

Edição 16

CIBER  **TEOLOGIA**

Revista de Teologia & Cultura

## HOMENAGEM A

*Irmã Maria Carmelita de Freitas  
E Hugo Assmann*



**Artigo**

O futuro  
do cristianismo

**Artigo**

Jesus em boa  
companhia

**Notas**

Memória da  
Irmã Carmelita

## **Homenagem a Irmã Maria Carmelita de Freitas e Hugo Assmann**

Este décimo sexto número de Ciberteologia vai ao ar em luto. Perdemos em fevereiro do corrente ano duas personalidades muito queridas e de trajetórias relevantes na vida do cristianismo e do pensamento teológico. Irmã Maria Carmelita de Freitas faleceu no dia 8 de fevereiro, em Belo Horizonte (MG). Era membro da Congregação das Filhas de Jesus e Doutora em Teologia, tendo atuado durante décadas como Assessora Nacional da CRB (Conferência Nacional dos Religiosos do Brasil) e da CLAR (Conferência Latino-Americana dos Religiosos). Até Julho de 2007 era Presidente da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), além de escritora, professora e conferencista. No dia 22 de fevereiro de 2008, deixou-nos Hugo Assmann. Um dos fundadores da Teologia da Libertação, a obra de Assmann estendeu-se também pelas áreas da Economia, da Política e, na última década, dedicou-se apaixonadamente a “reencantar a Educação” (título de um de seus livros). Este número vai dedicado a esses dois exemplos brasileiros de seriedade científica banhada no amor pelos mais excluídos da sociedade.

O primeiro trabalho da seção de Artigos é O campo religioso como representação da vontade de ser reconhecido socialmente. Nele, Sidney Antonio da Silva, a partir de dados etnográficos, afirma que uma das formas de se compreender a maneira de ser do boliviano imigrante no Brasil, e, talvez, a mais importante, é através da variada e específica maneira de manifestar a sua religiosidade.

Em O futuro do cristianismo – Parte I, Manuel Fraijó parte da constatação, aparentemente paradoxal, de que a identificação entre “cristianismo” e “fé em Deus” não é universalmente aceita. Há quem opine que a sombra do cristianismo é mais abrangente do que a de Deus. Poderia dar-se o caso, portanto, de que o cristianismo sobrevivesse sem Deus. E sugere, provocativo, que talvez queiramos ser cristãos, “mas não demais”.

O biblista Paulo A. de S. Nogueira estuda, em Jesus em boa companhia: exaltação visionária no relato da transfiguração, a experiência religiosa cristã primitiva no âmbito da pesquisa do Jesus histórico e de seu movimento. Sua pergunta é se uma dada experiência pertence ou não ao conjunto de formas em que a sociedade de Jesus vivenciava a religião, se faziam parte do contexto dele. E mesmo se somente for possível comprovar que apenas seus discípulos vivenciaram algo, isso não deve a priori desmerecer a narrativa. Afinal, uma das conquistas da pesquisa moderna sobre o Jesus histórico é a adoção do critério de continuidade, ou seja, aquilo em que os discípulos de Jesus creram e aquilo que eles praticaram não é necessariamente incompatível com o que ele tiver crido e praticado.

Enfim, em *Axé, Malungo!*, Roberto Zwetsch discute a vitalidade da cultura negra a partir de alguns poetas negros. Além disso, entende que, na poesia, o inconsciente aparece com mais força do que em outras formas literárias. E é justamente na fronteira entre o consciente e o inconsciente que o autor espera encontrar alguma coisa nova.

A seção de Comunicação, abre-se com o texto *Sábios contra os ídolos*, de Marie Balmory. A autora afirma que Freud não se coloca diante da Escritura como de uma produção do inconsciente que começará a decifrar ousadamente. Muitas vezes, contudo, os comentaristas notaram a semelhança entre o trabalho de interpretação judia dos textos e o que Freud faz com sintomas e sonhos. Daí se pergunta a autora: sobre o que, portanto, incidia a crítica de Freud a respeito da religião?

Em *Recordação de um grande ausente*, Manuel Fraijó parte da afirmação de J. B. Metz, quando este afirma que “também a nós cristãos ficam algumas coisas por saber em relação ao tema Deus”, para tecer breve e instigante comentário sobre a insistência moderna na ausência de Deus ou em sua invisibilidade.

Em *O Imigrante boliviano e o papel da cultura em suas trajetórias*, Sidney A. da Silva reflete sobre Migração e clandestinidade, questionando a visão que os cidadãos têm do outro imigrante e de sua cultura.

Enfim, publicamos o texto-testemunho *Hugo Assmann: teologia com paixão e coragem*, gentilmente oferecido por Jung Mo Sung, atual coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (Umesp)

Na seção comunicação, publicamos uma Memória da Irmã Carmelita (1933-2008), falecida no último dia 8 de fevereiro, escrita pelo frater Henrique Cristiano José Matos, cmm.

Aí está, portanto, a décima sexta edição de *Ciberteologia*. Como sempre, novos textos e resenhas vão, aos poucos, completando esta edição, ao longo das semanas de março e abril. Pesquisadores e autores com escritos originais afins a nosso projeto editorial podem nos enviar seus trabalhos (artigos, notas, resenhas), desde que atendam nossas normas de publicação (enviar para: [ciberteologia@paulinas.com.br](mailto:ciberteologia@paulinas.com.br)). Aproveitamos para agradecer aos articulistas desta edição por sua importante participação em nosso projeto.

Um Feliz Páscoa do Senhor a todos!

*Afonso Maria Ligorio Soares - Redator-Geral*

A partir dos dados etnográficos podemos dizer que uma das formas de se compreender a maneira de ser do boliviano, e, talvez, a mais importante, é através da variada e específica maneira de manifestar a sua religiosidade. Portanto, tais práticas, “fazem parte do que denominamos ‘campo mágico-religioso’ onde — com as exceções de praxe — convivem mais do que se digladiam” (J. G. C. Magnani, 1991, p. 7). Nesse sentido, a religião deve ser entendida como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (C. Geertz, 1978, pp. 104-105).

Numa tentativa de compreender as expressões religiosas manifestas pelo grupo estudado em São Paulo, é necessário, em primeiro lugar, fazer um resgate dos elementos culturais que se fundiram ao longo da história, dando origem ao que Juliane Esch Jakob (1994) denomina de **religiosidade sincrética ou justaposta**.

Por um lado, temos a cosmovisão cristã introduzida pelo conquistador, a qual lhe serviu de suporte para tomar posse das “novas” terras, uma vez que a expansão do Cristianismo teria sido a motivação principal da conquista (cf. T. Todorov, op. cit., p. 10). Por outro lado, temos as várias cosmo-visões dos povos originários da América, as quais na verdade não foram descobertas pelo conquistador, uma vez que este as ignorou, atitude essa que parece perdurar até nossos dias por parte das classes dominantes. Dessa maneira, podemos dizer que, realmente, não houve um encontro entre dois mundos diferentes, mas a prevalência de um sobre o outro, em que a visão de mundo do conquistador, nesse caso a do europeu, parece ter sido a vencedora, pelo menos no âmbito político e econômico.

Contudo, no âmbito religioso a história parece revelar o contrário, visto que, para Taussig, “a conquista espanhola destruiu a hierarquia do estado Inca, mas deixou a estrutura da religião Andina relativamente intacta” (M. Taussig, 1980, p. 162). Assim, valores e crenças religiosas do homem andino permaneceram sob a máscara do catolicismo, dando origem a um sincretismo ou cripto-paganismo, o qual, segundo José Maria Arguedas, teria sido uma resposta do homem andino à colonização, posto que, segundo o mesmo autor, não podemos nos esquecer “que o homem possui uma alma e que esta é raramente negociável” (J. M. Arguedas, apud Taussig, op. cit., p. 159). **Da mesma forma, tal sincretismo pode ser consta-**

\* Silva, Sidney Antonio da. Costurando sonhos; trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. S. Paulinas, 1997. pp. 171-176.

tado entre os africanos trazidos ao Brasil, os quais, a partir da permissão da Igreja para reunirem-se em confrarias, iniciaram um processo sincrético da religião e não a sua catolici-zação (cf. R. Bastide, 1971, p. 82).

Assim sendo, destacaremos a seguir alguns desses elementos religiosos que acabaram por criar uma “nova religião”, de caráter popular, muitas vezes não reconhecida pela Igreja Católica oficial e não raras vezes até combatida, como portadora de contradições e práticas supersticiosas. Temos, portanto, a convivência de dois sistemas de crenças distintos: o cristão, um sistema trinitário convergente, e o andino, um sistema binário em oposição.

Primeiramente, uma das características dessa religião popular é o culto das forças da natureza a qual é portadora de forças invisíveis e juntamente com as pessoas formam uma unidade indivisível. Tal unidade depende de um equilíbrio entre as forças da natureza e as atividades sociais. Nesse sentido, os vários rituais realizados em várias situações, como o nascimento, a morte, o casamento, as tragédias, o plantio e a doença são fundamentais para manter ou restabelecer tal equilíbrio (cf. M. Taussig, *op. cit.*, p. 155).

Outro elemento que aparece com evidência nas várias práticas religiosas dos bolivianos, e que suscita interrogações, é o problema do mal. Vale dizer, antes de mais nada, que na cosmovisão religiosa dos Andes não se encontra nenhuma expressão do espírito do mal, e que a fetichização do mal na forma do diabo<sup>1</sup> é o resultado da opressão de classes imposta pela conquista (cf. M. Taussig, *op. cit.*, p. 169). Nesse sentido, na cosmovisão *aymara* nenhum dos integrantes da sociedade extra-humana é inteiramente bom ou mau, todos de uma forma ou de outra são ambíguos e estão em constante transformação. Do mesmo modo, entre os grupos étnicos do Oriente boliviano, como os guaranis, pode-se encontrar idéias de bem e mal como forças integrais de um mesmo aspecto. Portanto, segundo Juliane E. Jakob, aqui também falta a exclusividade das forças aparentemente antagônicas. Um exemplo disso é a forma como os povos andinos vêem as realidades extra-humanas, ou seja, não entendem o significado do céu e do inferno da cosmovisão cristã. O mesmo acontece para a maioria dos guaranis, uma vez que para eles os condenados penam e vagam pela terra (cf. J. E. Jakob, *op. cit.*, pp. 33-34). Assim sendo, no mundo andino o negativo é uma força complementar que coexiste ao mesmo tempo com o positivo, não sendo necessário vencê-la, como o é no mundo cristão (cf. X. Albó, e M. Preiswerk, 1986, p. 242).

O problema do bem e do mal coloca por sua vez outra questão que é a concepção de espaço e de tempo, cujas realidades para a fé *aymara* estão intimamente unidas no mito da *Pachamama*. Tal mito, segundo Homer L. Firestone, assume uma variedade de significados no mundo andino, sendo que a origem de tal conceito estaria intimamente relacionada com o desenvolvimento da agricultura, dando à terra um caráter de “mãe sagrada”. Assim, segundo o mesmo autor, a terra passou por um processo de feminização e de deificação.

O primeiro processo estaria relacionado com as características atribuídas à mulher, como a sua onipresença junto a sua prole, nutrindo-a constantemente, como também o seu papel fundamental na geração de novos seres humanos. Dessa maneira, a analogia entre a mãe e a terra é uma decorrência quase natural. Além da *Pachamama*, no mundo andino podem ser encontradas outras “mães”, como a *pac-*

1 A revista *Religião e Sociedade* n. 12/2 de outubro de 1985, dedicou todo o número ao tema do diabo, abordando as suas representações nos vários âmbitos da vida social, seja na cultura popular, na sexualidade, na poesia, na periferia, na novela etc.



*samama* (mãe lua); *coyamama* (mãe metal); *cocamama* (mãe coca); *axomama* (mãe batata); *saramama* (mãe milho); *sanumama* (mãe argila); *mamacocha* (mãe mar) (cf. H. L. Firestone, 1988, pp. 21-30). O segundo processo estaria relacionado com o significado do termo *pacha*, que significa igualmente espaço e tempo nos idiomas aimará e quêchua, como também estaria relacionado com a deidade chamada *Wiracocha*<sup>2</sup> (aquele que saiu do lago), a qual, como um pai, teria engendrado na mãe terra as pessoas, deixando-lhes os seus mandamentos: não mentir (*ama llulla*), não ser preguiçoso (*ama k'ella*), e não roubar (*ama sua*) (cf. H. L. Firestone, op. cit., pp. 31-42). Além desses significados atribuídos à *Pachamama* temos outros de ordem sociocultural, como o seu significado político, uma vez que representa a comunidade (*ayllu*), e o seu significado religioso, cuja relação se dá com a Virgem Maria, da tradição católica.

O primeiro problema que se coloca com tal relação, segundo Firestone, é o fato cultural de que a virgindade não era tida como algo sagrado no mundo andino, muito pelo contrário, a jovem mais esperta no amor era a mais desejada para ser esposa. Portanto, segundo o mesmo autor, somente no tempo incaico a virgindade chegou a ter certo prestígio, embora em conflito com as normas dos *ayllus* (cf. H. L. Firestone, op. cit., pp. 109-110). Nesse sentido, a fertilidade relacionada ao prazer carnal não pode ser atribuída à Virgem Maria da tradição católica, uma vez que esta, segundo Juliane E. Jakob, representa, por um lado, a beleza feminina e divina da jovem mãe, e, por outro lado, a eterna juventude e a virtude.

No entanto, para a tradição protestante Maria teria tido outros filhos, desmistificando assim o caráter sagrado que se atribui à sua virgindade, na tradição católica. Assim, conclui Juliane E. Jakob, “para o aymara a Pachamama constitui o centro de todos os seres terrestres e ultraterrestres na escala real e mítica, enquanto a Virgem Maria aponta, como mãe de Deus, o caminho para a salvação eterna. As duas imagens não têm nada a ver uma com a outra; portanto, o sincretismo da ‘Wirjen Pachamama’ e ‘La Madre Tierra Virgen’ não tem outro sentido que a adoração à única Pachamama da fé aymara” (J. E. Jakob, op. cit., p. 47).

Portanto, a relação entre a *Pachamama* e a Virgem Maria seria uma forma de religiosidade justaposta em que duas realidades distintas coexistem, não obstante as suas diferenças. De qualquer forma, o que se observa tanto na Bolívia quanto no exterior é um variado espectro de devoções marianas, as quais parecem ter certa predominância sobre as devoções a santos masculinos, de maneira que, segundo Firestone, em uma sociedade extremamente machista, a figura da mãe e da Virgem cumpriria o papel de amenizar os efeitos do machismo através de intervenções (cf. H. L. Firestone, op. cit., p. 118). Tal machismo, segundo Jakob, teria sido reforçado pela conquista cristã, uma vez que esta fortaleceu o patriarcado dos incas em contraposição a uma época anterior de matriarcado (cf. J. E. Jakob, op. cit., p. 68).

Em seguida abordaremos algumas expressões dessa religião popular observadas entre os bolivianos costureiros, as quais podem ser constatadas também entre os que residem em São Paulo há mais tempo, nas suas variadas formas e significados adquiridos em um novo contexto.

2 Vale dizer que essa não é a única representação da divindade no mundo andino, aparecendo também as imagens do Sol, que dá luz e crescimento e a do Trovão-Chuquilla, provedor de água e fertilidade (cf. M. Murua, 1987, p. 430). Tal tríade nos leva a relacioná-la com a tríade cristã, semelhança essa que talvez tenha contribuído para o processo sincrético das duas cosmovisões religiosas.

#### 4.5.1 - Recriando uma forma própria de se relacionar com o sagrado na metrópole

Dentro do amplo espectro de manifestações religiosas observadas, destacamos aquelas recriadas no âmbito da religião popular. Vale dizer que por religião popular entendemos todas aquelas práticas religiosas regidas por uma lógica própria e que manifestam um alto grau de autonomia organizativa em relação à Igreja oficial. Porém, isso não significa que esta não exerça sua influência em tais práticas, até porque algumas devoções foram disseminadas pela própria Igreja católica, como é o caso da devoção à Virgem Maria na maioria dos países latino-americanos. Assim sendo, como afirma Carlos R. Brandão, a diferença entre um catolicismo e o outro, está na forma como um sistema religioso erudito, doutrinário e sacramental é transformado em um outro, de cunho comunitário e devocional, sofrendo assim um processo “coletivo de popularização, dentro de um setor de cultura e entre um domínio político e outro”. E a razão da sua sobrevivência e reprodução, segundo o mesmo autor, “consiste na sua capacidade de se preservar como um sistema religioso comunitário e não-eclésiástico, mas ainda hoje funcionalmente eficiente como portador de serviços e símbolos acreditados entre os seus praticantes” (C. R. Brandão, 1986, p. 204).

A partir dos dados etnográficos observamos que algumas práticas mágico-religiosas coexistem com práticas do catolicismo oficial, como é a prática de se receber os sacramentos, a bênção do sacerdote em determinadas situações, como a inauguração de um negócio, a compra de um novo carro, a bênção da oficina de costura etc. Em tais situações observamos que além da bênção do padre é indispensável a realização da *Ch'alla*, que é uma oferenda à *Pachamama*, para que esta afaste os maus fluídos, ou seja, a inveja. Geralmente utiliza-se o champagne para se *ch'allcw* um novo estabelecimento de comércio, ou casa, em que os quatro cantos do lugar devem ser aspergidos pela bebida. Em alguns casos observamos também o costume de se romper uma garrafa de champagne na entrada do imóvel, como também a utilização do incenso para se defumar o local. Na compra de um novo carro, caso não se tenha champagne, utiliza-se cerveja ou ainda o álcool para aspergilo. Feita a aspersão do veículo, quebra-se uma garrafa de bebida em uma de suas rodas. Vale dizer que o costume da *ch'alla* é uma tradição arraigada entre todas as classes sociais, sobretudo entre os mais adultos provenientes do Altiplano, ao passo que entre os oriundos do Oriente boliviano tal prática não foi constatada.

Na Bolívia, a época do ano em que tal prática é quase que obrigatória é a terça-feira de carnaval, quando se faz o *challaco*, ou seja, a *ch'alla* da casa, do carro, dos instrumentos de trabalho, dos animais etc. Nesse dia a família se reúne e convida os amigos para partilhar comida e bebida em abundância ao som de ritmos latinos.

No entanto, observamos que o costume da *ch'alla* acompanha o boliviano ao longo de suas trajetórias migratórias. É comum observar que antes de se tomar alguma bebida, o primeiro gole é oferecido à *Pachamama*, prática essa constatada também entre os brasileiros que tiveram influência dos cultos afro-brasileiros, em que o primeiro gole é para o santo. Um boliviano nos disse que ao chegar ao Brasil, fez a sua *ch'alla* no aeroporto para que tivesse sorte nesta nova terra. Uma boliviana afirmou que todos os dias, antes de servir a comida aos clientes, oferece algo à *Pachamama*. Outro momento em que se faz a *ch'alla* é no mês de agosto, uma vez que é a época de se preparar a terra virgem para o plantio, oferecendo-lhe *la cq'oa* (incenso) juntamente com vários objetos em miniatura, denominados por eles como “preparados”, sendo que um é oferecido para a sorte e o outro para a

terra virgem. Uma costureira que vive em São Paulo há cinco anos, disse-nos que fez a *ch'alla* no mês de agosto em sua oficina de costura com os ingredientes necessários que mandou trazer da Bolívia. E como na sua casa não há um pedaço de terra para enterrar as oferendas depois de queimadas, sendo que não se pode jogar as cinzas fora, como é o costume, ela disse que as conserva em sua casa. Assim relata a informante o significado dessa prática:

“É um costume que tenho, uma fé de dizer-lhe: *Pachamama* não nos deixe adoecer, ajudai-nos para que os meus filhos não fiquem doentes, dá-nos saúde, vida. É como pedi-lo a Deus e também à mãe terra”.

Porém, observamos que as representações da *Pachamama* podem mudar em um novo contexto, com o passar do tempo, como nos relata a mesma informante:

“Em Cochabamba nós falamos em quêchua com a *Pachamama*. Em La Paz eles o fazem também em aimará. Agora aqui eu tenho que falar (...) às vezes lhe falo em português e às vezes lhe falo em castelhano, porque eu já não sei como pedir-lhe em português, mas sempre fiz assim. Vejo que para nós tudo tem ido muito bem, e por isso estou muito agradecida”.

Para José, que vive em São Paulo há mais tempo, as representações da mesma passaram por um profundo processo de transformação, como podemos constatar a seguir:

“A *Pachamama* para mim é como uma deusa, como Yemanjá, a rainha do mar. Os brasileiros fazem oferendas ao mar, os bolivianos à *Pachamama*, a mãe terra. Então, eu tenho um respeito pela terra, tenho pena do desmatamento, pena de todo o sistema (...) Então, a *Pachamama* é uma crença dos índios, dos Incas que agradecem à *Pachamama*. Fazem um tipo de *sahumerio* (ato de incensar), agradecendo, incensando a sua casa para afugentar os maus fluídos, pessoas que têm inveja, é a mesma coisa. Quando eu vivia sozinho ia ao Rio de Janeiro agradecer no dia 31, e levava perfume para Yemanjá. Então, eu identificava a *Pachamama* com a rainha do mar, porque como eu não estava naquele círculo de bolivianos, então eu fazia uma coisa mais ou menos nesse sentido.

Dessa forma, o costume da *ch'alla* além de expressar uma cosmovisão, representa também uma oportunidade para se estabelecer e estreitar relações sociais.

Outra prática muito comum na Bolívia é a consulta ao *Yatiri* (curandeiro do Altiplano), cuja prática advém das culturas pré-colombianas e é facilmente encontrada em alguns países latino-americanos.<sup>3</sup> Geralmente ele goza de grande credibilidade, sobretudo junto às populações rurais, embora na zona urbana também seja muito procurado. Um médico residente em São Paulo disse-nos que não é possível realizar um bom trabalho junto às comunidades rurais sem a colaboração desses “médicos” populares. Em La Paz, na parte alta da cidade, há um local onde é possível encontrar grande quantidade deles, homens e mulheres que exercem o papel de médico, ao qual a maioria da população não tem acesso, bem como o do sacerdote católico, que muitas vezes não respeita as crenças da religião popular. Aqui em São Paulo, no entanto, não foi possível contatar nenhum *yatiri*. Porém, uma boliviana informou-nos que ela consulta regularmente um boliviano, o qual lhe diz quando é conveniente viajar ou não, ou fazer um novo negócio.

3 Para maior aprofundamento sobre o assunto ver: L. Millones, “Brujerías de la Costa/Brujerías de la Sierra”, *Estúdio comparativo de dos complejos religiosos en el area Andina*, in SENRI, *Ethnological Studies*, n. 10, Osaka, Japan, Die. 1980, pp. 229-274; G. Huizer, “La brujería y el potencial para la resistencia popular en América Latina” in *América Indígena*, vol. L, n. 4, México, Oct Die, 1990, pp. 27-62; L. T. Huanca, *El yatiri en la comunidad aymara*, La Paz, 1989; M. Taussig, *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1993.



A morte de alguém da família suscita também algumas práticas específicas entre os imigrantes bolivianos em São Paulo.<sup>4</sup> Segundo Carlos R. Brandão toda religião tem como preocupação central definir o lugar social dos seus mortos, pois a intensidade da relação deles com os vivos depende do lugar social que lhes é atribuído (cf. C. R. Brandão, op. cit, p. 187).

Nesse sentido, para os bolivianos a relação entre vivos e mortos não é rompida com a morte, pois estes continuam “participando” da vida dos vivos de várias formas. A duração do luto é uma expressão dessa realidade, que se estende por um ano e é observado rigorosamente pelos membros da família, os quais participam de festas, porém não dançam. A comensalidade é outra forma de se expressar a estreita relação entre vivos e mortos. Na missa do nono dia<sup>5</sup> (no Brasil é o sétimo dia), os familiares vestem-se todos de preto e depois da cerimônia os amigos mais íntimos do falecido são convidados a partilhar uma comida, sobretudo aquela que o falecido gostava, com abundante bebida, porém sem música. O mesmo gesto é repetido no primeiro mês de falecimento e quando termina o período de luto ou *duelo*.

Segundo uma boliviana cruzenha, a festa que se dá no fim do luto é também um ensejo para se conseguir outro marido ou esposa, pois foi o que aconteceu com uma de suas amigas. O gesto de comer e beber juntos em memória do falecido significa que a morte é incorporada pela vida e não quebra o seu ritmo, bem como a intensidade das relações sociais. Ao contrário, contribui para fortalecê-las. Desse modo, “compartilhar a comida é uma transação que envolve uma série de obrigações mútuas e dá origem a um complexo interconectado de mutualidade e reciprocidade” (Lee E. Klosinski, apud J. D. Crossan, 1994, p. 378).

O dia 2 de novembro, Dia de Finados, é recordado também com algumas características próprias. No dia primeiro de novembro, Dia de todos os Santos, todos se preparam para receber as almas defuntas, as quais deixam a sua morada e vêm visitar os vivos. Essa festa na Bolívia coincide com a troca de estações, da seca para as chuvas, indicando descanso e crescimento. É nesse período de mudanças do ano andino que as almas fazem a sua visita para participar da vida de seus familiares e depois regressam às suas moradas. Portanto, tal festa expressa a preocupação do homem andino com a fertilidade e a boa vida terrena (cf. J. Bastien, apud J. E. Jakob, op. cit, p. 54).

E para receber as almas, na Bolívia prepara-se uma mesa chamada *Tumba ou Altar de todos os Santos*, com todos os alimentos e bebidas que o falecido apreciava em sua vida. Essa mesa tem três níveis, sendo que o nível de baixo contém duas velas, um copo com *chicha*, frutas, balas e folhas de coca; no nível médio encontram-se um pão normal, uma garrafa de cerveja e *ch'uno t'unta* cozido, e no nível superior encontramos os pães antropomórficos de peixes, pássaros, vacas etc. **Dentro de um** cesto colocam-se homens e bebês em forma de pão, como também uma escada, para facilitar a subida da alma ao céu e uma cruz dentro de um bambu, adornada com laranjas e flores. As figuras antropomórficas simbolizam as almas dos defuntos, que serão convidadas, enquanto as zoomórficas podem significar alguns bens

4 Em um balanço nos estudos sobre a imigração estrangeira no Brasil, João Baptista Borges Pereira verificou como a temática relacionada com a morte tem sido tratada tanto por sociólogos quanto por antropólogos. O autor conclui que essa temática é teorizada e problematizada de forma desigual em três planos: a morte como componente de mecanismo adaptativo; a morte como integrante da lógica das heranças; a morte como texto no contexto religioso. Ver: João B. Borges Pereira, “morte nos estudos sociológicos e antropológicos sobre a imigração estrangeira no Brasil” in Revista de Antropologia, (29), USP, São Paulo, 1986, pp. 85-97.

5 Acredita-se que é no nono dia que os olhos do defunto se arrebatam e ele pode começar a sua viagem. É costume também na Bolívia matar um cachorro preto para que o acompanhe em sua viagem.

que o finado tinha quando era vivo ou podem significar também um meio de transporte para a alma, como é o caso do cavalo. A *llama* representa um meio de transporte das oferendas alimentícias até a morada dos mortos. Cada pessoa do grupo faz uma oração por todos os falecidos da família, não se esquecendo de nenhum, pois este poderia vingar-se. No dia 2 de novembro, as almas transladam-se para o cemitério sob a forma de moscas e pousam em cima das guloseimas que alegravam o falecido em vida. Tudo é colocado sobre o túmulo e cada pessoa que faz uma oração pelos falecidos recebe uma porção de pães e doces. No final do dia as pessoas se retiram e começam a beber e dançar, porque as almas já estão aplacadas e não farão nenhum mal às pessoas (cf. J. E. Jacob, *op. cit.*, pp. 54-59). Um sacerdote em Oruro disse-nos que ainda nos dias atuais é possível ver pessoas que trazem os crâneos de seus familiares à igreja para *escuchar* a missa no Dia de Finados.

Aqui em São Paulo constatamos também alguns casos em que a mesa para os mortos foi preparada no dia 1 de novembro, porém, com algumas diferenças. O primeiro foi o de uma cochabambina, dona de uma oficina de costura, que preparou o altar pela primeira vez em 1995. Isso porque, no ano anterior, a madrinha de casamento do seu filho faleceu em um acidente. Ela preparou o altar na entrada de sua oficina, em uma pequena mesa, com dois níveis. Segundo ela, tudo deve estar pronto às 12h do dia primeiro, pois nesse momento as almas começam a chegar. No primeiro nível havia dois vasos com flores, frutas tropicais (dois abacaxis, laranjas, bananas etc.), dois pratos de comida, um com bolachas e bolo, duas velas, um copo com cerveja e outro com gelatina. No segundo, havia um copo com leite e outro com água, dois pães pequenos, uma cruz feita de pão e duas bandeirinhas feitas de papel, de cor roxa. Ao fundo, na parede, avistava-se um papel de cor preta, indicando o luto da família. Segundo a informante, ela fez uma hora de oração com os seus costureiros no dia primeiro (das 23h às 24h) e, no dia 2, ao meio-dia para despedir as almas. Todas as pessoas que visitaram o seu altar receberam um prato com bolo, bolacha, pão etc., juntamente com algo para beber, café ou cerveja (a cerveja era servida em um abacaxi sem o miolo).

Quanto a um pacenho que mantém esse costume aqui em São Paulo há vários anos, observamos que o seu altar apresentava um nível de organização e originalidade maior do que o primeiro caso observado. Segundo ele, tudo deve ser preparado com boa vontade, pois quando os pães saem magros, é sinal de que o ano não irá bem (em 1995 os pães cresceram, por isso ele estava feliz). Ele prepara o altar todos os anos somente com dois níveis, pois, segundo ele, falta-lhe espaço em sua casa para fazê-lo maior. Ele mesmo prepara os pães antropomórficos, representando figuras humanas (um homem e uma mulher) e zoomórficos, de animais, como a *Rama*, o condor, o cavalo, como também a coroa e a escada. No primeiro nível observamos um prato com frutas, duas velas, uma coroa, dois anjos, vários pratos com doces, bolachas, suspiros, *mantecados*, arroz doce, um prato de comida (macarrão com carne), um copo com vinho e outro com água, tudo o que os falecidos gostavam em vida. Segundo o informante, quando ele morrer quer que a sua família coloque um prato de pernil, pois é o seu prato preferido.<sup>6</sup> No segundo nível havia um prato com folhas de coca, as figuras antropomórficas (um homem e uma mu-

6 Vale ressaltar que em outro caso o altar continha oito tipos de pratos típicos, sendo que um deles era um prato de feijoada, indicando um processo de assimilação de elementos culturais locais, uma vez que o falecido vivia na cidade há mais de trinta anos. Entre as bebidas, havia uma garrafa de cerveja Brahma, a cerveja de sua preferência, um copo com vinho e outro com chufly (bebida preparada com singani, limão e soda). Observamos também que nesse altar não havia doces, pois segundo a esposa do falecido este não gostava muito de sobremesas. Importa ressaltar que no dia 2, antes do meio-dia, momento de se despedir as almas, foi servido um prato de comida para os familiares e amigos mais próximos.

lher), duas *Ramas*, uma escada e a lista de nomes dos falecidos no centro, quando não se tem as fotos dos mesmos. Para adornar os entornos do altar ele colocou um ramo de flores de cada lado, como também pode ser adornado com ramos verdes de outras plantas. No dia 2 ele prepara um prato com os vários doces e dá àqueles que visitam o seu altar para orar, como sinal de retribuição pelas orações que estes fazem pelos seus defuntos. Segundo ele, no dia seguinte parece que as comidas se contraem e o líquido dos copos diminui, como sinal de que os mortos fizeram a sua visita. Outro sinal da visita dos mesmos é quando alguma porta se abre, e se a vela se apaga é sinal de que o defunto está muito carregado, pois os espíritos vagam de acordo com os merecimentos.

Tal crença foi constatada pelo frei Martin de Murúa, que viveu no alto Peru entre os séculos XVI e XVII, e segundo ele os indígenas acreditavam que as almas andavam vagando e padeciam fome, sede, frio e cansaço, e visitavam os seus familiares, visita essa interpretada pelos mesmos como sinal de que morreriam logo. Por isso ofereciam-lhes comida, bebida e vestidos em suas sepulturas. O mesmo religioso constatou também que os indígenas desenterravam os seus mortos dos cemitérios e os enterravam em suas *huacas* (lugares considerados sagrados por eles) junto aos seus antepassados, para dar-lhes de comer e beber. Tal prática foi duramente combatida pelos padres da época (cf. M. Murúa de, 1987, pp. 415-416).

A Semana Santa é outro momento muito respeitado pelos bolivianos, em que alguns costumes típicos permanecem, sobretudo na Sexta-Feira Santa. Uma costureira cochabambina que vive na cidade há seis anos, afirmou que todos os anos ela prepara doze pratos de comidas distintas e convida doze pessoas amigas para comê-los, às 15h. Segundo ela, alguns ingredientes são trazidos da Bolívia, como *papa lisa* (tipo de batata), chuno (batata desidratada) etc. Um dos pratos é o arroz com leite, porém a maneira de prepará-lo é distinta da que se faz no Brasil. E para acompanhar esses pratos serve-se um copo de vinho. Tal costume foi constatado também entre os imigrantes mais antigos na cidade, indicando que alguns costumes, sobretudo aqueles relacionados com o universo religioso, tendem a resistir, apesar do tempo.

