgotados jamais seja necessária [...]”¹⁹. Lamentavelmente, aconteceu o contrário. Em especial no Brasil, os números de pessoas que testaram positivo para o coronavírus, tal como o número de mortos, aumentou vertiginosamente de maio até julho de 2020. Esse é o cenário com o qual os profissionais da medicina se deparam. Surgem perguntas que colocam o profissional de saúde diante de dilemas pessoais que levam ao esgotamento físico, mental e espiritual.

¹⁸ BARIFOUSE, Rafael. “Escolhemos quem terá mais chances”: a difícil decisão de quem terá acesso a UTI com saúde em colapso. *BBC News Brasil*, São Paulo, 19 maio 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52717493>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

¹⁹ KRETZER, Lara et al. Recomendações da AMIB (Associação de Medicina Intensiva Brasileira), ABRAMEDE (Associação Brasileira de Medicina de Emergência), SBGG (Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia) e ANCP (Academia Nacional de Cuidados Paliativos) de alocação de recursos em esgotamento durante a pandemia por COVID-19. *AMIB*, 01 maio 2020. Disponível em: <<https://www.amib.org.br/noticia/nid/recomendacoes-da-amib-abramede-sbgg-e-ancp-de-alocacao-de-recursos-em-esgotamento-durante-a-pandemia-por-covid-19/>>. Acesso em: 16 jun. 2020. p. 16.

Possíveis critérios de triagem

Segundo o protocolo da AMIB, “Tomar decisões de grande peso moral de maneira subjetiva e sem apoio institucional ou de recomendações formais pode ser emocionalmente debilitante”²⁰. Critérios morais que estejam fundamentados pelo arcabouço jurídico são essenciais na construção desse protocolo. Ainda assim, quais seriam os critérios adotados para construir o protocolo de triagem em uma UTI? Segundo o documento acima citado, o critério fundamental adotado é o da dignidade humana, com suas necessidades físicas, familiares e espirituais, como um bem intrínseco do ser humano. A partir disso, afirma-se que o

respeito à dignidade intrínseca de cada pessoa exige que pacientes que se aproximam do final da vida recebam cuidados, que tenham como objetivo oferecer a melhor qualidade de sobrevivência, incluindo controle impecável de sintomas e acolhimento das necessidades emocionais, sociais e espirituais, tanto do paciente quanto de seus familiares²¹.

A afirmação de que a dignidade humana é o vetor fundamental nas decisões éticas em terapia intensiva é pontuada no início do documento e se estende até o final. Há uma preocupação com alguns temas recorrentes e geradores de temores em virtude das práticas desumanas ao longo da história da ciência, tais como a eugenia e a eutanásia.²² Esses assuntos têm sido abordados com intensidade nas discussões no contexto da pandemia. Desse modo, há uma farta literatura produzida neste curto espaço de tempo, apontando para esses aspectos. Segundo publicação do prestigioso *Journal of the American Medical Association (JAMA)*: “Deve ficar explícito que os ventiladores não serão alocados com base em considerações moralmente irrelevantes, como sexo, raça, religião, deficiência intelectual, status de seguro, riqueza, cidadania, status social ou conexões sociais”²³. Essa questão foi discutida logo que a pandemia tomou proporções catastróficas na Itália, e o critério adotado seria a idade. Segundo documento de médicos italianos:

Pode ser necessário definir um **limite de idade** para a admissão na UTI. O princípio subjacente seria economizar recursos limitados, que podem se tornar extremamente escassos para quem tem muito mais **probabilidade de sobrevivência** e expectativa de vida, a fim de **maximizar os benefícios** para o **maior número** de pessoas²⁴.

²⁰ KRETZER et al., 2020, p. 3.

²¹ KRETZER et al., 2020, p. 3.

²² WESTPHAL, Euler Renato; FERRETTI, Arlindo Junior. O aborto seletivo como caminho para o infanticídio. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 502-515, jul./dez. 2019.

²³ WHITE, Douglas B; LO, Bernard. A Framework for Rationing Ventilators and Critical Care Beds during the COVID-19 Pandemic. *JAMA*, 27 mar. 2020. Disponível em: <<https://jamanetwork.com/journals/jama/fullarticle/2763953>>. Acesso em: 20 jun. 2020. No original: “It should be made explicit that ventilators will not be allocated on the basis of morally irrelevant considerations, such as sex, race, religion, intellectual disability, insurance status, wealth, citizenship, social status, or social connections”.

²⁴ VERGANO, M. et al. Clinical Ethics Recommendations for the Allocation of Intensive Care Treatments in exceptional, resource-limited circumstances. *SIAARTI*, n. 1, 16 mar. 2020. Disponível em: <<http://www.siaarti.org>>.

A questão da idade foi o principal aspecto discutido no processo de construção do protocolo da AMIB. A base para as decisões é a solidariedade como fundamento para as práticas em saúde. Segundo o documento: “O uso de um único critério também não é recomendado sob risco de inserção de viés discriminatório no processo. A idade, por exemplo, não deve ser utilizada como critério único de triagem”²⁵. O critério de triagem de pacientes graves da Covid-19 está diretamente ligado à comorbidade de um paciente. Pergunta-se o que seria essa comorbidade? Algumas comorbidades menos avançadas, como Hipertensão Arterial Sistêmica e Diabetes Mellitus, que atingem, em especial, alguns subgrupos sociais, como a população negra, não poderiam servir de justificativa para o impedimento de acesso aos ventiladores em UTI. As comorbidades em pacientes idosos precisam ser definidas como comorbidades graves, com expectativa de sobrevida de menos de um ano e em condições irreversíveis.

Além do critério da dignidade humana, há critérios objetivos, cujos escores foram padronizados e são reconhecidos na medicina no mundo inteiro, e servem de base para diagnóstico de gravidade de comorbidade, a partir do *Sequential Organ Failure Assessment* (SOFA) e *Acute Physiology And Chronic Health Evaluation* (APACHE), por exemplo. Nesses indicadores de comorbidade severa, o critério estabelecido parte do funcionamento dos seis sistemas básicos do corpo humano: neurológico, cardiovascular, respiratório, hepático, de coagulação e renal.²⁶ A partir desses critérios, o Conselho Regional de Medicina de Pernambuco (CREMEPE) emitiu recomendação semelhante ao protocolo da AMIB.²⁷

Desse modo, a partir do critério ético e técnico, o risco de decisões com propósitos eugênicos deve ser completamente descartado. Segundo Boreskie et al.: “Embora a fragilidade esteja frequentemente associada à idade avançada, os critérios puramente baseados na idade são frequentemente imprecisos, pois as pessoas mais jovens também podem se apresentar com fragilidade, e muitas pessoas mais velhas são saudáveis e robustas”. No final do artigo, os autores concluem dizendo: “Afinal, a interpretação mais encorajadora das estatísticas de mortalidade na Itália para pa-

siaarti.it/SiteAssets/News/COVID19%20-%20documenti%20SIAARTI/SIAARTI%20-%20Covid-19%20%20Clinical%20Ethics%20Recommendations.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2020. No original: “An **age limit** for the admission to the ICU may ultimately need to be set. The underlying principle would be to save limited resources which may become extremely scarce for those who have a much greater **probability of survival** and life expectancy, in order to **maximize the benefits** for the **largest number** of people”. (Palavras em negrito estão no texto original.)

²⁵ KRETZER et al., 2020, p. 8.

²⁶ KRETZER et al., 2020, p. 7-8.

²⁷ Conselho Regional de Medicina de Pernambuco (CREMEPE), em sua RECOMENDAÇÃO CREMEPE Nº 05/2020 diz o seguinte: Art. 2º. Utilização do Escore Unificado para Priorização (EUP-UTI) de pacientes ao acesso a unidades de terapia intensiva e de assistência ventilatória, utilizando combinação do Sequential Organ Failure Assessment (SOFA) simplificado, Índice de Comorbidades de Charlson (ICC), Clinical Frailty Scale (CFS) e performance status de Karnofsky, conforme anexo I.” Disponível em: <<http://www.cremepe.org.br/2020/05/12/cremepe-publica-recomendacao-no-05-2020/>>. Acesso em: 10 jul. 2020.

cientes com COVID-19 acima de 80 anos de idade indicam que mais de 80% estão sobrevivendo²⁸.

Percebe-se, assim, que é um equívoco associar apenas a morte pela Covid-19 com a idade, pois a sobrevida de idosos é altíssima. De outro lado, segundo os autores acima citados, jovens com comorbidades graves também estão expostos a riscos significativos de morte. Por isso o sugestivo título do artigo acima referido, afirmando que idade, embora apresente suas fragilidades, é apenas um número e não representa a condição nem o valor da vida humana. Entretanto, nem todas as pessoas poderão ser salvas pela internação em UTI. Qual a decisão em relação àqueles que não têm possibilidades de sobrevida em função de sua comorbidade e de seu estado de irreversibilidade, independente de idade? O Conselho Federal de Medicina (CFM) pronunciou-se a respeito dos procedimentos corretos para doentes em estágio de irreversibilidade em 2016, por meio da Resolução Nº 2.156. A passagem central para a questão em discussão é a seguinte:

CONSIDERANDO que, nos casos de doença incurável e terminal, deve o médico oferecer todos os cuidados paliativos disponíveis, sem empreender ações diagnósticas ou terapêuticas inúteis ou obstinadas, levando sempre em consideração a vontade expressa do paciente ou, na sua impossibilidade, a de seu representante legal²⁹.

Ao desconsiderar a finitude da vida humana, corre-se o risco de postergar a morte inevitável por meio de ações terapêuticas inúteis, o que se entende por distanásia. Para que a pessoa não seja submetida às ações que a coloquem em situação de extremo sofrimento, ela é encaminhada para cuidados paliativos, que têm como objetivo ações não curativas, mas de cuidado. Desse modo, assegura-se uma morte digna, proporcionando o atendimento das necessidades básicas e o conforto necessário até o desfecho da vida. O excesso de tratamento invasivo inútil torna o processo de morte extremamente desumano, porque não permite as pessoas morrerem, adiando mecanicamente a morte inevitável.³⁰ Existem preocupações, há mais tempo, com a possibili-

²⁸ BORESKIE, Kevin F.; BORESKIE, Patrick E.; MELADY, Don (Orgs.). Age is just a number – and so is frailty: Strategies to inform resource allocation during the COVID-19 pandemic. *Canadian Journal of Emergency Medicine*, n. 358, p. 1-3, 2020. Disponível em: <<https://www.cambridge.org/core/journals/canadian-journal-of-emergency-medicine/article/age-is-just-a-number-and-so-is-frailty-strategies-to-inform-resource-allocation-during-the-covid19-pandemic/BAFAD41F10B8C93DF544C5F9F50F5289>>. Acesso em: 17 jun. 2020. p. 2. No original: “While frailty is often associated with older age, purely age-based criteria are frequently inaccurate, as younger people can also present with frailty, and many older people are healthy and robust. No final do artigos, conclui-se: “After all, the more encouraging interpretation of the mortality statistics in Italy for COVID-19 patients over 80 years of age is that over 80% are surviving”.

²⁹ CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *RESOLUÇÃO CFM Nº 2.1 56/2016*. Brasília: DOU Diário Oficial da União. Publicada no D.O.U. de 17 de novembro de 2016, Seção I, p. 138-139. Disponível em: <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2016/2156>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

³⁰ CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *CÓDIGO DE ÉTICA MÉDICA*. Resolução CFM nº 1.931, de 17 de setembro de 2009. Brasília, 2010. Disponível em: <<https://portal.cfm.org.br/stories/biblioteca:codigoeticamedica>>. Acesso em: 09 jun. 2020.

dade dos cuidados paliativos em tempos de pandemia, que se expressam assim: “Os cuidados paliativos podem ter um grande papel a desempenhar em uma pandemia de gripe, mas nossos recursos escassos podem ser facilmente sobrecarregados, com consequências potencialmente terríveis”³¹.

Nas discussões que desencadearam uma busca frenética por critérios em situação de pandemia, observa-se uma certa indiferença em relação à situação de conflito dos médicos, médicas e profissionais de enfermagem, que se encontram na linha de frente no processo de triagem de pacientes com Covid-19.

O projeto de vencer a morte e a doença foi colocado em crise por um vírus que ainda não se entendeu suficientemente e que ainda não pode ser combatido com eficácia. A morte traz novamente seus aspectos sombrios sobre nossas vidas e atinge a economia, educação, política. Ou seja, todas as áreas da vida estão sendo determinadas por ela. A morte colocou seu jugo sobre a humanidade como já há muito não se via, pelo menos, nessa proporção.³² A referência das dinâmicas da vida na sociedade, neste momento, é a morte provocada pelo vírus.

A morte e o morrer: entre a utopia e a esperança

Como vimos, as pessoas, em todas as partes do globo terrestre, estão vivendo diante da ameaça mortífera de um vírus. As últimas gerações não viram a morte estar tão em evidência como agora. Dessa forma, ela exerce um controle social significativo sobre a humanidade, independentemente de raça, nacionalidade, poder, classe social, nível educacional ou gênero. Todos os seres humanos foram alcançados pela possibilidade de morrer prematuramente. Em virtude dessa ameaça, há a busca por fármacos considerados milagrosos, de efeito duvidoso, nos quais se deposita esperança de proteção contra os poderes do vírus mortal. Lucien Sfez discute as utopias messiânicas da medicina dizendo: “O diabo, portanto, não está mais no social, em nossa história, em nosso meio ambiente, está em nós, entronizado em nossos genes. Uma vez que já se sabe onde está o diabo, pode-se expulsá-lo e tornar-se angélico”³³.

A utopia da saúde perfeita almejada pelo engenheiramento genético e pela medicina de alta tecnologia tomou o lugar da esperança escatológica da tradição cristã. Busca-se criar o ser humano “amortal” por meio da recombinação dos algoritmos.³⁴ Diante da globalização da morte pela pandemia, a figura do profissional da medicina que assumiu o papel de salvador sobre todas as doenças, e que pode vencer a morte,

³¹ DOWNAR, James; SECCARECCIA, Dori. Palliating A Pandemic: “All Patients Must Be Cared For”. *Journal Of Pain And Symptom Management*, v. 39, n. 2, p. 291-295, Feb. 2010. p. 294. No original: “Palliative care may have a large role to play in an influenza pandemic, but our scarce resources could easily be overwhelmed, with potentially dire consequences”.

³² COVID-19. Exploring the impacts of the Covid-19 pandemic on global energy markets, energy resilience, and climate change: An unprecedented global health and economic crisis. *IEA Global Energy Review*, 2020. Disponível em: <<https://www.iea.org/topics/covid-19>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

³³ SFEZ, Lucien. *A Saúde Perfeita: Crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Loyola. 1996. p. 312.

³⁴ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. 19. ed. Porto Alegre: L&PM, 2017. p. 424.

entrou em colapso.³⁵ A resposta para a existência do ser humano não vem da medicina, pois a morte significa crise radical de todos os projetos humanos. Segundo Rahner, a morte é a destruição do corpo e é a ruptura radical de todos os laços humanos.³⁶ Diante da consciência dessa finitude, Lutero escreveu “Um Sermão sobre a Preparação para a Morte”³⁷. Ele começa com o seguinte conselho:

Como a morte é uma despedida deste mundo e de todos os seus afazeres, é necessário que o ser humano disponha com clareza sobre seus bens temporais, assim como devem ficar ou assim como pretende ordená-los. Ele deve fazer isso para que, depois de sua morte, não permaneça motivo para rixa, discórdia ou algum outro mal-entendido entre seus parentes. Trata-se de uma despedida corporal ou exterior deste mundo, em que o ser humano abandona e se despede de seus bens³⁸.

Por isso, em tempos de pandemia, o ser humano é conclamado a incluir a finitude da vida no gozo dos seus bens e no acúmulo de propriedades, ou seja, *ensina-nos a contar os nossos dias, de tal maneira que alcancemos corações sábios* (Sl 90.12). A consciência da finitude é uma oportunidade para o desapego de bens e da reconciliação com pessoas e com Deus. Segundo o conselho de Lutero: “Em segundo lugar, [...] Devemos perdoar amavelmente todas as pessoas, por mais que nos tenham ofendido. Por outro lado, unicamente por causa de Deus, devemos também desejar perdão de todas as pessoas, muitas das quais sem dúvida ofendemos [...]”³⁹. Lutero continua dizendo que “Tais arranjos e preparativos para essa viagem consistem, em primeiro lugar, em providenciar uma confissão sincera”⁴⁰. A necessidade da confissão da culpa e da reconciliação com Deus e com as pessoas, diante da possibilidade da morte, se fundamenta no perdão da culpa e da reconciliação de Cristo com vistas à esperança de vida eterna. Lutero diz que, “Assim Cristo, a imagem da vida e da graça, é nosso consolo contra a imagem da morte e do pecado”. Segundo o testemunho do Novo Testamento, em especial 1 Coríntios 50-57, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo trazem perspectivas para a esperança cristã da ressurreição e da vida eterna.⁴¹ A partir

³⁵ A relação entre a esperança cristã e a utopia escatológica da medicina foi amplamente abordada nos livros: WESTPHAL, Euler Renato. *Briçando no paraíso perdido: as estruturas religiosas da ciência*. São Bento do Sul: União Cristã, 2006. WESTPHAL, Euler Renato. *Ciência e Bioética: um olhar teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

³⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes: mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1958. p. 17-26.

³⁷ LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Preparação para a Morte. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1. p. 386-400.

³⁸ LUTERO, 1987, p. 386.

³⁹ LUTERO, 1987, p. 386.

⁴⁰ LUTERO, 1987, p. 387.

⁴¹ WRIGHT, N. T. *A Ressurreição do Filho de Deus*. Trad. Eliel Vieira. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

do discurso “sobre o Reino de Deus, Jesus realiza não só um diagnóstico do tempo, mas uma abrangente criação de sentido [...]”⁴².

Considerações finais

Como vimos, a ciência pretende ser autônoma, livre de autoridades externas, sem quaisquer referências religiosas. No cenário de pandemia, faz-se necessário prestar atenção à necessidade de mudar o foco para o paradigma do cuidado, que nos permite enxergar a realidade da vida a partir da fé e da esperança. Conclui-se que as decisões limítrofes diante do esgotamento de recursos médicos deverão ser pautadas por critérios éticos, a partir da dignidade humana, que transcendem a pergunta “quem merece viver e quem merece morrer?”. Assim, a vida não deve ser deliberadamente abreviada pela medicina, e a morte não pode ser artificialmente protelada em condições de morbidade irreversível. Segundo a sabedoria bíblica, *há tempo de nascer, e tempo de morrer; tempo de plantar e tempo de arrancar o que se plantou* (Ecl 3.2). Pessini expressa isso da seguinte forma: “Podemos ser curados de uma doença classificada como mortal, mas não de nossa mortalidade. Quando esquecemos isso, acabamos caindo na tecnocracia e na absolutização da vida biológica pura e simplesmente”⁴³. A pandemia nos coloca diante da realidade da finitude da vida e da limitação dos recursos científicos e tecnológicos. Também esses estão sob o signo da provisoriedade humana. Assim, conforme o cientista François Jacob, a “hybris” das ciências arroga ter poderes divinos. A partir da teologia, compreendemos que a eternidade só é possível a partir da revelação do reino em Cristo, em sua morte e ressurreição. “A morte de tudo o que é terreno é a condição prévia inevitável para entrar no reino de Deus.”⁴⁴ O ser humano, com seus projetos de se tornar “amortal”, é colocado diante da finitude da vida. É desnecessário dizer que a finitude é superada não pelo pânico diante da morte nem pelo cinismo diante das vítimas da pandemia. A esperança conferida pela ressurreição de Cristo aponta para além da precariedade e da finitude humana.

Referências

- BARIFOUSE, Rafael. “Escolhemos quem terá mais chances”: a difícil decisão de quem terá acesso a UTI com saúde em colapso. *BBC News Brasil*, São Paulo, 19 maio 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52717493>>. Acesso em: 17 jun. 2020.
- BÍBLIA SAGRADA. João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1976.
- BORESKIE, Kevin F.; BORESIE, Patrick E.; MELADY, Don (Orgs.). Age is just a number – and so is frailty: Strategies to inform resource allocation during the COVID-19 pandemic. *Canadian Journal of Emergency Medicine*, n. 358, p. 1-3, 2020. Disponível em: <<https://www.cambridge>.

⁴² SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010. p. 130.

⁴³ PESSINI, Leo. *Como lidar com o paciente em fase terminal*. 5. ed. Aparecida: Santuário, 2003. p. 152.

⁴⁴ WENDLAND, H. D. Die Briefe an die Korinther. *Das Neue Testament Deutsch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933. v. 2, p. 374.

org/core/journals/canadian-journal-of-emergency-medicine/article/age-is-just-a-number-and-so-is-frailty-strategies-to-inform-resource-allocation-during-the-covid19-pandemic/BAFAD41F10B8C93DF544C5F9F50F5289>. Acesso em: 17 jun. 2020.

BREIDBACH, Olaf. Gen-Biologismen. In: SORGNER, Stefan Lorenz; BIRX, H. James; KNOPFFLER, Nikolaus (Eds.). *Eugenik und die Zukunft*. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 2006.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *CÓDIGO DE ÉTICA MÉDICA*. Resolução CFM nº 1.931, de 17 de setembro de 2009. Brasília, 2010. Disponível em: <<https://portal.cfm.org.br/stories/biblioteca/codigodeeticamedica>>. Acesso em: 09 jul. 2020.

CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. *RESOLUÇÃO CFM Nº 2.1 56/2016*. Brasília: DOU Diário Oficial da União. Publicada no D.O.U. de 17 de novembro de 2016, Seção I, p. 138-139. Disponível em: <<https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/resolucoes/BR/2016/2156>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

COVID-19. Exploring the impacts of the Covid-19 pandemic on global energy markets, energy resilience, and climate change: An unprecedented global health and economic crisis. *IEA Global Energy Review*, 2020. Disponível em: <<https://www.iea.org/topics/covid-19>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

DOWNAR, James; SECCARECCIA, Dori. Palliating A Pandemic: “All Patients Must Be Cared For?”. *Journal Of Pain And Symptom Management*, v. 39, n. 2, p. 291-295, Feb. 2010.

FEUERWERKER, Laura C. M. Gestão dos Processos de mudança na graduação em medicina. In: MARINS, João José Neves et al. (Orgs.). *Educação Médica em transformação: Instrumentos para a construção de novas realidades*. São Paulo: HUCITEC; Associação Brasileira de Educação Médica, 2004.

HARARI, Yuval. *Homo Deus: uma breve história do amanhã*. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. Trad. Janaina Marcoantonio. 19. ed. Porto Alegre: L&PM, 2017.

JACOB, François. *O rato, a mosca e o homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KNOEPFFLER, Nikolaus; WESTPHAL, Euler R. Genome Editing mit CRISPR/Cas9 – Homo Deus? In: RANISCH, Robert et al. *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2018. Bd. 18.

KRETZER, Lara et al. Recomendações da AMIB (Associação de Medicina Intensiva Brasileira), ABRAMEDE (Associação Brasileira de Medicina de Emergência, SBGG (Sociedade Brasileira de Geriatria e Gerontologia) e ANCP (Academia Nacional de Cuidados Paliativos) de alocação de recursos em esgotamento durante a pandemia por COVID-19. *AMIB*, 01 maio 2020. Disponível em: <<https://www.amib.org.br/noticia/nid/recomendacoes-da-amib-abramede-sbge-e-ancp-de-alocacao-de-recursos-em-esgotamento-durante-a-pandemia-por-covid-19/>>. Acesso em: 16 jun. 2020.

LUTERO, Martinho. Um Sermão sobre a Preparação para a Morte. In: *Obras Selecionadas*. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987. v. 1. p. 386-400.

MA, Hong; MARTI-GUTIERREZ, Nuria; MITALIPOV, Shoukhrat. Correction of a pathogenic gene mutation in human embryos. *Nature*, v. 548, p. 413-419, 24 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.nature.com/articles/nature23305>>. Acesso em: 13 set. 2011.

MUNDO está mal preparado para emergências sanitárias. *Agência Brasil*, Brasília, 13 out. 2014. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2014-10/mundo-est%C3%A1-mal-preparado-para-emergencias-sanitarias-diz-diretora-da-oms>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

MURGIA, Madhumita. How Scientists are deciding the Future of Humanity. *Independent*, 2016. Disponível em: <<https://www.independent.co.uk/life-style/health-and-families/how-scientists-are-deciding-the-future-of-humanity-a7505301.html>>. Acesso em: 17 jul. 2020.

- ORGANIZAÇÃO Mundial da Saúde declara pandemia do novo Coronavírus. *UNA-SUS*, Brasília, 11 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.unasus.gov.br/noticia/organizacao-mundial-de-saude-declara-pandemia-de-coronavirus>>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- PESSINI, Leo. *Como lidar com o paciente em fase terminal*. 5. ed. Aparecida: Santuário, 2003.
- RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes: mit einem Exkurs über das Martyrium*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1958.
- SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Trad. Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
- SFEZ, Lucien. *A Saúde Perfeita: Crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Loyola, 1996.
- THE IMPACTS of the Covid-19 crisis on global energy demand and CO2 emissions. *IEA Global Energy Review*, abr. 2020. Disponível em: <<https://www.iea.org/reports/global-energy-review-2020/global-energy-and-co2-emissions-in-2020>>. Acesso em: 15 jun. 2020.
- VERGANO, M. et al. Clinical Ethics Recommendations for the Allocation of Intensive Care Treatments in exceptional, resource-limited circumstances. *SIAARTI*, n. 1, 16 mar. 2020. Disponível em: <<http://www.siaarti.it/SiteAssets/News/COVID19%20-%20documenti%20SIAARTI/SIAARTI%20-%20Covid-19%20%20Clinical%20Ethics%20Reccomendations.pdf>>. Acesso em: 25 mar. 2020.
- WENDLAND, H. D. Die Briefe an die Korinther. *Das Neue Testament Deutsch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933. v. 2.
- WESTPHAL, Euler Renato; FERRETTI, Arlindo Junior. O aborto seletivo como caminho para o infanticídio. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 502-515, jul./dez. 2019.
- WESTPHAL, Euler Renato. *Brincando no paraíso perdido: as estruturas religiosas da ciência*. São Bento do Sul: União Cristã, 2006.
- _____. *Ciência e Bioética: um olhar teológico*. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- WHITE, Douglas B; LO, Bernard. A Framework for Rationing Ventilators and Critical Care Beds during the COVID-19 Pandemic. *JAMA*, 27 mar. 2020. Disponível em: <<https://jamanetwork.com/journals/jama/fullarticle/2763953>>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- WRIGHT, N. T. *A Ressurreição do Filho de Deus*. Trad. Eliel Vieira. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4061>

A IGREJA CRISTÃ MARANATA E A PECULIAR MESCLA RELIGIÃO-CIÊNCIA NA ANÁLISE DA PANDEMIA¹

*Maranatha Christian Church and the peculiar mixture of religion and science
in the analysis of the pandemics*

Eduardo Rodrigues da Cruz²

Resumo: Anúncios publicitários da Igreja Cristã Maranata publicados na revista *Veja*, na época de maior disseminação da pandemia, suscitam o interesse em uma forma específica de apresentar o diálogo entre religião e ciência. Pastores e diáconos que também possuem formação em ciência engajam informações da física, da biologia, da genética etc. no serviço da doutrina tradicional dessa igreja, de corte apocalíptico. Para dar conta da mescla daí resultante, três abordagens distintas e que se completam são trazidas para a análise: a tipologia quádrupla de Ian Barbour sobre as relações entre ciência e religião, a análise de legitimação da religião pela ciência de James Lewis e o estudo do sincretismo de religião e ciência que Jesper Petersen apresenta. Conclui-se que a pandemia da Covid-19 serviu de pretexto para a divulgação da doutrina da Igreja Maranata, que trouxe uma mescla entre ciência e religião passível de análise pelas abordagens mencionadas.

Palavras-chave: Igreja Cristã Maranata. Diálogo ciência-religião. Covid-19. Legitimação. Sincretismo.

Abstract: Advertisements by the Maranatha Christian Church published in *Veja* magazine, at the time of the greatest spread of the pandemics; arouse interest in a specific way of presenting the dialogue between religion and science. Pastors and deacons who also have a background in science engage information from physics, biology, genetics etc. in the service of the traditional doctrine of that church, of apocalyptic bent. To account for the resulting mix, three distinct and complementary approaches are brought into the analysis: Ian Barbour's quadruple typology of the relationship between science and religion, the analysis of the legitimation of religion by science discussed by James Lewis, and the study of the syncretism of religion and science that Jesper Petersen presents. It is concluded that the Covid-19 pandemic served as a pretext for the dissemination of the doctrine of the Maranatha Church, which brought a mixture of science and religion that could be analyzed by the aforementioned approaches.

Keywords: Maranatha Christian Church. Science and religion dialogue. Covid-19. Legitimation. Syncretism.

¹ O artigo foi recebido em 21 de julho de 2020 e aprovado em 15 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. PUC-SP. E-mail: erodacruz@pucsp.br

Introdução

Os leitores e as leitoras da revista *Veja*, no primeiro número de abril de 2020, podem ter se surpreendido com uma matéria de três páginas que surgiu em espaço nobre (logo nas primeiras páginas da revista), falando da reação da Igreja Cristã Maranata à pandemia do coronavírus. À primeira vista parecia uma matéria regular da revista, e só um olhar mais atento reconhecia seu caráter de anúncio publicitário. Maior surpresa ainda era de se esperar quando os anúncios se repetiram nas semanas seguintes, com matérias escritas por pastores e diáconos com uma boa formação científica. Esses anúncios continham divulgação religiosa evangélica tradicional, mas misturada com argumentos científicos, algo bastante inédito para o público leitor da revista.

O principal propósito deste ensaio é descrever e avaliar a mescla³ de discurso científico e discurso religioso dessa igreja, particularmente em seu viés apocalíptico motivado pela irrupção da pandemia. Para tanto, primeiro descreveremos resumidamente o conteúdo dos números da revista *Veja* em que aparecem matérias da Maranata, com destaque ao modo como os autores relacionam ciência e religião. Em seguida, recorreremos a uma tipologia de classificação desse relacionamento como apresentada por Ian Barbour e que reflete as preocupações da apologética cristã. Veremos quão adequada (ou não) tal tipologia é para o caso da Igreja Maranata. Em seguida, sugeriremos duas abordagens vindas da ciência da religião para o discurso da igreja, inicialmente pensadas para o estudo dos novos movimentos religiosos, uma que parte da análise weberiana de legitimação e outra que estuda formas de sincretismo entre ciência e religião. Ainda que os estudos existentes não se encaixem adequadamente ao caso da Igreja Maranata, vemos potencial para o uso teórico e para o tratamento empírico de dados porventura a serem obtidos.

Ainda que a pandemia tenha sido mais um pretexto para a apresentação da mensagem da igreja, sugerimos aqui que sua mescla peculiar de ciência e religião presta-se, sim, a tratar da pandemia como objeto. Esperamos assim poder contribuir para o estudo de tais mesclas em igrejas cristãs de várias confissões.

Os anúncios publicitários da Igreja Cristã Maranata na revista *Veja*

A Igreja Cristã Maranata (ICM)⁴ tem recebido pouca atenção da produção acadêmica brasileira, ainda que seja muito bem estruturada e com vários centros de difusão. Assim, o que se falar aqui sobre ela possui um caráter tentativo, aguardando outros estudos a respeito de sua história e de sua prática. Essa igreja nasceu em 1968 na Grande Vitória, no estado do Espírito Santo, como dissídio de uma igreja presbiteriana local. Procura associar características tradicionais do protestantismo com a

³ Termos semelhantes poderiam ser usados como “mistura”, “sincretismo”, “hibridismo” etc. Entretanto, a limitação do material empírico disponível não permite definir univocamente uma escolha, que de qualquer maneira seria controversa.

⁴ Site institucional: <<https://www.igrejacristamaranata.org.br/>>.

experiência dos dons do Espírito, podendo ser assim caracterizada como pentecostal. Conta com um bom número de templos no Brasil e em vários países no exterior. Ela não se refere a um fundador carismático que se torna “dono” da igreja, ainda que a família Gueiros, de Vila Velha/ES, tenha sido instrumental na sua fundação. O atual presidente é o pastor Gedelti Gueiros, e um dos seus membros mais ilustres (tristemente ou não, não cabe aqui julgar) é o atual ministro do Turismo, Marcelo Álvaro Antônio. A igreja parece dispor de bons recursos financeiros, o que é sugerido tanto pelos anúncios de três páginas na revista *Veja* (veja.abril.com.br) como por um processo contra o pastor Gueiros e outros membros da igreja por conta de um suposto desvio milionário dos recursos da igreja.⁵

Um detalhe curioso parece revelar que se trata de uma igreja que atrai a classe média. Ao se buscar no Google acadêmico pela ICM, notam-se os constantes agradecimentos a ela feitos por autores e autoras de várias áreas de conhecimento, por ter dado encorajamento para a realização dos respectivos trabalhos. Nota-se por aí que a igreja parece apoiar o desenvolvimento científico e a prática das ciências por seus membros, e possui até um grupo “Ciência e Fé”.

Após essa breve introdução, vamos para a análise dos conteúdos presentes na publicidade da revista *Veja*. O primeiro número no qual aparece material da Igreja Maranata é o de 01 de abril de 2020 (edição 2680). Lemos aqui uma extensa matéria de três páginas, sendo as duas primeiras um registro das providências tomadas pela igreja por conta da pandemia, seguindo de perto as recomendações das autoridades sanitárias, o que insinua um respeito à ciência. Logo a seguir temos uma breve menção ao credo da igreja, com destaque aos sinais típicos da literatura apocalíptica.⁶ É nesse plano de fé que se sugere a inserção da pandemia na doutrina dos últimos tempos: “Mas os sinais, entre eles este que nos acomete agora, provam que [o fim] está muito perto”. Na terceira página, o pastor Gueiros expõe as sete passagens bíblicas onde se encontram os sinais expostos e a importância da conversão e da fé. Não há ainda menção à ciência aqui.

No número de 08 de abril (edição 2681), há um texto (também de três páginas), “Fé sem ruído”, assinado pelo pastor Alex S. Moura, que também é doutor em Engenharia Elétrica e professor da UFJF. Ele insere o link de seu currículo Lattes e seu e-mail. Aprendemos também que a ICM possui um grupo “Ciência e Fé”⁷. O texto inicia e termina como um típico sermão: indica-se uma passagem bíblica, no caso Isaías 38.1 (“Põe em ordem tua casa, porque morrerás e não viverás”, profecia dirigida ao rei Ezequias), e depois segue um texto edificante. Por outro lado, há intimações de um artigo científico (notas de rodapé com referências científicas, e quadros e gráficos).

⁵ Ver <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/06/lideres-da-igreja-maranata-sao-presos-acusados-de-desvio-de-dinheiro-do-dizimo.html>>.

⁶ Não parece haver estudos sobre a apocalíptica específica da ICM. O pouco material que se encontra na web não vai muito além do que é descrito nesse trabalho. Só uma pesquisa posterior poderia aferir se se refere a um arrebatamento pré, meso ou pós-tribulacionista.

⁷ Há uma breve referência ao tema em <<https://micm.org.br/tag/ciencia-e-fe/>>, onde encontramos outros links para os textos aqui descritos.

O texto em si, ao falar da temporalidade divina e humana (*kairós* e *chronos*), mescla a reflexão religiosa com breves menções à entropia, às sinapses cerebrais, à teoria da informação de Shannon e cia., teoria de ruídos etc. Essas menções, muito passageiras, emprestam à reflexão uma seriedade e embasamento que podem apelar mais favoravelmente a um público externo à ICM. Já o cientista médio, julgo eu, receberia o texto com disposições opostas: na melhor das hipóteses, julgaria a ICM com uma igreja mais respeitável que a maioria das pentecostais; na pior das hipóteses, receberia com ceticismo a mescla sem uma fundamentação mais articulada. Não há nesse texto menção à pandemia.

No número de 15 de abril (edição 2682), o texto é de duas páginas, de autoria do pastor Carlos Nejar, apresentado como escritor membro da Academia Brasileira de Letras. O título é “Fé e Vida” e o texto bíblico é de Eclesiastes 11.4-5, que diz respeito ao contraste entre a ciência humana e a ciência divina, expresso aqui pelas expressões “obra criadora” e “obra redentora”⁸. Ainda que não haja aqui a mescla ciência-religião, a primeira é vista positivamente, com a ressalva de que “só a palavra de Deus, pela operação do Espírito Santo na Fé, pode trazer mudança de vida”. Em seguida há uma menção à pandemia, indicando que só os homens de fé utilizam esse tempo para aguardar o salto para a eternidade.

O texto de 22 de abril (edição 2683) é de autoria do pastor Tarcísio Nunes Teles, físico de ampla formação e pesquisador. O currículo Lattes também é citado. O texto é intitulado “Fé: Elo Perdido”, motivado por Lucas 18.8 e Hebreus 11.1, e mescla o estilo de um sermão com aquele de um artigo científico, com notas de rodapé, gráficos e referências à mecânica newtoniana e einsteiniana. Também faz uma referência à obra criadora, na qual a ciência reina, e à obra redentora, à qual só se tem acesso pela fé: “Podemos considerá-la uma quinta medida, a qual adentra ao tempo do homem, o alcança e o resgata”. Ele aqui coloca a fé como complemento às três medidas espaciais e à temporal do sistema de Einstein. Mas a pandemia não é mencionada aqui.

A edição de *Veja* de 29 de abril (edição 2684) traz um texto intitulado “Quimerismo e Fé”, de autoria do diácono Miguel Faria, odontólogo com mestrado. O currículo Lattes também é mencionado. Novamente vê-se a mescla de um sermão (motivado pelo Salmo 104.30) e um artigo científico com referências e gráficos. O dado científico que embasa aqui a reflexão é o quimerismo, que o autor entende como “o processo de substituição da medula doente do receptor pela medula saudável do doador”, processo comum, por exemplo, no tratamento de leucemia. Por analogia, o autor fala de “quimerismo da fé”, onde o doador é o próprio Jesus: “[...] vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim” (Gálatas 2.20; citação de Faria). O organismo doente é redimido de seus pecados e revigorado pela ação do sangue de Cristo, passando a ser governado pelo Espírito. Assim, a “vida no sangue”, que significa para o autor o processo fisiológico representado pela sequência ação do cérebro, ação da medula, produção de células-tronco, células do sangue, dando vida ao corpo humano, tem um paralelo na “vida no Espírito Santo”, representada pelo autor na sequência

⁸ Essas últimas expressões já constavam do texto de Moura, provavelmente de inspiração calvinista.

Jesus-governo, revelação, atos de justiça, Espírito Santo, igreja o corpo de Cristo. Apesar do embasamento na biociência, também não há aqui referência à pandemia.

O texto de Walter do Carmo Campos (graduado em ciências biológicas), “βίος e Fé”, foi publicado na edição de 06 de maio (edição 2685). Também aqui encontramos a mescla do sermão religioso, que tem como ponto de partida Jó 33.34, e argumentos científicos, com notas de rodapé e gráficos. Como o título sugere, o argumento trata da biogênese. Primeiro, ele descreve a origem da vida na terra. Ele dá um espaço à ciência (inclusive com detalhes especializados), mas fala da causa básica que é o Verbo. Estamos aqui no âmbito da obra criadora, representada pela sequência βίος – Chronos (ver o texto de Moura acima) – Obra Criadora; que dá lugar à Obra Redentora: ζωή – Kairós – Obra Redentora, resultando na vida espiritual em Cristo. O Verbo de Deus está presente tanto na infusão da vida no pó da terra, resultando na vida biológica, como na infusão do Espírito na vida biológica, resultando na vida espiritual. Diferentemente dos outros autores acima, Campos dá ênfase ao apocalipsismo da ICM, quando os fiéis serão arrebatados e “nada da obra criadora (matéria) entrará na obra redentora (eternidade de Deus)”. Considerando-se que o autor é também especialista em saúde pública, é estranho que não haja referência à pandemia. Isso sugere que esses artigos já estavam meio que prontos, aguardando apenas uma oportunidade para terem uma divulgação ampla.

Finalmente em 13 de maio (edição 2686) é publicado na revista *Veja* o texto “Fé e Genética”, do diácono Tiago Campos Pereira. Ele é geneticista, também com ampla formação, e professor na USP-Ribeirão Preto, e o currículo Lattes também é citado. Novamente as referências científicas se mesclam ao conteúdo religioso, tendo como ponto de partida Romanos 4.11, que indica Abraão como pai de todos os que creem. Ele representa também a herança genética humana (no âmbito da obra criadora), em que um pai e uma mãe (no caso, Isaque e Rebeca – Gn 24) geram filhos, o que é congruente com a explicação dada pela genética. Mas Isaque é apenas figura de Jesus, fruto primeiro da “herança ‘genética’ de Deus Pai”. A herança conseguida pela fé nos torna filhos de Deus, irmãos em Cristo e membros de seu corpo. “A biologia do homem natural é incapaz de gerar a fé, e sua genética limita seu tempo de vida [...] a fé é a herança de nosso Pai celeste, o qual permite a vida eterna”, isto é, algo que ocorre no âmbito da obra redentora. Infelizmente, não há referência aqui à pandemia.

Após um salto de um mês, na edição de 17 de junho surge, também em lugar nobre da revista *Veja*, mais um anúncio publicitário da ICM, divulgando um grande evento on-line, a “3ª. grande proclamação Trombetas e Festas”. O anúncio fala do iminente toque da quarta trombeta, sendo que as três primeiras já o foram, com a presença de “sinais geofísicos claros e visíveis [...] decorrentes da ação antrópica que destruiu as maiores forças da natureza”. Ainda que a pandemia não seja mencionada, nota-se que o discurso apocalíptico novamente é sustentado por eventos usualmente descritos por uma apreciação atual da ciência, e, entre outras, a ecológica.

O que se pode deduzir até aqui? Primeiro, que a pandemia serviu como um pretexto de divulgação das doutrinas, ideias e mores da ICM, com uma novidade que é a mescla com elementos científicos para dar maior credibilidade ao anúncio. Pode-se presumir, por outro lado, que elementos científicos sobre a pandemia poderiam

ser utilizados para reforçar a postura apocalíptica do discurso da igreja, aumentando a percepção que estamos nos últimos tempos. Mas o certo é que esse material fornece elementos suficientes para refletir uma posição peculiar no entrelaçamento entre ciência e religião, que discutiremos a seguir.

A postura da ICM e a tipologia quádrupla de Ian Barbour

Quando se fala na academia das relações entre ciência e religião, a primeira coisa que nos vem à mente é a tipologia de Ian Barbour, vagamente inspirada na tipologia de H. Richard Niebuhr em seu clássico *Cristo e Cultura*⁹. Em português, essa tipologia é examinada com detalhes no livro de Barbour, *Quando a Ciência encontra a Religião*¹⁰.

