

Edição 21

CIBER **TEOLOGIA**

Revista de Teologia & Cultura

EDIÇÃO 21 DE CIBERTEOLOGIA NO AR!



Artigo

A oração libertadora em tempo de perseguição

Notas

As sete tarefas ecológicas das religiões

Resenhas

Vida, esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina

Edição 21 de Ciberteologia no ar!

Chegamos a 2009 e com ele à 21ª edição de *Ciberteologia*. Fiéis a nosso projeto original só podemos prometer a nossos ciberleitores de continuar reunindo bimestralmente uma cuidadosa seleção de textos de autores representativos da área de teologia e ciências da religião, além de comunicações científicas inéditas dessas áreas e suas afins. Temos procurado dosar em nossos números a indispensável publicação de textos inéditos com a oferta de trabalhos significativos que, embora já publicados anteriormente no formato livro, são de difícil acesso a estudantes e pesquisadores da área.

Neste ano também ofereceremos novos trabalhos na seção Livros Digitais. Por enquanto, encontra-se disponível para livre acesso o livro com os originais do 21º Congresso Anual da Soter (2008). Baixe-o em seu computador ou CD, leia e divulgue em suas faculdades e grupos de pesquisa.

Quanto às seções de Artigos e Comunicação, abre a primeira o texto de Joel Antônio Ferreira, A oração libertadora em tempo de perseguição, que nos propõe o livro do Apocalipse como fruto de grupos de resistentes de fé que procuram interpretar os momentos, anunciando a presença viva do Ressuscitado e trazendo esperanças a toda a Igreja perseguida (João) de que aqueles momentos passarão. Foi nas orações feitas nas comunidades que os cristãos buscaram a força para a resistência.

Em Perspectivas de plausibilidade da religião na pós-modernidade aplicadas à realidade brasileira, Jeová Rodrigues dos Santos aborda a questão da plausibilidade da religião numa sociedade pós-moderna, à luz da sociologia da religião e aponta as contribuições que esta perspectiva traz para a pesquisa e a compreensão do momento de efervescência religiosa vivenciado em solo brasileiro nas últimas décadas.

Sob fogo cruzado, de Maristela Patrícia de Assis, é uma análise de Gl 5,1-14, como resposta de Paulo aos verdadeiros inimigos dos gálatas, considerando-se o contexto social e político vivido na Galácia da época. O foco da discussão se estabelece na forma de antítese: a justificação pela fé em Cristo ou a lei concentrada na circuncisão.

Tecendo alguns aspectos identitários e psicológicos do fundamentalismo é uma reflexão de Genivalda Araujo Cravo dos Santos feita a partir de alguns casos exemplares. Surgem daí algumas características históricas e sociológicas desses aspectos e possíveis correlações entre os diversos tipos de fundamentalismos.

Por fim, em A diferença fabricada: um estudo sobre o processo de romanização em Goiás, Eduardo Gusmão de Quadros faz uma análise de tal processo, partindo da autobiografia do bispo dom Eduardo Duarte Silva (1890-1907), dedicando-se, particularmente, à análise das es-

estratégias elaboradas em seu episcopado para expurgar do catolicismo os elementos que rotulava como “pagãos”, “rústicos” e “selvagens”.

Na seção de Comunicação, trazemos duas colaborações. Em *As sete tarefas ecológicas das religiões*, padre Marcial Maçaneiro convida as lideranças religiosas a interpretar a condição humana no quadro da vida planetária; desenvolverem a consciência ecológica de seus seguidores; participarem da elaboração de uma epistemologia ambiental; promoverem a ética ecológica pessoal, comunitária e global; dialogarem em conjunto sobre questões ecológicas; atuarem em conjunto em causas ecológicas; e ajudarem a reencantar a natureza.

Gilberto Orácio de Aguiar comunica-nos os resultados parciais de sua pesquisa *Mulheres negras da montanha: as benzedoras de Rio de Contas, Bahia, na recuperação da saúde*. Ele pretende demonstrar a repercussão social da prática da benzedura ligada às questões de tradição, memória e identidade afro-brasileira no contexto daquela localidade baiana.

A seção de Resenhas traz a apreciação crítica de Antonio Carlos Ribeiro sobre uma obra do teólogo Jürgen Moltmann recentemente publicada no Brasil: *Vida, esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina*.

E, mais uma vez, recordamos a pesquisadores e autores com escritos originais afins a nosso projeto editorial que podem nos enviar seus trabalhos (artigos, notas, resenhas), desde que atendam nossas normas de publicação (enviar para: ciberteologia@paulinas.com.br). Aproveitamos para agradecer aos articulistas desta edição por sua importante participação em nosso projeto.

É sua, portanto, a primeira edição de *Ciberteologia* deste ano novo. Aproveite-a com nossos melhores votos de um feliz 2009.

Uma boa leitura e frutíferas pesquisas a todos!

Resumo: No final do primeiro século da nossa era, o imperador Domiciano desencadeou uma terrível perseguição aos cristãos. Diante de tanta dor, eles perguntavam: quem controla a história, é Deus ou o imperador? O Apocalipse é escrito por grupos de resistentes de fé que procuram interpretar os momentos, anunciando a presença viva do Ressuscitado e trazendo esperanças a toda a Igreja perseguida (João) de que aqueles momentos passarão. Foi nas orações feitas nas comunidades que os cristãos buscaram a força para a resistência.

Palavras-chave: Apocalipse, perseguição, Ressuscitado, oração.

Como surgiu o Apocalipse?

Vamos usar as terminologias simbólicas do próprio livro para compreender o contexto. O livro foi escrito no tempo do imperador Domiciano, que governou de 81 a 96 depois de Cristo em Roma.

O Apocalipse, nos capítulos 13,1-8 e 17, o chama de “besta-fera”. Domiciano com a cidade de Roma encarnam todo poder econômico e político. É tão forte que se instala uma forte ditadura totalitária e repressora.

Há, conforme o Apocalipse, uma “segunda besta fera”. Está em Ap 13,11-18. Já em 16,13 é chamada de “falso profeta”. O papel desta se torna mais importante que o da primeira besta-fera. Trata-se de toda a ideologia que sustentava Domiciano. Quer dizer: é aquela propaganda inteligente e perspicaz que criava uma imagem falsa do imperador. Ele era terrível e mau, porém a propaganda o transformava em belo e bondoso.

A propaganda da “segunda besta” fez grande parte do Império acreditar que ele fosse “Deus”. Realmente, Domiciano foi divinizado mais do que qualquer outro imperador. Era adorado como deus (13,4). Para isso, a “segunda besta” agiu extraordinariamente.

No capítulo 17 o Apocalipse faz uma reflexão sobre a cidade idólatra em que habitava a corte de Domiciano. A cidade é Roma. É chamada de “prostituta” (17,1-6.15-18). Às vezes, é designada como “Babilônia” (17,16; 18,1-24), para significar o local onde reinava a idolatria e os vícios desenfreados.

O Apocalipse não é ingênuo. Vai às raízes: Ele percebe que na origem de tudo está o “mal do mundo”, a quem o livro o chama de “Dragão” (12,3-4.7-10.13-17), de “Serpente”, “Diabo”, “Satanás” (12,9).