#### **4.5.2 - As devoções marianas: um espaço de reprodução das diferenças socioculturais e de recriação de identidades**

Além das práticas religiosas explicitadas acima, algumas delas de âmbito mais individual e familiar, temos aquelas que se manifestam no âmbito do coletivo, como é o caso das festas dedicadas a algum santo do santoral católico. Entre elas destacaremos as festas realizadas em devoção à Virgem Maria, a festa das Virgens de *Copacabana* (padroeira nacional) e *Urkupina* (padroeira de Cochabamba). A festa para a Virgem de *Cotoca*<sup>7</sup> (Padroeira de Santa Cruz) não será objeto de nossa análise por se enquadrar em outra forma de celebração, como também não nos foi possível observar tal festejo, que se dá mais no âmbito familiar.

Vale dizer que essas festas nas várias formas como se apresentam atualmente são relativamente recentes. A mais antiga constatada por nós é a festa da Virgem de

7 Segundo a lenda, a devoção à Virgem de Cotoca surgiu quando três indígenas foram acusados de assassinato por um fazendeiro do lugar. Não tendo como se defenderem, os indígenas fugiram para o meio da mata e ao cortar uma árvore encontraram a imagem da Virgem impressa no tronco da mesma. Em seguida realizou-se o primeiro milagre que foi a descoberta do verdadeiro assassino, livrando aqueles indígenas da condenação. Vale ressaltar que essa aparição da Virgem como as outras mencionadas, Urkupina e Copacabana, está relacionada a um contexto de íntima relação com as forças da natureza. Como no Oriente boliviano a vegetação é abundante, temos então a presença do sagrado que emerge do tronco de uma árvore, e não da pedra, como no caso da Virgem de Urkupina, onde a vegetação é escassa.



Urkupina, que é realizada há dez anos na cidade por um grupo de profissionais e pequenos empresários. A primeira festa foi realizada em agosto de 1985 na residência da família Trigo, dona da imagem da Santa. A celebração da missa foi realizada na igreja “Imaculada Conceição”, na Av. Brigadeiro Luiz Antônio. Segundo a Sra. Juanita, a ideia de realizar a festa em São Paulo foi fruto de uma promessa feita por ela, a qual foi a Quillacollo durante três anos pedir à Virgem que lhe ajudasse a comprar uma casa e possibilitasse que seus filhos estudassem. Em Quillacollo ela comprou as *alasitas*, objetos em miniaturas representando os seus desejos, uma casinha e diplomas das profissões que seus filhos almejavam e prometeu que levaria a imagem da Virgem ao Brasil, caso os seus pedidos fossem atendidos. Segundo ela, três meses depois de ir ao Santuário da Virgem o seu primeiro pedido foi atendido, ou seja, conseguiram comprar a casa, como também nos anos seguintes os seus filhos conseguiram ingressar na Universidade. Para Juanita, a primeira condição para se passar uma festa é a devoção à Virgem, e a segunda é que seja casado, pois a realização da festa implica responsabilidades, que os solteiros, talvez, não estariam dispostos a assumir.

Em sendo os bolivianos oriundos de La Paz, o grupo majoritário na cidade, um fato curioso que nos chamou a atenção foi o de que a devoção à Virgem de Urkupiha, uma devoção de Cochabamba, predominou por vários anos sobre a devoção que deveria ser a de nível nacional, que é a Virgem de Copacabana. No entanto, com a visita dos missionários bolivianos a São Paulo, em 1994, os quais trouxeram uma imagem da Virgem de Copacabana, essa realidade parece estar mudando. A imagem permanece sempre na igreja N. Sra. da Paz (sede da Pastoral do Migrante), saindo apenas na época de sua festa, para ir à casa do passante. Nesse mesmo ano foi nomeado o primeiro *pasante* (festeiro), o Sr. Roberto Fernandez, um comerciante na cidade, que se encarregou de realizar a primeira festa da Virgem em 1995, com algumas características das festas realizadas nos anos anteriores à Virgem de Urkupiha em São Paulo.

Assim sendo, explicitaremos a seguir algumas características que são comuns a essas festas realizadas pelos bolivianos na cidade, sejam eles costureiros ou não. Cabe ressaltar, no entanto, que as festas organizadas pelos que vivem na cidade há mais tempo e que já atingiram uma condição econômica mais estável, apresentam um nível de organização maior, elemento esse não encontrado entre as festas dos costureiros, as quais se dão geralmente no âmbito familiar e com um grupo restrito de amigos. Portanto, podemos levantar a hipótese de que tais festas tendem a passar pelo mesmo processo de organização, na medida em que os donos das oficinas de costura ascendam economicamente, pois a festa, como lembra Carmen C. Macedo é um espaço onde as diferenças são explicitadas e as trajetórias pessoais e familiares publicamente reconhecidas (cf. C. C. Macedo, op. cit, p. 219).

Entre as versões das festas observadas, destacamos a de Urkupina (1995), sendo que esta foi organizada por um grupo de imigrantes residentes em conjunto com a Pastoral do Migrante. A outra versão observada em nossa etnografia foi a festa da Virgem de Copacabana (1995), por ser a primeira realizada na cidade e por ter sido organizada de forma distinta, ou seja, por um grupo misto, incluindo comerciantes, pequenos empresários e donos de oficinas de costura. Além dessas festas, outras também foram constatadas, embora não serão objeto de nossa análise, como a de San Martin de Porres, cuja devoção é muito popular no Peru e na Bolívia. Essa devoção é encontrada também entre os bolivianos em São Paulo e sua festa é celebrada em novembro. Outra festa celebrada é a do Santo Cristo de *Límpias*, cuja festa é celebrada em fevereiro, uma semana antes do carnaval, em que se celebra o dia



dos compadres. Essas duas últimas festas foram realizadas por grupos de imigrantes residentes na cidade há vários anos, onde a presença de costureiros é minoritária. No entanto, optamos por analisar duas festas realizadas em homenagem à Virgem Maria, em primeiro lugar pela riqueza de elementos culturais observados em ambas e, em segundo, pelas diferenças socioculturais encontradas entre elas e por serem as festas que mais congregam bolivianos na cidade.

Em primeiro lugar, a característica comum a todas elas é a autonomia organizativa, uma vez que tudo é organizado por eles e o padre é convidado apenas para celebrar a missa. Normalmente alguém viaja à Bolívia e traz uma imagem do santo de sua devoção e começa a fazer a festa entre familiares e amigos, informou-nos um boliviano que trouxe a imagem do santo dentro de uma caixa de sapatos para não despertar a curiosidade dos fiscais da alfândega. O primeiro procedimento é levar a imagem a uma igreja para ser abençoada pelo padre, participa-se da missa e depois a festa continua em casa. Outros convidam o padre para celebrar a missa na própria casa, onde acontecem os festejos. Vale ressaltar que a presença do padre e a celebração da missa em suas moradias são muito valorizadas pelos mesmos, pois são sinais de bênçãos.

Geralmente, o motivo para se começar alguma festa é precedido por alguma promessa feita ao santo, a qual é cumprida religiosamente pelos mesmos. Isso porque há uma crença geral de que promessa não cumprida é castigo na certa.<sup>8</sup> Uma senhora disse-nos que uma compatriota se ofereceu para passar uma festa e depois desistiu, porque segundo ela não tinha condições econômicas para realizá-la. Em seguida essa senhora adoeceu e, segundo a informante, isso seria um castigo da santa. Outra boliviana havia feito uma promessa de realizar uma grande festa em homenagem às mães bolivianas, cuja data é comemorada no dia 27 de maio, e se sobrasse algum lucro, este seria destinado a alguma instituição de caridade. A festa foi realizada com grande sucesso e o que sobrou foi empregado na realização de outra festa. Porém, no dia da festa aconteceu algo desagradável: roubaram o seu carro. Lembrou ela: “Foi quando me dei conta da falta que cometi. Na fé quando alguém promete alguma coisa, deve ser cumprido”. Para ela o desejo de ganhar mais foi uma tentação do diabo, e por isso veio o castigo divino.

Essa mesma concepção da divindade foi constatada por Xavier Albó e Matias Preiswerk na festa do Senhor do *Gran Poder* em La Paz, pois qualquer manifestação da natureza, por exemplo uma forte chuva, é interpretada como castigo da divindade por algo que não foi cumprido. Segundo os mesmos autores, tal concepção é decorrente da idéia de que a divindade no mundo andino pode ser tanto um fator de união, quanto de dissociação, de ajuda como de ameaça, de bênção como de castigo (X. Albó e M. Preiswerk, *op. cit.*, p. 242).

Outro elemento comum a todas essas festas é a instituição do *presterío*, ou seja do festeiro, porém com algumas peculiaridades em cada caso. Em alguns casos, o dono da imagem realiza a festa por vários anos, até que alguém se “ofereça” para realizá-la. Em geral, isso acontece quando o círculo de amigos é pequeno, como é o caso dos costureiros. Em outros, o dono da imagem faz uma promessa de fazer a festa sempre na sua casa, por causa de uma graça alcançada. Nesse caso, o festeiro arca com a maior parte dos gastos da festa. Via de regra, quando a festa é realizada em âmbito mais familiar, os gastos também são menores, uma vez que o número

8 Renato Queiroz constatou que entre os caipiras negros do Vale do Ribeira há a crença de que promessa não cumprida em vida faz com que o espírito do morto fique sem descanso, o qual se manifesta em sonho a alguém, para que tal promessa seja cumprida (cf. R. S. Queiroz, 1983, p. 99).

de participantes varia de 40 a 80 pessoas, ao passo que nas festas maiores pode chegar até 200 pessoas ou mais. Devido ao grande número de pessoas é necessário alugar um espaço maior, em geral um salão de festas, o que significa um gasto a mais. A contratação de um ou mais conjuntos musicais é também uma exigência imprescindível. Nas festas menores esse problema é resolvido com um aparelho de som e algumas fitas cassetes.

A escolha de “padrinhos” ou “madrinhas”, seja para adornar o altar, para fornecer a orquestra, as *colitas*,<sup>9</sup> os fogos, o manto da santa, que é trocado todos os anos, é também um elemento presente na maioria delas, isso porque a nomeação de um padrinho não é apenas uma forma de se dividir as despesas da festa, mas é também uma oportunidade privilegiada para se criar novas relações de compadrio,<sup>10</sup> as quais são regidas pela reciprocidade e têm um caráter permanente, porém não hereditário. Nesse sentido, cria-se uma obrigação moral entre eles de se cooperar quando algum deles realizar uma festa ou necessitar de alguma ajuda no dia-a-dia. Portanto, o compadrio recria também um valor cultural próprio dos camponeses na Bolívia que é o *ayni*.<sup>11</sup>

No entanto, segundo June Nash, entre os camponeses essa instituição era uma forma de trabalho emprestado em tempos de sementeira ou colheita, enquanto atualmente implica um senso de interesse econômico, uma vez que aquele que recebeu o empréstimo deve devolvê-lo em dobro, em um momento oportuno (cf. J. Nash, 1979, p. 111). Adotando-se tal princípio, o *ayni* pode tornar-se uma competição entre aqueles que trocam, eliminando assim a participação dos mais pobres. Portanto, como observa Pierre Clastres, “a permanência do ‘contrato social’ exige que não haja nem vencedor nem vencido e que os ganhos e as perdas se equilibrem constantemente para cada um. Poder-se-ia dizer, em resumo, que a vida social é um ‘combate’ que exclui toda vitória e que, inversamente, quando se pode falar de ‘vitória’, é que se está fora de todo combate, isto é, fora da vida social” (P. Clastres, 1974, p. 86). Aqui em São Paulo, em uma das festas da Virgem de Urkupina, a “doação” de um dos compadres ganhou dimensão explícita e até ostentatória,

9 As *colitas* em geral são as lembranças em miniatura que se presenteia aos participantes da festa. Elas podem ser um pequena estampa da santa ou santo festejado, onde estão inscritos os nomes do passante e o ano da festa. Em outros casos se presenteia com uma caneca de metal ou com pequenos trabalhos artesanais, em geral feitos na Bolívia, representando elementos culturais como uma sandália, um chapéu, uma bolsa utilizada pelos indígenas no país de origem para carregar as folhas da coca, chamada *ch'uspa*. É comum também agregar a esses pequenos objetos uma ou várias cópias de notas de dinheiro, em geral o dólar, simbolizando a troca que se, estabelece com os santo (a), que o recompensará. Em uma festa de San Martin de Porres, presenteou-se a todos com uma pequena bolsa feita de fios coloridos e no centro estava a estampa do santo festejado. Essa bolsa estava adornada também com várias notas em miniatura de dinheiro boliviano e notas de dinheiro americano, sendo que estas estavam num lugar de destaque e havia notas de até US\$ 1.000 dólares, que na realidade não existem.

10 Libret Grandon-Malamud em sua análise sobre a festa da “Virgem do Kachitu”, constatou transformações nas relações de compadrazgo, uma vez que a festa foi apropriada pelos que migraram a La Paz e retornam anualmente para realizar a festa, manifestando o seu poder econômico, o qual, por sua vez, incide na organização da comunidade local. Portanto, conclui o autor que, a festa antes uma manifestação da solidariedade entre uma comunidade aymara, tornou-se um instrumento a serviço das classes sociais (L. T. Grandon-Malamud, “Blessings of the Vigen in capitalist society: the transformation of a rural bolivian fiesta” in *American Anthropologist* 95 (3), 1993, pp. 574-596).

11 O *ayni* tem como raiz a palavra *aylliy*, em quêchua verbo infinitivo: ajudar. Segundo Isabel Laumonier, essa é a forma de chamar a doação que o padrinho do ano em curso recebe da parte do padrinho do ano anterior. Segundo a mesma autora, o sucesso de algumas cooperativas agrícolas do sul da Província de Buenos Aires, pode ser relacionado também ao fato de que são formadas por camponeses bolivianos acostumados a essa metodologia (cf. I. Laumonier, “Festividade de Nossa Senhora de Copacabana: motivo de união dos bolivianos na Argentina” in CEM, Travessia, São Paulo, 1991, n. 11, pp. 27-36). No mundo rural brasileiro também é possível constatar prática semelhante, denominada de *mutirão* ou *puxirão* (cf. A. Cândido, 1971, pp. 67-70; R. S. Queiroz, op. cit, p. 113).

uma vez que o seu *ayni*, dez caixas de cerveja, foi colocado no centro do salão de festas e se anunciou em alta voz que tal gentileza tinha sido feita por fulano de tal. Vale dizer também que, em alguns casos, o *ayni* não é devolvido, rompendo assim as relações de reciprocidade.

Outra forma de se estabelecer relações de cooperação é a recriação de outra instituição, que é o jogo do *Pasanaku*, uma forma de consórcio realizado entre algumas famílias durante um ano. Tal forma de cooperação foi constatada entre um grupo de doze famílias cruzenhas residentes na cidade há vários anos, as quais se reúnem todos os meses para jogar, e cada mês uma família diferente é sorteada. Além de ser uma forma de mútua ajuda, essa instituição é uma forma encontrada pelo grupo para encontrar-se e manter os traços culturais próprios do Oriente boliviano.

A nomeação dos padrinhos obedece também a um ritual em que o festeiro convida alguns amigos e vai à casa da pessoa que será cortejada e lhe faz uma surpresa, levando comida e bebida, a qual deve ser toda consumida. Por sua vez, a pessoa cortejada manifesta-se “surpresa” com a atitude do mesmo, e durante a refeição o festeiro diz que aquela pessoa foi escolhida para cooperar com a sua festa, cuja resposta não poderá ser negativa. Em seguida a pessoa escolhida agradece por ter sido escolhida e a nova relação de compadrio é selada com um brinde. Em outro caso, na escolha de um padrinho para se batizar uma criança, um boliviano que está na cidade há vários anos, disse-nos que não gostou da atitude da pessoa que veio à sua casa trazendo comida e bebida, isso porque tal gesto podia significar que ele estava precisando de ajuda. Tal atitude revela a perda de alguns costumes na medida em que ocorre a integração no *modus vivendi* da metrópole.

Em outras situações, quando se quer pedir algum favor a alguma pessoa, é costume convidá-la também para tomar alguns tragos e depois de várias horas tomando, o pedido é revelado. Após o consentimento do padrinho, como sinal do compromisso assumido, e de agradecimento por ter sido escolhido, ele deve oferecer pelo menos doze cervejas. Vale ressaltar que a quantidade de bebidas oferecidas coincide sempre com um número par, visto tratar-se de uma cultura onde os elementos se conjugam de forma binária e em contraposição.

Outra característica constatada é a abundância expressa na comida e na bebida, a qual em parte é doada pelos que participam da festa. Os pratos servidos são variados e geralmente resgatam algo típico de alguma região da Bolívia, dependendo da origem de quem organiza a festa. Nesse sentido, como observa Gillian Feeley-Harnik, “é justamente por causa da complexa inter-relação entre as categorias culturais, que a comida costuma ser uma das principais maneiras de marcar as diferenças existentes entre os diversos grupos sociais” (G. Feeley-Harnik, apud J. D. Crossan, op. cit., p. 378).

Em geral, a *saitena* é servida como aperitivo e depois serve-se um prato quente ou frio, dependendo da hora e da temperatura do dia. Como a festa não tem hora para terminar é praxe servir aos convidados dois pratos típicos, um no início da festa e outro mais tarde. Entre os pratos que comumente são servidos, temos o *fricase* (carne de porco ensopada e apimentada), o *picante de pollo* (frango, batata, *chuho*, apimentados), o pernil assado é servido às vezes com alguns complementos, como a batata inglesa, a batata doce, o *chuho* (batata desidratada), banana e maçã cozidas e milho branco. Este último é um prato presente na maioria das festas. Normalmente, os pratos de comida são entregues aos convidados já preparados e devem ser consumidos totalmente, pois deixar algo é sinal de que não se apreciou a comida e, conseqüentemente, também a festa.



A bebida é um dos ingredientes que não pode faltar, uma vez que, inevitavelmente, o organizador da festa será objeto de críticas por parte dos participantes, os quais passam a fazer comparações entre as várias festas já realizadas. Um boliviano era um tom jocoso disse: “Falem bem ou falem mal, mas falem sempre de mim”. Portanto, os comentários após a festa são tão importantes quanto a mesma, pois é a reputação do festeiro que está em jogo.

O costume de se beber sem limites é um elemento cultural cujas raízes devem ser buscadas no âmago de uma cultura, cujo valor fundamental, é o comunitário. Para o boliviano não tem sentido beber sozinho. Portanto, ao tratarmos da questão da alcoolização entre os sujeitos de nossa pesquisa, em primeiro lugar é preciso resgatar alguns elementos culturais presentes nas sociedades andinas, os quais podem nos ajudar a compreender melhor tal costume.<sup>12</sup>

Segundo Thierry Saignes, ao longo da história procurou-se focar a questão da embriaguez sob três pontos de vista: o primeiro a vê como uma patologia que precisa ser tratada pela Medicina; no segundo, o álcool aparece como um “lubrificante social”, ou seja, como um facilitador da comunicação entre as pessoas; e, finalmente, o álcool é tido como um refúgio ou uma forma de se escapar de um cotidiano fragmentado e opressor. Dessa forma, a autora coloca três elementos que nos possibilitam analisar a questão sob outro prisma.

Em primeiro lugar, é necessário considerar que os líquidos fermentados, como a *chicha*, possuem propriedades nutritivas e proporcionam calor e força. Assim sendo, o ato de tomar estreita as relações da pessoa com o cosmo e ao mesmo tempo estimula a circulação dos fluxos hidráulicos entre o céu e a terra, renovando os ciclos da fertilidade. Em segundo lugar, em uma sociedade imersa em um diálogo quase constante com os deuses, espíritos ou antepassados fundadores do mundo mineral, vegetal, animal e humano, o álcool representa um meio privilegiado de se comunicar com o sobrenatural. E, em terceiro lugar, o álcool abre espaço para a contestação da ordem estabelecida, permitindo ao ébrio desafiar o poder e sobretudo reivindicar uma das bases de sua diferença, a língua. Nesse sentido, o álcool abre espaço de liberdade, de “gasto ‘gratuito’ (‘irracional’) e de afirmação ambígua de si mesmo que está fora do alcance de qualquer poder” (T. Saignes, in “Borracheira e memória”, 1993, pp. 11-21).

Considerando os elementos culturais subjacentes no ato de tomar, podemos dizer que aqui em São Paulo a alcoolização seria também uma forma explícita de se exteriorizar as contradições de um cotidiano fragmentado vivenciado pela maioria dos costureiros, cuja questão central é o não-reconhecimento social do seu trabalho e diferença.

Por outro lado, explicita o sentimento de culpa incutido nos mesmos pelo catolicismo oficial, para o qual o ato de tomar sem limites é considerado pecado. Nos momentos de alcoolização é possível ouvir dos mesmos a expressão: “desculpe-me padrecito”, revelando assim o conflito entre cosmovi-sões distintas. No entanto, esses momentos de alcoolização podem ser considerados também como momentos

12 No contexto brasileiro, alguns trabalhos abordam também a questão da bebida como elemento de sociabilidade presente em algumas situações específicas e, em alguns casos, de forma excessiva, como nos encontros de fins de semana, festas e rituais. Antonio Cândido (1971), constatou que, entre os camponeses paulistas do Rio Bonito, o hábito de tomar aguardente era generalizado no dia-a-dia, e de maneira excessiva, nos fins de semana e festas. Florestan Fernandes (1963), assinala que as festas e cerimônias tribais entre os Tupinambás, não poderiam ser realizadas sem cauinagens, ou seja, o ato de tomar a bebida chamada cauim. Tais festas se estendiam de um a três dias, de acordo com a quantidade de bebida fabricada. Da mesma forma, Carlos Rodrigues Brandão (1985), constatou que nas festas do Divino no meio rural, a bebida, em geral “pinga”, contribuía para prolongar os festejos.



de intensa sociabilidade, de fortalecimento das relações com o próprio grupo de compatriotas, como também significa a possibilidade de se reconstruir a identidade cultural negada pela sociedade local.

Em uma das festas da Virgem de Urkupiria um boliviano disse em quêchua: “Nesta tarde quero embriagar-me porque estou entre paisanos”.

No entanto, não podemos ignorar que esses momentos de alcoolização podem significar também o ensejo para a exarcebação dos conflitos existentes entre eles, muitas vezes resultando em agressões físicas, sobretudo contra as mulheres. Nesse sentido, quando se quebra um copo nesses encontros é costume *ch'allar* com água o copo quebrado, pois este é sinal de discórdia que deve ser evitada.

Ainda relacionado com o ato de tomar, é possível observar em tais festas a prática do *ferrocarril* e da *Cacharpaya* ou despedida após os festejos. O primeiro costume refere-se aos vários tipos de bebidas que são oferecidas no transcurso da festa, cujos copos devem ser devolvidos vazios, pois não tomá-las pode significar uma ofensa. O *ferrocarril* é oferecido sobretudo aos que chegam atrasados e aos visitantes, como forma de introduzi-los plenamente na alegria do grupo, cuja regra do jogo é a ausência de limites. A despedida da festa é outra oportunidade para se partilhar novamente com os compadres. Essa reunião normalmente acontece no dia seguinte às festividades ou oito dias depois da mesma, como forma de continuar a festa através da partilha dos comentários sobre a mesma.

Entre as diferenças mais importantes observadas nessas festas, ressaltam-se as de âmbito social. Cada *pasante* procura convidar as pessoas do seu círculo de amigos, dentre os quais será escolhido também o futuro festeiro. Em algumas festas não se constata a presença de costureiros, enquanto em outras, estes se fazem presentes ainda que em menor número em relação aos de condição social mais elevada.

Outra forma de se explicitar as diferenças sociais nessas festas é a roupa usada pelas pessoas, posto que, segundo Macedo, é através dela que as pessoas “procuram manipular representações de sua condição social”. No entanto, como lembra a mesma autora, todo o conjunto da festa revela a manipulação de símbolos de posição na hierarquia social (C. C. Macedo, op. cit., p. 197). Na festa da Virgem de Urkupiria observamos que, além da roupa, outros símbolos eram manipulados, como o convite para a festa, que trazia uma bela estampa da Virgem e o logotipo da empresa do patrocinador da mesma, a escolha do conjunto musical que abrilhantou a cerimônia religiosa e os festejos, a decoração da imagem da santa e da igreja.

A variação dos critérios e a forma para se escolher o novo *pasante* pode ser também uma forma de demarcar as diferenças sociais dentro do grupo. Em geral, o festeiro do ano escolhe o sucessor dentro do seu grupo de amizade. Em outros casos, as pessoas se oferecem para *pasar* a festa. Em um grupo da Virgem de Urkupifia, o mais antigo da comunidade, existe uma lista dos futuros festeiros, os quais já se alistaram até o ano 2001. Tal lista não deve ser alterada, e quando isso acontece produz-se certo descontentamento entre os membros do grupo. Um exemplo de tensões criadas pela escolha do festeiro se deu em um dos grupos da Virgem de Urkupifia, em que o dono da santa indicou uma pessoa de seu círculo de amigos para ser o futuro organizador da festa, indicação essa que foi rejeitada pelo festeiro do ano em curso. Tal rejeição evidencia as diferenças sociais dentro do grupo e a importância da condição social e econômica para *pasar* uma festa, uma vez que o festeiro do ano em curso era um comerciante destacado na cidade, enquanto a pessoa indicada era um costureiro dono de uma oficina e de condição humilde, comparando-se com o primeiro. Outro critério importante é que o organizador da

festa seja casado, por se tratar de festas em que os valores da família são ressaltados e reafirmados, sobretudo no momento em que o casal de festeiros do ano em curso é convidado a dançar o baile da *cueca*,<sup>13</sup> juntamente com o casal dos futuros festeiros. Em alguns casos, quando o festeiro é separado, ele convida uma comadre para representar a esposa.

Colocados alguns dos elementos básicos presentes na maioria dessas festas, abordaremos em seguida duas versões delas, a de Urkupina e a de Copacabana realizadas em homenagem à Virgem em São Paulo, ambas no ano de 1995.

#### 4.5.3 - A festa da Virgem de Urkupina

O culto à Virgem de Urkupina vem ganhando relevância tanto na Bolívia quanto em São Paulo nos últimos anos. Segundo a lenda, a Virgem teria aparecido com uma criança nos braços várias vezes a uma menina pastora nos arredores de Quillacollo, enquanto esta cuidava das ovelhas perto de uma nascente situada num lugar chamado *Qota*, considerado sagrado pelos índios. As histórias contadas pela pequena pastora e a sua longa permanência no monte acabaram inquietando todos os moradores do lugar, os quais juntamente com o padre da paróquia se dirigiram ao local das aparições. Enquanto se aproximavam a garota apontava para o monte dizendo, *Orqopina* (em quêchua: ela ainda está sobre o monte), porém, quando se aproximaram, ela havia desaparecido. Foi encontrado no local a imagem da Senhora com a criança impressa em uma pedra, a qual foi trasladada para a igreja de San Ildefonso, patrono da cidade. Dessa forma, o culto à Virgem que apareceu no monte (orqo) passou a ser denominado como o culto à Virgem de Urkupina (cf. Maria L. Lagos, 1993, p. 55).

Cabe ressaltar que o culto à Virgem sofreu considerável transformação ao longo do tempo. No início os protagonistas do culto à Virgem eram os indígenas, que manifestavam a sua fé de forma sincrética, em que elementos da fé católica se misturavam com elementos das culturas andinas, como a adoração das forças da natureza. Nesse contexto, as pedras simbolizavam forças vitais, porque pertencem ao reino da *Pachamama*, e eram usadas nos rituais de fertilidade. No entanto, nos últimos trinta anos, segundo Lagos, essas pedras passaram a ter outro significado, ou seja, simbolizam “dinheiro” ou “capital” emprestado pela Virgem, que devem ser devolvidos com “juros” no ano seguinte. Essa mudança do significado dado à pedra, segundo a mesma autora, indica as recentes transformações na Bolívia, uma vez que agora os peregrinos fazem pedidos à Virgem para ter sucesso nos negócios, em vez de pedir fertilidade pedem para acumular capital, em lugar da simples reprodução (cf. M. L. Lagos, op. cit, p. 57).

Em nossa viagem realizada à Bolívia foi-nos possível presenciar um ritual de devolução e retirada de uma nova pedra no local chamado Calvário, em Quillacollo. Durante as festividades da santa, o dia próprio para se fazer isso é o dia 16 de agosto. No entanto, os peregrinos visitam Quillacollo durante todo o ano. No Calvário existe amplo comércio de produtos necessários para o ritual, como cerveja, os ob-

13 A *cueca*, mais comum no Altiplano e Vales, tem suas raízes no Zmacueca colonial, e teria dado origem às várias danças típicas de diversos países da América Latina. Entre elas temos a *zamba* da Argentina, a *cueca* chilena e a *marinero* do Peru. Provavelmente, os espanhóis introduziram na América Latina a típica *jota* aragonesa e a *cueca* teria sido uma adaptação nativa daquela dança, substituindo as castanholas pelo lenço. A dança é executada em pares, frente a frente, com um lenço sendo agitado no alto pela mão direita. O homem corteja a mulher de um lado e do outro e esta, por sua vez, vaidosa se esquivava. No final, o homem se rende ajoelhando aos seus pés, gesto esse que pode não representar as relações de gênero na vida real.

jetos em miniaturas simbolizando os desejos acalentados pelas pessoas que crêem que a Virgem os transformará em realidade. O ritual foi realizado por uma *cholata* ou *sahumeros* (curandeiros), como são conhecidos no local os que realizam tal ritual. Segundo uma pessoa que vendia os objetos em miniatura ela não os cobrava, cada um dava o que queria. O ritual transcorre em várias etapas, como o ato de *ch'allar* as oferendas, entre elas a pedra devolvida e, no caso que presenciamos, o jovem devolvia um pacote de dinheiro em miniatura. Em seguida a pessoa também é incensada, sobretudo na cabeça, e enquanto isso a sacerdotisa diz várias orações na sua própria língua (quêchua), e também em castelhano, como a Ave Maria. Depois derrama-se álcool sobre as oferendas, as quais são queimadas, e enquanto isso faz-se a *ch'alla* com cerveja ao redor da pedra e sobre as oferendas. A seguir o peregrino recolhe algumas notas de dinheiro ainda molhadas pela cerveja e as coloca na carteira. Terminada essa primeira parte, o jovem diri-giu-se para outro local onde a sacerdotisa fez nova *ch'alla* da pedra em que este deveria dar um só golpe para retirar uma lasca. Para se tirar um pedaço da pedra é necessário uma marreta, que foi alugada de um garoto que estava no local. Sobre a pedra encontravam-se os objetos em miniatura almeçados pelo devoto. Nesse caso, havia dinheiro, uma casa e um caminhão. O ritual da *ch'alla* também foi repetido pelo mesmo, o qual depois de tomar um copo de cerveja convidou os presentes para que repetissem o mesmo gesto da oferenda à *Pachamama* e à Virgem, pois a sua sorte poderia ser gorada pelos olhares dos presentes. Assim, todos os presentes repetiram o mesmo gesto, desejando-lhe "sorte", o que, na verdade, significa muito dinheiro.

Segundo uma cochabambina que nos acompanhava, são frequentes os acidentes no local onde se retiram as pedras, pois uma sobrinha dela foi soterrada no local, quando seus pais tentavam retirar uma lasca da pedra milagrosa. Ainda segundo ela, a procura pelas pedras é tão intensa que foram trazidas pedras de outras partes para o lugar, pois as pessoas, no anseio de conseguirem algo, são capazes de levar uma enorme pedra para casa, uma vez que o tamanho da pedra simboliza também a quantidade de dinheiro emprestado. Nesse sentido, poderíamos dizer que em uma sociedade onde o acesso aos bens via mercado é restrito a uma minoria, a via das trocas simbólicas com o sagrado passa a ser a única ao alcance das massas despossuídas e excluídas do processo de produção e consumo. Para um boliviano que trabalha na Pastoral Social, essa devoção à Virgem tomou impulso há vinte anos, depois que o ex-presidente da República, Hugo Banzer, visitou o local para fazer um pedido. Em que pese os aspectos econômicos e as práticas sincréticas que envolvem tal devoção, combatidos pela Igreja oficial boliviana, a Virgem de Urkupina é considerada por esta como "a Virgem da integração nacional", porque para lá afluem pessoas de todas as classes sociais e lugares do país, do Altiplano (*collas*) e sobretudo de Santa Cruz (*cambas*), inclusive de São Paulo. Vale dizer, contudo, que tal "integração", na realidade, se dá apenas no âmbito da fé, visto que no âmbito sócio-econômico e cultural as diferenças permanecem. Porém, para o povo ela é a "Virgem construtora", porque muitos dos que lá vão, desejam construir a sua própria casa e a possuem simbolicamente, pelo menos por um dia, uma vez que eles "compram" um pedaço de terra e constroem as suas casas em miniatura com pedras e as adornam com flores, frutas, animais, estampas da Virgem, dinheiro etc. Depois eles realizam a *ch'alla*, simbolizando a sacramentalização de tal desejo, pois segundo eles, "a Virgem é poderosa" e escutará os seus pedidos.

Aqui em São Paulo constatamos vários casos de pessoas que foram a Cochabamba buscar uma pedra, com o intuito de verem realizado o tão almejado sonho da casa própria. Em um dos casos, um médico nos disse que colocou a pedra trazida



do Calvário (Quillacollo) nos alicerces de sua casa e fez a *ch'alla* para dar sorte.<sup>14</sup> Ele mandou vir da Bolívia todos os implementos necessários para o ritual, como os objetos em miniatura chamados *alasitas*, inclusive um feto de *llama*. O incenso é também um elemento que não pode faltar nesses rituais. Em outro caso, uma comerciante teve o mesmo procedimento e, segundo ela, enquanto fazia a *ch'alla* no alicerce da construção, os vizinhos se assustaram com o barulho das bombinhas e chamaram a polícia. Segundo a mesma, ela prometeu realizar a festa da Virgem todos os anos e quando a construção estiver pronta, um prédio de vários andares, fará uma capelinha para a Virgem, no último andar, onde será a sua residência.