De modo resumido, o primeiro tipo é o do *conflito*, a percepção de que ciência e religião são inimigas, representado por cientistas materialistas e literalistas bíblicos; esse é um tipo minoritário, mas talvez o mais conhecido pela influência na mídia. O segundo, que talvez seja o mais comum, é o da *independência*, que sugere que ciência e religião sejam completamente separadas; esse tipo recebeu um nome que ficou bem conhecido, do biólogo Stephen Jay Gould¹¹: “magistérios não interferentes” (NOMA), em que à ciência caberia a esfera do conhecimento e à religião a da moral (ou das emoções). Essa separação de domínios tem sido teorizada de várias formas por teólogos de diversas confissões cristãs que defendem a postura da convivência pacífica. O terceiro tipo, ainda de acordo com Barbour, é o do *diálogo*, no qual semelhanças e diferenças entre as visões de mundo são destacadas em clima de diálogo, como, por exemplo: uso de modelos e analogias, questões de fronteira na ciência que se abrem para o transcendente, ou conceitos da ciência sendo empregados para falar das relações entre Deus e o mundo. Esse é o tipo mais entretido hoje na literatura, que compõe o que se chama de “diálogo ciência-religião”, que envolve cientistas, teólogos, filósofos etc.¹² Finalmente o último tipo seria o da *integração*, no qual se busca um esquema conceitual comum, como na teologia natural clássica, teologia da natureza (Barbour cita especificamente as especulações em torno do *big bang*), e a teologia do processo, favorecida por nosso autor, mas que não tem encontrado muito

⁹ NIEBUHR, H. R. *Cristo e Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967 (originalmente publicado em 1951).

¹⁰ BARBOUR, Ian G. *Quando a Ciência encontra a Religião*. Inimigas, Estranhas ou Parceiras? São Paulo: Cultrix, 2004. Ian Barbour (1923-2013) é conhecido por ser um dos pioneiros de um “novo diálogo ciência-religião” de língua inglesa, a partir dos anos 1960. Físico e teólogo, recebeu o prêmio Templeton em 1999.

¹¹ Gould é autor de várias obras de divulgação científica traduzidas para o português, apresentando a teoria da evolução. O conceito de NOMA é apresentado em GOULD, Stephen J. *Pilares do Tempo*. Ciência e Religião na Plenitude da Vida. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. p. 43-78.

¹² Para uma visão abrangente do assunto, ver HARRISON, Peter. *Ciência e Religião*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

desenvolvimento.¹³ Talvez pudéssemos incluir aqui a filosofia de Teilhard de Chardin, mas isso não será discutido.¹⁴

Como o próprio Barbour reconhece, essa tipologia é algo simplista, e ele mesmo cita algumas alternativas que surgiram ao longo dos anos com mais derivações¹⁵, mas não é nosso propósito prosseguir com essa discussão aqui. Com o devido respeito a essa tipologia, o fato é que ela tem escasso valor empírico, principalmente em termos sociológicos. Como já apontado por outros autores, uma mesma situação pode ser associada a mais de um tipo. Tome-se o exemplo do literalismo bíblico: se o tipo mais visível é o do conflito, podemos também tomar o literalismo como um caso de integração. Por exemplo, veja-se o “criacionismo científico”, no qual o relato bíblico é harmonizado com alguns dados empíricos fornecidos pela pesquisa científica.¹⁶ Trata-se de um tipo de concordismo, que já foi muito comum no âmbito da igreja católica. Segundo um conhecido teólogo, “historicamente, o concordismo é uma posição exegética que consiste em procurar uma correspondência direta, sem mediação, entre uma passagem das Escrituras e um conhecimento científico”¹⁷. O concordismo não cabe direito em nenhum dos tipos de Barbour e, ao mesmo tempo, pode ser associado a todos.

No caso específico da ICM, podemos notar que a tipologia, em abstrato, também não se associa claramente ao seu discurso. Apesar de não associar seu literalismo bíblico ao criacionismo, ele está presente em outras passagens, como vimos acima. Ou seja, potencialmente pode haver algum tipo de conflito, não explicitado pelos autores que vimos. Podemos falar também de independência, quando os autores (como Nejar) trabalham em termos de domínios separados, ao falarem da obra criadora e da obra redentora. Ao mesmo tempo, encontram-se traços de diálogo, pois se supõem que a ciência dá suporte à mensagem da ICM, e também de integração, quando, por exemplo, fala de “sinais geofísicos” do fim dos tempos, ou da “herança ‘genética’ de Deus”. Mas esse tipo de análise não é muito informativo, limitando-se a associações e semelhanças. Gostaria agora de apresentar uma alternativa, mais aberta à pesquisa empírica: as ideias de legitimação pela ciência e a de sincretismo entre religião e ciência, como apresentado por autores como Olav Hammer, James R. Lewis, Wouter Hanegraaff e outros.

¹³ BARBOUR, 2004, p. 14-16.

¹⁴ Para a inserção de Teilhard, ver BARBOUR, 2004, p. 82.

¹⁵ BARBOUR, 2004, p. 16-18.

¹⁶ Obra do autor deste artigo

¹⁷ LAMBERT, Dominique. *Ciências e Teologia: Figuras de um Diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 68.

Legitimação pela autoridade da ciência

Muito se tem estudado sobre a relação entre novos movimentos religiosos (NMRs) e o recurso que fazem à autoridade da ciência.¹⁸ Como James R. Lewis¹⁹ resume em certo momento, “no mercado religioso de hoje, as religiões devem procurar aumentar sua autoridade apelando a uma fonte de legitimidade como a ciência, que, pelo menos no Ocidente, possui uma ‘mística de autoridade’ [...] e um status social maior do que qualquer outra religião em particular”²⁰, expandindo um pouco o âmbito de interesse para além dos NMRs. Para sua análise ele recorre a Max Weber e sua fonte tripla de legitimação: a tradicional, racional-legal e carismática. O apelo à tradição (recriada) é para Lewis, de fato, um apelo ao carisma dela, e da mesma forma “os apelos à autoridade da ciência são apelos ao *carisma* da ciência”²¹. No caso do “diálogo religião-ciência”, por exemplo, os teólogos envolvidos nele possuem uma particular deferência em relação aos achados da ciência. Essa deferência se dá tanto no plano da metodologia, dos conteúdos, como em termos de visão de mundo, como no caso dos apelos à física quântica (p. ex., em contraste com a visão de mundo determinista da física clássica). De modo mais negativo, Lewis destaca que os grupos religiosos são altamente seletivos, “escolhendo elementos que atendem seus interesses, mas completamente ignorando outros”²².

Lewis então propõe uma tipologia para organizar as múltiplas maneiras como grupos religiosos recorrem à autoridade da ciência. Em linhas gerais, eis o que ele propõe:

1. Terminológica/Retórica – serve à apologetica, o descrever a religião tradicional e as práticas religiosas como científicas, como no caso da “ciência da astrologia”.
2. Metodológica – quando se apresentam as doutrinas e as práticas como uma forma de pesquisa sistemática, empírica (em um sentido bem geral), válida para o domínio espiritual.
3. Visão de mundo (filosofia da natureza) – como, por exemplo, no apelo à “nova física”.

¹⁸ HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: State University of New York Press, 1996; HAMMER, Olav. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill, 2001; LEWIS, James R. *Legitimizing New Religions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003; LEWIS, James R.; HAMMER, Olav (Orgs.). *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill, 2010; DIOGO, Pablo N. G. *Espiritualidade quântica? Religião e ciência em Amit Goswami*. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2015; GUERRIERO, Silas; STERN, Fábio L. Concepções de Energia na Nova Era: O Caso da Naturologia Brasileira. *Caminhos*, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 4-25, jan./jun. 2017.

¹⁹ James R. Lewis (1959 -) é um acadêmico especializado em Novos Movimentos Religiosos. Ver <[https://en.wikipedia.org/wiki/James_R._Lewis_\(scholar\)](https://en.wikipedia.org/wiki/James_R._Lewis_(scholar))>. Acesso em: 01 set. 2020.

²⁰ LEWIS, James R. How Religions Appeal to the Authority of Science. In: LEWIS; HAMMER (Orgs.), 2010, p. 24.

²¹ LEWIS, 2010, p. 26; itálico no original.

²² LEWIS, 2010, p. 29.

4. Pesquisa empírica *mainstream* sobre práticas e pessoas religiosas selecionadas – como no caso do estudo neurocientífico de práticas meditativas de monges.
5. Ciências alternativas e limítrofes – como no caso da ufologia, pesquisa sobre vidas passadas e (segundo o autor) o criacionismo científico.
6. Paratecnologia – que usa equipamentos, como em pesquisa de auras.
7. Acadêmico – esse último tipo refere-se ao emprego de pessoas com elevados graus acadêmicos como porta-vozes dos grupos religiosos.

Lewis destaca que não são tipo estanques, que grupos religiosos podem se encaixar em mais de um deles e que nunca há um encaixe perfeito. É o caso da ICM, por exemplo. Há traços de pertença ao grupo 1, por exemplo, quando se fala de “genética de Deus” ou do “quimerismo da fé”, como também do tipo 7, pois muitos dos porta-vozes apresentados acima têm formação em ciências naturais e fazem uso explícito delas. Talvez a razão maior da dificuldade em se usar essa tipologia é que ela foi pensada para grupos religiosos alternativos, NMR’s, esotéricos etc., e não para um grupo religioso tradicional e *mainstream*, como é o caso da ICM. Outro ponto de diferença é que muitos desses grupos são secularizados e oferecem um tipo de salvação para esse mundo, enquanto a ICM destaca a salvação por um ato divino na figura do arrebatamento. Entretanto, ao invés de se descartar a tipologia, o mais adequado seria reformular os tipos ou criar um novo, ainda que isso não seja o propósito nosso aqui. Mais importante é reter, como sugere Lewis, o apelo explícito à autoridade da ciência como uma estratégia de legitimação e de suporte às reivindicações de verdade da religião. Lewis também destaca o fascínio contemporâneo pelo poder da ciência, seja *mainstream*, seja alternativa, e a associação com o *poder* do sagrado, como descrito, por exemplo, por Gerardus van der Leeuw²³. Infelizmente, o autor não desenvolve mais esse último ponto.

O desenvolvimento de discursos sincréticos

Em parte com o fito de superar os limites das tipologias para auxiliar a entender a mensagem da ICM, podemos recorrer a ainda outra categoria de análise, a de *sincretismo*. Em outro ensaio do mesmo *Handbook* onde Lewis publicou seu artigo, Jesper A. Petersen²⁴ analisou o satanismo moderno, utilizando justamente a ideia de sincretismo religião-ciência. Petersen baseia-se na noção de Wouter Hanegraaff²⁵ (1996) de “esoterismo secularizado” como sincrético, ou como Petersen prefere para o caso do satanismo, “secularismo esoterizado”²⁶. No caso desse movimento satanista, trata-se de ecletismo misturando elementos pré-iluministas e modernos. Seguindo outros autores, Petersen vê o sincretismo “como estratégia de apropriação e legitimação; em

²³ LEWIS, 2010, p. 37.

²⁴ É cientista da religião e professor na Universidade Norueguesa de Ciência e Tecnologia.

²⁵ Wouter J. Hanegraaff (1961-) é cientista da religião, professor da Universidade de Amsterdã, especializado no estudo do esoterismo ocidental. É autor de numerosos artigos e livros sobre o assunto.

²⁶ PETERSEN, Jesper A. “We Demand Bedrock Knowledge”: Modern Satanism between Secularized Esotericism and ‘Esotericized’ Secularism. In: LEWIS; HAMMER (Orgs.), 2010, p. 67-115. p. 69ss.

situações de competição, os criadores de mitos tendem a pensar com os materiais que têm prestígio nos círculos em que se movem. Isso está diretamente relacionado ao uso da ciência, mitologizada ou não, no meio cultural hoje”²⁷, o que confirma a noção de autoridade da ciência em Lewis.

Petersen tem diante de si as controvérsias em torno do conceito de sincretismo, se é o melhor a ser utilizado e em que contextos isso pode ocorrer. Daí ele insiste que esse conceito deva ser “relegado, de um papel teórico geral como conceito mestre (substância ou essência de algumas religiões ou religião), para um papel mais analítico como descritor de certos processos estratégicos explícitos”²⁸. Isso indica que o uso do conceito passa a depender tanto de uma cuidadosa pesquisa de campo como de uma teorização adequada, o que é difícil de se fazer com o material que temos em mãos da ICM. Isso se torna complicado também porque, novamente, o foco de Petersen é em NMRs, não em confissões cristãs. Mas sugestões podem ser propostas para que isso se faça no futuro. O próprio Petersen indica a noção de “sincretismo programático” de Egil Aspren, autor que, ao estudar um escritor esotérico contemporâneo, assim propõe: “Uma *atitude deliberadamente sincretista*, relacionando dados culturais independentemente do tempo e do espaço, mas com uma base *programática*, sempre com o objetivo de melhorar o resultado final”²⁹. E como Petersen completa: “O sincretismo programático está intimamente ligado a questões da modernidade e às transformações dentro do esoterismo moderno, que se tornaram necessárias face à secularização, à ciência e à globalização emergente”³⁰.

Aqui temos, então, outra maneira possível de se estudar as propostas da ICM, que apresentamos acima. Falamos das mesclas feitas entre argumentos científicos e teológicos, apesar da descontinuidade apresentada entre a “obra criadora” e a “obra redentora”. Como Petersen destacou, há aqui uma mistura entre elementos pré-iluministas (a visão apocalíptica) e outros modernos (como as referências à física e à biologia). A própria imagem do “quimerismo” reforça essa impressão, na qual as referências ao sangue humano são acompanhadas de considerações sobre o sangue de Cristo. Alguém pode se contrapor afirmando que esses representantes da ICM tomariam essas imagens advindas da ciência como metafóricas (e isso pode ser reforçado pelo uso que Pereira faz das asas simples em “herança ‘genética’ de Deus Pai”), mas o contexto sugere também o oposto: parece haver, sim, uma visão holista, integrando os dois discursos, assim como no caso dos NMRs. A diferença em relação a esses diz respeito ao pano de fundo: enquanto os NMR’s apresentam uma visão de mundo unificada, a ICM apresenta uma visão claramente religiosa. Além dos textos bíblicos que servem como ponto de partida para a argumentação, as referências científicas servem ao propósito doutrinário da igreja, que tem muito de tradicional. Em suma, a mescla ciência-religião funciona sincreticamente dentro de um pano de fundo mais claramente religioso.

²⁷ PETERSEN, 2010, p. 105.

²⁸ PETERSEN, 2010, p. 107.

²⁹ ASPREN *apud* PETERSEN, 2010, p. 106; itálicos no original.

³⁰ PETERSEN, 2010, p. 106.

Conclusão

Os anúncios publicitários da Igreja Maranata, em diversos números de *Veja*, deixam transparecer uma mescla peculiar que solicita uma análise mais cuidadosa. Após um resumo das mensagens desses anúncios, recorremos, primeiro, à bem conhecida tipologia quádrupla de Ian Barbour para classificar os conteúdos. Vimos que, no caso da ICM, nenhum dos tipos dá conta adequadamente, sem mencionar um problema de fundo da tipologia (e também do termo “concordismo”), que é a dificuldade de se prestar à análise empírica.

Apresentamos, então, as propostas de James Lewis e Jesper Petersen, sendo que o primeiro analisa o discurso legitimatório dos NMR’s com o recurso à autoridade da ciência. Ainda que no caso da ICM a aplicação seja parcial, pelo fato de se tratar de uma igreja cristã próxima ao *mainstream*, pudemos sugerir a adequação de dois dos tipos de Lewis: o terminológico/retórico e o acadêmico. Não tendo essa tipologia cobertura suficiente para o caso da ICM, recorremos também à análise do sincretismo “religião-ciência” desenvolvida por Petersen para o estudo de NMR’s. Em particular, Petersen cita a noção de Egil Asprem de “sincretismo programático”, deliberado, que parece se encaixar melhor na proposta da ICM.

Por fim, voltemos à pandemia do Covid-19. Ela claramente serviu como pretexto para a apresentação das mensagens da ICM que mesclam religião e ciência. Apesar de ficar em segundo plano, é possível especular que poderia ter sido mais do que pretexto, uma vez que as mensagens podem ser relacionadas à doutrina apocalíptica dessa igreja, à semelhança do que fazem muitos cristãos no dia de hoje. Por outro lado, surpreende o ineditismo da iniciativa da ICM de publicar esse tipo de material em uma revista de circulação nacional. Estamos diante de uma mistura peculiar de elementos pré-modernos e modernos para a relação entre religião e ciência, um contexto que permite uma avaliação da pandemia que tem recebido pouca atenção da mídia.

Referências

Artigos da revista *Veja* citados:

ICM. Igreja Cristã Maranata Fecha as Portas por Covid 19. *Veja*, São Paulo, ano 53, n. 14, ed. 2680, p. 10-12, 01 abril 2020.

MOURA, Alex Sander. A fé sem Ruído. *Veja*, São Paulo, ano 53, n. 15, ed. 2681, p. 7-10, 08 abril 2020.

NEJAR, Carlos. Fé e Vida. *Veja*, São Paulo, ano 53, n. 16, ed. 2682, p. 6-7, 15 abril 2020.

TELES, Tarcísio Nunes. *Veja*, São Paulo, ano 53, n. 17, ed. 2683, p. 10-12, 22 abril 2020.

LIMA, Miguel Faria. *Veja*, São Paulo, ano 53, n. 18, ed. 2684, p. 10-12, 29 abril 2020.

CAMPOS Jr., Willer do Carmo. βios e Fé. *Veja*, ano 53, n. 19, ed. 2685, p. 10-12, 06 maio 2020.

PEREIRA, Tiago Campos. Fé e Genética. *Veja*, ano 53, n. 20, ed. 2686, p. 10-12, 13 maio 2020.

ICM. Grande Proclamação da Igreja Maranata. *Veja*, ano 53, n. 25, ed. 2691, p. 5, 17 junho 2020.

Outras Obras:

BARBOUR, Ian G. *Quando a Ciência encontra a Religião*. Inimigas, Estranhas ou Parceiras? São Paulo: Cultrix, 2004.

- DIOGO, Pablo N. G. *Espiritualidade quântica? Religião e ciência em Amit Goswami*. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2015.
- GOULD, Stephen J. *Pilares do Tempo*. Ciência e Religião na Plenitude da Vida. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- GUERRIERO, Silas; STERN, Fábio L. Concepções de Energia na Nova Era: O Caso da Naturologia Brasileira. *Caminhos*, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 4-25, jan./jun. 2017. DOI 10.18224/cam.v15i1.5963.
- HAMMER, Olav. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill, 2004.
- HANEGRAAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. New York: State University of New York Press, 1996.
- HARRISON, Peter. *Ciência e Religião*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- LAMBERT, Dominique. *Ciências e Teologia: Figuras de um Diálogo*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LEWIS, James R. *Legitimizing New Religions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003.
- _____. How Religions Appeal to the Authority of Science. In: LEWIS, James R.; HAMMER, Olav. (Orgs.). *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill, 2010. p. 23-40.
- LEWIS, James R.; HAMMER, Olav (Orgs.). *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill, 2010.
- PETERSEN, Jesper A. “We Demand Bedrock Knowledge”: Modern Satanism between Secularized Esotericism and ‘Esotericized’ Secularism”. In: LEWIS, James R.; HAMMER, Olav (Orgs.). *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill, 2010. p. 67-115.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4115>

IGREJA EM REDE E LITURGIA *ON-LINE*, É POSSÍVEL?¹

Network church and liturgy on-line, is it possible?

Júlio César Adam²

Iuri Andréas Reblin³

Marcelo Ramos Saldanha⁴

Resumo: Diante da pandemia da Covid-19, uma doença respiratória que tem o isolamento social como melhor forma de controle, as igrejas e religiões se viram impelidas a ocupar o espaço virtual, buscando a sobrevivência de seus cultos comunitários. Nesse contexto, o presente ensaio perguntará acerca da possibilidade de uma celebração comunitária em rede, usando a internet como meio. Para tanto, fará a contextualização de conceitos fundamentais como mídia, tecnologia e linguagem, para, então, pensar os elementos do culto *on-line*: o espaço, o tempo, o rito e a interação. Ao final, analisamos alguns casos de uso de tecnologia na celebração do culto ou serviço religioso, compreendendo como ela contribui para a fundamentação de uma forma de enfrentar os desafios trazidos a nós pela atual pandemia.

Palavras-chave: Culto. Celebração. Covid-19. Mídia. Tecnologia.

Abstract: Faced the pandemic of Covid-19, a respiratory disease that has social isolation as the best form of control, churches and religions were compelled to occupy virtual space, seeking the survival of their community services. In this context, this essay will ask about the possibility of a networked community celebration, using the Internet as a medium. Therefore, it will contextualize fundamental concepts such as media, technology and language, and then think about the elements of online worship: space, time, rite and interaction. At the end, we analyze some cases of use of technology in the celebration of the cult or religious service, understanding how it contributes to the foundation of a way to face the challenges brought to us by the current pandemic.

Keywords: Worship. Celebration. Covid-19. Media. Technology.

¹ O artigo foi recebido em 30 de julho de 2020 e aprovado em 11 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Doutor. Faculdades EST. E-mail: julio3@est.edu.br

³ Doutor. Faculdades EST. E-mail: reblin@est.edu.br

⁴ Doutor. Faculdades EST. E-mail: Marcelo.saldanha@gest.edu.br

Introdução: a pandemia e a demanda de celebrar *on-line*

O ano de 2019 deixou no mundo um elemento que iria influenciar de maneira radical o ano seguinte. Um vírus da família do coronavírus (o SARS-CoV-2), cuja doença foi nomeada de Covid-19, surge na distante China e, num primeiro momento, parecia distante de nós, na América do Sul. Esse vírus, porém, transformou-se em pandemia, com impactos não experimentados ainda pela maioria das gerações contemporâneas. Altamente contagiosa e muito prejudicial para determinados grupos de pessoas, a Covid-19, também conhecida popularmente como “a nova gripe” ou “o novo coronavírus”, se espalha sem dar tempo para os órgãos de saúde desenvolverem uma vacina ou mesmo medicamentos para combater a doença. Com a previsão de implementação efetiva de uma vacina somente a partir de 2021, o único meio de frear seu avanço e evitar o colapso dos sistemas de saúde e a morte de inúmeras pessoas é o confinamento, o isolamento social e a quarentena. Por isso, seguindo protocolos mundiais (OMS), nacionais e locais (MS, decretos estaduais e municipais), religiões e igrejas, nomeadamente aquelas que se sentem responsabilizadas pela saúde das pessoas, decidem pelo cancelamento imediato de todas as atividades de aglomeração humana. Em vista dessa determinação e sem perspectivas claras do tempo de duração da pandemia, o mundo é obrigado a parar: indústria, serviços, lazer, educação e também as atividades das religiões e das igrejas.

Diante do contexto de isolamento, as práticas e as discussões no âmbito da mídia ganharam ainda mais importância, não só para a igreja, mas também para vários outros setores e âmbitos da vida social, comunitária, familiar e individual. Todas as pessoas precisaram reorganizar, de alguma forma, a sua maneira de viver, e as mídias se fizeram presentes nessa reorganização. Grupos teatrais aprenderam a fazer produções caseiras, centradas mais na dramaturgia do que nos cenários elaborados e nas iluminações caras. Educadoras e educadores, até mesmo aquelas pessoas que resistiam às mudanças, aprenderam a usar videoconferências e recursos remotos para lecionar. Quem antes era resistente ao comércio eletrônico, hoje o vê como indispensável. No campo eclesial, as discussões e os experimentos em torno do tema “mídia e igreja” agora não são apenas um recurso ou uma possibilidade, mas tornam-se urgentes e necessárias, principalmente para a vida celebrativa e litúrgica das comunidades de fé.⁵ Diante dessa necessidade e dessa urgência, lideranças, ministros e ministras, musicistas e liturgistas lançaram mão dos recursos de mídia para celebrar a vida, cuidar das pessoas e comunicar o Evangelho. Brotaram *lives* e transmissões de cultos feitos especificamente para veiculação pela internet.⁶ Apesar da urgência por ação, que migrou os cultos para as plataformas digitais, ainda é preciso perguntar: é possível celebrar um culto em rede? Ou ainda, em que medida é possível realizar uma celebração

⁵ Acerca desse debate recomenda-se o livro SBARDELOTTO, Moisés. *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado*. São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2012.

⁶ Um exemplo disso são os cultos *on-line* disponibilizados no portal Luteranos da IECLB. Disponível em: <<https://www.luteranos.com.br/noticias/transmissao-de-cultos-e-mensagens-em-tempos-de-coronavirus>>. Acesso em: 16 ago. 2020.

realmente comunitária mediada pela internet? No intento de responder a essa pergunta, propomos, neste ensaio, o seguinte itinerário: iniciaremos pela contextualização de mídia, tecnologia e linguagem, para, então, pensarmos os elementos do culto *on-line*: o espaço, o tempo, o rito e a interação. Entendendo que esse não é um tempo de consolidação de fórmulas, analisaremos alguns exemplos de uso de tecnologia na celebração do culto, compreendendo como elas contribuem para a fundamentação de uma forma de enfrentar os desafios trazidos a nós pela atual pandemia.

Mídia, tecnologia e linguagem

A palavra “mídia”, que usamos no português, tem sua origem no termo em latim *medium*, meio, no plural *media*, meios. Entretanto, a palavra “mídia” é um aportuguesamento da palavra *media* do inglês e o sentido dessa palavra tal como nós a entendemos hoje também é proveniente do inglês, da expressão *mass media* ou meios de comunicação de massa.⁷ A mídia é, portanto, em linhas gerais, um meio de comunicação, de contato, de inter-relação. Há meios que possibilitam menor interação, como a TV, e outros que possibilitam maior inter-relação, como é o caso da internet. Independente disso, todo meio ou toda a mediação causa sempre uma mudança na interação. Ou seja, o meio de alguma maneira altera a mensagem a ser transmitida e conseqüentemente as pessoas interlocutoras. Além disso, é importante salientar que a tecnologia, enquanto meio, não é neutra, de forma que não possui apenas uma estrutura, mas uma direção, pois “os designers de objetos tecnológicos incorporam seus valores pessoais ou corporativos em seus dispositivos. Conseqüentemente, há uma direção embutida na estrutura dos artefatos tecnológicos”⁸. Como já nos alertou Neil Postman, em sua crítica ao domínio tecnológico sobre a cultura, todo artefato tecnológico possui em si um viés ideológico.⁹ Dessa forma, esses artefatos são capazes de criar “maneiras com as quais as pessoas percebem a realidade, e que essas maneiras são a chave para compreender diversas formas de vida social e mental”¹⁰. Sabendo disso, faz-se necessário não apenas saber usar as tecnologias, mas também entender o funcionamento do próprio meio para poder comunicar de forma mais efetiva e mais próxima, compreendendo as possibilidades oriundas do seu uso, mas mantendo es-

⁷ MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JR., Jeder; JACKS, Nilda (Orgs.). *Mediação & midiatização*. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2012; PUNTEL, Joana T. *Cultura midiática e Igreja: uma nova ambiência*. São Paulo: Paulinas, 2008.

⁸ “The designers of technological objects embed their personal or corporate values into their devices. Consequently, there is a direction embedded in the structure of technological artifacts.” SCHURMAN, Derek C. *Shaping a Digital World: Faith, Culture and Computer Technology*. Madison: IPV Academic, 2013. p. 15.

⁹ Cathy O’Neil narra o caso da escola MacFarland Middle School em Washington, que usa o sistema Impact assessment como ferramenta para avaliar professores. Tal sistema detecta professores com baixo desempenho que são posteriormente demitidos. Cathy O’Neil, uma severa crítica do Big Data, questiona em seu livro *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy* o potencial dos algoritmos para a ampliação da desigualdade social.

¹⁰ POSTMAN, Neil. *Tecnopólio: a rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo: Nobel, 1994. p. 31.

pecial atenção às limitações oriundas de toda e qualquer pré-formatação do meio. E essas questões também refletem na relação entre mídia e igreja.

De acordo com algumas compreensões teológicas e confessionais, podemos identificar três grandes formatos de uso da mídia no âmbito da igreja. O primeiro consiste na compreensão de que tudo que uma igreja faz no âmbito “off-line” ou presencial pode ser feito e vivenciado também no âmbito *on-line* da mídia. A compreensão intermediária entende que algumas atividades, principalmente aquelas mais relacionadas à transmissão de conteúdos e mensagens, podem ser midiaticizadas, enquanto outras, principalmente atividades relacionadas aos ritos, sacramentos e ofícios, bem como as interações humanas, podem ser transmitidas, mas não podem ser efetivamente vivenciadas por meio da mídia. Há ainda uma compreensão mais radical, que entende a mídia apenas como um recurso para informar e fortalecer as atividades presenciais da vida da igreja. Essa última parte de um equívoco que precisa ser superado, o da compreensão de que a comunicação e a interação pela mídia não é real. Ela é tão real quanto qualquer outra interação humana, mas acontece em um formato diferente, pois a comunicação midiaticizada tem sua própria corporeidade, espacialidade, temporalidade, ou seja, tem sua própria linguagem. Assim, dizer que não há comunidade na rede é algo difícil de sustentar. Não há uma comunidade fisicamente presencial, mas há, sim, uma comunidade real e presente, talvez mais ampla e abrangente que a comunidade que se reúne de maneira presencial física. É muito importante entender isso para planejarmos e organizarmos aquilo que será transmitido ou realizado pela mídia.

Tais compreensões teológicas e confessionais, entretanto, são também trazidas para o diálogo quando refletimos sobre o uso da mídia na igreja ou mesmo sobre a presença da igreja na mídia. Temos, nessa direção, um pensar da mídia a partir da teologia e um pensar da teologia a partir da mídia.¹¹ Isso significa que o uso ou não de mídias ou mesmo a existência ou não de uma igreja numa realidade midiaticizada é determinado também por questões teológicas, confessionais e eclesiológicas, que são problematizadas e rediscutidas e, inclusive, mudadas em momentos de crise. Pensando no trabalho ministerial, o cenário pandêmico atual nos leva a pensar naquilo que é o essencial, e a pergunta que deve nos orientar na vida comunitária e na igreja é o que precisa ser feito por meio da mídia.

Devemos entender que usar a mídia na igreja nessa situação não deveria ser apenas para cumprir a agenda ministerial da comunidade, mostrar trabalho, ou entreter e ocupar as pessoas com recursos e materiais. O essencial é comunicar o Evangelho a todas as pessoas como forma de cuidar da vida e ajudar a viver a partir da fé em Jesus Cristo nestes tempos de grande crise, angústia e medo.¹² Fazemos isso porque entendemos que o Evangelho é Palavra Viva que, em seu caráter operante e revelador, cria e mantém a fé, traz sentido para a vida, agrega pessoas, cria espaço para viver

¹¹ SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.

¹² Comunicação do Evangelho é um conceito criado pelo teólogo protestante Ernst Lange, na década de 60 do século XX, na Alemanha. Ver a respeito em METTE, Norbert. *Einführung in die katholische Praktische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. p. 14ss.

a esperança, a justiça, a paz e o amor. Essa é a base e o ponto de partida para toda e qualquer discussão.

Na época da Reforma, a imprensa teve papel fundamental na mediação das novas ideias e do próprio Evangelho.¹³ Mais tarde, na era do rádio, as igrejas lançaram mão dessa mídia para comunicar a fé, meio que ainda hoje é amplamente usado em igrejas como a IECLB, por exemplo. Na era da TV, não foi diferente. A igreja eletrônica tornou-se marcante em vários locais, em especial nos Estados Unidos e também no Brasil. Com o advento da internet, na década de 1990, essa discussão sobre a mídia e a igreja se tornou ainda mais intensa por causa das mudanças na própria sociedade, mas também por causa da própria internet como novo meio. Diferente dos meios anteriores, a internet é um meio e uma tecnologia que perpassam o todo da vida. Isso é algo que observamos com facilidade na vida prática, como ir ao banco, fazer compras, buscar informações, entretenimento, relacionamentos etc. Tudo parece poder ser feito por meio da internet ou contando com seu suporte hipermediático.

Essas reflexões são importantes porque indicam aquilo que Marshall McLuhan problematizou na obra *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem*, ao afirmar que “o meio é a mensagem”¹⁴. Ou seja, a presença de determinado meio de comunicação, de tecnologia de informação em uma sociedade acaba sempre transformando essa sociedade, mudando hábitos, percepções de mundo etc. Assim, se toda a vida tem se midiaticizada, não seria diferente com a experiência religiosa, a vivência da fé e a participação na igreja.¹⁵ Assim, vale ressaltar que a discussão sobre essa relação também já é de longa data. Exemplo disso foi visto já na década de 1960, a partir do Concílio Vaticano II, quando a Igreja Católica lançou o documento *Inter Mirifica*¹⁶, que reflete e regulamenta os usos das mídias na igreja.

A internet e as mídias são mais que apenas um meio, são uma nova linguagem, uma rede, uma ambiência¹⁷, uma nova maneira de estar no mundo. Mais do que saber usá-la é preciso entender sua essência e seu papel na vida de hoje. Fala-se que a igreja do futuro será irreversivelmente também *on-line*. Talvez nós não consigamos imaginar o impacto dessa afirmação sobre a igreja do Futuro. Pode ser que, para algumas pessoas, isso seja tão inconcebível quanto ainda seja a educação à distância, ou casamentos e relações de afeto que têm início no Tinder, por exemplo. Entretanto, não há dúvida de que

¹³ BUDKE, Sidnei. *Mídia & religião: das portas da Igreja do Castelo de Wittenberg aos processos de midiaticização religiosa: desafios teológicos e pastorais diante das novas ambiências da palavra*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2015. PUNTEL, Joana T.; SBARDELOTTO, Moisés. Da Reforma história à “Reforma digital”: desafios teológicos contemporâneos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 2, p. 350-364, jul./dez. 2017.

¹⁴ MCLUHAN, Marshall. *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem* (understanding media). São Paulo: Cultrix, 1964. p. 21ss.

¹⁵ SBARDELOTTO, 2012, p. 5.

¹⁶ PAPA PAULO VI. Decreto *Inter mirifica*: sobre o empenho ecumênico. 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html>. Acesso em: 20 jun. 2020.

¹⁷ GOMES, Pedro Gilberto. O processo de midiaticização da sociedade e sua incidência em determinadas práticas sociossimbólicas na contemporaneidade: a relação mídia e religião. In: FAUSTO NETO, A. et al. (Org.). *Midiaticização e processos sociais na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 17-30.

o mundo está sempre em constante transformação e, frequentemente, de uma maneira muito mais acelerada que as instituições humanas que compõem a sociedade.

Mídia e igreja na era da internet

Se partirmos da tese defendida por J. J. von Allmen de que o culto é o coração da vida da igreja, tudo que uma igreja faz parte de seu culto e retorna a ele.¹⁸ Dito de outra forma, a igreja pode prescindir de várias de suas atividades, grupos, projetos, mas não consegue não celebrar. Essa tese se tornou muito verdadeira nos tempos de pandemia e de isolamento social. Como não celebrar, por exemplo, a Páscoa, evento fundante da igreja cristã? E mais: justamente diante de tamanha crise humana e social, como a pandemia, como não anunciar a palavra de Deus, como não comunicar o Evangelho, como não orar em comunidade, como não cantar e lamentar? Diante dessas perguntas, outra deve ser retomada: é possível fazer da rede um meio para essa celebração litúrgica?

Essa pergunta, que serve como título deste artigo, pode ser um tanto ambígua à primeira vista e evidencia contrastes entre as compreensões que usualmente temos de igreja e de rede mundial de computadores, a internet. O primeiro contraste está justamente na ideia de igreja, isto é: de um lugar físico, “real”, em que as pessoas se reúnem num tempo predeterminado para celebrar e renovar sua fé. No imaginário comum das comunidades, a ideia de igreja remete a um templo ou a uma instituição religiosa, para daí, em última instância, remeter à ideia de povo. A concepção de igreja como templo, ou ainda, como instituição social, humana, organizada, que possui seus regulamentos, suas doutrinas e suas práticas, seguidamente se sobrepõe à noção teológica de igreja, construída a partir do seu caráter encarnacional, que a vê como povo que se reúne em comunidade para celebrar e viver a sua fé. Uma comunidade diante da presença do próprio Deus, num tempo em que “Cristo é experimentado como presente”¹⁹ por meio da proclamação da palavra e da celebração dos sacramentos.

O segundo contraste, por sua vez, está na ideia de rede, de internet, e de tudo o que essa ideia traz: a compreensão de que é um meio de comunicação, de que é um espaço que não pertence a ninguém, de que as pessoas não existem de fato na internet, já que a vida que se expressa na rede não é “real”, mas “virtual”. A ideia do espaço virtual como um não lugar ou como um lugar fora da realidade são resquícios de um tempo “não conectado”, dos primórdios da rede mundial de computadores, quando o ato de conectar-se envolvia um ritual que incluía o ruído característico dos modems da era da conexão discada. Hoje, essa noção não faz sentido, pois vivemos no que o filósofo Luciano Floridi definiu como a “era do onlife”. Fazendo uso da metáfora dos manguezais, no qual a vida se dá numa água salobra, fruto do encontro das águas de rios e do mar, Floridi explica que as barreiras entre “on-line” e “off-line” se desfize-

¹⁸ ALLMEN, J. J. von. *O culto cristão: teologia e prática*. 2. ed. São Paulo: Aste, 2006.

¹⁹ WESTHELLE, Vitor. *O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017. p. 102.

ram, dando lugar a um estado híbrido. Então, da mesma forma como o manguezal se torna um “ambiente incompreensível quando observado da perspectiva da água doce ou da água salgada”²⁰, esse espaço híbrido já não pode ser lido por uma ótica exclusiva que categoriza algo como real (*off-line*) ou virtual (*on-line*).

Um terceiro contraste que poderíamos pensar reside, na verdade, na confluência existente entre mídia e igreja e, mais especificamente ainda, entre igreja e tipos específicos de mídia: jornal, rádio, televisão e, agora, a internet. Em todas essas mídias, encontramos vários exemplos de instituições religiosas que fazem uso desses meios para se tornarem mais presentes na vida das pessoas. E se considerarmos sobretudo a internet e todas as transformações sociais que ela trouxe a partir de sua chegada na década de 90 do século XX, podemos afirmar mais: encontramos instituições que não apenas fazem uso da rede, mas que, de fato, existem também na rede.²¹ Uma teologia contextual é sempre uma teologia em constante movimento, buscando compreender, interagir e mergulhar no mundo em que vivemos.

Assim, ser igreja em rede significa e requer uma profunda compreensão de outras linguagens (nesse caso, a linguagem das mídias e, em especial, da mídia específica de interesse) e saber se comunicar por meio dela. Isto é, não se trata apenas de conhecer a tecnologia ou de entender os signos, mas de perceber como os signos traduzem valores e como esses valores são articulados em seu uso comum. Em sua participação na *Missão*, a igreja precisa entender como as pessoas lidam com a mídia, ou seja, perceber como as pessoas interagem com essas linguagens. Falando de forma prática, um trabalho comunitário em tempos de distanciamento social deve partir da verificação de quais são as mídias mais recorrentes entre as pessoas participantes da comunidade e como elas compreendem e se compreendem por meio do uso dessas linguagens; isto é, como tais mídias impactam no cotidiano das pessoas. Nesse processo, um outro passo se soma: respeitar a linguagem dentro de seus próprios parâmetros. Como já afirmamos, cada meio, cada linguagem possui sua própria corporeidade, sua própria espacialidade, sua própria temporalidade. Dessa forma, um culto de uma hora de duração poderá funcionar presencialmente, mas dificilmente cumprirá seus objetivos quando simplesmente trasladado para o meio digital. A consequência disso pode ser um esgotamento psicológico significativo quando os parâmetros da linguagem digital não são levados em conta, distanciando-nos do objetivo de estabelecer uma comunidade em rede.²² Portanto uma celebração em rede exige pensar a liturgia não mais a partir do espaço físico, mas de um espaço virtual. É a partir dele que devemos fazer a pergunta pelo rito.

²⁰ FLORIDI, Luciano. “A era do Onlife, onde real e virtual se (com)fundem”. Entrevista concedida a Jaime D’Alessandro. *IHU on-line*. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593095>>. Acesso em: 29 jul. 2020.

²¹ Conferir em CAMPOS, Leonildo Silveira. Igrejas cristãs brasileiras e cultura midiática: omissões, tensões e oportunidades. In: ADAM, Júlio César; REBLIN, Iuri Andréas (Orgs.). *Religião, mídia e cultura*. São Leopoldo: Sinodal, 2015. v. 1, p. 123-168.

²² A estimulação visual repetida e prolongada, a ausência de contato físico real e as dificuldades de conexão provocadas por uma sobrecarga de tráfego de dados durante a pandemia têm gerado uma forma nova de fadiga, apelidada de “fadiga Zoom”, referindo-se à principal plataforma de videoconferência do mercado.

Culto *on-line*: espaço, tempo, rito e interação, alguns exemplos

Partindo de um imaginário tradicional das instituições religiosas, temos resistência em acreditar que a transmissão de cânticos e mensagens por meio de uma plataforma digital possa substituir a experiência do culto comunitário, mesmo porque uma grande parte das transmissões que estão acontecendo durante a pandemia está pautada na busca por sanar momentaneamente a ausência dos encontros presenciais, sem pensar nos processos e possibilidades desse novo meio. Isto é, recorre-se a um processo de transliteração ao invés de a um processo de tradução. A criação de meras versões digitais para liturgias já conhecidas e institucionalmente legitimadas não sanará a ausência dos encontros presenciais e indicará uma insuficiência da virtualização, justamente por não ser uma tradução de linguagem como sinalizamos anteriormente.

Uma vez transposto o tempo da pura reação, em que os cultos foram digitalizados como uma resposta imediata ao isolamento, cabe pensarmos outro paradigma: o de termos a rede como meio e pensarmos o culto a partir dele. Se concordarmos com Freire, para quem o existir “é mais do que estar no mundo. É estar nele e com ele”²³, entenderemos que a existência humana é constituída de um incansável movimento de acréscimo, numa fome de novos saberes e novas formas de estar no mundo. Assim, pensar uma celebração em rede exige a superação da fase atual, a da pura reação, para que possamos pensar o culto por meio das plataformas digitais como uma outra forma de culto, que permite, por exemplo, contar histórias de uma forma particular, não possível presencialmente.