¹ Doutor em Ciências da Religião na área de Concentração em Bíblia pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor titular na Universidade Católica de Goiás. Atua no mestrado e no doutorado de Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiás, nas áreas de Religião e Literatura Sagrada.

É este mal (dragão) que transmite a força à besta. Pois bem. Antes, no governo de Nero (54-68), tivemos uma forte perseguição aos cristãos, principalmente na cidade de Roma. Agora, sob o imperador Domiciano, a perseguição se estende pelo Império (13,7; 17,14). Foi muito mais cruel que a primeira, a tal ponto que os cristãos que sobreviveram à de Nero ficaram perplexos.

O Apocalipse, em alguns momentos, analisa as duas perseguições e alguns, no Império, até se perguntam se o fracasso de Nero não se torna redivivo no esplendor de Domiciano (13,14): “Quem é como a besta?” E o Império adora o dragão e a besta (13,4-8).

De onde vinha a força da oração

O Apocalipse tem uma parte (4-5) que é fundamental para a sua compreensão. É onde mostra que o desígnio de Deus tem a Ressurreição de Jesus como o centro da história.

João vê uma porta aberta no céu, e a voz do Ressuscitado o convida para mostrar o “que vai acontecer”. João (personificação da Igreja perseguida) vai contemplar o mistério por dentro, vai ver o grande acontecimento que está dentro da história e dirige os acontecimentos.

O capítulo 4,2-3 apresenta, em linguagem figurada, que o Senhor da história e Rei é o Deus Criador. Ele está no “trono” porque é o juiz misericordioso: o trono está envolvido com o “arco-íris”, que é o sinal do amor e da Aliança. Ele quer que os seres humanos se convertam e tenham vida. As pedras preciosas simbolizam a transcendência e santidade de Deus.

Em seguida (4,4), vemos o Povo de Deus participando da realeza e do poder judicial de Deus. Com a simbologia de 24 tronos em torno do trono de Deus vemos a participação dos 12 patriarcas (tribos de Israel) somados aos 12 apóstolos do Novo Testamento, que representam a Igreja perseguida que testemunha a fé. Além de estarem nos “tronos” (julgando com Deus), “vestem de branco” (participam da vida do Ressuscitado) e têm as “coroas” (vitória de Cristo).

No entanto o Apocalipse, com figuras tiradas do Antigo Testamento, logo a seguir (5-6), apresenta Deus agindo na história. Mostra que a criação testemunha a Providência de Deus (7-8) e o louvor da criação e da Igreja (9-11).

Agora, entramos no capítulo 5, onde é revelada a ressurreição como o centro do desígnio de Deus. O Cordeiro imolado (Jesus) é o realizador da salvação. Deus vai entregar os destinos do mundo nas mãos do Cristo Ressuscitado. Por isso a criação e a Igreja cantam um “cântico novo”, porque começou a “nova criação”, a salvação pelo sacrifício e vitória do Cristo.

Neste capítulo fala do livro (5,1-5): é o livro do desígnio de Deus a respeito do mundo, com o plano da salvação. Ele está completamente fechado (sete selos), e só o Ressuscitado vai poder abri-lo, mostrando o sentido e a realização do projeto de Deus. Ninguém pode abri-lo, por isso a Igreja perseguida (João) “chora”, no desespero, porque não compreende a perseguição de Domiciano. Porém o “ancião” proclama: “Não chores!”, porque o Cordeiro venceu. Pela morte e ressurreição ele conquistou a vitória que o torna capaz de tomar nas mãos o destino da história humana e realizá-lo.

Os versículos 6-7 são fundamentais: descrevem o “Cordeiro imolado”, isto é, o “Cordeiro Pascal” (Ex 12), “imolado” pelos pecados do mundo como o Servo de Javé (Is 53,7). Ele “está de pé”, porque ressuscitou e está vivo. Tem o “domínio e a

realeza universal” (sete chifres). O chifre simboliza a força e a realeza. Tem a “plenitude do Espírito e vê tudo” o que acontece na história (sete espíritos e sete olhos). Ele pode receber o livro do que está sentado no trono (Deus) porque realizou em si o destino do mundo. Pode revelar o desígnio de Deus, porque na sua morte e ressurreição ele o realizou, salvando a todas as pessoas.

Então, nos versículos 8-14, vemos os louvores ao Cordeiro e a Deus. O primeiro louvor é da criação e da Igreja. O segundo é dos anjos. E o terceiro é de todas as criaturas. Terminam os louvores com o “Amém” (isto é verdade) e a homenagem: prostração e adoração.

A história está nas mãos de Jesus Ressuscitado. A ressurreição não é o fim, mas o começo da renovação de todas as coisas, porque agora o plano de Deus vai ser cumprido: é a hora da justiça e da salvação.

Os cristãos, ou seja, a Igreja perseguida pelo Império Romano, apesar de tudo, têm agora a certeza na frente e a história na mão, porque sabem que quem a dirige não é o imperador, mas Deus e seu Filho, o Cristo Ressuscitado.

O enfrentamento dos cristãos

O grande conflito que a comunidade joanina enfrenta é, sem dúvida, com o Império Romano. Há um conflito ideológico acentuado.

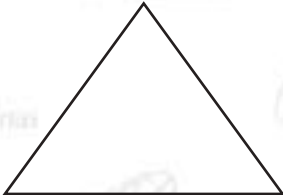
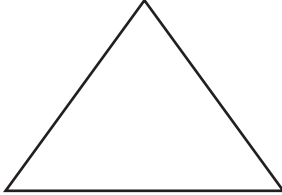
- ROMA. De um lado, por parte de Roma, a ideologia que mantinha o poder, entre outras coisas, sustentava ser o imperador o senhor do mundo. Ele se autodivinizara (Ap 13,4) e a ele se inclinara o sistema imperial. Este era coeso e praticamente detinha o controle de tudo.
- Tal força coercitiva fazia com que todos os povos se submetessem à autoridade de Domiciano. Então, a “titulatura”, que vinha do costume de outros impérios anteriores, fora dada ao imperador romano. O principal atributo que ele recebeu foi possuir toda “honra, riqueza, glória, poder e autoridade”. Ora, os povos submetidos a Roma se submeteram a essa situação. Isso, no contexto, significava a submissão total ao imperador. Portanto o Império, que escravizava e assassinava, exigia que os súditos se prostrassem diante do seu imperador (13,4.8).

Nesta divinização do Império se escondia a dura situação da violência e da repressão. Divinizando, amortecia as consciências. Por trás da pax romana a ideologia da morte ia solapando qualquer consciência crítica.

Veladamente, a ideologia romana, em nome da religião imperial (tinha vários deuses), criou um eficiente sistema de controle (13,16-17). Explorava os povos dominados para manter os grandes gastos do Império. Roma se enriquecera. Sabemos que em toda dominação econômica, política, ideológica, cultural e social quem mais sente o peso opressor são os pobres. O capítulo 18 retrata bem os grupos dos magnatas que sustentavam e eram sustentados por Roma.

- CRISTÃOS. Do outro lado estão os cristãos, proclamando que o Ressuscitado controlava a história. Toda a pregação cristã cria e vivia a busca do Senhor da história! Anunciava o Reino do Cordeiro que está de pé (4-5). Denunciava o “falso reino de Roma e seu imperador” (12-13 e 17). Agia pelo testemunho e pela Palavra (1,9; 11,1-13; 14,12-13; 15,12). Convocava a todos para um novo modo de viver (7,4-8; 14,1s). Celebrava a vida dos resistentes e mártires (7,13-14; 19,9).