Portanto, essa devoção envolve vários elementos, os quais se conjugam para tornar tal culto cada vez mais praticado entre os imigrantes bolivianos de todas as classes sociais em São Paulo. Entre esses elementos destacam-se a busca da mobilidade econômica, o reconhecimento social e a reconstrução das identidades, sejam elas regional, nacional ou cultural.

Aqui em São Paulo a festa é celebrada no sábado ou domingo que mais se aproxima do dia da Virgem, que é o dia 15 de agosto (Dia da sua Assunção, no calendário litúrgico), uma vez que o ritmo de trabalho não permite celebrá-la no mesmo dia como se faz em Cochabamba. Em geral, as festas que observamos obedecem a uma mesma estrutura, com algumas variações, dependendo do grupo social que a realiza. A festa inicia-se praticamente um mês depois da última festa, visto que, em alguns casos, o *pasante* e os compadres se reúnem nas primeiras sextas-feiras de cada mês, para fazer a novena da Virgem e preparar a próxima festa. Em tais encontros, que geralmente acontecem à noite depois do trabalho, além de se falar dos preparativos da festa, é também uma oportunidade para partilhar uma comida típica e tomar alguns tragos de cerveja, que contribuem para estreitar laços de amizade e cooperação. O costume de reunir-se às primeiras sextas-feiras de cada mês fundamenta-se na crença de que a sexta-feira, segundo a tradição católica, é um dia de penitência e oração. Em Cochabamba há o costume de se visitar o Senhor da Recoleta, todas as primeiras sextas-feiras de cada mês. Porém, vale dizer que a novena da Virgem propriamente dita inicia-se nove dias antes da sua festa, na casa do festeiro do ano.

No dia anterior à festa, chamado *vísperas*, os compadres se reúnem para o último dia da novena, destacando-se o ato de incensar (cq'oa) a santa e a casa, o qual é realizado pelos leigos e não pelo sacerdote. Em seguida, o festeiro oferece aos mesmos um jantar com abundante bebida, entre as quais, o *guarapo* (bebida feita de uva) e outros coquetéis preparados com suco de fruta e *singani* (bebida destilada da uva). O ato de brindar sempre antes de se tomar dizendo *salud* é um costume amplamente observado não somente nessas reuniões, mas também em outras situações de sociabilidade em que um convite para partilhar um trago nunca deve ser rejeitado.

No dia da festa, a celebração de uma missa no local, geralmente em castelhano, abre oficialmente as festividades que não têm hora para terminar. Durante a festa

14 É interessante notar que o processo de construção de uma casa nos Andes, bem como o variado ritual que a acompanha, o qual é composto de canções, jogos e várias *ch'allas*, revelam que a casa é parte de um contexto cosmológico mais amplo. Assim sendo, segundo Denise Y. Arnold "durante o processo de construção da casa, e das 'ch'allas' que o acompanham, os diversos elementos da organização social tornam-se espacializados, na medida em que o mesmo espaço torna-se socializado. No transcurso da construção de uma casa, os aimarás reconstróem sua visão cosmológica, e a mesma casa se converte em uma representação do cosmos, uma metáfora 'dei cerro mundo', um 'axis mundi', e uma estrutura organizativa em torno da qual se desenvolvem outras estruturas" (D. Y. Arnold, "La casa de adobes y piedras dei Inka: género, memoria y cosmos en Qaqachaka" in Hacia un orden andino de las cosas, HISBOL/ILCA, La paz, 1992, p. 36).



vários pratos são servidos, uma vez que os convidados chegam em horários diferentes. A animação fica por conta de um ou mais conjuntos musicais, os quais tocam ritmos latinos ou música folclórica. O momento esperado por todos é o ritual da “passagem” da festa ou do “batismo” do *pasante*, chamado de baile cerimonial. Nesse momento todos estão atentos, criando-se um clima de intensa interação grupal, visto que todos participam acompanhando o ritmo musical batendo palmas ou gritando palavras jocosas. O festeiro do ano é convidado a dançar uma *cueca* com a sua esposa ou substituta, cuja dança é interrompida com as palavras *aro, aro*, o que significa que é hora de se brindar. Estes devem tomar toda a bebida de uma só vez, com os braços entrecruzados. A seguir, os novos festeiros são convidados a dançar e nesse momento é feita a “passagem” da festa, simbolizada em um *aguayo* com flores, que é colocado na mulher, e no homem um “*aguayo*” com uma colher de prata. Os *pasantes* dançam com os pares trocados, simbolizando as relações de compadrio que foram seladas entre eles. Novamente a música é interrompida, e eles brindam, enquanto todos gritam “seco”, que quer dizer: copo vazio.

Vale ressaltar que a dose oferecida aos futuros organizadores da festa é muito maior, equivalendo a uma garrafa de cerveja, simbolizando a dimensão do desafio que eles estão assumindo e da confiança depositada nos mesmos.<sup>15</sup> Enquanto tomam a bebida, geralmente, cerveja ou o *guarapo* de uva, alguém espera os copos vazios com uma bandeja e antes que estes terminem ele lança a bandeja ao chão, produzindo grande barulho e provocando risadas entre todos. Em seguida, os demais padrinhos entram na roda, bem como o público em geral, e dançam ao som de variados ritmos musicais, como *wayno*, *cueca*, *cumbia*, *salsa* etc.

Outra característica comum dessas festas é a realização dos festejos no mesmo local em que se celebra a missa e onde está montado o altar da Virgem, o qual é cuidadosamente adornado com flores e velas que contêm as cores da bandeira nacional. No altar há também outras imagens da mesma santa, posto que outras famílias devotas trazem as suas imagens para “escutar a missa”, segundo afirmou uma senhora.

Em outra festa da Virgem de Urkupiha que observamos, havia também uma imagem de N. Sr<sup>a</sup>. Aparecida, demonstrando que novas devoções são incorporadas pelos bolivianos em São Paulo. Uma boliviana recordou que os bolivianos são devotos também do Bom Jesus de Pirapora. Além das imagens, no altar são colocados alguns símbolos do país de origem, como a *llama*, alimentos, como os vários tipos de batata, o *chuno* (batata desidratada), milho branco, ají (pimenta), pão típico etc. Toda essa simbologia expressa nas cores, nas comidas típicas, numa bebida preparada com as cores nacionais e, sobretudo, nos ritmos musicais, quando se executa a *cueca Viva mi Pátria Bolívia*, contribuem para fazer emergir os sentimentos regionais e nacionais, trazendo à tona identidades que estavam como que “adormecidas”, em consequência do processo de estigmatização enfrentado pelos mesmos. Nessas festas é possível também ouvir gritos de alegria e ao mesmo tempo de desabafo com as palavras: *Viva Bolívia*.

Diante da proliferação das festas da Virgem de Urkupiha na cidade (detectamos sete grupos), a Pastoral do Migrante latino-americano fez a proposta de se fazer a missa da Virgem com todos os grupos juntos, numa tentativa de se unir pelo menos

15 Segundo Robert Randall “dentro das normas andinas, o fato de se receber um copo com alguma bebida de alguém, implica aceitar uma obrigação, colocando por sua vez aquele que o recebe em uma posição de devedor em relação àquele que doa. O agraciado terá, portanto, que retribuir-lhe algum dia no futuro” (R. Randall, op. cit., p. 75). Vale lembrar ainda que, na Bolívia, é preciso embriagar primeiro o possível candidato a festeiro, para que aceite o compromisso.

na fé as diferenças existentes entre os bolivianos em São Paulo. No entanto, as reações a tal proposta não foram favoráveis por parte de alguns, uma vez que a mesma poderia significar o aumento da ingerência da Igreja na organização de suas festas. Entretanto, segundo a Pastoral do Migrante, a intenção da proposta seria uma tentativa de se dar uma finalidade mais caritativa a essas festas, através da arrecadação de alimentos para destiná-los aos migrantes mais pobres, ou ainda cobrando a bebida consumida na festa, a qual, em todas elas, é gratuita. Nesse sentido, veremos a seguir uma experiência realizada com tal finalidade na igreja N. Sr<sup>a</sup> da Paz, no dia 20 de agosto de 1995.

Em primeiro lugar, é importante notar que essa festa anteriormente tinha um caráter estritamente privado, uma vez que era celebrada entre os que fazem parte do grupo de amigos de cada *pasante*. Embora a festa tenha sido aberta a todos, observamos no entanto que a participação de costureiros foi mínima, predominando a presença de bolivianos de condição social mais elevada, posto que o organizador da festa era um comerciante. Vale notar ainda que a participação geral foi expressiva, reunindo cerca de 400 pessoas.

Em relação aos elementos culturais visualizados, destaca-se a participação do grupo folclórico *Kantuta* e do grupo musical *Raíces de Bolívia*, que animaram e deram um colorido especial à festa. A celebração propriamente religiosa iniciou-se com uma pequena procissão, que saiu da igreja e percorreu o pátio da mesma, fazendo uma parada diante da porta central, onde o grupo folclórico dançou em honra à Virgem. É de se destacar que o andor da Virgem foi carregado por um boliviano vestido tipicamente como um indígena do Altiplano e por um paraguaio, que usava um poncho. Depois da apresentação todos entraram na igreja, onde foi celebrada a missa. Em seguida, saiu-se do templo em procissão até o salão de festas onde tiveram prosseguimento os festejos, tendo à frente o casal de festeiros do ano e o dono da imagem da santa. Estes carregavam em suas mãos os símbolos mais representativos da festa, ou seja, primeiro a imagem da santa, que foi carregada pela esposa do festeiro; depois um cesto contendo pequenas pedras trazidas do Calvário (lugar onde se retiram as pedras em Quillacollo), o qual foi carregado pelo festeiro, sendo acompanhado pelo dono da imagem, que soltava *cohetillos* (bombinhas) durante a procissão. A imagem da Virgem foi colocada em lugar de destaque, juntamente com outras imagens, trazidas por outros devotos. No salão de festas, o grupo folclórico fez mais uma exibição, dançando um dos bailes mais conhecidos: os *caporales*.

Do transcorrer da festa, vale ressaltar dois momentos significativos. O primeiro foi quando dez caixas de cerveja foram colocadas no meio do salão. Essas caixas eram um *ayni* de um dos compadres. O nome de quem havia feito tal “doação” foi anunciado em alta voz a todos os presentes, dando à mesma um caráter explicitamente ostentatório. O segundo foi o momento da distribuição das pedras, em que se formou uma grande fila para recebê-las, as quais acabaram em poucos minutos. O fato mais curioso é que pessoas que haviam criticado tal prática religiosa em outros momentos, também foram receber as pedras. Em troca das mesmas pediu-se uma colaboração simbólica em dinheiro. Resta, entretanto, nos perguntar qual seria o significado dessa simbologia em um novo contexto, e que dimensões tal prática poderá adquirir no futuro, uma vez que os imigrantes não medem esforços quando se trata de agradecer a *Virgencita*.

Em primeiro lugar, podemos dizer que os significados podem ser múltiplos, porque cada pessoa pode interpretá-los a partir de seu *ethos* (aspectos morais, estéticos e valorativos de determinada cultura) e “visão de mundo” (aspectos cognitivos e

existenciais). Uma costureira nos disse que a retirada da pedra só tem valor no dia 16 de agosto, e no local original, isto é, o Calvário, em Quillacollo. Para outros o que conta é ter a pedra milagrosa consigo, não importando a sua origem. De modo geral, podemos dizer que essas pedras simbolizam os desejos de cada imigrante, que podem ser expressos na busca de bens materiais duráveis, como a casa própria, sonho da maioria, um automóvel, o telefone e por melhores oportunidades, como um novo emprego que lhe possibilite ascender socialmente, a escola para os filhos, a saúde, o documento, e, por que não, uma volta vitoriosa ao país de origem? De qualquer forma, só o tempo poderá revelar os vários significados que cada símbolo adquire em cada novo contexto e diferente momento histórico.

A seguir veremos outro exemplo de festa dedicada à Virgem Maria: a festa da Virgem de Copacabana, a primeira realizada na cidade dentro do esquema apresentado até agora.

#### 4.5.4 - A festa da Virgem de Copacabana

O culto à Virgem de Copacabana em São Paulo, como assinalamos anteriormente, ainda não ganhou visibilidade expressiva, ao contrário do culto à Virgem de Urkupina, que tem se manifestado com maior intensidade entre os bolivianos na cidade.

Segundo a lenda, o culto à Virgem de Copacabana teria iniciado com a escultura de uma imagem da Virgem da Candelária, devoção originária da Espanha, e que foi talhada em madeira pelo índio Tito Yupanqui. As tentativas de Tito foram inúmeras, uma vez que a sua obra não teria sido reconhecida como artística, por ser obra de um índio, como também havia na época uma proibição à população nativa de fazerem imagens, temendo uma possível idolatria. Após várias tentativas, finalmente a sua estátua foi entronizada no dia 2 de fevereiro de 1583 no altar-mor da capela de Copacabana, construída à beira do lago Titicaca.<sup>16</sup>

Aqui, o culto à Virgem de Copacabana resumia-se a uma missa celebrada em São Paulo a pedido do Consulado Boliviano, por ocasião das festividades da data nacional.

No ano de 1994, seis missionários bolivianos vieram a São Paulo e trouxeram uma imagem da Virgem, que foi entronizada na Igreja N. Sr<sup>a</sup> da Paz, um dos locais onde se reúnem os imigrantes latino-americanos. A entronização foi um momento de grande emoção, pois para muitos era o reencontro com a *mamita* morena do lago Titicaca, depois de muitos anos. No encerramento da missão foi nomeado o primeiro *pasante*, que se ofereceu para realizar a primeira festa da Virgem no ano seguinte, ou seja, 1995. Contudo, a nomeação do festeiro foi motivo de críticas entre os que participam da Pastoral dos latino-americanos, porque ele não era frequentador assíduo das reuniões da Pastoral.

Como quer que seja, o compromisso foi honrado pelo mesmo, que nomeou vários padrinhos para ajudá-lo na realização da festa. A novidade desta festa em relação à anterior foi a realização dos *cargamentos*,<sup>17</sup> ou carros alegóricos enfeitados

16 O padre Martin de Murúa constata que a devoção à Virgem de Copacabana já começava a crescer no início do século XVII, cujo culto, segundo ele, teria substituído o culto ao demônio que se fazia no local, ou seja, o Lago Titicaca (cf. M. de. Murúa, op. cit., pp. 444-445).

17 Segundo Laumonier, o *cargamento* é “um antigo costume das zonas mineiras, onde se ‘carregam’ os animais de transporte com a abundância de produtos de prata e outros metais. O objetivo desse ‘transporte’ é fazer passar perante a Virgem toda riqueza obtida da terra e oferecê-la como agradecimento. Num dia de festa, até os animais utilizados no trabalho diário devem ser enfeitados para serem oferecidos em oblação. Mas os tempos mudaram e, atualmente, enfeitam-se os veículos motorizados para serem oferecidos como



com *aguayos* (tecidos multicoloridos), *Ramas*, flores, objetos de prata, quadros de santos, bandeiras de ambos os países, bonecas vestidas de *cholitas* etc. A procissão com os carros saiu da casa do festeiro (bairro do Canindé) e percorreu as ruas da cidade em direção à igreja N. Sr<sup>ª</sup>. da Paz, onde foi celebrada a missa e aconteceu a festa. Durante o percurso, os carros que participavam da procissão tocavam as suas buzinas para chamar a atenção das pessoas por onde o cortejo passava, e estas, por sua vez, respondiam com gritos, assobios, talvez por não entenderem o que estava acontecendo. Outros, porém, aplaudiam com palmas a Virgem que passava. A chegada e a entrada no templo foram marcados por muita expectativa e emoção, uma vez que os bolivianos lançavam *mixtura* (confetes) brancos sobre a Virgem e sobre as pessoas que acompanhavam a procissão de entrada no templo. E para aumentar ainda mais o clímax da festa, *cohetillos* (bombinhas) eram jogadas ao chão no lado externo do templo e dentro do salão de festas, onde se deu sequência às festividades. Uma boliviana, não contendo as suas emoções gritou: *Viva Bolívia*, e, em seguida, *Viva Brasil*.

Foram colocados dois arcos com flores para receber a Virgem, um logo na entrada do templo na parte externa, e outro na parte interna do mesmo. Vale lembrar que tais arcos foram doados por uma família de costureiros. À frente da imagem da Virgem entrou o *pasante* com o seu *guión* (estandarte), no qual foi bordada a imagem da Virgem e inscritos os nomes da Pastoral dos latino-americanos, o seu nome, o da senhora que o fez e o ano da festa. Logo após a imagem entraram os padrinhos que colaboraram para a realização da festa. A canção entoada para se receber a Virgem foi a conhecida como o segundo Hino Nacional Boliviano: *Viva mi Pátria Bolívia, una gran nación...*

A decoração do templo também foi algo característico, visto que foram utilizados objetos artesanais, como *aguayos*, os quais foram estendidos pelo chão, pinturas, quadros que lembravam as raízes étnicas do grupo, como uma indígena amamentando o seu filho. Entre os bancos foram colocados adornos de papel com as cores nacionais, o vermelho, o amarelo e o verde.

Durante a liturgia da Palavra, enquanto se proclamava o salmo 137, que fala da experiência dos exilados israelitas na Babilônia, o povo foi convidado a repetir por várias vezes o refrão que dizia: “Ajuda-nos Senhor a não perder a nossa identidade e os nossos costumes”. Por seu turno, o padre na homilia remarcou a importância da mulher na preservação dos valores culturais e denunciou o machismo e a exploração enfrentados por elas nas oficinas de costura e outros locais de trabalho.

No ofertório da missa foram ofertados vários símbolos, como as bandeiras de ambos os países, uma *Rama*, uma cesta com produtos típicos da Bolívia e outra com pequenos artesanatos e notas de dinheiro (dólares). No final da celebração deu-se a bênção com o manto da Virgem a cada família presente, repetindo uma prática realizada no Santuário de Copacabana, a qual resgata o valor das relações comunitárias remanescentes do *ayllu*.<sup>18</sup> Enquanto as famílias recebiam a bênção, cantou-se a canção à Virgem de Copacabana, que diz:

---

agradecimento, visto que a sua obtenção representa muito trabalho e sacrifício, assim como para os camponeses um animal de carga é um bem muito difícil de ser adquirido; e este se obtém somente com a ajuda da Virgem” (I. Laumonier, op. cit, p. 33).

18 O *ayllu* é a unidade geográfica socio-política e econômica que constitui a base organizativa dos povos andinos na época anterior à formação do Estado Inca. Era formado por um número razoável de famílias vinculadas pelas relações de parentesco e que colocavam em comum as suas terras. O chefe recebia o nome de curaca, cargo que era hereditário e reunia os poderes de julgar e executar as leis. Tal instituição não chegou a desaparecer completamente com a conquista espanhola (cf. I. Laumonier, op. cit, p. 36).



“Aos vossos pés, Mãe, chega um infeliz, cercado de angústias e de tantos sofrimentos. Escutai, oh Mãe bondosa, minhas graves faltas e também a minha grande dor. Com minhas faltas a Deus ofendi, oh que desventura, oh que frenesi. Saiba, querida Mãe, que já me arrependi de tudo o que fiz, por isso o confesso e choro, como outro Davi. Em meio a tanta desgraça já não vale a pena viver, por isso suplico, Senhora, tende pena de mim. A quem, oh doce Mãe, poderão recorrer os vossos tristes filhos? A quem se não a vós. A vós em corpo e alma quero ver também e sempre louvar-vos na glória. Amém”.

Outro momento marcante foi a entronização da imagem da Virgem no salão de festas, contíguo à igreja, a qual foi colocada num lugar de destaque e com uma bandeira boliviana feita de flores aos seus pés. Tal gesto indica que as fronteiras entre o sagrado e o profano se diluem nessas manifestações da religião popular, ao contrário das celebrações do catolicismo oficial, cuja dicotomia é evidente e marcante. Cabe ressaltar ainda que para os bolivianos todos os espaços são sagrados, porque pertencem ao reino da *Pachamama*. Outra evidência de tal realidade é a presença das imagens de algum santo ou santa, seja no recinto da casa ou do trabalho, como observamos em um dos restaurantes da cidade, onde, na entrada, na parte superior da porta, há uma imagem de San Martin de Porres e logo mais adiante, na segunda porta, uma imagem da Virgem de Urkupiha, com duas velas sempre acesas. Dessa forma, aquele que entra se depara com a imagem da Virgem e, ao retirar-se, com a imagem do santo.

O rito de passagem na festa de Copacabana seguiu basicamente o mesmo esquema da festa de Urkupina, porém com algumas diferenças. Depois da dança da cueca entre os *pasantes*, a “passagem” da festa foi simbolizada pelo estandarte ou bastão de mando, simbolizando a autoridade, que foi entregue ao novo festeiro pelo atual (1995). Além do estandarte, o futuro festeiro recebeu também do atual uma condecoração feita com uma fita contendo as cores nacionais da Bolívia, condecoração essa que foi estendida também aos padrinhos e aos padres que atuam junto aos latino-americanos. Além das *colitas* (uma pequena lembrança) que se coloca na lapela dos convidados, foram distribuídos também alguns *cotillones* (chapéus de palha adornados com fitas e penas coloridas com as cores nacionais).

Ao contrário da festa de Urkupina, parte da comida foi cobrada, uma vez que a finalidade da festa era também ajudar os imigrantes necessitados da comunidade. Vale ressaltar que a maioria dos participantes eram bolivianos que vivem na cidade há vários anos, inclusive o Cônsul Geral da Bolívia em São Paulo, enquanto os costureiros constituíam um grupo minoritário. Uma das razões para essa presença minoritária poderia ser buscada no fato de que, segundo o costume, na Bolívia não se vai a uma festa sem ser convidado pelo organizador da mesma. E como o *pasante* da festa não era do grupo dos costureiros, talvez seja essa a razão mais significativa para tal presença inexpressiva. Além dos bolivianos havia também brasileiros e imigrantes de outros países latino-americanos, evidenciando o caráter pluriétnico e multicultural que essa festa poderá adquirir no futuro. Portanto, cabe agora indagarmos sobre os significados que tais práticas podem adquirir em um novo contexto.

Em primeiro lugar, importa ressaltar que tais festas caracterizam-se pelo seu amplo poder de aglutinação social, evidenciando os valores comunitários das culturas andinas, não obstante os interesses particulares e as tensões geradas pelas diferenças socioculturais. Tal sociabilidade expressa na condição de classe e na comunhão de uma variada gama de elementos culturais, como as diferentes devoções mágico-religiosas, a partilha de um prato típico, da bebida farta, da dança em grupo etc., passa a ter novo significado em um contexto que muitas vezes lhe é adverso. Com efeito, tais significados são manipulados pelos mesmos com o objetivo de se construir uma nova

imagem de si mesmos em uma sociedade que os estigmatiza como gente pobre e, por isso, “sem cultura”, ou ainda como índios e possíveis traficantes. Assim, podemos dizer que tais valores coletivos estão em permanente conflito com os valores individualistas veiculados pela sociedade de mercado, em que no cotidiano prevalece a lei da competição, muitas vezes desleal, entre os próprios compatriotas.

Por outro lado, os valores da religião popular expressam também a negação de uma religião oficial, muitas vezes estática e maniqueísta, uma vez que enfatiza mais a culpa e a mortificação do que a liberdade. Assim a dança, dentro desse contexto, contribui para estreitar os laços de amizade, recriar valores culturais banalizados pela cultura dominante, dando-lhes novo significado, como também pode significar a possibilidade de um encontro com o sagrado. Nesse sentido, a festa se constitui, segundo Harvey Cox (1974), em um espaço lúdico e ao mesmo tempo reestruturador do cotidiano, que para os bolivianos é marcado pelas relações de exploração e discriminação, envolvendo vários aspectos de suas vidas, em nível pessoal ou grupai. Desse modo, como afirma Duglas T. Monteiro, a festa é também transgressora, pois “como reencontro da alegria, opõe-se à mortificação e ao vale de lágrimas da vida pretérita” (D. T. Monteiro, op. cit., p. 170).

No entanto, tais manifestações religiosas podem significar ainda um espaço amplamente disputado pelos mesmos, em busca do almejado reconhecimento social, posto que fora dos limites do grupo esse é raramente alcançado. Em nossa pesquisa, a maioria dos costureiros manifestou o interesse em *pasar* uma festa algum dia e o motivo principal alegado por eles, seria por *devoção* à Virgem ou a algum santo. Segundo uma costureira cochabambina, natural de Quillacollo, onde também se casou, estaria havendo uma mudança nos costumes, isto é, na devoção à Virgem em São Paulo, visto que em Cochabamba os devotos vão visitá-la todos os meses levando-lhe flores e velas. Afirma ela:

“As pessoas que já organizaram a festa parecem que não estão com essa fé. Ou será porque eles já estão muitos anos aqui e se esqueceram dos nossos costumes. Pode ser isso. Pois, me estranha, eu estou aqui não faz muitos anos, porém os meus costumes eu não os esqueço. Apesar de ser já uma pessoa madura, desde os meus avós eu nunca perdi os nossos costumes” (*negrito nosso*).

Segundo a mesma informante, quando alguém é “escolhido” para *pasar* uma festa, “não se pode recusar”, o que significa o desejo implícito de realizá-la. Porém, para outros a origem dos festeiros tem também o seu peso, como afirmou um boliviano nascido em La Paz:

“Uma coisa tem chamado minha atenção ultimamente. Gostaria de ser ‘preste’ de Nossa Senhora de Copacabana, porque sou pacenho. Se Deus quiser vou ser um dia, com saúde vou fazer uma festa bonita. Pretendo um dia”.

Entre os jovens o interesse é menor, sobretudo entre os oriundos de Santa Cruz, que não partilham a mesma tradição do Altiplano. Porém, um cochabambino afirmou que o *presterío* “é uma coisa importante, uma tradição que não se pode esquecer”. Embora os oriundos de Santa Cruz não partilhem a mesma tradição do Altiplano, aqui em São Paulo observamos que a recriação dessa instituição pelos mesmos, passou a ser também um pretexto para reunir os oriundos do Oriente boliviano e manter a sua identidade regional enquanto grupo social portador de uma herança cultural, cujos traços evidenciam a predominância da cultura *hispano-criolla*.

Finalmente, podemos nos perguntar se a festa também emigrou definitivamente, uma vez que muitos deles voltam à Bolívia, mesmo depois de muitos anos, para

participar dos festejos da santa ou santo de sua devoção. Suzana S. Evelyn, em sua pesquisa sobre a migração temporária em São Paulo (bairro do Jaguaré), constatou que a festa não migrou, uma vez que os migrantes não trazem a festa para São Paulo, como forma de manter a sua migração temporária. Dessa maneira, conclui a autora que “o trabalho que garante a sua sobrevivência não garante a vida como festa em São Paulo” (S. S. Evelyn, 1988, p. 26).

No entanto, no caso dos bolivianos alguns fatores acabam influenciando para que a festa seja recriada em um novo contexto. Além da distância geográfica que os separa da terra natal e os gastos que uma viagem implica, é preciso considerar a existência na cidade de um grupo de imigrantes residentes, os quais já estabeleceram vários vínculos com o Brasil, seja de ordem econômica, familiar, cultural etc. Embora esses imigrantes vivam na cidade, alguns há vários anos, para a sociedade local eles continuam sendo bolivianos, sujeitos a todos os estigmas que lhe são atribuídos, tanto aos mais antigos, quanto aos mais recentes.

Dessa maneira, a festa passa a ser um espaço político de recriação de valores culturais e identidades, como resposta ao processo de estigmatização social enfrentado pelos mesmos. Com efeito, podemos dizer que a migração dissolve relações sociais, mas não dissolve a festa, que é recriada não somente como necessidade do elemento lúdico ou como expressão de valores culturais e religiosos, mas, sobretudo, como conquista de um espaço próprio de um grupo que luta pelo reconhecimento social de sua diferença. Porém, tal processo revela também o seu lado paradoxal, isto é, na medida em que se luta pelo reconhecimento de sua diferença na sociedade brasileira, o grupo se depara com as suas próprias diferenças, as quais podem se transformar no maior desafio a ser superado pelo mesmo, como apontamos em vários momentos deste trabalho.

## O cristianismo e a fé em Deus

Embora pareça paradoxal, a identificação entre “cristianismo” e “fé em Deus” não é universalmente aceita. Há quem opine que a sombra do cristianismo é mais abrangente do que a de Deus. Poderia dar-se o caso, portanto, de que o cristianismo sobrevivesse sem Deus.

O tema não é tão disparatado quanto pode parecer à primeira vista. Um olhar retrospectivo sobre a história do cristianismo parece confirmar que este floresceu inclusive em tempos nos quais Deus andou mal, se é que se pode saber quando Deus está em apuros.

O “eclipse” de Deus (M. Buber) não provocou automaticamente a queda do cristianismo. Até mesmo em épocas nas quais Deus foi declarado clinicamente morto — algo que ocorreu no Ocidente nos últimos séculos — o cristianismo não se sentiu obrigado a fechar por falência. Continuou batendo as asas com mais ou menos vigor.

E mais: há quem pense que os rigores da fé em Deus reduzem as perspectivas de futuro do cristianismo. Um cristianismo “de estrita observância”, apaixonado por seu Deus, nunca poderá ser um movimento de massas. Será algo restrito, minoritário.

A uma maior intensidade teológica — continua-se afirmando — corresponde uma menor extensão cristã. Em outras palavras: a centralidade de Deus, do teológico, afugenta a possível clientela.

Não estou em situação de pronunciar-me sobre esse tipo de hipótese. Considero possível que nela se aninhe certo estratagema. Talvez queiramos ser cristãos, “mas não demais”. E a fé em Deus, entendida de modo radical, aponta para a “demasia”, para a incondicionalidade. E sabemos que a “demasia” espanta. Talvez fosse este o motivo pelo qual Nietzsche tenha reduzido tanto o número de cristãos: no fim, sobrou-lhe apenas um, aquele que morreu na Cruz.

É provável que Nietzsche, como quase sempre, tenha exagerado. Sua marca registrada, como todos sabem, era a desmesura, a provocação. No entanto, é possível que seu estratagema, no qual ele tanto confiava, não o deixasse completamente abandonado diante do perigo.

De qualquer forma, estas páginas não pretendem seguir por uma trilha tão ariscada. Não tentaremos averiguar quantos cristãos existem. É possível colocar-se

\* Este artigo foi retirado de: Fraijó, Manuel. O cristianismo; uma aproximação ao movimento inspirado em Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulinas, 2002. pp. 191-257.



na porta das igrejas e contar quantos cumprem o preceito dominical; todavia, felizmente, não é tão fácil assim saber quantos deles são cristãos e em que medida. A mensuração de tais magnitudes é competência exclusiva de Deus, se é que ele existe. Nem sequer o próprio cristão saberá medir a intensidade de sua fé. E há quem pense que nem mesmo Deus se interesse pelo tema. Deus não necessita de crentes. Se existe, desconhece o verbo “necessitar”. Sua definição seria a “não necessidade”, a auto-suficiência sem restrições. A história das criaturas é entretecida de dependências. Sempre nos definimos olhando desconfiados para o nosso redor, encurvados por um acúmulo de subordinações. A vida do ser humano é um nutrido relato de precariedades. A filosofia tradicional as englobou todas em uma fórmula tão densa quanto dramática: *ab alio*. Quer dizer: dependemos “de outro”. Existimos sem possuir a chave de nossa existência, sem ser auto-suficientes. De certa forma, vivemos por empréstimo. Deus, pelo contrário, é *a se*, começa e acaba em si mesmo, é infinito e necessário. Não depende de nada, e não aumentam seu poder ou sua glória pelo fato de que tudo dependa dele.

Reflexões deste tipo subjazem à afirmação de que Deus não se preocupa com o número de crentes e com a intensidade de sua fé. Porém, como se observará, o Deus que acabamos de mencionar é o Deus da filosofia. Seria possível afirmar o mesmo do Deus evocado por Pascal, do Deus “pessoal” das religiões monoteístas? É claro, tampouco este Deus “tem” religião. Só nós homens temos religião. Entretanto, o certo é que o Deus destas tradições religiosas é um Deus de contato, amante das biografias de suas criaturas e, ao que parece, dado ao diálogo e comunicativo. Os livros sagrados destas religiões evocam e invocam um Deus interessado pelos acontecimentos da história humana. Um Deus ao qual não é indiferente a oração nem o gemido dos seres humanos. Um Deus que, embora continue sendo *a se* — não é possível distinguir tão energicamente como fez Pascal entre o Deus dos filósofos e o das religiões —, iniciou uma dinâmica de aproximação, diálogo e intimidade.

Talvez, mas disto não tenho certeza, não seja tão indiferente a este Deus o grau de adesão de seus crentes. É possível que o “preocupe” a realização do judaísmo, do cristianismo, do islamismo e das demais religiões. Não porque ele o necessite, digamos, “intrinsecamente”, mas porque, talvez, estas religiões contribuam com seu grãozinho de areia para que a vida dos homens se aproxime um pouco mais do “sonho” de Deus, daquilo que Deus “ideou” para a humanidade. Muitas vezes definiu-se o homem como “sonho de Deus”. Enfim, nada tão indefensável quanto aquilo que acabo de escrever. Tenho a impressão de que seja escrever por escrever. Será preciso ser mais severo com a linguagem...