Na primeira década do século XXI, quando a internet ainda era 1.0, e as interações eram feitas apenas por hiperlinks e formulários, o pastor Rob Bell, fundador da Mars Hill Bible Church, fez uso das tecnologias da sua época e criou a série *Nooma*, potencializando a pregação por meio de recursos do cinema. Entre 2002 e 2009, ele dirigiu 24 breves vídeos (com duração de não mais que 20 minutos), nos quais a prédica ganhou uma nova conformação por meio da imagem em movimento e o texto teológico se transformou em *script*, seguindo a lógica da linguagem do cinema. Rob Bell pensou a pregação a partir do meio digital ao invés de buscar simplesmente a virtualização da pregação presencial.

A pregação cinematográfica de Rob Bell demonstra como os tradicionais métodos discursivo-dedutivo-explanatórios de realização da prédica podem ser substituídos por outros, centrados numa experiência indutiva e narrativa, que pensa a transmissão da mensagem ao mesmo tempo em que elabora um formato da prédica que leva em conta o modo como as pessoas recebem a obra. Nesse contexto, o conteúdo segue sendo importante, mas a forma e os métodos de construção de imagens se tornam fundamentais na transmissão da mensagem. Os sons e as imagens em movimento falam ao corpo, de modo que os afetos percebidos pelos sentidos da visão e audição demonstram que, a despeito de ser mediada tecnologicamente, essa prédica nos acessa enquanto seres datados e temporalizados, portanto encarnados.

²³ FREIRE, Paulo. *Educação como prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 40.

Outro exemplo, mais contemporâneo, é o site *Bible project*²⁴, que criou uma forma didática e atrativa de fazer estudos bíblicos nos lares. São lições que unem *podcast*, infográficos, vídeos animados e orientações para leitura bíblica, fazendo convergir qualidades comunitárias “presenciais” e “digitais”. Ao invés de partir da noção tradicional de estudo bíblico, os idealizadores desse projeto fundamentam seu trabalho nas narrativas visuais, usando a tecnologia para tornar a história bíblica acessível às novas gerações. O resultado é o subsídio ao estudo individual das Escrituras e um forte investimento numa noção expandida de culto caseiro, no qual lares podem se conectar gerando uma rede de estudo bíblico.

Em muitas comunidades o canto comunitário se reinventou por meio de diferentes tecnologias e recursos. Musicistas isolados criaram ricas composições usando *samplers*²⁵, grupos se reuniram para cantar por meio de aplicativos como Google Meet, Jitsi Meet e Zoom ou, focados na melhor qualidade de captação de áudio, corais buscaram a sincronização de vozes por meio de aplicativos de edição, criando belos vídeos-mosaicos²⁶. Essa última opção permitiu que os corais fossem separados por naipes de vozes, o que deu às pessoas cantoras a possibilidade de cantar seguindo uma guia previamente gravada, normalmente um vídeo com a regência do próprio compositor, gerando, assim, arquivos que, posteriormente, são unidos formando um coro plenamente sincronizado, tanto em áudio quanto em vídeo. De modo síncrono ou assíncrono, o canto não deixou de estar presente, inclusive aproximando grupos de forma pouco usada nos tempos anteriores à pandemia. Isso nos faz notar que, além de pessoas musicistas, liturgistas e pregadoras, a pandemia deu destaque a outro grupo fundamental no funcionamento da vida comunitário: as pessoas ligadas à produção de mídias. Se antes esse grupo era visto como responsável apenas pelo registro e divulgação das atividades das igrejas, hoje é acolhido em muitas comunidades como parte do grupo de liturgistas.

Além de canais de popularização do canto comunitário, a rede tem sido usada para a criação de espaços para o estabelecimento de relações entre pessoas que partilham do mesmo dilema, manter o canto comunitário em tempos de pandemia. Um exemplo disso foi o webinar realizado em agosto pela *Global Mission* da ELCA (Evangelical Lutheran Church in America), no qual musicistas da América do Sul puderam testemunhar, conversar sobre suas preocupações e expor as músicas sacras que se relacionam com a realidade local, criando uma possibilidade de divulgação e

²⁴ Atualmente o projeto conta com 140 vídeos e 200 *podcasts*. Mais informações podem ser encontradas no site <<https://bibleproject.com>>.

²⁵ Surgido juntamente com os teclados analógicos, o *sampler* é um equipamento que armazena trechos de música, permitindo que sua reprodução e repetição sejam usadas pela pessoa musicista para criar linhas musicais complementares à apresentação ao vivo.

²⁶ Uma referência na criação do *Virtual Choir* usando o recurso do vídeo-mosaico é o compositor norte-americano Eric Whitacre, que tem o projeto de criar coros com pessoas que, a princípio, nunca se encontrarão presencialmente. Um exemplo pode ser acessado em: <<https://www.youtube.com/watch?v=V3rRaL-Czxw>>. De forma mais simples, comunidades como a Paróquia Matriz da IECLB (Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil) usou o mesmo recurso para dar qualidade ao canto comunitário em tempos de pandemia: <<https://www.youtube.com/watch?v=d4i-01fnfq8>>.

sensibilização para a riqueza musical expressa na vida das igrejas ao sul do continente americano. A proposta foi a de ampliar a riqueza musical presente nas comunidades luteranas ao redor do mundo, quebrando a hegemonia estilística europeia e norte-americana e possibilitando a emergência de novas vozes e estilos.

Os exemplos aqui citados nos mostram como o tempo e o espaço de celebração mediada pela rede se apresenta a nós cheios de potencialidades. Pensando hegelianamente, podemos dizer que a verdade é composta de um movimento dialético que parte de uma afirmação de uma tese, passando a sua negação, para, então, resultar na negação da negação, que promove a síntese necessária para compreender um fenômeno. A partir desse movimento, a tese da celebração em rede já foi negada ou, no mínimo, subestimada no período pré-pandemia. Quando o isolamento se impôs, ela foi afirmada, ainda que prioritariamente como virtualização do presencial. Agora cabe fazermos a síntese, olhando para a rede como um espaço com particularidades, que nos permite viver experiências comunitárias de outra ordem. Nesse contexto, devemos pensar o que de incorporado e encarnado há nos processos de interação digital. Como escreveu Rubem Alves, “quaisquer que sejam as realidades que me atingem, nada sei sobre elas, em si mesmas. Só as conheço como reverberações do meu corpo”²⁷. O distanciamento social trouxe-nos a necessidade de pensar o corpo e pensá-lo de forma ampla, em todas as suas ressonâncias. Assim, ao pensarmos as interações digitais a partir da noção de “onlife”, percebemos que, o que é vivido nas relações digitais, é sentido num corpo, numa carne plena de afetos, que afeta e se deixa afetar. Isso nos permite compreender que, mesmo mediada pela rede, ainda temos uma comunidade corporificada, de modo que tal mediação não significa uma virada gnóstica, de uma liturgia sem corpo, afinal, é no corpo que vivemos cada uma dessas experiências, mesmo as vividas por meio da rede, e é pensando também nela que devemos construir as novas liturgias.

Conclusão

No início de nosso estudo, partimos de um problema de pesquisa composto por duas perguntas norteadoras. A primeira delas foi se é possível celebrar um culto em rede. E nossa resposta é: sim! A segunda delas, “em que medida é possível realizar uma celebração realmente comunitária mediada pela internet?”, é um pouco mais complexa e merece ser problematizada em estudos posteriores. Entretanto, é possível indicar aqui duas considerações fundamentais reveladas pelo nosso estudo.

É possível realizar uma celebração realmente comunitária mediada pela internet, à medida que a igreja se percebe no meio digital não como uma projeção de sua existência física, mas sim como uma existência real em um meio que não se distingue de um meio “analógico” da realidade, mas que se interpenetra e se confunde, no século XXI, numa simbiose orgânica indissolúvel, numa tridimensionalização da própria realidade. O mundo não é real e virtual, como duas forças antagônicas e diametralmente opostas, ou como duas facetas paralelas que se conectam estratégica e

²⁷ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: a teologia e a sua fala*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 31.

pontualmente por meio de mídias. O mundo tornou-se simultaneamente real e virtual; ou melhor, o mundo é real-virtual. Logo, uma existência não se restringe a uma presencialidade física corpórea limitada a um tempo e a um espaço específicos, mas se estende a outras espacialidades, a outras temporalidades. O mundo humano criado, no qual a vida humana existe, é ele mesmo fruto e extensão do corpo.

Portanto, no cenário contemporâneo, uma igreja que se entende ou insiste em se entender puramente como “analógica”, estará fadada à extinção e ao esquecimento. Se teologia é movimento contextualizado contínuo, intrinsecamente vinculado à vida humana, e o mundo hoje é real-virtual, cuja terminologia composta é apenas didaticamente formulada aqui, é imperativo uma existência multiespacial e multitemporal. Isso não significa uma radicalização ou mesmo uma flexibilização de doutrinas, regras, mas sim uma adaptação de hábitos e práticas para novos tempos, considerando que Deus se faz presente onde duas ou três pessoas invocam seu nome (Mt 18.20).

É possível realizar uma celebração realmente comunitária mediada pela internet, à medida que a igreja aprenda a linguagem digital. Não se trata aqui de transliterar doutrinas, dogmas, práticas, mas sim de traduzi-las para o novo mundo, considerando a gramática da linguagem digital, com seu tempo, seu ritmo, seu espaço e suas dinâmicas sociais. Isso não significa se anular ou abrir mão de princípios, mas sim de resgatar o princípio-mor da igreja: *Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo [...]* (Mateus 28.19-20), e, nesse movimento, encarnar um dom do espírito: a glossolalia, como previsto por Jesus Cristo em Marcos 16.17-18 e testemunhado em Atos 2.11.

Portanto é possível celebrar um culto em rede e realizar uma celebração realmente comunitária mediada pela internet ao superar a dicotomia entre o que é *on-line* e *off-line*, para, assim, compormos uma liturgia marcada pela interatividade virtual e pelos afetos encarnados, entendendo que em nenhum momento nós desligamos do nosso corpo para estar num ambiente virtual. Isso afinará nossos ouvidos para escutarmos as demandas oriundas da rede, que muitas vezes sintetizam anseios vividos na solidão dos espaços de confinamento. Uma vez passada a urgência de socorro às comunidades em tempo de isolamento social, devemos passar à síntese, contemplando uma noção mais ampla de comunidade, para planejarmos as celebrações num mundo que aprendeu a diluir as barreiras entre o presencial e o *on-line*, apostando nas muitas formas de viver a encarnação.

Referências

- ALLMEN, J. J. von. *O culto cristão: teologia e prática*. 2. ed. São Paulo: Aste, 2006.
- ALVES, Rubem. *A alegria de ensinar*. 4. ed. São Paulo: Ars Poética, 1994.
- BUDKE, Sidnei. *Mídia & religião: das portas da Igreja do Castelo de Wittenberg aos processos de midiáticação religiosa: desafios teológicos e pastorais diante das novas ambiências da palavra*. 2015. Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Igrejas cristãs brasileiras e cultura midiática: omissões, tensões e oportunidades. In: ADAM, Júlio César; REBLIN, Iuri Andréas (Orgs.). *Religião, mídia e cultura*. São Leopoldo: Sinodal, 2015. v. 1, p. 123-168.

- FLORIDI, Luciano. “A era do Onlife, onde real e virtual se (com)fundem”. Entrevista concedida a Jaime D’Alessandro. *IHU on-line*. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593095>>. Acesso em: 29 jul. 2020.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- GOMES, Pedro Gilberto. O processo de midiática da sociedade e sua incidência em determinadas práticas sociosimbólicas na contemporaneidade: a relação mídia e religião. In: FAUSTO NETO, A. et al. (Org.). *Midiatização e processos sociais na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI JR., Jeder; JACKS, Nilda (Orgs.). *Mediação & midiatização*. Salvador: EDUFBA; Brasília: Compós, 2012.
- MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem* (understanding media). São Paulo: Cultrix, 1964.
- METTE, Norbert. *Einführung in die katholische Praktische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- PAPA PAULO VI. Decreto *Inter mirifica*: sobre o empenho ecumênico. 1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- POSTMAN, Neil. *Tecnopólio: a rendição da cultura à tecnologia*. São Paulo: Nobel, 1994.
- PUNTEL, Joana T.; SBARDELOTTO, Moisés. Da Reforma história à “Reforma digital”: desafios teológicos contemporâneos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 2, p. 350-364, jul./dez. 2107.
- PUNTEL, Joana T. *Cultura midiática e Igreja: uma nova ambiência*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- SBARDELOTTO, Moisés. *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado*. São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2012. (Série Cadernos de Teologia Pública).
- SCHUURMAN, Derek C. *Shaping a Digital World: Faith, Culture and Computer Technology*. Madison: IPV Academic, 2013.
- SPADARO, Antonio. *Ciberteologia: Pensar o Cristianismo nos tempos da rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- _____. *Web 2.0: Redes sociais*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- WESTHELLE, Vítor. *O evento igreja: chamado e desafio a uma igreja protestante*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2017.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4048>

**“NOS VEMOS *ON-LINE*”:
DIFERENTES VOZES SOBRE A BUSCA POR DEUS
NO CENÁRIO PANDÊMICO BRASILEIRO¹**

*“We see us on-line”:
different voices on the search for God
in the Brazilian pandemic scenario*

Marlon Machado Oliveira Rio²

Resumo: O cenário de pandemia global do atual coronavírus (Covid-19) é marcado por constantes transformações, com massivo uso de tecnologias digitais em diferentes esferas da sociedade. Isso ocorre similarmente no cenário teológico, uma vez que a aglomeração de pessoas tornou-se limitada. No ínterim das variadas práticas culturais contemporâneas nasce também uma teologia no espectro tecnológico, denominada recentemente ciberteologia. O presente trabalho, sob o viés de entendimento da Teologia Prática, visa compreender o uso das tecnologias digitais na manutenção da fé e visualizar as potencialidades das tecnologias para o fortalecimento do contato com o transcendente em um momento no qual a igreja está isolada, mas interconectada dentro da atmosfera espiritual e digital. Por meio da análise de uma matéria disponibilizada pela BBC Brasil [British Broadcasting Corporation], descrevem-se as ações de diferentes líderes religiosos no contexto pandêmico quanto à (não) realização de cultos presenciais no cenário pandêmico. Os resultados apontam preliminarmente que alguns líderes mantiveram a realização dos cultos majoritariamente no modo presencial, apesar de todos os problemas de saúde que tal atitude poderia acarretar, enquanto outros oportunizaram novas maneiras de se buscar Deus dentro do ciberespaço, ampliando-se, destarte, a atuação da igreja para outros lugares antes possivelmente não alcançados.

Palavras-chave: *Tecnologias digitais. Teologia Prática. Pandemia. Ciberteologia.*

Abstract: The global pandemic scenario of the current Coronavirus (Covid-19) is marked by constant changes, with massive use of digital technologies in different instances of society. This occurs similarly in the theological scenario, since the gathering of people has become limited. In the midst of the varied contemporary cultural practices, a theology in the technological spectrum has been born, recently

¹ O artigo foi recebido em 04 de julho de 2020 e aprovado em 15 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. PUC-RS. E-mail: marlon.rio@acad.pucrs.br

named cybertheology. The present work, under the framework of understanding of the Practical Theology, aims to understand the use of digital technologies to keep the faith and visualize the potentialities of technologies as to strengthening contact with the transcendent at a time when the church is isolated, but interconnected within the spiritual and digital atmosphere. Through the analysis of an article published by BBC Brazil [British Broadcasting Corporation], the actions of different religious leaders in the pandemic context regarding the (non) realization of face-to-face services in the pandemic scenario are described. The results point out preliminarily that some leaders kept the religious services mostly in person, despite all the health problems that such an attitude could bring about, while other ones provided new ways to seek God within the cyberspace, thus expanding the actions taken by the church to other places which were previously not possibly reached.

Keywords: Digital technologies. Practical Theology. Pandemic. Cybertheology.

Introdução

A transitoriedade pela qual circulam nossas atividades cotidianas pode trazer otimismo para aqueles que sonham com a inovação ou angústia para aqueles que não se ajustam aos diferentes movimentos advindos pelo uso de novas tecnologias.³ Da mesma maneira que as tecnologias conseguiram transformar as diferentes relações entre os seres humanos, essas também demonstraram seu impacto na área espiritual desses, haja vista que diferentes modos de se ter contato com aquilo que transcende sua realidade humana são também relatados no mundo virtual.⁴ Dentro dessa nova cibercultura⁵ nasce também uma teologia diferente, denominada atualmente *ciber-teologia*.⁶ Essa, por sua vez, leva consigo as diferentes manifestações do divino e das maneiras como os seres humanos expressam, comunicam e se comportam mediante sua fé na realidade digital.

Conforme aponta Oliveira⁷, a atual pandemia do coronavírus tem trazido grandes problemas para o mundo e a própria realidade brasileira. O atual nome coronavírus tem sua nomenclatura comum Covid-19, em que CO significa *corona*, VI denota vírus e D representa *doença*, o número 19 indica o ano de sua aparição, em 2019. O vírus apresenta grandes riscos à saúde, sentidos principalmente pela população acima de 60 anos. Conforme aponta Lima⁸, o Covid-19 faz parte de uma grande família viral, já conhecida desde meados de 1960, a qual pode causar infecções respiratórias em

³ LEITCH, Vincent. Postmodern Theory of Technology: Agendas. *Symploke*, v. 12, n. 1, p. 209-215, 2004.

⁴ THEOBALD, Cristoph. A exortação apostólica Evangelii Gaudium. *Cadernos Teologia Pública*, ed. 104, v. 12, 2016.

⁵ LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999. p. 220.

⁶ SPADARO, Antonio. *Ciber-teologia: pensar o Cristianismo em tempos de rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.

⁷ OLIVEIRA, Márcio Divino. Cuidado pastoral da igreja em tempos de pandemia: Covid-19. *Revista Caminhando*, v. 25, n. 1, p. 257-276, 2020.

⁸ TAVARES, Cássia Quelho. Dimensões do cuidado na perspectiva da espiritualidade durante a pandemia pelo novo coronavírus (COVID-19). *J Health NPEPS*, v. 5, n. 1, p. 1-4, 2020.

seres humanos e animais. As infecções causadas por vírus como o Covid-19 podem ocasionar doenças respiratórias leves e moderadas, similares a um simples resfriado. No entanto, é possível também ocorrer doenças graves, que podem ter um grande impacto na saúde pública, como a Mers (Síndrome Respiratória do Oriente Médio), encontrada em 2012, e a Sars (Síndrome Respiratória Aguda Grave), a qual foi identificada em 2002. O vírus é de alto contágio e pode ser transmitido facilmente, em especial em lugares com alta movimentação e concentração humanas.⁹ Locais como os templos religiosos põem, portanto, a saúde dos fiéis em grande risco.

Levando-se em conta as drásticas mudanças que o atual coronavírus trouxe para o mundo nesses últimos meses¹⁰, o presente artigo torna-se importante ao buscar compreender de maneira panorâmica como a busca por Deus é praticada diante do cenário contemporâneo de pandemia. Esse tema se torna relevante uma vez que muitos templos religiosos possuem suas atividades majoritariamente suspensas por medidas de proteção a seus fiéis. Destarte, por um viés da Teologia Prática, examina-se essencialmente aqui a relação entre a igreja e seus contextos vividos em diversos *loci* sociais.¹¹ Intenta-se também compreender a busca pelo divino neste novo contexto virtualmente construído.

Para tanto, o trabalho organiza-se do seguinte modo: a primeira seção abarca sucintamente os estudos realizados na área de tecnologias digitais, vistas por elementos axiológicos da sociologia, filosofia e da religião, as quais demonstram as contingentes transformações que as tecnologias trouxeram ao mundo¹² como um todo. A segunda seção, de maneira a melhor delimitar a Teologia Prática, elenca também sucintamente o que se denomina atualmente ciberteologia¹³. Apresenta-se, para tanto, a relevância dessa para um melhor entendimento do que ocorre presentemente diante dos desafios trazidos pela Covid-19, com foco nas modificações dentro do cenário religioso contemporâneo.

Por um viés bibliográfico e de abordagem qualitativa¹⁴, este trabalho apresenta, na terceira seção, os aspectos metodológicos do presente artigo. O objeto de pesquisa será uma notícia do *website* BBC Brasil [British Broadcasting Corporation], a qual relata as diferentes práticas de diferentes religiões no cenário pandêmico e como os seus dissimilares líderes estão lidando com essa situação. Posteriormente, com a análise e discussão dos dados, são trazidas conclusões preliminares e pertinentes de

⁹ LIMA, Claudio Marcio. Informações sobre o novo coronavírus (COVID-19). *Radiol Bras*, São Paulo, v. 53, n. 2, p. 5-6, 2020.

¹⁰ ZHOU, Longjun et al. 'School's Out, But Class' On', The Largest Online Education in the World Today: Taking China's Practical Exploration During The COVID-19 Epidemic Prevention and Control as an Example of Best Evidence. *Chinese Education*, v. 4, n. 2, p. 501-519, 2020.

¹¹ DESCHNER, John. *Preface to Practical Theology*. J. Arthur Heck Lectures, United Theological Seminary, p. 21-22 de abril 1981. Manuscrito não publicado.

¹² SINGH, Paul. Use of science and technology as a tool of social change. *International Journal of Academic Research and Development*. v. 2, n. 1, p. 124-127, 2017.

¹³ SPADARO, Antonio. Spiritualità ed Elementi per una Teologia della Comunicazione in Rete. In: *Seminário de Comunicação para os Bispos do Brasil* (SECOBB), 2011, Rio de Janeiro. Anais. Brasília: CNBB, 2011.

¹⁴ CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2005. p. 190.

como se encontram as práticas de fé no atual cenário de pandemia. Conclusões são sumariamente trazidas, de maneira a estimular pesquisas futuras concernentes às áreas da filosofia da tecnologia e da ciberteologia, haja vista que o mundo digital possivelmente se fará exponencialmente mais presente e diferente na vida de todo ser humano nos próximos anos.

Passemos à primeira seção deste artigo, a qual lidará com as nuances atuais das tecnologias digitais no mundo contemporâneo.

Tecnologias digitais, comunicação e contemporaneidade

Vive-se atualmente um período de velozes transformações, com visão à interação, à pluralidade, à diversidade e à inovação.¹⁵ Hoje se pode lidar com a realidade virtual, a qual, antes prevista por Pierre Lévy¹⁶, nos faria entrar em uma nova maneira de se produzir cultura. Para Lévy, vive-se presentemente a época da *cibercultura*, na qual a cultura da comunicação, do encontro, da troca de opiniões, do diálogo e de amizades encontra-se (preponderantemente) em loci virtuais.

A cibercultura é composta de técnicas, atitudes, práticas sociais diversificadas, com diferentes modos de pensar e de valores dissimilares dentro do mundo da internet. Dentro da cibercultura é criado o ciberespaço, o qual agrupa não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas similarmente o universo oceânico de informações nele arraigados, bem como os seres humanos que trafegam e se alimentam nessa nova instância. Conforme aponta Joana Puntel¹⁷, o ser humano está em uma época de mudanças, com evidentes sinais de transição. Dentro desse período, o ser humano passa por uma sensação de vazio, com uma falta de senso e de normas, com incertezas e de crises recorrentes. Nos tempos atuais vive-se irreversivelmente uma mutação cultural.

Vive-se similarmente hoje a *Era da Comunicação Midiática*, na qual realidades *on-line* e *off-line* se fundem, com influência em todos os setores da sociedade. Destarte, há uma difusão cultural¹⁸ nunca antes vista, na qual diferentes culturas antes isoladas e experimentadas apenas dentro de um mesmo contexto são compartilhadas e vividas mesmo longe de seu lócus original.¹⁹ Há a presença de um novo *homo sapiens*, denominado *homo digitalis*. Para tanto, o conhecido cogito cartesiano parece ser transposto para a ideia de “Estou *on-line*, logo existo”.

¹⁵ ANDREOLLA, Jurema. *A fé cristã na era digital: Diálogo entre a revelação na tecnologia de Bruno Forte e a experiência religiosa na Internet*. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2012. p. 103.

¹⁶ LÉVY, 1999, p. 124.

¹⁷ PUNTEL, Joana Teresinha; SBARDELLOTTO, Moisés. Da reforma histórica à “reforma digital”: desafios teológicos contemporâneos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 2, p. 350-364, 2017.

¹⁸ SINGH, 2017, p. 125.

¹⁹ ELLUL, Jacques. *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Économica, 2008. p. 145.

Dentro dessas diferentes maneiras de se organizar a sociedade, surgem dois grandes grupos que, paulatinamente, parecem se diferenciar a cada dia. Esses são os *nativos digitais* e os *imigrantes digitais*.²⁰ Os imigrantes digitais emblemam aqueles que nasceram antes do advento da Internet, viram seu crescimento e hoje estão convivendo com essa. Para muitos que viveram antes da Internet, fazer uso de diferentes aplicativos e tecnologias digitais é um desafio e uma maneira diferente de se comportar. Entendidas aqui como todo e qualquer suporte material e digital que estabeleçam entre si uma conexão entre dois pontos ou até mesmo mais, com a finalidade de transmitir e/ou receber diferentes informações²¹, as mídias e tecnologias digitais implicam uma nova maneira de se mover dentro do mundo.

Para os *nativos digitais*, os quais nasceram durante e após a década de 1990, esses aparentemente já se habituaram a empregar as tecnologias para diferentes atividades diárias. Estão hiperconectados e possivelmente não conseguem imaginar suas vidas sem a Internet ou sem seu *smartphone*.²² Os especialistas afirmam que os nativos digitais podem ser *extremamente sociais ou individualistas* (o que irá depender muito do quanto esses sabem usar as diferentes tecnologias – para alcançar ou se distanciar de outras pessoas). Eles também são conhecidos por serem *cinestésicos*, sentindo-se melhores para trabalhar e interagir em lugares e com ferramentas coloridas, multifuncionais (assim como eles são) e multissemióticas. Os nativos digitais são *pessoas extremamente desafiáveis*. Isso significa que eles amam participar de tarefas que os engajem e os desafiem a ser melhores do que os outros, de maneira que suas motivações também sejam elevadas para aprendizagens mais profundamente coletivas.²³

Os nativos digitais também possuem grandes dificuldades concernentes à sua área emocional. Isso se deve ao fato de eles enfrentarem uma grande carência e falta de inteligência emocional²⁴, vivendo sob uma rotina gradativamente mais estressante e repleta de idiosincrasias diárias. Mais constantes são os episódios relacionados a casos de depressão, crises de ansiedade, doenças psicossomáticas, *cyberbullying*, pressões exacerbadas de pais, professores e colegas de aula, os quais desembocam, concomitantemente, em episódios de conflitos internos jamais vistos.²⁵

Como a igreja pode interagir e possivelmente intervir na diminuição de tais efeitos negativos, diante de um cenário de mudanças constantemente mais velozes do que a época da Reforma Protestante?²⁶ Como a igreja pode lidar dentro da Reforma da Informação, dentro de uma *Gesellschaft* (termo da filosofia alemã para designar *sociedade*) que se tornou verdadeiramente uma *virtuelle Gemeinschaft* (comunidade

²⁰ PRENSKY, Marc. *Teaching digital natives: partnering for real learning*. Corwin Edition, 2010. p. 260.

²¹ FEENBERG, Andrew. *Transforming Technology: a critical theory revisited*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 140.

²² PRENSKY, 2010, p. 127.

²³ PRENSKY, 2010, p. 120.

²⁴ BERROCAL, Pablo; RUIZ, Desirée. Emotional Intelligence in Education. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, v. 6, n. 15, n. 2, p. 421-436, 2008.

²⁵ LITTO, Frederico; FORMIGA, Marcos (Ed.). *Educação a distância: o estado da arte*. 2. ed. São Paulo: Pearson, 2012.

²⁶ PUNTEL, Joana Teresinha. *Comunicação: diálogo dos saberes na cultura midiática*. São Paulo: Paulinas, 2010.

virtual internamente unida – na filosofia alemã), cada vez mais interconectada?²⁷ Adicionalmente, como lidar com tais conflitos e heterogeneidades em um contexto como o da atual Covid-19, o qual também ocasiona diferentes transformações em toda a *brasilianische Gemeinschaft* (comunidade brasileira)? Esse é um dos prismas centrais da próxima seção.

As adaptações da igreja perante a nova era tecnológica

Conforme aponta Spadaro²⁸, o desafio da igreja atual não está no fato dela usar bem a rede de informações, mas em como viver bem o tempo da rede. Isto é, a preocupação maior não está mais centrada na *utilização*, mas na *vivência* da igreja dentro do ciberespaço. De ferramenta a tecnologia possibilita a criação de uma atmosfera cibernética na qual a fé e o transcendente se encontram. A Internet é, sem dúvida, um novo contexto existencial, não apenas um lugar específico no qual alguém entra em algum momento e do qual se sai para entrar novamente na vida *off-line*. É um novo modo de se estar no mundo.

Imagens ou vídeos com forte apelo emocional podem, infelizmente, estar mais centrados no antigo *πάθος* (*pathos*, na língua grega) do que no *λόγος* (*logos*), a racionalidade e organização intrínseca da fé cristã.²⁹ Isso pode levar a um maior enfoque naquilo que emociona, naquilo que diverte, sensibiliza ou comove, do que naquilo que pode ser cognitivamente compreendido e compartilhado por diferentes pessoas e trazer uma mudança factual de vida. Para tanto, o *ἔθος* (*ethos*) na era digital, isto é, a maneira como proceder tanto em atos como cristão, inclui, deste modo, a evangelização, a preservação e o compartilhamento da fé e da verdade cristã. Em tempos midiáticos esse mesmo *ethos* pode ser drasticamente corrompido a fim de “se alcançar a todos”. Com isso há o perigo de se perder a essência da mensagem cristã em uma tentativa frenética de se englobar todos quanto for possível.³⁰

Um fenômeno fortemente estudado diante das atuais mudanças do acesso a diferentes crenças religiosas é o da *privatização da religião*³¹, a qual é compreendida dentro do crescente pluralismo religioso. Os antigos monopólios religiosos encontram-se enfraquecidos com a abertura de um bem de consumo vital para qualquer sociedade moderna: a própria fé. Com tal abertura, as crenças e práticas religiosas adotam um escopo menos absolutista e mais personalizado. Martelli³² afirma que o indivíduo contemporâneo pode comandar sua religiosidade, não sendo mais dependente das tradições culturais, familiares ou eclesiásticas, mas de suas próprias esco-

²⁷ FEENBERG, 2002, p. 75.

²⁸ SPADARO, 2012, p. 30.

²⁹ COPPE, Moisés Abdon. Ethos Mundial e Nova Criação: um debate necessário para a salvaguarda do planeta Terra. *Revista Caminhando*, v. 19, n. 1, p. 97-108, 2014.

³⁰ ANDREOLLA, 2012, p. 80.

³¹ LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 240.

³² MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995. p. 250.

lhas. Berger³³ e Feitosa³⁴ apontam coletivamente que da mesma maneira que a cidade moderna apresenta diferentes escolhas plurais para o novo residente lá presente, a escolha da fé que o indivíduo seguirá poderá ser uma questão de escolha feita com base nos comodismos, privilégios ou até mesmo nas vantagens trazidas pelo templo/mercado religioso. Com o aumento de uso das tecnologias digitais, há a possibilidade de os líderes eclesiais buscarem seus “clientes” religiosos nos infinitos meandros da cultura cibernética, em uma verdadeira busca do cliente com seus interesses não mais coletivos, mas radicalmente centrados em seu âmbito privado.

No escopo da cultura cibernética, há uma maior abertura para um espaço ilimitado, como nunca antes visto, para a proclamação da fé cristã. É possível haver um ambiente que sobrepuje o número de megaigrejas como as de Lakewood, nos Estados Unidos, com seus mais de 40 mil membros, que se reuniam a cada semana antes do período da atual pandemia.³⁵ Por certo, não se pode garantir, infelizmente, que essa proclamação não sofra mutações, deturpações e adulterações na mensagem original. É essencial que o *querigma*³⁶ seja compreendido não apenas como uma informação ou objeto de conhecimento ou curiosidade, mas como uma interpelação à liberdade do indivíduo encontrada em Cristo. O objetivo da comunicação do *querigma* é, segundo Pun-
tel, trazer a experiência da salvação plena e significativa, a qual não pode ser deturpada por uma cultura midiática, que desfça o sentido originalmente proclamado por Jesus.³⁷

Dentro desse cenário atual há a presença da Teologia Prática, a qual não apenas pensa e zela pela vida da igreja, mas também compreende e interpreta a religião que está fora da vida da igreja, na cultura social e pessoal da contemporaneidade.³⁸ Atualmente há diversas definições do termo *teologia prática*, equivocadamente entendida como a *prática da teologia*, as quais são vistas sob diferentes prismas teórico-metodológicos. Conforme aponta Farris³⁹, a Teologia Prática almeja compreender como o Evangelho é interpretado ou expresso na ação. Sumariamente, essa ação é tanto individual quanto institucional. A Teologia Prática é a *interpretação* de ou a reflexão feita de modo crítico sobre a mensagem de Cristo posta em ação.

Para Deschner⁴⁰, a Teologia Prática tem forte relação com toda a vida de uma congregação – a adoração, a solidariedade e o serviço, isto é, com o receber, o ser e

³³ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 370.

³⁴ FEITOSA, Darlyson. A autoridade do texto bíblico e a privatização da religião. Implicações na perspectiva urbana. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 147-159, 2009.

³⁵ CIO INSIGHT, Megachurch-megatech, the voice of the CIO Community. Disponível em: <<https://www.cioinsight.com/c/a/Trends/Megachurch-Megatech>>. Acesso em: 15 maio 2020.

³⁶ O termo *querigma* refere-se, de maneira panorâmica e sucinta, ao primeiro anúncio às pessoas que nunca ouviram o Evangelho e àqueles cristãos que carecem de uma formação cristã essencial que lhes permitam viver conforme a fé (PUNTEL, 2010).

³⁷ ANDREOLLA, 2012, p. 13.

³⁸ GRÄB, Wilhelm. *Sinn fürs Unendliche: Religion in der Mediengesellschaft*. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlag, 2002.

³⁹ FARRIS, James. O que é Teologia Prática? *Revista Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*, v. 6, n. 1, p. 57-68, 2001.

⁴⁰ DESCHNER, 1981, p. 21.

o agir. Onde há a presença do ser humano, ali estará a igreja com uma missão para ministrar e a eles influenciar, uma vez que a igreja não se encontra, similarmente, isolada das realidades culturais. O divino e o cultural interconectam-se, estabelecendo diálogos, discussões e aprendizados em ambos os polos.

Deschner⁴¹ também afirma que a Teologia Prática é a autocrítica e a projeção da igreja concernentes a como ela se entende, ordena, se manifesta e integra a vida atual da congregação, da solidariedade e do serviço do povo de Deus em seus diversos contextos locais. Em suma, uma das tarefas principais da Teologia Prática é examinar a relação entre a igreja e seus contextos vividos, trazendo, no tanto quanto for possível, uma libertação ou transformação do mundo⁴² pelos valores intrinsecamente divinos explicitados pelo amor, a empatia, a solidariedade, o altruísmo, entre outros, sem deixar de levar em crítica consideração e reflexão as consequências de quaisquer ações no âmbito social.

Dito isso, passemos à seção metodológica, de modo a alinhar o que foi dito anteriormente no cabide teórico à presente pesquisa.

Material e métodos

A presente pesquisa foi realizada sob viés bibliográfico, seguindo uma abordagem qualitativa⁴³ sobre o problema pesquisado, explicativa em seus objetivos e compreendida como pesquisa de revisão bibliográfica em seus procedimentos técnicos.⁴⁴ Os instrumentos de coleta de dados basearam-se na coleta bibliográfica de artigos científicos nas áreas da informática, da filosofia da tecnologia e na Teologia Prática, por meio da leitura crítica de textos acadêmicos (artigos, dissertações e teses) concernentes ao assunto com interface entre a teologia e a tecnologia bem como do objeto de pesquisa, isto é, a notícia do *website* BBC Brasil, publicada no mês de março de 2020.

Por conta disso, elencam-se as seguintes perguntas nesta pesquisa: *como ocorre a busca por Deus diante do cenário de pandemia global em detrimento da Covid-19? Como as tecnologias digitais podem (não) auxiliar na busca por Deus diante do atual cenário contemporâneo de pandemia?* Dito isso, busca-se aqui sumariamente investigar a importância das tecnologias digitais dentro dos elementos axiológicos da prática religiosa. Há também o objetivo de similarmente revisar os estudos atuais sobre a interface entre a teologia e as tecnologias, delimitar as diferentes maneiras de utilização da tecnologia para o desenvolvimento e manutenção da fé. Adicionalmente, intenta-se compreender como as tecnologias podem auxiliar na propagação da men-

⁴¹ DESCHNER, 1981, p. 21.

⁴² WARFORD, Malcolm (Ed.). *Practical Wisdom on Theological Teaching and Learning*. New York: Peter Lang, 2004.

⁴³ MARTIN, Bauer; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com o texto, imagem e som*. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁴⁴ JOHNSON, Burke; CHRISTENSEN, Larry. *Educational Research: Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches*. Fifth edition. SAGE Publications, 2013.

sagem da fé em diferentes contextos religiosos diante do atual cenário da pandemia do coronavírus.

Para tanto, será feita uma análise sucinta, de acordo com o referencial teórico panoramicamente até aqui apresentado, de uma matéria publicada pelo jornal BBC Brasil⁴⁵, de maneira a delimitar diferentes percepções sobre o uso das tecnologias digitais dentro de diferentes contextos religiosos. Mais precisamente, a notícia foi publicada no dia 17 de março de 2020, logo no início da pandemia no Brasil. A notícia, denominada “De cultos online a ‘não leia notícias sobre pandemia’: como as religiões estão lidando com o coronavírus no Brasil”, foi escrita pelo jornalista Leandro Machado e ainda se encontra disponível e acessível a qualquer pessoa.

Passa-se, destarte, à análise e discussão da reportagem.

Dados da pesquisa

A notícia inicia explanando como a preocupação com a nova Covid-19 também conseguiu alcançar os templos religiosos brasileiros, expondo o fato de igrejas evangélicas e mesquitas suspenderem seus cultos e celebrações por tempo indeterminado. Isso fora determinado a fim de se evitar a aglomeração e uma possível transmissão do vírus entre os próprios fiéis, como foi, segundo o jornalista, o episódio que ocorreu na igreja de Shinchonji, na Coreia do Sul.

Porém o jornalista também apresenta brevemente como alguns líderes religiosos, fazendo alusão nada inocente, inclusive, a uma imagem do pastor Silas Malafaia, fizeram questão de inicialmente não fechar as portas das igrejas, haja vista que isso poderia causar sérios danos a suas congregações. O jornalista posteriormente apresenta alguns dados, bem como números de pessoas atingidas pelo vírus e as diferentes maneiras como o vírus pode ser transmitido. O jornalista também concatena a comparação da igreja com outros locais que também podem se tornar fortes aliados para transmissão em massa do vírus, haja vista pelo grande número de aglomerações recorrentes em instâncias como jogos esportivos, protestos, festas, entre outros. Novamente a igreja Jesus de Shinchonji, cuja seita dedica a ideia de que Lee Man-hee seria a segunda encarnação de Cristo, é mencionada como um exemplo negativo em proliferar o vírus para uma parcela significativa da população.

Posteriormente o jornalista apresenta uma atitude positiva advinda do pastor Ed. René Kivitz, pastor da Igreja Batista da Água Branca, localizada na zona oeste de São Paulo. Conforme o pastor, ele resolveu se juntar a esse esforço mundial de contenção da disseminação do coronavírus, de maneira que os cultos de domingo, com antiga grande concentração de fiéis, foram transmitidos ao vivo pela internet. O jornalista aponta também o exemplo da Comunidade da Vila, uma igreja evangélica da zona oeste paulistana, com três cultos de domingo, sem a presença de seus fiéis,

⁴⁵ MACHADO, Leandro. *De cultos online a ‘não leia notícias sobre pandemia’: como as religiões estão lidando com o coronavírus no Brasil*, 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51920196>>. Acesso em: 10 maio 2020.

que foram transmitidos pelo próprio aplicativo da igreja. O pastor Marcos Botelho da igreja Comunidade da Vila afirmou em vídeo sobre a pandemia que irá manter sua programação, afirmando a seus irmãos e irmãs na fé: “Vocês não precisam estar junto, porque estamos tentando evitar aglomerações”, assim como “Não queremos criar pânico. Acreditamos que Deus está no controle de todas as coisas, mas queremos ajudar o Brasil a não espalhar o vírus e não ocupar nossos leitos de hospitais. Nos vemos online”⁴⁶.

O autor da matéria apresenta o caso da Mesquita Brasil, a qual também cancelou suas orações em congregações, evitando a aglomeração dos fiéis. Até aquela data, o xeique Mohamed al Bukai não havia decidido o que fazer em face da pandemia. Algumas sinagogas em São Paulo também suspenderam as atividades, apesar de haver algumas unidades que mantiveram os cultos em áreas abertas, como em grandes jardins. Terreiros de umbanda também passaram pelo mesmo desafio, com atividades igualmente suspensas majoritariamente em muitos locais, conforme aponta o Pai Engels de Xangô.

Conforme aponta o pastor batista Levi Araújo na entrevista, torna-se importante que as denominações religiosas se posicionem com o propósito de proteger seus fiéis e, conseqüentemente, o resto da população. O pastor Araújo também aponta que, independentemente de qual for a religião, a situação do coronavírus apontará quem são os fanáticos e quem são os oportunistas, dos quais pensam apenas em dinheiro. Esses, de acordo com Araújo, irão continuar a promover a aglomeração de pessoas dentro das igrejas. Araújo também afirmou que “os religiosos de bom senso vão seguir as orientações da Organização Mundial de Saúde e das autoridades de saúde”⁴⁷, uma vez que Araújo também aderiu às plataformas on-line para realizar os cultos.

Na última parte da matéria, o jornalista apresenta o embate entre alguns líderes da igreja católica e líderes evangélicos, com igrejas como o Santuário Nacional de Aparecida fechando suas portas para a realização de missas. Em uma diocese de São Paulo, os fiéis foram direcionados a evitar o contato físico, sobretudo na saudação de paz e na oração do Pai-Nosso. O jornalista também relata que igrejas como Sara Nossa Terra, Mundial do Poder de Deus e a Renascer em Cristo mantiveram seus cultos. O pastor Silas Malafaia é apresentado como um exemplo de alguém que não iria fechar a igreja. Em suas palavras: “Não vou fechar a igreja coisíssima nenhuma. Se amanhã os governos disserem que vão impedir transporte público, fechar mercados, fechar todas as lojas. Como pastor, acredito que a igreja tem que ser o último reduto de esperança para o povo”⁴⁸. Afirmou ainda que, se tudo for fechado, a igreja precisa estar aberta, ainda que seja uma medida drástica.

O missionário R. R. Soares, da Igreja Internacional da Graça de Deus, afirmou que a população não precisa temer de jeito algum o coronavírus. Esse alegou que “já houve outras ameaças no meio da humanidade. A profecia, lá no Apocalipse, diz

⁴⁶ MACHADO, 2020.