- Diante de uma das perseguições mais duras da história do cristianismo, chegou um momento em que muitos começaram a desesperar e, na confusão, indagaram quem realmente era o Senhor da história: Domiciano ou Jesus Cristo? Havia, no momento escuro da história, uma psicose de medo. Isso está refletido em Ap 5,3-4. A Igreja angustiada “chora” porque não consegue ler os acontecimentos e ver uma saída.
- A fé estava ameaçada. Foi então que os animadores da comunidade (João) surgiram para animar os desesperados. Um dos anciãos consola a Igreja e dá sentido ao momento atual (5,5-8).
- Era necessário que a Igreja perseguida “subisse” até o céu para poder ler os tristes acontecimentos (4,1) à luz de Deus. O “subir” é importantíssimo. Toda comunidade angustiada ou desesperada só poderia sair dessa situação se conseguisse “subir”, isto é, num esforço renhido, à luz do Ressuscitado, ela devia superar-se e começar a ler de um modo novo os acontecimentos da crise. A comunidade “sobe” quando tem uma “visão” (Ap 4,1): ela crê e compreende que o Ressuscitado está vivo e presente no meio da história. Ela compreende que os momentos difíceis passarão. Ela vencerá com o Cordeiro. Qualquer comunidade só se sustenta na fé.
- “Subindo” ela está-se nivelando por cima, quer dizer, está lendo os momentos difíceis ao nível de Deus. Assim, ela persevera porque “vê” Deus se manifestando na história e revelando o seu plano.
- Então, após ter a clareza do plano de Deus, a Igreja perseguida não tem dúvida: o Império Romano e seu imperador, Domiciano, se sustentam pela dominação opressora que leva à morte. A Igreja do Cordeiro resistirá porque está compreendendo que o plano de Deus é de justiça, paz, serviço e amor.
- Vemos aí que a luta por uma nova ideologia, a da vida, passa a ser o programa dos cristãos em tribulação. Entre ser “obedientes” e “rebeldes” os cristãos optam pelos dois modos de viver. A Igreja de Jesus Cristo é “obediente” enquanto realiza a vontade do Pai, cujo plano é o seu Reino. É “rebelde” quando grita a Deus que faça justiça (6,9-11) contra o dragão (12,34) que se encarnou no Império Romano. Ela é “rebelde” porque não aceita as injustiças e resiste.
- Na luta das ideologias podemos ver, a partir do Apocalipse, o antagonismo das duas “práticas”. Ei-las:

PRÁTICA DO IMPÉRIO (Dragão e as duas bestas) “Vivamos na idolatria!” (13,3-4)	PRÁTICA DE DEUS E SEUS FIÉIS “Só a Deus se deve adorar!” (19,10)
1) Trindade maldita: Dragão, primeira e segunda besta (12,3; 13,1; 13,11). É o REINO DO MAL	1) Trindade bendita: perpassa todo o livro acentuando a presença do Cordeiro. É o REINO DE DEUS
Dragão: Mal que corrói	Deus: Pai de amor e justiça
	

Primeira besta tem pro-nome: é o imperador (13,18)	Segunda besta: a propaganda que solapa	Filho: é o Cordeiro imolado e vivo	Espírito Santo: é o “ambiente” de Deus que vivifica
2) Leva à idolatria (13,8; 14,9.11)		2) Leva à adoração (4,8.10.11; 5,8; 19,10), ao serviço (7,15), ao sacerdócio (1,6), ao testemunho (6,9)	
3) Conduz à bajulação (13,3.7-8)		3) Conduz ao companheirismo na tribulação, realeza e perseverança (1,9)	
4) À primeira besta é concedido pelo dragão o n. 3: poder, trono, autoridade (titulatura imperfeita) (13,2; 17,9-11)		4) Ao Cordeiro é concedido pelo Pai o n. 7: poder, riqueza, sabedoria, força, honra, glória e louvor (titulatura perfeita: 5,12; 7,12).	
5) Os adoradores da besta não são assinalados (13,8). Recebem a marca sobre a fronte (14,9)		5) Os fiéis são assinalados (7,4-8, 14,1). São os 144 mil: 12x12x1000. Todos os fiéis	
6) Quem serve o Império segue a besta (13,3) e a adora como ao dragão (13,4)		6) Quem serve a Deus segue o Cordeiro (14,4) e o adora como ao Pai (4-5)	
7) O dragão guerreia contra a mulher (12,3-9)		7) Os resistentes, pelo sangue do Cordeiro, vencem o dragão (12,11)	
8) A história do dragão é perseguir (12,3s) constantemente		8) Os cristãos são perseverantes (15,12)	
9) A besta persegue (11,7)		9) Os fiéis são assassinados (11,7; 13,10), perseguidos (12,13-18), e pela perseverança são purificados pelo sangue do Cordeiro (7,14)	
10) Os seguidores da besta fazem festa com a perseguição (11,10), mas serão destruídos (14,9s)		10) Os cristãos profetizam (1,3; 10,11; 11,1-13; 19,10; 22,7)	
11) O Império quer julgar, autoritariamente, praticando a injustiça		11) Deus julga a partir da justiça (6,10; 19,11)	
12) Ápice do julgamento: os adoradores da besta se autocondenam (14,9-11)		12) Ápice: quem persevera, vive os mandamentos, a fé e as obras, será feliz, porque morre no Senhor (14,12-13)	
13) O Império quer ser o julgador		13) O julgador se chama VERBO DE DEUS (19,13), REI DOS REIS e SENHOR DOS SENHORES (19,16)	
14) Segundo sinal: dragão destruidor (12,3s)		14) Primeiro sinal: mulher (12) simboliza a resistência. Terceiro sinal: julgamento definitivo (15-16) por parte de Deus	
15) A grande e definitiva derrota da Babilônia (Roma), que continuará blasfemando e servindo os ídolos (16,17-22,5)		15) O grande Dia da Consumação final (16,17-22,5). A vitória e a salvação = NÚPCIAS DO CORDEIRO (19)	
16) As forças do mal são derrotadas (19,11-21): reis, mercadores, pilotos, navegadores, marinheiros		16) Vitória do Cristo (19,11-21): os convidados (perseverantes na perseguição) para o banquete são felizes (19,9)	
17) Morte definitiva: os opressores são condenados		17) VIDA definitiva (20). A Jerusalém celeste (21). Deus libertou o seu povo	

O que mantinha os cristãos perseguidos: oração

A oração feita em tempo de perseguição e/ou crise é conflitual.

Partamos daqui: o livro do Apocalipse é um texto litúrgico escrito em tempo de tribulação, angústia, desespero. É o testemunho de uma comunidade perseguida.