Desejo me deter sobre a questão da compatibilidade entre o eclipse de Deus e a pujança do cristianismo. Os defensores desta tese costumam remeter-se aos fatos históricos. Constatam que o cristianismo continuou vivo inclusive nas épocas em que seu Deus foi declarado “morto”. Pode-se perguntar: Para quem Deus estava morto? Sem dúvida, para alguns filósofos; talvez inclusive para alguns papas e cardeais renascentistas. Mas e o resto? A fé em Deus não a sustentam os filósofos nem os papas. Unamuno dizia que um *miserere* cantado por uma “multidão açoitada pelo destino” vale mais do que uma filosofia. São, provavelmente, esses *miserere* que mantêm viva a fé em Deus. Não parece ser possível, portanto, identificar uma época na qual Deus tenha estado morto e o cristianismo tenha continuado a funcionar. Por uma simples razão: não dispomos de dados. A fé em Deus habita em paragens do ser humano inacessíveis à investigação empírica. Nunca é possível um diagnóstico completamente confiável. Sequer sabemos o que ou quem é Deus, nem como nasce ou morre, e, carecendo desses dados, torna-se arriscado estabe-

lecer a sua morte. Nem mesmo se pode garantir que nosso tempo — no qual Deus parece estar tão morto que nem de sua morte se fala — seja um tempo sem Deus.

Os defensores de um “cristianismo sem Deus” alegam também que Deus ou os deuses são o menos importante em uma religião. Uma vez estabelecidas as linhas de conduta, os símbolos e os ritos, o “esquema” funciona sozinho. Deus fica à margem.

É verdade que há religiões sem Deus. Outras possuem tal pluralidade de deuses que o divino se esfuma e carece de determinação. Porém, este não é o caso do cristianismo nem das demais religiões monoteístas. Nelas, Deus é o protagonista absoluto. Trata-se, além disso, de um Deus relacional, pessoal. Há quem pense que o conceito de “pessoa”, tão familiar à tradição filosófica ocidental, não teria sido possível sem a colaboração do monoteísmo profético. Em todo caso, parece certo que o monoteísmo, quando destacou a singularidade do indivíduo diante de Deus, contribuiu para forjar o conceito de pessoa. Ao se conceber o indivíduo como imagem de Deus, ao se acentuar sua condição de interlocutor válido ante seu criador, favoreceu-se o nascimento de nossa noção de pessoa. Nas religiões monoteístas, o indivíduo é um “tu” diante de Deus.

O cristianismo, portanto, não partiu de Deus para depois estabelecer-se por conta própria e continuar funcionando independentemente do que ocorra com seu Deus. A fé cristã tem obrigações mais substanciais com seu Deus. Embora possa parecer que ela se vire muito bem sem ele, duvido que consiga sobreviver assim por muito tempo. A fé em Deus é o respaldo do cristianismo. Sem esse aval teológico, considero difícil a manutenção do “esquema”.

Enfim, os mais perspicazes e radicais vão mais longe e sustentam, não sem alguma razão, que um cristianismo deveras evangélico e que tenha a devida consideração por seu Deus é irrealizável. Faltaria uma psicologia forte o bastante para suportar tal tensão. É, de novo, aquilo que Nietzsche defendia.

Pode-se, pois, ser cristão, mas “sem exageros”. Se, como se diz em linguagem inaciana, uma pessoa “se expõe e se envolve” em excesso, sucumbirá no intento. Exemplos não faltam. São João da Cruz ruiu imediatamente. Nem seu corpo nem seu espírito suportaram o rigor a que foram submetidos. Algo semelhante aconteceu com um dinamarquês a quem Unamuno chamava de “irmão Kierkegaard”. Conseguiu chegar apenas aos quarenta e dois anos. O fato é que ele levou o cristianismo radicalmente a sério. Ele não aceitava que este fosse acomodado ao mundo de maneira suave. Apaixonou-se por um cristianismo não diluído. Exigiu que se distinguisse entre o cristianismo e a cristandade. Esta última era para ele uma degeneração do primeiro. Chegou a suplicar aos cristãos que deixassem de participar do culto oficial e se separassem de uma igreja que não era a do Novo Testamento. Em seu leito de morte, negou-se a receber seu irmão porque era membro da igreja oficial que ele combatia. Nem sequer concordou em receber a comunhão das mãos de um membro daquela igreja. Sua luta era dirigida contra um cristianismo “tíbio”. De fato, no momento em que seu ataúde era descido à cova, seu sobrinho leu as palavras do Apocalipse: “Porque és tíbio e não és quente nem frio, estou para vomitar-te da minha boca”. Kierkegaard falou de si mesmo como de “um espião que, a serviço de Deus, descobre o crime da cristandade: o crime de chamar-se cristão sem sê-lo”.

À vista do que aconteceu com São João da Cruz, com Kierkegaard e com tantos outros, pode-se perguntar: Existem dois tipos de cristianismo, o dos esforçados e o rotineiro? Existe um cristianismo herdado por nascimento, mantido tediosamente e sem convicção, e outro conquistado com ousadia e entrega diária? Vale somente o segundo?

Não pretendo e nem posso responder a todas essas perguntas. Tenho, porém, um certo interesse em desdramatizar o tema. E, ao mesmo tempo, não desejo propor um cristianismo de liquidação. Tenho muito presente o argumento de Bonhoeffer contra a “graça barata”.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que nem todos somos São João da Cruz ou Kierkegaard. Este último afirmou que pessoas como ele “poderiam se tornar necessárias em uma crise”. Ele entendia a si mesmo como “uma bóia marinha, da qual nos servimos para orientar-nos, mas que evitamos ao passar”. O modelo dramático e angustiante de cristianismo seguido por Kierkegaard não é único nem universalizável. Digamo-lo, embora não seja necessário: o cristão não é obrigado a imitar Kierkegaard. Nem sequer é obrigado a imitar Jesus. O cristianismo caracteriza-se não pela imitação, mas pelo seguimento; obviamente, não o seguimento de Kierkegaard, mas de Jesus. A palavra “imitação” — recorde-se o famoso livro de *Kempis* — é pobre. Carece de criatividade e de surpresas. Encerra uma certa preguiça: limita-se a reproduzir modelos em vez de iluminá-los.

Em segundo lugar, o seguimento de Jesus não obriga a optar pela exorbitância. O cristianismo não é patrimônio exclusivo de monges, ascetas ou místicos, nem de reformadores como Savonarola ou Lutero, nem de espíritos tão admiravelmente sensíveis e profundos como São Francisco de Assis. Nem todo mundo pode renunciar a um futuro brilhante e encerrar-se num leprosário como Albert Schweitzer. Nem todos podemos seguir o caminho de Madre Teresa de Calcutá...

Pode-se tornar perigoso situar tão alto o nível de exigência. Com efeito, a maioria dos cristãos poderia pensar que “a coisa não é para eles”. Não lhes restaria nenhuma outra alternativa a não ser balançar os ombros e voltar-se para suas tarefas ordinárias, deixando a alguns eleitos o privilégio de serem os “autênticos” cristãos.

O tema vem de longe. Alguns falaram da *duplex via*, de uma dupla maneira de realizar o ideal cristão: uma para os cristãos “normais” e outra para os “perfeitos”. Não podemos debater o problema a fundo.<sup>1</sup> H. Küng pensa que não haja eleição, que “os ‘conselhos’ (*consilia evangelica*) são destinados a todos. No reino dos céus não entra quem não cumpre a justiça superior (ou ‘melhor’), pois, segundo Mateus, esta é exigida de todo mundo”.<sup>2</sup>

Outros estudiosos do tema, como G. Theissen, dão por certo que nos evangelhos “normas radicais se misturem a outras mais amenas”.<sup>3</sup> A decisão por umas ou por outras dependerá do grau de vinculação à pessoa de Jesus, da intensidade do compromisso.

Pessoalmente, creio ter detectado diversos graus de exigência nos evangelhos. Se Jesus chamou os doze, por exemplo, para um seguimento mais comprometido, não haveria nada de estranho no fato de que “exigisse” mais deles que de outros grupos que os seguiam mais “à distância”. Este dado não se opõe à vocação universal à perfeição. Tal vocação, realmente universal, pode articular-se de formas muito diferentes, segundo a situação de cada cristão. Algumas exigências unívocas, dirigidas a todos da mesma forma, conduzir-nos-iam a fáceis e precipitadas deduções sobre a perfeição dos demais.

Não parece, portanto, que seja necessário possuir uma “psicologia forte” para ser cristão — a não ser para realizar o cristianismo ao estilo Kierkegaard. Porém, o aus-

1 Tratei do tema do seguimento em *Jesús y los marginados; utopía y esperanza cristiana*. Madrid, Cristiandad, 1985. pp. 146-162.

2 Küng, H. *Ser cristiano*. Madrid, Trotta, 1996. p. 256 [Edição brasileira: *Ser cristão*. Rio de Janeiro, Imago, 1976].

3 Theissen, G. *Sociología del movimiento de Jesús*. Santander, Sal Terrae, 1979. p. 21.



tero e atormentado pensador dinamarquês não constitui a única porta pela qual se acede ao reino dos céus. Existem outras, talvez mais modestas, mas igualmente válidas. Ao menos é o que me parece ser possível deduzir de uma leitura dos evangelhos.

Todavia, devo retornar ao “estratagema” dos que consideram o cristianismo algo irrealizável. Há uma coisa que eles captaram perfeitamente: a magnitude da exigência evangélica. Captou-o também Lutero. Daí seu desespero inicial. Ele se sentiu exaltado, incapaz de “responder” devidamente ao chamado de Deus. E ficou tão desesperado que, na experiência da torre, começou a contar seriamente com Deus. Foi o momento no qual ele percebeu que podia ser cristão sem necessidade de se transformar em um herói do dever. Compreendeu que a “graça” também conta, que o cristão não é uma espécie de Sísifo desesperado que escala rochas rumo a um cume inacessível. Ele se deu conta da dialética entre “exigência” e “graça”.

Lutero adentrou assim o núcleo essencial do cristianismo. Um núcleo que, em nossos dias, voltou a pôr em relevo outro teólogo protestante tão radical quanto rigoroso em sua análise do Novo Testamento. Refiro-me a Herbert Braun, um exegeta da escola de Bultmann.

Valendo-se das facilidades que a riqueza do idioma alemão oferece, H. Braun sintetizou a essência do cristão em dois verbos: *ich soll, ich darf*.<sup>4</sup> O *ich soll* (devo, não tenho outro remédio a não ser esse) expressa o horizonte da “exigência”. O cristão depara-se com imperativos irrenunciáveis, com tarefas, missões e obrigações que o ultrapassam. Não é possível limar este aspecto da mensagem de Jesus. O Nazareno passou sua breve vida pública assinalando urgências. É conhecida a intensidade com a qual ele pregou o amor ao próximo. A pluralidade de frentes que esperam o exercício desse amor pode conduzir a um profundo sentimento de impotência ou, como no caso de Lutero, ao desespero.

Para evitar esta aterrissagem forçada no desespero vem o segundo verbo, o *ich darf* (me é permitido, posso com a graça). É como respirar ar fresco, que liberta e alivia tensões. O cristão descobre que Deus não o pôs no mundo para que ele contemple um espetáculo de horror que não pode remediar; seu destino não é a angústia de quem não é capaz de curar todas as feridas. O cristão compreende então que ele não é o salvador do mundo, embora, como escreve São Paulo, tenha de “operar a salvação”. Trata-se, porém, de uma salvação partilhada. Deus não é um capataz que se limita a vigiar nossas empreitadas. É o grande aliado nas tarefas de salvação. O cristão espera que Deus não esqueça nenhuma frente, que sua salvação chegue a todos.

Quem mais distendidamente deu vazão a essas idéias foi São Paulo. Ao dramático imperativo “operemos nossa salvação” ele antepôs um distendido indicativo: “estamos salvos”. É a expressão mais bem-sucedida do *ich soll, ich darf*. Na realidade, o *ich soll*, a exigência, é contemplada a partir de um horizonte de graça, o *ich darf*, que a despoja de todo caráter titânico. K. Barth insistiu em que o titanismo não é cristão. É incompatível com a “boa nova” proclamada pela mensagem cristã. Era titânico, pelo contrário, para K. Barth, o sistema filosófico hegeliano.<sup>5</sup>

Esse titanismo está na linha daquela “psicologia forte” da qual vínhamos falan-

4 Braun, H. *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seine Umwelt*. 3. ed. Tübingen, Mohr, 1971, especialmente pp. 325-341. Veja-se o excelente livro de H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo* (Salamanca, Sígueme, 1975). A segunda edição alemã desse livro, *Jesus, der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (Gütersloher Taschenbücher, 1989), foi enriquecida por doze novos capítulos nos quais o autor, com um estilo mais divulgativo, aborda temas centrais da mensagem cristã.

5 Barth, K. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert I*. Hamburg, Siebenstern, 1975. p. 328.



do. Viria a significar que, para ser cristão, é necessário ser uma espécie de super-homem. Nada mais distante das entranhas do cristianismo. Partindo de seu esqueleto interior — nele estou me situando nestas páginas — o cristianismo não é um gigantismo. E mais: o cristianismo proclama que sua força não é “sua”. É-lhe dada, outorgada, concedida.

Neste sentido, a experiência cristã é um profundo ensaio de humildade. O cristão age como se tudo dependesse dele, como se Deus não existisse (*etsi Deus non daretur*, deixou escrito Bonhoeffer), mas a partir de uma grande confiança de fundo. Uma confiança que tem, talvez, sua expressão máxima nos duros momentos das despedidas. É então que o cristianismo mescla a aflição com a esperança e confia o que é mais seu — os seus — ao Deus que a Bíblia chama “ressuscitador de mortos”.

Temos de encerrar aqui esta seção. Definitivamente, é difícil conceber o cristianismo sem seu Deus. Haverá, como já ocorreu outrora, esquecimentos epocais e intermitentes de Deus no cristianismo. Todavia, sem Deus o cristianismo carece de futuro. E isso é o que afirmam inclusive alguns teólogos: que o cristianismo carece de futuro. Iremos abordar este prognóstico na seção que segue.

## Questões sobre o futuro do cristianismo

Em 1907, em uma carta a Paul Claudel, escrevia Jacques Rivière:

Vejo que o cristianismo morre... Não se sabe o que fazem em nossas cidades essas torres, que já não são a oração de nenhum de nós. Não se sabe o que querem dizer esses grandes edifícios, esmagados entre estações e hospitais, onde o povo enterrou seus monges; não se sabe o que significam essas cruzes de estuque sobre as tumbas, impregnadas de uma arte sem gosto.<sup>6</sup>

Paul Claudel respondeu a este grito de angústia com uma frase serena no conteúdo e na forma: “A verdade não tem nada a ver com o número de pessoas às quais persuade”.<sup>7</sup>

Na realidade, esta compacta afirmação impede de pronunciar-se sobre a morte do cristianismo ou sobre sua carência de futuro. A insignificância numérica não é, para Claudel, sintoma de enfermidade nem de morte. A verdade do cristianismo não deve estar ligada ao número dos que crêem nela. É, sem dúvida, uma afirmação correta, embora, levada ao extremo, possa sugerir que o cristianismo se mantém inclusive sem cristãos. No entanto, o que seria de uma religião sem seus adeptos?

Todavia, como se compreenderá, Claudel não ia por esse caminho. Provavelmente ele só quis dizer a seu amigo que as oscilações numéricas não devem alamar em excesso. A verdade de uma religião não depende dos seus altos e baixos. A “descristianização”, da qual tanto se falava por aqueles tempos, não era considerada irreversível por Claudel.

A morte do cristianismo é um tema recorrente. Algumas vezes, ele é anunciado por se ter ouvido dizer, com elevadas doses de superficialidade. Outras, pelo contrário, adquire uma seriedade de dar calafrios: “O cristão reflexivo sabe que em Auschwitz não morreu o povo judeu, mas o cristianismo”.<sup>8</sup>

A frase é de Elie Wiesel, um sobrevivente daquele horror. E, naturalmente, faz pensar. Ao que ocorreu em Auschwitz, Wiesel chama de “o Fato”. Aquele “Fato”

6 Lubac, H. de. El drama del humanismo ateo. Madrid, Encuentro, 1990. p. 88.

7 Ibid., p. 88.

8 Metz, J. B. & Wiesel, E. Esperar a pesar de todo. Madrid, Trotta, 1996. p. 36. Trata-se de duas apaixonantes entrevistas a Metz e Wiesel, realizadas respectivamente por E. Schuster e R. Boschert-Kimming. A edição espanhola possui um excelente prólogo de Reyes Mate.

o impediu, durante muito tempo, de pronunciar a palavra “noite”. “E quando vejo uma chaminé — confessa — morro de pavor.”<sup>9</sup>

São confissões que convidam ao silêncio. Não quero mais dissertar sobre Auschwitz. Já o fiz outras vezes, mas com o passar do tempo mingam as forças para o confronto com temas semelhantes. Metz escreveu: “Auschwitz também rebaixou muito a fronteira metafísica da vergonha pelo que acontece entre os homens. Só sobrevivem a uma coisa assim os esquecidos. Ou aqueles que já conseguiram esquecer que já esqueceram algo. Mas nem sequer estes se livrarão totalmente”.<sup>10</sup> Estou de acordo. Considero admirável a força com a qual Metz retorna mil e uma vezes ao “Fato”.

Segundo Wiesel, em Auschwitz “morreu o cristianismo”. E continua: “Auschwitz não veio de uma hora para outra. Leia o senhor, por exemplo, o que diz Lutero sobre os judeus ou pense o senhor em outros testemunhos históricos”.<sup>11</sup> É verdade: uma prolongada e penosa história de anti-semitismo no seio do cristianismo foi preparando a catástrofe.<sup>12</sup>

Entretanto, o que realmente confirma a morte do cristianismo, entendendo agora por morte a sua ineficácia, é que o “Fato” tenha acontecido em um espaço cristão, em uma terra de milenar tradição cristã. O que lá aconteceu foi um total fracasso civilizatório cristão. Auschwitz significa que o cristianismo não conseguiu fazer que o legado de Jesus — *die Sache Jesu*, dizem os alemães — lançasse raízes poderosas no continente europeu, pois poucos duvidarão de que a mensagem de Jesus em nada justifica o “Fato”. Jesus, em relação a Auschwitz, tem as mãos limpas; o cristianismo, pelo contrário, não.

A Europa conheceu um cristianismo mais voltado ao culto e menos axiológico. As igrejas privilegiaram mais a liturgia do que os valores. E, com esta “pastoral”, pode acontecer o que aconteceu: depois de séculos de cristianismo e sem interromper sua liturgia, fumegaram as chaminés que continuam provocando “pavor” no sobrevivente Elie Wiesel.

Não se pode negar: em Auschwitz morreu o cristianismo. Não se tratava, certamente, de sua primeira morte. Ele já havia morrido outras vezes. Por exemplo, quando acendeu fogueiras para hereges e bruxas. Ou quando incendiou a Europa com guerras de religião. Voltaire calculava ao cristianismo um milhão de mortos por século...

Eu não desejo calcular nada. Não é um método correto. Unicamente pretendo tornar-me eco de acontecimentos surpreendentes nos quais está implicado o cristianismo. “Tampouco se pode pecar à vontade contra o nome do homem”, escreve Metz.<sup>13</sup> Até a idéia de homem e de humanidade é vulnerável.

E, contudo, aí está o cristianismo e aqui estamos nós, refletindo sobre ele. Sobreviveu a suas repetidas mortes. Porém, depois de cada morte, nada é igual. Sempre ficam feridas e seqüelas. Tanto passado perdido deve influenciar no futuro. Metz assim o expressa: “Para mim, a capacidade de futuro do cristianismo é escassa pelo fato de ele ter desperdiçado tanto passado”.<sup>14</sup>

9 Ibid., p. 82.

10 Ibid., p. 36.

11 Ibid., p. 80.

12 H. Küng, em *El judaísmo; pasado, presente y futuro*. (2. ed. Madrid, Trotta, 1998), oferece um completo e brilhante estudo do tema. A esta obra seguiu-se uma outra, dedicada ao cristianismo, cujo título é *El cristianismo; esencia e historia* (Madrid, Trotta, 1997). O terceiro volume, em preparação, será dedicado ao islamismo. Um estudo documentado sobre a cristalização do antijudaísmo cristão em fins da antigüidade é oferecido por R. González Salinero, em *El antijudaísmo cristiano occidental en los siglos IV y V* (Madrid, Trotta, 2000), com prólogo de G. Puente Ojea.

13 Metz & Wiesel, op. cit., p. 36.

14 Ibid., p. 54.

Trata-se de um passado que hipoteca o presente e o futuro. Algumas de suas seqüências foram decisivas. Hans Blumenberg, filósofo já falecido, acreditava ser possível fixar com toda exatidão a data da morte do cristianismo. O acontecimento fatal teria ocorrido em 17 de fevereiro do ano 1600, coincidindo com outra morte: a de Giordano Bruno. Naquele dia, a praça romana de Campo dei Fiori foi cenário da queima de G. Bruno. Nu, atado a um poste e com a língua aferrada a um pedaço de madeira para que não pudesse falar, o incômodo frade dominicano foi — juntamente com seus escritos — queimado vivo. Suas cinzas foram espargidas ao vento.

Deu-se assim cumprimento à sentença ditada pelo tribunal romano da “santa” Inquisição. E conta-se que, enquanto Bruno era consumido pelas chamas, um sacerdote lhe ofereceu um crucifixo para que ele o beijasse. Bruno rechaçou o crucifixo e virou sua cabeça para o outro lado.

Blumenberg acredita que, com este gesto de rechaço, acabou uma época, justamente a que havia começado com a adoração do crucifixo, isto é, com o cristianismo. Neste momento tem início outra época, a Modernidade, na qual o cristianismo vai de descalabro em descalabro. Desde que começou a Modernidade, o cristianismo bate em retirada.

Prova disso é que, três séculos depois, em 9 de junho de 1889, enquanto milhares de pessoas acorriam ao Campo dei Fiori para inaugurar o monumento a G. Bruno, nos púlpitos de todas as igrejas era lida uma exortação do Papa Leão XIII na qual voltava-se a denegrir a figura de Bruno. Em três séculos não se havia aprendido nada! A exortação chama G. Bruno de “insincero, mentiroso, egoísta, intolerante, mal-intencionado”. Este catálogo de insultos repete-se ainda em 1930, na primeira edição do *Lexikon für Theologie und Kirche*. Foi preciso esperar até 1958 para que, na segunda edição desta obra, desaparecessem essas desqualificações pessoais e se informasse objetivamente sobre a figura de Giordano Bruno.

A tese de Blumenberg é sugestiva. E é indubitável que o cristianismo tem na Modernidade um poderoso muro divisório. Há um *antes* e um *depois* da Modernidade.

Contudo, desejo concluir esta seção dando livre curso a uma dúvida. Pergunto-me: quando Wiesel afirma que o cristianismo morreu em Auschwitz, quando Metz opina que o cristianismo tem pouco futuro ou quando Blumenberg situa em 1600 o final do cristianismo, de que estão falando exatamente?

Pergunto-me se em Auschwitz morreu o cristianismo ou se Auschwitz existiu porque o cristianismo nunca foi posto em prática. Retorno, assim, à afirmação nietzscheana de que só houve um cristão cujo final foi parecido com o de Giordano Bruno.

Pergunto-me se o “escasso futuro” que Metz vislumbra para o cristianismo afeta realmente o cristianismo. Não seria mais correto adjudicar tal “escasso futuro” ao poder sociológico da igreja? Ou o que acontece é que o cristianismo morre quando as igrejas perdem poder de definição e deixam de determinar o humano e o divino? Quando morre realmente o cristianismo?

Pergunto-me, e pergunto a H. Blumenberg, se o cristianismo foi de fato liquidado nos inícios da Modernidade. Poder-se-ia dizer, então, que o que veio depois, as grandes conquistas da Modernidade, com suas luzes e sombras,<sup>15</sup> estão distantes por completo do cristianismo? Teriam sido possíveis sem ele?

15 Pode-se ver Fraijó, M. La Modernidad: luces y sombras. In: Vv. Aa. Cristianismo y Modernidad. Madrid, Nueva Utopía, 1993. pp. 17-42. Publicado também em Fraijó, M. A vueltas con la religión. Estella, Verbo Divino, 1998. pp. 67-93. A crítica de Freud à Modernidade foi recentemente muito bem analisada por Carlos Gómez em sua obra *Freud, crítico de la Ilustración*. Barcelona, Crítica, 1998.



Creio não estar formulando essas perguntas com um afã apologético. Mas devo confessar que me move, isso sim, certa paixão: a de dar a cada um o que é seu. Preocupa-me que se sobrecarregue o cristianismo com histórias nas quais ele não teve arte nem parte, com acontecimentos que, se realmente houvesse existido o cristianismo, nunca teriam sido produzidos.

Compreendo que o assunto é muito complexo. O cristianismo nunca aparece em estado puro. Sempre nos chega filtrado pelos cristãos, pelas igrejas e seus representantes. E torna-se quase inevitável levar a cabo uma transferência de culpas, atribuindo ao cristianismo os desmandos que outros cometeram em seu nome.

De uma forma clara: considero correto afirmar que não foi o cristianismo quem conduziu à fogueira Bruno, Savonarola, Hus e tantos milhares de hereges e bruxas; não foi ele quem condenou Lutero, Galileu e tantos outros; não foi ele quem acendeu a mecha das guerras de religião que assolaram a Europa; nem foi ele quem distribuiu condenações e anátemas; nem correm por sua conta os crimes que foram cometidos com os habitantes do novo mundo; nem inventou o índice de livros proibidos. Ele jamais declarou alguém infalível; nem é inimigo da teologia da libertação; nem proíbe os anticoncepcionais; nem é responsável pela fome no mundo; nem prestou homenagem a Franco em suas procissões...

Quero dizer que tudo isso é contrário ao autêntico espírito cristão, à genuína mensagem de Jesus. É de elementar justiça reconhecê-lo. O cristianismo só terá de fato morrido no dia em que já não formos capazes de distingui-lo da igreja, dos cristãos, do clero, da hierarquia e de seus confusos e intermináveis documentos. É necessário separar a mensagem originária de suas realizações históricas, sempre imperfeitas e deficientes. Não haverá outro remédio senão transformar-se em detetive e identificar os verdadeiros culpados de tantos excessos. Tudo, menos condenar um inocente: o cristianismo.

Rahner advertiu que nunca se “é” cristão. O fato de ser cristão não é um “estado”. É uma tensão, uma meta inatingível, uma aspiração, uma inquietude, um ideal. Está-se a caminho em direção ao cristianismo, mas nunca se “é” cristão. Não há cristãos, mas candidatos, aspirantes a tal aproximação.

Haverá, isso sim, diversos graus de aproximação. Existe um cristianismo calado, oculto, abnegado, quase anônimo, do qual raras vezes dão conta os meios de comunicação. É justamente nessas invisíveis condutas que se mantém viva a chama inicial. Essas vidas são as que mantêm acesa a distante faísca originária. Sem elas nem haveria teologia, pois a teologia é uma “enviada”, uma linguagem segunda que só recebe legitimidade das linguagens primeiras da fé vivida. A teologia murcharia se lhe faltasse a seiva que brota de uma prática cristã simples e imperceptível. Até mesmo o teólogo teórico que não se aproxima dessas práticas sabe que, sem elas, seria preciso fechar o escritório. Embora ele não saiba ou não possa rezar, está bem consciente de que, sem a oração dos outros, a teologia entraria em uma anemia irreversível. Kant dizia que com a oração “não se faz nada”. É preciso reconhecer que, nisto, ele não foi muito clarividente. A fenomenologia e a história das religiões falam outra linguagem. No dia em que se puder anunciar a morte deste gênero de cristianismo, terá soado realmente a hora de decretar falência.

O que acontece é que esta forma de vivência cristã não é notícia nem faz história. Com freqüência, a história do cristianismo se reduz à história da igreja e, dentro dela, à história dos papas. Todavia, se o cristianismo dependesse dos papas, há tempo teria se convertido em uma relíquia de museu. Não é daí que vem a seiva

nem a força. Este é, isso sim, o cristianismo oficial, o visível, o que enche as páginas dos jornais e ocupa os espaços na televisão.

E não se pode negar: o cristianismo oficial esqueceu com frequência que, em suas origens, está a *kénosis*, a fraqueza, o esvaziamento.<sup>16</sup> Tratou-se de um esquecimento com conseqüências. Um esquecimento que levou o cristianismo oficial a competir com os poderosos, a buscar e exercer o poder com violência. Chegou inclusive a sacralizar a violência, a confiar na espada para aumentar o rebanho. *Compelle intrare* (obriga-os a entrar), formulou santo Agostinho. Nem sequer um espírito tão elevado como Nicolau de Cusa teve asco da violência. Encarregado pelo papa da reforma do clero na Alemanha, ele a impôs a sangue e fogo. Sobre ele pesam alguns crimes difíceis de se compreender.

A tragédia do cristianismo talvez se deva ao fato de que, quase da noite para o dia, ele tenha se transformado na religião “oficial” de um grande império. A dívida de Constantino não se tornou inofensiva. O cristianismo — sua articulação eclesiástica — saiu de sua relativa insignificância e passou a acariciar o poder. Imediatamente foram esquecidas as catacumbas e as perseguições. E o que é pior: imediatamente esqueceu-se a manjedoura e a humildade das origens.

Nem sequer foi difícil justificar a subida ao pódio do poder. A partir dele — pensava-se —, tudo seriam facilidades para estender a mensagem de Jesus. É uma mentalidade que continuou vigente até bem pouco tempo atrás: o cultivo dos “mais influentes” fará o milagre de estender o cristianismo. Trata-se de um princípio que determinou o estabelecimento de prioridades no seio da igreja e de algumas ordens religiosas.

Embarcado nesta dinâmica de extensão por meio da ajuda do poder, o cristianismo — de novo: sua articulação eclesiástica — acorrentou-se ao braço secular. A lua-de-mel inicial foi abrindo espaço a rivalidades e guerras encarniçadas. Os papas puseram-se à frente dos exércitos. Eram tão ávidos de poder quanto os príncipes que eles combatiam. Conseguiram criar seus próprios Estados e exércitos. Seu “poder temporal” chegou quase até nossos dias. Qualquer um que conheça, ainda que só superficialmente, o tom e a mensagem de Jesus, deverá afiná-los muito para podê-los compagnar com a história da igreja “oficial”.

Mas houve mais. O cristianismo possui um extraordinário vigor intelectual. E também por este ângulo roçou o poder. Quase todos os grandes sistemas filosóficos ocidentais posteriores ao nascimento do cristianismo o brindaram com suas carícias. Nietzsche criticou duramente o estreito parentesco entre a filosofia e a teologia cristã. O fenômeno é ambíguo. Por um lado, sua opção preferencial pelo *logos* em lugar do *mito* — embora nenhuma religião se constitua totalmente à margem do mito — trouxe-lhe grandes benefícios. A opção inicial pela filosofia, o atrevimento de chamar Jesus de *Logos* em vez de procurar-lhe um lugar vazio no nutrido panteão dos deuses, foi um autêntico acerto. Tratou-se, provavelmente, de uma decisão da qual não esteve distante a filosofia grega. Desde Xenófanos até Platão, o mito já havia sido extremamente explorado. É verdade que Platão serviu-se do mito para expressar seus mais elevados pensamentos; todavia, ao mesmo tempo, procurou substituir o clássico conceito de mito homérico, tão atento à fé do vulgo,

---

16 Algo em que insiste G. Vattimo (Credere di credere. Milano, Savater Garzanti, 1996). O livro contém uma sóbria e serena avaliação do cristianismo. Veja-se a interessante resenha de F. Savater em El País, 27 de julho de 1996, “Babelia”, p. 11. Seu título é uma clara referência a Unamuno, “Cristianismo sin agonía”. Savater faz notar em Vattimo a falta de temas fortes do cristianismo, como a ressurreição dos mortos, tão decisiva em Unamuno. Não, obviamente, porque Savater esteja pensando em “converter-se” ao cristianismo, mas porque, afirma, “postos a crer... é isso e não outra coisa mais débil aquilo em que se vale a pena crer”.

por uma noção de mito mais afinada com o *logos*. Isto é, por um conceito de mito que não aceita sem mais nem menos as tradições populares, mas que duvida delas e as submete à análise e à fundamentação.

O certo é que, por um motivo ou por outro, o cristianismo fez de Jesus um tema filosófico. Os concílios dos seis primeiros séculos tentaram “defini-lo” pedindo ajuda ao acervo filosófico da época. Um acervo eminentemente grego. É a “helenização” do cristianismo, tão injuriada por alguns. Harnack foi um dos que mais se destacaram nesta crítica. Hoje se tende a considerar necessária tal helenização. Sem ela, o cristianismo teria traído sua vocação universal.

Até aqui, o lado amável do discurso. Porém, a filosofia também é um poder. Uma religião que, como o cristianismo, converte-se na matriz filosófica de um poderoso continente, toca necessariamente no poder. Na atualidade, a filosofia está em baixa. Mas não foi sempre assim. Até muito recentemente, a filosofia configurou os sistemas axiológicos do Ocidente. Nem Maquiavel, nem Leibniz, nem Hegel foram obscuros catedráticos de gabinete que passaram ao largo do universo social, político, cultural e econômico de seu tempo. Foram autênticos “ideólogos” daquilo que estava acontecendo. E sem Voltaire e Rousseau não se compreenderia a Revolução Francesa e tudo o que ela originou. Por alguma razão a primeira coisa que a revolução fez foi desenterrar seus cadáveres e lhes prestar homenagem.

O cristianismo participou deste estabelecimento de valores no Ocidente. Os filósofos atuaram e pensaram em cumplicidade com ele. Não critico o tema. Tampouco sabemos onde estaríamos hoje se, em lugar do cristianismo, houvessem nos guiado outras instâncias. Só mostro que todos esses fatores resultaram em acúmulo de poder.

Durante esse longo processo, a figura de Jesus foi se desbotando. Passou por sucessivas salas de cirurgia, onde lhe foram amputados órgãos importantes, com o conseqüente debilitamento progressivo. Nietzsche constatou esta falta de vigor de um cristianismo que “já não combate”. Ele o imaginou como uma anciã caduca, à qual as pernas já não obedecem.