⁴⁷ MACHADO, 2020.

⁴⁸ MACHADO, 2020.

que vai chegar um tempo em que uma terça parte das pessoas vai morrer, mas ainda não estamos nessa época”⁴⁹. Por último, é apresentada a fala do bispo Edir Macedo, da Igreja Universal do Reino de Deus, que pediu aos fiéis para que não lessem notícias sobre o coronavírus. Em um vídeo na rede social Instagram, Macedo afirma que “quem anda pela fé anda pela frente. Quando você vê no noticiário ‘morreu fulano, beltrano teve coronavírus’, não olhe para isso, não leia essas notícias”. Ele prossegue dizendo que “ao invés de você ler essas notícias que falam de morte e de quarentena, da epidemia e pandemia, olhe para a Palavra de Deus e tome sua fé na Palavra de Deus, porque essa, sim, faz você ficar imune a qualquer praga e a qualquer vírus, inclusive o coronavírus”. Orações com a imposição de mãos devem ser evitadas, recomenda o bispo Edir Macedo.

Análise e discussão dos dados

Nota-se que o teor da notícia é aparentemente descritivo, uma vez que apresenta os relatos de grandes e conhecidas denominações cristãs, em especial as evangélicas, no cenário brasileiro. Percebe-se dentro da reportagem como as diferentes igrejas e religiões estão passando por um período em que a *cibercultura*⁵⁰ parece estar recentemente entrando nas denominações cristãs, uma vez que ainda há a presença de líderes como Malafaia, Macedo e Soares do lado cristão, bem como Bukai, Pai Engels e a Federação Israelita enfrentando grandes lutas para o uso das tecnologias. Nota-se que esses líderes perfazem os usuários *imigrantes digitais*⁵¹, os quais, como supracitado, são resistentes quanto ao uso e à vivência dentro do ciberespaço, haja vista a complexidade e diferença que esses novos meios de se viver e mover no mundo virtual permitem a seus residentes.

A falta da presença dos fiéis nos seus templos religiosos, até onde se pode inferir, denotaria a perda da fé ou a supressão da presença mais ativa desses. Conforme apontam Deschner⁵² e Farris⁵³, a igreja não está isolada de todo seu contexto social e cultural nela envolto e, caso haja alguma mudança em alguma esfera da sociedade, como essa ocorrida drasticamente por conta do coronavírus, a igreja também será influenciada. Isso ocorre por conta da interconexão que a igreja estabelece com seu entorno sociocultural.

No entanto, levanta-se um questionamento neste momento. Até que ponto a influência da igreja é desfalecida para poder continuar a proclamação do querigma⁵⁴, mesmo quando as bases comunicacionais e locais, de aglomeração, a seus fiéis são minimizadas? Como no caso relatado anteriormente sobre a megagreja de Lakewood, a qual conta ainda com mais de 40 mil membros, e a qual está ativamente realizando dife-

⁴⁹ MACHADO, 2020.

⁵⁰ LÉVY, 1999, p. 117.

⁵¹ PRENSKY, 2010, p. 123.

⁵² DESCHNER, 1981, p. 22.

⁵³ FARRIS, 2001, p. 59.

⁵⁴ ANDREOLLA, 2012.

rentes cultos e celebrações *on-line* a fim de alimentar, nutrir e compartilhar sua fé com uma comunidade agora não mais limitada apenas a quatro paredes de sua denominação, como poderia se comparar as igrejas brasileiras com essa americana? Espera-se que um desastre como o que ocorreu na denominação religiosa coreana não ocorra no cenário brasileiro. Estamos passando por diferentes ondas neste momento na história, conforme aponta Puntel⁵⁵, o que trará consigo diferentes desfechos e atitudes.

Percebem-se, similarmente, atitudes diferentes tomadas por líderes como Kivitz e Marcos Botelho, os quais, em diferentes localidades, assumem posições iguais quanto à contenção da disseminação do vírus e à proteção dos fiéis em suas denominações. Tal ação revela a aceitação do uso de plataformas e mídias digitais para a realização de celebrações litúrgicas. Isso sugere possivelmente que tais líderes representem o que denominamos *nativos digitais*, os quais estão abertos para novos desafios e conseguem se adaptar apesar das limitações externas possíveis.⁵⁶ Um ponto a ser ressaltado aqui diz respeito à credibilidade que os líderes religiosos parecem dar ao ciberespaço.⁵⁷ Parece haver uma certa descrença quanto à potencialidade das tecnologias digitais, sobre o que elas podem trazer de possíveis (des)vantagens àqueles que as utilizam. Conforme visto anteriormente, as tecnologias digitais oferecem uma gama aparentemente ilimitada de ferramentas e seu alcance pode chegar não apenas à comunidade local⁵⁸, trazendo a oportunidade de a igreja poder evangelizar até mesmo em locais que não conseguiria alcançar, caso estivesse apenas realizando cultos no mundo *off-line*.

Outro aspecto também presente na matéria concerne à negação de Malafaia e Edir Macedo sobre o fato de a pandemia estar, de fato, ocorrendo. O primeiro líder faz uso de sua autoridade eclesial ao dizer que não fecharia a igreja por motivo ou “coisíssima” nenhuma, já que acredita que a igreja é o “último reduto” da sociedade para a esperança daquele que se encontra perdido. Já Edir Macedo apresenta a seus irmãos de fé que esses devem estar aquém dos fatos relatados nos noticiários, uma vez que eles precisavam ter mais *Coronafé* do que a *Coronadivida*. Tais atitudes, embora possam ser fundamentadas em certo medo de se perder a frequência assídua dos fiéis, talvez abarque o silogismo de que “não frequentar o templo signifique perda da fé”.

A pergunta que nasce no meio desse silogismo é: até que ponto se pode dizer que os fiéis podem perder sua fé pelo fato de modificarem sua maneira de estar agora participando de cultos ou celebrações religiosas dentro do ciberespaço *on-line*? A não frequência a templos religiosos implica necessariamente uma perda da fé? Adicionalmente, estão esses líderes religiosos preocupados mais com a fé ou com a saúde desses fiéis frequentadores desses templos? Até que ponto estão dependentes de seus líderes religiosos aqueles que estão nos templos para buscar a face de Deus?

A igreja está preparada para alcançar um diferente próximo que antes não conseguia perceber em sua realidade local, como na parábola do bom samaritano (Lucas

⁵⁵ PUNTEL, 2017, p. 11.

⁵⁶ PRENSKY, 2010, p. 121.

⁵⁷ SPADARO, 2012, p. 13.

⁵⁸ ANDREOLLA, 2012.

10.25-37). Haveria algo dentro da realidade religiosa que poderia descredibilizar a verdade do Evangelho ao ser transmitido *on-line*? Haveria dentro desse cenário a perda do cliente fiel que faz uso dos bens de consumo dentro do mercado religioso?⁵⁹ Aliás, estaria a igreja disposta a receber críticas assim como elogios ou palavras de conforto, mesmo em tempos críticos de pandemia e possivelmente perder seus clientes fiéis diante do constante fenômeno de privatização da religião?⁶⁰ Para saber como essas perguntas serão respondidas, basta apenas “nos ver *on-line*” nos próximos meses, como afirmou o líder Marcos Botelho.

De fato, quanto mais a igreja puder se expor no ciberespaço, será possível ver que a sua materialidade e princípios poderão alcançar não apenas uma credibilidade maior, bem como uma abrangência exponencialmente maior em relação ao momento anterior à epidemia. As igrejas, de certo modo, estão sendo expostas na vitrine e sábios são aqueles que conseguem fazer uso das oportunidades (apesar das dificuldades para essas existirem) para que a mensagem do Evangelho continue sendo compartilhada. Conforme apontou o pastor Levi Araújo, dentro desse cenário será possível visualizar quem possivelmente são os líderes oportunistas, os quais pensam apenas no dinheiro advindo da obra realizada e aqueles aliados à mensagem evangelística.

Pergunta-se, aqui, até que ponto a crença de que Deus poderá suprir todas as nossas necessidades, conforme apontava o apóstolo Paulo (Filipenses 4.19) existe no coração de tais líderes possivelmente oportunistas. Nada passa despercebido aos olhos de Deus (Provérbios 15.3). É tempo de se readaptar, tempo de inovar, como o fora em diferentes épocas da igreja na história da humanidade.⁶¹ Outro desafio imposto às igrejas está no fato delas precisarem trabalhar com temas complexos e que reivindiquem uma frequência contínua dos fiéis para poderem continuar crescendo na fé e em suas vidas com Deus. É essencial que a igreja consiga se reorganizar para tanto garantir quanto manter o desenvolvimento espiritual de seus frequentadores, sabendo que o Corpo de Cristo (a igreja) ainda está vivo, embora presencialmente ou materialmente distante. Levanta-se, aqui, destarte, o perigo de a igreja possivelmente trabalhar apenas com o lado emocional (*pathos* grego), ao invés de suprimir elementos essenciais para o crescimento da fé cristã⁶², tais como a oração, o estudo bíblico e a continuidade da comunidade, dentro de uma liturgia que abarque o culto racional mencionado pelo apóstolo Paulo (Romanos 12.1-2).

Outro aspecto relevante a ser notado na reportagem é o contraste entre a mensagem do bispo Edir Macedo, o qual afirmou a seus irmãos na fé para não assistirem notícias concernentes ao coronavírus, e a atitude da Igreja Universal. Em uma possível atitude de manter-se fiel à leitura da Bíblia, levando-se em conta o papel que essa tem na formação do cristão em seu espectro espiritual, social, emocional, entre outros, o bispo afirmou que os cristãos deveriam apegar-se à palavra de Deus, a fim de que esses vencessem a *coronadúvida*. Porém, apesar da visão de Macedo, a Igreja

⁵⁹ BERGER, 1985, p. 185.

⁶⁰ FEITOSA, 2009, p. 148.

⁶¹ PUNTEL; SBARDELOTTO, 2017, p. 15.

⁶² ANDREOLLA, 2012, p. 11.

Universal tomou medidas preventivas para conter a aglomeração e a proliferação do vírus entre os fiéis e a sociedade em geral. Percebe-se, portanto, que a cosmovisão compartilhada por um líder religioso pode não ser seguida pela igreja institucional, demonstrando que as visões eclesiais em uma era de contínuas mudanças nas nuances sociais⁶³ podem em muito variar dentro de uma mesma igreja marcada pela Reforma da Informação.⁶⁴

Conclusões preliminares

O presente artigo trouxe um relevante tema diante da atual pandemia do coronavírus: a atuação, propagação e vivência do Evangelho e de outras crenças religiosas, dentro de um lócus contagioso por conta da Covid-19. Nota-se como as tecnologias digitais trouxeram diferentes oportunidades, trazendo um deslocamento à sociedade em diferentes pontos, inclusive o espiritual. Por conta dessas modificações na engrenagem da sociedade⁶⁵, surgiu com isso uma cibercultura, um ciberespaço, que carrega consigo uma nova maneira de se evangelizar, de se comportar, de se viver tanto no mundo *off-line* quanto *on-line*.⁶⁶

Concernente à primeira pergunta de pesquisa, (*Como ocorre a busca por Deus diante do cenário de pandemia global em detrimento da Covid-19?*), nota-se que essa busca encontra-se consideravelmente influenciada por um cenário cercado pela descrença por parte de líderes religiosos aparentemente mais conhecidos pela mídia, como Silas e Macedo. Há similarmente a presença de líderes religiosos que se adaptam diante dos contrastes atuais, tais como os pastores das denominações batistas. Em relação à segunda pergunta (*Como as tecnologias digitais podem (não) auxiliar na busca por Deus diante do atual cenário contemporâneo de pandemia?*), nota-se que as tecnologias digitais propiciam não apenas novas maneiras semióticas de se produzir sentido⁶⁷, como também a criação de novos lugares onde a igreja pode atuar⁶⁸ e espalhar a luz do Evangelho.

A Teologia Prática tem muito para auxiliar nessa área, haja vista que essa pensa e zela pela vida da própria igreja, bem como intenta compreender a religião vivida fora do espaço religioso.⁶⁹ Diferentes maneiras de se viver a fé cristã estão sendo expostas sobre o *ser e fazer* a igreja dentro da Era das Mídias.⁷⁰ As diferentes visões apresentadas pelos líderes religiosos, às vezes favoráveis a fechar seus locais de realização de cultos, às vezes indo frontalmente contra essa opinião, demonstram uma

⁶³ ANDREOLLA, 2012.

⁶⁴ PUNTEL; SBARDELOTTO, 2017, p. 15.

⁶⁵ VOLTI, 2009, p. 50.

⁶⁶ SBARDELOTTO, 2012.

⁶⁷ PAIVA, 2013, p. 22.

⁶⁸ SPADARO, 2012.

⁶⁹ GRÄB, 2002, p. 70.

⁷⁰ CASTELLS, 2005.

transição e um conflito de pensamento àqueles que (não) estão abertos ou até mesmo dispostos a se reinventar dentro do atual cenário pandêmico.⁷¹

O fato é que atualmente há uma outra possibilidade de se apresentar o Evangelho de maneira nunca antes vista, de se criar uma realidade talvez não possível com os recursos antes disponíveis para a propagação da mensagem de Jesus. Adicionalmente, conforme criticamente apontou Spadaro⁷², o ciberespaço apresenta-se não mais como uma ferramenta adicional, mas como um novo espaço frequentado por diferentes religiões e pelos cristãos. Em analogia ao título deste artigo, dentro da ciberteologia, dessa teologia atrelada ao espaço digitalmente construído, o Verbo (João 1.1), representando Jesus, se faz presente não apenas em forma espiritual. O verbo se tornou em BIT.

Em vez de voltarmos à “normalidade” existente (se é que é possível dizer que o que foi vivido anteriormente fora normal) anterior ao coronavírus, por que não podemos nos transformar ou nos reinventar diante desse novo cenário que, apesar de apresentar suas dificuldades, também abre a oportunidade de nos reinventarmos? Estamos vivendo uma “nova normalidade” e cabe àqueles que são fiéis a Cristo o papel de alargar as tendas (Isaías 54.2-3) da igreja, para que seu alcance não seja suprimido, mas maximizado, exteriorizado e alcançado por aqueles que possivelmente vivem na escuridão. Assim, a luz da Palavra (Salmo 119.105) poderá brilhar sobre os corações daqueles que ainda buscam em Jesus a solução para seus maiores problemas no âmbito existencial, seja em meio à pandemia ou em momento posterior a esse cenário contagioso contemporâneo.

Referências

- ANDREOLLA, Jurema. *A fé cristã na era digital: Diálogo entre a revelação na tecnologia de Bruno Forte e a experiência religiosa na Internet*. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre, 2012.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERROCAL, Pablo; RUIZ, Desirée. Emotional Intelligence in Education. *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, v. 6, n. 15 (2), p. 421-436, 2008.
- BRUSTOLIN, Leomar A. *Quando Cristo vem... A Parusia na escatologia cristã*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2005.
- CIO INSIGHT. *Megachurch-megatech, the voice of the CIO Community*. Disponível em: <<https://www.cioinsight.com/c/a/Trends/Megachurch-Megatech>>. Acesso em: 15 maio 2020.
- COPPE, Moisés Abdon. Ethos Mundial e Nova Criação: um debate necessário para a salvaguarda do planeta Terra. *Revista Caminhando*, v. 19, n. 1, p. 97-108, 2014.
- DESCHNER, John. *Preface to Practical Theology*. J. Arthur Heck Lectures. United Theological Seminary, p. 21-22 de abril, 1981. Manuscrito não publicado.

⁷¹ ZHOU et al., 2020, p. 25.

⁷² SPADARO, 2011, p. 12.

- DI FELICE, Massimo. *As redes digitais vistas a partir de uma perspectiva reticular*. 2011. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/500515-pos-complexidade-asredes-digitais-vistas-a-partir-de-uma-perspectiva-reticular-entrevista-especial-commassimo-di-felice>>. Acesso em: 20 nov. 2016.
- ELLUL, Jacques. *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Économica, 2008.
- FARRIS, James. O que é Teologia Prática? *Revista Caminhando: Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista*, v. 6, n. 1, p. 57-68, 2001.
- FEENBERG, Andrew. *Transforming Technology: a critical theory revisited*. New York: Oxford University Press, 2002.
- FEITOSA, Darlyson. A autoridade do texto bíblico e a privatização da religião. Implicações na perspectiva urbana. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 147-159, 2009.
- GRÄB, Wilhelm. *Sinn fürs Unendliche: Religion in der Mediengesellschaft*. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlag, 2002.
- JOHNSON, Burke; CHRISTENSEN, Larry. *Educational Research: Quantitative, Qualitative, and Mixed Approaches*. Fifth edition. SAGE Publications, 2013.
- LEITCH, Vincent. Postmodern Theory of Technology: Agendas. *Symploke*, v. 12, n. 1, p. 209-215, 2004.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- LIBÂNIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIMA, Daniel Barros. Cosmovisão cristã: a transformação da mente cristã na contemporaneidade. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 36, p. 48-63, 2015.
- LIMA, Claudio Marcio. Informações sobre o novo coronavírus (COVID-19). *Radiol Bras*, São Paulo, v. 53, n. 2, p. 5-6, 2020.
- LITTO, Frederico; FORMIGA, Marcos (Ed.). *Educação a distância: o estado da arte*. 2. ed. São Paulo: Pearson, 2012.
- MACHADO, Leandro. *De cultos online a 'não leia notícias sobre pandemia': como as religiões estão lidando com o coronavírus no Brasil*, 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51920196>>. Acesso em: 10 maio 2020.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTIN, Bauer; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com o texto, imagem e som*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- OLIVEIRA, Márcio Divino. Cuidado pastoral da igreja em tempos de pandemia: Covid-19. *Revista Caminhando*, v. 25, n. 1, p. 257-276, 2020.
- PAIVA, Vera. A formação do professor para uso da tecnologia. In: SILVA, K. A. et al. (Orgs.). *A formação de professores de línguas: Novos Olhares*. Campinas: Pontes, 2013. v. 2, p. 209-230.
- PRENSKY, Marc. *Teaching digital natives: partnering for real learning*. Corwin Edition, 2010.
- PUNTEL, Joana Teresinha; SBARDELOTTO, Moisés. Da reforma histórica à “reforma digital”: desafios teológicos contemporâneos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 57, n. 2, p. 350-364, 2017.
- _____. *Comunicação: diálogo dos saberes na cultura midiática*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- SBARDELOTTO, Moisés. Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, Ano IX, n. 70, 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/070cadernosteologiapublica.pdf>>. Acesso em: 29 out. 2018.
- SINGH, Paul. Use of science and technology as a tool of social change. *International Journal of Academic Research and Development*, v. 2, n. 1, p. 124-127, 2017.

SPADARO, Antonio. Spiritualità ed Elementi per una Teologia della Comunicazione in Rete. In: *Seminário de Comunicação para os Bispos do Brasil (SECOBB)*, 2011, Rio de Janeiro. Anais. Brasília: CNBB, 2011.

_____. *Ciberteologia: pensar o Cristianismo em tempos de rede*. São Paulo: Paulinas, 2012.

TAVARES, Cássia Quelho. Dimensões do cuidado na perspectiva da espiritualidade durante a pandemia pelo novo coronavírus (COVID-19). *J Health NPEPS*, v. 5, n. 1, p. 1-4, 2020.

THEOBALD, Cristoph. A exortação apostólica Evangelii Gaudium. *Cadernos Teologia Pública*, edição 104, v. 12, 2016.

THORNBURY, Scott. *How to Teach Speaking*. England: Pearson Education Limited, 2002.

TONNIES, Ferdinand. *Community and Society – Gemeinschaft and Gesellschaft*. New Brunswick: N J Transaction books, 1988.

VOLTI, Rudi. *Society and Technological Change*. 7th Ed. New York: Worth, 2009.

WARFORD, Malcolm (Ed.). *Practical Wisdom on Theological Teaching and Learning*. New York: Peter Lang, 2004.

ZHOU, Longjung et al. ‘School’s Out, But Class’ On’, The Largest Online Education in the World Today: Taking China’s Practical Exploration During The COVID-19 Epidemic Prevention and Control as an Example of Best Evidence. *Chinese Education*, v. 4, n. 2, p. 501-519, 2020.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4044>

IGREJA CATÓLICA E FÉ CRISTÃ EM TEMPOS DE CORONAVÍRUS/COVID-19¹

Catholic Church and Christian faith in times of Coronavirus/Covid-19

Elias Wolff²

Resumo: A pandemia do novo coronavírus/Covid-19 leva a humanidade a repensar o sentido e a forma de viver e de conviver. Questionam-se os critérios utilizados para a organização da vida pessoal e coletiva e propõe-se uma reinvenção da humanidade. É comum a afirmação de que “depois da pandemia, nada será como antes!”. Será? Este estudo tem como objetivo verificar em que medida o atual contexto de mudanças diz respeito também à igreja, aqui considerada na tradição católico-romana no Brasil. Analisa como, durante a pandemia, a igreja enfrenta o desafio por mudanças na forma de realizar a missão e de celebrar a fé; identifica os principais âmbitos dessas mudanças e analisa sua eficácia para o acompanhamento dos fiéis durante a pandemia. Finalmente, levanta a questão se tais mudanças apontam para uma reinvenção da igreja para os tempos pós-pandêmicos, *pari passu* com a reinvenção da humanidade.

Palavras-chave: Pandemia coronavírus/Covid 19. Fé cristã. Igreja. Missão.

Abstract: A new coronavirus/Covid-19 pandemic leads the humanity to rethink the meaning and the way of living and coexisting. The requirements used for the organization of personal and collective life are questioned and they suggest a reinvention of humanity. It is common to say that ‘after the pandemic, nothing will be the same as before!’ Really? This study aims to verify to what extent this context of changes also concerns the church, considered here in the Roman Catholic tradition in Brazil. Analyze how, during the pandemic, the church faces the challenge for changes in the way of carrying out a mission and celebrating the faith; it identifies the main areas of these changes and analyzes their effectiveness in accompanying the faithful during a pandemic. Finally, it raises a question if these changes point to a reinvention of the church for post-pandemic times, in line with the quest for the reinvention of humanity.

Keywords: Coronavirus pandemic/Covid-19. Christian faith. Church. Mission.

¹ O artigo foi recebido em 21 de julho de 2020 e aprovado em 23 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. PUC-PR. E-mail: elias.wolff@pucpr.br

Introdução

Desde a antiguidade houve-se falar de epidemias. A própria Bíblia trabalha com símbolos como tempestades e pestes que transformam a ordem das coisas, como as que precederam a fuga dos israelitas no Egito, no livro do Êxodo. Em meados do século XIV, a Europa teve a Peste Negra/Bubônica; no início do século XX é bem conhecida a Gripe Espanhola (1918-19); no século XX tivemos, ainda, SARS-MERS, Ebola, Dengue, Zika, Chicungunha. E agora, no século XXI, tem o novo coronavírus e a Covid-19. São momentos de extrema aflição, sofrimento e morte, que causam medo e pânico em grande parte da humanidade. Momentos em que se perde a segurança em diversos âmbitos da vida pessoal e social, questionando na raiz as certezas tidas como seguras e as referências culturais, morais e religiosas. Afinal, é a vida que está em risco.

É o que sentimos com o novo coronavírus e a Covid-19 desde dezembro de 2019. Até o momento em que concluo este artigo (junho de 2020), a pandemia infectou milhões de pessoas e causou mais de 400 mil mortes em todo o mundo. No Brasil, registram-se 923.189 casos de Covid-19 e 45.241 mortes, e analistas dizem que ainda não se atingiu o pico da curva. Essa realidade exige uma análise antropoteológica que seja capaz de explicitar as implicações para a fé cristã e a missão da igreja em tempos de Covid-19. Tal é o nosso intento neste estudo.

O fator coronavírus

É importante analisarmos, primeiramente, o fato: trata-se de um vírus, ou seja, um minúsculo micro-organismo vivo, quase no tamanho de nanopartículas, visível apenas com a mais alta tecnologia de potentes microscópios eletrônicos, de origem ainda desconhecida. De um lado, entende-se que “os vírus formam parte de um mundo finito e em evolução”. Bactérias e vírus sempre existiram e existirão. De outro lado, alguns deles proliferam de modo ameaçador dizimando vidas complexas, como é a do ser humano. Tal é o que ocorre com o coronavírus, causando mudanças de toda ordem na vida das sociedades em âmbito nacional e internacional. De repente, populações inteiras de diversos países se veem obrigadas a tomar medidas de segurança e de proteção que mudam completamente a rotina cotidiana. Um sistema de quarentena é imposto, exigindo o autoisolamento “voluntário” das pessoas em suas próprias residências; os países fecham suas fronteiras; os aeroportos e as estações de trem e de ônibus são bloqueados; interrompem-se os trabalhos nas fábricas; os *shoppings* e quase todo tipo de comércio fecham as portas; as agendas dos eventos esportivos e culturais são canceladas; as escolas e as universidades são obrigadas a mudar o calendário acadêmico ou optar pela modalidade de aulas remotas pelas plataformas digitais; as igrejas não reúnem seus fiéis para as celebrações.

Nos momentos de altos picos da pandemia, existe mais que meras mudanças na vida das sociedades, tem-se a impressão de que o mundo para! O ritmo frenético e alucinado das grandes cidades dá espaço para a calma das ruas desertas; o mo-

vimento das indústrias cessa; os progressos tecnológicos tornam-se insignificantes para conter a vertiginosa proliferação do novo coronavírus; o poder econômico nada é diante do seu poder destruidor; a pauta dos debates políticos gira em torno de um só tema: coronavírus – Covid-19. E, assim, nações divididas em questões como o armamentismo, as migrações e as mudanças climáticas, por alguns instantes, sentem-se unidas em projetos para interromper a cadeia de transmissão do coronavírus e de vencer a Covid-19. É o que se viu com potências mundiais historicamente desunidas, como EUA e China, numa brevíssima pausa no bloqueio econômico, em abril de 2020, para que a China envie máscaras, luvas e aparelhos de respiração para os EUA; Vladimir Putin se posicionou com aberturas para cooperação com os EUA na superação da pandemia. Contudo, foram gestos e intenções que em nada influenciaram para mudanças na geopolítica.

O fato é que o vírus atinge todas as pessoas, sem qualquer distinção. E a humanidade se conscientiza de que “estamos todos no mesmo barco”, como afirmou o papa Francisco na praça de São Pedro, em 27 de março, num momento de oração tão profunda que, mesmo sozinho, congregou a humanidade inteira numa verdadeira solidariedade espiritual. A condição comum da natureza mostra que o vírus é uma ameaça a todo ser humano, independente da situação social, cultural ou religiosa. Nações ou classes ricas e pobres; pessoas teístas ou ateias; cultas ou incultas; homem ou mulher; crianças, jovens, idosas, ninguém está livre da real ameaça do novo coronavírus. A pandemia expõe a vulnerabilidade e provisoriade da vida terrena. A ameaça da morte paira no ar, literalmente. Em alguns ambientes, o simples ato de respirar, tão vital para os seres vivos, pode ser um grande um risco. E o único tratamento seguro no momento é proteger-se, isolar-se das pessoas, mesmo as que tanto amamos. As relações mais seguras são virtuais, pelas quais a intensidade da realidade sentida depende dos *pixels* das imagens e da capacidade de conexão. E nisso se revela uma grande verdade:

Podemos nos assomar ao mundo através de uma tela, e o mundo, através dessa mesma tela, pode desembarcar na nossa casa. No entanto, a realidade da nossa carne diz que não podemos abraçar um pai idoso, um neto, um namorado do outro lado da rua. A tecnologia que promete onipotência hoje só pode parar diante do fato de que não somos onipotentes³.

Essa é principal certeza do momento. E apenas assumindo essa condição é que podemos nos precaver contra a Covid-19. De fato, muitas pessoas foram infectadas pelo coronavírus e morreram porque se consideraram imunes, desdenhando sua letalidade, como afirmou o presidente do Brasil em um pronunciamento oficial à população brasileira, que seria apenas “uma gripezinha ou resfriadinho”⁴; ou o presidente dos

³ SERVIÇO PARA O APOSTOLADO DIGITAL DA ARQUIDIOCESE DE TURIN – ITÁLIA. Tecnologia, coronavírus, casa e fé. *Revista IHU On Line*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597238-coronavirus-vida-e-fe-no-ambiente-digital-um-manual>>. Acesso em: 05 maio 2020.

⁴ VANUCHI, Camilo. *A pandemia de Covid-19 segundo Bolsonaro*: da “gripezinha” ao “e daí?”. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/camilo-vannuchi/2020/04/30/a-pandemia-de-covid-19-segundo-bolsonaro-da-gripezinha-ao-e-dai.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 20 maio 2020.

EUA que inicialmente negou a gravidade da pandemia afirmando “estamos prontos” e “somos superiores”⁵. Poucos meses depois, o Brasil conta 136.895 mortes⁶; e os EUA têm mais de 200 mil mortes⁷ por causa do novo coronavírus.

Na busca das causas do coronavírus, surgem as mais variadas teses, à altura da postura política, ideológica, cultural ou religiosa de quem as afirma. Há quem culpe a China de ter inventado o coronavírus por interesses econômicos e políticos, o que gera também atitudes de preconceito em relação ao povo chinês; leituras religiosas afirmam a pandemia como um castigo divino ou uma “tática de Satanás”; a ciência o vê como um processo natural advindo de uma zoonose, provavelmente mudanças biológicas dos morcegos. Tal como a causa, também a solução para a pandemia é vista dependendo das posturas diversas. No Brasil, líderes religiosos pentecostais apresentam rituais com poder de “amarrar o novo coronavírus em Cristo”; ou álcool em gel “abençoado”, vendido a preços exorbitantes porque concede “poder/grança” para imunizar o fiel. Na Grécia, o Santo Sínodo da Igreja Ortodoxa emitiu, em 09/03/2020, uma declaração afirmando que os fiéis podiam continuar recebendo o vinho consagrado conforme a tradição (utilizando uma mesma colher para todos os participantes da missa), pois a comunhão representa o corpo de Deus e esse não tem vírus. Além disso, quem comunga está se aproximando de Deus, que tem o poder de curar. Admite-se, porém, a possibilidade de pegar o vírus se não tiver fé...

Em tudo isso, o cidadão comum pergunta-se em quem acreditar: se nos profissionais da saúde e da ciência ou nas lideranças políticas e do mercado; ou nos líderes religiosos. Gera-se uma pandemia de desinformação, *fake news* e achismos, que dão ainda mais instabilidade psicológica e emocional à sociedade, já com sérias dificuldades para enfrentar a situação causada pela pandemia.⁸ Para muitos, o medo da infecção generalizada e o estado de quarentena levam ao pânico e à depressão. É difícil lidar com o desconhecido sem consequências psicológicas negativas.

Igualmente difícil é assumir com serenidade o estado de quarentena, mesmo se favorece algo que sempre se reclama e que agora muitas pessoas têm de sobra: tempo para estar em casa. A questão é o que fazer com o tempo, como vivê-lo de modo enriquecedor, para quem não se programou para isso. Propostas povoam nos *cyberespaços*, principalmente nas plataformas digitais: cursos de culinária, música,

⁵ DIOGO, Bercito. Presidente disse que coronavírus não era problema grave e tentou tirar verbas da saúde. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/com-desmonte-e-fake-news-governo-trump-prejudicou-1a-reacao-ao-coronavirus.shtml>>. Acesso em: 02 jun. 2020.

⁶ CORONAVÍRUS. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/09/20/covid-19-mortes-casos-20-setembro.htm>>. Acesso em: 20 set. 2020.

⁷ EUA ultrapassam marca de 200 mil mortos por COVID-19. *Brasil 247*. Disponível em: <<https://www.brasil247.com/mundo/eua-ultrapassam-marca-de-200-mil-mortos-por-covid-19-c2pma7x0>>. Acesso em: 20 set. 2020.

⁸ Assim se manifestou a diocese de Turin: “No caos pandêmico, habitamos o caos informacional, imersos em um habitat que nos desorienta, fingindo que nos tranquiliza. Devemos estar cientes de que a relação com as fontes digitais do saber é indireta, manipulada por fins ideológicos, econômicos, pseudoculturais e, muitas vezes, não rastreáveis, chamadas de filtros-bolha. Esses sistemas reforçam as nossas crenças e opiniões, em vez de nos fornecer dados alternativos e diferentes. Neste tempo de medos, eles fortalecerão os nossos medos” (SERVIÇO PARA O APOSTOLADO DIGITAL DA ARQUIDIOCESE DE TURIN, 2020).

idiomas; *personal trainer* para exercícios físicos; psicólogos para evitar o estresse, o medo, o pânico e a depressão; líderes religiosos para meditações espirituais e celebrações. Mesmo assim, quem tem agora o tempo que sempre reclamou, nem sempre tem a criatividade ou os recursos necessários para bem programar o seu uso.

Também a “calma” exigida para a vida das cidades pode ser agora experimentada, principalmente nos finais de semana. Onde a quarentena é de fato observada, as ruas estão desertas, lojas, bares, restaurantes e parques silenciosos. Mesmo nos templos religiosos o uso do espaço é limitado. Ninguém pode reclamar de não ter tempo, de não poder parar – embora possa reclamar de não ter calma, sobretudo, se quiser ler as inúmeras mensagens que chegam pelo *WhatsApp* e os *e-mails*: há uma “superexposição digital e midiática, correndo o risco do colapso da nossa capacidade de escolher e discernir. Mais tempo disponível e o acesso facilitado e oferecido por novas plataformas multiplicaram até a saturação as nossas conexões”⁹. Mas não se pode deixar de observar que muito da reclamação do excesso de tempo, de estar tudo parado é, de fato, indício da falta de condições para aguentar a si mesmo. De um lado, percebe-se que correr sempre, inovar freneticamente, produzir e competir em nada contribuem para superar a ameaça do novo coronavírus. De outro lado, é um difícil exercício reprogramar o modo de viver durante a quarentena, usufruir do silêncio do isolamento e da paciência do tempo, que parece correr mais lentamente quando não se está no agito costumeiro.

É bem verdade: quem está em regime de *home office* viu seu tempo reduzido para atender às tantas demandas que se avolumam constantemente. Aumentam consideravelmente as exigências da eficiência profissional, agora exercida em uma plataforma digital, com a qual muitos não são acostumados; a facilidade do contato multiplica as reuniões e com elas as obrigações e as responsabilidades. Para essas pessoas, o tempo continua, de fato, escasso.

A igreja em tempos de Covid-19

As mudanças de comportamento, pessoal e social, impostas para evitar o contágio do novo coronavírus atingem também a igreja e a forma de viver a fé cristã. A crise econômica, política e cultural na qual o mundo inteiro mergulhou neste momento de pandemia tem fortes implicações religiosas, com destaque para dois fatores: o primeiro diz respeito à pergunta sobre como, em meio à pandemia, afirmar a fé em Deus; e o segundo diz respeito à ação pastoral da igreja nesse contexto. Assim como não se tem certeza sobre como organizar a vida social, como evitar o contágio do coronavírus, como manter estável a economia dos países, também a igreja não tem certeza sobre como agir pastoralmente para oferecer a seus membros um eficaz acompanhamento espiritual. Na verdade, mais do que uma crise sobre “o que” crer e propor, é crise sobre “o modo” adequado para fazê-lo. O conteúdo da proposta da igreja é sempre o mesmo: Cristo e seu Evangelho do reino da vida em abundância

⁹ SERVIÇO PARA O APOSTOLADO DIGITAL DA ARQUIDIOCESE DE TURIN, 2020.

(Jo 10.10). Mas com os templos fechados ou com reduzidíssimo número de participantes nas celebrações, emerge a questão sobre como transmitir esse conteúdo com plausibilidade de acolhida pelos fiéis. A saída foi a mídia eletrônica e digital: missas televisionadas e transmitidas *on-line* povoaram o mundo da internet; as plataformas digitais como *Zoom*, *Hangout* e *Teams*, entre outras, substituem as salas de catequese e se transformam numa espécie de templos virtuais onde as pessoas “se encontram” para rezar; a celebração da fé depende da capacidade de conexão *on-line*, quase em concorrência com o Espírito que atua nas celebrações.

Esses recursos são mais que ferramentas para reuniões e meios de comunicação, eles dão à igreja uma nova configuração, aliás já bem experimentada muito antes da pandemia por quem investe na igreja eletrônica, midiática, virtual. Nesses meios estão principalmente quem exerce ministérios ordenados e, sobretudo, pessoas jovens, cativadas por tudo o que aparece na tela. Agora essa é a principal forma – se não única nos meios urbanos – que as paróquias encontram para manter alguma programação pastoral. Acredita-se que, mesmo na celebração virtual, a comunhão espiritual é real – não, porém, sem considerável confusão entre “participar” e “assistir” a liturgia. De um lado, é verdade que esses meios possibilitam à igreja a transmissão de orientações práticas e do consolo espiritual, com significativa possibilidade de uma recepção que sustente a fé e a esperança das pessoas. A oração, na forma do culto litúrgico, da leitura e meditação da Bíblia, do terço, ou outra, combate a aflição e a angústia existencial causada pela pandemia. Diz um padre brasileiro: “Quantas pessoas estão alimentando seu espírito por meio de novas tecnologias hoje em dia, quantas pessoas estão sentindo a presença de Deus em suas vidas, quantas pessoas estão sendo ajudadas a resistir”¹⁰. Por outro lado, nem tudo é pastoralmente recomendável. A análise de algumas celebrações transmitidas nesses meios exige refletir sobre elementos que questionam sua eficiência pastoral. O que está em questão é se garantem a finalidade que a celebração possui: gerar comunhão concreta na fé e ações efetivas de testemunho da fé no Evangelho celebrado. Nessa análise nos deteremos adiante.

O fato é que, para fazer frente à crise provocada pelo vazio dos templos, a igreja povoou o *cyberespaço*, lançando mão dos recursos digitais como “a” resposta a duas questões centrais: como garantir sustento espiritual aos fiéis e como ser presente em suas vidas, comunicando-se, interagindo com eles e acompanhando-os em suas vicissitudes. Louvável zelo pastoral, como se expressaram os bispos do Regional Sul IV da CNBB:

Estamos todos com saudades uns dos outros, desejosos de nos reencontrar: sentimos falta das Celebrações Eucarísticas, dos Sacramentos e do envolvimento direto nas Pastorais, Associações, Organismos e Movimentos. Porém, a consciência da gravidade da situação pela qual passamos, que destrói nossas economias e, sobretudo, ameaça seriamente nossa vida, o tesouro imenso que nos foi dado pelo Criador e do qual devemos

¹⁰ MODINO, Luís Miguel. COVID 19: Início de uma igreja virtual? *Revista IHU On Line*, 30/03/2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597605-covid-19-o-inicio-de-uma-igreja-virtual>>. Acesso em: 10 maio 2020.

cuidar, obriga-nos a dar atenção e a considerar, de forma irrestrita, as orientações dos especialistas de saúde e autoridades competentes¹¹.

Uma análise da ação eclesial em tempos de Covid-19

A pastoral *on-line*

Não se pode deixar de reconhecer os elementos positivos que a “pastoral *on-line*” possui. E em tempos de pandemia, ela se apresenta como a forma que contempla toda a segurança exigida na relação com as pessoas. De certo modo, nisso a igreja mostra a capacidade de se atualizar nos recursos disponíveis para a comunicação com os fiéis. Mesmo que tal não seja o suficiente para a reinvenção nos métodos de ação pastoral, requer revisão da linguagem, objetividade na comunicação, opção por um conteúdo teológico e espiritual contextualizado na situação em que vivemos, o que garante que a sua mensagem seja significativa e que as pessoas permaneçam “conectadas”. Mas pode haver ambiguidades. A linguagem e a imagem precisam agradar. Assim, o conteúdo do Evangelho é empacotado numa embalagem que atrai, com forte ênfase no esteticismo e formalismo da ação eclesial. E nisso muitos perdem de vista o fundamental: a transmissão da boa-nova do Reino, e não um momento de lazer digital.

Portanto os recursos midiáticos precisam ser usados com criticidade. Afinal, “A técnica nunca é neutra, e, no uso que fazemos ou que ela faz de nós, estão em jogo o humano e também, nestes tempos, um anúncio autêntico do divino”¹². Por ela a mensagem do Evangelho pode até ser comunicada em sua essência. Mas na modalidade *on-line* essa comunicação tem a sua finalidade atingida apenas parcialmente. Não é, em sentido estrito, uma celebração comunitária da fé. E se os fiéis que apenas “seguem” virtualmente as ações da igreja se sentirem satisfeitos, a igreja comunidade física tem sua estabilidade ameaçada. A satisfação é decisão subjetiva, e a evangelização na modalidade virtual pode confirmar a fé em situações confortáveis e sem compromissos, confinando-a no individualismo cultural que a contradiz em sua essência. Bem orienta a diocese de Turim, Itália: “É necessário prudência, para que o nosso desejo de estar presente e a necessidade de alguém estar presente não transformem o sagrado em profano, a estética em cosmética, o desejo em capricho que pode ser satisfeito graças às tantas ofertas à disposição”¹³. Compromete-se, desse modo, o conteúdo do Evangelho quando “a mensagem que anunciamos parece então identificada com tais aspectos secundários, que [...] não manifestam o coração da mensagem de Jesus Cristo”¹⁴.

¹¹ REGIONAL SUL IV DA CNBB. Deus nunca nos abandona – Nota oficial da Presidência. (22/04/2020). Disponível em: <<https://diocesetb.org.br/noticia/bispos-de-santa-catarina-lancam-nota-sobre-a-porta>>. Acesso em: 05 maio 2020.

¹² SERVIÇO PARA O APOSTOLADO DIGITAL DA ARQUIDIOCESE DE TURIM, 2020.

¹³ SERVIÇO PARA O APOSTOLADO DIGITAL DA ARQUIDIOCESE DE TURIM, 2020.

¹⁴ PAPA FRANCISCO. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium* – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013. n. 34.

Assim, não se trata de criar uma “igreja virtual” – embora tal seja uma proposta crescente na atualidade.¹⁵ A igreja é a comunidade concreta de fiéis, que se realiza pelo encontro face a face, o aperto de mão, o abraço, o olhar nos olhos, expressando que onde duas ou mais pessoas estão reunidas em nome de Cristo, ali ele está (cf. Mt 18.20), formando a sua igreja. É Cristo que forma a igreja, como afirmou Inácio de Antioquia na Carta aos Ermirrenses 8,2: *ubi Christus, ibi ecclesia catholica*¹⁶. Assim, é importante a observação de que “as relações na Rede correm o risco de formar um hábito da inutilidade da mediação encarnada num certo momento e local e, portanto, também do testemunho e da comunicação respeitável”¹⁷. Analistas percebem que se pode fazer do *cyberespaço* uma “metáfora da Igreja entendida como interconexão de fiéis em oposição à radical solidão da própria condição humana”¹⁸. Mas cientes de que “A igreja não é uma rede de relacionamentos imanentes”, pois tem um princípio e fundamento externo. E a eficácia das relações não depende da tecnologia, mas da ação do Espírito, uma vez que “a comunhão eclesial é radicalmente um ‘dom’ do Espírito”¹⁹. Bem afirmam igrejas em diálogo ecumênico que “a eficácia do Senhor recebido pelos fiéis não pode ser medida com critérios humanos, mas pertence ao âmbito da ação de Deus, livre e soberana”²⁰.