Nesse testemunho deparamo-nos com uma comunidade orante. É como se fosse o ato de respirar numa longa subida: a todo momento, a comunidade

- inspira o oxigênio da oração para completar a respiração no testemunho. Ela vai inspirando, orando, respirando, rezando...
- Em quase todo o livro temos o motor: é o testemunho da Igreja (6,9). O combustível são as orações, que não deixam o carro da comunidade parar ou quebrar.
- Esta Igreja primitiva perseguida pela polícia do imperador Domiciano reza e reza mesmo. Mesmo sentindo na pele as dores da perseguição, ora com ardor. Vimos, faz pouco, que ela “subiu”. Uma comunidade, quando olha “do alto”, do nível do Ressuscitado, reza a vida na sua totalidade.
- Vários hinos (doxologias) retratam a comunidade perseguida rezando a sua caminhada com os pés no chão. Orando, essas igrejas foram absorvendo, fortemente, a revelação do Cordeiro e confrontando suas vidas com o estrangulado ambiente judaico e com o poder repressor romano. Nas preces e louvores essa gente unida foi delineando os trilhos em que se devia pisar para sobreviver.
- Cada hino do Apocalipse surge envolvendo toda a vida da Igreja. Um a um, são reflexo da resistência dos atribulados. Para resistir às adversidades que Domiciano impunha era preciso ter um “pique” e clareza de fé muito grande. Muita gente foi presa e assassinada. Muito sangue foi derramado (6,9; 13,10; 18,24).
- Não nos deteremos em todas as orações e hinos (doxologias) do Apocalipse. São pelo menos 25 orações. Algumas são quase repetições. Outras, acréscimo ou aprofundamento. Todas, no entanto, reflexo do arfar ofegante dos perseguidos ou vibrações exultantes pelas vitórias. São todas “liturgias da vida”.
- Refletiremos algumas para poder compreender a força que animava os cristãos perseguidos pela polícia do imperador romano Domiciano e, assim, ter uma idéia geral dos conflitos que estão por trás do Apocalipse.
- Que percebemos, imediatamente, em cada oração?
- Para além da fé viva na Trindade (1,4-6), há uma situação vital onde o dinamismo social aflora mostrando os “conflitos”.
- As orações, no Apocalipse, são uma contínua “liturgia da vida” dos perseguidos. Vejamos algumas orações.

Como reza o envolvido com a justiça

“Até quando, ó Senhor Santo e verdadeiro, tardarás para fazer justiça, vingando nosso sangue contra os habitantes da terra?” (6,10)

Antes de fazermos algum comentário, olhemos o grito do povo de El Salvador, expresso na oração de Maura Clarke, missionária de Maryknoll martirizada em El Salvador no dia 2 de dezembro de 1980, aos 49 anos (Marins. 1984, p. 18):

Meu Senhor, mesmo estando muito preocupada com os dias difíceis que temos pela frente em El Salvador, sinto a convicção de que tu me queres lá. Tu me darás a força de que necessito. Senhor, até quando?... E quando algo assim me acontecer pessoalmente, serei eu fiel?... Quero confiar, quero crer. Ajuda-me!

Também os latino-americanos, injustiçados e que não acreditam mais na justiça humana, perguntam a Deus: “Até quando?”

Até quando ficarás calado, Deus justo, vendo tanta mentira e falsidade na boca dos que oficialmente defendem a justiça? Teu povo não tem mais segurança nem defensores, o silêncio do povo foi comprado, cada dia morrem mais humildes... Teu povo está imensamente triste, Senhor!... Não permitas que a injustiça ultrapasse esta geração definitivamente. Amém!

A oração do Apocalipse (6,10) é bem compreendida se ouvirmos o diálogo de João (comunidade perseguida) com o ancião (7,13-14): aí temos a chave dada pelo livro. Quem são os perseguidos? Por que estão vestidos? Por que a veste branca? Quem clareou as vestes? Como?

Ancião: "Estes que estão trajados com vestes brancas, quem são e de onde vieram?"

João: "Meu Senhor, és tu quem o sabes!"

Ancião: "Estes são os que vêm da grande perseguição: lavaram suas vestes e alvejaram-nas no sangue do Cordeiro".

Pois bem! uma das consequências da grande perseguição foi o martírio. Este diálogo do Ancião com João foi a lanterna que a comunidade perseguida estava precisando para clarear o "para onde vamos?" Com "a certeza na frente", na presença do Ressuscitado (Cordeiro), ela estava pegando "a história na mão". Na "liturgia da vida" a Igreja atribulada vê (crê) as vidas dos irmãos mártires debaixo do altar, como se fosse o altar dos holocaustos (1Rs 8,64s). Os mártires estão ligados à imolação do Cordeiro (Jesus Cristo). Na concepção semita, a vida residia no sangue. Os mártires se tornam vítimas sob o holocausto porque o sangue (vida) é derramado para a base onde o sacrifício termina.

Por que foram sacrificados? Por causa da Palavra de Deus e do testemunho (6,9).

São os mártires que pedem justiça. No pedido, nessa oração, surge o grito da esperança. Prevê-se, nessa oração, a vitória. Está na expressão "até quando?" Seria mais ou menos assim: "Não é possível continuar esta situação! Não aguentamos mais, Senhor Deus, dê um jeito!"

O "até quando?" é expressão de fé também. Eles sabem que o Ressuscitado não abandonará os que lutam e muito menos os imolados por testemunhar a sua Palavra.

Como toda a esperança está ligada à fé, é preciso clamar a Deus pela justiça. Como os hebreus no Antigo Testamento foram ouvidos por Javé (Ex 3,7-8), os cristãos também clamam: é preciso abreviar o tempo da repressão, da tortura e do martírio. "Vingue o nosso sangue, Senhor!" (6,10c). Esse grito nos lembra os "salmos de súplica" do Antigo Testamento (Sl 5-7; 13; 17; 22; 25-26; 28; 31; 35-36; 38-39; 42-43; 51; 54-57; 59; 61; 63-64; 69-71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140-143).

Como nos salmos, há aqui um apelo ao Senhor, que é Santo e Verdadeiro, por causa da urgência (tardará), e um pedido de socorro (fazer justiça). A comunidade descreve o momento desesperador e pede a ação divina contra os habitantes da terra (romanos assassinos).

Por que esta súplica desesperada? O capítulo 6, que fala da abertura dos selos, retrata um combate entre o mal e o bem (Deus), sendo este o vencedor. Como o Apocalipse é um livro litúrgico e esperançoso, transmite uma forte segurança aos cristãos. Aí a resistência se organiza e vem a "rebeldia" cristã, que está inerente nessa oração. Tal rebeldia dá coragem aos atribulados. Em vez de súplica desesperada, é uma súplica rebelde.

Somente os identificados com a prática libertadora de Jesus sabem o que é a prece rebelde.

Não tem nada de neurose ou histerismo, mas é a prece que surge da consciência crítica de quem vive dentro das contradições conflituais e que opta, na fé, pelos fracos e deserdados.

O orante desta prece vê (crê) Deus respondendo ao agir na história, julgando os opressores (6,12-17) e restituindo a vida aos mártires organizados (6,11). Este é o ápice da libertação.

Já vemos por esta oração (6,10) que quem é fiel ao Ressuscitado, em tempo de adversidades, não só consegue, mas tem necessidade de orar em todos os momentos. A existência, atribulada pela ameaça, se encontra com a oração vitalizada pelo contato mais íntimo com aquele que também foi martirizado na cruz. Há uma constante “liturgia da vida”. O perseguido é um mártir, é um ofertório.

O grito do perseguido é a rebeldia livre de quem tem a intimidade total com Deus. Os mártires são orantes.

É interessante como esta identificação com Deus é tão íntima que a cada prece se desvela a riqueza do Senhor e a profundidade do perseguido. Este se preocupa com a justiça e sabe que ela só existe nele. O perseguido reza porque tem fé.