Na melhor das hipóteses — e retornamos assim ao início desta seção —, os que duvidam que haja futuro para o cristianismo têm em sua cabeça coisas desse tipo. Em todo caso, eu não me atreveria a falar em morte do cristianismo. A não ser que identifiquemos cristianismo com crmandade ou igreja. Todavia, pelos motivos por mim expostos, não considero legítima tal identificação.

O que é urgente agora é explicar a vinculação entre o futuro do cristianismo e o futuro de seu Deus. Iremos nos ocupar disso na próxima seção.

A ninguém será estranho este procedimento. Já insistimos em que não há cristianismo sem Deus. O slogan “Jesus sim, Deus não”, muito em voga há algumas décadas, carece de sentido. Jesus não o teria entendido. Nada teve tanto peso em sua vida quanto Deus, a quem ele chamou de “Pai”. Desta filiação, vivida intensa e confiadamente por Jesus, nasceu o cristianismo. Na realidade, isto é o cristianismo: filiação e irmandade. É o duplo pólo em que se moveu a existência de Jesus. Pode-se estar ou não de acordo com ele, porém não se deveria voltar as costas a sua mensagem.

Causa impressão a força com que pessoas que não conheceram seus pais se lançam, como elas dizem, “à busca de suas origens”. De certo modo, Jesus foi um localizador de origens. Sua mensagem é um anúncio de origens bondosas. Situou Deus como origem do mundo e “Pai” dos homens. Proporcionou assim, para muitos, uma fonte de tranqüilidade. Não é pouco. Embora se trate de um Pai invisível e misterioso.



E, ao mesmo tempo e como consequência do elemento anterior, pregou a irmandade universal. Deus não é visível, mas o irmão sim. Jesus estava convencido de que aproximar-se do homem é aproximar-se de Deus; expressou isso de muitas maneiras, algumas delas impressionantes. É o caso do capítulo 25 de Mateus. Com frequência fez parte até mesmo da Bíblia do não-crente. É uma espécie de encaenação do juízo final. Serão feitas a nós perguntas muito elementares, tais como se demos de comer ao faminto e de beber ao sedento; também nos será perguntado se acolhemos o forasteiro (hoje diríamos o imigrante), se visitamos os enfermos e os encarcerados. E algumas coisas mais, mas todas do mesmo estilo. Decididamente: ainda que morresse o cristianismo e fosse preciso jogar no fogo a Bíblia, eu seria partidário de salvar esta página, mesmo que servisse apenas de recordação.

Mas passemos a falar de Deus.

[Veja no próximo número de *Ciberteologia* a continuação desta reflexão]

Estudar a experiência religiosa cristã primitiva no âmbito da pesquisa do Jesus histórico e de seu movimento é quase um tabu. Primeiro porque os pesquisadores nunca admitem que se possa reconhecer este ou aquele texto como “histórico”, recaindo sobre os textos sempre as velhas suspeitas de que sejam elaboração posterior da Igreja primitiva. Nessa perspectiva, ficaríamos restritos a listar apenas meia dúzia de temas que Jesus teria pregado ou linhas de ação gerais de seu movimento, sem nenhuma possibilidade de inferir algo mais preciso sobre seu padrão de experiência religiosa. Não bastasse a dificuldade técnica, resta o ambiente acadêmico pouco propício a nosso objeto de pesquisa, pois a imagem de Jesus que está em voga na pesquisa é muito mais voltada para a de um filósofo itinerante cínico, com sua atuação de protesto social desmistificador.

Nosso objetivo não é saber se Jesus teve esta ou aquela experiência, ou demonstrá-la historicamente. Sabe-se que foi batizado, que se submeteu a um rigoroso jejum no deserto. Também não é improvável que tenha subido montanhas com seus discípulos para orar. Descrever os conteúdos das experiências tidas nessas ocasiões é praticamente impossível. Os relatos sobre as experiências religiosas de Jesus são muito embebidos dessa mesma experiência. É possível que tivessem sido narrados nas comunidades cristãs primitivas de forma paradigmática, para serem imitados em outras ocasiões. Ainda há um outro fator complicador: é muito provável que algumas narrativas atribuídas a Jesus foram experiências posteriores de seus seguidores e que foram posteriormente atribuídas a ele. Nossa pergunta deve, dessa forma, mudar de curso. É mais importante saber se uma dada experiência pertence ou não ao conjunto de formas em que a sociedade de Jesus vivenciava a religião, se faziam parte do contexto dele. E mesmo se somente for possível comprovar que apenas seus discípulos vivenciaram algo, isso não deve *a priori* desmerecer a narrativa. Afinal, uma das conquistas da pesquisa moderna sobre o Jesus histórico é a adoção do critério de continuidade, ou seja, aquilo em que os discípulos de Jesus creram e aquilo que eles praticaram não é necessariamente incompatível com o que ele tiver crido e praticado.

Nesse capítulo analisaremos um texto entre dois aspectos: desde uma cena que Jesus pode ter vivido — afinal, fazia parte do seu contexto religioso próximo — até uma elaboração cristológica muito antiga, na qual Jesus é exaltado como alguém

\* Texto tirado de: Nogueira, P.A. de S. Experiência religiosa e crítica social no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 75-91. Há uma versão em inglês no prelo, no formato mais abreviado de paper, na coletânea de textos do Oxford Millenium Conference (Universidade de Oxford, 2000), pela Sheffield Academic Press.

que tem acesso especial a revelações divinas. Entendo ser necessário manter a tensão entre esses pólos. O texto no qual pretendo explicitar essas questões, analisando-o de forma paradigmática, é Mc 9,2-8 (e seus paralelos em Mateus e em Lucas). O contexto epifânico e apocalíptico da perícopa — o que justificou sua escolha para nossa análise — torna-se manifesta em sua estrutura narrativa:

- Jesus sobe ao topo de uma alta montanha com seus três discípulos mais íntimos e importantes (revelação reservada para “uns poucos e escolhidos”);
- no topo da montanha ele é “transformado” diante deles: sua aparência torna-se brilhante (segundo Marcos, sua roupa; segundo Lucas e Mateus, suas faces);
- em seguida duas personalidades da história de Israel, Moisés e Elias, são vistas conversando com Jesus;
- Pedro, um pouco fora de si, pede a Jesus permissão para fazer três tendas. Uma para cada pessoa transfigurada. Talvez ele tentasse prolongar o momento de esplendor e de glória que estavam experimentando;
- Finalmente eles são encobertos por uma nuvem e ouvem uma voz celeste que legitima a Jesus como filho de Deus: Este é meu filho amado, ouçam-no”;
- Seguem reações dos discípulos, em Lucas e Mateus os discípulos sentem medo. Mateus acrescenta que os discípulos caíram sobre suas faces, numa reação tradicional a uma teofania.

Concentraremos nossa atenção na reação de medo dos discípulos, relatada por Mateus e Lucas e, provavelmente, omitida por Marcos. Que tipo de medo é esse? O medo e assombro acompanham tradicionalmente os finais de relatos de exorcismo e de milagres de Jesus. Seria o medo apenas expressão da surpresa, de maravilhamento diante da quebra de “leis naturais”? Coxos andam, cegos vêem. Não cabe aos expectadores outra reação senão ficarem boquiabertos? Essa seria uma compreensão moderna demais. Ou medo seria uma reação simplesmente de incompreensão diante dos milagres que Jesus fazia?

O temor e o assombro que acompanham as manifestações de Jesus como milagreiro ou como exorcista, portanto, como aquele que vence as forças do mal e do caos (entre elas os demônios e os pecados), também podem ser compreendidos como uma reação de simpatia, de participação, no mínimo, de sinergismo e engajamento. Em Lc 5,26, por exemplo, após a cura do paralítico de Cafarnaum, “todos foram tomados de êxtase (*ékstasis*), davam glória a Deus e, tomados de temor (*fobos*), diziam: ‘Hoje vimos prodígios’ ”. Mais do que reação diante de um milagre, medo e estupor parecem indicar uma experiência diante do sagrado. Esse é o caso em Mc 16,8: as mulheres, após verem o túmulo de Jesus vazio e ouvirem o anjo dizer que Jesus havia ido à Galiléia encontrar os discípulos, “fugiram do sepulcro, pois estavam possuídas pelo temor (*trómos*) e pelo assombro (*ékstasis*); e nada disseram a ninguém, pois tinham medo (*efobôunto*)”. Elas haviam visto o túmulo vazio, sinal da vitória do Senhor sobre a morte; haviam recebido uma revelação do anjo e sabiam que estavam diante do fim dos tempos, pois o Senhor retornava para a Galiléia. No caso da transfiguração de Jesus, podemos compreender a reação de medo e de “cair sobre o rosto”, segundo Mt 17,6, como indício de participação, de envolvimento com a visão. Aqui a reação de medo após a revelação de que Jesus é o “filho amado” deve ser entendida como a reação mais apropriada, que mostra que realmente eles estavam “dentro” da cena.

Uma tese antiga, e que teve ressonância entre os especialistas, defende que essa narrativa deveria ser mais bem entendida como uma aparição do Cristo ressusci-



tado. O texto estaria, portanto, deslocado de lugar. Seu lugar correto seria após a páscoa: Jesus aparece vivente, glorioso e acompanhado de outros justos da história de Israel. A tese é interessante, mas a meu ver também tem seus problemas. Interessante porque nos permite entender o texto livre da redação marcana, a qual é muito determinante na sua alocação das perícopes. O texto, como o temos em nossas Bíblias, aparece após a confissão de Pedro e o primeiro anúncio da paixão. Dessa forma, Marcos tentaria compensar o tom pessimista da narrativa apresentando de antemão (prolepticamente, na linguagem teológica) uma imagem de Jesus exaltado. Isso compensaria a novidade apresentada por Marcos de que o Filho do Homem sofreria e morreria, um conceito inédito. Por isso, faz-se necessário mostrar quem é de fato esse Jesus Filho do Homem, ainda que diante de sua morte iminente.

Mas entendo também que “soltar” a perícopa da transfiguração para considerá-la uma narrativa de aparição do ressuscitado acaba por submetê-la a outro esquema interpretativo artificial. Como se este texto não pudesse ter sentido sem o esquema da pregação (querigma) cristã primitiva da morte e ressurreição de Jesus.

Análises da forma literária e da história da tradição nos levariam a outro resultado: a transfiguração distingue-se das aparições do ressuscitado. Ali não há interesse em identificar o transfigurado com Jesus. Sua identidade é dada como certa. Tampouco Jesus comissiona ou dá os últimos ensinamentos aos discípulos. O tom de despedida de cartas narrativas do ressuscitado está ausente da transfiguração. Parece que estamos diante de outro tipo de texto: de uma narrativa de visão de epifania.

Minha hipótese em relação a esse texto é que ele reflete uma compreensão visionária de Jesus muito antiga, dos primórdios da cristologia, na qual Jesus é apresentado como um revelador celeste especial. Talvez seja devido a esse caráter de revelador e, talvez, de viajante celestial, que ele é tanto apresentado de forma angelical, com seu corpo transformado, conversando cara a cara com Moisés e Elias, como sendo um deles, como “entronizado” pela voz celestial como uma espécie de Filho do Homem.

Gostaria de explorar dois aspectos da perícopa: (a) o papel de Moisés na narrativa; e (b) algumas tradições da *merkavah* presentes no texto, mais explícitas por meio de comparação com um paralelo do século II d.C.

## 1. Era Jesus um novo Moisés?

A imagem de Jesus que o texto quer revelar torna-se visível no fato de que ele dialoga transfigurado com Moisés e Elias. Aí está a chave para a compreensão no texto. Quem é esse Jesus que se senta e conversa de igual para igual com essas figuras celestiais?

A presença de Elias no texto fica clara pelo fato de que foi, segundo a tradição bíblica, arrebatado por Deus em uma carruagem de fogo. Além do mais sua figura é também presente na literatura apocalíptica, como autor de apocalipses. Nossa expectativa é que seu companheiro fosse Enoque, o viajante celestial por excelência. Havia também tradições apocalípticas que aguardavam a vinda de Elias e Enoque como os profetas do fim dos tempos (ver, por exemplo, em Apocalipse de João, 11 e no Apocalipse de Elias, que apresenta também uma versão anterior).<sup>1</sup> Elias já é

<sup>1</sup> Moisés e Elias não são mencionados como testemunhas do fim dos tempos na literatura judaica do período, que preferia Elias e Enoque. Mas eles aparecem juntos em tradições cristãs. Não era isso uma peculiaridade dos círculos apocalípticos cristão primitivos? Há uma referência interessante a Moisés e a Elias em um escrito do século II, o Evangelho de Nocodemos. Eles são reconhecidos como os únicos que subiram aos céus e são também apresentados como os paradigmas para a ascensão de Jesus. Ver o texto em Schneemelcher, W. Neutestamentliche Apokryphen, I Evangelien. 5. ed. Tübingen, Mohr, 1987. pp. 399-424 (esp. 409-414).

citado no evangelho de Marcos, no contexto da profecia de Mt 3,23-24, a qual o evangelista vê cumprida na volta de João Batista. Mas para nossa surpresa, Enoque não tem nenhuma função nessa passagem, e quase nenhuma função em todo o Novo Testamento. Se há uma personagem que deveria ter aparecido no relato da transfiguração, esta é Enoque.

O elemento novo no texto é a apresentação intencional de Jesus em relação com Moisés no contexto da transfiguração. Ele não apenas é importante na narrativa, como toda ela é estruturada em torno de acontecimentos relacionados a Moisés, mais especificamente ao relato de Êxodo 24: Moisés sobe à montanha com três pessoas escolhidas (entre outras mais), há referência à nuvem, aos seis dias, à voz celestial e encontramos o mesmo gênero literário, a epifania. Qual a imagem de Moisés refletida no texto? O que justifica sua aparição nessa passagem? E como ele determina uma nova compreensão de Jesus?

Parece que estamos diante de uma tradição marginal do judaísmo do período, que apresenta Moisés como alguém a quem Deus dá, não somente a Torá, mas também a revelação dos mistérios divinos. Nessa tradição, que esboçaremos em seguida, Moisés é um modelo de viajante místico dos céus. Vamos apresentá-lo em três etapas.

a) Em *4 Esdras* encontramos descrita uma imagem de Moisés que transcende seu papel de legislador. Deus o leva ao Sinai e lhe revela os segredos “do tempo do fim”:

[...] Eu o levei ao Monte Sinai, onde o tomei para estar comigo por vários dias e lhe disse coisas fantásticas e lhe mostrei os segredos dos tempos e lhe declarei o fim dos tempos. Então lhe dei a ordem, dizendo: “Estas coisas debes tornar públicas, e estas debes manter secretas” (14,4-6).<sup>2</sup>

Moisés é o modelo para a vocação profética de Esdras, o profeta desse apocalipse. O texto parece afirmar que só os visionários apocalípticos têm acesso aos segredos que Deus revelou a Moisés. Isso seria uma crítica à Torá, à revelação que é aberta a todos?

Segundo a narrativa do *Apocalipse de Baruc*, Deus mostra a Moisés não somente a imagem do tabernáculo e de seus utensílios, mas também a sua cidade e o paraíso:

A cidade [...] que “será revelada comigo, que já foi preparada desde o momento em que decidi criar o paraíso [...]. E eu também mostrei isso a Moisés no Monte Sinai, quando lhe mostrei a imagem do tabernáculo e de seus utensílios [...]” (4,2-5).<sup>3</sup>

Nesses textos encontramos o Sinai como cenário comum. É no Sinai que Deus concede essas revelações especiais a Moisés. É bem possível que o texto da transfiguração tenha recriado esse cenário ao referir-se a um encontro entre Jesus e Moisés em uma montanha alta. Estaria o texto insinuando que Jesus tem acesso a revelação celestial como Moisés no passado?

Moisés também é descrito como sendo um viajante celestial em *3 Enoque (Sefer Hekalot)* 15B. Sabe-se que esse belo apocalipse foi escrito após o Novo Testamento. Mas acredita-se que tenha elementos arcaicos e, portanto, relevante para nossa discussão, como a descrição da ascensão de Moisés, seu jejum, os perigos da viagem e os mistérios celestiais que ele recebeu:

Quando Moisés ascendeu ao alto, ele jejuou 121 jejuns, até que as moradas do hashmal foram abertas para ele. E eis que seu coração era coração como de Leão. Ele viu incontáveis legiões de exércitos cercando-o e eles desejavam consumi-lo.

2 Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*, v. 1, p. 553.

3 OTP, v. 1, p. 622.

Advogados celestiais vieram em seu socorro. Metatron, o Enoque divinizado, fala com Moisés:

Filho de Aarão, não tenhas medo! Porque alcançaste favor junto a Deus. Pede o que quiseres com confiança e bravura, porque uma luz brilhará do teu rosto de um lado ao outro do mundo.<sup>4</sup>

Esse texto faz uma ligação interessante: o começo da escalada do Sinai é o começo da viagem celestial. Aí Moisés é apresentado no estilo de um Enoque, aquele que entra nos céus, supera seus perigos, vê seus mistérios. Resta saber se essa tradição existia no século I e quão divulgada ela era. Os elementos da viagem celestial não são novos, já os encontramos em outros sofisticados apocalipses, como no caso da *Ascensão de Isaías*. O elemento novo é a ênfase em Moisés como o protagonista de uma narrativa de viagem celestial.

Os conteúdos da revelação de Deus a Moisés não são uniformes em todos os apocalipses tratados. Em *4 Esdras*, são os “segredos do tempo”; no *Apocalipse Siríaco de Baruc*, o paraíso e a cidade de Deus. *3 Enoque* destaca muito mais as características do viajante celestial.

b) No Novo Testamento é apresentada uma imagem de Moisés que pode nos ajudar a compreender a relação entre a transfiguração e o encontro de Jesus com Moisés. Moisés seria o mediador da Torá e, como tal, o detentor de uma glória especial, que corresponde à glória da Torá que ele revela. Essa é a imagem apresentada no debate de Paulo com seus adversários em 2 Coríntios 3. Ali, Paulo está discutindo com um grupo que dá importância à glória de Moisés. Ele considera a glória de Moisés de relativa importância em relação à glória de Jesus, que é muito maior. Moisés tem a glória da Torá, mas Jesus a do Evangelho. Por isso, os cristãos são transfigurados quando contemplam a glória de Jesus, por sua irradiação (2Cor 3,18). É essa relação entre olhar para glória de Jesus e ser transformado que torna possível uma conexão com a narrativa da transfiguração.

No texto de Marcos (e paralelos), no entanto, estamos mais próximos da concepção dos opositores de Paulo. A ênfase toda é colocada na glória de Moisés e de Elias. Sua glória é derivada da deles e do fato de que pode estar em comunhão com eles e apresentado como um terceiro revelador dos mistérios divinos. Não pode ter sido esse o significado da voz celestial? De que as pessoas deveriam dar ouvido a ele, porque ele faz parte do seletivo grupo de viajantes celestiais que têm acesso aos mistérios divinos? Ele foi transfigurado em razão de sua proximidade com esses seres quase angelicais? Não é desconhecida da literatura judaica do tempo de Jesus a idéia de que a proximidade e a comunhão com seres celestiais conferem honra e glória.

c) Uma terceira imagem que pode ter influenciado a narrativa da transfiguração vai muito mais além de considerar Moisés como um visionário. Trata-se de uma imagem independente da que vimos acima e, surpreendentemente, mais antiga. Encontramo-la em um texto judaico escrito em Alexandria no século II a.C., na obra *Ezequiel, o Trágico*. Moisés narra um sonho que é interpretado por seu sogro:

No pico do monte Sinai vi algo que se parecia com um trono, tão grande que tocava as nuvens dos céus. Sobre ele sentava-se um homem de aparência nobre, coroado e com um cetro em uma mão, enquanto com outra me chamava. Aproximei-me e fiquei diante do trono. Ele me deu o cetro e me mandou subir no trono, dando-me sua coroa. E ele mesmo desceu do trono. Contemplei a totalidade da terra: as coisas sob ela e acima, nos céus. Então uma multidão de estrelas caiu e pude contar o seu número. Elas passaram por mim como batalhões de homens armados. Então despertei do sonho aterrorizado.

4 OTP, v. 1, pp. 303-304.



Seu sogro interpretou o sonho como segue:

Meu amigo, Deus te deu esse sinal para teu bem. Queria eu chegar a ver essas coisas acontecer. Pois serás a causa da ascensão de um grande trono, e tu mesmo governarás e dirigirás os seres humanos, assim como contemplarás as coisas acima do reinado de Deus: verás as coisas presentes, passadas e futuras (4,68-89).

Os conteúdos são surpreendentes: o próprio Moisés é entronizado, e a ele é dado o governo e o acesso aos segredos do cosmo. Depois de se sentar sobre o trono, ele pode ver os céus, a terra e os astros. Parece exercer domínio também sobre os exércitos de astros, sobre o mundo angelical. A interpretação do sonho por seu sogro deixa seu sentido inequívoco: Moisés governará o mundo. Mas mesmo assim ele não perderá sua função primordial de revelar “as coisas presentes, passadas e futuras”.

Esse texto apresenta Moisés como uma espécie de Filho do Homem, um governante e juiz celeste que atuará no fim dos tempos? O texto não economiza em atribuições que conduzem a essa interpretação. É curioso o fato de esse texto ser contemporâneo do *Apocalipse de Daniel*.

Mas essa apresentação fantástica de Moisés não é um caso isolado. Há um texto, de difícil interpretação, que pode corroborar o quadro. Trata-se da versão longa da *Órfica Judaica*. Nela Moisés também é apresentado como o que pode ver a Deus e conhecer seus segredos. Mas há também a possibilidade de entender o texto como uma descrição do Moisés entronizado, ao estilo do *Ezequiel, o Trágico*: “Ele [...] está estabelecido no grande céu sobre um trono de ouro [...]; ele é todo celestial”.

Há paralelos semânticos entre os textos: ambos se referem a tronos, a realidades celestiais, a conhecimento cósmico, a exercer poder sobre o cosmo (com ênfase no domínio das estrelas), e ambas as figuras recebem revelação divina. Seriam elementos comuns de uma tradição apresenta um Moisés entronizado? Ele é apresentado nesses textos como uma figura angelical ou quase celestial? Tal imagem de Moisés era representativa no judaísmo? Ou melhor, poderia ter influenciado os primeiros cristãos?

Antes de passarmos a considerações sobre esse imaginário e os inícios da cristologia, apresentaremos um breve resumo das imagens sobre Moisés que podem ter desempenhado um papel no texto da transfiguração:

1) Moisés foi compreendido como viajante celestial e revelador dos mistérios divinos em um segmento do judaísmo. Essa deve ter sido a maior influência sobre nosso texto, responsável pela inclusão de Moisés na narrativa, no lugar do mais famoso Enoque.

2) O motivo do compartilhar da glória de Moisés desempenha um papel importante na transfiguração do rosto de Jesus.

3) Há indícios de que alguns setores do judaísmo (no Egito?) consideravam Moisés um ser quase divino, o governante do mundo junto a Deus. Essa tradição parece estar subjacente a nosso texto de forma muito discreta. Mas pode ser um dos elementos impulsionadores da divinização de Jesus de Nazaré.

4) Nesses exemplos pode-se notar como o elemento visionário é determinante. A transfiguração é narrativa vista, o papel de Elias e, especificamente, de Moisés são visionários e há relatos visionários sobre eles. Tudo isso mostra como o elemento experiencial é meio e, ao mesmo tempo, conteúdo.

## 2. Transfiguração e viagem celestial

Há uma versão apócrifa do texto da transfiguração no *Apocalipse de Pedro*.<sup>5</sup> Devemos examiná-lo também pois pode projetar luz sobre alguns aspectos pouco explícitos no texto sinótico.

O *Apocalipse de Pedro* inicia-se com Jesus respondendo às perguntas dos discípulos sobre a parusia (o retorno do Senhor) e sobre os sinais que a antecedem, ao estilo de Marcos 13. Jesus então fala sobre as “últimas coisas”, como o sofrimento dos maus e a recompensa dos justos. No fim, o texto apresenta uma narrativa que tem correspondência com a transfiguração. Trata-se, na verdade, de uma versão muito mais longa desse texto. Isso proporciona mais argumentos para os defensores da teoria de que a narrativa da transfiguração está no lugar errado no evangelho de Marcos. Ela caberia melhor como evento pós-páscoa. Mas também devemos notar que no *Apocalipse de Pedro* não há nenhuma referência à narrativa da paixão, assim como o texto também não se apresenta como um relato de aparição do ressuscitado.<sup>6</sup>

Nessa versão há algumas importantes diferenças em relação à narrativa dos evangelhos sinóticos que devem ser destacadas:

Em primeiro lugar, a transfiguração em si mesma não é descrita. A ênfase é colocada na descrição de Moisés e de Elias.<sup>7</sup> A beleza e glória das duas personagens é descrita em detalhes. Essa apresentação fantástica e semidivina de Moisés e Elias concorda com a imagem de Moisés glorificado que reconstruímos acima, como uma espécie de ser celestial.

Em segundo lugar, e contrastando com os evangelhos sinóticos, os elementos de viagem celestial (de misticismo de *merkavah*) são mais visíveis. O *Apocalipse de Pedro* termina com o relato da ascensão de Jesus aos céus, acompanhado de Moisés e Elias. O texto apresenta elementos típicos da jornada celestial como, por exemplo: a menção ao “céu aberto”, a referência à presença dos justos no primeiro e no segundo céu, os exércitos de anjos e o fechamento dos céus após a partida de Jesus, Moisés e Elias.

É necessário perguntar pela relação entre essa versão da transfiguração, do século II d.C., e a versão sinótica, bem mais antiga (a versão marcana de cerca de 70 d.C.). Além de mais recente, a versão do *Apocalipse de Pedro* é secundária. Pode-se notar isso no colorido e na quantidade de detalhes da narrativa. Mesmo assim, teríamos um caso interessante de cristãos do século II que ressignificam um texto bíblico com elementos da viagem celestial. O interesse nessas questões deve ter sido muito grande entre eles.

Mesmo sendo mais recente que Marcos, é possível que o *Apocalipse de Pedro* contenha características primitivas e arcaicas, por exemplo: a ascensão aos céus

5 Hennecke-Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (traduzido para o inglês por M. L. Wilson), v. 2, pp. 668-683.

6 É o contexto pressuposto por Collins, A. Y. *Apocalypse. The Morphology of a Genre*. *Semeia* 14 (1979), p. 73.

7 “E meu Senhor Jesus Cristo, nosso rei, disse-me: ‘Vamos para a montanha’. E seus discípulos foram com ele orando. E eis que lá estavam dois homens, e não pudemos contemplar seu rosto, pois deles irradiava uma luz mais brilhante que o sol e também suas vestes eram tão brilhantes que não se pode descrevê-las, não há nada neste mundo que se possa comparar. E sua suavidade [...], cuja beleza de sua forma não se pode descrever. Pois sua aparência era assustadora e maravilhosa. E o outro, enorme eu diria, brilha em sua aparência mais que o granizo (cristal). A pele de seu rosto e de seu corpo é cor de rosa [...] sua pele. Sobre seus ombros e sobre suas testas (pl.) havia uma coroa de nardo, um trançado de belas flores. Como o arco-íris era seu cabelo na água. Assim era a beleza de sua aparência, enfeitada com todo tipo de adorno. Quando os vimos de repente, nos maravilhamos. Eis que me aproximei de Deus Jesus Cristo e lhe disse: ‘Senhor, quem são estes?’ E ele me disse: ‘Estes são Moisés e Elias’ ” (15-16, versão etíope). *NTA*, v. 2, pp. 680-682.

não enfoca Jesus sozinho. Ele sobe aos céus acompanhado de Moisés e de Elias. No céu, todos os três são recebidos pelos anjos como mártires (os "seres humanos em carne") que estavam no céu. Os elementos cristológicos sinóticos estão totalmente ausentes. Por exemplo, a ênfase não é colocada na identidade messiânica de Jesus. Sua transfiguração nem mesmo é descrita.

Esses indícios não indicam uma certa "ingenuidade cristológica", o que indica que a cristologia por detrás do texto não é tão desenvolvida quanto a dos sinóticos, apesar de ser mais recente? Por outro lado, podemos nos perguntar se Marcos não teria suprimido detalhes e colorido da narrativa, entre eles elementos da *merkavah* por conta de seus interesses cristológicos próprios? Entendemos que a associação de elementos da *merkavah* à narrativa da transfiguração no *Apocalipse de Pedro* tem muito a dizer sobre as origens da cristologia, como, por exemplo, o fato de a exaltação de Jesus como messias glorioso não ser um processo tardio e secundário, mas pertencer ao início das formulações cristológicas, além de podermos entender sua exaltação, não como uma reação "lógica" do fato de que foi crucificado, mas de ter sido associado, desde muito cedo, a figuras semi divinas das tradições apocalípticas. Essas associações, como havíamos afirmado, são fruto direto e indireto de experiências visionárias.

Esse texto nos oferece um testemunho da existência de uma narrativa de visão de uma epifania de Jesus na qual ele é apresentado como um viajante celestial. Podemos conjecturar que essa pode ter sido a forma primitiva da narrativa da transfiguração. Mas no *Apocalipse de Pedro* a temos desenvolvida em sua última e gloriosa ascensão aos céus. Em Marcos, por outro lado, a encontramos historicizada. O lugar e sentido original da transfiguração poderia ser encontrado entre essas duas tendências.

Se alguns cristãos viram nesta narrativa uma apresentação de Jesus como viajante celestial, poderíamos nos perguntar sobre o modelo de experiência visionária de suas comunidades e sobre a influência dessas sobre suas narrativas. Devemos notar que o Jesus glorificado, transfigurado é objeto da visão dos discípulos. São eles que sentem medo, que tentam prolongar a experiência construindo tendas. Jesus é mais objeto que personagem da narrativa. A transfiguração é uma experiência visionária de discípulos que vêem em Jesus o maior dos visionários, no nível de Moisés e de Elias.

Encerramos, desta forma, nossa introdução à experiência religiosa dos primeiros cristãos. Sem dúvida, muitos outros aspectos e outros textos poderiam ser abordados, mas optamos por destacar a revelação visionária e o culto de êxtase como elementos-chave na constituição da religião dos primeiros cristãos.

Passemos agora a uma apresentação da inserção dessas experiências nas comunidades e na sociedade. Veremos que as expressões religiosas, não obstante serem atribuídas a revelação celestes, estão, desde o início, envolvidas em disputas por poder.



*“Ya regressem los tiempos muy antiguos,  
la unidad recobrada,  
la recorteiliación dei León, dei Toro y dei Arbol.”<sup>2</sup>*

Quando iniciei a presente reflexão, deparei com uma série de alternativas. Como não poderia abranger tudo, tive de me decidir por uma delas. As alternativas eram as seguintes: literatura oral, música, poesia escrita.

Paulo Colina, na introdução de *Axé, Antologia contemporânea da poesia negra brasileira*, diz que:

“Quando nossos ancestrais sofreram a tentativa de esterilização de raízes, para que se sujeitassem ao trabalho escravo, nossas Histórias/Estórias foram mantidas boca-a-boca. E, de fogueiras a bocas-de-fogão e mesas, perduram até hoje, questionando a verdade encapuzada da história estabelecida”.<sup>3</sup>

A cultura do povo negro é, em grande medida, uma cultura da oralidade. Uma pesquisa séria deveria, portanto, iniciar por aí. Mas, concretamente, isto demandaria muito mais tempo e outros instrumentos que eu não me sentia preparado para utilizar. Só para que se tenha uma dimensão do que estou dizendo, vale transcrever o que diz Luís de Câmara Cascudo:

“Cust informa que os africanos falam quinhentos e noventa e um idiomas e dialetos. Os bantos ficam com 168. Impossível calcular a riqueza da literatura oral negra, infinito de suas variantes. Se pensarmos na inextinguível tendência para o canto e na sedução irresistível do africano para a eloquência, a mania dos discursos, a conversa sem fim, o prestígio dos contadores de estórias e cantores populares, profissionais, compreendemos como o problema do folclore africano absorverá um século de sistemática e será um esplendor no seu conhecimento total”.<sup>4</sup>

Se Câmara Cascudo entrevê tamanha riqueza e esplendor no que ele chama de “folclore africano”, pode-se imaginar a riqueza teológica ou o verdadeiro tesouro escondido no campo da oralidade negra que desafia a nossa inteligência e argúcia hermenêutica. Porém, diz mais o mestre: dada a predileção dos africanos pelo convívio social, pela sua intensa sociabilidade, suas religiões, via de regra, “transmitem-se oralmente, pelo ensino auditivo, pela orelha, pelos babalaôs, babalorixás e pais-de-terreiro (*sic*), machos, fêmeas de respeitosa ciência velha na Bahia e Rio

1 Este artigo apareceu originariamente em Silva, Antonio Ap. Existe um pensar teológico negro? S. Paulo: Paulinas, 1998. O autor é pastor Luterano.

2 Leopold Sedar Senghor, *Poemas de La Negritud*. Argentina, Emecé, 1964, p. 45.

3 Paulo Colina, (org.), *Axé—Antologia contemporânea da poesia negra brasileira*. São Paulo, Global, 1982, p. 7.

4 Luis de Câmara Cascudo, *Literatura oral do Brasil*. 2a ed., Rio de Janeiro, José Olympio/MEC, 1978, p.152.

de Janeiro, como no catimbó nordestino e pajelança amazônica...”<sup>5</sup> Quer dizer, o teólogo que busca a experiência negra de Deus, necessariamente, deve levar em consideração esta característica essencial da vida do povo negro. Câmara Cascudo, no seu interesse pelo folclore, pela cultura popular, critica uma certa pesquisa etnográfica por ter-se reduzido ao estudo do aspecto religioso do negro e sua conseqüente e excessiva valorização. Poderíamos objetar que, afinal, isto se deve não tanto aos pesquisadores, mas ao próprio povo negro que não distingue, de forma estanque, vida e religião, folclore e expressão de fé. Na sua experiência cotidiana, expressa de modo intrincado a sua alegria e a sua fé, numa simbiose que chega a ser chocante para espíritos por demais ocidentais, cartesianos... Fique, pois, o registro da importância da literatura oral.