As missas *on-line*

O fato mais intrigante, em meios católicos, são as missas *on-line* celebradas sem o povo. Muitas vezes, o padre está sozinho, em sua casa ou no templo, diante de uma câmera do celular ou do computador, tendo na tela a imagem de pessoas que “assistem” à “sua” celebração. É o que testemunha um padre no Brasil:

Nestes dias [...] estou celebrando missa em minha casa, como tantos outros padres em todo o mundo. Objetivamente, faço isso sozinho, mas, na realidade, faço-o com um grupo de pessoas que participam comigo neste momento, a quem me sinto profundamente unido, cujos rostos, sem vê-los, passam pela minha mente quando oro junto com eles²¹.

Temos aqui uma prática tradicional no catolicismo: o povo não tem missa sem o padre, mas o padre pode rezar a missa sem o povo. Afinal, ele é quem possui a *potestas* de consagrar o pão e o vinho, o que constitui a essência da liturgia eucarística. Isso

¹⁵ É impressionante a infinidade de propostas que existem para isso. A título de exemplo, ver como funciona o serviço da Igreja Virtual Evangélica, pelo site <<http://www.nbz.com.br/igrejavirtual/>>. Acesso em: 10 jun. 2020. Ainda: HOERTEL, Roberta. Pastor cria igreja que só existe na internet. *Extra Digital*, 17/09/2015. Disponível em: <<https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/pastor-cria-igreja-que-so-existe-na-internet-3755626.html>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

¹⁶ A versão inglesa da Carta está em <<https://www.newadvent.org/fathers/0109.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2020.

¹⁷ SPADARO, Antonio. *WEB 2.0: Redes Sociais*. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 140.

¹⁸ SPADARO, 2013, p. 140.

¹⁹ SPADARO, 2013, p. 140.

²⁰ COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. La Cena del Signore, n. 62. *Enchiridion Oecumenicum*. Bologna: EDB, 1994. p. 589-653.

²¹ MODINO, 2020.

expressa que a igreja não deixa de celebrar. Mas que igreja? Ela se reduz ao padre? É estranho não precisar de povo para que a celebração eucarística seja válida. Sim, no contexto pandêmico, tal é visto como uma circunstância excepcional/emergencial. Mas bem foi observado que “em uma situação de emergência revelamos aquilo que realmente somos”²². Ora, se é a igreja quem celebra, nesse momento o padre, sozinho, é efetivamente a igreja. Esse fato questiona a essência da celebração eucarística, a qual, na doutrina católica, é um ato do povo reunido em assembleia, que comunga do pão e do vinho transubstanciados em corpo e sangue de Cristo na celebração da comunidade eclesial.²³ Quando isso não ocorre comunitariamente, afirma-se a perspectiva litúrgica e eclesiológica pré-Vaticano II, na qual a Eucaristia é enfatizada como ato do padre, que oferece o sacrifício pelo povo. O “padre rezava a missa” em latim. O povo podia fazer outras orações, como a reza do terço. Como outrora, nestes tempos de pandemia, o povo continua “seguidor” do padre, agora pelo *Facebook* da paróquia. Acompanha o que o presidente da celebração faz, mas efetivamente não celebra.

O problema é o modelo de igreja que aqui se afirma, da *societas inequalis*, quem “pode” e quem “não pode” celebrar. E esse poder é intrínseco ao sacramento que recebemos, com uma distinção notória entre a Ordem e o Batismo. O exercício desse poder sustenta a missa do padre não apenas agora, por causa do isolamento imposto pela pandemia, mas porque assim é a doutrina. Efetivamente, o povo é dispensável para a legitimidade e a validade da celebração eucarística. Fica claro que a teologia da missa privada está longe da atualização litúrgica do Vaticano II, ou força uma interpretação estreita desse concílio, como também fragiliza a “múltipla cooperação”²⁴ entre o ministério ordenado e o sacerdócio comum dos fiéis. Não se afirma a igreja povo de Deus, o exercício da comunhão e participação, o sacerdócio batismal, a sinodalidade. O fato de o povo não ser protagonista da celebração eucarística pode indicar que não o é porque também não é protagonista da igreja. E, por outro lado, ainda é preciso verificar o *status* do padre enquanto povo... A questão que fica é: se o povo deixou de participar da celebração eucarística, ainda que forçosamente, por que o padre precisa celebrar sozinho? Não seria o caso de ele mostrar “ser povo” e, por isso, solidário no jejum eucarístico? Se assumisse a consciência de que o povo é imprescindível para a Eucaristia, porque sem povo não há igreja, certamente o padre deixaria de celebrar a Eucaristia sozinho, se é de fato a igreja que celebra.

Então, espera-se que ao passar a pandemia recuperemos a teologia conciliar da liturgia eucarística no horizonte da eclesiologia povo de Deus. De qualquer forma, é intrigante o fato de poucos padres fazerem uma autocrítica da missa privada que celebram. Se podem fazer em “situações emergenciais”, algo na doutrina e na disciplina litúrgica o possibilita fazer sempre. Essa sensação de conformismo indica o

²² RUTA, Simona Segolini. Sem presbítero não, sem povo sim... *Revista IHU On Line*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597318-sem-presbitero-nao-mas-sem-povo-sim-artigo-de-simona-segoloni-ruta>>. Acesso em: 30 maio 2020.

²³ Cf. BENTO XVI. *Exortação apostólica Sacramentum Caritatis*. São Paulo: Paulinas, 2007. n. 9-10, 14-15.

²⁴ DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Presbiterorum Ordinis*. São Paulo: Paulus, 2007. n. 8.

distanciamento que ainda existe entre padre e comunidade, o sacramento da Ordem e o Batismo comum, o que questiona na raiz a igreja povo de Deus e a corresponsabilidade entre carismas e ministérios no processo de evangelização.

A eficácia da ação eclesial *on-line*

Não se pode medir a eficácia da ação eclesial *on-line*. Na verdade, não se mede a eficácia de nenhuma ação evangelizadora, pois depende da graça e da abertura que a ela os fiéis manifestam. Mas é mais complexa a questão sobre a eficácia da ação da igreja quando ela é essencialmente virtual. Em algum sentido a igreja mesma como que se configura como comunidade virtual de fiéis que pelos seus computadores ou celulares acessam o *link* para seguirem uma programação religiosa, método pelo qual seguem qualquer outra programação *on-line*. Basta um *clik* para entrar no templo virtual, acreditando que assim se conecta com Deus. Se a qualidade dessa “vivência” não é mensurável, pode-se fazer considerações sobre a eficiência do método utilizado. Acenamos para alguns elementos que julgamos fundamentais:

1) O objetivo da evangelização é criar comunidade, o que para ser real exige o encontro, a reunião física de fiéis. A comunhão na fé se expressa por uma congregação concreta de comungantes da fé. Assim é a igreja. Desse modo, o fim da evangelização está presente também no método. E por essa razão, uma ação pastoral ou uma igreja apenas virtual não condiz com a essência da mensagem pregada: o Evangelho forma a igreja como convivência na fé, no amor e no serviço, o que requer o encontro concreto, o toque, o face a face da “igreja em saída”²⁵. Isso é comunhão no sentido concreto, real. Nisso se entende missão como diálogo, aproximação, articulação de processos de transformação.²⁶ Os recursos *on-line* ajudam a conservar vínculos comunitários. E a ênfase (ou exclusividade momentânea) no seu uso se justifica como uma solução emergencial para a igreja em tempos de pandemia. Mas se tal ênfase perdurar no tempo, os vínculos comunitários se desgastam e perde-se o sentido de real pertença eclesial.

2) O que foi dito acima vale principalmente para a celebração dos sacramentos, como a Eucaristia. Há tempos é comum em meios católicos a missa transmitida pelo rádio e pela TV, bem como cultos nas comunidades evangélicas. E agora vemos intensificar essa prática pelo uso das plataformas da Web. As igrejas entendem que, por tais meios, é possível a comunhão espiritual. Mas a doutrina católica afirma que ouvir a missa pelo rádio, assistir na TV ou seguir pela internet não equivale à sua vivência sacramental. Pois, se assim fosse, a tela substituiria o altar, as imagens feitas pelos pixels substituiriam as pessoas, os bits que possibilitam a conexão substituiriam o Espírito. E os efeitos da celebração na qual se comunga “realmente” o pão e o vinho consagrados em nada seriam diferentes para quem a segue “virtualmente”. Ora, de fato, não é “a mesma” celebração: uma é a realidade cultural vivida pela comunidade ao redor do altar – ainda que pequena, com auxiliares do presidente, é a igreja celebrando; outra é

²⁵ PAPA FRANCISCO, 2013, n. 24.

²⁶ SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 136.

a seguida pela tela do computador, da TV ou do *smartphone*: A essência da Eucaristia é a reunião da assembleia a quem Cristo se oferece, atualizando aquela reunião de Cristo com os discípulos na última ceia. Então, “A liturgia não tem espectadores, não pode ter”. Claro que o acesso virtual possibilita uma sintonia espiritual que fortalece a fé e a vivência cristãs. Mas não é comunhão sacramental. Se tal fosse, poder-se-ia fazer o mesmo com a celebração dos demais sacramentos.

3) A pandemia colocou os ministros ordenados, sobretudo os párocos, diante de sérios questionamentos sobre como exercer o seu ministério em tal contexto. De um lado, o zelo pastoral não lhes permite abrir mão do atendimento aos fiéis. De outro lado, o mesmo zelo limita esse atendimento. Mas agora, com os riscos do coronavírus, os costumeiros encontros e reuniões podem expressar falta de caridade pastoral, entendida como presença cristã junto às pessoas, sinal visível da efetiva configuração a Cristo que se encarna, se faz próximo, convive conosco.²⁷ Situação paradoxal. Os templos estão fechados ou parcialmente ocupados, as reuniões de lideranças são canceladas e as celebrações são realizadas *on-line*. Quanto possível, o atendimento pastoral é virtual. É difícil convencer fiéis que a fé no Deus da vida é o que impede a reunião para o culto no templo; que o amor à comunidade se expressa agora pelo isolamento; que a ausência física não cancela a presença da amizade e do afeto. De fato, tudo muito paradoxal. Isso requer um redimensionamento teológico e pastoral exigente: em tempos de Covid-19, urge crer que o culto a Deus não acontece apenas nos templos, mas *no viver* concreto das pessoas em seus lares, nos hospitais, nos supermercados e em outros ambientes de trabalho, ou mesmo nas ruas da cidade. E a expressão dessa fé ganha novos ritos, como as ações concretas de compaixão e de solidariedade. O termo “liturgia” recupera aqui o seu sentido original do termo grego *leitourgia*, como “função em serviço público”, o que expressa comunicabilidade, comunhão e relação entre pessoas. Nestes tempos de pandemia, isso extrapola o serviço cultural e se mostra também no atendimento à pessoa que é socialmente necessitada, infectada pelo coronavírus, aflita e angustiada por tal situação.²⁸

4) Com isso as lideranças religiosas, sobretudo ordenadas, dedicam-se ao aprendizado dos recursos eletrônicos e digitais para o atendimento das comunidades. E sobre isso ao menos três elementos merecem reflexão:

a) A ênfase dada ao culto litúrgico/missa na TV ou *on-line* – é, na verdade, quase a única atividade em muitas paróquias católicas, uma espécie de redução sacramental da evangelização. Em meios católicos ainda é difícil entender que a missa é uma forma, mas não a única, de alimentar a fé em Cristo e o compromisso com o seu Evangelho. Como foi bem observado: “Os católicos precisam dos sacramentos, mas o nosso corpo já é o templo do Espírito Santo. Na vida cristã, há uma sacramentalidade que não depende dos sacramentos em si mesmos”.

b) Exatamente aí se manifesta a segunda questão: a redução sacramental da evangelização não fortalece iniciativas, ainda que virtuais, para outras formas de cul-

²⁷ Cf. JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica Pastores Dabo Vobis*. São Paulo: Paulinas, 2000. n. 21-23.

²⁸ Cf. MARTIN, Juan L. *No Espírito e na Verdade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 52.

tivo espiritual. Nisso fica clara a pobreza da criatividade pastoral: o sacramento é tudo. De um lado, não se percebe muita disposição da parte do clero católico para gerar e inovar nas propostas pastorais. De outro lado, da parte das lideranças leigas, mesmo com fácil acesso aos recursos midiáticos e digitais, falta-lhes liberdade para tomar iniciativas pastorais.

c) Possibilidades: a igreja poderia utilizar melhor o lema “fique em casa” para fortalecer a pastoral familiar, uma das que poderiam ser protagonistas do processo evangelizador durante a pandemia, fortalecendo o diálogo e a oração em família. Poder-se-ia fazer do jejum do Pão uma intensificação da comunhão na Palavra²⁹, a meditação da Bíblia pode, em muitas situações, ser mais fecunda que a missa *on-line*, com leituras e meditações bíblicas junto com as famílias reunidas em seus lares. A dinâmica da meditação e celebração da Palavra em grupos supera a rigidez do ritual da missa, e as plataformas digitais possibilitam variar a prática pastoral, por exemplo, na catequese, nos grupos de famílias e círculos bíblicos, nas pastorais sociais, com efetiva interação das pessoas.

5) Nessa redução sacramental da ação eclesial, o padre concentrou a ação evangelizadora, como se fosse o único capaz de oferecer uma orientação espiritual salutar à comunidade aflita pela pandemia. Como observou Luciani, a exclusividade da ação dos ministros nas missas *on-line* expressa o clericalismo, o sacramentalismo e a autorreferencialidade.³⁰ Aqui está o que o papa Francisco considera um dos principais males da igreja, o clericalismo.³¹ Isso é, de fato, o engessamento da ação eclesial. Tudo parte do padre e do templo, a pandemia está fora dos templos, mas a ação pastoral não sabe sair deles. O altar continua o centro de tudo, e o ministro ordenado o único líder forçando um “inoportuno protagonismo”³² frente às câmeras, confundindo os papéis de pastor e de ator. Ignora-se que é Cristo quem preside a Eucaristia, anunciando mais a si que o Evangelho, por um “cuidado exibicionista da liturgia”³³. Tal postura é criticada pelos documentos do magistério: “Contradiz a identidade sacerdotal toda tentativa de se colocarem a si mesmos como protagonistas da ação litúrgica”³⁴.

Esses elementos mostram que o novo coronavírus atingiu, debilitou e matou corpos humanos, mas não tocou no corpo eclesial; feriu gravemente a estrutura social, mas não as estruturas eclesiais. Em sua organização rígida fundamentada no sacramentalismo, liturgismo do templo e clericalismo, a igreja expressou, e de forma intensificada, históricas tendências que são como vírus teológico, espiritual e pastoral que adoecem e ameaçam o corpo da igreja povo de Deus.

²⁹ LUCIANI, Rafael. Es la hora de ayunar del Pan y aprender a comulgar con la Palabra. In: ÁLVAREZ, Marcelo Alarcón (Org.). *Covid19*. Santiago, Chile: MA-Editores, 2020. p. 21-29. p. 28.

³⁰ LUCIANI, 2020, p. 25.

³¹ PAPA FRANCISCO. O clericalismo é a perversão mais difícil de eliminar. *Revista IHU On Line*, 17/09/2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/582810-papa-francisco-o-clericalismo-e-a-perversao-mais-dificil-de-eliminar>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

³² BENTO XVI, 2007, n. 23.

³³ PAPA FRANCISCO, 2013, n. 95.

³⁴ BENTO XVI, 2007, n. 23.

O desafio mais agudo da fé/igreja em meio à pandemia: a vivência pascal

Um crucial questionamento vivido nas comunidades católicas por causa dos templos fechados e das missas apenas *on-line* surgiu por ocasião da celebração da Páscoa. A quarentena social coincidiu com a quarentena do tempo litúrgico da Quaresma. E no final da Quaresma as pessoas se perguntavam: “Então não teremos Páscoa este ano?”. O que se pergunta é, na verdade, sobre a possibilidade ou não de ir ao templo no Domingo de Páscoa para celebrar comunitariamente a ressurreição do Senhor. Questionamento e aspiração certamente válidos da parte de quem sente a falta da reunião da assembleia eucarística, momento ápice da vida cristã e eclesial. Respostas várias enfatizaram que há muitas outras formas de celebrar a Páscoa em tempos de Covid-19. E que ela é vivida de forma mais expressiva observando as orientações de cuidado e proteção da vida. Para isso vale o lema “fique em casa!”, fazendo do próprio lar o templo e do encontro familiar para o diálogo a refeição e a oração, a liturgia pascal. A intensificação do amor familiar por esses encontros é também celebração da fé em Cristo ressuscitado. Afinal, foi num encontro semelhante que os discípulos de Emaús o reconheceram (Lc 24.13-35). E tal como o Ressuscitado se manifestou de diversas formas aos discípulos e discípulas dos primeiros tempos, também agora durante a pandemia ele se manifesta de um modo particular nas pessoas que arriscam suas vidas para manter os serviços essenciais da sociedade, particularmente os profissionais da saúde. Então, a pandemia não impede de celebrar a Páscoa. Afinal, ele está “presente no meio de nós”.

Contudo, tal resposta não convence a todos nem diminui a saudade do templo. E como há semanas não se comunga do pão e do vinho consagrados, as perguntas prosseguem: nem na Páscoa vamos comungar? Esse questionamento forçou a criatividade de ministros, que buscaram diferentes formas de possibilitar a comunhão no Domingo de Páscoa, mesmo se fora da liturgia eucarística.

É doutrina da Igreja Católica que as espécies consagradas permanecem corpo e sangue de Cristo após a celebração eucarística, o que possibilita a adoração e a comunhão fora da missa, particularmente pelas pessoas enfermas.³⁵ Com base nisso, algumas dioceses e paróquias orientam fiéis para se prepararem espiritualmente ouvindo pela TV ou pela internet o Evangelho e a pregação do domingo, fazer exame de consciência e a contrição dos pecados, dirigindo-se depois a um templo para comungar. Durante a Páscoa, o sistema adotado foi o *drive thru* – o que continua até hoje em muitas paróquias: padres e ministros/as extraordinários/as da comunhão, com o uso de máscaras e álcool em gel 70%, distribuem a hóstia consagrada nas mãos dos fiéis dentro de seus carros, que passam em fila na frente do templo. Naturalmente, atendem também quem se dirige a pé até o templo, evitando a aglomeração de pessoas.

³⁵ Cf. CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, cân. 918: “Muito se recomenda aos fiéis que recebam a sagrada comunhão na própria celebração eucarística; no entanto, seja-lhes administrada fora da Missa, quando a pedirem por justa causa, observados os ritos litúrgicos”.

Procura-se, assim, sustentar espiritualmente os fiéis sem riscos de contágio do coronavírus. Essa iniciativa pode ter evitado o contágio do novo coronavírus, embora nem mesmo todas as precauções tomadas assegurem plenamente isso. Caso contrário, expor a vida dos fiéis pode ser uma contradição à vida afirmada na Eucaristia. E, ao menos em parte, se encaminhou também uma questão pastoral. Mas não resolve o problema teológico acima apresentado nas paróquias onde a missa é rezada apenas pelo padre. Se, ao presidir a Eucaristia, o padre age *in persona Christi capit*, é sempre oportuno lembrar que “Não se pode crer que Cristo esteja na cabeça sem estar também no corpo” (*Sacramentum caritatis*, n. 36)³⁶. E o fato de o povo não ser protagonista da celebração eucarística pode indicar que não o é porque também não é protagonista da igreja. A Eucaristia não pode dar a entender que o padre é a igreja total, que celebra, separado do povo, como se esse fosse dispensável. Afinal, “Na Assembleia eucarística, o povo de Deus é convocado e reunido”³⁷. Urge, ainda, verificar o seu *status* do padre enquanto povo... Para isso muito contribui o papa Francisco ao alertar o presbítero para, como evangelizador, viver uma “intensa experiência de ser povo”³⁸. O modo de celebrar expressa isso.

O que (se poderia) aprender com a pandemia

Vários são os questionamentos: como ser igreja em tempos de coronavírus? O que a igreja pode aprender com a pandemia? Como será a igreja pós-pandemia? Várias podem ser as respostas e adiantamos logo a nossa: a urgente necessidade de conversão para uma igreja povo de Deus que se configura por uma real interação e corresponsabilidade de carismas e ministérios, numa variedade de iniciativas pastorais que superam o sacramentalismo, que se reconhece “em saída” do templo para testemunhar o evangelho da caridade e da solidariedade nas diversas situações e necessidades das pessoas e da sociedade, que se sustenta também da Palavra – a qual não tem como única mediação o ministro ordenado para sua proclamação e pregação – e que assume o perfil da igreja familiar/doméstica, é uma das formas privilegiadas de ser igreja e um dos melhores aprendizados neste tempo.

Na verdade, Palavra, ministérios leigos, espírito de família, testemunho no mundo, são características que configuram a igreja de sempre. Mas urgem ser fortalecidas em tempos de pandemia, como expressões concretas da igreja povo de Deus. Isso requer a opção convicta por uma “conversão pastoral”, mostrando que é em função da missão que a igreja redimensiona seu modo de ser e de agir nos diferentes contextos. Conversão e redimensionamento que exigem *kénosis* e reformas que expressam a “igreja em saída” que o papa Francisco propõe, em três principais direções:

a) *Do templo em direção ao mundo*, deixando claro que a ação de Deus não se concentra naquele espaço. O Evangelho precisa ser testemunhado em todos os

³⁶ Tirado de SANTO AGOSTINHO. *In Iohannis Evangelium Tractatus*. 21,8: PL 35, 1568.

³⁷ CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO, Cân. 899: § 2.

³⁸ PAPA FRANCISCO, 2013, n. 270.

ambientes e situações que requerem a presença da igreja como mediação da graça. Esses ambientes e situações são as realidades concretas onde estão as pessoas: os lares que precisam ser fortalecidos pela convivência do amor; os diversos ambientes de trabalho que não podem parar, mesmo durante a quarentena, como supermercados, postos de gasolina, padarias, delegacias, farmácias, unidades de pronto atendimento e hospitais; as ruas das cidades onde moram pessoas desempregadas, miseráveis, dependentes químicos, entre outros. E nesses espaços a ação de Deus usa a mediação de ministérios diversos e muito diferentes daqueles do templo, como as pessoas que arriscam a própria vida para manter a segurança de outras pessoas – profissionais da saúde e da segurança, motoboys, caixas de supermercados e dos postos de gasolina, caminhoneiros etc. São verdadeiros “voluntários e voluntárias da vida”. Esses ambientes e o agir dessas pessoas interpelam por um modo de ser igreja muito diferente da igreja-templo. Essa igreja pode propor verdadeiras transformações da sociedade em que vivemos: na *cultura*, promovendo o coletivo acima das tendências individualistas; na *economia*, reprogramando o sistema financeiro sem a avidez do acúmulo e do lucro; na *política*, com projetos sociais eficazes para garantir a estabilidade pessoal e social de todas as pessoas cidadãs. A ortodoxia teológica e doutrinal aqui se expressa pela ortopraxia em favor da justiça, da paz, da dignidade, dos direitos humanos e ambientais. Onde tal acontece, torna-se lugar/templo que cultua o Deus da “vida em abundância” (Jo 10.10), com uma liturgia que se realiza como serviço de solidariedade e de justiça às pessoas e à sociedade.

b) *Do sacramentalismo para uma diversificação da pastoral*: é preciso identificar as pastorais que, mesmo na formalidade *on-line*, atingem de uma forma mais direta as diferentes situações em que as pessoas vivem nestes tempos de Covid-19. Destacamos a pastoral familiar, os grupos de família, os círculos bíblicos e todas as pastorais sociais como as que apresentam mais chances de realizar uma ação evangelizadora eficaz para o suporte espiritual aos fiéis, mostrando a presença concreta da igreja em suas diversas situações. Podemos citar ainda a catequese, os grupos de jovens e tantas outras iniciativas similares. Importa que a opção por projetos pastorais em tempos de pandemia observe três principais critérios: 1) responder de forma mais direta possível às necessidades espirituais de fiéis que vivem em situação de quarentena; 2) possibilidade de uso inteligente dos meios eletrônicos e digitais, sobretudo favorecendo a interação e partilha, por exemplo, no formato dos grupos de família e dos círculos bíblicos; 3) expressar concretamente a solidariedade e a caridade para com as pessoas que mais sofrem situações de risco, como pessoas idosas e enfermas, desempregadas e quem vive nas ruas. O fundamental é compreender que, por causa da pandemia, a ação da igreja não pode se estruturar em torno dos sacramentos. Tomás de Aquino já ensinava que “Deus não amarra sua graça aos sacramentos” da igreja.³⁹ Embora na tradição católica a pastoral tenha os sacramentos como uma concentração privilegiada dos mistérios da fé crida e pregada, nada justifica reduzir a evangelização

³⁹ AQUINO, Tomás de. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. London: Burns Oates and Washbourne, 1923. Parte III, Q. 61, art. 1.

à sacramentalização. Os sacramentos dão à missão da igreja uma estrutura aberta para outras formas de agir. Eles são propulsores e fortalecedores da missão que acontece por múltiplas formas. E agora que estamos sem eles, essas formas precisam ganhar precedência no agir e na vivência da fé eclesial.

c) *Do clericalismo ao sacerdócio comum dos fiéis*: o que foi até aqui considerado só ganha realidade na ação da igreja – particularmente em tempos de pandemia, mas não só – se houver um real apoderamento religioso de todas as pessoas batizadas. Isso implica possibilitar que quem exerce alguma função de liderança nas paróquias tenha *reais* condições para agir, o que implica liberdade, responsabilidade e meios: *liberdade* para planejar e decidir sobre o que fazer; *responsabilidade* para com a própria missão de pessoas batizadas como missão da igreja; *meios* e capacitação suficientes para executar o planejado. Ao ministério ordenado cabe a missão de articular, e não de concentrar, os diversos ministérios e carismas na igreja.⁴⁰ Garante-se, assim, uma real corresponsabilidade entre ministério ordenado e sacerdócio comum, o que fortalece a igreja para realizar sua missão em nossos tempos. Concretamente, as lideranças leigas que trabalham mais diretamente com a Bíblia, como coordenações dos círculos bíblicos, grupos de família, catequese, pastoral familiar e as outras diversas pastorais sociais, precisam assumir o protagonismo da missão em tempos de pandemia.

São opções exigentes, mas purificadoras dos vários vírus que ameaçam e fragilizam a vitalidade do corpo eclesial. A ênfase na Palavra, o empoderamento das pessoas leigas, o estilo familiar, a solidariedade social, um evangélico e crítico uso dos recursos midiáticos e digitais são verdadeiros antivírus que protegem e fortalecem todo o corpo eclesial em sua saúde teológica, espiritual e pastoral. Sem isso os vírus se proliferam, debilitam e podem matar a vida das comunidades.

Ainda a questão: aprendemos a lição?

O incentivo a uma pastoral bíblica, a proposição de momentos de oração nos lares e nos hospitais, a atuação concreta das lideranças leigas, o incentivo à pastoral familiar e à caridade social podem fortalecer a proposta de uma “igreja em saída”, transformando os lares e ambientes da sociedade em verdadeiros templos, recuperando o sentido da liturgia como culto a Deus nas diversas formas de defender e promover a vida. Não se trata de copiar, nesses ambientes, aquilo que se faz no templo oficial da comunidade. Trata-se de transformá-los em ambientes litúrgicos em sentido amplo, sem tendências miméticas da liturgia oficial estrita. A base para isso está no testemunho das comunidades cristãs primitivas. É uma particular concretização da igreja povo de Deus, em estreita sintonia com o Vaticano II e a tradição teológico-pastoral da igreja latino-americana.

À pergunta se “aprendemos, de fato, essa lição?”, temo que a resposta seja negativa. Se durante a pandemia, que exige mudanças significativas na sociedade como um todo, a igreja conserva o *modus essendi* tradicional, sacramentalista e clericalista,

⁴⁰ PAPA FRANCISCO, 2013, n. 119-121.

difícilmente abandonará esse comportamento após a pandemia. Esse *modus* não apenas penetrou no *esse* da igreja, mas o configura de forma determinante. E por isso não conseguimos colher as novas oportunidades que emergem dos diferentes contextos e que demandam por mudanças. Igualmente, temo que tenhamos de nos arrepender por não aproveitarmos melhor a quarentena familiar, que, mesmo se forçada, apresenta possibilidades de encontro e diálogo que fortalecem o convívio no amor. E talvez como igreja sejamos insensíveis às famílias que enfrentam dificuldades para se sustentar na prática do respeito, do perdão, da paciência e do serviço uns aos outros.⁴¹ A igreja pode ter perdido uma grande oportunidade de ajudar essas famílias. E, outra vez, fica com “os disciplinados”, realizando a “pastoral da conserva”, cuidando apenas de quem já está conosco. Para perceber isso, basta uma rápida análise do perfil das pessoas que seguem os programas religiosos *on-line*. Enfim, pode ser uma oportunidade ímpar para desenvolver a consciência de igreja doméstica, no exercício do sacerdócio batismal, sustentada também na Palavra, como testemunho ao mundo. As redes de grupos de famílias, como células de uma “igreja de tamanho humano”, podem ser caminhos importantes para dar esse novo perfil à igreja.

Urge uma reinvenção/refundamentação da igreja em alguns elementos fundamentais: 1) *Na fé*, tendo claro quem/como é o Deus que cremos e anunciamos e qual é o seu projeto para o mundo. Trata-se do Deus do Reino revelado por Jesus Cristo, que tem um amor salvífico infinito pela humanidade. Esse Deus não é o causador do mal no mundo, como a pandemia. Mas também não intervém de modo casuísta para tirar o mal do mundo sem contar com a nossa colaboração responsável. É o “Deus conosco”, na alegria e na dor. 2) *Na liturgia*, a celebração da fé precisa superar o liturgismo e o sacramentalismo que têm o altar e o templo como único espaço de culto. A religião não é algo privado, as pessoas podem celebrar a sua fé em suas casas e nos diversos ambientes sociais. É preciso incentivar práticas celebrativas diversas adaptadas a esses ambientes. 3) *Na organização* da vida eclesial, superando o clericalismo pelo fortalecimento do sacerdócio comum dos fiéis. A igreja não se identifica com o padre ou o templo. A vida espiritual não depende em tudo das ordens eclesiásticas. Assim, urge uma ação evangelizadora que intensifique a conversão para uma igreja povo de Deus, priorizando sua dimensão doméstica, a ministerialidade laical e a “saída” para o mundo como lugar de culto a Deus e do testemunho do Evangelho da caridade que salva.

Uma pastoral capaz de contribuir para a reinvenção da humanidade

As necessárias mudanças nestes tempos de pandemia nos levam a indagar sobre quais delas podem permanecer para fortalecer o processo de humanização do ser humano. E nos perguntamos: *onde foi que erramos?* Sentimos a urgência de rein-

⁴¹ Pesquisas mostram que no Brasil a violência doméstica aumentou 50% desde o início do isolamento social até início do mês de maio. Cf. MAZZI, Carolina. Violência doméstica dispara na quarentena: como reconhecer, proteger e denunciar. *O Globo Sociedade*. (01/05/2020). Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus-servico/violencia-domestica-dispara-na-quarentena-como-reconhecer-protger-denunciar-24405355>>. Acesso em: 05 jun. 2020.

ventar a humanidade. Urge aprender a viver mais e melhor com menos; diminuir o estresse; eliminar o caos das cidades; viver com gratuidade a relação com familiares, amigos e amigas; enfim, descomplexificar e descomplicar a vida, vivendo na própria essência. Como escreveu o abade cistercense aos monges de sua ordem, em março de 2020, é fundamental recuperar o sentido, nos âmbitos pessoal e social, de “parar”, “paciência”, “calma”⁴². Nessa reinvenção, as relações precisam expressar real proximidade e comunhão nos compromissos selados para um cuidado de amor e de justiça. A quarentena é um período privilegiado para pensar nas pessoas que são amigas e que amamos. É para o bem delas que nos isolamos. E, isolados e isoladas, valorizamos melhor cada instante da convivência. Ao pensar ou fazer algo, a finalidade coletiva/comunitária tem precedência. Aprendemos que os individualismos e egoísmos corrompem a existência e a coexistência tal como o vírus do qual buscamos nos defender. Então nos enchemos de bons propósitos para realizar ao retomar os encontros, o ver face a face, o tocar, o sentir próximo. Sabemos que a verdadeira relação interpessoal se dá no âmbito da reverência no mistério da outra pessoa. E somente assim ficará para trás o isolamento forçado desses tempos.

Será de fato assim? Pode ser... Mas com a condição de assumirmos a construção de um “novo normal”, indicando que na convivência social nada deverá ser como antes após o aprendizado de algumas lições fundamentais: a consciência da própria fragilidade, que fortalece a humildade e a paciência para com os próprios limites e os limites dos outros; que somos, realmente, interdependentes; que o coletivo tem primazia nas intenções e nas ações; que as relações interpessoais se primam pela compaixão que move a solidariedade e a caridade; que nas situações limites vale a “criatividade do amor”. O fato é que a quarentena secular pode intensificar a sensibilidade para o viver e o conviver. Todos dependemos de todos, numa interconexão global que desenvolve a “razão sensível e cordial”⁴³, da compaixão *versus* a indiferença. Será que aprendemos?

A reinvenção da humanidade sustenta-se em aprendizados de extrema importância, em todos os âmbitos da vida humana. Ela precisa redimensionar a cultura, a política, a economia, a religião, a relação com a natureza. A pandemia evidencia a fragilidade da aplicação desses elementos na organização da vida humana e da sociedade como um todo. A crise econômica é a mais sentida pelo fato de que as atuais sociedades estão centradas no econômico. Pesquisas do Banco Mundial anunciam um decréscimo da economia mundial em 2020 – para o Brasil, a previsão é de um decréscimo de 8% – o maior índice da América Latina, que deve se retrair em média 7,2%.⁴⁴

A reinvenção da humanidade, porém, não se dá pela salvação da economia das nações. O grande desafio é afirmar políticas públicas com base em critérios que este-

⁴² LEPORI, Mauro-Giuseppe. *Parai-vos! Saiba que eu sou Deus*. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/183176513-Parai-vos-saibas-que-eu-sou-deus.html>>. Acesso em: 04 abr. 2020.

⁴³ CODINA, 2020, p. 11.

⁴⁴ OMISSÃO DE DADOS e epidemia mais longa agravam impacto econômico da covid-19 no Brasil. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2020/06/10/omissao-de-dados-e-epidemia-mais-longa-agravam-impacto-economico-da-covid-19-no-brasil.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

jam além do econômico. Elementos como saúde, educação, ecologia precisam estar enraizados numa real lógica da justiça, da equidade, da ética, entre outros, como imprescindíveis para as relações sociais. O mercado não pode ser critério determinante para a reorganização social, e muito menos para a reinvenção da humanidade. Nesse contexto é profética a postura do governo francês ao afirmar que é preciso superar os nacionalismos e que existem bens e serviços essenciais para a vida humana coletiva que precisam “ficar fora da lei de mercado”⁴⁵. De fato, serviços essenciais como saúde, educação e recursos naturais como água, por exemplo, não devem ser concebidos de forma mercadológica ou com acesso exclusivo de uma parcela privilegiada da população. Leonardo Boff chama a atenção para a responsabilidade do Estado no desenvolvimento de políticas sociais que de fato sirvam à coletividade, como iniciativas sanitárias responsáveis e consequentes.⁴⁶

O fato é que a mentalidade mercantilista que rege a concepção da sociedade capitalista não foi abatida pelo coronavírus. Essa mentalidade se coloca em conflito com a exigência do isolamento social durante a quarentena. Propõe “salvar” a sociedade por meio da economia. Mas não consegue compreender que o colapso econômico não é causado pela quarentena, e sim por falta dela. É o que mostra o investimento de milhões de dólares destinados à cura das pessoas infectadas com coronavírus na Itália, na Espanha, nos EUA, por exemplo. Foi comprovado que uma quarentena mais rigorosa teria evitado a proliferação do vírus, o que, consequentemente, diminuiria o investimento do Estado para criar estruturas hospitalares e comprar aparelhos para o atendimento às pessoas infectadas, em geral a preços exorbitantes. Mas, como sempre, infelizmente a economia tem primazia nas decisões políticas. O vírus e os vícios econômicos afirmam-se em tempos de pandemia, contra os valores humanos e sociais.

Considerações finais

A situação de pandemia do novo coronavírus é fortemente desafiadora para a missão da igreja e a vivência da fé cristã na atualidade. Isso exige aprofundar a reflexão sobre a existência humana marcada pelo sofrimento, perguntando pelo seu sentido. Essa realidade interpela a igreja por um apurado discernimento teológico-espiritual que a leve a “descobrir o que o Senhor tem a dizer nessas circunstâncias”⁴⁷. As possíveis respostas precisam contribuir para um posicionamento eclesial que, de um lado, expresse a capacidade que a igreja tem de acompanhar as comunidades de fiéis, com todos os limites que a situação pandêmica impõe; e, por outro lado, fortaleça a sua solidariedade para com a humanidade inteira. Nestes tempos, em que se acentuam vulnerabilidades humanas, sociais e religiosas, é de fundamental importância afirmar que a fé em Cristo fortalece a esperança nas lutas travadas para

⁴⁵ EICHENBERG, Fernando. Contra Trump e nacionalismos, Macron tenta coordenar resposta da UE a coronavírus. *O Globo*. 14/03/2020. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/contra-trump-nacionalismos-macron-tenta-coordenar-resposta-da-ue-coronavirus-24304796>>. Acesso em: 13 jun. 2020.

⁴⁶ BOFF, Leonardo. Coronavírus: autodefesa de la propia Tierra. In: ÁLVAREZ (Org.), 2020, p. 38-43.

⁴⁷ PAULO VI, 1975, n. 43.

a superação da pandemia. Mantém-se, assim, a fidelidade eclesial ao evangelho do Reino, da “vida em abundância”. Essa fidelidade leva a igreja a potencializar as diversas forças evangelizadoras, numa positiva interação entre os ministérios ordenados e o sacerdócio comum; a espiritualidade sacramental e as diversas formas de vivência cristã, com destaque para a espiritualidade da Palavra; incentivando as comunidades de fiéis na colaboração com as iniciativas sociais que visam à proteção e ao cuidado da vida contra o coronavírus. Dessa forma, a igreja expressa sincera atenção “ao povo concreto com os seus sinais e símbolos e respondendo aos problemas que apresenta”⁴⁸.

Referências

- ANTIOQUIA, Inácio de. *Carta aos Cristãos de Esmirna*. Disponível em: <<https://www.newadvent.org/fathers/0109.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2020.
- AQUINO, Tomás de. *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. London: Burns Oates and Washbourne, 1923.
- BENTO XVI. *Exortação apostólica Sacramentum Caritatis*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BOFF, Leonardo. Coronavírus: autodefesa de la propia Tierra. In: ÁLVAREZ, Marcelo Alarcón (Org.). *Covid19*. Santiago, Chile: MA-Editores, 2020. p. 38-43.
- CODINA, Victor. ¿Por qué Dios permite la pandemia y calla? ¿Es un castigo? ¿Hay que pedirle milagros? ¿Dónde está Dios?. In: ÁLVAREZ, Marcelo Alarcón (Org.). *Covid19*. Santiago, Chile: MA-Editores, 2020. p. 0-13.
- COMISSÃO INTERNACIONAL CATÓLICO-LUTERANA. La Cena del Signore. In: *Enchiridion Oecumenicum*, Bologna: EDB, 1994. p. 589-653.
- CORONAVÍRUS: Brasil passa de 45 mil mortes e total de casos supera 920 mil. *BBC News*. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-51713943>>. Acesso em: 17 jun. 2020.
- CORONAVÍRUS: EUA e Rússia devem se ajudar durante a pandemia, diz Putin. *Jornal “O Tempo”*. 02/06/2020. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/mundo/coronavirus-eua-e-russia-devem-se-ajudar-durante-pandemia-diz-putin-1.2325441>>. Acesso em: 02 jun. 2020.
- CORONAVÍRUS. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/09/20/covid-19-mortes-casos-20-setembro.htm>>. Acesso em: 20 set. 2020.
- DIOGO, Bercito. Presidente disse que coronavírus não era problema grave e tentou tirar verbas da saúde. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/com-desmonte-e-fake-news-governo-trump-prejudicou-la-reacao-ao-coronavirus.shtml>>. Acesso em: 02 jun. 2020.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Presbiterorum Ordinis*. São Paulo: Paulus, 2007.
- EICHENBERG, Fernando. Contra Trump e nacionalismos, Macron tenta coordenar resposta da UE a coronavírus. *O Globo*, 14/03/2020. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/contra-trump-nacionalismos-macron-tenta-coordenar-resposta-da-ue-coronavirus-24304796>>. Acesso em: 13 jun. 2020.
- EUA ultrapassam marca de 200 mil mortos por COVID-19. *Brasil 247*. Disponível em: <<https://www.brasil247.com/mundo/eua-ultrapassam-marca-de-200-mil-mortos-por-covid-19-c2pma7x0>>. Acesso em: 20 set. 2020.

⁴⁸ PAULO VI, 1975, n. 63.