Como louvam os inseridos e comprometidos

Orar é inserir-se mais na realidade plena: a do ambiente de Deus e a do ambiente dos estrangulados. Ambas estão unidíssimas. A oração revela a vida, nua e cruamente, clareada por Deus. Rezando, vê-se melhor a situação concreta. É neste contexto que vemos a mística impressionante dos perseguidos. Apesar da dor, veem a Deus do lado deles. É por isso que a Igreja perseguida, na oração anterior, pediu ao Senhor vingança pelo sangue dos mártires. Os opressores precisam sumir para que a vida surja.

Reparemos que os “louvores” no Apocalipse são as orações dos inseridos.

Não é à toa que eles não se cansaram de fazer “doxologias”: 4,8.11; 5,9.12.13; 7,10.12; 11,15.17-18; 12,10; 14,7; 15,3-4; 16,5-6.7; 19,1-2, além de outras orações.

Esses hinos rápidos (doxologias) são carregados de densidades políticas e ideológicas. Há a desmistificação do imperador e de seu Império, a relativização do sistema e a absolutização de Deus. Por exemplo:

- 5,12: doxologia referente ao Cordeiro (sete títulos).
- 5,12: “Digno é o Cordeiro imolado de receber o poder, a riqueza, a sabedoria, a força, a honra, a glória, e o louvor”.
- 7,12: doxologia referente a Deus (Pai) (sete títulos).
- 7,12: “Amém! O louvor, a glória, a sabedoria, a ação de graças, a honra, o poder e a força pertencem ao nosso Deus pelos séculos dos séculos. Amém!”

Em ambas, a expressão da totalidade e perfeição. Aí vemos a liturgia da terra participando do culto celeste. A comunidade “vê” (5,11 e 7,9) = crê, porque “sobe” ao nível de Deus. Os títulos ao Cordeiro e ao Pai quase que coincidem. É certo que esta “titulatura” que deveria ser proclamada ao imperador tem outro endereço: o SENHOR!

É uma explosão oracional. É a comunidade da era escatológica cantando um “cântico novo” ao Cordeiro (5); e os eleitos (144 mil), que são uma multidão incontável (7,9), gritam o “Amém” no início e no fim.

A busca da realização dos resistentes (cristãos) chega ao ápice. Quem tem fé e está na luta comunitária consegue enxergar a grandeza de Deus e a pequenez dos opressores. E rezando esses eleitos sabem que são ouvidos. Tudo se clareia.

Quando esses cristãos, na liturgia, balbuciavam o grito oracional, nesta abertura contagiante ao Senhor da história, pegavam uma força indestrutível. “Digno é o Cordeiro imolado de receber o poder... a glória e o louvor!”

Não parece, à primeira vista, uma contradição? Se é imolado, acabou tudo! Porém não é esta a proclamação do Apocalipse. O imolado está de pé diante do trono do Pai (5,6). As perspectivas dos cristãos se abrem. Ele está VIVO. “Está presente no nosso meio!” Que Domiciano, que nada! O imperador não tem “poder, glória e louvor”.

Nessa mentalidade as orações comunitárias junto às apostilas que circulavam, camufladamente, eram os alimentos dos perseguidos.

Agora, olhando sob a ótica do opressor (Roma, Domiciano, reis vassallos, mercadores, pilotos, marinheiros, magnatas [18]): era uma provocação subversiva o que faziam os cristãos espalhados pelo Império. Se o sistema achava vital proclamar o imperador como Kyrios (Senhor), tais cristãos estavam agitando com uma pregação oposta. Ao serem demitizados, o Império e seus governantes, pode começar a ruir a situação econômica, política e social.

É a luta das ideologias que vai manter ou solapar o sistema. É a luta de dois programas: o do Império, centralizador e autoritário, com altíssimos interesses econômicos, políticos; ou o do CRISTO, universal e comunitário, que proclama o Reino de Deus como igualdade, justiça, fraternidade e paz.

Assim como a Igreja primitiva castigada por Roma cantava, galhardamente, os seus hinos, também a Igreja na América Latina tem seus fiéis resistentes que oram, apesar de tudo... Sílvia Maribel Arriola, religiosa martirizada em El Salvador em 17 de janeiro de 1981, orou: “Diante de uma sociedade que vive os ideais de poder, ter e prazer, quero ser sinal... de que Cristo é o único Senhor da história e está presente no meio de nós e é capaz de engendrar um amor mais forte que os instintos, a morte e todos os poderes econômicos e políticos”.

Julia Esquivel escreveu o “Pai-nosso da Guatemala” em um momento difícil para os cristãos (Marins. 1984, s/p). Eis o início e o fim:

Pai nosso. Pai dos 119 camponeses assassinados em Panzós, dessas viúvas, de seus órfãos. Pai daqueles 35 camponeses sequestrados pelos paaquedistas, em Ixcán, de suas viúvas e de seus órfãos. Pai dos 25 camponeses de Olopa, em Chuquimula, que foram metralhados pelos guardiães da “ordem”, cujos cadáveres foram devorados pelos cães e pelos abutres; de suas viúvas e de seus órfãos... Porque teu é o Reino e de ninguém mais que pretenda arrebatá-lo. Teu é o poder e de nenhuma estrutura nem organização. E tua é a glória, porque tu és o único Deus e Pai para sempre. Amém.

As comunidades inseridas, sejam do Apocalipse, sejam de hoje, conseguem louvar ao Pai e ao Cordeiro porque experienciam a libertação. Sabem que a fonte de todo o “poder, honra e glória...” é o Senhor da história. Sabem que a cada momento em que os conluios humanos criam uma nova penitência o Ressuscitado começa uma nova libertação. Por isso as comunidades inseridas são corajosas e cantam as doxologias (hinos de glória e louvor). Sabem que o Cordeiro está com elas, principalmente em tempo de cativo.

O orante perseguido enxerga a libertação

15,3b-4: Grandes e maravilhosas são as tuas obras, ó Senhor Deus, todo-poderoso; teus caminhos são justos e verdadeiros, ó Rei das nações. Quem não temeria, ó Senhor, e não glorificaria o teu nome? Sim! Só tu és Santo! Todas as nações virão prostrar-se diante de ti, pois tuas justas decisões se tornaram manifestas.

No Antigo Testamento, quando Moisés e os hebreus organizados estavam próximos da libertação, o sangue do cordeiro, passado nas portas, foi uma senha fundamental. Esse sangue vai apontar para uma nova vida. Esse cordeiro que foi o alimento dos fugitivos nunca mais sairá da memória das futuras gerações. O cordeiro passou a ser o símbolo da saída da opressão e passagem para a libertação. Nisso os hebreus viram a presença total de Deus com eles. Não tiveram dúvidas e cantaram porque estavam livres.

Em Ap 15 vê-se que os cristãos perseguidos conheciam e cantavam o Antigo Testamento. Nos versículos temos trechos de: Sl 92,6; 98,1; 86,9; 145,17; Dt 32,4; Jr 10,7.

Que existe de paralelo entre o Egito antigo e a Roma atual?