Uma segunda alternativa seria procurar na música, aliada à poesia, respostas às perguntas: Quantos são os modos musicais que brotaram da comunidade negra? Desde onde se pode dizer que começou a música negra no Brasil? Desde a chegada do primeiro escravo? O samba, o pagode, o maracatu, a congada e tantos outros tipos de música negra descortinam um enorme campo de pesquisa. Sabedor dessa importância, mas limitado como afirmei acima, tive de deixar de lado esta alternativa. Indo por este caminho, um mundo se abriria à minha frente.

A terceira e última das alternativas me pareceu a mais acessível e adequada aos objetivos deste trabalho. Já conhecia alguns poetas negros. Além disso, entendo que, na poesia, o inconsciente aparece com mais força do que noutras formas literárias. E era justamente na fronteira entre o consciente e o inconsciente que eu esperava encontrar alguma coisa nova. Não foi, portanto, difícil optar por este caminho.

E o caminho, surpreendentemente, foi-se mostrando fecundo. Florestan Fernandes já notara que a poesia, o teatro e a religião “permitem chegar ao homem negro, às suas ambições e frustrações mais profundas, e ao que há de irremediável e de irredutível no empobrecimento humano e cultural de uma sociedade que converte a democracia racial em um falso idealismo”.<sup>6</sup> Num mundo que negou o negro como ser humano, este permaneceu sempre condenado a não ser. Terrível situação que obrigava o negro a se autonegar para se afirmar. F. Fernandes chama isto de uma “terrível provação”. Se os negros durante muito tempo sofreram um processo de padronização e uniformização que os fazia negar as raízes, verdadeiro processo de branqueamento, interessa aqui saber e detectar por que algo tão avassalador não conseguiu se impor absolutamente. É claro que um processo de mudança cultural ocorreu. É inegável. Mas, de onde vem esta resistência negra que hoje desponta cada dia com mais força por todo o país? Onde este povo negro foi encontrar a seiva que nutre a sua reafirmação como humanidade outra, diferente, bela e livre aos seus próprios olhos? Que os poetas nos ajudem a encontrar as razões de tamanha e persistente ousadia.

## 1. A poesia como afirmação da negritude

Falando em poesia como expressão das realidades da Comunidade Negra, vem-me à mente a figura de Roger Bastide. Em fevereiro de 1946, Roger Bastide escreveu um artigo, intitulado A propósito da poesia como método sociológico, publicado pelo *Diário de São Paulo*, em duas partes.<sup>7</sup> Nele, Bastide estabelece um diálogo entre o “crítico” (pensador cartesiano) e o “sociólogo”, no qual revela a sua postura

5 Idem, p. 157.

6 Florestan Fernandes, *O negro no mundo dos brancos*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1972, p. 12 e 15.

7 Roger Bastides, *Sociologia*, São Paulo, Ática, 1983, pp. 81-87.

científica e a sua proposta metodológica nova. Neste artigo, ele propõe a “intuição poética” como forma de se aproximar da experiência social de um povo. Trata-se, para o sociólogo, de não se colocar fora da experiência social, mas de vivê-la, se não totalmente, “transformando-se em operário e patrão, empregado de banco e malandro, entregador de loja e missionário, aproximando-se destas realidades pelo menos por um esforço de simpatia... Trata-se de uma transfusão de alma. Precisamos nos transformar naquilo que estudamos — multidão, massa, classe ou casta.”<sup>8</sup>

Isto é necessário porque as sociedades não são ajuntamentos mecânicos, elas têm um sentido, um significado que só se compreende “apelando para um ato de amor”. É preciso, continua Bastide, “transcender nossa personalidade para aderir à alma que está ligada ao fato a ser estudado”. Superando nossos preconceitos burgueses, “de funcionários ou de proletários”, Bastide, então, acredita que “só a poesia é capaz de nos fazer sair dessa sociologia do saber...” Pois, se o conhecimento é uma reconstrução do real, precisamos estar muito atentos para o fato de que o real resiste, às vezes, a se submeter às leis do espírito. Cabe ao pesquisador, neste caso, procurar compreender e interpretar essa parte “irracional” que, no fundo, é o inconsciente coletivo de um povo. Bastide conclui que não há outro meio para chegar a esta região profunda, senão através da expressão poética. Pois, na própria sociedade, “há um elemento de poesia, sendo a expressão poética um esforço de fidelidade em relação à própria verdade das coisas”. Foi dessa forma que ele pôde entender o candomblé da Bahia, pois só assim chegou a “alcançar uma fidelidade mais precisa”.

Gostaríamos de acrescentar ainda um ponto. Segundo Zilá Bernd, há uma predominância da poesia sobre o conto e sobre o romance, na literatura negra do Brasil.<sup>9</sup> Isto se deve ao fato de que ainda não se deram as condições de maturação para o romance negro, como o resgate de sua participação na História do Brasil e a definição de sua própria identidade. Para ela, o que temos é “um discurso poético que revela um processo de transformação da consciência negra. Buscando assumir-se como sujeito da enunciação, o negro liberta-se da imagem quase sempre estereotipada com que foi apresentado desde sua chegada ao Novo Mundo”.<sup>10</sup>

Entre as características dessa poesia, a principal é a afirmação do sujeito negro. A autora ressalta um dado importante para o nosso estudo: “Na grande maioria dos casos o *eu* individual funde-se no nós coletivo, evidenciando um empenho em delinear uma identidade comunitária...” Como no seguinte exemplo:

E cravo, finco fundo  
o eu que escapou,  
se somou e deu nós.<sup>11</sup>

Ao me defrontar com a poesia feita por autores negros, percebi que, por trás da poesia, há uma comunidade negra que se expressa de diversas maneiras, uma das quais é esta poesia em que os sujeitos negros falam orgulhosamente de si próprios. Ancorados em suas comunidades, procuram reverter tudo. O que era negro abjeto, passa a ser negro belo, expressão da identidade reconquistada e assumida em toda a sua dignidade. Como nestes versos de Geni Mariano Guimarães:

8 Idem, p. 83.

9 Zilá Bernd, Introdução à literatura negra, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 75.

10 Idem, p. 76.

11 Idem, p. 78.



Ser Negra  
Na integridade  
Calma e morna dos dias.

Ser negra  
De carapinha  
De dorso brilhante,  
De pés soltos nos caminhos.

Ser negra  
De negras mãos,  
De negras mamas,  
De negra alma.

...  
Negra  
Puro afro sangue negro,  
Saindo aos jorros  
Por todos os poros.<sup>12</sup>

Poderíamos buscar na literatura muitos outros exemplos em que a poesia é utilizada como expressão da força e resistência do negro. Entretanto, antes de continuar com este tema da nossa reflexão, quero fazer presente uma outra realidade que considero importante. Trata-se do discurso teológico. Se a poesia expressa a vitalidade presente em cada negro e na Comunidade Negra, a reflexão teológica mostra as referências fundantes desta vitalidade. Portanto, nas páginas seguintes, queremos explicitar alguns aspectos do pensamento teológico afro, ou, mais propriamente, da Teologia Negra.

## 2. Teologia e negritude

Ao relacionar Teologia e Negritude, é forçoso o surgimento de algumas questões. Nos Estados Unidos, por exemplo, a questão que a Teologia Negra se coloca é a seguinte: “o que tem o evangelho a ver com a luta dos negros pela libertação?”,<sup>13</sup> James Cone, renomado teólogo negro, entende que tal teologia só pode surgir de uma comunidade oprimida, pois só ela levanta este tipo de preocupação.

A Comunidade Negra precisa entender a razão do seu sofrimento, o seu lugar na história, pois é nela que se manifesta a sua salvação. Considerando sua realidade, o teólogo negro vai em busca das expressões de fé e de vida do seu povo, mas parte de uma premissa que a própria experiência lhe coloca, de maneira drástica: “quando o senhor e o escravo falavam sobre Deus, possivelmente eles não podiam estar se referindo à mesma realidade. Quando o escravo falava sobre Jesus Cristo, ele falava abertamente da profundidade do sofrimento, do desespero e da dor...”.<sup>14</sup> Quando escuta os sermões, o negro se dá conta de que a Palavra é mais do que palavras sobre Deus.

“A Palavra de Deus é um acontecimento poético, evocação de uma realidade indescritível na vida de um povo”.<sup>15</sup> Considerando a realidade do povo negro em seu país, Cone afirma que a “situação histórica da escravidão pode ter forçado o negro a prestar culto com e ‘como’ o senhor branco, mas de muitas maneiras sutis,

12 Cit. por Oswaldo de Camargo, in O negro escrito. Apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, Secretaria do Estado da Cultura, 1987, p. 163.

13 James H. Cone, O Deus dos oprimidos, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 15.

14 Idem, p. 19.

15 Idem, p. 27.

o escravo transcendia as limitações da servidão e afirmava um sistema de valores religiosos que diferia do seu senhor".<sup>16</sup> Os cânticos negros, nos Estados Unidos, revelam que a religião dos negros não fica limitada ao sentido literal das palavras. Quando convenientemente cantados, segundo o ritmo próprio e a tonalidade certa, eles despertam uma verdadeira paixão na Comunidade Negra. Diz Cone: "O gemido, o grito e as respostas coletivas à oração, ao cântico e ao sermão são projeções artísticas da dor e da alegria experimentadas na luta pela liberdade. Faz parte da habilidade do povo negro expressar o lado trágico da existência social e ao mesmo tempo, expressam a recusa de serem aprisionados por suas limitações".<sup>17</sup>

Muito provavelmente, sem discordar do seu irmão *black*, o teólogo negro no Brasil falaria de outro jeito. Pois aqui no Brasil, as religiões africanas e outros componentes tiveram um peso muito maior na manutenção da identidade negra do que na América do Norte. O trabalho do teólogo negro no Brasil é "eminentemente crítico" quanto à pastoral da Igreja em relação aos negros, como afirma João Manoel Lima Mira, num texto sobre a evangelização no período Colonial.<sup>18</sup> Em sua opinião, a Igreja católica foi por demais etnocêntrica e não soube compreender e aceitar o universo religioso negro. Na pressa em evangelizar, impôs uma forma de cristianismo que não passou de um "verniz; uma crosta de gelo que o sol do tempo haveria de derreter".<sup>19</sup> A sombra da Igreja cristã, floresceram os cultos africanos que resistiram até hoje. É com estas constatações que o teólogo negro apela para a libertação da Igreja e a desafia a assumir a questão étnica negra, única forma de se redimir das omissões do passado.

Vemos, assim, que entre nós há que se considerar o tipo de colonialismo imposto pelos portugueses e a forma de evangelização empreendida pelo tradicional catolicismo ibérico.

Avaliações estimativas dão conta de que os negros caçados e feitos escravos na África e, depois, transportados para o Brasil até 1850 somavam aproximadamente 4 milhões, enquanto outros 3 milhões foram levados à América hispânica. Um grande número de negros morreu na travessia do Atlântico, dadas as condições de transporte nos infectos porões dos navios negreiros.

Os negros constituíram a mão-de-obra predominante que substituiu o indígena, e isto por quatro séculos da história do Brasil. A dívida para com eles é impagável. Foram os negros os responsáveis pela produção e geração da riqueza dos senhores da terra e das minas. O tráfico negreiro foi uma rentável fonte de capitalização em favor, sobretudo, dos países dominantes, como a Inglaterra, por exemplo.<sup>20</sup>

A escravidão, como sistema econômico, não respeitou etnias, laços de parentesco, idade, sexo. Foi cruel. Os negros foram submetidos a um regime de trabalho forçado, cujas seqüelas permanecem até hoje. Não surpreendem, portanto, os suicídios voluntários praticados para fugir à tortura, à humilhação e, assim, voltar à África perdida.

Este é o contexto, resumidamente, no qual se deu a evangelização dos negros no Brasil. Ela foi parte preponderante do projeto colonial, pois o lema era expandir a Fé e o império. A cristandade colonial foi um instrumento a serviço desse projeto. Nele, os negros não terão qualquer especificidade. Serão parte discriminada da

16 Idem, p. 29.

17 Idem, p. 32.

18 João Manoel Lima Mira, *A evangelização do negro no Período Colonial Brasileiro*, São Paulo, Loyola, 1983, p. 14.

19 Idem, p. 212.

20 Suely R. R. de Queiroz, *Escravidão negra no Brasil*, São Paulo, Ática, 1987, p. 14.

massa amorfa de fiéis e serão assimilados, à revelia, na religião dos senhores. Não houve escolha. Uma velha escrava conta que, após a tortura no tronco, vinha o padre dar a bênção. Ela prossegue:

“reza e cura não sabia nada, só dizia prá nós se cala, que era assim mesmo. Nosso Sinhô tinha sofrido e nego tinha que sofre também pra chega no paraíso... Ora criança, nós queria chega era na África, onde tava o nosso passado e não no paraíso que nós nem sabia o que era. Mas tinha que agüenta. Agüentá até que aprendia a fica calado na frente dos sinhô e fala: Seja louvado o Sinhô Jesus Cristo, ouvi reza em língua enrolada e bota pano fino na cabeça. Invê se podia? Nosso santo era outro, não aquele”.<sup>21</sup>

Este depoimento eloqüente expressa bem a dificuldade do povo negro. Mauro Batista, teólogo negro brasileiro, falecido recentemente, afirma que a Igreja católica em razão de sua intolerância, teve enorme dificuldade para “penetrar no mundo cultural-religioso da população negra”.<sup>22</sup> Esta dificuldade foi uma constante na história do negro no Brasil. Só muito recentemente há sinais de abertura, principalmente depois das Conferências de Medellín e Puebla, nas quais os bispos católicos acolhem as aflições dos pobres, aí incluídos os negros. Mas é tudo muito tímido ainda.

Quanto às religiões negras, ficaram até bem pouco tempo sujeitas à perseguição sistemática. Se houve certa tolerância às “danças dos negros” no período Colonial, nunca deixou de existir a repressão aos cultos, e, sobretudo após o processo de romanização da Igreja católica no Brasil, a prática do candomblé, da macumba e de outros rituais se transformaram em caso de polícia. Como diz Joana dos Anjos, “nas ‘barbas do branco’ o Candomblé sobreviveu e hoje se assume. Foi este o instrumento divino que Olorum concedeu a seu povo para que ele permanecesse de uma certa forma ligado às suas raízes”.<sup>23</sup>

No protestantismo, a experiência não foi muito diferente. Nas Igrejas históricas, a ideologia da superioridade racial ou a ideologia pequeno-burguesa liberal predominaram durante muito tempo, afastando os negros dessas comunidades de fé. Só neste século, pode-se encontrar expressiva participação negra e aí, de modo especial, no pentecostalismo, ou seja, no braço popular do protestantismo no Brasil.

A Comunidade Negra é importante para a reflexão teológica, seja pela situação em que viveu no passado e vive no presente, seja pela sua expressão demográfica. O Brasil, como se sabe, é a segunda maior nação negra do mundo, com cerca de 70 milhões de negros.

Segundo o teólogo negro Antônio Aparecido da Silva, padre Toninho, o primeiro desafio para a teologia negra é o lugar a partir do qual se faz teologia. Isto significa que é preciso descobrir o específico da Comunidade Negra, sem o que se fica numa visão classista ou genérica que pouco ou nada acrescenta à reflexão teológica.

Um segundo desafio é o necessário enegrecimento da teologia e o conseqüente enegrecimento do teólogo. Pois este deve partir de situações concretas em sua reflexão, nas quais a opressão e o racismo são os problemas principais do cotidiano da comunidade negra. Mas é preciso também admitir que esta comunidade é o “mais autêntico símbolo dos sem-vez e sem-voz”.<sup>24</sup> Padre Toninho defende que é necessário situar a cristologia a partir da experiência de sofrimento, escravidão e

21 Cit. por Joana dos Anjos, in *Ouvindo histórias na senzala*, São Paulo, Paulinas, 1987.

22 Revista Tempo e Presença, jan-fev/88, n. 227, p. 16.

23 Joana dos Anjos, op. cit., p. 30.

24 Antônio Aparecido da Silva, *Desafios teológico-pastorais a partir da causa dos afro-brasileiros*, in *Inculturação e libertação*, CNBB/CIMI, São Paulo, Paulinas, 1986, p. 181.

holocausto da Comunidade Negra. Ou, em outras palavras, “patentear que Jesus é negro, porque... assumiu a causa da vítima”.<sup>25</sup>

Uma nova reflexão teológica exige também uma nova leitura da Bíblia. A Comunidade Negra tem uma interpretação muito concreta das mensagens da Bíblia. A esperança manifestada pelo Reino de Deus é entendida como uma Utopia que requer ação em vista de uma nova sociedade, justa e fraterna.

Esta vinculação estreita entre teologia e Comunidade Negra é tão importante, que seria um contra-senso pensá-las como realidades separadas. Os povos negros da diáspora brasileira e afro-americana viram rompidas as linhagens das aldeias africanas, viram suas famílias desmembradas, os casamentos dificultados nas fazendas, infames condições de vida e de trabalho; viram a enorme desproporção entre os sexos, já que por um bom tempo havia mais homens que mulheres. Não obstante tudo, resistiram e conseguiram formar comunidades centradas no convívio, na solidariedade e na integração social”.<sup>26</sup>

É esta Comunidade Negra no exílio que se torna o *locus* da resistência negra. É dela que surge a esperança como possibilidade de libertação. E nela, portanto, que o teólogo encontra as raízes de uma fé que move montanhas e derruba dos tronos os poderosos. Em princípio, tal comunidade não é nem cristã nem não-cristã. É simplesmente a Comunidade Negra. É a ela que os negros cristãos se referem e é a ela que desejam servir com o que têm de melhor.

Para exprimir o sofrimento e as lutas da Comunidade Negra, a teologia e a poesia se confundem numa só expressão. Não são duas linguagens diversas. É, na verdade, o mesmo grito e anseio de libertação.

### 3. Poesia e povo negro

Já dissemos anteriormente que o povo negro ama a eloquência, a conversa e as histórias que passam de boca em boca. É no convívio social que os conhecimentos são disseminados e aprendidos, sobretudo no contato com os mais velhos, que são os verdadeiros mestres. Trata-se de uma experiência tradicional. É surpreendente ver como tais valores resistem ao tempo e, ainda hoje, se fazem presentes.

Zilá Bernd nos informa que o surgimento da literatura negra está ligado à compreensão do conceito “negro. “Negro” pode tanto remeter à ofensa e à humilhação, quanto pode ser assumido como expressão de orgulho.<sup>27</sup> Obviamente, da ótica da “negritude”, o termo “negro” é sempre expressão positiva.

“O discurso poético torna-se o lugar da criação do conceito de negritude e da tomada de consciência de ser negro”.<sup>28</sup> A poesia negra gera uma nova ideologia, necessária e libertadora, porque quer expressar a verdade da Comunidade Negra. Ela não se deixa aprisionar pelo discurso dominante, mas, ao contrário, cobra um lugar na sociedade, o lugar próprio e digno para o negro.

A literatura poética tem sido o veículo do protesto negro, como, por exemplo, na expressão de Carlos Assumpção:

25 Idem, p. 182.

26 Ronaldo Vainfas, Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil Colonial, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 37.

27 Zilá Bernd, op. cit., p. 96.

28 Idem, p. 97.



...  
Meu irmão, fica sabendo  
Piedade não é o que quero  
Piedade não me interessa  
Os fracos pedem piedade  
Eu quero coisa melhor  
Eu não quero mais viver  
No porão da sociedade  
Não quero ser marginal  
Quero entrar em toda parte  
Quero ser bem recebido  
Basta de humilhações  
Minha alma já está cansada  
Eu quero o sol que é de todos  
Ou alcanço tudo o que quero  
Ou gritarei a noite inteira  
Como gritam os vulcões  
Como gritam os vendavais  
Como grita o mar  
E nem a morte terá força  
Para me fazer calar!<sup>29</sup>

A literatura poética negra está também de alguma forma presente nas formas religiosas. As religiões negras, tradicionalmente, foram transmitidas por via oral. Através de estórias, contos, cantos e rituais, a Comunidade Negra assimilava e passava adiante a sua experiência do Sagrado. Quando um negro descia do tronco, as costas lanhadas e rubras de sangue pelas vergastadas do chicote do feitor, diz uma velha escrava que as mulheres passavam “macela” e cantavam baixinho, assim:

“Na aruê obá  
naruê oba” (o que em português vem a ser: “No  
outro lugar se terá paz”).<sup>30</sup>

Este povo negro, destituído de tudo, preservou o seu canto. E o canto era tudo. Como dizia vovó Consuelo, “a nossa vida é o canto. Com tamborim e afoxé, atabaque e agogô nossa vida é canto”. Ou vovó Emília, que contava assim a sua história: “Nós cantava em tudo. Era o modo que nós podia falar. Branco não entendia nossa língua. Nós cantava e enrolava. O canto era nossa força. Se nós não pudesse cantar era o pior que havia. O canto era comunhão de nós. Se nascia um, nós cantava e oferecia ele a Olorum”.<sup>31</sup>

Os jesuítas, talvez, tenham sido os únicos a entenderem a força que vinha das “cantorias e danças dos negros”. Por isso mesmo eles as combatiam e depreciavam como “culto aos ídolos”. Outros pensavam que, enquanto cantavam e dançavam, os negros permaneciam submissos.<sup>32</sup>

Creio que seja importante aludir a alguns outros aspectos da poesia negra, às suas formas, por exemplo. A poesia negra é regida por algumas leis fundamentais que Zilá Berad identifica como sendo 4:

Primeiro: A emergência de um eu enunciador que aflora na poesia como “eu-que-se-quer-negro”. Vejamos um exemplo:

29 Cit. por Oswaldo de Camargo (org.), A razão da chama, Antologia de poetas negros brasileiros, São Paulo, GRD, 1986, p. 53.

30 Cit. por Joana dos Anjos, op. cit., p. 22.

31 Idem, p. 42.

32 Ronaldo Vainfas, op. cit., p. 113.

Eu	Com injustiça
Negro.	Estupefato.
Eu	Eu
De fato.	Tentando ser eu mesmo
Eu	Negro de fato. António Vieira <sup>33</sup>

Segundo: A construção de uma epopéia negra, cujo exemplo maior é a recuperação da memória de Zumbi.<sup>34</sup> Exemplos temos no *Canto dos Palmares*, de Solano Trindade, ou em *Quilombos*, de José Carlos Limeira, do qual seguem alguns versos:

Negro correndo livre  
colhendo, plantando por lá  
se Palmares ainda vivesse  
em Palmares queria ficar.<sup>35</sup>

Terceiro: A reversão dos valores, na qual o que era negativo é tornado positivo.<sup>36</sup> É o que vemos na poesia *Atitude*, de Oswald de Camargo:

...  
Sê duro, é negro, duro  
Como o poste em que mil vezes te chicotearam.  
Sê negro, negro, negro  
Maravilhosamente negro!<sup>37</sup>

Quarto: Expressa uma nova ordem simbólica na qual o mundo virado pelo avesso.<sup>38</sup> Um bom exemplo nos dá Oliveira Silveira:

E a noite foi nos guardando  
Em seu materno aconchego  
A noite placenta grande  
Como um continente negro.

Ou nestes versos de Cuti (Luiz Silva):

Parece que meus dentes é que encerram o  
Verdadeiro sentido da paz.

...  
É que a noite traz uma rede de sonhos  
Para pescar esperanças que me façam cafuné.<sup>39</sup>

Quanto ao estilo, a poesia negra é eminentemente popular, concreta e objetiva. Há nela uma certa melodia que leva o corpo a balançar quando se declama ou se escuta. Não falta também a ironia e o humor bem negros. Na poesia de cunho mais religioso, encontramos uma espécie de responso, ou seja, orações curtas e repetitivas em forma de jaculatórias. Aliás, uma das características da poesia negra mais popular é a economia de versos e palavras, e, em contrapartida, uma profusão de repetições.

33 Cit. por Bernd, Zilá, op. cit., p. 77.

34 Zilá Bernd, op. cit., p. 80.

35 Cit. por Paulo Colina, Axé — Antologia contemporânea da poesia negra brasileira, S. Paulo, Global, 1982, p. 41.

36 Zilá Bernd, op. cit., p. 85.

37 Cadernos negros, n. 1, Ed. dos Autores, São Paulo, 1978, p. 144.

38 Zilá Bernd, op. cit., pp. 89-90.

39 Cadernos negros, n. 1, Ed. dos Autores, São Paulo, 1978, p. 48.

Por último, trata-se de uma poesia situada. Normalmente, é recitada na roda de poesia ou na roda de canto e dança. Com acompanhamento de atabaques e agogôs, quem sabe, o poeta negro devolve à comunidade, artisticamente, o que dela recebeu como estímulo e vivência.

#### 4. Poesia negra e temas teológicos

Tobias Barreto, negro, pernambucano do Recife, presentiu com muita visão os dilemas dos negros após a Abolição. Ele sabia que se tratava de algo muito além da mera questão do *status* jurídico do escravo: era uma questão de caráter socioeconômico. Mas é interessante que ele expresse o problema numa linguagem teológica:

Dizem que o Cristo, o filho de Deus vivo...  
Veio ao mundo remir do cativo,  
E eu vejo o mundo ainda, tão cativo!  
Se os reis são sempre os reis, se o povo ignaro  
Não deixou de provar o duro freio,  
Da tirania e da miséria o travo,  
... Se o homem chora e continua escravo,  
De que foi que Jesus Salvar-nos veio?<sup>40</sup>

Com força e ironia, no fundo o poeta questiona a ordem escravocrata, que se utiliza do cristianismo para justificar sua posição social. Tobias Barreto se utiliza do mesmo discurso dos senhores, só que o faz revertendo o sinal em favor do “povo ignaro”. Resta saber como este povo, escravo, se apropriou de Jesus para conseguir sua liberdade.

Mas o grande poeta negro do século XIX, por sua ironia fina e popular, por sua coragem e argúcia, é Luis Gama (1830-1882). No famoso poema “Quem sou eu?”, ele funda uma linha de indagação sobre a identidade do negro que será retomada bem mais recentemente pelos poetas negros contemporâneos. Utilizando a paródia como arma, ele revoga no imaginário o sistema escravocrata e a reverência à classe dominante dos senhores de terra. No poema, baseado no epíteto dado em tom jocoso aos negros — bode —, ele o devolve aos brancos, assim:

...  
Se negro sou, ou se bode  
Pouco importa. O que pode?  
Bodes há de toda casta,  
Pois a espécie é muito vasta...

...  
Bodes negros, bodes brancos,  
E, sejamos todos francos,  
Uns plebeus, e outros nobres,  
Bodes ricos, bodes pobres,

Deputados, senadores,  
Gentis-homens, vereadores;  
Belas damas emproadas,

Frades, Bispos, Cardeais,  
Fanfarrões imperiais,  
Gentes pobres, nobres gentes  
Em todos há meus parentes.  
Entre a brava militança  
Fulge e brilha alta bodança;

40 Cit. por Roger Bastide, Estudos afro-brasileiros, São Paulo, Perspectiva, 1973, p. 34.

...  
Rutilantes Gerais,  
Capitães de mar-e-guerra,  
— Tudo marra, tudo berra.<sup>41</sup>

É este humor fino e sarcástico que começa a reverter o esquema tradicional da sociedade escravista. Ele vai destronando todas as elites e vai abolindo a desigualdade social que, por certo, era a sua realidade presente. Por isto mesmo, a sua força quase profética aponta para uma humanidade comum porque, queiram ou não os senhores, “tudo é bodarrada”.<sup>42</sup>

Na busca pelos temas teológicos relevantes, vamos, nos deixar seguir por esta pista da identidade negra. Mas ela não se revela sem mais. Há outros temas que a precedem. É o que veremos a seguir.

#### **4.1. O martírio enquanto poesia e Teologia**

Segundo Oswaldo de Camargo, o negro escravo só aparece inteiro na literatura brasileira a partir de 1830. Antes disso, “ninguém se lembrou do negro, nem como ente humano, nem como escravo”.<sup>43</sup> Ele cita Luís Gama como o primeiro poeta a se assumir plenamente negro. Segundo Camargo, Luís Gama já afirmava na época: “os escravos têm o direito de se revoltarem” e “todo escravo que mata o senhor, seja em que circunstância for, mata em legítima defesa”.<sup>44</sup>

Mas é curioso que a História da Literatura Brasileira dedique o título de Poeta dos Escravos a um branco, Castro Alves. Com *Navio negreiro* e *Vozes d’Africa*, ele se tornou o poeta revolucionário por excelência do movimento abolicionista. Neles, pinta de forma dramática os sofrimento dos negros, mas é interessante que também aí apareça a linguagem teológica em forma de apelo a Deus:

Senhor Deus dos desgraçados!  
Dizei-me vós, Senhor Deus!  
Se eu deliro... ou se é verdade  
Tanto horror perante os céus...

Quem são estes desgraçados,  
Que não encontram em vós,  
Mais que o rir calmo da turba  
Que excita a fúria do algoz?<sup>45</sup>

Zilá Bernd, sem diminuir a importância de Castro Alves, faz a seguinte crítica. Castro Alves fez um discurso sobre o negro sem nunca ter entrado na pele do negro para ser seu porta-voz. O negro foi, em sua poesia, uma temática. Ele denunciou o martírio negro, sim. Mas a denúncia da escravidão como sistema foi Luís Gama quem a realizou. Porque Luís Gama era negro? É bem provável. Zilá Bernd afirma que a fala de Luís Gama corresponde a uma fala transgressora da ordem instituída, enquanto Castro Alves representa a fala instituída, que se condói da sorte dos escravos, num tempo em que o tráfico já fora abolido, mas que não chega realmente a implicar-se no processo da sua libertação. Esta é a diferença.<sup>46</sup>

41 Cit. por Oswaldo de Camargo, *A razão da chama*, Antologia de poetas negros brasileiros, São Paulo, GRD, 1986, p. 12.

42 Zilá Bernd, op. cit., p. 53.

43 Oswaldo de Camargo, *O negro escrito*, São Paulo, 1987, p. 33.

44 Idem, p. 44.

45 Castro Alves, *Antologia poética*, 2a ed., Rio de Janeiro, Cia. JoséAguilar, 1975, p. 148.

46 Zilá Bernd, p. 57.



Mas o tema do martírio reaparece sempre de novo, e voltamos a encontrá-lo com muita força nos versos de Solano Trindade no seu *Canto dos Palmares*:

Eu canto aos Palmares  
Odiando opressores

...

Fecham minha boca  
Mas deixam abertos os meus olhos  
Maltratam meu corpo  
Minha consciência se purifica.

...

Meu poema  
É para meus irmãos mortos.<sup>47</sup>

#### **4.2. Esperança: expressão poética e teológica das lutas negras**

A esperança é outro tema que emerge na poesia negra, que é ao mesmo tempo expressão teológica. Sedimentada a consciência do martírio, do sofrimento, brota como flor nova da primavera a esperança que fura o bloco monolítico da escravidão. É claro que esta esperança tem sua história também. A luta abolicionista não foi um acontecimento gratuito, nem se restringiu à promulgação da Lei Áurea. A abolição foi uma lei vinda de cima para baixo, sem contemplar os mínimos direitos de cidadania que os negros reivindicavam, e sem os quais a liberdade esfumaçou-se em retórica. Portanto, a esperança não podia terminar aí. A esperança se expressa quase como um grito de protesto, como vemos no poema *Senzala*, de Henrique de Resende:

Senzala da fazenda...  
As tuas ruínas ainda estão impregnadas  
Do sangue machucado dos negros que  
Gemeram nos teus troncos,  
Sob o chicote ameaçador dos homens brancos  
Feitores da fazenda.  
Mas tudo isso há de desaparecer um dia.

...

Mas — bendito seja Deus! — as tuas ruínas  
Desaparecerão um dia na bruma longínqua da  
História dos tempos.  
E então se apagará também, esse dia,  
Na minha memória, a lembrança angustiosa das  
Atrocidades dos meus avós.<sup>48</sup>

Nesta mesma direção, vai o poema da brilhante Miriam Alves, *Carregadores*:

...

Carregamos nos ombros  
Feito carga  
O ferro da marca do feitor.  
Carregamos na mão  
Feita lança  
A esperança do que virá.<sup>49</sup>

Neste poema pode-se perceber claro que a esperança negra nada tem de passiva. É, ao contrário, uma esperança militante, de “lança na mão”, disposta a combater pela liberdade que virá. Esta certeza ninguém pode tirar do povo negro.

47 Solano Trindade, *Cantares ao meu povo* (Poesia), São Paulo, Fulgor, 1961, p. 29.

48 Cit. por Oswaldo de Camargo, *O negro escrito*, São Paulo, 1987, p. 126.

49 Cit. por O. de Camargo, *O negro escrito*, São Paulo, 1987, p. 204.

Há ainda um poema de Solano Trindade, que eu não poderia deixar de mencionar. Chama-se *Para que vim*, e o reproduzo por inteiro:

Eu vim para cuidar de jardins  
Plantar coloridas flores  
Regá-las ao sair do sol  
Fazer lindos buques  
E ofertá-los aos deuses e às mulheres.