- FAGGIOLI, Máximo. Coronavírus e a miopia religiosa. *Revista IHU On Line*, 18/03/2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/597205-o-coronavirus-e-a-miopia-religiosa-em-massa-artigo-de-massimo-faggioli>>. Acesso em: 05 jun. 2020.
- GUIMARÃES, Maria João. *Política e religião em tempo de novo coronavírus*. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2020/03/09/mundo/noticia/politica-religiao-tempo-novo-coronavirus-1907034/amp>>. Acesso em: 20 mar. 2020.
- JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica Pastores Dabo Vobis*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- LEPORI, Mauro-Giuseppe. *Parai-vos! Saibas que eu sou Deus*. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/183176513-Parai-vos-saibas-que-eu-sou-deus.html>>. Acesso em: 04 abr. 2020.
- LUCIANI, Rafael. Es la hora de ayunar del Pan y aprender a comulgar con la Palabra. In: ÁLVAREZ, Marcelo Alarcón (Org.). *Covid19*. Santiago, Chile: MA-Editores, 2020. p. 21-29.
- MAZZI, Carolina. Violência doméstica dispara na quarentena: como reconhecer, proteger e denunciar. *O Globo Sociedade*. 01/05/2020. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/coronavirus-servico/violencia-domestica-dispara-na-quarentena-como-reconhecer-protger-denunciar-24405355>>. Acesso em: 05 jun. 2020.
- MARTIN, James. A fé em tempos de coronavírus. *Revista IHU On Line*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597119-a-fe-em-tempos-de-coronavirus-artigo-de-james-martin>>. Acesso em: 05 maio 2020.
- MARTIN, Juan L. *No Espírito e na Verdade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MODINO, Luís Miguel. COVID 19: Início de uma igreja virtual? *Revista IHU On Line*, 30/03/2020. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597605-covid-19-o-inicio-de-uma-igreja-virtual>>. Acesso em: 10 maio 2020.
- MOORE, Michael P. ¿Un Dios ‘anti-pandemia’, un Dios ‘postpandemia’ o un Dios ‘en-pandemia’? In: ÁLVAREZ, Marcelo Alarcón (Org.). *Covid19*. Santiago, Chile: MA-Editores, 2020. p. 47-56.
- OMISSÃO DE DADOS e epidemia mais longa agravam impacto econômico da covid-19 no Brasil. *Folha de São Paulo*. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/rfi/2020/06/10/omissao-de-dados-e-epidemia-mais-longa-agravam-impacto-economico-da-covid-19-no-brasil.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 17 jun. 2020.
- PAPA FRANCISCO. O clericalismo é a perversão mais difícil de eliminar. *Revista IHU On Line*, 17/09/2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/582810-papa-francisco-o-clericalismo-e-a-perversao-mais-dificil-de-eliminar>>. Acesso em: 10 jun. 2020.
- _____. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium* – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola; Paulus, 2013.
- PASTOR faz batismos online durante pandemia. (02/06/2020). *CPAD NEWS*. Disponível em: <<http://www.cpadnews.com.br/universo-cristao/50017/pastor-faz-batismos-online-durante-pandemia.html>>. Acesso em: 23 set. 2020.
- PAULO VI. *Exortação apostólica Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1975.
- REGIONAL SUL IV DA CNBB. Deus nunca nos abandona – Nota oficial da Presidência. 22/04/2020. Disponível em: <<https://diocesetb.org.br/noticia/bispos-de-santa-catarina-lancam-nota-sobre-a-porta>>. Acesso em: 05 maio 2020.
- RUTA, Simona Segolini. Sem presbítero não, sem povo sim... *Revista IHU On Line*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597318-sem-presbitero-nao-mas-sem-povo-sim-artigo-de-simona-segoloni-ruta>>. Acesso em: 30 maio 2020.
- SERVIÇO PARA O APOSTOLADO DIGITAL DA ARQUIDIOCESE DE TURIN – ITÁLIA. Tecnologia, coronavírus, casa e fé. *Revista IHU On Line*. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597238-coronavirus-vida-e-fe-no-ambiente-digital-um-manual>>. Acesso em: 05 maio 2020.

SPADARO, Antonio. *WEB 2.0: Redes Sociais*. São Paulo: Paulinas, 2013.

SUESS, Paulo. *Introdução à Teologia da Missão*. Petrópolis: Vozes, 2007.

UNIVERSIDADE JOHNS HOPKINS (Baltimore, EUA). *Onde a pandemia avança e recua no mundo*. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53047836>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

VANUCHI, Camilo. *A pandemia de Covid-19 segundo Bolsonaro: da “gripezinha” ao “e daí?”*. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/colunas/camilo-vannuchi/2020/04/30/a-pandemia-de-covid-19-segundo-bolsonaro-da-gripezinha-ao-e-dai.htm?cmpid=copiaecola>>. Acesso em: 20 maio 2020.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4121>

GLAUBEN IM ZEICHEN VON AMBIVALENZ.¹ THEOLOGISCHES SPRECHEN IN ZEITEN VON CORONA – OB ES HOFFEN LÄSST?

*A fé sob o signo da ambivalência.
Teologia em tempos de coronavírus – é possível ter esperança?*

Heiko Grünwedel²

Zusammenfassung: Der Artikel stellt sich der grundlegenden Frage, ob und wenn ja wie gegenwärtig, im Kontext der Covid-19 Pandemie von Gott gesprochen werden kann. Der Autor fragt daher zunächst einfach, was ihm Glaube jetzt bedeutet. Nach dem Modus, in dem er ihn erfährt, und nach einer Hermeneutik, in der er ihn versteht. Ausgehend von dieser skizzenhaften Phänomenologie des Selbst als autoreflexiver Rechenschaft des glaubend Schreibenden umreißt er Kontexte und diskursive Felder einer möglichen theologischen Rede im Angesicht des Coronaereignisses. Erprobt er sodann die Anschlussfähigkeit von Klessmanns Neuansatz des Glaubens im Zeichen der Ambivalenz. Dies bietet in kritischer Aneignung und Fortschreibung dem Autor die Basis für eine Auseinandersetzung mit dogmatischen Entwürfen, die gegenwärtig im Zusammenhang der Pandemie experimentell vorgelegt wurden. Der Autor kommt zum Schluss, dass deren Irrwege ein Arbeitsprogramm offenlegen, das hoffen lässt: Das Für-wahr-nehmen von Ambivalenz als wirksames Potential des Glaubens.

Stichwörter: ?

Resumo: O artigo levanta a questão fundamental de se, e em caso afirmativo, como atualmente é possível falar de Deus no contexto da pandemia de Covid-19. O autor, portanto, pergunta simplesmente o que significa para ele a fé agora. De que modo ele a vivencia e em que hermenêutica ele a compreende. Partindo dessa fenomenologia do mesmo ser como ato autorrefletivo do escritor crente, delinea os contextos e os campos discursivos de fazer teologia atualmente em face do evento do coronavírus. À base disso, o autor testa uma nova abordagem de Klessmann enquanto a fé sob o signo da ambivalência. Em apropriação crítica e atualização concreta dela, o autor oferece a base para se debruçar e analisar dogmáticas experimentais contemporâneas, que foram atualmente desenvolvidas em conexão com a pandemia. O autor chega à conclusão de que essas tentativas revelaram, por meio dos seus caminhos equivocados, um programa de trabalho que permite ter esperança: a percepção verdadeira da ambivalência como potencial verdadeiro da fé.

Palavras-chave: ?

¹ O artigo foi recebido em 30 de julho de 2020 e aprovado em 28 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. Faculdades EST, São Leopoldo/RS. E-mail: heiko@est.edu.br

Einleitung: Wer schreibt, wer glaubt, wer bin ich? – Kleine Phänomenologie des Selbst im Angesicht von Corona

Zwischenzeit. Zwischenzustand. Zwischen den Stühlen. Dazwischen! Das Zwi leuchtet mir gegenwärtig in allen Farben. Sollte ich eine Selbstbeschreibung in einem Wort liefern? Es wäre das Zwi. Das Zwi, die Zwei, Zweigespaltensein. Ich befinde mich zwischen den Kulturen, zwischen den Berufen, zwischen unklaren Zeiten. Warum?

Ich denke, zu schreiben in Zeiten von Corona, birgt viele Genuinitäten. Ich denke, wer schreibt in Zeiten von Corona, tut gut daran, sich selbst Rechenschaft darüber abzulegen: Wer schreibt da? Wer bin ich jetzt? Und ich denke: Das will ich tun! Jenseits einer Betroffenheitsrhetorik. Jenseits einer sich transparent gebenden Verortung des Sprechens das camufliert. Jenseits sich akademisierend gebender Gemeinplätze. Ich will mich erst einmal gründlich selbst fragen:

Wer schreibt da? Wer glaubt da etwa? Das ist die Frage, die mich leitet, wenn ich wissen will: Welches theologische Selbst schreibt sich da ein ins Papier? Wer bin ich, hier und jetzt, dass ich es da wage zu schreiben? Dass ich da glaube. Dass ich da schreibe vom Glauben im Angesicht von Corona. Wer tritt in Distanz zu sich, reflexiv, im Modus des Glaubens, vor Gott?

Wer? Im März des Jahres 2020 komme ich zusammen mit meiner Familie nach São Leopoldo, Brasilien. Ich trete eine Dozentur an für Systematische Theologie an den Faculdades EST. Und im März diesen Jahres ereignet sich in Brasilien auch Corona. Seitdem leben wir unter den Bedingungen der soziale Distanzierung. Seitdem leben wir im Dazwischen. Zwischen dem Ausbruch der Pandemie und der täglichen Hoffnung auf Überwindung. Zwischen dem physischen Ankommen in einer neuen Arbeits- und Lebenswelt. Und dem seelischen Steckenbleiben im Nimbus des „Bleiben Sie zu Hause!“. Zwischen der umfassenden Umstellung auf E-Learning und Home-Office. Und mit grobem interkulturellem Vergleichswerkzeug gesprochen: Inmitten einer zirkulär-relationalen Kultur, zwischen direkter und indirekter Kommunikation. Wir leben im Dazwischen, ich lebe im Dazwischen. Das Zwi leuchtet. Und es wundert mich und es wundert mich nicht: Die Ambivalenz des Glaubens. Ambivalenz und Glaube also, in Zeiten von Corona.

Wohin treibt Theologie, wohin schreibt Theologie? Kontexte, Intentionen, Orientierungen

Wovon rede ich, wenn ich Corona sage? Was ist das für ein Sprechakt ‚Corona‘? Um welche Erscheinung handelt es sich? Und wie kann ich diese sprachlich angemessen umfassen?³ Eine semiotische Analyse des Universums der Diskurse in, mit

³ Zuzustimmen ist Florian Höhne in seiner Forderung nach einer Sprachethik im Zusammenhang des Sprechens über Corona. Vgl. HÖHNE, Florian. Die Krise kann kein Maßstab sein (II). Wer ist der andere?

und über Corona ist sicherlich mehr als ein Desiderat. Und vielleicht ist ja ein erster Schritt, mit den einfachen Worten von Martin Luther aus dem kleinen Katechismus zu fragen: Corona – Was ist das?

Handelt es sich beim Corona-Ereignis um eine Krise? Oder doch eher um eine Katastrophe? Das fragt der Sozialwissenschaftler Martin Voss meiner Ansicht nach zu Recht.⁴ Die Krise, erinnert in ihrer griechischen Ethymologie daran, dass der Moment der Entscheidung gekommen ist, der Moment der Kippe, in dem sich das weitere Ergehen des Kranken entscheidet. Ist das Corona? Corona hat doch bereits Konsequenzen gezeitigt. Gesellschaften sind Voss zufolge längst in existentielle Nöte geraten. Daher trifft der Begriff der ‚Katastrophe‘, griechisch des Umgestürzten, besser. Daher bezeichnet er das sich Zeigende deutlicher.

Und noch ein anderer Aspekt ist meiner Ansicht nach in der Rede über Corona zu berücksichtigen: Handelt es sich um die EINE in sich geschlossene Katastrophe? Oder um eine Vielfalt von Katastrophen, die sich vielfältig manifestiert und in vielfältigen Kontexten, vielfältig erfahren, ausgelegt und erlebt wird? Macht es sogar Sinn, Corona als „Vielköpfige Krise“⁵ zu fassen, wie sie der Lyriker und Theologe Christian Lehnert nennt?

Entscheidend für mich, und hier komme ich nochmals auf die Phänomenologie meines Sprechortes zurück, ist im Bezug auf die Rede von Corona eines: Immer wieder eine Hermeneutik der Differenz einzuüben. Frage ich: Corona – was ist das? – dann kann ich nur auf die Pluriformität achten, dann kann ich nur polyphon antworten. So wie die unterschiedlichen kulturellen Aneignungen sich einer vorschnell harmonisierenden Gesamtschau entziehen, so entzieht sich auch Corona selbst, permanent.

Theologisches Sprechen in Zeiten von Corona: Unmöglichkeiten und Notwendigkeiten

Macht Corona also Sinn? So ist die Frage, die Frage nach dem was, meiner Ansicht nach weiter zu führen. Kann ich der vielfältigen, kontextspezifisch differnten Erfahrung der Katastrophe Corona, irgendeinen theologischen Sinn abringen? Das geht mich grundsätzlich an! Das geht mich grundsätzlich etwas an.

Denn eine Eigenschaft ist der Corona-Erfahrung in ihrer Vielfalt doch gemein mit vielen anderen Erfahrungen, die für Menschen Scheitern, Unheil, Leid, Schmerz und Tod mit sich bringt: Eine Verzweckung welcher Couleur auch immer verbietet

Wer hier nicht „alle“ sagt, der drückt sich... *Zeitzeichen*, 01.04.2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8214>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

⁴ Vgl. THEORIE IN CORONAZEITEN. Brennglas für gesellschaftliche Missstände. Gundula Ludwig und Martin Voss im Gespräch mit Simone Miller. *Deutschlandfunkkultur*, 05.07.2020. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/theorie-in-coronazeiten-brennglas-fuer-gesellschaftliche.2162.de.html?dram:article_id=479895>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

⁵ Vgl. SCHAEDE, Stephan. *Corona-Panorama in elf Akten. Fragen der Krise, auf die auch Kirche Antworten finden muss*. *Zeitzeichen*, April 2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8229>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

sich. Auch die pädagogische – Corona etwa als „Lehrveranstaltung“. Auch die ethische – Corona als Motivation zur Besserung unserer Verhaltens- und Lebensweise. Sowieso die moralische – Corona als Strafe von wem auch immer für wen auch immer. Auch manche theologisch daherkommende Sinndeutungen führen wohl auf Holzwege: Corona als letztes verzweifeltes Mittel der göttlichen Kommunikation der Apokalypse. Corona als unüberbietbare Manifestation des Kreuzes, damit aber zuletzt die Rationalisierung und Verdrängung seiner Torheit.

Ist somit die Hingabe an die Sinnlosigkeit, das sich selbst Übergeben an das Entzogensein lediglicher Deutung das theologische Gebot der Stunde? Ich denke, dies wäre eine Illusion. Eine gefährliche sogar. Denn Sinndeutungen sind schon immer da. Auch von Corona. Und Gesellschaften haben längst die Deutung der Deutung als reflexiven Akt der Sozialwissenschaft für sich als konstitutiv angeeignet. Sich theologisch Auszuliefern an die Sinnlosigkeit von Corona würde daher nicht zuletzt die Gleichzeitigkeit der damit einhergehenden Selbstpreisgabe an sog. ökonomische Unvermeidbarkeiten, soziale Faktizitäten oder politische Alternativlosigkeiten bedeuten.

Um einen Gedanken von Karl Barth weiter zu führen: Als Menschen können wir nichts sagen über Corona. Als Theologen aber sollen wir von Corona reden! Und beides, unser Nicht-Können und unser Sollen wissen und damit Gott die Ehre geben.⁶ Was der zweite Satz heisst, genau darum geht es und ist Gegenstand dieses Nachdenkens.

Diskursive Bezugsfelder gegenwärtiger theologischer Deutungen von Corona

Letzteres aufzunehmen, bedeutet nun, sich der Frage zu stellen: In welche Kontexte der bereits geschehenden Sinn-Deutungen von Corona spricht Theologie? In welchen Diskursfeldern bewegt sich eine theologische Deutung von Corona, auf welche Diskursdynamiken trifft sie, welchen Aushandlungsstrategien begegnet sie, welche Aneignungstaktiken, welche Wahrnehmungs-verschiebungen kann sie beobachten?

Dass Gesellschaften sich in der Gegenwart, nennen wir sie Spät- oder Postmoderne, dabei in einem kontinuierlichen Prozess der Auflösung von Makrodeutungen und zeitgleich immer wieder neu Mächtigwerden von umfassenden Sinndeutungssystemen befinden, ist natürlich selbstredend ein Gemeinplatz. Dass diese Analyse aber einen unmittelbaren Konnex zur Bedingung der Möglichkeit theologischen Sprechens aufweist, hat Klessmann wunderbar auf den Punkt gebracht:

Das Ende der Eindeutigkeit in allen Lebensbereichen verlangt eine veränderte Einstellung auch gegenüber den religiösen Orientierungen der Menschen in der postmodernen Gesellschaft. Kirche und Theologie müssen sich verabschieden von Gewissheits- und

⁶ Barths Formulierung lautet „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“ Vgl. BARTH, Karl. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie. In: _____. Das Wort Gottes und die Theologie. *Gesammelte Vorträge*. München, 1924. S. 158.

Eindeutigkeitspostulaten, und statt dessen anerkennen, dass der Mensch grundsätzlich „simul credens et dubitans“ (glaubend und zweifelnd zugleich) ist.⁷

Das Ende der Eindeutigkeit in allen Lebensbereichen. Wie zeigt sich dies in den gegenwärtigen Diskursfeldern um Corona? Hier den Selbstanspruch zu haben, eine auch nur fragmentarische Landkarte der Diskurse entwerfen zu können, ist wohl mehr als zum Scheitern verurteilt. Vielleicht werfen aber wenige exemplarische Schneisen ein Licht in den spätmodernen Nebel der Gleichzeitigkeit- und Ungleichzeitigkeiten. Ich frage mich daher: Was bedeutet die parallaxenverschobene Wechselwirkung der folgenden Masterdiskurse für die theologische Rede heute:

Die Entwicklung der Naturwissenschaft⁸ und im Besonderen der Medizin zur neuen Religion⁹ in Gleichzeitigkeit der virologischen Leugnung in Gestalt von Verschwörungsmythen¹⁰? Eine biopolitische Fundamentalanfrage an unsere Humanität eines Giorgio Agamben¹¹ in zwölftöner Symphonie mit Staatsoberhäuptern, die Corona v.a. im Modus des Othring funktionalisieren? Öffentliche Theologien in oszillierend-mesmerisierender Verhältnisbestimmung zu freiheitlich-demokratischen Verfassungen auf kapitalistischen Grundordnungen, zu Politisierungen des Tragens der Atemschutzmaske, zu staatsverweigernden Reichsbürgern, Impfgegnern, Spaßgesellschaftern, etc.

Wenn die Erfahrung der Corona-Zeit eines vor Augen führt, dann dies: Die Auflösung der großen Deutungen in der Spätmoderne mündet nicht in eine von manchen bedauerte Beliebigkeit und den betrauten Sinnverlust klar abgrenzender Orientierungen. Auch nicht etwa in die von manchem ersehnte friedliche Parallelexistenz multikultureller und multireligiöser Praktiken auf welcher unhinterfragten Basis auch immer. Vielmehr treten die verschiedensten Deutungssysteme und Weltanschauungen in eine forsierte Konkurrenz nach Aufmerksamkeiten und elementarisierte Deutungshoheiten. Diese Aushandlungsprozesse erproben dabei permanent die Elastizität und Unantastbarkeit freiheitlich-demokratischer Wertordnungen. Sie müssen es auch, denn gegenwärtig generieren sie sich gar erst durch Abgrenzungsprozesse und die kommunikative Wucht der Differenzmarkierungen. Wenn Theologie daher jetzt

⁷ KLESSMANN, Michael. *Ambivalenz und Glaube*: Warum sich in der Gegenwart Glaubensgewissheit zu Glaubensambivalenz wandeln muss. Kohlhammer, 2018. Position 5480.

⁸ Vgl. POLLMANN, Arnd. Die neue Sehnsucht nach der Expertokratie. *Naturwissenschaft in der Coronakrise. Deutschlandfunk Kultur*, 10.05.2020. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/naturwissenschaft-in-der-coronakrise-die-neue-sehnsucht.2162.de.html?dram:article_id=476289>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

⁹ Vgl. AGAMBEN, Giorgio. *A medicina como religião*. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 04 maio 2020. <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598583-a-medicina-como-religiao-artigo-de-giorgio-agamben>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

¹⁰ Vgl. GEGNER DER Pandemie-Regelungen. Mit Corona schlägt die Stunde der Verschwörungstheorien. Bernd Harder im Gespräch mit Ute Wely. *Deutschlandfunkkultur*, 02.05.2020. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/gegner-der-pandemie-regelungen-mit-corona-schlaegt-die.1008.de.html?dram:article_id=475887>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

¹¹ CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben e o novo estado de exceção graças ao coronavírus*. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 31 março 2020. <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597615-giorgio-agamben-e-o-novo-estado-de-excecao-gracas-ao-coronavirus>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

spricht, so wird sie dies in dem Bewusstsein tun, dass jegliche Aussage innerhalb diesen Kontextes der schnellen Selbstkonstituierungen durch Abgrenzung aufgenommen, verkürzt, angeeignet, neu gedeutet und instrumentalisiert werden wird.

Damit mir also der Mut nicht abhanden kommt und die Weisheit sich nicht verbergen möge, die Dynamik der Worte recht zu bedenken, frage ich: Was ist die Art des theologischen Sprechens, die diese Kontextbedingungen ernst nimmt? Wie können wir glauben in Zeiten von Corona?

Ambivalenz der Ambivalenz: Können wir uns in Zeiten von Corona Glaube ambivalent leisten?

Um mein Argument vorweg zu nehmen: Glauben in Zeiten von Corona wird mir ambivalent, deutlicher ambivalent, vielleicht gänzlich transparent ambivalent. Um genauer zu sein (in aller Ambivalenz): Glaube wird mir zugänglicher, wieder zugänglich, neu zugänglich, in einer Perspektive wie sie Klessmann entfaltet hat:

Wie postmoderne Subjektivität überhaupt muss auch der dazugehörige Glaube mit Heterogenität und innerer Pluralisierung leben und sie zu schätzen lernen; er wird damit flexibler und lebendiger, zugleich aber auch labiler und verletzlicher.¹²

Was selbstverständlich klingt, ist in Bezug auf vorausgehende dogmatische Bestimmungen, was Glauben ist, aber alles andere als selbstverständlich. Deswegen ist nach Klessmann zunächst eine Abrenzung gegenüber tradiert-expliziten oder impliziten und dabei umso wirkmächtigeren Glaubensverständnissen notwendig:

Glaube bedeutet nicht, feststehende Inhalte zu bejahen und sich regelmäßig an bestimmten Ritualen zu beteiligen, sondern die Bereitschaft, sich dem Prozess des Suchens, Fragens, Findens, wieder Verwerfens und neu Suchens im ständigen Diskurs mit anderen auszusetzen.¹³

Dabei macht Klessmann auch deutlich, dass ein solcher Glaubensbegriff sich nicht in der Beliebigkeit verliert: „das Ziel besteht darin, diese Vielstimmigkeit gerade nicht möglichst zu vereinheitlichen und zu harmonisieren, sondern in ihrer Vielschichtigkeit gezielt wahrzunehmen und genauer zu erforschen.“¹⁴

Dass Klessmann sich damit gerade auf den Weg einer Gegenbewegung macht zu stereotypen Reaktionsmustern auf die Grundbedingung der Spätmoderne, ist ihm deutlich:

Je wechselvoller die gesellschaftlichen Umstände ausfallen, je mehr wir uns auf den rasanten Wandel der globalisierten Verhältnisse einzustellen haben, je flexibler Identität sein muss, desto stärker wächst die Sehnsucht nach religiösem Halt, nach Eindeutigkeit

¹² KLESSMANN, 2018, Position 5480.

¹³ KLESSMANN, 2018, Position 5576.

¹⁴ KLESSMANN, 2018, Position 5536.

und Gewissheit. Viele Menschen verlangen nach einer solchen Gewissheit, das Erstarren des Rechtspopulismus und religiösen Fundamentalismus fast überall auf der Welt kann man als Ausdruck dieser Sehnsucht verstehen.¹⁵

Anstatt diese religionspsychologischen Reaktionsmustern zu verurteilen, nimmt er sie als Herausforderung ernst und gelangt so noch einmal von anderer Richtung zu einer Schärfung seines Glaubenskonzeptes: „Die Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit des Lebens ist Ausgangspunkt der Religion; ihr Zielpunkt ist ein Versprechen, eine Utopie. Aber sie bleibt Versprechen, dessen Verlässlichkeit niemand nachprüfen kann.“¹⁶

Die Nicht-Nachprüfbarkeit eines Glaubens, der sich einer statistischen, zählbaren oder wie auch immer gearteten empirisch-wissenschaftlichen Verifizierung entzieht, führt folglich im Kontext der Corona-Pandemie zu einem nicht zu unterschätzendem Problem: Können wir uns einen ambivalenten Glauben auch unter diesen Vorzeichen überhaupt leisten? Oder ist diese Form des ambivalenzsensiblen Glaubens für die ruhigeren, stabileren Zeiten des Lebens reserviert? Ist die Corona-Erfahrung gar ein Ort par excellence, der uns die Ambivalenz aller Lebenserfahrungen nur umso deutlicher vor Augen führt? Mit Klessmann gefragt: Ist Corona die Ausnahme oder der genuine „Sitz im Leben“ von Ambivalenz und Glauben?

Notwendige Ausnahmen von diesem Konzept einer Wertschätzung von Glaubensambivalenz sehe ich in Krisen- und Grenzsituationen des Lebens: Wenn das eigene Leben, die eigene Identität durch innere oder äußere Umstände ernsthaft gefährdet erscheint, hat man kaum die Fähigkeit, die Zwiespältigkeit mancher Situationen, des ganzen Lebens und des eigenen Glaubens wahrzunehmen, auszuhalten und zu explorieren. Es braucht psychisch-emotionale und soziale Ressourcen, um sich die Wahrnehmung von Ambiguitäten und Ambivalenzen leisten zu können.¹⁷

Der Einschätzung Klessmanns und seiner Wahrnehmung der psychodynamischen Grenzen, in welchen Lebenssituationen, welches Maß an Ambivalenz bearbeitbar ist, ist sicherlich zu stimmen. Denn darum geht es im Grunde: Ambivalenz im Glauben ist nicht an sich schlecht, ein Defizit oder gar möglichst schnell zu beheben. Im Gegenteil, Ambivalenz hat Alleinstellungsmerkmale und Potentiale für einen lebendigen Glauben, wie Klessmann andernorts¹⁸ angemerkt hat. Doch dieser Schatz der Ambivalenz, diese Potentialität muss gehoben werden. Sie liegt nicht einfach in der Kiste, bereit um geöffnet zu werden. Ambivalenz im Glauben muss durch den manchmal mühsamen Weg der Aufarbeitung angeeignet werden. Und genau das ist meines Erachtens in Zeiten von Corona sowieso die schon aufgetragene Situation.

¹⁵ KLESSMANN, 2018, Position 5688.

¹⁶ KLESSMANN, 2018, Position 5702.

¹⁷ KLESSMANN, 2018, Position 472.

¹⁸ Vgl. KLESSMANN, 2018, Position 339: „Dieser Zusammenhang von Glaube und Ambivalenz ist nicht als Defizit zu deuten, sondern als Bedingung der Möglichkeit eines lebendigen, kreativen Glaubens, einer dynamischen religiösen Beziehung“.

Obwohl die Corona-Katastrophe in all ihren Facetteten eine „Krisen- und Grenzsituation des Lebens“ darstellt, ist die tägliche Suche nach psychisch-emotionalen und sozialen Ressourcen des Umgangs mit dieser Situation selbstredend zugemutet. Die aktive Bearbeitung von Ambivalenz und Glaube ist daher nicht noch eine zusätzliche hinzukommende Belastung und damit Überforderung, sondern der methodische Weg einer differenzierten Auseinandersetzung und damit die Suche nach einer aus dem gegenwärtigen Kontext erwachsenden tragfähigen Form des Glaubens.

Corona-Dogmatiken? Fragmenthafte Skizze produktiver Irrwege

Lassen Sie mich diesen Glaubenbegriff von Klessmann und die in ihm implizierten Grenzen und Verheissungen im Kontext der Corona-Erfahrung einmal erproben. Bringen wir ihn ins Gespräch mit einigen exemplarisch-prototypischen theologischen Diskussionen in mit und unter der Corona-Katastrophe. Stellen wir uns den Zwiespältigkeiten, die die Corona-Katastrophe heraufführt und prüfen, ob wir vielleicht gerade dadurch zu neuen Fragestellungen gelangen, die befreiend wirken¹⁹. Betreiben wir inmitten von Corona eine ‚Ambivalenz-sensible Praxis‘ und nehmen nach Klessmann gerade so einen systematischen, praktisch-theologischen und kirchlichen Grundauftrag wahr:

Kirche braucht eine Ambivalenz-sensible Praxis: Werden in der kirchlichen Praxis und in der Praktischen Theologie als ihrer wissenschaftlichen Reflexion Vielfalt, Komplexität und teilweise Widersprüchlichkeit möglicher Glaubensoptionen in Vergangenheit und Gegenwart dargestellt? Werden offene Fragen aufgeworfen und stehen gelassen, Vorläufiges und Ungewisses wertgeschätzt, aufgesucht, herausgearbeitet, ihr produktives Potential gesehen und entfaltet? Oder werden Ambivalenzen tendenziell eher ignoriert, vermieden, verleugnet und überspielt? Setzt man auf fertige Antworten, Eindeutigkeit und anscheinende Gewissheit, auf Einheitlichkeit und harmonische Geschlossenheit?²⁰

Indem ich auf das Zulassen, die Sensibilitätsschärfung und damit in meiner Perspektive das Für-wahr-und-Ernst-nehmen der Ambivalenzerfahrungen setze, erscheinen Entwürfe sogenannter Corona-Dogmatiken, wie sie in den vergangenen Monaten vorgelegt wurden, in neuem Licht.

Etwa der Beitrag von Günther Thomas, der bereits im März seine Dogmatik vorgelegt hat.²¹ Obwohl es ihm anzurechnen ist, bereits zu Beginn der Corona-Katastrophe einen derartigen Entwurf zu wagen, unternimmt er sein Gedankenexperiment

¹⁹ Mit Klessmann: „wie man Zwiespältigkeiten nutzen kann, um aus der Falle des unzulässig vereinfachenden ‚falsch-richtig‘, ‚angemessen-unangemessen‘ herauszufinden und wieterführende, multiple Optionen zu öffnen“, KLESSMANN, 2018, Position 5493.

²⁰ KLESSMANN, 2018, Position 5902.

²¹ THOMAS, Günther. Gott ist zielstrebig (I-V). Theologie im Schatten der Corona-Krise. *Zeitzeichen*, März 2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8206>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

in einer Orientierungsrichtung, die mich aufhorchen lässt, wenn er schreibt: „Ebenso sollte die Theologie besonders vermeiden, eine Flucht in die Unbestimmtheit anzutreten, eine Unverfügbarkeit des Lebens zu zelebrieren oder gar die Erfahrung von Ohnmacht religiös vertiefen zu wollen.“²²

Durchaus greift er die potentiellen Trigger-Punkte einer Dogmatik im Angesicht der Corona-Katastrophe auf: Die anthropologische Sicht auf den Menschen, seine Verhältnisbestimmung zu Schöpfung, Natur und Kultur. Relationalität, Leiblichkeit, Verletzlichkeit des Menschen. Güte, Macht und Gerechtigkeit Gottes. Freiheit, Begrenztheit, Endlichkeit und Sünde.

Wie bringt er es aber zusammen, dass es die Aufgabe der Kirche sei, „einen Raum für die Polyphonie des Glaubens zu erhalten und anzubieten“, zugleich aber für ihn gilt:

Die kirchliche Rede von der Gegenwart Gottes in Christus und im Geist kann in einer solchen Krise nur verwegen, ja vielleicht richtig trotzig sein. Die Kirche bezeugt – dies selbst eingestehend – „Unglaubliches“ und gegenwärtig „Unglaubwürdiges“, nämlich Gottes Güte.²³

Offenhalten von Polyphonie und zugleich eineindeutige Bestimmung zum verwegenen Zeugnis. Ich frage mich: Sind das nicht konträre Bewegungen? Und schliesst Thomas nicht die Rede von Gott performativ selbst ab, durch die apodiktische Aussageform des So-und-So-Seins seiner „Corona-Dogmatik“?

Etwas offener für die wirkliche Wahrnehmung der Ambivalenz und für die Sensibilität dieser Situation gegenüber scheint Stephan Schaede in seinem „Corona-Paradigma in elf Akte“. Er nimmt zunächst deutlicher einen Habitus des Fragenden ein:

Insbesondere Nichtwissen verlangt die harte Kunst des Abwartens, und so den langen Atem der Leidenschaft namens Geduld, von der schon das Neue Testament urteilte, dass sie dem Leben entscheidend zutrage. Sie ist eine Kraft, es in einer vorletzten Welt mit ihren Unwägbarkeiten auszuhalten. Auch die Kirche selbst muss in der Krise ihren Sinn für neu Abzuwägendes und Auszuhandelndes aufrechterhalten.²⁴

Trotz dieser Offenheit und trotz des Vorsatzes, eine suchende Haltung aus- und aufrecht zu erhalten, scheint er mir dies aber dennoch eher als temporär zu (er)tragende Last zu sehen, denn als tatsächliches Potential einer positiven Ambivalenz-Strategie.

Es wird bei alledem die Öffentlichkeit und die Kirchenmitglieder keineswegs langweilen, die Corona-Pandemie im Horizont des Theodizeeproblems durchzubuchstabieren. Wie ist der naturale Zynismus eines Virus zu verstehen, der durchs Land zieht, der

²² THOMAS, 2002.

²³ THOMAS, 2002.

²⁴ SCHAEDE, Stephan. Corona-Panorama in elf Akten. Fragen der Krise, auf die auch Kirche Antworten finden muss. *Zeitzeichen*, April 2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8229>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

durch menschliches Verhalten mit geformt ist, aber eben in dieser Welt als Geschöpf begriffen werden muss? Wollen wir kirchlich die Unzuständigkeit Gottes verkünden, wenn wir mit guten Gründen die Coronakrise nicht fundamentalistisch-evangelikal als eine Art Exerzierplatz der Charakterbildung ausloben möchten? Ist die Entstehung von Corona und ihre globale Folge die notwendige Folge des verwegenen Gottesgeschenkes menschlicher Freiheit? Ist Gott eine Art fürsorgende Vater oder Mutter, aber in dieser Fürsorge recht zynisch veranlagt, weil Gott die Ergebung in das womöglich tödliche Erkrankungs-schicksal fordert und honoriert? Oder ist Gott ein sadistisches Monster?²⁵

Schaede fragt und hält den Habitus des Fragenden durch. Doch scheint mir hier subkutan ein Impetus zugrundezuliegen, dass das Eigentliche des theologischen Denkens und kirchlichen Redens in der Beantwortung der aufgeworfenen Fragen liegt. Die Chance ist also nicht die Ambivalenz in sich, sondern die Auflösung derselben, die nur hier und jetzt eben nicht möglich ist.

Eine ähnliche Bewegung nehme ich auch in Notger Slenczkas Artikel zur Frage: „Was haben wir zu sagen?“ wahr. Zunächst setzt er interessanterweise gerade bei der Wahrnehmung der Uneindeutigkeit der Corona-Krise ein:

Warum fällt es (mir) so schwer, zu sagen, was die Krise für die Bindung an Gott bedeuten könnte? Und warum fühlen wir uns trotzdem genötigt, etwas zu sagen?

Einige Vermutungen: Die Krise ist nicht eindeutig. [...] Wenn man also danach fragt, was die Krise bedeutet, dann kann man eigentlich nur antworten: sie ist vieldeutig – in den Extremen: Für manche ist sie ein Kreuz. Für andere ein Geschenk, das sie mit schlechtem Gewissen und unangenehm berührt wie Profiteure fremden Elends entgegennehmen. Das ist einer der Gründe, warum es schwer ist, dazu etwas Eindeutiges zu sagen.²⁶

Slenczka erlebt es also als schwer, als eine Last ‚etwas zu sagen‘, gerade und begründet im Charakter der Uneindeutigkeit der Corona-Situation. Besonders ‚etwas Eindeutiges zu sagen‘. Doch anstatt inne zu halten und nach zu fragen, ob dieses Erleben des ‚Etwas-sagen-müssens‘, des ‚Etwas-Eindeutiges-sagen-müssen‘ im Modus des Erleidens einer Last vielleicht auch anders sein könnte. Anstatt zu fragen, ob vielleicht gerade darin die eigentliche Frage verborgen ist, deren Erörterung Verheissung und wer weiß sogar Befreiung mit sich bringen könnte, hebt Slenczka an, diese ‚Last‘ abzuarbeiten. Und zwar auffallend durchgängig im Modus des ‚Müssens‘ und ‚Nicht-Dürfens‘ und des Herbeiredens von Eindeutigkeiten, wie z.B.:

man muss auch davon sprechen, dass Gott schweigt und sich entzieht.²⁷

²⁵ SCHAEDÉ, 2020.

²⁶ SLENCZKA, Notger. Was haben wir zu sagen? Corona und unsere Rede von Gott. *Zeitzeichen*, 15.05.2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8365>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

²⁷ SLENCZKA, 2020.

Dass wir nicht einfach vom Zorn Gottes redend die Corona-Situation deuten, ist eindeutig. [...] Aber es wäre genauso unsinnig, so zu tun, als hätte Corona mit Gott nichts zu tun, oder als wäre Gott ausschließlich auf der Gegengraden zu verorten.²⁸

Genau dies ist gemeint, wenn vom Handeln Gottes die Rede ist: die Erfahrung, dass wir uns selbst nicht in der Hand haben. Nun können wir uns der zerstörenden Macht der Kontingenz nicht mehr entziehen, auch wenn wir bisher nicht erkrankt sind. [...] Damit ist zunächst keine Sinndeutung verbunden, wohl aber eine Erschließung dessen, was wir meinen, wenn wir „Gott“ sagen: Unser Leben ist nicht in unserer Hand, sondern in ihm erfahren wir einen Mit- und Gegenspieler, der zuweilen und meistens unauffällig bleibt, dessen Gegenwart wir beschweigen, der sich zuweilen aber zerstörerisch meldet und alle unsere Pläne durchkreuzt. Und dann stellt sich angesichts der Sinnlosigkeit und Unverständlichkeit die Frage nach dem Sinn, als Frage, wie man sich einen Reim auf das Ganze machen kann.²⁹

Das Drängen nach dem Sinn, auch im Zeichen der Poesie als „Reim auf das Ganze“ und die für Slenczka klar feststehende Tatsache, dass „der in Christus offenbare Gott, der das Leben will, schweigt und sich verhüllt“ schliesst also den Möglichkeitsraum der Glaubens- und Redeformen sowohl der Theologie als auch der Kirche zu:

Allerdings spricht der Glaube in besonderer Weise von Gott: gegen die Erfahrung und im Vertrauen auf den in Christus offenbaren Willen Gottes zum Menschen und zur Gemeinschaft. Der Glaube verkündet diesen Willen als Ziel aller Wege Gottes, auch der verborgenen und dunklen. [...] Dass die Kirche angesichts dessen von Gott als dem „Freund des Lebens“ spricht, ist Ausdruck des Vertrauens auf das Offenbarwerden Gottes in Christus – ein großes „Trotzdem!“³⁰

Gegen die Erfahrung, als großes Trotzdem. Löst Slenczka damit etwa einen Treueschwur gegenüber Karl Barth ein? Barth, der wie eingangs erwähnt die Dialektik der theologischen Existenz³¹ zum Ausgangspunkt nimmt. Oder woher nimmt es diese totalitär anmutende Forderung an das theologische Selbst gegen die eigene Erfahrung, im Akt der Selbstverleugnung des eigenen Ambivalenzerlebens, sich zu drängen, einem „Verkünden-Müssen“ zu dienen. Gibt Slenczka damit tatsächlich „Gott die Ehre“ wie es Barth ja als Ziel der Bearbeitung des eigenen existentiellen theologischen Stehens in der Dialektik festgehalten hat?

²⁸ SLENCZKA, 2020.

²⁹ SLENCZKA, 2020.

³⁰ SLENCZKA, 2020.

³¹ Noch einmal sei Barths Formulierung einnert: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“ Vgl. BARTH, 1924, S. 158.

Abschliessende Gedanken

Meiner Ansicht nach haben sich die drei hier vorgestellten Autoren vergeblich abgemüht in ihrem Streben nach systematisch-theologisch höchst reflektiertem Anpredigen gegen die Ambivalenz-erfahrung der Corona-Katastrophe. Meines Erachtens haben sie sich auch unnötig selbst flagelliert in ihrem Nachgeben nach dem Eindeutigkeitstrieb. Und damit zwar leider die positive Chance der Sensibilität für Ambivalenz verpasst. Dafür aber – und das ist ihnen anzurechnen und dafür ist ihnen zu danken – umso klarer das Feld umrissen, auf dem nun die theologische Arbeit beginnen kann. Die Ehrlichkeit der eigenen theologischen Existenz in Dialektik gegenüber, bringt also zum gegenwärtigen Zeitpunkt genau dies zum Vorschein: Ein offenes Arbeitsprogramm, eine Perspektive und eine Sehnsucht. Die Sehnsucht, Ambivalenz im Glauben im Kontext der Corona-Katastrophe noch viel mehr zu sehen, wahr und für-wahr zu nehmen. Von ihr unsere Epistemologie wirklich affizieren zu lassen.

Will Theologie sich dabei unterstützen, inspirieren und kreativ werden lassen, so würde meines Erachtens ein Blick lohnen auf Hartmut Rosas Entwurf einer soziologischen Beschreibung von Gegenwartsgesellschaften im Zeichen und unter dem Konzept der Resonanz-erfahrung³². Blicke ich auf meine eingangs entworfene knappe Phänomenologie des Selbst und nehme mich für-wahr als in Ambivalenz vor Gott existierend, dann ist vielleicht das einzige, das bleibt, was schon der Beter des Psalms 8 von sich erfahren hat: „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ Das mag wenig erscheinen. Und doch birgt es ein so großes Potential. Ein Potential, das jedoch (noch) zu heben ist: Die Möglichkeit zu glauben, ambivalent.

Verwendete Literatur und Online-Artikel

AGAMBEN, Giorgio. *A medicina como religião*. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 04 maio 2020. <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/598583-a-medicina-como-religiao-artigo-de-giorgio-agamben>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

BARTH, Karl. Das Wort Gottes und die Theologie. *Gesammelte Vorträge*. München: Chr. Kaiser, 1924.

³² Vgl. ROSA, Hartmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp, 2019. Sowie ROSA, Hartmut. *Unverfügbarkeit*. 2. Aufl. wien: Residenz, 2018. Seine Einschätzung zur Erfahrung um Corona findet sich u.a. bei: MATERA, Elena. „Das Virus ist der radikalste Entschleuniger unserer Zeit“. Soziologe Hartmut Rosa über Covid-19. *Der Tagesspiegel*, 24.03.2020. <https://www.tagesspiegel.de/politik/soziologe-hartmut-rosa-ueber-covid-19-das-virus-ist-der-radikalste-entschleuniger-unserer-zeit/25672128.html?fbclid=IwAR0H36DH1Pm0Mpl7T7zh7A_hD4Zlisb4Ovk5_8RwN37gsn2Wyyosq3GuCo>. Zugriffsdatum: 27.07.2020. Sowie in: WAS IN UNSERER Gesellschaft wirklich systemrelevant ist. Folgen der Coronakrise. Hartmut Rosa im Gespräch mit Susanne Fritz. *Deutschlandfunk*, 20.05.2020. <https://www.deutschlandfunk.de/folgen-der-coronakrise-was-in-unserer-gesellschaft-wirklich.886.de.html?dram:article_id=477022>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

CASTRO, Edgardo. *Giorgio Agamben e o novo estado de exceção graças ao corona-vírus*. Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 31 março 2020. <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597615-giorgio-agamben-e-o-novo-estado-de-excecao-gracas-ao-coronavirus>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

HÖHNE, Florian. Die Krise kann kein Maßstab sein (II). Wer ist der andere? Wer hier nicht „alle“ sagt, der drückt sich... , *Zeitzeichen*, 01.04.2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8214>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

KLESSMANN, Michael. *Ambivalenz und Glaube*: Warum sich in der Gegenwart Glaubensgewissheit zu Glaubensambivalenz wandeln muss. Stuttgart: Kohlhammer, 2018.