Besta	AT: faraó do Egito NT: Domiciano
Oprimidos	AT: Hapirus (hebreus) NT: cristãos perseguidos
Libertador	AT: Javé, através de Moisés, seu servo NT: Javé, através de Jesus, seu Filho
Trajetória	AT: Do Egito opressor para a terra prometida NT: Do Império opressor para a Jerusalém Celeste
Euforia vitoriosa	AT: Hino da libertação (Ex 15; Dt 32) NT: Hino da libertação (Ap 15)

O Cordeiro é o novo Moisés

Quem pode rezar no Antigo Testamento de uma maneira nova? Quem pode rezar no Apocalipse também de um jeito novo?

Somente quem tem uma “visão” (14,1s e 4-5), quem se “nivela por cima”, ao nível de Deus e do Cordeiro que está de pé. Esses podem cantar um “cântico novo” diante do trono: Somente os 144 mil assinalados podem orar, cantar (14,3). Por quê?

Exatamente porque seguem o Cordeiro aonde quer que ele vá. São os resgatados pelo sangue do Cordeiro (14,5).

A retomada do êxodo por parte dos cristãos perseguidos é a grande força para a marcha. Como Javé caminhou no deserto com o seu povo, ele e seu Cordeiro marcham com os assinalados (144 mil) rumo à vitória.

O hino é dirigido ao verdadeiro “Rei das Nações”. Há aqui uma densidade político-ideológica bem forte. A consciência que os caminheiros do deserto, libertados do faraó, demonstraram com este cântico é retomada pelos cristãos organizados. É o hino da memória da comunidade. Se o Ressuscitado é o Rei das Nações, é preciso celebrar. É o entusiasmo dos perseguidos que celebram a vida nova.

Alguém foi morto, porém “passou da morte para a vida” (2,8). Os cristãos em dificuldades extremas, numa decisão radical, rejeitam o culto imperial e se decidem por Javé: “Só tu és Santo!” (15,4c). A santidade tão querida do Antigo Testamento está em oposição extrema ao Dragão (12) que será derrotado.

Então, por que não rezar em tempo de perseguição?

Este hino canta as maravilhas de Deus. Com isso os cristãos se entusiasmam ao perceber que Deus não é ocioso. Ele agiu no êxodo, está agindo agora. Somente ele é o Senhor. “Todas as nações virão prostrar-se diante dele” (15,4d).

Orando como no Antigo Testamento, os cristãos vão tomando consciência de que a adoração a Domiciano é um blefe. Toda a adoração deve ser feita a Deus.

Por conseguinte a oração leva à consciência crítica, à organização, à vida. Todo o poder é de Deus. O programa do Império Romano é mentiroso. Sua pax romana é ilusória.

Quando a Igreja primitiva, ao dirigir-se a Deus, diz que “os teus caminhos são justos e verdadeiros”, está demitizando a “falsa segurança” romana e clareando a caminhada de luta. Então, “por que não glorificar o nome de Deus?” Daí o temor a ele, que no fundo é impregnado de “obediência” e “rebeldia”.

Assim, a comunidade perseguida reza com todas as forças as maravilhas de Deus (15,3b). Por quê? Porque Deus não está do lado dos opressores (18,9.11.15.17). Caminhando com os angustiados, o Cordeiro é o Ressuscitado que está, ao mesmo tempo, diante do trono de Deus (4-5) e entre os fiéis (2-3: cartas às sete igrejas). O Cordeiro novo é Jesus Cristo. Céu e terra se encontram nele.

Essa comunidade ora a resistência, reza a vitória do Cordeiro com todo o seu ser. Ela celebra a vida com garra, apesar dos sofrimentos impostos por Domiciano. Ela sabe que muitos cristãos foram e serão torturados e assassinados. Vê que o sangue continua a ser derramado.

Ela vence o desespero e o medo e reza com toda a fé a história passada (saída do Egito) e a presente (julgamento de Roma e vitória dos perseguidos).

Reza para si própria, para superar os momentos terríveis da tribulação, e reza para toda a Igreja, em qualquer ponto do Império, para não esmorecer.

Portanto este hino celebra o êxodo definitivo, acontecido na cruz, uma vez para sempre (Hb 9,26). Com essa certeza e com todo o “pique”, os cristãos arfavam a oração da vida.

Conclusão

Além desses três momentos, o interno do livro do Apocalipse é todo permeado de momentos oracionais. A comunidade faz uma reflexão e ora. Ela amadurece uma revelação e entra em oração. Ela analisa os fatos (Roma e sua história) e explode no canto, hino, doxologia. Respirando bem ou arfando, a comunidade se define por ser uma Igreja consciente, que haure sua vivacidade na oração. Ela ora porque “vê” o ressuscitado como Rei dos Reis e Senhor dos Senhores (17,14).

Bibliografia²

MARINS, J.; TREVISAN, T. M.; CHANONA, C. Martírio. Memória perigosa na América Latina hoje. São Paulo: Paulus, 1984.

2 Este texto, diferentemente de outros, praticamente não tem “referências bibliográficas” porque se trata de uma elaboração pessoal.

Resumo: Este artigo aborda a questão da plausibilidade da religião numa sociedade pós-moderna, à luz da sociologia da religião e aponta as contribuições que esta perspectiva traz para a pesquisa e a compreensão do momento de efervescência religiosa vivenciado em solo brasileiro nas últimas décadas. Após a exposição dos pensamentos dos teóricos da sociologia da religião, analisaremos o contexto religioso brasileiro procurando relacionar suas teorias a essa realidade.

Palavras-chave: Plausibilidade, religião, pós-modernidade, Brasil.

Introdução

O campo da experiência religiosa tem sido palco de diferentes debates em nossa era pós-moderna. Alguns defendem a plausibilidade da religião para o momento histórico em que nos encontramos, enquanto outros consideram a religião como sendo algo arcaico e que, somente em casos muito específicos, pode desempenhar alguma função na sociedade atual.

Neste trabalho apresentaremos algumas perspectivas teóricas que defendem a questão da plausibilidade da religião numa sociedade pós-moderna e suas contribuições para a pesquisa e a compreensão do momento de efervescência religiosa que estamos vivenciando em solo brasileiro nas últimas décadas.

A primeira vertente a ser descrita terá como referencial teórico a obra *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, de Peter L. Berger. Nessa obra buscaremos compreender a visão teórica da sociologia da religião acerca do papel, da relevância e da plausibilidade da religião no mundo pós-moderno.

A seguir, procederemos à análise da situação religiosa no contexto de Brasil, tendo como referenciais teóricos alguns capítulos das obras *Sociologia da religião e mudança social* e *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Finalmente, analisaremos o contexto religioso brasileiro, procurando relacionar essas teorias à nossa realidade.

A plausibilidade da religião na perspectiva de Peter Berger

Peter L. Berger nasceu em 17 de março de 1929, em Trieste, Itália, foi criado em Viena e emigrou para os Estados Unidos pouco depois da Segunda Guerra Mundial. Berger é um teólogo e sociólogo norte-americano muito conhecido por seu traba-

¹ Bacharel em Teologia, especialista em Estudo da Bíblia e em Psicopedagogia. Mestre em Teologia. Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Goiás.

lho A construção social da realidade: um tratado em sociologia do conhecimento, escrito em 1966, em coautoria com Thomas Luckmann. Desde 1981 é professor de Sociologia e Teologia na Universidade de Boston, e desde 1985 é diretor do Instituto para o Estudo da Cultura Econômica, que ele transformou, há alguns anos, no Instituto sobre Cultura, Religião e Assuntos Mundiais.