Mas há ameaça de guerra  
E os jardins não sobreviverão ao fogo  
Então não cuidarei de jardins  
Não levarei flores aos deuses  
Nem às mulheres  
Pregarei a paz.<sup>50</sup>

Aqui o poeta apresenta o conteúdo da sua esperança. Cuidar de jardins, oferecer flores aos deuses e às mulheres. Trabalho, liturgia e amor. Uma só esperança. Mas, em tempos de guerra, isto seria uma temeridade. É preciso mudar de atitude. Os jardins provavelmente serão destruídos. O fogo consumirá a terra. O conteúdo da esperança será outro: o seu nome será a luta pela paz. Em cada época, o conteúdo da esperança precisa ser atualizado, ou construído de novo na história. Não há respostas prontas. Nem o próprio Deus está aí presente — como uma mão invisível — para preencher o nosso lugar. A tarefa de fazer a história é humana. E é nela que Deus se manifesta. É isto que o poeta negro parece querer dizer-nos.

#### **4.3. Identidade: linguagem poética, clamor teológico**

O tema “identidade” não poderia ficar ausente na reflexão teológica e na poesia negra. De fato, ele está presente como fulcro de toda a reflexão. Depois de todo um passado marcado pela escravidão, a tarefa maior com a qual o negro se defronta é a reconstrução da sua própria identidade. Efetivamente, trata-se da reconstrução da identidade coletiva, na qual os indivíduos se inserem plenamente como sujeitos. Os exemplos são recorrentes. Já mencionei antes o poema *Protesto*, de Carlos Assumpção, no qual o poeta diz claramente:

Piedade não é o que eu quero  
...  
Eu quero coisa melhor.

Na linha da afirmação da identidade, Lino Guedes foi um dos primeiros poetas negros deste século que se coloca na primeira pessoa como “contradição perante o esquema vigente”.<sup>51</sup> Ainda que encontremos nele uma excessiva preocupação em apresentar decência perante a sociedade branca dominante, sua estratégia de reverter simbolicamente o que parecia ser o negativo, é nova e revolucionária. E o que se pode ver no poema *Negro preto cor da noite*:

Negro preto cor da noite  
Nunca te esqueças do açoite  
Que cruciou tua raça  
Em nome dela somente  
Fazes com que nossa gente  
Um dia gente se faça.<sup>52</sup>

50 Solano Trindade, op. cit., p. 78.

51 Zilá Bernd, op. cit, p. 68.

52 Idem, p. 72.

Na poesia de Abelardo Rodrigues encontramos uma força enorme de expressão muito contida, exata, cortante, como vemos nos versos abaixo:

Há muitas histórias  
(não ditas)  
no comprimento de um chicote  
ou  
Agora choraremos

...  
Choraremos como pinheirais  
Em noites de nuvens  
Avançadas.  
Até que se abata  
A marreta do tempo  
De nossos punhos  
De nossas sombras  
E se faça o novo.<sup>53</sup>

Mas há uma entidade bem maior no poema de Oliveira Silveira, *Encontrei minhas origens*:

Encontrei minhas origens  
Em velhos arquivos, livros  
Encontrei em malditos objetos  
Troncos e grillhetas  
Encontrei minhas origens no leste  
No mar em imundos tumbeiros  
Encontrei em doces palavras cantos  
Em furiosos tambores, ritos  
Encontrei minhas origens  
Na cor da minha pele  
Nos lanhos da minha alma  
Em Mim  
Em minha gente escura  
Em meus heróis altivos  
Encontrei  
Encontrei-as enfim  
Me encontrei<sup>54</sup>

Aqui sentimos como se dá a tomada de consciência do poeta e como a auto-identificação o liga com o destino de sua gente escura. Está claro que aqui não se encontra a busca doentia da identidade burguesa romântica ou individualista. Nada disso. É uma experiência pessoal que ganha o seu destino histórico no corpo da Comunidade Negra. Assim, a experiência do poeta — por força do próprio ato de escrever, uma experiência de isolamento, de distanciamento — simbolicamente transcende e se junta ao todo do seu povo negro, tanto dos seus heróis altivos do passado como dos seus companheiros, malungos, que hoje, ainda e sempre, batem firmes, furiosos, os tambores da liberdade.

Gostaria de completar este item com um trecho de um poema que traduz magistralmente a palavra-símbolo da luta do povo negro: *Negritude*, de Geni Mariano Guimarães:

53 Paulo Colina, op. cit., p. 49.

54 Cit. por Oswaldo de Camargo, *O negro escrito*, São Paulo, 1987, p. 162.

...  
Mas contudo,  
Apesar de tudo,  
E muito mais por tudo,  
Restou-me invulnerável,  
Um imutável bem:  
Ultrajadas as raízes,  
Negados os direitos,  
Ninguém roubou-me o lacre da pele.  
Nenhum senhor. Ninguém!<sup>55</sup>

#### 4.4. A vingança enquanto reclamo à justiça

Entre os temas presentes na poesia e na teologia negra, encontrei também uma vertente que se poderia caracterizar como apocalíptica. Trata-se da “vingança” não como ódio, mas como reparação de justiça. É recorrente o tema da vingança contra todos os opressores. Constatamos esta realidade, por exemplo, no poema *Odisséia*, de Ele Semog:

...  
Hoje é dia de vitória e vingança  
Tragam suas mulheres amordaçadas  
E tragam os tesouros da corte  
Tragam tudo que for visível  
Para jogar numa imensa fogueira  
Tragam rosas, jasmims, lírios  
Para enfeitar nossa bonança  
Acordem nossos antepassados  
E mais, todos os homens  
Que foram escravos e suas almas vagantes  
Tragam o chicote e o mourão  
Pois a justiça não há de escapar de nossas mãos.  
Tragam a cruz cristã  
Para que ela não nos deixe mentir  
Tragam o coração do rei  
Para que eu possa comê-lo  
E ensangüentar os meus dentes tão valiosos  
Tragam as flores do campo  
Para que sejam regadas com as lágrimas do inimigo.  
Pois até hoje  
Elas eram regadas com o nosso sangue,  
Com a seiva de nossas ambições de gente.<sup>56</sup>

A desforra imaginada pelo poeta vai fundo e chega ao coração do rei, num verdadeiro rito antropofágico, enquanto a cruz de Cristo servirá de testemunha. Qual o testemunho que o poeta espera de Cristo? Será aquele que aparece na parábola do Juízo Final, em *Mateus* 25,31-46, em que os pretensos piedosos serão escorraçados da presença do Filho, enquanto acolhidos serão os que praticaram a justiça para com o faminto, o sedento, o forasteiro, o nu, o encarcerado? É interessante perceber aqui que a questão fica aberta e quem deve decidir é o leitor atento.

Na mesma linha, segue um breve poema de Cuti (Luiz Silva), *Medo medular*:

Todo mundo tem medo  
Da vingança do preto,  
Até o preto.<sup>57</sup>

55 Cit. por Paulo Colina, op. cit., p. 71.

56 Cit. por Oswaldo de Camargo, *O negro escrito*, São Paulo, 1987. p. 198.

57 Cit. por Oswaldo de Camargo, *O negro escrito*, São Paulo, 1987, p. 202.



#### **4.5. Solidariedade: horizonte da poesia e da teologia negra**

Há um tema que aponta para as possibilidades que se abrem diante de uma luta de libertação que é e será difícil, exigente, cansativa, desanimadora às vezes, frustrante outras, mas que é o único caminho para não se perder a dignidade. Trata-se do tema da solidariedade. Aqui poderíamos dividi-lo em duas vertentes:

##### **4.5.1. A solidariedade interna da comunidade negra**

Neste caso, encontramos poemas que visam inspirar a vida e as lutas da Comunidade Negra, levantar o seu ânimo, como ocorre em Oswald de Camargo, nos versos que seguem:

Então é chegado o tempo  
Do amanhã, a poda e a safra

...

Negro, ó negro, pedaço de noite,  
Pedaço de mundo, ergue-te!  
Deixa essa mansidão nos olhos  
Tua delicadez  
E o fácil riso jovial.  
Sê duro, ó negro, duro,  
Como o poste em que mil vezes  
Te chicotearam.  
Sê negro, negro, negro,  
Maravilhosamente negro!<sup>58</sup>

Qual é o negro que, ao escutar estas palavras, não sente um verdadeiro arrepio? Digo isto porque os versos batem em meu corpo como uma onda elétrica. É difícil ficar imune, impassível a essas palavras.

Fiquemos, porém, neste ponto, com um poema de Solano Trindade. Trechos de *Nem tudo está perdido*:

Nem tudo perdido irmãos  
Nem tudo está perdido amadas  
O sol voltará a nos trazer calor  
Esta é a mensagem nova  
Que o poeta nos traz  
Para que desperteis para a luta  
Na hora da vossa angústia  
Irmãos e amadas do meu século!

...

Há medíocres  
Imbecis  
Preconceituosos  
Mas é grande o número dos puros  
Dos simples  
Dos que crêem no amor  
A água não secou em todos os rios  
Nem todas as mulheres são estéreis  
Se algum dia ainda querem guerra  
É grande a esperança de paz...<sup>59</sup>

58 Idem, p. 154.

59 Solano Trindade, op. cit., p. 90.

#### 4.5.2 A solidariedade com a Comunidade Negra

Jorge de Lima é um poeta branco que, de certa forma, assumiu um compromisso com a Comunidade Negra. Mas, segundo Zilá Bernd, o seu discurso é ainda sobre o negro. O poeta não chega a assumir a identidade negra. O negro dos seus poemas é tema, aparece sempre na terceira pessoa, como no conhecido “*Essa negra Fulo*”. Ele não difere muito da vertente de Castro Alves, Machado de Assis, Cruz e Souza, grandes autores, mas identificados com o mundo dos brancos.<sup>60</sup>

Talvez a melhor expressão dessa poesia que se solidariza com a Comunidade Negra vamos encontrar no verdadeiro poema **que é a *Missa dos quilombos***, de Dom Pedro Casaldáliga e do poeta Pedro Tierra. Aí sim, mais uma vez, o poético e o teológico se misturam. O eu lírico se identifica totalmente e sem sofismas com a Comunidade Negra. Quem não se lembra da introdução?

Estamos chegando das velhas senzalas  
Estamos chegando das novas favelas  
Das margens do mundo nós somos, viemos dançar.

Estamos chegando dos trens de subúrbios.  
Estamos chegando nos loucos pingentes,  
Com a vida entre os dentes chegamos, viemos cantar.  
Estamos chegando do chão dos Palmares,  
Estamos chegando do som dos tambores:  
Dos novos Palmares nós somos, viemos lutar.

Os dois poetas aqui se jogam por inteiro na recuperação da memória profética e perigosa de Jesus, e cantam com os negros:

Unidos à procura dos quilombos  
Da libertação,  
Celebramos a memória perigosa  
Da Páscoa de Jesus, comungando a força  
Do seu corpo ressuscitado.  
Recolhemos na mesma comunhão  
O trabalho, as lutas, o martírio  
Do povo negro de todos os tempos  
E de todos os lugares.  
E invocamos sobre a caminhada  
A presença amiga  
Dos santos, das testemunhas, dos militantes  
Dos artistas  
E de todos os construtores anônimos da  
Esperança Negra.

No fim, apontam para uma unidade na luta, uma fraternidade isenta de hipocrisia, baseada no corpo negro-pão-da-vida de Cristo:

Todos unidos  
Num mesmo corpo  
Nada no mundo nos vencerá.  
Todos unidos em Cristo Jesus,  
Oxalá.

Como um último exemplo na presente reflexão, permito-me transcrever um poema de minha autoria. Eu o escrevi há alguns anos, quando refletia na realidade da população negra com a mesma preocupação poética e teológica aqui apresentadas. Trata-se de uma intuição, mas também de uma posição conscientemente assumida:

<sup>60</sup> Zilá Bernd, op. cit., p. 64.

Negro,  
séculos de violência  
marcaram teu corpo  
teus olhos  
tua boca  
teu ser.

Negro,  
séculos de resistência  
te fizeram mais forte  
mais duro  
mais belo  
mais lúcido.

Negro,  
tuas danças e cantos  
enfeitiçam  
teus pretensos senhores,  
e nas tuas noites celebras  
a tua alforria.

Por isto, negro,  
se me permites,  
te digo de coração:  
tua luta é minha luta  
tua morte minha morte  
tua vida minha vida.

E se me pergunto como cheguei a este discernimento, só posso dizer como na Escritura: isto não foi nem a carne, nem o sangue que me ensinaram, mas o Santo Espírito do Senhor, como aliás li certa vez num texto de Adélia Prado.<sup>61</sup>

## 5. Reflexões finais

A reflexão sobre poesia e teologia, a partir da Comunidade Negra, é certamente longa e minuciosa. Este trabalho que agora apresentamos, nós o entendemos apenas como uma introdução a este tema tão denso. Teologia e Poesia foram entendidas por nós como mediações capazes de expressar de forma imanente e transcendente a realidade do povo negro na diáspora. É legítimo unir numa mesma reflexão estes dois temas? Alguém poderia objetar que muitas expressões poéticas que tomamos ao longo desta reflexão nada têm de explicitamente cristãs. Na sua maioria, sequer nomes sagrados aparecem. E verdade. E seria forçar os textos querer ver neles o que eles não oferecem nem desejam transmitir.

Mas eu gostaria de apontar para uma outra possibilidade de interpretação. Vim afirmando todo o tempo que a teologia cristã só faz sentido para o povo negro, se der conta de sua experiência histórica. Por esta razão, creio ser legítimo procurar interpretar esta experiência histórica com os olhos da fé. Perguntar, por exemplo, com Oswald de Camargo, no seu poema *Rumo*:

61 Referimo-nos à obra de Adélia Prado, *Cacos para um vitral*, 2a ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980, p. 123.

Às vezes ergo os olhos, interrogo  
O seco céu sem urubu, sem nódoa  
De nuvem: Deus  
Que queres?  
Que eu me atropele  
Com minha própria sombra, que embranqueça  
Meu dorso e voe?<sup>62</sup>

Por outro lado, não nos parece de forma alguma que a aproximação dos dois temas — “teologia - poesia” — seja forçada ou indevida. O teólogo, no afã e indignado com a realidade que está diante dos seus olhos, encontra na linguagem teológica tudo aquilo que quer dizer e que não consegue de outra forma. Mas também o poeta, frequentemente, toma por interlocutor o próprio Deus. E, então, não poucas vezes, não é fácil perceber até onde vai o poema, e onde começa a oração. Ele Semog nos dá o exemplo quando assim se expressa:

Senhor,  
Dai-nos  
Vosso corpo  
Industrializado  
E vossos pés cansados.  
Dai-nos  
Senhor,  
Sem piedade  
Razão de viver.  
Dia destes,  
Dai-nos também,  
A hora da ceia,  
Com tranquilidade<sup>63</sup>

Ademais, a teologia e a poesia negra só se justificam verdadeiramente enquanto expressões de uma realidade muito concreta. Neste caso, a realidade mesma precede tanto a linguagem quanto a fé. Portanto, poesia e teologia constituem, na verdade, momentos segundos. Mas, estes “momentos segundos”, elaborados a partir da concreta realidade da gente negra, tornam-se, pela transcendência da materialidade dos fatos, “momentos primeiros”. Assim, pois, poesia e teologia que são “momentos segundos”, sem deixar de serem “momentos primeiros”, são também os “momentos últimos” apontando para a comum utopia. O poema *Pequena balada insurgente*, de Paulo Colina, patenteia esta utopia buscada:

Não há rancor nem ódio:  
Há apenas esse clamor surdo  
Que rebenta em meu coração  
Ante nossas mãos tão inúteis  
Que sustentam essa alegoria  
Crua de senzala, favela e sarjeta.  
...  
A se decidir.  
Há que se decidir, senhores,  
pois mesmo entre as noturnas sombras  
Desse imenso véu  
As asas negras de meu nariz  
Continuarão insistindo em ganhar  
O espaço aberto dos céus.<sup>64</sup>

62 Cit. in Schwarze Poesie/Poesia negra, org. Moema Parente / Angel, Ubrs. Johannes Angel, St. Gallen/Koln/S. Paulo, Diá, 1988.

63 Alta tensão, in Ebulição da escravatura - Treze poetas impossíveis, Rio de Janeiro, Civ. Brasileira, 1978, p. 152.

64 Paulo, Colina, Plano de vôo. São Paulo, Roswitha Kempf, 1984, p. 25.



Evidentemente, tanto na poesia quanto na teologia negra, está claro que a realização da utopia é a recuperação da plena dignidade do negro e da superação de toda forma de racismo. Portanto, a realização de tal utopia que brota da dura realidade do povo negro é, na verdade, uma tarefa que se estende a toda a humanidade. Ficam a pergunta e o convite: quem está disposto a escutar o povo negro, dar-lhe as mãos e construir com ele um destino comum? Esperamos que a resposta possa concretizar o sentimento expresso por Éle Semog:

Juntaremos tantos grilhões  
Quanto for possível  
E mais quatrocentas misérias  
Então trocaremos tudo por flores  
Para enfeitar o enterro  
Dessa coisa estranha: racismo.<sup>65</sup>

65 Cit. Oswaldo de Camargo, (org.), A razão da chama, in op. cit., São Paulo, GRD, 1986, p. 106.

## **Memória da Irmã Carmelita**

Na sexta-feira, dia 8 de fevereiro de 2008, partiu para a Casa do Pai nossa querida Irmã Maria Carmelita de Freitas. Seus funerais tiveram lugar em Belo Horizonte, na tarde do dia seguinte, com a presença de familiares, coirmãs de Congregação e muitos amigos/as e colegas do mundo acadêmico.

Maria Carmelita nasceu no dia 1o de maio de 1933, em Pintangui MG, filha do Sr. Vicente de Paulo Freitas e D. Amélia Cicilio de Freitas. Ingressou como postulante na Congregação das Filhas de Jesus em 8 de janeiro de 1952. Começou seu noviciado no dia 30 de julho daquele ano. Emitiu seus primeiros votos religiosos na festa de Santo Inácio de Loyola, a 31 de julho de 1954 e cinco anos mais tarde, na comemoração do mesmo santo, pronunciou seus votos perpétuos.

De 1955 a 1959 cursou Letras anglo-germânicas na Pontifícia Universidade Católica de Campinas. De 1963 a 1968 — em plena época do Concílio Vaticano II — esteve em Roma, onde estudou no Instituto “Regina Mundi”, obtendo o Mestrado em Teologia com a dissertação “Dialética e dinamismo da esperança cristã”. Seu Doutorado em Teologia data de 1995, quando defendeu, no “Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus” (CES), em Belo Horizonte, a tese “Uma opção renovadora: o planejamento pastoral da Igreja no Brasil — estudo genético-interpretativo”, publicada em livro, dois anos depois, pelas Edições Loyola, São Paulo, 1997.

Irmã Carmelita trabalhou como docente de Teologia no “Instituto Central de Filosofia e Teologia”, em Belo Horizonte (1969-1970) e na Universidade Santa Úrsula, no Rio de Janeiro (1980-1983), com alguns cursos breves em Roma, durante sua nova permanência na Cidade Eterna (1971-1977). Foi professora de Teologia no Instituto Santo Tomás de Aquino (1988-2007) e no CES, hoje Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), ambos em Belo Horizonte. Nesses dois últimos institutos ocupou também importantes cargos de coordenação.

Irmã Carmelita foi co-fundadora do “Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos” (ISTA). Participou da reunião de fundação a 19 de outubro de 1987 e integrou a equipe preparatória do novo Instituto. Nos primeiros tempos do ISTA exerceu o cargo de vice-diretora. Sempre esteve muito ligada a este Centro de Formação para Religiosos e Religiosas e o considerava como sua menina-dos-olhos. Acompanhou de perto os altos e baixos do Instituto e nos últimos tempos ocupou a função de vice-diretora pedagógica.

Sua produção científica consta principalmente de artigos em periódicos, principalmente na revista mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), totalizando (até 2005) 65 contribuições. Suas duas dissertações foram publicadas em livro, respectivamente em 1969 (286p.) e 1997 (471p). Colaborou ainda com capítulos de sua autoria em livros de terceiros (15 títulos).

Muito mais importante do que cargos e publicações é a pessoa da Carmelita, como nós a conhecemos. Antes de tudo, era uma mulher muito consciente de seu ser-feminino. Nela se reuniam duas qualidades que garantiam a maturidade e o equilíbrio de sua pessoa: a firmeza e a sensibilidade; a decisão e a compreensão. No decurso dos anos a integração desses dois elementos forjou sua forte personalidade, respeitada e estimada. Carmelita era muito exigente para consigo mesma e para os colegas e estudantes. Não cedia facilmente quando se tratava da seriedade do curso superior ou da qualidade do ensino acadêmico. Ao mesmo tempo mostrava-se surpreendentemente compreensiva para com a pessoa do/a colega ou estudante, levando em consideração — com fina sensibilidade — sua situação particular. Colocava-se simplesmente a serviço e quantos de nós não podem testemunhar a ajuda gratuita e totalmente desinteressada que dela recebemos em circunstâncias variadas?

O que chama nossa atenção na pessoa da Irmã Carmelita era seu grande amor à Vida Religiosa. Sendo bastante crítica no que diz respeito às estruturas — na sua opinião muitas vezes inadequadas e hoje questionáveis — acreditava profundamente na consagração específica de seguimento de Jesus e de serviço ao Reino, não poupando esforços para demonstrar esta sua convicção nas suas aulas, cursos, palestras e publicações. Quando observamos os títulos de seus numerosos artigos na revista *Convergência*, verificamos com facilidade a veracidade dessa afirmação. Neste contexto situa-se também sua afeição ao ISTA, exatamente como centro de formação para jovens religiosos/as. Lutou sempre pela identidade do Instituto que deveria ser — no seu parecer inequívoco — um amplo espaço de reflexão e formação à VR, não podendo limitar-se a ser uma escola de preparação para o ministério presbiteral.

Faltam ainda nesta simples Memória maiores informações sobre a atuação da Carmelita em âmbito da CNBB, especificamente no Instituto Nacional de Pastoral (INP); da Confederação Latino-americana dos Religiosos (CLAR); da Equipe de Reflexão Teológica da CRB-Nacional; da coordenação das revistas *Convergência* da CRB e *Horizonte Teológico* do ISTA; da sua função coordenadora na pós-graduação da FAJE, e, finalmente, da diretoria da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião). Pessoas que trabalharam mais diretamente com a Carmelita nesses diversos setores terão, sem dúvida, melhores condições para avaliar a contribuição específica da Carmelita em cargos tão diversificados.

Acompanhei pessoalmente todo o processo da enfermidade da Carmelita, ao logo do segundo semestre de 2007. Pouco antes de se revelarem os sintomas inconfundíveis de um câncer incurável, tinha dedicado meu livro *Igreja: povo a caminho*, à pessoa da Carmelita. O texto da dedicatória é significativo e dá um bom resumo da riqueza de sua personalidade (naquelas alturas nada sabíamos sobre a grave doença que seria detectada apenas um mês depois):

À

*Irmã Maria Carmelita de Freitas FI,  
presença feminina no mundo da teologia,  
que, com competência profissional,  
apurada sensibilidade*

*e amizade fiel,  
faz de seu ministério acadêmico  
um qualificado serviço à Igreja  
e à Vida Religiosa consagrada nela,  
com gratidão e admiração.*

Durante os seis meses de sua doença Carmelita amadureceu na sua entrega à vontade de Deus. Na linha da espiritualidade inaciana fez um comovente discernimento de sua real situação, colocando sua vida inteiramente e sem reservas nas mãos do Pai. Nas nossas freqüentes conversas revelou uma atitude de fé que muito me impressionou. Seu conhecimento teológico então se revestia da mais pura espiritualidade de confiante abandono aos desígnios de Deus. Morreu na serenidade cristã de ter cumprida sua missão e de estar pronta para o encontro com Aquele que foi o derradeiro sentido de sua vida e de sua consagração religiosa.

Carmelita, que o bom Pai retribua o bem que você abundantemente semeou nos 74 anos de sua vida, 56 deles como religiosa da Congregação das Filhas de Jesus, e especialmente nos 21 anos que trabalhou no ISTA, Instituto Santo Tomás de Aquino, Centro de Estudos Filosóficos e Teológicos dos Religiosos, em Belo Horizonte.

Escrito em 1o de março de 2008.

AUTOR: Frater Henrique Cristiano José Matos, cmm



Metz afirma que “também a nós cristãos ficam algumas coisas por saber em relação ao tema Deus”.<sup>2</sup> É verdade. No final de sua vida, são Tomás de Aquino considerava “palha” tudo o que ele havia escrito sobre Deus. E, embora tenha passado para a história da filosofia e da teologia como o artífice das “cinco vias” de acesso a Deus, parece que ele estava consciente de que se tratava de caminhos pedregosos, nada fáceis de transitar. De fato, escreveu: “A realidade de Deus permanece sempre oculta para nós; o máximo que nesta vida podemos saber sobre Deus é que ele supera tudo aquilo que dele possamos pensar”.<sup>3</sup>

Também me vem à memória uma frase de Lévinas: “A consciência recebe o que a impressiona”. E me pergunto com o que ficará a consciência do leitor destas páginas, além de certa informação mais ou menos pertinente. Ficarão com a idéia de que Deus, segundo a expressão de Comte, não é mais do que “uma medalha antiga com seu relevo quase apagado”?<sup>4</sup> A insistência na ausência de Deus, em sua invisibilidade, talvez possa conduzir a semelhante conclusão.

Por isso, embora talvez tarde demais, desejo “compensar” as queixas que faço em meus livros sobre a invisibilidade — compartilhadas pelos demais, e nada menos do que por Bonhoeffer — com uma citação de Heráclito: “O vínculo que não se vê é mais forte que aquele que se vê”.<sup>5</sup>

É algo que, com toda certeza, experimentarão muitos crentes: dói-lhes a carência de visão, a ausência de Deus — Tillich dizia que a razão dessa ausência está em Deus mesmo —, mas vivem fortemente vinculados a ele. A “invisibilidade” não é para eles um obstáculo insuperável.

E mais: estarão de acordo com Zubiri quando afirma que “a experiência de Deus não é a experiência de um objeto chamado Deus”.<sup>6</sup> Zubiri chama o homem de “experiência de Deus”. E afirma que “a experiência de Deus por parte do homem consiste na experiência de estar fundamentado essencialmente na realidade de Deus”.<sup>7</sup>

Zubiri leva as coisas mais longe e não tem medo de afirmar que “o homem é uma maneira finita de ser Deus”, de ser Deus “real e efetivamente”.<sup>8</sup> Para ele, “o homem

1 Esta nota foi retirada de: Fraijó, Manuel. O cristianismo; uma aproximação ao movimento inspirado em Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulinas, 2002. pp. 250-257.

2 Ibid., p. 57.

3 Cit. por Baumann & Haug (eds.), Thema Gott, cit., p. 89.

4 Cit. por Gesché, op. cit., p. 168.

5 Ibid., p. 200.

6 Zubiri, X. El hombre y Dios. Madrid, Alianza, 1985. p. 236.

7 Ibid.

8 Ibid., p. 327.

é um modo, por conseguinte, experiencial, de ser Deus”.<sup>9</sup> Em sua condição de pessoa, na “vontade de verdade”, na experiência da própria liberdade, se dá a experiência de Deus. É uma antropologia da qual já nos aproximamos ao falar de Rahner.

Há, pois, muitos e muito nobres projetos filosófico-teológicos aos quais agarrar-se para explicar e suportar a invisibilidade de Deus. Estas páginas pretenderam deixar os que crêem em boa companhia. Mesmo que, talvez, sua fé seja tão firme que nem necessitem dessa ajuda.

É até possível que consigam se apropriar da história daquele judeu que, com sua mulher e seu filho, conseguiu escapar da Inquisição espanhola. Embarcado em um frágil barco, tentou navegar, em meio a um mar bravio, rumo a uma ilha rochosa. Mas caiu um raio e fulminou-lhe a esposa. Pouco depois, abateu-se uma terrível tormenta e as ondas engoliram seu filho. Já sozinho, nu e descalço, continuou sua travessia e assim falou a seu Deus: “Deus de Israel, fugi para cá para poder servir-te em paz, para observar teus mandamentos e santificar teu nome; tu, em troca, fizeste todo o possível para que eu deixasse de crer em ti. Todavia, se crês que irás conseguir afastar-me de meu caminho, te asseguro, Deus meu e Deus de meus pais, que não o conseguirás. Podes golpear-me e arrebatá-lo o melhor e o mais precioso que possuo no mundo; podes torturar-me até a morte, mas eu creerei sempre em ti. Te amarei sempre, apesar de ti mesmo”.<sup>10</sup>

Não é necessário dizer que o autor destas páginas não compartilha dessa fé heróica; mas também não pretendeu minar seus alicerces. Na realidade, só quis falar em voz alta sobre Deus, contar histórias relacionadas a ele. O fato de o autor se situar, como o leitor talvez tenha intuído, no incômodo balanceio “do sim e do não”, não o impede de valorizar e de admirar as conquistas religiosas de outrem. Embora não esteja seguro de que Deus exista, experimentou de perto que a fé e a confiança nele sustentam o duro caminhar de muitas pessoas. E, como também tem a leve noção de que a vida não perdoa ninguém e de que, cedo ou tarde, obriga a todos a beber cicuta, é favorável a que se afaguem aquelas tradições religiosas que, como o cristianismo, contribuem para torná-la mais suportável. Isso não significa que se esteja propalando um cristianismo exclusivamente “funcional”, isto é, um cristianismo que, independente de ser verdadeiro ou falso, cumpre uma função benéfica para os seus seguidores. De modo algum. Ele sabe que o problema da verdade do cristianismo, seu aspecto “substantivo”, é uma dimensão irrenunciável. O que ocorre é que, incapaz de decidir sobre ela, pediu ajuda, nestas páginas, a homens do “sim”, dentre os quais Rahner e Barth ocupam um lugar de grande destaque. E, para que o quadro se tornasse mais completo, cedeu também a palavra, embora com menos tempo disponível, aos defensores do “não”, aos que apregoam a morte de Deus.

Para si mesmo, o autor deste escrito — que, como se poderá observar, não deseja ocultar seus próprios pensamentos, pois não ficaria bem falar de Deus escondendo-se — reclama um texto de um Platão já ancião:

Filho meu [...], o passar do tempo te fará mudar de opinião em muitos pontos e pensar o contrário do que pensas agora. Aguarda, pois, até lá para escavar em questões de tanta importância. E, embora para ti isso não conte, a mais importante é pensar corretamente (orthos) no tema dos deuses (Leis X, 888ab).

Entendo que Platão aconselha a não sair lançando dardos precipitadamente. E considero que, embora alguém possa não dispor já de muito tempo, não contradiz o tema “Deus” deixá-lo em aberto, debater-se entre “o sim e o não”. Não seria tão

9 Ibid.

10 Cit. por Baumann & Haug (eds.), *Thema Gott*, cit., pp. 133 s.

difícil encontrar posturas semelhantes também no seio da tradição cristã. Contudo, não convém, neste tema, proteger-se na autoridade de quem quer que seja.

Da mesma forma, não considero “grave” atrasar a decisão final até que dobre-mos “a última curva” (J. Hick). Na realidade, só então, quando tivermos atravessado o umbral dessa eternidade sobre a qual, nas palavras de L. Bloy, o cristianismo nos deu “sua palavra de honra”, poderemos contemplar o quadro em sua totalidade e nos pronunciar, já com conhecimento de causa, sobre a existência de Deus. Até lá andaremos entre sombras e sinais equívocos. Vemos “como em um espelho”. Falta o “cara-a-cara”. E já o disse o bom Giordano Bruno: conhecer uma estátua — no caso de considerarmos que este mundo seja uma estátua de Deus — não é conhecer o escultor que a talhou.

É possível, naturalmente, que o cristianismo não mantenha sua “palavra de honra” e não haja uma eternidade na qual se possam esclarecer, enfim, as coisas. Nesse caso, se ao tempo do homem segue o tempo de silêncio, a hora sem fim do nada, isso significará que Deus — esse nome estremeedor, que o judeu nem se atrevia a pronunciar —, além de “invisível”, terá sido sempre “inexistente”.

Poder-se-ia pensar que, se assim fosse, os cristãos — e todos os que crêem nele — seriam os primeiros prejudicados. Teriam sido vítimas de uma espécie de “conto do vigário”: teriam entregue suas melhores energias, as economias de toda uma vida, em troca de um sujo invólucro de papel usado não reciclável.

Contudo, não estou certo de que as coisas se dariam assim. Tudo dependeria do seguinte: se os cristãos viessem a saber que Deus não existe nem eternidade alguma os espera, mudariam sua forma de viver e de agir no mundo? Inclino-me a pensar que não. Dostoiévski e Kolakowski escreveram que, se Deus não existisse, tudo seria permitido. Mas não tenho maiores dúvidas de que, neste caso, os cristãos ficariam ao lado de Camus: “Se Deus não existe, nada é permitido”.<sup>11</sup>

Com efeito: se Deus não existe, o âmbito do permitido restringe-se consideravelmente. Pois o que parece claro, isto sim, é que o homem existe. E não seria lícito produzir-lhe feridas que, na falta de Deus, ninguém estaria em condições de curar em outra vida. A dignidade do homem correria toda por nossa conta. Se assim se pode dizer, sua condição de “fim em si” se agigantaria.

Todavia, não se deve apostar nessas coisas. O cristianismo empenhou sua “palavra de honra” afirmando que existe Deus e que, após esta vida, virão outras seqüências mais luminosas e benignas. Outorguemos-lhe um voto de confiança.