MATERA, Elena. “Das Virus ist der radikalste Entschleuniger unserer Zeit“. Soziologe Hartmut Rosa über Covid-19. *Der Tagesspiegel*, 24.03.2020. <https://www.tagesspiegel.de/politik/soziologe-hartmut-rosa-ueber-covid-19-das-virus-ist-der-radikalste-entschleuniger-unserer-zeit/25672128.html?fbclid=IwAR0H36DH1Pm0Mpl7T7zh7A_hd4Zlisb4Ovk5_8RwN37gsn2Wyyosq3GuCo>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

POLLMANN, Arnd. Die neue Sehnsucht nach der Expertokratie. Naturwissenschaft in der Coronakrise. *Deutschlandfunk Kultur*, 10.05.2020. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/naturwissenschaft-in-der-coronakrise-die-neue-sehnsucht.2162.de.html?dram:article_id=476289>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

ROSA, Hartmut. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2019.

ROSA, Hartmut. *Unverfügbarkeit*. 2. Auf. Wien: Residenz, 2018.

SCHAEDE, Stephan. Corona-Panorama in elf Akten. Fragen der Krise, auf die auch Kirche Antworten finden muss. *Zeitzeichen*, April 2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8229>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

SLENCZKA, Notger. Was haben wir zu sagen? Corona und unsere Rede von Gott. *Zeitzeichen*, 15.05.2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8365>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

THOMAS, Günther. Gott ist zielstrebig (I-V). Theologie im Schatten der Corona-Krise. *Zeitzeichen*, März 2020. <<https://zeitzeichen.net/node/8206>>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

Artikel ohne erkennbaren Autor:

GEGNER DER Pandemie-Regelungen. Mit Corona schlägt die Stunde der Verschwörungstheorien. Bernd Harder im Gespräch mit Ute Welty. *Deutschlandfunkkultur*, 02.05.2020. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/gegner-der-pandemie-regelungen-mit-corona-schlaegt-die.1008.de.html?dram:article_id=475887>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

THEORIE IN CORONAZEITEN. Brennglas für gesellschaftliche Missstände. Gundula Ludwig und Martin Voss im Gespräch mit Simone Miller. *Deutschlandfunkkultur*, 05.07.2020. <https://www.deutschlandfunkkultur.de/theorie-in-coronazeiten-brennglas-fuer-gesellschaftliche.2162.de.html?dram:article_id=479895>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.

WAS IN UNSERER Gesellschaft wirklich systemrelevant ist. Folgen der Coronakrise. Hartmut Rosa im Gespräch mit Susanne Fritz. *Deutschlandfunk*, 20.05.2020. <https://www.deutschlandfunk.de/folgen-der-coronakrise-was-in-unserer-gesellschaft-wirklich.886.de.html?dram:article_id=477022>. Zugriffsdatum: 27.07.2020.



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4064>

**“OS MURAI ABERTOS” NA AMÉRICA LATINA:
REFLEXÕES SOBRE TEOLOGIA E ARTE NA OBRA DE MINO CEREZO
BARREDO¹**

*“The open wall paintings” in Latin America:
Reflections on theology and art in the work of Mino Cerezo Barredo*

**Marcio Luiz Fernandes²
Jefferson Zeferino³**

Resumo: A obra mural de Mino Cerezo Barredo constitui um patrimônio iconográfico de imenso valor, porque, além de mostrar a centralidade do mistério pascal de Cristo, coloca-nos diante dos reais problemas e do rosto dos homens e das mulheres do continente latino-americano. A análise fenomenológica dos murais, por exemplo, evidencia a forma como o artista soube captar a centralidade do momento hilético para a sensibilidade dos povos latino-americanos e, por conseguinte, a função da arte sacra de projetar a manifestação da beleza de Deus. Há, nos murais, uma linguagem sobre Deus a partir da situação de opressão e, assim, pode-se descobrir não só o rosto de Cristo sofredor nos rostos dos crucificados da história, mas também uma mística na qual o dom do Reino revelado na vida, morte e ressurreição de Jesus exprime-se na comunidade cristã por meio do martírio. Os murais apresentam, portanto, uma teologia em imagens, e as paredes das igrejas tornam-se espaço e lugar do anúncio do evangelho do Reino.

Palavras-chave: Teologia Pública. Teologia e arte. Análise fenomenológica. Murais latino-americanos. Mino Cerezo Barredo.

Abstract: The wall paintings by Mino Cerezo Barredo constitute an iconographic patrimony of immense value because they demonstrate the centrality of Christ’s pascal mystery that sets the observer before the real problems and before the face of men and women in Latin America. The wall paintings phenomenology analysis highlights how the artist grasps the hyletic moment centrality to Latin-American people sensitivity and, therefore, the function sacred art plays projecting the manifestation of God’s beauty. In Cerezo’s wall paintings there is a language about God that stems from the oppression situation becoming able to discover not only Christ’s suffering face in the face of the

¹ O artigo foi recebido em 21 de julho de 2020 e aprovado em 05 de outubro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor. PUC-PR. E-mail: marcio.luiz@pucpr.br

³ Doutor. PUC-PR. E-mail: jefferson.zeferino@pucpr.edu.br

■ crucified in history, but also to unveil a mystic in which the Kingdom gift is revealed in the life, death and resurrection of Jesus depicted in the Christian community through martyrdom. So, the wall paintings present a theology in images and the churches walls become space and place of the Kingdom Gospel proclamation.

■ **Keywords:** Public Theology. Theology and art. Phenomenological analysis. Latin-American wall paintings. Mino Cerezo Barredo.

Introdução⁴

O título deste artigo inspira-se na obra *Las venas abiertas de América Latina* de Eduardo Galeano⁵. Nesse livro encontra-se a denúncia da situação de violência, exploração, desigualdades e mortes vividas pelo povo latino-americano no contexto dos regimes ditatoriais que controlavam e determinavam sua vida política. Já “os murais abertos” expressam como os pobres condicionaram a expressão artística e a própria teologia. Para Leonardo Boff, o surgimento da igreja da libertação representou uma revolução espiritual cuja melhor tradução pode ser contemplada nas cores, traços e beleza da arte sacra de Cerezo.⁶ A pena de Galeano e o pincel de Cerezo se comunicam e se encontram na tentativa de expressão do sofrimento da gente latino-americana, encarnando uma profunda sensibilidade profética. A denúncia política e a crítica social – a partir de uma leitura teológica da realidade – podem ser visualizadas nos diversos murais de Mino Cerezo Barredo espalhados em diferentes lugares da América, desde o México até a Argentina. Para Pedro Casaldáliga, bispo emérito de São Félix do Araguaia no Mato Grosso⁷, Mino Cerezo Barredo pode ser considerado o pintor da libertação.⁸ A grandeza de suas obras expostas por todo o mundo por meio de

⁴ O artigo é produto do projeto de Pesquisa intitulado: Pensamento complexo e a teologia: a linguagem da arte sacra 2018-2020, aprovado e financiado pelo CNPq.

⁵ GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Ciudad de México; Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004. Uma das retomadas da construção deste texto se deu sob o impacto do anúncio da páscoa de Galeano em 2015, ver *Morre Eduardo Galeano, ícone da literatura latino-americana* (DEUTSCHE WELLE, 2015).

⁶ Cf. BOFF, Leonardo. Uma revolução espiritual. In: CEREZO BARREDO, Maximino; CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da libertação na Prelazia de São Felix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 8.

⁷ No processo de redação e submissão deste artigo, ainda tínhamos a presença de Dom Pedro Casaldáliga entre nós, e no mês de agosto, precisamente no dia 08, às 9h40 minutos, ele veio a falecer na cidade de Batatais, no interior de São Paulo. Foi sepultado em São Felix, às margens do rio Araguaia, debaixo de um pequiizeiro, no antigo cemitério dos carajás desativado desde os anos 1970, onde eram enterrados, na época, as vítimas do processo de grilagem no Brasil. Queremos aproveitar este espaço e dedicar este artigo à sua memória e as causas que ocuparam a sua vida como defensor dos povos indígenas, da Amazônia, dos direitos humanos, da poesia, da arte e da teologia como expressão de libertação. Lembramos aqui seu breve poema que expressa uma vida que carregou no coração uma multidão de nomes: “Ao final do caminho me dirão: – E tu, viveste? Amaste? E eu, sem dizer nada, abrirei o coração cheio de nomes” (CASALDÁLIGA, Pedro. Na procura do Reino: antologia de textos 1968-1988. Trad. Antonio Carlos Moura. São Paulo: FTD, 1988. p. 244).

⁸ CEREZO BARREDO; CASALDÁLIGA, 2005, p. 75. Já Cerezo, comentando esse título, diz: “Não gosto das etiquetas, mas aceito”. In: AA.VV. *Obra de Cerezo Barredo*, CD, Assissi producciones, 2009, cd 2.

murais, vitrais, azulejos, ilustrações em livros e revistas constitui um patrimônio que traduz de modo revolucionário a alegria do anúncio do evangelho do Reino a favor dos pequenos e reflete uma arte que provém do mundo dos pobres da América Latina.⁹

No entanto, são ainda escassas as pesquisas e publicações que permitam mostrar o conjunto da obra de Cerezo e as respectivas relações seja com o contexto da arte sacra do século XX na América Latina seja com a teologia produzida.¹⁰ Por outro lado, percebe-se um renovado interesse a respeito da teologia da libertação. As recentes celebrações dos quarenta anos dessa teologia, que “nasceu da vida, mais que da especulação”¹¹, permitiu uma fecunda produção em torno das discussões epistemológicas sobre o método e da sua influência sobre as teologias elaboradas em outros continentes.¹² Desse modo, não é difícil encontrar uma produção teológica tributária de uma leitura do Evangelho feita a partir dos pobres com expressões de um amor político e solidário. No entanto, também será preciso encontrar caminhos para descrever a forma como os e as artistas cristãos¹³ e não só os teólogos, as teólogas, os sociólogos, as sociólogas e agentes de pastoral se comprometeram na busca por justiça social e na luta pelos deserdados da terra. Por essa razão este artigo procura fazer uma

⁹ Neste texto utilizamos de forma livre e com alterações fragmentos publicados anteriormente em anais de Congresso. Ver: FERNANDES, Marcio Luiz. A hilética fenomenológica na obra mural latino-americana: uma mística de comunhão. *Anais do 23º Congresso Internacional da SOTER*, p. 1.345-1.356, 2010.

¹⁰ Devem-se considerar os estudos pioneiros de CARRASCOSA, Alex. *Análisis formal y semántico de la obra pictórica mural de Maximino Cerezo Barredo en América Latina*. Facultad de Bellas Artes Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa-Bizkaia, 2001; CERQUEIRA TRUJILLO, Alexis. *Le visage du Christ aux traits de Libération: une approche de l’oeuvre picturale de Maximino Cerezo Barredo, peintre de la libération*. Faculté de Théologie, Institut Catholique de Paris, 2004; MARTINEZ, Jesús Maria. *L’opera pittorica di Mino Cerezo Barredo all’interno dell’arte sacra contemporanea*. Pontificia Università Salesiana, Facoltà di Scienze della Comunicazione Sociale, 2005. Este trabalho teve como objetivo estudar a obra de Cerezo no contexto da arte sacra contemporânea e, sobretudo, com o fim de preencher a lacuna nas pesquisas no âmbito acadêmico sobre Mino Cerezo Barredo. Há também um livro editado na Itália por FAVRE, Sara. *Un viaggio latino-americano: Maximino Cerezo Barredo: uomo, artista, missionario*. Udine: Forum, 2012. Nessa obra, a autora focaliza, de modo particular, as pinturas murais e gráficas de Cerezo e sua principal fonte – utilizada em todo o livro – é o estudo realizado por Martínez, que estranhamente não aparece na bibliografia final do referido livro.

¹¹ CASALDÁLIGA, 1988, p. 219.

¹² Para aprofundar o conhecimento a respeito da atual posição da teologia da libertação frente aos novos desafios do cenário político e religioso, vale a pena consultar o livro de TAMAYO (TAMAYO, Juan José. *La teología de la liberación*. En el nuevo escenario político y religioso. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2011), que traz as discussões sobre os novos paradigmas e tendências expressas nos Foros Mundiais da TdL. Conforme avalia Leonardo Boff no prefácio: “O livro de Tamayo tem algo de monumental e talvez nunca antes se tenha feito uma investigação tão ampla, abrangando todo o espectro da teologia da libertação como novo paradigma, conteúdos e com a exposição de contribuições de alguns dos seus principais representantes, teólogos e teólogas” (BOFF, Leonardo. Prefácio. In: TAMAYO, 2011, p. 15).

¹³ O tema foi recentemente abordado por um grupo de autores oferecendo principalmente as bases epistemológicas para uma reflexão sobre a relação de teologia e arte, no entanto, faltou a menção à arte sacra desenvolvida na América Latina por Cerezo, ver sobretudo: MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria Angela (Orgs.). *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2011. Há também o texto de Calvani, que mostra a fecundidade do instrumental tillichiano para a elaboração de uma teologia da arte: CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, Igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010.

leitura fenomenológica da obra de Cerezo na perspectiva da relação entre teologia e arte a partir da dimensão hilética tão própria da cultura dos povos do continente latino-americano.

Quem é Maximino Cerezo Barredo?

Em 1932, nascia na pequena cidade de Villaviciosa nas Astúrias (Espanha), Maximino Cerezo Barredo. Em sua infância, a pintura e a vocação artística já eram sentidas. Ao completar seus 18 anos, ingressa na Congregação dos Missionários Claretianos, fundada com a finalidade de difundir a palavra de Deus por todos os meios possíveis por Antonio Maria Claret e outros cinco padres em 1849, na cidade de Vic, também na Espanha. Em outra cidade, Santo Domingo de la Calzada, realiza seus estudos em Filosofia e Teologia, concluindo sua formação missionária. É ordenado sacerdote no dia 08 de setembro de 1957, iniciando seus trabalhos pastorais na Galícia.

Cerezo estuda pintura e desenho na Faculdade de Belas Artes “San Carlos” em Valência e, em 1959, se transfere para a Escola de Belas Artes “San Fernando”, em Madri, onde se forma. As obras modernas mais significativas como de El Grego, Velásquez, Goya, Ribeira e Zurbarán estavam à sua disposição no Museu do Prado, onde Cerezo passava horas do seu dia contemplando e estudando. Nesse ambiente artístico, teve a oportunidade de atuar como docente e, sobretudo, conviver com grandes mestres, que lhe proporcionaram conhecer profundamente as técnicas e os segredos da pintura e do desenho. Um dos mestres de Cerezo é Manuel López Villaseñor (1924-1999), que se dedicou à pintura mural e cuja obra é marcada por um esforço de aproximação ao ser humano que vive o sofrimento e, desse modo, por essa arte social e politicamente engajada inspirou – do ponto de vista estilístico e formal – muitas obras dos anos 1950 e 1960 de nosso artista.¹⁴

Em 1968, em viagem aos povoados das missões nas Filipinas, Cerezo tem seu primeiro impacto com as realidades dos países do Sul Global. A situação de miséria em que viviam as pessoas fez aflorar interrogações profundas, que mudam totalmente as opções de vida do artista, pois ele pensava consigo: “como era possível continuar a ocupar-se em fazer belas igrejas, enquanto as imagens vivas de Deus existiam ali e continuavam sendo ultrajadas e desfrutadas?”¹⁵.

As reflexões do episcopado latino-americano elaboradas pelo documento de Medellín, naquele mesmo ano, lhe dão uma chave para entender a vida e a vocação missionárias e, no ano de 1970, com outros missionários claretianos, se incorpora à missão na Amazônia peruana. A decisão de Cerezo era a de abandonar definitivamente a pintura e dedicar-se somente à pastoral. Durante dois anos seguidos, trabalha na selva amazônica peruana, deixando de lado o pincel. Mas um terremoto abala o povoado de Junjuí, destruindo as construções e, em particular, o templo católico da localidade.

¹⁴ Cf. FAVRE, Sara. *Un viaggio latino-americano: Maximino Cerezo Barredo: uomo, artista, missionario*. Udine: Forum, 2012. p. 21-22.

¹⁵ CERESO BARREDO, Maximino. *Racconto autobiográfico*. Pro-manuscrito. Colón, Panamá, 1986.

Cerezo passa a se responsabilizar pelo projeto da reconstrução da nova igreja e ali destina um muro de 38 metros de extensão e 3 de altura onde decide pintar a luta do povo pela justiça. O mural retrata um povo consciente de que Deus se revela na história da vida cotidiana e não apenas nos grandes acontecimentos.

O trabalho no mural será, segundo Martinez (2005), ponto decisivo na auto-compreensão de Cerezo acerca de sua missão no continente latino-americano e sobre seu próprio estilo artístico. Seguindo a antiga tradição da arte cristã – de Bizâncio, do românico e do gótico –, Cerezo responde ao desafio “de lutar contra as paredes” para realizar algo permanente para a comunidade. A parede será ilustrada como um espaço pedagógico, contando a história da salvação e a realidade cotidiana da comunidade. Trata-se de uma profunda relação entre sensibilidade artística e percepção da religião vivida. Após três meses intensos, o artista, com a intenção de produzir uma Bíblia dos pobres (*Biblia pauperum*) e de devolver algo de esperança àquele povoado, finaliza seu trabalho.

Em 1977, participa de um curso de pastoral promovido em Medellín, na Colômbia, pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) e precisamente ali realiza seu segundo grande mural denominado *El drama pascual de Cristo y el pueblo latino-americano, opción por los pobres* na antiga capela do Instituto Pastoral do CELAM.¹⁶ Concluído o curso, Cerezo vai viver um período na Prelazia de São Félix do Araguaia no Mato Grosso para solidarizar-se com Dom Pedro Casaldáliga em um dos períodos mais duros de perseguição pelo regime militar brasileiro e ali realiza o mural intitulado *A Páscoa de Cristo e a Páscoa do Povo*, no qual o artista apresenta-nos a figura de Cristo crucificado-ressuscitado que, diante dos conflitos entre o latifúndio e as comunidades de indígenas, lavradores e pessoas simples do povo, aparece ao lado dos pobres iluminando o caminho na esperança da libertação. Era o início dos trabalhos de Cerezo no Brasil. Outras paredes seriam abertas com as cores, os símbolos, os anseios, as lutas e, principalmente, com os rostos das etnias que habitam o Brasil e também os outros países da América Latina. As imagens de sua pintura – conforme atesta o próprio artista – “surgem de uma práxis que tem o olhar e o ouvido simultaneamente postos no Evangelho e no povo”¹⁷. Assim Cerezo, com seus desenhos, pinturas e projetos de organização dos espaços “sagrados”, irá participar do que os teólogos latino-americanos denominavam de reflexão crítica da práxis histórica à luz da palavra de Deus. Tratava-se de um ato derivado do compromisso com a realidade social e expressão da liberdade que o Evangelho revela.

A atenção dos teólogos e das teólogas nos períodos de gestação/gênese e de crescimento/consolidação da teologia da libertação foi com relação ao tema da práxis.

¹⁶ Segundo as pesquisas de Martinez (MARTINEZ, Jesús Maria. *L'opera pittorica di Mino Cerezo Barredo all'interno dell'arte sacra contemporanea*. Pontificia Università Salesiana, Facoltà di Scienze della Comunicazione Sociale, 2005) e Favre (2012), na obra aparecem as vítimas do regime militar, que são colocadas no papel dos soldados romanos, pela forte denúncia que a obra provoca na Colômbia dos finais dos anos 1970 correu o risco de ser destruída. O bispo López Trujillo pediu para que ela fosse coberta, mas a comunidade se opôs e salvou o mural.

¹⁷ Cf. CEREZO, 2015 a ou b?, p. 282.

Desenvolveu-se, portanto, uma pesquisa da fenomenologia da práxis como experiência, com a preocupação de manter o intercuro prática-teoria e sua intencionalidade transformadora. Observe-se, por exemplo, o tema elaborado por figuras como as de Clodovis Boff¹⁸, Taborda¹⁹, Mouroux, Richard²⁰, Scannone²¹, Antoncich²², Leonardo Boff²³, Gustavo Gutiérrez²⁴.

Para Segundo Galilea²⁵, no quadro de evolução da teologia da libertação, podem-se notar duas teologias distintas com o mesmo nome, mas com sistemas de pressupostos incompatíveis. De um lado, na década de 1960, em que o espírito era o de entrar na lógica da teologia já constituída e, portanto, reconstruir a tradicional e, por outra parte, nas décadas de 1970 e 1980 entra em jogo a lógica de uma teologia a ser construída conforme propunha Gustavo Gutiérrez de “beber nas próprias fontes” e poder falar de Deus a partir do sofrimento do inocente.²⁶ Nos anos 1990, realizando um balanço crítico da TdL, os teólogos Libanio e Murad²⁷ apresentaram as principais linhas críticas, sobretudo, diante do colapso do socialismo real e dos acontecimentos do Leste Europeu que afetaram certos aspectos do discurso da TdL. Quanto à atividade teológica, o problema se revelava com relação à maneira de interpretação da palavra de Deus e da fé da igreja: “Receia-se que a intencionalidade prática termine por subordinar a Transcendência da revelação divina à práxis, deturpando o sentido profundo”²⁸. Libanio e Murad respondem dizendo que nenhum teólogo que se preze sucumbe à redução da fé a uma dimensão puramente imanente, submetida ao critério da práxis política. Esse tipo de crítica, os autores aplicavam aos setores conservadores que viam desvios onde havia simples acentuação de um aspecto.

Nos muros das igrejas da América Latina, com cores vivas, está impressa uma iconografia da libertação nascida de uma práxis de compromisso com os pobres e, portanto, pinturas que são do povo e para o povo, uma obra cuja propriedade Cerezo deixou à igreja dos pobres. Cerezo passa a ser responsável, nas décadas de 1980 e 1990, pela criação de uma iconografia em consonância e diálogo com a cultura

¹⁸ Cf. BOFF, Clodovis. *Como trabalhar com o povo: metodologia do trabalho popular*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984a; _____. *Teologia pé-no-chão*. Petrópolis: Vozes, 1984b.

¹⁹ Cf. TABORDA, Francisco. *Da inserção à inculturação: considerações teológicas sobre a força evangelizadora da vida religiosa inserida no meio do povo*. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1988.

²⁰ Cf. RICHARD, Pablo. *A força espiritual da igreja dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989.

²¹ Cf. SCANNONE, Juan Carlos. *Fe y política*. Buenos Aires: Guadalupe, 1973.

²² Cf. ANTONCICH, Ricardo. *Os cristãos diante da injustiça: para uma leitura latino-americana da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982.

²³ Cf. BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese, a Igreja que nasce da fé do povo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

²⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.

²⁵ GALILEIA, Segundo. *Teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1978.

²⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

²⁷ LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2005 (1. ed. 1996).

²⁸ Cf. LIBANIO; MURAD, 2005, p. 189.

latino-americana.²⁹ O artista tem a oportunidade nesses anos de viver na Nicarágua, Panamá, Peru, Brasil, onde realiza intensa atividade artística. Faz um grande esforço da aculturação das imagens e inicia um projeto para a difusão de um conjunto de materiais destinados à evangelização, que desde o Panamá se difunde, nos anos 1980, por toda a América Latina. O objetivo era, conforme diz Cerezo, “não depender da iconografia europeia, da colonização icônica que fez a Igreja na América Latina. Como se o Cristo e Maria pudessem ser só brancos e o resto não tivesse nenhum valor”³⁰. Os murais de Cerezo nascem da intuição fundamental de que a imagem penetra muito mais na psicologia do povo do que a palavra. O povo e suas respectivas lutas passavam a ser reconhecidos por meio da arte. É uma arte denúncia na profunda escuta dos sofrimentos do povo latino-americano:

A partir da etapa centro-americana nos meus murais e desenhos tem uma verdadeira teologia em imagens. Recupero os muros das igrejas como lugar permanente do anúncio da Boa Nova. O muro se transforma assim, literalmente, em um *locus theologicus*, ligando-me com uma antiga tradição da arte cristã. Deus caminha na minha pintura como caminha entre o povo e pela nossa história. Não creio que se possa dizer da minha pintura que simplesmente seja religiosa. O Deus que aparece é o Deus de Jesus de Nazaré, que é Deus-homem. Gostaria que a minha arte mais do que religiosa fosse qualificada como cristã³¹.

Cerezo reconhece que sua arte é uma parte importante do movimento teológico depois de Medellín. As experiências populares vividas no Peru, no Panamá e na Nicarágua fizeram-no compreender uma profunda ligação dessas lutas com o mistério da Páscoa. A comunhão, como conteúdo da eclesiologia oriunda do Vaticano II, se traduz em ponto de partida de sua arte. Para Pedro Casaldáliga, o artista, sacerdote e a sua respectiva obra estão profundamente em convergência e harmonia:

O pintor missionário Cerezo é um convertido ao nosso povo, na *diakonia* do Reino anunciado e servido pictoricamente. Num crescente processo de renúncias e de inculturação, ele consome seus olhos, suas mãos, sua coluna, sua vida, para plasmar a dor, a luta, o júbilo, o silêncio, a alma, a caminhada de nossas gentes, mestiças ou índias ou negras ou brancas. [...] O estilo de Mino é inconfundível, e nele se confirma o axioma: ele é o seu estilo³².

De modo geral, não é difícil constatar o quanto as obras de Cerezo revelam um compromisso pessoal assumido com as causas latino-americanas e o processo

²⁹ É preciso assinalar as consistentes publicações sobre a teologia decolonial que modificam completamente a metodologia e os próprios conteúdos do fazer teológico. Elas promovem, de certa forma, a descentralização. Essas teologias “recuperam o pluriverso cultural, étnico e religioso, questionam o racismo epistemológico eurocêntrico e realizam uma descolonização teológica em diálogo interdisciplinar” (TAMAYO, 2017, p. 31).

³⁰ Apud MARTINEZ, 2005, p. 75.

³¹ CEREZO BARREDO, Maximino. *Yo confieso ante la crítica todopoderosa*. Pro-manuscrito. Lima, Peru, 1990. p. 4.

³² CEREZO BARREDO; CASALDÁLIGA, 2005, p. 77.

pelo qual ele pessoalmente teve de passar para colocar “entre parênteses” – operando assim uma *epoché* – os elementos da própria cultura europeia para encontrar e valorizar os componentes da mentalidade do continente americano. As obras documentam a passagem de uma visão eurocêntrica para uma dimensão pluriétnica, na linha de uma conversão do olhar com a finalidade de retratar o que se colhia no contato com a realidade:

Pintar os empobrecidos, suas aspirações, seu clamor, seus passos na luta por libertação, estar ao lado deles, admitir seu protagonismo na história, crer que são os privilegiados do reino de Deus, desde agora, isso é eminentemente revolucionário. Aceitar sua cultura, crer que são portadores de uma alternativa para a construção de uma sociedade diferente, isso é revolucionário³³.

Além disso, nesse percurso, percebe-se que o artista soube traduzir na sua arte o momento hilético presente na cultura latino-americana por meio da potência de suas cores, da exuberância da natureza, da diversidade de etnias e da liberdade das expressões.

A necessidade de um método de análise

O trabalho de reconhecer na dimensão artística uma forma de exprimir uma determinada visão de mundo em relação direta com os dinamismos psíquicos do ser humano nos faz prestar maior atenção aos sentimentos, às emoções e reações suscitadas pela iconografia sacra e religiosa. A arte cristã apresentada nos muros elaborados por Cerezo capta a necessidade do ser humano de ver e tocar o divino e se aproximar dele com familiaridade³⁴. A fenomenologia oferece-nos um método para examinar os sentidos que as coisas têm e compreender melhor o que chamamos de sagrado e religioso.³⁵ Segundo Ales Bello, a própria análise do território das vivências do ser

³³ Cf. CEREZO BARREDO, Maximino. *Yo confieso ante la crítica todopoderosa*. Pro-manuscrito. Lima, Peru, 1990. p. 4.

³⁴ Cf. ALES BELLO, Angela. *Fenomenologia e ciências humanas*. Organização e tradução Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru-SP: Edusc, 2004. p. 314.

³⁵ A fenomenologia é um instrumento privilegiado para descortinar os sentidos e, por meio da arqueologia dos sinais culturais, podem-se perceber o conjunto de fatores comuns e as diferenças das vivências apresentadas pelo pintor e a recepção de sua obra a partir do olhar da comunidade cristã. Essa proposta teórico-metodológica permite explorar de que forma as narrativas podem contribuir para uma melhor compreensão das relações entre a obra de arte e sua função no seio da comunidade, enfatizando a dupla determinação nas relações dos significados atribuídos tanto pelo artista quanto pelos sujeitos em seu contato com as obras produzidas. A utilização das histórias de vida, relatos orais, depoimentos, memórias, autobiografias em conjunto com outros documentos constituem recursos valiosos para as investigações em que se faz clara opção pela abordagem fenomenológica da experiência religiosa na tensão entre memória e história. Essas investigações têm como foco a constituição da subjetividade e a narrativa expressiva do conjunto de significados construídos culturalmente pelos sujeitos. No caminho de pesquisa temos procurado manter, ao lado do método fenomenológico de análise, uma perspectiva que, conforme preconiza Rose (ROSE, Gillian. *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. Londres: Sage, 2001), deve explorar as modalidades tecnológicas, composicionais e sociais do artefato.

humano coloca em evidência “uma duplicidade entre dois aspectos presentes em cada vivência, o momento noético intencional e o momento hilético ou material”³⁶.

A leitura fenomenológica, portanto, pode ser feita utilizando desse instrumental oferecido tanto por Husserl como por Edith Stein.³⁷ Para Husserl, essa dimensão hilética tem a preocupação de captar os dados da cor, da matéria, do som e os dados da sensibilidade interior como as sensações de prazer, de bem-estar, de conforto ou desconforto. Em Edith Stein, por sua vez, é perceptível a sensibilidade com o plano de uma estética filosófica que esteja aberta a examinar os dinamismos interiores das pessoas frente aos objetos culturais.³⁸ A análise de Stein desloca-se na direção de descrever como o ser humano é capaz de acolher na sua interioridade o mundo de valores transmitido pela cultura ou pela natureza. Manganaro, comentando a densa elaboração teórica do capítulo VII do livro *Estrutura da pessoa Humana* da referida filósofa judia-alemã, diz: “O ponto é que podemos extrair forças não só dos outros seres humanos e dos seus valores pessoais, mas também da beleza da natureza e das obras de arte, da harmonia das cores, da paisagem, dos sons e até do silêncio”³⁹. Para Stein, as obras de arte são objetos destinados aos sujeitos, elas são formas espirituais fruto da criatividade humana e que guardam a densidade da experiência, por isso se pode dizer de um espírito objetivo.⁴⁰ O exame na esfera estética consiste em estabelecer a relação entre o sujeito e o objeto, pois entre esses há uma circularidade. Essa linha de análise no campo estético foi desenvolvida por fenomenólogos como M. Geiger, Roman Ingarden e Mikel Dufrenne. Mais recentemente temos a perspectiva de Tymieniecka⁴¹, para quem o momento estético nasce em conexão com o movimento vital de expansão da criatividade que culmina na dimensão poética.

Desse modo, esse tipo de método nos parece adequado para a análise da obra de arte, porque permite ter não somente o “conhecimento dos objetos, mas do relacionamento vital que há entre o mundo externo e o sujeito humano”⁴². Para exemplificar,

³⁶ ALES BELLO, Angela. *Il senso del sacro: dall'arcaicità alla desacralizzazione*. Roma: Castelvecchi, 2014. p. 29-30.

³⁷ No livro *A Estrutura da pessoa humana*, Edith Stein exemplifica esse momento hilético por meio do bloco de granito como uma formação material que move interiormente os sentidos e a razão do ser humano proporcionando-lhe sensações de estabilidade, segurança, confiança. Cf. STEIN, Edith. *La struttura della persona umana*. Presentazione di A. Ales Bello, traduzione di M. D'Ambra. Roma: Città Nuova, 2000. p. 166-167.

³⁸ Para aprofundar o significado do componente hilético e seu significado cultural seria útil deter-se na investigação elaborada por Angela Ales Bello no capítulo IV do livro *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. São Paulo: Paulus, 2019.

³⁹ MANGANARO, P. *Empatia*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2014.

⁴⁰ Edith Stein aborda o sentido da matéria não só com relação às cores, às formas do espaço e às formações complexas como as da paisagem natural, mas também “daqueles elementos muito simples do mundo que se apresentam aos nossos sentidos: as cores, sons, formas. O sentido espiritual deles é o valor presente neles e que pode penetrar em nós, pode nos fazer ficar alegre, exultar, entusiasmar” (STEIN, 2000, p. 165).

⁴¹ TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Ed.). *Phenomenology of life from the animal soul to the human mind: The human Soul in the Creative transformation of the Mind*. Hanover: Springer, 2011. p. XV-XX. (Book II. Analecta Husserliana, volume XCIX).

⁴² ALES BELLO, 2004, p. 250.

pode-se pensar em qualquer um dos murais trabalhados por Cerezo.⁴³ Eles se apresentam como uma formação material plena de sentido e provocam as pessoas a voltar sua atenção de forma singular para a experiência pessoal e comunitária que estão vivendo. É o caso da narrativa de Dona Joana de Oliveira, para quem os painéis das diferentes igrejas despertam as vivências da dimensão psíquica, sobretudo a esfera da sensibilidade:

Os painéis da Catedral representam nosso povo. Quando a gente olha aquele mural, fica mais alegre. Quando a gente cansa do padre falando, olha para o painel, a cruz e aquele povo carregando a cruz. E a gente pensa na nossa cruz. E fica assim, assuntando... Já no Santuário dos Mártires, a gente sente uma energia muito grande. Esse lugar é santo porque todos aqueles mártires deram sua vida pela justiça. Já na igreja de São José, a pintura é da simplicidade de uma família, com os traços e o jeito de vestir das pessoas simples daqui⁴⁴.

A relação entre o pintor e a comunidade transforma a criação artística em processo coletivo, observa Cupini⁴⁵. Cerezo valoriza a cultura e as vivências das pessoas que retrata, seu trabalho capta a nobreza dos rostos dos oprimidos e traduz a força de sentido da mensagem evangélica. Para ele, era preciso fazer com que o povo se tornasse o verdadeiro artífice e inspirador dos desenhos e não só consumidor, então, para reagir a um tipo de produção artística na qual a memória histórica dos pobres⁴⁶ não estivesse presente, propõe um método de participação na vida da comunidade para poder entender seus sentimentos, suas aspirações e as principais expressões de sua cultura:

[...] procurei me aproximar da vida do povo, para entender seus sentimentos e as expressões de sua cultura. [...] Minha maior alegria é constatar como o povo cristão se reconhece nos rostos e nas situações que retrato: é um povo que tem fé em Deus, se reúne em comunidade e luta para se libertar de toda forma de opressão, tendo como guia Jesus e como companheira Nossa Senhora⁴⁷.

Em seus estudos, Martínez⁴⁸ sugere dois níveis de leitura que, por sua vez, estão perfeitamente em sintonia com a perspectiva fenomenológica acima apresenta-

⁴³ Nas páginas da internet pode-se encontrar o elenco das obras de Cerezo. Sugerimos aqui a visita ao site italiano, no qual se pode conferir as obras murais mencionadas neste artigo: <<http://www.minocerezo.it/murales/murales.html>>.

⁴⁴ DIAS, Arcelina Helena Públio. *Memória e libertação: caminhos do povo e os murais da prelazia de São Félix do Araguaia*. São Paulo: Ave-Maria, 2014. p. 51. (relato colhido pela autora).

⁴⁵ CUPINI, Angelo. Incontro con Mino Cerezo. *Lettere & testimonianze*. Agenzia della comunità di Via Gaggio, p.1-6, 1995.

⁴⁶ É especialmente significativo o livro de Pablo Richard (1989) intitulado *A força espiritual da Igreja dos pobres*, em que se abordam a dimensão profética e uma metodologia concreta de evangelização valorizando, sobretudo, a força das comunidades eclesiais de base. Tais comunidades foram o objeto predileto das pinturas murais de Cerezo.

⁴⁷ CEREZO BARREDO apud CUPINI, 1995, p. 6.

⁴⁸ MARTÍNEZ, Jesús María. *La iconografía eucarística actual: claves para ver*. Ciudad Redonda, 35 Semana de Vida Religiosa, Madrid, p. 1-15, 2006. Foi no colóquio com as pesquisas realizadas por Martínez que dentro do projeto “arqueologia fenomenológica da experiência religiosa: gestos, palavras e imagens” –

da. O primeiro nível é o da descrição dos elementos presentes na obra (os elementos hiléticos); já o segundo é o da análise conotativa com o intuito de buscar os sinais e os significados dos diferentes símbolos apresentados e, por fim, realizar uma leitura ideológica do mural composta pelos elementos sociopolíticos e pelos componentes teológicos da obra.

Cabe ainda notar que a tentativa de representação da realidade na obra artística é sempre uma aproximação, percepção metafórica da existência. Ricoeur percebe na metáfora, na narrativa e na tradução a constante do alargamento de sentido. Poder-se-ia pensar a arte mural como uma forma de metáfora, narrativa e tradução. Assim, com Ricoeur, pode-se falar do ganho semântico no trabalho de construção de uma nova realidade a partir de uma realidade anterior. Além do intérprete que cria o novo, também cada pessoa que se coloca em relação com essa obra torna-se cocriadora, pois a compreensão da obra de arte pode ser definida como a compreensão que aquele que a contempla tem de si diante dela.⁴⁹

Essa dinâmica de comunicação entre obra e intérprete é captada por David Tracy, no contexto da teologia pública, ao falar do diálogo com os clássicos. Um clássico – que pode ser um texto, uma imagem, uma arte mural, um evento, uma pessoa, um poema – é tudo aquilo que me comunica algo de minha própria humanidade. Ao falar especificamente da teologia da libertação, o autor desenvolve o seguinte:

O clássico das teologias da libertação não consiste num texto, mas num evento clássico: o evento da práxis libertadora, em que as ações de povos inteiros, sua história reveladora, ignorada, esquecida, desprezada, finalmente está sendo narrada e ouvida em formas que ainda poderão transformar todos nós⁵⁰.

Assim, a obra de Cerezo pode ser considerada um clássico, não em sentido elitista, o que a separaria de sua própria razão de ser, mas enquanto símbolo que retrata e comunica a dor e o sofrimento, mas também a esperança e as alegrias de comunidades inteiras. Justamente por isso é que, no estudo das obras de Cerezo, será importante, igualmente, recolher as narrativas das vivências das pessoas a respeito do impacto afetivo/contemplativo frente aos painéis colocados no seu ambiente. Nessa direção, vale notar o esforço realizado por Arcelina Dias, que, percorrendo as estradas do norte do estado do Mato Grosso, dentro da Amazônia brasileira, documentou as sensações, vibrações, inquietações e vivências do povo frente ao conjunto de 11 murais elaborados por Cerezo entre os anos de 1977 e 2001 na Prelazia de São Félix do Araguaia. A

na linha de pesquisa Teologia e Sociedade da Área de Concentração Teologia Ético-Social do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – delimitou-se um espaço para a análise da arte sacra de Cerezo Barredo a partir do horizonte de discussões sobre as relações entre teologia e arte.

⁴⁹ Cf. RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000; _____. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: UFMG, 2011; _____. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1994. Tomo 1; JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur*. São Paulo: Paulus, 2011.

⁵⁰ TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. p. 511.

fenomenologia é um instrumento privilegiado para descortinar os sentidos e, por meio da arqueologia dos sinais culturais, pode-se perceber o conjunto de fatores comuns e as diferenças das vivências apresentadas pelo pintor e a recepção de sua obra a partir do olhar da comunidade cristã.

“Mãos abençoadas que dão encarnação à Nossa América”⁵¹: o momento hilético

As palavras de Casaldáliga referem-se às mãos do artista Cerezo, que – no duro e consistente trabalho de pintar as paredes das igrejas – permite contemplar profeticamente a realidade latino-americana onde se produziu em nome da defesa do capitalismo tanta violência, escravidão e miséria. Os pincéis nas mãos abençoadas de Cerezo não só revelam a realidade sofrida dos povos do continente, mas são um convite para sair da indiferença e lançar o sujeito no compromisso, porque na América Latina “dar a vida é, mais dramaticamente ainda, salvar da morte”⁵².

Na arte de Cerezo há uma contínua referência ao símbolo das mãos. Ora elas expressam a acolhida do Reino, ora estão presentes como símbolo do anti-Reino e do projeto de morte elaborado nas sociedades do capitalismo neoliberal. Além disso, as mãos sublinham a importância e a força atrativa dos cinco sentidos e, em particular, do tato na experiência religiosa popular. Não podemos deixar de mencionar que o povo tem necessidade de tocar as imagens, atribuir sentimentos e estabelecer um contato pessoal marcado não por uma lógica, mas pela força atrativa dos cinco sentidos.

A contraposição entre reino e anti-Reino é bem expressa na abordagem de Jon Sobrino. Para ele, o reino de Deus, enquanto aquilo que há de último (escatológico) no pensamento teológico, serve de referência para a avaliação de todo arcabouço sistemático. Este último é esperança. Se no centro da teologia cristã está a pessoa de Jesus, o local central da pregação jesuânica é ocupado pelo anúncio do Reino. A maior realização possível desse Reino, por sua vez, torna-se tarefa dos seguidores e das seguidoras de Jesus, que é colocada em curso enquanto um compromisso de libertação do anti-Reino. De modo bastante sintético, pode-se afirmar que o Reino representa um espaço onde justiça e libertação se concretizam, enquanto o anti-Reino é justamente reprodução de violência, opressão e injustiça.⁵³

Na Catedral de São Félix do Araguaia, no estado do Mato Grosso, encontra-se o mural intitulado *A Páscoa de Cristo e a Páscoa do Povo*. Aliás, segundo Cerezo, foi o próprio Pedro Casaldáliga quem “soube dar nomes certos – e como se eles fossem sacramentos – a cada uma dessas criaturas”⁵⁴. Nele, pode-se observar uma grande cruz carregada pelas mãos dos pobres e também por Cristo-Ressuscitado, que apresenta

⁵¹ CEREZO BARREDO; CASALDÁLIGA, 2005, p. 77.