Berger é um dos referenciais teóricos que desejamos analisar por causa de sua perspicácia na aplicação da teoria geral da sociologia do conhecimento ao fenômeno religioso. A obra que abordaremos traz como título: O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. Nela, Berger estruturou sua teoria sociológica da religião em dois blocos distintos e ao mesmo tempo complementares.

No primeiro bloco, que corresponde aos quatro primeiros capítulos, Berger descreve os elementos sistemáticos que relacionam a religião com a construção e manutenção do mundo, aborda os mecanismos sociais utilizados para explicar e superar a anomia no contexto social e os efeitos alienantes da religião nesse processo.

No segundo bloco, que é constituído por três capítulos, o autor relaciona os elementos históricos ligados ao processo de secularização do mundo hodierno e as implicações desse processo para a plausibilidade da religião, e para sua função legitimadora na sociedade ocidental.

A seguir, descreveremos os elementos sistemáticos que constituem a teoria sociológica da religião na perspectiva de Berger e que são apresentados no primeiro bloco. No primeiro capítulo o autor estabelece a premissa de que a sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo e que a religião ocupa um lugar de destaque nesse empreendimento. Ele propõe estabelecer a relação entre a religião humana e a construção humana do mundo.

Para alcançar tal propósito, Berger descreve a relação dialética que há entre os seguintes pressupostos: a sociedade como produto do ser humano e, ao mesmo tempo, o ser humano como produto da sociedade. Esse processo dialético, que consiste de três momentos, ou passos, é sintetizado pelo autor da seguinte forma: “É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o ser humano é um produto da sociedade” (Berger, 2004, p. 16).

Segundo Berger, o ser humano, diferente de outros animais, nasce em um mundo aberto que deve ser modelado pela própria atividade do homem, ou seja, “a existência humana é um contínuo ‘pôr-se em equilíbrio’ do homem com seu corpo, do homem com seu mundo. É nesse processo que o homem produz o mundo” (Berger, 2004, p. 18). A essa construção humana do mundo, Berger denomina cultura. A sociedade ocupa, em sua perspectiva, “uma posição privilegiada entre as formações culturais do homem” (Berger, 2004, p. 20), e por isso, ele descreve o processo da objetivação da sociedade, e da socialização do ser humano como algo que “nunca pode ser completada, que deve ser um processo contínuo através de toda a existência do indivíduo” (Berger, 2004, p. 29).

A religião entra na discussão quando o *nomos* social aparece como expressão óbvia da natureza das coisas, entendido cosmologicamente ou antropologicamente, como derivado de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. Nesse caso, a religião, enquanto empreendimento humano, “é a cosmificação feita de maneira sagrada” (Berger, 2004, p. 38).

No segundo capítulo Berger descreve a fugacidade dos mundos socialmente construídos pelos seres humanos e as constantes ameaças que tais mundos sofrem. Ele menciona a importância dos processos fundamentais da socialização e controle

social, como mecanismos que servem para atenuar tais ameaças, e discorre sobre o valor do processo da legitimação “que serve para escorar o oscilante edifício da ordem social” (p. 42). O autor define legitimação como sendo “o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social” (p. 42).

A seguir, o autor descreve o processo de legitimação e mostra o papel da religião nesse empreendimento. Segundo Berger,

A parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de “situar” os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. [...] A legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. [...] os *nomoi* humanamente construídos ganham um status cósmico. (pp. 48-49)

Berger defende, ainda, que as legitimações religiosas, originárias da atividade humana, uma vez cristalizadas em complexos de significados que se tornam parte de uma tradição religiosa, podem atingir um certo grau de autonomia em relação a essa atividade. O autor não tem como propósito ser reducionista quando afirma que a mesma atividade humana que produz a sociedade também produz a religião. Ao contrário, aponta para um processo dialético entre essas duas instâncias e chega a afirmar que “é, assim, igualmente possível que, num determinado desenvolvimento histórico, um processo social seja o efeito da ideação religiosa, enquanto em outro desenvolvimento pode dar-se o contrário” (p. 61).

O terceiro capítulo aborda um mecanismo que a sociedade utiliza para superar e explicar, em termos de legitimações religiosas, os fenômenos anômicos que ameaçam destruir o *nomos* estabelecido nela, que Berger denomina teodicéia. Segundo ele, “uma das funções sociais muito importantes das teodicéias é, com efeito, a sua explicação das desigualdades de poder e privilégio que prevalecem socialmente” (p. 71).

O autor analisa alguns tipos históricos de teodicéias, a saber: a transcendência simples, característica das religiões primitivas; o complexo karma-samsara, conforme seu desenvolvimento no pensamento religioso da Índia e do budismo; o complexo messiânico-milenarista “que relativiza o sofrimento ou a injustiça do presente em termos de serem vencidos num futuro glorioso” (p. 81); e a teodicéia dualista, característica das formações religiosas do Irã e que “concebe o universo como a arena de um combate entre duas poderosas forças do bem e do mal” (p. 83).

Berger descreve também, à luz do livro de Jó, como o problema da teodicéia pode desaparecer e dar lugar ao problema da antropodicéia, ou seja, a questão do pecado humano substitui a questão da justiça divina. Daí, segundo ele, a importância da doutrina da encarnação de Cristo para o cristianismo, onde, em Cristo, Deus é encarnado e sofre pelo pecado do ser humano.

A partir do século XVIII, uma série de eventos levou a teodicéia cristã a experimentar declínio e a sofrer uma firme desvalorização, que culminou numa era revolucionária para a consciência do ser humano ocidental. Daí em diante, assevera Berger, “a história e as ações humanas na história tornaram-se os instrumentos dominantes pelos quais procura-se a nomização do sofrimento e do mal” (p. 91).

No capítulo quatro Berger descreve como o processo de alienação é construído no seio de uma sociedade. O autor define alienação como sendo o “processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e seu mundo é perdida para a consciência. O indivíduo esquece que este mundo foi e continua a ser coproduzido por ele” (p. 97). Inverte-se na consciência a verdadeira relação entre o ser humano e seu mundo, “o agente torna-se apenas aquele sobre o qual se age. O produtor é apreendido somente como produto” (p. 98).

A partir desses pressupostos Berger descreve as relações da religião tanto com a alienação quanto com a anomia. Ele chega a afirmar que a religião tem sido um dos mais eficientes baluartes contra a anomia ao longo da história humana e que por isso ela é propensa a ser instrumento de alienação, talvez o mais poderoso instrumento de alienação que a humanidade já conheceu.

Finalmente, Berger afirma que a religião, além de instrumento alienante, pode tornar-se um meio de desalienação religiosamente legitimada. Segundo ele, “a religião aparece na história, quer como força que sustenta, quer como força que abala o mundo. Nessas duas manifestações ela tem sido tanto alienante quanto desalienante” (p. 112).

Os elementos históricos que constituem a teoria sociológica da religião na perspectiva de Berger são descritos no segundo bloco, que corresponde aos capítulos cinco a sete de sua obra. No capítulo cinco o autor aborda o processo de secularização e introduz o assunto a partir de um histórico do termo “secularização”, primeiramente utilizado num contexto religioso para indicar a perda de controle de territórios ou propriedades por parte de autoridades eclesiásticas.