Chegamos, agora sim, ao final de nosso percurso. Falamos do futuro do cristianismo. Um futuro que está indissolivelmente ligado ao homem que lhe empresta sua denominação: Jesus, o Cristo. Sem ele, nunca teria existido o cristianismo. Foi sua vida humana e concreta que deu origem ao movimento cristão. Se perdermos de vista sua odisséia pessoal, resvalaremos naquilo que Zubiri chamou de “um gigantesco docetismo biográfico”.<sup>12</sup> Eis o porquê de este livro ter lhe dedicado tantas páginas.

Finalmente: deve ficar claro que, se alguma vez a “invisibilidade” de Deus correu um sério risco, foi no caso de Jesus. Quero dizer que foi ele quem o tornou mais “visível”. Não que Jesus o tivesse visto alguma vez. Os evangelhos deixam claro que houve momentos, sobretudo na tarde da Sexta-Feira Santa, nos quais Jesus também se sentiu destroçado — *kaputt*, diz ilustrativamente Bonhoeffer — diante da ausência de Deus. Sem ter contemplado seu rosto, Jesus soube falar-nos bem

11 Camus, A. Carnetts II. p. 155, cit. por Gesché, op. cit., p. 259.

12 Zubiri, El hombre y Dios, cit., p. 331.

dele. “Só Deus fala bem de Deus”, escreveu K. Barth. Poderia ter acrescentado: “E de Jesus”. A frase lhe teria saído, teologicamente, mais completa.

Antes divagamos sobre a possibilidade de Deus não existir. É preciso afirmar decididamente que, se assim fosse, o primeiro “prejudicado” seria Jesus. Só ele jogou tudo na carta de Deus. Nós, os demais, diversificamos sempre nossas apostas. Apostamos em Deus e, caso não acertemos, apostamos também em outros deusinhos. Mas o caso de Jesus foi único e espetacular. Sua vida foi presidida por uma grande paixão: o Pai. Ele pôs todo o seu empenho em dá-lo a conhecer.

Sabe-se bem — estas páginas são testemunho disso — que nem mesmo Jesus rasgou completamente o véu que protege e oculta Deus. Depois de Jesus, Deus continua sendo o “mistério absoluto”. No entanto, depois da vida e da morte de Jesus — e da fé em sua ressurreição dentre os mortos —, nada voltará a ser como era antes. A humanidade possui um guia, um pedagogo nos assuntos relacionados a Deus. O cristianismo irá mais longe e verá nele a revelação definitiva de Deus.

Todavia, até mesmo quem considere, como M. Weber, que semelhante fé só pode surgir no seio de “comunidades emocionais”, poderá estar de acordo com Jaspers quando este afirma que Jesus é uma excelente “orientação para Deus”. Nada mal, ao menos para começar. É, certamente, uma teologia mínima. Heidegger, no entanto, já avisou que os tempos que correm são de uma certa indignância. Não adianta subir pelas paredes nem pedir o impossível. Enquanto Jesus continuar sendo seu grande ponto de referência, o cristianismo não deixará de ter futuro.



Metz afirma que “também a nós cristãos ficam algumas coisas por saber em relação ao tema Deus”.<sup>2</sup> É verdade. No final de sua vida, são Tomás de Aquino considerava “palha” tudo o que ele havia escrito sobre Deus. E, embora tenha passado para a história da filosofia e da teologia como o artífice das “cinco vias” de acesso a Deus, parece que ele estava consciente de que se tratava de caminhos pedregosos, nada fáceis de transitar. De fato, escreveu: “A realidade de Deus permanece sempre oculta para nós; o máximo que nesta vida podemos saber sobre Deus é que ele supera tudo aquilo que dele possamos pensar”.<sup>3</sup>

Também me vem à memória uma frase de Lévinas: “A consciência recebe o que a impressiona”. E me pergunto com o que ficará a consciência do leitor destas páginas, além de certa informação mais ou menos pertinente. Ficarão com a idéia de que Deus, segundo a expressão de Comte, não é mais do que “uma medalha antiga com seu relevo quase apagado”?<sup>4</sup> A insistência na ausência de Deus, em sua invisibilidade, talvez possa conduzir a semelhante conclusão.

Por isso, embora talvez tarde demais, desejo “compensar” as queixas que faço em meus livros sobre a invisibilidade — compartilhadas pelos demais, e nada menos do que por Bonhoeffer — com uma citação de Heráclito: “O vínculo que não se vê é mais forte que aquele que se vê”.<sup>5</sup>

É algo que, com toda certeza, experimentarão muitos crentes: dói-lhes a carência de visão, a ausência de Deus — Tillich dizia que a razão dessa ausência está em Deus mesmo —, mas vivem fortemente vinculados a ele. A “invisibilidade” não é para eles um obstáculo insuperável.

E mais: estarão de acordo com Zubiri quando afirma que “a experiência de Deus não é a experiência de um objeto chamado Deus”.<sup>6</sup> Zubiri chama o homem de “experiência de Deus”. E afirma que “a experiência de Deus por parte do homem consiste na experiência de estar fundamentado essencialmente na realidade de Deus”.<sup>7</sup>

Zubiri leva as coisas mais longe e não tem medo de afirmar que “o homem é uma maneira finita de ser Deus”, de ser Deus “real e efetivamente”.<sup>8</sup> Para ele, “o homem

1 Esta nota foi retirada de: Fraijó, Manuel. O cristianismo; uma aproximação ao movimento inspirado em Jesus de Nazaré. São Paulo: Paulinas, 2002. pp. 250-257.

2 Ibid., p. 57.

3 Cit. por Baumann & Haug (eds.), Thema Gott, cit., p. 89.

4 Cit. por Gesché, op. cit., p. 168.

5 Ibid., p. 200.

6 Zubiri, X. El hombre y Dios. Madrid, Alianza, 1985. p. 236.

7 Ibid.

8 Ibid., p. 327.

é um modo, por conseguinte, experiencial, de ser Deus”.<sup>9</sup> Em sua condição de pessoa, na “vontade de verdade”, na experiência da própria liberdade, se dá a experiência de Deus. É uma antropologia da qual já nos aproximamos ao falar de Rahner.

Há, pois, muitos e muito nobres projetos filosófico-teológicos aos quais agarrar-se para explicar e suportar a invisibilidade de Deus. Estas páginas pretenderam deixar os que crêem em boa companhia. Mesmo que, talvez, sua fé seja tão firme que nem necessitem dessa ajuda.

É até possível que consigam se apropriar da história daquele judeu que, com sua mulher e seu filho, conseguiu escapar da Inquisição espanhola. Embarcado em um frágil barco, tentou navegar, em meio a um mar bravio, rumo a uma ilha rochosa. Mas caiu um raio e fulminou-lhe a esposa. Pouco depois, abateu-se uma terrível tormenta e as ondas engoliram seu filho. Já sozinho, nu e descalço, continuou sua travessia e assim falou a seu Deus: “Deus de Israel, fugi para cá para poder servir-te em paz, para observar teus mandamentos e santificar teu nome; tu, em troca, fizeste todo o possível para que eu deixasse de crer em ti. Todavia, se crês que irás conseguir afastar-me de meu caminho, te asseguro, Deus meu e Deus de meus pais, que não o conseguirás. Podes golpear-me e arrebatá-lo o melhor e o mais precioso que possuo no mundo; podes torturar-me até a morte, mas eu creerei sempre em ti. Te amarei sempre, apesar de ti mesmo”.<sup>10</sup>

Não é necessário dizer que o autor destas páginas não compartilha dessa fé heróica; mas também não pretendeu minar seus alicerces. Na realidade, só quis falar em voz alta sobre Deus, contar histórias relacionadas a ele. O fato de o autor se situar, como o leitor talvez tenha intuído, no incômodo balanceio “do sim e do não”, não o impede de valorizar e de admirar as conquistas religiosas de outrem. Embora não esteja seguro de que Deus exista, experimentou de perto que a fé e a confiança nele sustentam o duro caminhar de muitas pessoas. E, como também tem a leve noção de que a vida não perdoa ninguém e de que, cedo ou tarde, obriga a todos a beber cicuta, é favorável a que se afaguem aquelas tradições religiosas que, como o cristianismo, contribuem para torná-la mais suportável. Isso não significa que se esteja propalando um cristianismo exclusivamente “funcional”, isto é, um cristianismo que, independente de ser verdadeiro ou falso, cumpre uma função benéfica para os seus seguidores. De modo algum. Ele sabe que o problema da verdade do cristianismo, seu aspecto “substantivo”, é uma dimensão irrenunciável. O que ocorre é que, incapaz de decidir sobre ela, pediu ajuda, nestas páginas, a homens do “sim”, dentre os quais Rahner e Barth ocupam um lugar de grande destaque. E, para que o quadro se tornasse mais completo, cedeu também a palavra, embora com menos tempo disponível, aos defensores do “não”, aos que apregoam a morte de Deus.

Para si mesmo, o autor deste escrito — que, como se poderá observar, não deseja ocultar seus próprios pensamentos, pois não ficaria bem falar de Deus escondendo-se — reclama um texto de um Platão já ancião:

Filho meu [...], o passar do tempo te fará mudar de opinião em muitos pontos e pensar o contrário do que pensas agora. Aguarda, pois, até lá para escavar em questões de tanta importância. E, embora para ti isso não conte, a mais importante é pensar corretamente (orthos) no tema dos deuses (Leis X, 888ab).

Entendo que Platão aconselha a não sair lançando dardos precipitadamente. E considero que, embora alguém possa não dispor já de muito tempo, não contradiz o tema “Deus” deixá-lo em aberto, debater-se entre “o sim e o não”. Não seria tão

9 Ibid.

10 Cit. por Baumann & Haug (eds.), *Thema Gott*, cit., pp. 133 s.

difícil encontrar posturas semelhantes também no seio da tradição cristã. Contudo, não convém, neste tema, proteger-se na autoridade de quem quer que seja.

Da mesma forma, não considero “grave” atrasar a decisão final até que dobre-mos “a última curva” (J. Hick). Na realidade, só então, quando tivermos atravessado o umbral dessa eternidade sobre a qual, nas palavras de L. Bloy, o cristianismo nos deu “sua palavra de honra”, poderemos contemplar o quadro em sua totalidade e nos pronunciar, já com conhecimento de causa, sobre a existência de Deus. Até lá andaremos entre sombras e sinais equívocos. Vemos “como em um espelho”. Falta o “cara-a-cara”. E já o disse o bom Giordano Bruno: conhecer uma estátua — no caso de considerarmos que este mundo seja uma estátua de Deus — não é conhecer o escultor que a talhou.

É possível, naturalmente, que o cristianismo não mantenha sua “palavra de honra” e não haja uma eternidade na qual se possam esclarecer, enfim, as coisas. Nesse caso, se ao tempo do homem segue o tempo de silêncio, a hora sem fim do nada, isso significará que Deus — esse nome estremeedor, que o judeu nem se atrevia a pronunciar —, além de “invisível”, terá sido sempre “inexistente”.

Poder-se-ia pensar que, se assim fosse, os cristãos — e todos os que crêem nele — seriam os primeiros prejudicados. Teriam sido vítimas de uma espécie de “conto do vigário”: teriam entregue suas melhores energias, as economias de toda uma vida, em troca de um sujo invólucro de papel usado não reciclável.

Contudo, não estou certo de que as coisas se dariam assim. Tudo dependeria do seguinte: se os cristãos viessem a saber que Deus não existe nem eternidade alguma os espera, mudariam sua forma de viver e de agir no mundo? Inclino-me a pensar que não. Dostoiévski e Kolakowski escreveram que, se Deus não existisse, tudo seria permitido. Mas não tenho maiores dúvidas de que, neste caso, os cristãos ficariam ao lado de Camus: “Se Deus não existe, nada é permitido”.<sup>11</sup>

Com efeito: se Deus não existe, o âmbito do permitido restringe-se consideravelmente. Pois o que parece claro, isto sim, é que o homem existe. E não seria lícito produzir-lhe feridas que, na falta de Deus, ninguém estaria em condições de curar em outra vida. A dignidade do homem correria toda por nossa conta. Se assim se pode dizer, sua condição de “fim em si” se agigantaria.

Todavia, não se deve apostar nessas coisas. O cristianismo empenhou sua “palavra de honra” afirmando que existe Deus e que, após esta vida, virão outras seqüências mais luminosas e benignas. Outorguemos-lhe um voto de confiança.

Chegamos, agora sim, ao final de nosso percurso. Falamos do futuro do cristianismo. Um futuro que está indissolivelmente ligado ao homem que lhe empresta sua denominação: Jesus, o Cristo. Sem ele, nunca teria existido o cristianismo. Foi sua vida humana e concreta que deu origem ao movimento cristão. Se perdermos de vista sua odisséia pessoal, resvalaremos naquilo que Zubiri chamou de “um gigantesco docetismo biográfico”.<sup>12</sup> Eis o porquê de este livro ter lhe dedicado tantas páginas.

Finalmente: deve ficar claro que, se alguma vez a “invisibilidade” de Deus correu um sério risco, foi no caso de Jesus. Quero dizer que foi ele quem o tornou mais “visível”. Não que Jesus o tivesse visto alguma vez. Os evangelhos deixam claro que houve momentos, sobretudo na tarde da Sexta-Feira Santa, nos quais Jesus também se sentiu destroçado — *kaputt*, diz ilustrativamente Bonhoeffer — diante da ausência de Deus. Sem ter contemplado seu rosto, Jesus soube falar-nos bem

11 Camus, A. Carnetts II. p. 155, cit. por Gesché, op. cit., p. 259.

12 Zubiri, El hombre y Dios, cit., p. 331.

dele. “Só Deus fala bem de Deus”, escreveu K. Barth. Poderia ter acrescentado: “E de Jesus”. A frase lhe teria saído, teologicamente, mais completa.

Antes divagamos sobre a possibilidade de Deus não existir. É preciso afirmar decididamente que, se assim fosse, o primeiro “prejudicado” seria Jesus. Só ele jogou tudo na carta de Deus. Nós, os demais, diversificamos sempre nossas apostas. Apostamos em Deus e, caso não acertemos, apostamos também em outros deusinhos. Mas o caso de Jesus foi único e espetacular. Sua vida foi presidida por uma grande paixão: o Pai. Ele pôs todo o seu empenho em dá-lo a conhecer.

Sabe-se bem — estas páginas são testemunho disso — que nem mesmo Jesus rasgou completamente o véu que protege e oculta Deus. Depois de Jesus, Deus continua sendo o “mistério absoluto”. No entanto, depois da vida e da morte de Jesus — e da fé em sua ressurreição dentre os mortos —, nada voltará a ser como era antes. A humanidade possui um guia, um pedagogo nos assuntos relacionados a Deus. O cristianismo irá mais longe e verá nele a revelação definitiva de Deus.

Todavia, até mesmo quem considere, como M. Weber, que semelhante fé só pode surgir no seio de “comunidades emocionais”, poderá estar de acordo com Jaspers quando este afirma que Jesus é uma excelente “orientação para Deus”. Nada mal, ao menos para começar. É, certamente, uma teologia mínima. Heidegger, no entanto, já avisou que os tempos que correm são de uma certa indignância. Não adianta subir pelas paredes nem pedir o impossível. Enquanto Jesus continuar sendo seu grande ponto de referência, o cristianismo não deixará de ter futuro.



### **Migração e clandestinidade: a questão do outro**

*O outro não existe: essa é a fé racional, a crença incurável da razão humana. Identidade = realidade, como se, afinal de contas, tudo tivesse de ser, absoluta e necessariamente, um e o mesmo. Mas o outro não se deixa eliminar; subsiste, persiste; é o osso duro de roer onde a razão perde os dentes. Abel Martin, com jé poética, não menos humana que a fé racional, acreditava no outro, na 'essencial heterogeneidade do ser', como se disséssemos na incurável outridade que o um padece. (Antonio Machado, apud Octávio Paz, O Labirinto da Solidão.)*

A questão do outro passou a ser uma questão relevante para a reflexão antropológica, a partir do momento em que a Europa se defronta com os seus outros, ou seja, povos e culturas de outros continentes. Nesse sentido, o encontro entre os europeus e os povos das Américas, é um exemplo emblemático do que significa entrar em relação com o diferente. Segundo Todorov “o discurso da diferença é um discurso difícil”, isso porque “o postulado da diferença leva facilmente ao sentimento de superioridade, e o postulado da igualdade ao da indiferença, e é sempre difícil resistir a esse duplo movimento (...)” (T. Todorov, 1991, p. 61). Desta forma, segundo o mesmo autor, “a primeira reação, espontânea, em relação ao estrangeiro é imaginá-lo inferior, porque diferente de nós: não chega nem a se homem, e, se for homem, é um bárbaro inferior; se não fala a nossa língua, é porque não fala língua nenhuma, não sabe falar, como pensava ainda Colombo” (id. *ibid.*, p. 73).

Por outro lado, a imagem do outro pode ser construída também através do discurso sobre esse outro, o que é uma construção do real visto por alguém e que pode se tornar a visão vitoriosa. Assim, como constatou Taussig em *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem* (1993), o europeu projetou a imagem da sua selvageria sobre o outro, nesse caso o indígena, e acabou imitando tal imagem. Daí advém o conceito de alteridade trabalhado pelo mesmo autor em *Mimesis and Alterity* (1993), em que a imitação se torna um processo de conhecimento mediante a relação que se estabelece com o outro, e ao mesmo tempo se transforma em um instrumento de poder sobre o outro.

No entanto, esse outro, ou seja, o não-europeu, nesse processo de inter-relação com o diferente, não é apenas objeto passivo da história, mas se coloca também na posição de sujeito ativo. É o que constatou Marshall Sahlins (1990) entre os havaianos, com a chegada do *Capitão Cook*, que é visto como um deus. Porém, o europeu

\* Silva, Sidney Antonio da. Costurando sonhos; trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo. S. Paulinas, 1997. pp. 171-176.

é dessacralizado ao ter relações sexuais com as havaianas, tornando-se humano. Portanto, para Sahlins o encontro com outra cultura não produz a desculturação, mas, ao contrário, a cultura a partir de uma lógica própria incorpora a experiência do diferente em seu próprio sistema de mundo, uma vez que nessas sociedades as estruturas são históricas, e, portanto, dinâmicas e abertas à incorporação de eventos históricos. No entanto, o próprio Sahlins reconhece que cem anos depois da descoberta das Ilhas Sandwich, os havaianos foram transformados pelos americanos em proletários rurais (Sahlins, apud Paula Montero, 1993, p. 165). Portanto, a sua teoria não deixa de ser limitada, posto que não leva em conta os mecanismos de incorporação do sistema capitalista.

Dessa maneira, como afirma Paula Montero, “este debate entre antropólogos e historiadores acaba por empobrecer o problema da cultura: ou ele a reduz a um epifenômeno das relações econômicas ou a asfixia na defesa de um relativismo cultural, sensível apenas às especificidades das respostas locais” (P. Montero, op. cit., p. 165).

Assim sendo, é preciso analisar o problema da cultura sob outro prisma, a qual, segundo Georges Balandier, não pode ser compreendida apenas como simples contato ou troca entre duas culturas, mas é preciso entender a lógica do sistema para se pensar a cultura. Tal sistema, que o autor define como “situação colonial”, define uma conjuntura particular que impõe uma orientação determinada aos agentes e processos de transformação (cf. G. Balandier, apud P. Montero, id. ibid., p. 165).

O que se coloca aqui, portanto, é a seguinte questão: de que forma se dá a reposição da diferença, a partir da aproximação cultural levada a cabo pela lógica do capitalismo? Essa questão se apresenta como um desafio à antropologia atual, uma vez que o processo de globalização ao afetar a alteridade, afeta também a possibilidade de uma compreensão transcultural. Qual seria, então, a saída Para tal dilema, se já não há mais alteridade e o outro se converte em *mesmice*?

Richard Rorty (1988), propõe uma antropologia hermenêutica para que se possa recuperar a alteridade no discurso antropológico. Dessa forma, para o autor não há outra experiência do outro a não ser pelo “choque”, pelo “mal-entendido”. Assim sendo, o outro também pode dizer sobre o significado do que diz. Para o autor, compreender o significado é compreender como a significação opera para produzir significado. É preciso compreender, portanto, como os discursos se articulam, como também a situação conjuntural que os produziram. Logo, não há mais uma interpretação, mas interpretações de ambos os lados, ou seja, da parte do antropólogo e dos sujeitos estudados.

Por outro lado, Balandier (1988) propõe uma sociologia das mutações para tentar compreender o rápido processo de mudança presente nas sociedades centrais de capitalismo pós-industrial. Para ele, não se trata mais de mudar a sociedade para compreendê-la, mas ao contrário, é preciso compreendê-la para poder interferir nela. No entanto, o primeiro problema que surge é a possibilidade de se apreender a mutação nos processos culturais, uma vez que a modernidade não se deixa ver. Para compreendê-la, só é possível através de um desvio, que o autor denomina de “desvio antropológico”, que segundo ele é o que melhor responde à busca de se compreender as alteridades emergentes nesses processos de mutação. Para Balandier a modernidade torna o que é próximo cada vez mais alheio, fazendo surgir novos “territórios” dentro de determinada sociedade. Para se compreender a diferença basta olhar para tal território, o que não é verdade.

A sua proposta apresenta, portanto, limitações, uma vez que ele se mantém preso a dois enquadramentos, ou seja, por um lado continua usando os instrumentos

clássicos de investigação, sem problematizar esse instrumental e as condições de sua produção, e por outro, a reposição da diferença ainda se dá dentro da relação colonizador-colonizado.

Assim sendo, vemos que a questão da reposição da diferença é algo complexo, e cabe à antropologia o desafio de ampliar o debate, na tentativa de se compreender a complexa dialética entre o processo de expansão da cultura e, ao mesmo tempo, o processo de diferenciação étnico-cultural, em um mundo em vias de globalização, que, por sua vez, implica novas formas de exclusão (cf. R. Ortiz, 1994, p. 220).

O que se observa, em geral, é a transformação da diferença em estereótipos, estigmas, racismos, xenofobia e até mesmo em atitudes extremas como o etnocídio e o genocídio, em que o outro, geralmente o (i)migrante, é transformado em perigo, e muitas vezes é responsabilizado pelos problemas existentes na sociedade que o recebe (cf. O. Ianni, 1992, pp. 154-155). Um exemplo disso é a publicação do livro *Alien Nation*, de Peter Brimelow, um inglês naturalizado americano, que defende o controle da imigração para os Estados Unidos e a hegemonia dos brancos no país, colocando em xeque a política do multiculturalismo na América. Em um trecho do seu livro, transcrito no Caderno "Mais", da *Folha de S. Paulo*, podemos constatar a sua visão profundamente preconceituosa sobre os imigrantes: "A atual política de imigração apresenta outro paralelo em Nova York. Justamente quando você deixa a Park Avenue e desce no metro, quando você entra nas salas de espera do INS (o Inamps norte-americano), você se vê num submundo que não é só apinhado, mas é também quase que totalmente de cor. Você deve ser uma pessoa sem qualquer curiosidade para não se perguntar: de onde todas essas pessoas saíram e chegaram até a superfície? Ou seja: que impacto terão nos Estados Unidos?" (citado por Daniela Falcão em "Os EUA em pedaços", Caderno "Mais", *Folha de S. Paulo*, 16/7/95, p. 4).

No caso brasileiro, segundo João B. Borges Pereira, a preocupação dos autores com a questão do "outro", do "diferente", do "não-nacional" presente no cenário brasileiro dá-se a partir das décadas de 1920 e 1930, até os primeiros anos da década de 1940. Dessa forma, segundo o mesmo autor o "outro" era o texto a ser decifrado e o contexto era o "nós", que era a parcela da população historicamente identificada com os índios e seus descendentes, o branco de origem lusa, os negros e seus mestiços (cf. J. B. Borges Pereira, 1992, p. 37).

Do ponto de vista do Estado, o "outro" deveria ser assimilado pelo "nós", evitando-se a emergência de *Kystos ethnicos*, ou seja, a agrupação de estrangeiros exclusivamente, ou com expressiva maioria da mesma origem. Na verdade, a problemática da assimilação, segundo Carlos B. Vainer colocava em relevo "a condição de estrangeiro do imigrado". Isso porque, se por um lado, "o imigrante supera largamente o nacional do ponto de vista racial e econômico (eugenia e produtividade), sua condição de estrangeiro o torna portador virtual de uma ameaça à constituição/afirmação da nacionalidade" (C. B. Vainer, 1995, p. 46).

Nesse sentido, abordaremos a seguir a forma como os costureiros e costureiras são identificados pela sociedade paulistana, a qual lhes atribui vários estigmas, que podem representar um desafio a ser superado em suas trajetórias. Vale ressaltar, no entanto, que alguns desses estigmas podem ser atribuídos também aos imigrantes bolivianos de outras classes sociais.



Faleceu no dia 22/02/08 Hugo Assmann, um dos principais teólogos da libertação. Na verdade, ele foi mais do que teólogo, foi um pensador que se guiou pelo seu compromisso pessoal –existencial e espiritual– com pessoas oprimidas e excluídas das condições dignas de vida e se utilizou e dialogou com as mais diversas áreas de saber para desenvolver idéias sempre profundas, críticas e provocantes.

A sua produção teológica é de difícil classificação se seguirmos as divisões clássicas da teologia. Os seus principais textos teológicos não têm como principal objeto de análise as questões dogmáticas sobre Deus ou Igreja. Não porque ele pensasse que esses temas fossem menos importantes, mas porque ele acreditava que as principais questões teológicas no mundo contemporâneo se encontram fora do campo especificamente religioso ou teológico. Ele fez das práticas de libertação o seu objeto principal de reflexão – como ele e tantos outros teólogos da libertação se propuseram no início da TL – e assumiu como os seus temas de reflexão os desafios que surgiam dessas práticas.

Ele foi um dos primeiros e principais teólogos da libertação que percebeu que os capitalistas e os seus ideólogos tinham uma grande capacidade de manipular a dimensão simbólica do ser humano e os mitos mais profundos da sociedade. Utilizando-se dos seus estudos do marxismo crítico em Frankfurt, em especial com Adorno, e dos diálogos com colegas teólogos/as e militantes cristãos, já no início da década de 1970 ele começou a centrar suas reflexões teológicas na crítica da dimensão religioso-teológica do capitalismo.

Após vários exílios, em San José, Costa Rica, ele fundou o Departamento Ecu-  
mênico de Investigaciones (DEI), onde, juntamente com o seu amigo Franz Hinke-  
lammert, desenvolveu uma sólida linha de pesquisa sobre a relação teologia e eco-  
nomia. Um dos principais resultados de linha de pesquisa é o livro *A idolatria do  
mercado* (em co-autoria com F. Hinkelammert, 1989, Vozes), um livro fundamental  
que merece ser mais estudado e aprofundado.

Nesse livro, Assmann desenvolveu uma crítica poderosa aos pressupostos te-  
ológicos do sistema de mercado capitalista e das teorias econômicas liberais e  
neoliberais. Ele desmascarou o que ele chamou de “seqüestro do mandamento do  
amor” e revelou o processo econômico e teórico que culmina, no capitalismo, com  
a absolutização do mercado que acaba por exigir e justificar sacrifícios de vidas  
humanas. Ele chamou esse processo de “idolatria do mercado”. O objeto da sua

\* Jung Mo Sung. Professor do Prog. Pós-Grad. em Ciências da Religião da Univ. Metodista de S. Paulo. Autor entre outros livros, *Competência e sensibilidade solidária: educar para esperança* (em co-autoria com Hugo Assmann).



crítica não era o mercado como tal –que ele reconhecia como algo necessário na vida econômica de uma sociedade ampla e complexa–, mas a sua absolutização.

Criticar todas as formas de idolatria para que nós pudéssemos nos abrir para o mistério do amor de Deus foi uma das tarefas que Assmann sempre levou muito a sério. Todas as formas de certeza sobre Deus e os seus desígnios e “projetos” –sejam da direita ou da esquerda– era para ele uma forma de idolatria. E como todos os tipos de idolatria sempre exigem sacrifícios dos mais pobres e fracos, Assmann sempre teve coragem de criticar também a tentação de idolatria nas esquerdas em geral e também na cristã.

Em uma longa conversa por telefone, uns 15 anos atrás, ele me disse quase como um desabafo: “Jung, não podemos perder a *parresia!*” Não perder a coragem de dizer a verdade é um desafio e tanto, especialmente quando a brutalidade das opressões e das injustiças levam muitos a pensarem que as críticas devem ser dirigidas somente contra os dominadores. Mas ele sabia que há posições práticas e teóricas das esquerdas e da TL, que alimentam nas lideranças e nos “pseudo-profetas” uma auto-imagem de “radicais”, mas também aumentam o –ainda mais– peso nos ombros dos mais “pequenos” e/ou levam a equívocos estratégicos. Por isso, fiel à sua vocação de intelectual comprometido com causas populares, ele também criticava pensamentos e propostas de pessoas que ele considerava companheiros de luta.

Essa coragem e a forma apaixonada com que ele escrevia e falava expliquem, talvez, porque ele, que foi sem dúvida um dos teólogos e analistas sociais mais competentes na crítica do capitalismo, tenha sido tão pouco convidado para as grandes e muitas atividades na área de “pastoral social” promovidas pela Igreja Católica. Em mais de 20 anos de relacionamento (primeiro eu fui seu aluno, depois um discípulo-amigo), ele nunca se queixou abertamente dessa situação de certa marginalização nas instâncias institucionais do “cristianismo de libertação” (ele não usava essa expressão, mas penso que ele concordaria comigo que ela expressa melhor a amplitude do que ocorreu no cristianismo da A.L. desde 1960, mais do que a “teologia da libertação” ou “igreja dos pobres”), mas não era difícil perceber nele um incômodo inevitável com essa situação.

Uma questão que pode nos ajudar a entender a diferença ou a característica de Hugo Assmann na abordagem das questões teológico-sociais aparece em uma tese de Vico, que eu estudei com Hugo no mestrado. Vico critica a filosofia (e nós acrescentamos na discussão a teologia) por considerar somente o homem como ele deve ser, enquanto que os modernos que surgiam consideravam o homem como ele é e tentam aproveitá-lo na sociedade. Para Assmann, muitos dos equívocos das práticas pastorais, sociais e políticas das esquerdas têm como uma das causas o equívoco antropológico de se basear no “ser humano que deve ser” e não no ser que é e que pode ser. Pensamos e agimos mais a partir do que deveria ser (“o homem/mulher novo/a; o Reino de Deus, etc...), sem preocuparmos suficientemente com o ser humano e a vida em sociedade como realmente “é”, e como “pode ser” dentro dos limites da condição humana e da história. Entre o que é e o que deve ser ou desejamos que seja, há o campo do que pode ou não pode ser.

A busca por compreender melhor o ser humano como ele é e o que torna possível a existência e o funcionamento de sociedades tão amplas e complexas como as nossas levou Hugo a estudar os mais diversos campos de conhecimento, como economia, neurociências, sistemas complexos, mecanismos auto-reguladores e auto-organizadores na biologia e na economia/sociologia, biologia da cognição, etc. Tudo para compreender o que leva as pessoas, grupos, igrejas, instituições, socie-

dade a serem tão insensíveis ao sofrimento de tantas pessoas e à realidade da exclusão social; para contribuir na superação dessa situação para uma onde todas as pessoas pudessem viver uma vida digna e prazerosa; para desmascarar os mecanismos idolátricos que estão presentes nas nossas sociedades e nas nossas vidas pessoais.

Nos últimos anos, convivendo com seqüelas de um acidente vascular cerebral e outros problemas de saúde, ele estava meditando muito sobre a noção de “Deus interior”. A idéia-guia das suas meditações era uma frase de Santo Agostino: “Deus me é mais profundo a mim do que eu a mim mesmo”. Ele preferia a tradução “Deus me é mais íntimo a mim...”. Nas últimas conversas que tivemos, ele sempre voltava a essa idéia e estava começando explorar a noção de “Deus andarilho”, uma “espiritualidade nômade”, um Deus que não se deixa aprisionar por templos, igrejas, instituições ou teologias, mas que caminha no meio da humanidade. Como ele estava internado em uma casa de saúde e sem acesso a Internet, ele me estimulava a fazer essas pesquisas e compartilhar com ele. As suas últimas reflexões teológicas –que ficaram registradas em algumas notas escritas com dificuldade em seu caderno– seguem a mesma linha teológica de toda a sua vida: a busca do Deus que está além de todas as nossas certezas e tentações idolátricas e das práticas “libertárias” educacionais e sociais que sejam expressão dessa busca.

Eu o vi pela última vez um dia antes da sua remoção para hospital e UTI, onde faleceria cinco dias depois. Ele me reconheceu, mas estava já muito enfraquecido com início de pneumonia e de falência renal. Os seus olhos estavam mirando longe.

Ele viveu a vida de uma forma apaixonada, com emoções fortes em todos os sentidos. Para quem não o conheceu pessoalmente, é difícil compreender quem foi Hugo Assmann. Mas os seus textos estão aí para nos mostrar a sua grande contribuição para a Teologia da Libertação e também na área de educação (onde ele também atuou a partir da década de 1980). Para finalizar esta pequena homenagem ao meu mestre-amigo, eu quero citar um texto dele, escrito em 1973, que dá uma amostra do seu compromisso, da paixão com que ele fez a teologia e da atualidade do seu pensamento:

“Se a situação histórica de dependência e dominação de dois terços da humanidade, com seus 30 milhões anuais de mortos de fome e desnutrição, não se converte no ponto de partida de qualquer teologia cristã hoje, mesmo nos países ricos e dominadores, a teologia não poderá situar e concretizar historicamente seus temas fundamentais. Suas perguntas não serão perguntas reais. Passarão ao lado do homem real. Por isso, como observava um participante do encontro de Buenos Aires, ‘é necessário salvar a teologia do seu cinismo’. Porque realmente frente aos problemas do mundo de hoje muitos escritos de teologia se reduzem a um cinismo.” (*Teologia desde la praxis de liberación*, p.40)