⁵² CASALDÁLIGA, 1988, p. 166.

⁵³ SOBRINO, J. Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Orgs.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. p. 467-512.

⁵⁴ CEREZO BARREDO, 2015, p. 302.

as marcas da paixão. Casaldáliga poeticamente comenta: “Entre o verde da vida e as queimadas da morte, caminhamos, seguros da Palavra. Celebramos a Ceia da Aliança entre os braços abertos em partilha e os arames fechados do egoísmo”. É a mão do Ressuscitado, sinal da sua misericórdia, que se estende para acompanhar a caminhada do povo que celebra a eucaristia.⁵⁵ De um lado da parede encontram-se desenhadas as cercas do latifúndio e da destruição, e de outra parte aparece, à beira do Araguaia, a pequena catedral e sobre ela desce o Espírito Santo.



Imagem 1: Maximino Cerezo Barredo, *Conquista da Terra roubada*, 1977, pintura mural de 8 x 3 metros, Catedral Prelática Nossa Senhora da Assunção de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil

Observemos outro mural, de 2001, também no Mato Grosso, mas na cidade de Querência. Banquete, comunhão e participação são os elementos retratados. A presença de elementos como pão, vinho, água e os frutos como a banana e até o chimarrão testificam a valorização da cultura local. Contempla-se um Jesus que se faz próximo, *Deus conosco*, abraça quem está ao lado, está em harmonia com as pessoas e com a natureza. Pode-se imaginar a Eucaristia como a *domus ecclesiae*, a ampla sala onde, como assembleia reunida em nome do Senhor, o povo de diversas raças reparte o pão da palavra de Deus – representada pelo livro aberto – e o pão da Eucaristia – represen-

⁵⁵ A leitura a respeito da ressurreição de Jesus a partir dos crucificados do mundo elaborada pela cristologia de Jon Sobrino nos parece oportuna e nos faz pensar o quanto carecemos de uma leitura imagética da opção pelos pobres operada no seio da teologia da libertação. As palavras de Sobrino poderiam perfeitamente servir como comentário ao mural da Catedral de São Félix ao afirmar que: “a correlação entre ressurreição e crucificados, análoga à correlação entre reino de Deus e pobres, que Jesus pregou, não significa desuniversalizar a esperança de todos os homens, mas encontrar o lugar correto de sua universalização. Este lugar, o mundo dos crucificados, não é um lugar excepcional ou esotérico. Não podemos esquecer que a cruz de Jesus, antes de ser a cruz – linguagem a que nos acostumamos – é uma cruz entre muitas outras antes e depois de Jesus. Não podemos esquecer que hoje são milhões no mundo os que não simplesmente morrem, mas que de diversas formas morrem, como Jesus, nas mãos dos pagãos, nas mãos dos modernos idólatras da segurança nacional ou da absolutização da riqueza. Muitos homens morrem realmente crucificados, assassinados, torturados, desaparecidos, por causa da justiça. Muitos outros milhões morrem pela lenta crucificação produzida pela injustiça estrutural” (SOBRINO, J. *Jesus na América Latina*: seu significado para a fé e a cristologia. São Paulo: Vozes; Loyola, 1985. p. 220).

tado pelos elementos da comensalidade. Uma particular atenção é dada aos elementos da natureza, a fim de despertar sentimentos de estupor e de adoração, pois a criação narra a glória de Deus.

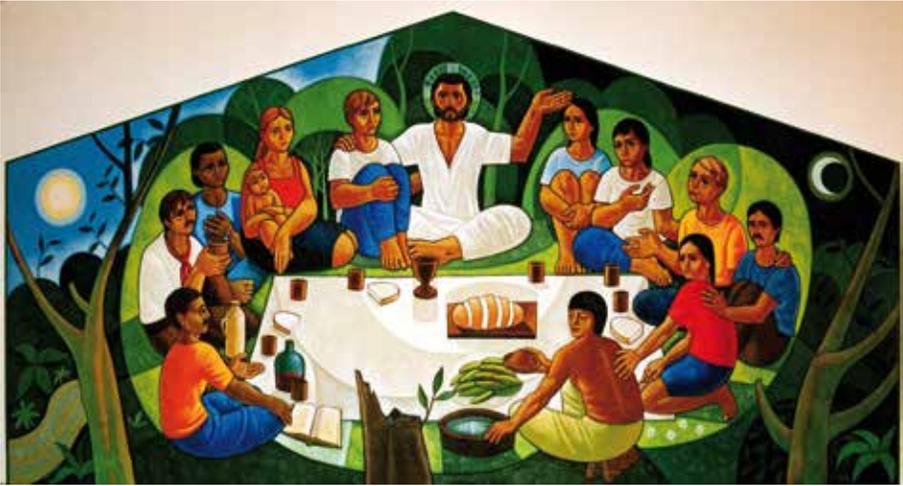


Imagem 2: Maximino Cerezo Barredo, *Ceia ecológica do Reino*, 2001, pintura mural, Igreja da Imaculada Conceição, Querência, Mato Grosso, Brasil

É impressionante perceber como um grupo de agentes de pastoral, quando interrogados sobre esse mural, puderam indicar precisamente os principais elementos hiléticos evidenciados por Cerezo nessa *Ceia ecológica do Reino*. Eles são pequenos poemas em versos:

Nesta ceia ecológica entre os doze apóstolos de diferentes etnias, há mulheres – embora feinhas – que também são apóstolas. A ideia que transmite, diferentemente das Santas Ceias tradicionais, é a de que as várias idades, sexos e raças são semelhantes diante de Deus. [...] A presença da banana e do chimarrão mostra que a partilha é sempre possível com aquilo que a gente tem. [...] A toalha branca sobre o chão ilumina o mural e lembra a alegria das famílias quando partilham em volta daquelas mesas bem grandes das fazendas. [...] O tronco da árvore queimada e cortada, bem no centro do mural, está dentro do nosso contexto de destruição, mas há sempre uma esperança: aquele brotinho verde saindo do toco queimado. [...] As mãos tocando umas nas outras, nos ombros, nas costas: uma grande afetividade, um grande abraço de paz. [...] A Bíblia aberta e em branco. Por que será? Um convite para que nós continuemos a história da Salvação, com as histórias de nossas vidas?⁵⁶

Finalmente a poesia de Casaldáliga completa e traduz com impacto as dimensões hiléticas presentes na arte pictórica de Cerezo:

⁵⁶ Relatos recolhidos por DIAS, 2014, p. 158.

Nesta Ceia ecológica
sobre o verde salvado
– pele da Terra Mãe –
se oferece, com Cristo, o Universo.
E nós te oferecemos nossas vidas
entre a lua e o sol
do tempo humano: o culto do Deus vivo continua na vida.
O pão, o chimarrão,
as bananas, o queijo,
em partilha fraterna.
Na roda desta Ceia
cabem todas as lutas,
todas as esperanças.

Nesta Ceia se abraçam
as diversas culturas
em comunhão pascal.
Os diferentes rostos
no Rosto do teu Filho
Salva-nos da cobiça que depreda!
Livra-nos do egoísmo excludor!
Seja a nossa utopia
como a toalha, aberta e luminosa;
aberta e luminosa
como a tua Palavra
Querência tem querência
do teu Pão,
do Vinho do teu Reino,
Pai-Mãe das nossas vidas,
Irmão dos nossos passos,
Amor do nosso amor!⁵⁷

Considerações finais

No universo das obras de Mino Cerezo Barredo aparece uma visão revolucionária a respeito da arte. Não é uma arte a serviço do capital, mas a serviço dos pequenos e de suas lutas. O artista, no capitalismo, é levado a pensar que deve realizar sempre algo grande, espetacular e exótico. A forma inaugurada pelo artista Cerezo é revolucionária, pois não pinta para os grandes da terra, nem para ser prestigiado pessoalmente nas mostras de arte do mundo, mas sua obra – como costuma sempre dizer – é propriedade da igreja dos pobres, do povo da terra. O lugar de compreensão,

⁵⁷ CEREZO BARREDO; CASALDÁLIGA, 2005, p. 57.

portanto, dessa arte é o mundo dos pobres e a igreja dos pobres, como ele mesmo insiste em declarar: “Adotar a perspectiva dos pobres foi para muitos homens e mulheres da Igreja, e para minha arte em particular, algo verdadeiramente determinante”⁵⁸.

As paredes das igrejas, a disposição do espaço arquitetônico e as ilustrações dos textos populares tornaram-se lugares teológicos, onde Cerezo procura, a partir de um paradigma complexo, examinar o sistema do mundo capitalista moderno\colonial e, ao mesmo tempo, apresenta uma arte na qual a teologia visual⁵⁹ configura-se desprendida do paradigma epistemológico europeu. A temática central das pinturas e da obra gráfica de Cerezo consiste em pintar os anseios e as lutas dos empobrecidos e seu respectivo processo de libertação. Desse modo, a relevância do tema está no fato de que, com esse pintor, a produção figurativa dentro do contexto da arte sacra e cultural latino-americana ganha contornos de um projeto de descolonização epistemológica e simbólica – do pensamento e das imagens representativas de um determinado projeto de poder.

É no diálogo-contemplação com a vida do povo que se dá o processo de criação artística para Cerezo. Em geral, conforme os estudos de Martínez⁶⁰, os trabalhos de Cerezo são realizados em lugares muito simples, sobretudo em localidades onde a comunidade cristã possui escassos recursos econômicos. Pela realização do trabalho Cerezo pede o equivalente ao salário diário de um operário do lugar. Depois das longas conversas com os clérigos, os agentes de pastoral e com as pessoas que encontra pelo caminho para perceber seus desejos e inquietações, o pintor se dedica também ao estudo da literatura popular, das lendas e dos contos locais. Depois dessas duas fases de pesquisa, Cerezo procura realizar o trabalho de pintura dos murais em total concentração e a portas fechadas. Esse período em que o artista vive como um eremita – longe do barulho e distração dos olhares – é para afirmar aquela Presença que deve informar a vida e o trabalho do artista sacro. O trabalho artístico ao longo dos séculos – documentado nas igrejas, oratórios e museus da igreja latino-americana, é o testemunho vivo de um patrimônio que pertence a toda a humanidade, justamente porque conseguiu exaltar a história, as tradições e a memória do povo à categoria de arte. Nesse sentido, um artista como Cerezo torna-se para as comunidades uma espécie de órgão que possibilita aos membros da comunidade colocar-se em contato com o mundo dos valores do reino de Deus e revitalizar a experiência de fé por meio da beleza. Ainda em chave teológica, poder-se-ia afirmar que o artista opera uma verdadeira encarnação na vida da comunidade, experimentando saberes e sabores locais para trazer à luz sua hermenêutica artística do mundo da vida. Além disso, a qualidade estilística e o valor da obra iconográfica sacra de Cerezo podem ser enriquecidos pela coleta de depoimentos a respeito das vivências das pessoas frente à sua obra.

Ainda há muito para ser estudado no que se refere à arte mural latino-americana e, em particular, à arte sacra mural como a de Cerezo. Seria necessário investigar, por exemplo, com maior profundidade a perspectiva da recepção artística do

⁵⁸ CEREZO BARREDO, 2015 *a ou b?*, p. 313.

⁵⁹ Ver a obra de BRANCATO, Francesco. *Teologia e arti visive: per una prospettiva antropologica*. Milano: San Paolo, 2015.

⁶⁰ Cf. MARTINEZ, 2005.

Vaticano II⁶¹ na América Latina e situar os principais artistas no conjunto da produção artística contemporânea. Os murais abertos na América Latina são exemplos de como as formas características de uma cultura permanecem impressas na matéria e formam um corpo. Eles são, portanto, um lugar teológico fundamental para refletir sobre a vida da igreja e sua inserção na realidade sociopolítica, mas, sobretudo, permitem colher informações sobre o indivíduo na sua relação com a comunidade, já que a obra de arte conserva os registros do humano.

Referências

- AA.VV. *Obra de Cerezo Barredo*. CD, Assisi producciones, 2009, CD 1 e 2.
- ALES BELLO, Angela. *Fenomenologia e ciências humanas*. Organização e tradução Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru/SP: Edusc, 2004.
- _____. *Il senso del sacro: dall'arcaicità alla desacralizzazione*. Roma: Castelvechchi, 2014.
- _____. *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. São Paulo: Paulus, 2019.
- ANTONCICH, Ricardo. *Os cristãos diante da injustiça: para uma leitura latino-americana da doutrina social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1982.
- BOFF, Clodovis. *Como trabalhar com o povo: metodologia do trabalho popular*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1984a.
- BOFF, Clodovis. *Teologia pé-no-chão*. Petrópolis: Vozes, 1984b.
- BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo: eclesiogênese, a Igreja que nasce da fé do povo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BOFF, Leonardo. Uma revolução espiritual In: CASALDÁLIGA, Pedro; CEREZO BARREDO, Maximino. *Murais da libertação na Prelazia de São Felix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BOFF, Leonardo. Prefácio. In: TAMAYO, Juan José. *Teología de la liberación*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2011. p. 15-16.
- BRANCATO, Francesco. *Teologia e arti visive: per una prospettiva antropologica*. Milano: San Paolo, 2015.
- CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, Igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010.
- CARRASCOSA, Alex. *Análisis formal y semántico de la obra pictórica mural de Maximino Cerezo Barredo en América Latina*. Facultad de Bellas Artes Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa-Bizkaia, 2001.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Na procura do Reino: antologia de textos 1968-1988*. Trad. Antonio Carlos Moura. São Paulo: FTD, 1988.
- CEREZO BARREDO, Maximino. *Racconto autobiográfico*. Pro-manuscrito. Colón, Panamá, 1986.
- _____. *Yo confieso ante la crítica todopoderosa*. Pro-manuscrito. Lima, Peru, 1990.
- CEREZO BARREDO, Maximino; CASALDÁLIGA, Pedro. *Murais da libertação na Prelazia de São Felix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

⁶¹ Ver a propósito um breve verbete produzido para o Dicionário do Concílio Vaticano II em que apontamos como tanto Cerezo quanto Claudio Pastro foram artistas que, na primeira hora, realizaram nas artes o que foi pedido pela renovação conciliar: FERNANDES, Marcio Luiz. Recepção artística na América Latina. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopez (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 797-803.

- CEREZO BARREDO, Maximino. La eucaristía en la obra artística de Maximino Cerezo Barredo. In: AA.VV. *Danos hoy nuestro pan de cada día*. Simposio Eucaristía-Vida. Segovia: Misioneros Claretianos, 2015a.
- CEREZO BARREDO, Maximino. Pedro, inspirador y guía. In: AA.VV. *Pedro Casaldáliga: las causas que dan sentido a su vida, retratos de una personalidad*. Madrid: Nueva Utopía, 2015b.
- CEREZO BARREDO, Maximino. *Murales*. Disponível em: <<http://www.minocerezo.it/murales/murales.html>>. Acesso em: 12 jul. 2020.
- CERQUEIRA TRUJILLO, Alexis. *Le visage du Christ aux traits de Libération: une approche de l'oeuvre picturale de Maximino Cerezo Barredo, peintre de la libération*. Faculté de Théologie, Institut Catholique de Paris, 2004.
- CUPINI, Angelo. Incontro con Mino Cerezo. *Lettere & testimonianze*. Agenzia della comunità di Via Gaggio, p. 1-6, 1995.
- DEUTSCHE WELLE. *Morre Eduardo Galeano, ícone da literatura latino-americana*. 13 abr. 2015. Disponível em: <<https://p.dw.com/p/1F76W>>. Acesso em: 11 jul. 2020.
- DIAS, Arcelina Helena Público. *Memória e libertação: caminhos do povo e os murais da prelazia de São Félix do Araguaia*. São Paulo: Ave-Maria, 2014.
- FAVRE, Sara. *Un viaggio latino-americano: Maximino Cerezo Barredo: uomo, artista, missionario*. Udine: Forum, 2012.
- FERNANDES, Marcio Luiz. A hilética fenomenológica na obra mural latino-americana: uma mística de comunhão. *Anais do 23º Congresso Internacional da SOTER*, p. 1.345-1.356, 2010.
- FERNANDES, Marcio Luiz. Recepção artística na América Latina. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopez (Orgs.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 797-803.
- GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Ciudad de México; Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2004.
- GALILEIA, Segundo. *Teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1978.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- JERVOLINO, Domenico. *Introdução a Ricoeur*. São Paulo: Paulus, 2011.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- MANGANARO, Patrizia. *Empatia*. Padova: Edizioni Messaggero Padova, 2014.
- MARIANI, Ceci Baptista; VILHENA, Maria Angela (Orgs.). *Teologia e arte: expressões de transcendência, caminhos de renovação*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MARTINEZ, Jesús María. *L'opera pittorica di Mino Cerezo Barredo all'interno dell'arte sacra contemporanea*. Pontificia Università Salesiana, Facoltà di Scienze della Comunicazione Sociale, 2005.
- _____. La iconografía eucarística actual: claves para ver. *Ciudad Redonda*, 35 Semana de Vida Religiosa, Madrid, 2006.
- RICHARD, Pablo. *A força espiritual da igreja dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papyrus, 1994. Tomo 1.
- _____. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- ROSE, Gillian. *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. Londres: Sage, 2001.
- SCANNONE, Juan Carlos. *Fe y política*. Buenos Aires: Guadalupe, 1973.
- SEGUNDO, Juan Luis. Les deux théologies de la Libération en Amérique Latine. *Études*, Paris, v. 361, p. 149-161, 1982.

SOBRINO, Jon. Centralidad del reino de Dios en la teología de la liberación. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Jesus na América Latina: seu significado para a fê e a cristologia*. São Paulo: Vozes; Loyola, 1985.

SOBRINO, Jon (Org.). *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1990. p. 467-512.

STEIN, Edith. *La struttura della persona umana*. Presentazione di A. Ales Bello, traduzione di M. D'Ambra. Roma: Città Nuova, 2000.

TABORDA, Francisco. *Da inserção à inculturação: considerações teológicas sobre a força evangelizadora da vida religiosa inserida no meio do povo*. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), 1988.

TAMAYO, Juan José. *La teología de la liberación*. En el nuevo escenario político y religioso. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2011.

_____. *Teologías del sur: el giro descolonizador*. Madrid: Trotta, 2017.

TYMIENIECKA, Anna-Teresa (Ed.). *Phenomenology of life from the animal soul to the human mind: The human Soul in the Creative transformation of the Mind*. Hanover: Springer, 2011. (Book II. Analecta Husserliana, volume XCIX).

TRACY, David. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

Referências iconográficas

Imagem 1: Conquista da terra roubada – Catedral Prelática Nossa Senhora da Assunção de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/cerezo/imagenes/MinoMuralSaoFelix.jpg>>. Acesso em: 01 out. 2020.

Imagem 2: A Ceia ecológica do Reino – Igreja da Imaculada Conceição, Querência, Mato Grosso, Brasil. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/cerezo/imagenes/MinoCenaEcologica.jpg>>. Acesso em: 01 out. 2020.

Resenha



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

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i2.4121>

**ABY WARBURG, O INDÍGENA:
EXPLORAÇÕES DE BERLIM DE UMA ETNOLOGIA LIBERAL,
DE HORST BREDEKAMP¹**

*Aby Warburg, the Indian:
Berlin explorations of a liberal ethnology, by Horst Bredekamp*

Helmut Renders²

Resenha de: BREDEKAMP, Horst. *Aby Warburg, der Indianer: Berliner Erkundungen einer liberalen Ethnologie*. Berlin: Klaus Wagenbach, 2019. 174p. com índice de nomes. ISBN 978-3-8031-3685-5 [Tradução do título: Aby Warburg, o indígena: explorações de Berlim de uma etnologia liberal.]

Esta é uma obra fina, escrita com dedicação e profundo respeito para com seu ator principal Aby Warburg e seus interlocutores/as, colaboradores/as e parceiros/as científicos/as, com um foco especial na sua estadia em Berlim (1892-1897) e o respectivo impacto da etnologia sobre a sua obra. A primeira parte do título articula uma feliz intuição de Bredekamp que ele revela na última página do seu texto: “Sua inicialmente citada autodescrição como ‘judeu de nascimento, cidadão de Hamburgo de coração, no espírito um Florentino’, deveria ser complementada pelo acréscimo: ‘na alma um indígena’” (p. 119). Já o subtítulo surpreende no primeiro momento, até que fica claro que ele descreve o movimento intelectual do próprio Aby Warburg e seu longo diálogo com a etnologia como parceira para a história da arte como Bredekamp (p. 53) aponta: no seu segundo de doutorado [*Habilitierung*], Warburg pretendia elaborar a proposta de “uma fusão da história da arte com a etnologia”, o que, segundo Bredekamp, se desdobra na compreensão de que o conceito do símbolo usado por Warburg tem raízes etnológicas [e deve ser menos procurado em Cassirer] e na dependência da sua “teoria de camadas” de Franz Boas, o grande etnólogo alemão que fez sua carreira profissional nos EUA. Com essa dupla afirmação já destacamos o ponto

¹ A resenha foi recebida em 18 de agosto de 2019 e aprovada em 15 de setembro de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Esta resenha é relacionada com o desenvolvimento do projeto regular FAPESP, n. 2015/13737-7 [vigência 09-2017-08-2019].

² Doutor. Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: helmut.renders@metodista.br

essencial desse pequeno estudo. Além disso, vale ainda observar, em termos editoriais e da praticidade da sua leitura, que o livro contém um pequeno índice de nomes. Os capítulos do livro são:

Introdução: A Berlim de Warburg

1. Conexões em Berlim
2. O tempo de sela etnológica

I – Do Sudeste da América ao Norte de Berlim

1. Preparação etnológica
2. Colorado e Novo México
3. Novo México e Arizona
4. Escandinávia e Berlim

II – Raízes etnológicas da teoria do símbolo

- Os primeiros meses em Berlim
- O parceiro Karl von der Steinen
- O projeto de habilitação de Kiel
- O escopo do conceito do símbolo

III – Coleta e conhecimento

1. As coleções de Berlim
2. A concepção [de colecionar] de Adolf Bastian
3. As iniciativas de Warburg em Berlim
4. A coleção de Warburg em Hamburgo

IV – A contemporaneidade do “primitivo”

1. Impulso de Franz Boas
2. Teoria de camadas de Warburg
3. De volta à americanística antiga
4. A “alma indígena” de Warburg

Seguem os agradecimentos, comentários, bibliografia, créditos das fotos e registro de pessoas históricas. Trata-se, então, de um texto biográfico-acadêmico ou de uma biografia acadêmica parcial, considerando obras e correspondências, concentrando-se na fase de vida de Warburg após a finalização dos seus estudos de doutorado em Estrasburgo em 1892.³ Assim é contemplada a época dos seus estudos de psicologia

³ Mencionamos de passagem que, durante o início dos seus estudos em Bonn, Alemanha, dedicados, principalmente, à história da arte, história e à arqueologia, ele também estava inscrito nas aulas de Hermann Usener sobre a história das religiões na Antiguidade. Usener era filólogo clássico, com ênfases no latim e grego, e a Universidade de Bonn permaneceu até a sua morte em 1902 como o centro alemão da filologia clássica.

em Berlim (1893-1894), de suas viagens aos EUA (1895-1896) e do seu tempo em Berlim (1897) antes da sua mudança para Florença na Itália.⁴

A introdução marca o tom e a direção do texto. Bredekamp aponta nela a originalidade da sua proposta que desafia teses de Ernst Gombrich e Kurt W. Forster, que se referem à viagem de Warburg para conhecer os indígenas estadunidenses somente como um breve episódio, que logo é deixado ao lado (p. 12). “Seus esforços voltaram-se a compreender uma psicologia universal e um simbolismo transcultural focado em distanciar o poder sempre ameaçador da natureza, do ser humano e da tecnologia por formas do corpo, de gestos e de imagem” (p. 12). O aspecto da interculturalidade é obviamente aqui do nosso interesse, especialmente quando consideramos nosso trabalho com a cultura visual latino-americana e nossa busca de métodos adequados de interpretação dos seus artefatos.

O primeiro capítulo nos conduz aos locais-chave dessa fase, os EUA, Berlim e Hamburgo, a um interlocutor central do texto, o etnólogo Franz Boas, que introduziu Warburg aos centros de pesquisa focados nas populações indígenas estadunidenses e a uma das suas expressões culturais centrais, o desenho de vasos, “porque seu estilo entre abstração e imitação simbolizante parecia perfeito, para esclarecer a questão sobre o ornamento como o elemento básico de toda a arte” (p. 19). Nessas viagens, Warburg faz experimentos com crianças indígenas baseados em desenhos para saber “até que ponto, e apesar da força formativa da cultura espanhola e da costa do leste americana, os imaginários indígenas ainda estavam presentes” (p. 30). Finalmente, essas pesquisas de campo levam Warburg a “[...] um conceito dinâmico de cultura, que entende o mundo criado não como um espelho passivo, mas como contrapartida que age à distância” (p. 39), o que faz Bredekamp entender a questão como “Raízes etnológicas da teoria do símbolo” de Warburg. Bredekamp comenta também que um artigo de Warburg de 1897 sobre *chapbooks*⁵ americanos “parece uma previsão em miniatura do Atlas-Mnemosyne” (p. 50-51). Segundo Bredekamp, nessa fase ampliou-se também o interesse de Warburg pelas expressões da arte pré-colombiana como, por exemplo, o “Codex Magliabecchiano” (p. 53). Visto em conjunto, nasce aqui a teoria dos *Bildfahrzeuge*, de imagens como veículos que conectam épocas distintas e transportam significados à longa “distância”, ou melhor, entre tempos, locais e culturas distantes:

Do ponto de vista de Rubens, Warburg estava preocupado com a relação entre o *self* individual, o indivíduo e ambiente formado: “Em cada momento o ego avança tanto quanto ela consegue vitalizar seu entorno com o suco da sua psique. Todos nós temos nossas transportáveis conchas de caracol, ferramentas, joias e nossos vestidos” (p. 55).

Nessa fase, ao redor de 1896, Warburg fará seus primeiros esboços daquilo que ele então chamava uma “teoria de distância” (p. 62).

⁴ No primeiro capítulo fala-se também dos seus contatos posteriores em Berlim entre 1902 e 1907.

⁵ Trata-se de textos populares, em formato de um pequeno livro, panfleto ou folheto, que contêm poemas, baladas, histórias ou textos religiosos.

O capítulo sobre “coleta e conhecimento” demonstra a importância da coleção de artefatos etnológicos para o desenvolvimento das teorias de Warburg. Ao mesmo tempo, Bredekamp se vale desse capítulo para uma apologia da área:

A qualidade, bem como a abundante quantidade das coleções em Berlim, Göttingen, Hamburgo, Leipzig ou mesmo Munique, na sua origem, não nasceram de um gesto de dominância que simplesmente se apropria por poder se apropriar, mas, de uma sede de saber e da apreciação de poder aumentar, mediante o entendimento das culturas estrangeiras, antes de tudo, o autoentendimento, e o gesto cosmopolita da respectiva cultura urbana. Inquestionavelmente, interesses oriundos de instâncias do Estado procuraram fortalecer o aspecto colonial, mas até no século 20 os museus lutaram contra imposições populistas desse tipo, que eles entenderam como em contradição aos seus propósitos científicos. A apresentação das culturas de todos os tempos e povos não queria servir para colocar o colecionador em um status mais alto, mas, na condição para compreender os seres humanos a partir da variedade de artefatos. Antropologia, não domínio, era a preocupação (p. 64).

Mesmo que essa afirmação em sua universalidade nos parece generalista, concordamos com Bredekamp em relação aos respectivos esforços de Franz Boas e seu papel inovador em busca do desenvolvimento de uma etnologia comparativa que não recorre a qualificações, mas a descrições:

Quando se trata da reconstrução da “alma” de uma etnia estrangeira, isto é, da sua própria interpretação material, cada limitação significava um enfraquecimento do propósito de não argumentar “de cima”, ou seja, começando com os melhores trabalhos de cada cultura, mas a partir dos produtos sem nome como representações de uma mediação de uma inteligência que transpasse gerações (p. 72).

Também nos parece importante a referência a Adolf Bastian e sua ênfase em coleções compostas por artefatos do cotidiano (p. 70s). No capítulo sobre a contemporaneidade do “primitivo” (p. 93s), o autor desenvolve a proximidade entre Franz Boas e Warburg quanto à sua visão antropológica que não segue a ortodoxia evolucionista:

Segundo a ortodoxia evolucionista, todas as pessoas em cada região do mundo passaram mais ou menos pelos mesmos estágios de desenvolvimento. Se *commodities* na Colômbia ou na Sibéria tinham uma forma comparável, então isso significava que seus criadores no momento de sua fabricação estavam, mais ou menos, no mesmo nível de evolução. [...] Como para Boas a individualidade se expressava até nas formas individuais de cada artefato, ele se encontrou nesta questão com Warburg. [...] “Deus está nos detalhes” – O famoso ditado de Warburg que Boas teria assinado com convicção (p. 94 e 95).

Correspondeu a essa visão do mundo do “primitivo” ou dos “povos primitivos” a sua interpretação como “originário” (p. 96). Para Warburg, os indígenas de Pueblo

[...] ficam no meio entre magia e logos e seu instrumento, por meio do qual eles encontram o seu caminho, é o símbolo [...]. Essa passagem leva àquela definição do conceito de símbolo, que, para Warburg, talvez represente o aspecto mais decisivo de sua teoria

cultural. O símbolo em sua ligação tanto ao mundo material, tangível, assim como à esfera dos conceitos significava para ele uma categoria que justamente não estabeleceu qualquer tipo de hierarquia entre o primitivo e o moderno e que pertencia tanto à esfera do “primitivo” como ia descrever a essência do “moderno” (p. 100).

Na terceira parte desse capítulo, que trata da volta à americanística antiga, Bredekamp acresce mais um elo da sua cadeia argumentativa, a observação de que Warburg começou a retomar os seus estudos entre os indígenas de Pueblo depois de 1924 (p. 104s) e que isso resultou, em 1927, em um contato com Gladys A. Reichard em Hamburgo, inclusive na biblioteca Warburg.

A biblioteca de Hamburgo, comprometida com o estudo do patrimônio da Antiguidade, portanto poderia ser entendida, segundo Warburg, como Mneme para a compreensão das culturas da América antiga sobre moldadas pelas línguas espanhola e inglesa. Foi nesse contexto que Warburg se sentia pronto para finalizar seu trabalho no Atlas-Mnemosyne na América [...]. Essa afirmação sugere que imagens da América eram previstas como uma espécie de pedra angular para todo o projeto (p. 117).

Finalmente, Bredekamp conclui este último capítulo com uma citação de Warburg de 1896: “Passei grande parte do meu tempo em Florença estudando a arte histórica italiana, mas acho que a arte histórica do Novo México é mais interessante que a da Itália” (p. 117), para depois acrescentar à famosa autodescrição de Warburg como “judeu de nascimento, cidadão de Hamburgo de coração, no espírito um Florentino”, a frase “na alma um indígena” (p. 119).

Considerações finais

Lemos este estudo de Horst Bredekamp com muito interesse por ele descrever a proposta da iconologia de Aby Warburg como resultado de um contínuo diálogo com a etnologia estadunidense e alemã. A cadeia argumentativa de Bredekamp é apresentada com muitos detalhes, baseada no acesso à nova literatura, e convence. Os possíveis desdobramentos dessa nova perspectiva sobre as origens e intuições do método iconológico de Aby Warburg são diversos.

Primeiro, fica claro que o próprio Warburg partia da compreensão da possibilidade de fazer uma leitura dos artefatos, da cultura material e visual tanto dos povos antigos greco-romanos como dos povos indígenas, sendo originalmente em casa, depois na América do Norte ou na América do Sul, usando o mesmo método iconológico.

Segundo, a apreciação das chamadas culturas primitivas como culturas originárias e de valor igual às culturas modernas é um requisito prévio importante da teoria da distância e iconologia de Warburg. Essa percepção nasce da escola da etnologia a qual pertencia Franz Boas.

Terceiro, o estudo de Bredekamp sugere que também a sua compreensão do símbolo nasce da etnologia e que ela tem uma interface tanto com o mundo material e tangível como com a esfera dos conceitos. Nessa perspectiva, a visão simbólica do

mundo é entendida como ponte entre uma visão mágica do mundo e uma compreensão do mundo a partir de uma leitura lógica e racional. A iconologia não fecha nem com essa visão mágica nem com uma compreensão lógica de imagens e artefatos. Gravuras, pinturas, figuras e qualquer outro tipo de artefatos contêm motivos que operam como *Bildfahrzeuge*, veículos que transportam e articulam emoções, encantos e paixões sem recorrer a modelos mágicos e sem ser reduzidas à suas meras funções lógicas. Tudo isso parece-nos altamente interessante para o estudo de imagens e artefatos religiosos, especialmente no tocante ao seu uso vivo nas comunidades religiosas. Os exemplos, aliás, trazidos por Warburg, de danças e símbolos pertencem ao mundo religioso.

Finalizamos com uma observação em relação à visível tendência de Horst Bredekamp de apresentar, além de um estudo das origens etnológicas da iconologia de Warburg, uma defesa geral da área da etnologia alemã como, em grande parte, movida pela busca do conhecimento em vez de sua dependência a interesses imperialistas ou colonialistas da época, especialmente depois de 1871. Os exemplos trazidos convencem, mas dizer que isso não teria mudado antes de 1920 parece-nos generalista demais. A própria Universidade de Hamburgo, fundada como tal em 1919, incorporou tanto a Fundação de Hamburgo de Ciência (1907) como o Instituto Colonial de Hamburgo (1908), e o propósito do último no cenário da política exterior do Império Alemão era bem claro.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores/as nacionais e estrangeiros/as na área de Teologia ou Ciências da Religião, eventualmente em interface com outras áreas do saber no âmbito das Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia e à religião.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da Teologia, Ciências da Religião 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, Chicago, 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).

Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores/as, professores/as, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) em formato compatível com *Microsoft Word* (obrigatoriamente nas extensões *.doc* ou *.docx*) de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas

afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* (Open Journal System).

Todas as pessoas interessadas podem se cadastrar no portal da revista como leitor/a, autor/a e avaliador/a, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores/as se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de duas pessoas avaliadoras, integrantes do Conselho Científico ad hoc do periódico pelo sistema de avaliação cega (Double Blind Review). Nem as pessoas autoras nem avaliadoras terão seus nomes divulgados durante a avaliação. As pessoas avaliadoras possuem um prazo de até quatro semanas para emitirem um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Uma terceira pessoa avaliadora pode ser consultada, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esta terceira pessoa avaliadora 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, metodologia, 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 é apresentado de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave 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 (se for o caso)?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões

Diretrizes para autores/autoras

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores/as vinculados/as a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em Teologia ou Ciências da Religião 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 ou religiosa.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos exclusivamente pelo sistema *on-line (Open Journal System)* no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC ou DOCX (*Microsoft Word*) 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 artigos deverão ter, preferencialmente, um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores/as. 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, neste caso podendo ser pessoas doutorandas.

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) como documentos suplementares.

Observação 1: Os autores/as autoras deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Observação 2: Recomenda-se, sempre que possível, utilizar transliterações nos textos, deixando o uso de caracteres especiais (fontes gregas, hebraicas ou de outro idioma) apenas para casos excepcionais em que houver estudo do original.

Os textos não deverão exceder 42.000 caracteres (incluídos os espaços) para artigos científicos e 8.000 caracteres (incluídos os espaços) para resenhas. Sugere-se utilizar a ferramenta de contagem do editor de texto para assegurar a quantidade de caracteres. Casos excepcionais, comunicados pelo formulário “Comentários ao Editor”, no instante da submissão, poderão ser considerados pelo editor-chefe da revista. Os textos deverão seguir obrigatoriamente 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 de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Times New Roman tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências, no final do texto, deverá seguir a seguinte formatação: fonte Times New Roman tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deverá conter obrigatoriamente os seguintes itens, na respectiva ordem:

- Título do artigo em seu idioma original, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Times New Roman tamanho 14 pt.

- Tradução do título do artigo para o inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do título do artigo para o português, centralizado, em caixa alta, com fonte Times New Roman tamanho 12 pt.
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Essa nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país (caso não for Brasil). E-mail para contato.
- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o inglês.
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o inglês.
- Tradução do resumo e das palavras-chave para o português.
– Exceto nos casos em que o idioma original do artigo for o português ou o espanhol.
- O resumo e as palavras-chave (bem como suas traduções) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Times New Roman tamanho 10 pt.

Textos não condizentes com as normas de submissão serão arquivados e o/a autor/a será notificado/a acerca da “submissão arquivada”, devendo realizar nova submissão. Havendo dúvidas quanto ao formato de citação, sugere-se consultar artigos já publicados pela revista.

A fim de garantir a avaliação cega por pares, é imprescindível que o/a autor/a:

1. Mantenha atualizada sua biografia em seu “perfil do usuário”, editável durante o processo de submissão.
2. O texto submetido deve estar **sem o nome das pessoas autoras do texto**, nem biografias no rodapé. Caso houver autocitação no texto, colocar na referência apenas “autor/a”. Pedimos também atenção às “propriedades” no Word, para remover qualquer referência à autoria.
3. O texto completo (com autoria, biografias e, caso houver, referências próprias) deverá ser submetido como “documento suplementar”. Este documento não estará visível à pessoa na função de consultora ad hoc.

Textos com identificação de autoria serão arquivados e o/a autor/a será notificado/a acerca da “submissão arquivada”, devendo realizar nova submissão.

Portanto, no ato da submissão, pessoas autoras deverão estar atentas a

- a) atualizar a biografia no formulário eletrônico;
- b) lembrar-se de inserir, no formulário eletrônico, os dados de pessoas coautoras, se houver;

- c) seguir atentamente as normas de publicação;
- c) submeter o texto no *formato word* **sem qualquer indicativo de autoria**;
- d) como **documentos suplementares**, carregar o texto com todos os dados de autoria (completo, como deve ser publicado) e, se for o caso, carregar no sistema fontes TTFs (*True Type Fonts*) ou imagens em JPG em alta resolução.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologia e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos, eventualmente com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas.

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.

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.

As resenhas deverão ter até 8.000 caracteres com espaços dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Não exigem resumo nem palavras-chave. 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: Papirus, 1988. p. 13-21.
BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.
KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM)
PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1.112-1.124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Referências não exemplificadas seguirão as normas da NBR 6023, da ABNT.

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, por meio da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Faculdades EST, estou concedendo à 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 das demais pessoas coautoras, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço

como legítimo ou legítima titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor/a. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outra publicação no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto, além de, em caso de nova publicação, fazer referência à publicação original na revista Estudos Teológicos. 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 Autorias (Nº 9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is a semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Faculdades EST published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and the science of religion, as well as interdisciplinary texts in dialog with other areas of the humanities and applied social sciences, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology and religion.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology, science of religion 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. To propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Evaluation Qualis A2 (theology); B2 (Interdisciplinary studies)

This journal is indexed in the Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), in Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, Chicago, Illinois, EUA, in the Portal de Periódicos da CAPES, in Sumários.org, in DOAJ (Directory of Open Access Journals), in E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), in RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) and in the library catalog of the Faculdades EST. It is registered in Diadorim (Policy directory of Brazilian scientific journals concerning open access to articles by means of institutional repositories.)

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in *Microsoft Word compatible format* (obligatorily in extensions *.doc* or *.docx*) from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to

a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of two evaluators who are on the *ad hoc* Scientific Council of the periodical through the Double-Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of four 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. This third evaluator will equally have a time limit of four weeks to emit their report.

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, methodology, 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 abstract is 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 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 (when this applies)
- 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 programs in theology, science of religion and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences) 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 or DOCX (*Microsoft Word*) 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 be clearly and fluently written, 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 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) as a supplementary document.

Observation 1: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

Observation 2: The use of transliterations in the texts is recommended whenever possible, using special characters (Greek or Hebrew or other language fonts) only in exceptional cases where there is a study of the original language.

The texts should not exceed 42,000 characters (including spaces) for scientific articles and 8,000 characters (including spaces) for reviews. The use of the text editor’s counting tool is recommended to guarantee the quantity of characters. Exceptional cases, communicated through the “Comments for the editor” at the time of submission, can be considered by the chief editor of the journal. The texts must 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 NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Times New Roman font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Times New Roman font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. These elements should be submitted as supplementary documents as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items, in the following order:

- Title in the original language, centered, capital letters, bold, Times New Roman font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
- Except when the original language of the text is English.
- Translation of the title in Portuguese, centered, capital letters, Times New Roman font 12pt.
- Except when the original language of the text is Portuguese.

- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: The person's title. Institutional connection. City, State and Country of origin (if not Brazil). Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five keywords which represent the content of the text.
- Translation into English of the abstract and the respective keywords.
- Except when the original language of the text is English.
- Translation into Portuguese of the abstract and the respective keywords.
- Except when the original language of the text is Portuguese or Spanish.
- The abstract and the keywords (as well the translations) should be separated by a single space from the indication of the author and from each other, and a single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Times New Roman font size 10pt.

Texts that do not conform to the rules of submission will be archived and the author will be notified of the “archived submission.” A new submission must be made. If there is doubt about the citation format, it is suggested that the author consult articles already published by the journal.

In order to ensure blind peer review, it is imperative that the author:

1. Keep their biography updated in their “user profile”, which is editable during the submission process.

2. The text submitted should be without the name of the authors of the text, nor biographies in the footnote. If there is a self-citation in the text, put in the reference only “author.” We also ask that you remove any reference to authorship from the properties of the file in Word.

3. The full text (with authorship, biographies and, if it exists, your own references) should be submitted as a “supplementary document.” This document will not be visible to the person acting as an *ad hoc* consultant.

Texts with authorship identification will be archived and the author will be notified of the “archived submission,” and they must submit the text again without authorship identification.

Therefore,

At submission, authors must be careful to:

- a) update the biography in the electronic form;
- b) remember to insert the data of coauthors in the electronic form, if any;
- c) follow carefully the publication norms;
- d) submit the text in Word format **without any indication of authorship**;
- e) upload the text with all the authorship data (complete, as it should be published) as **supplementary documents** and, if necessary, upload the system fonts (True Type Fonts) or JPG images in high resolution also.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theology and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and articles whose themes interface with other areas of the knowledge of the human sciences or applied social sciences.

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

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.

The reviews may contain up to 8.000 characters, including spaces, within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). An abstract and keywords are not necessary. 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;">O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião <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 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. 1.112-1.124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Other types of references follow NBR 6023 of the ABNT.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal Estudos Teológicos, edited by the Faculdades EST, corporate name ISAEC – Faculdades EST, I am granting the latter the authorization to publish the respective text in the journal without onus and am 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).