Esse termo, segundo Berger, tem sido empregado como um conceito ideológico altamente carregado de conotações valorativas, ora positivas, ora negativas. Para os círculos anticlericais e progressistas, significa a libertação do ser humano moderno da tutela da religião. Para aqueles ligados às igrejas tradicionais, seu significado corresponde à descristianização, paganização e seus equivalentes. Berger, para os fins a que se propõe, define a secularização como sendo “o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (p. 119). No contexto ocidental, secularização corresponde à separação de Igreja e Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico.

Segundo o autor, o processo de secularização é um fenômeno global das sociedades modernas, que, todavia, não ocorre de maneira uniforme em todos os lugares. Cada grupo de população é atingido de forma diferente, alguns experimentando com mais força que outros os impactos desse fenômeno. Os protestantes e os judeus, por exemplo, experimentaram com maior intensidade esse fenômeno que os católicos.

O capítulo seguinte aponta a crise de credibilidade na religião como uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o ser humano comum, isto é, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. A secularização originou-se na área econômica, em setores da economia formados pelos processos capitalistas e industriais, e posteriormente estendeu-se às esferas do Estado e da família. Embora a presença da religião no âmbito das instituições políticas modernas seja, tipicamente, um caso de retórica ideológica, “na esfera da família e das relações sociais estreitamente ligadas a ela a religião continua a ter um potencial de realidade considerável, isto é, continua a ser relevante em termos de motivos e autointerpretações das pessoas nessa esfera da atividade social cotidiana” (pp. 144-145).

Berger afirma, ainda, que a secularização conduz a uma situação de pluralismo religioso em que diferentes grupos religiosos são tolerados pelo Estado e mantêm competição uns com os outros. O que ocorre aqui é que os grupos religiosos transformaram-se de monopólios em competitivas agências de mercado, o que leva a religião a caracterizar-se por uma progressiva burocratização das instituições religiosas.

A característica social e sociopsicológica crucial da situação pluralista “é que a religião não pode mais ser imposta, mas tem de ser posta no mercado” (p. 156). Desse modo, introduz-se a dinâmica da preferência do consumidor na esfera religiosa. O fim dos monopólios religiosos é um processo socioestrutural e sociopsicológico. A religião não legitima mais o mundo, ao contrário, os diferentes grupos religiosos procuram por diversos meios manter seus mundos parciais em face da pluralidade de mundos parciais concorrentes.

A situação pluralista, assevera Berger, oferece às instituições religiosas duas opções ideais típicas:

Elas podem ou acomodar-se à situação, fazer o jogo pluralista da livre empresa religiosa e resolver da melhor forma possível o acordo com a demanda do consumidor; ou recusar-se a acomodar, entrincheirar-se atrás de quaisquer estruturas sociorreligiosas que possam manter ou construir e continuar a professar as velhas objetividades tanto quanto possível, como se nada tivesse acontecido. (pp. 163-164)

Berger finaliza sua discussão do capítulo sete analisando o processo dialético que ocorre entre secularização e pluralismo, relacionando-o a fenômenos socio-históricos em geral. Ele afirma, por exemplo, que a crise da teologia na situação religiosa contemporânea baseia-se numa crise de plausibilidade que precede qualquer teoria. Na medida em que tais fenômenos — secularização e pluralismo — são atualmente de âmbito mundial, também a crise da teologia adquire essa amplitude, não obstante a grande diferença de conteúdos religiosos a ser legitimados.

Berger, que escreveu essa obra no final da década de 1960, já vaticinava que o futuro da religião em qualquer lugar seria modelado decisivamente pelas forças da “secularização, pluralização e subjetivação e pelas formas com que as diversas instituições religiosas reagirem a essas forças” (p. 180). Em outras palavras: num mundo secularizado, pluralizado e subjetivado, a religião tende a perder sua função nomizadora, torna-se desprovida de valor normatizador e passa a ser uma experiência de âmbito pessoal e subjetivo.

A plausibilidade da religião no contexto brasileiro

Neste segundo momento, faremos menção de duas obras que descrevem a situação atual da religião no Brasil. A primeira obra, *Sociologia da religião e mudança social*, organizada por Beatriz Muniz de Souza e Luiz Mauro Sá Martino, é composta de vários textos, escritos por diferentes autores, que descrevem o processo de secularização e as mudanças sofridas pela Igreja Católica no contexto brasileiro da atualidade. A seguir, apontaremos algumas idéias gerais.

O primeiro texto, de autoria de Pierucci, descreve o processo de secularização e declínio do catolicismo no Brasil a partir de dados fornecidos pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística referentes a censos realizados entre 1940 e 2000. Segundo Pierucci, os dados fornecidos pelos respectivos censos apontam para o fato inegável de que o Brasil está-se tornando menos tradicional em termos religiosos.

Em 1940, os católicos eram 95,2% da população. Em 1950, o percentual caiu para 93,7%. Em 1960, caiu para 93,1%. Em 1970, o percentual era de 91,1%. Em 1980, saiu da casa dos 90%. Na “década perdida” de 1980, ainda eram 89,2% os que se declaravam católicos. Em 1991, caiu para 83,3%, e finalmente, no ano 2000, houve uma queda para 73,8%. (Souza; Martino. 2004, p. 16)

Ao mesmo tempo que se observa a queda do tradicionalismo religioso no Brasil, Pierucci menciona o elevado índice de crescimento entre os evangélicos e entre os sem-religião. Acerca dos últimos, afirma que

A par de uma oferta religiosa mais diversificada, estamos vendo formar-se em nossa terra um contingente cada vez mais numeroso de desencaixados de qualquer religião, desfiliaados de toda instituição religiosa, desligados de toda e qualquer autoridade religiosamente constituída, e essa é a melhor parte da história. Acho isso extremamente salutar. (Souza; Martino. 2004, p. 17)

Outro texto, de autoria de Rosado-Nunes, avalia o catolicismo sob o escrutínio da modernidade. Ela afirma que um dos efeitos da modernidade sobre o catolicismo está relacionado com o poder de influência que a mídia exerce em nosso país. Assim, assevera a autora, “a exposição da crise eclesial pela mídia aparece como reveladora da extraordinária complexidade das questões enfrentadas pela Igreja atualmente e permite avançar um certo diagnóstico sobre a situação do catolicismo” (Souza; Martino. 2004, p. 34). A Igreja Católica no Brasil parece estar passando por um processo de decomposição geral dos dogmas estruturados e das hierarquias constituídas. O fim de uma certa cultura cristã ocidental, de um certo espírito cristão, parece estar se aproximando.

Em outro texto, Brito descreve a agonia de um modelo histórico ultrapassado — o catolicismo — que, preso às tradições, não conseguiu acompanhar a evolução religiosa do Ocidente. Sua proposta de religiosidade para nossa época aparece nas últimas linhas de sua análise nos seguintes termos:

Neste início de milênio, somos todos convidados a renunciar ao Deus metafísico, distante e patriarcal, e peregrinar em direção a um Deus humilde, em kénosis, encarnado que habita o mais profundo de nós mesmos. Caminhar na direção de um Deus maternal, gerador de vida. Este sim poderá livrar-nos da violência fratricida e reavivar nossa fraternidade e sororidade adormecida pela rotina do dia-a-dia (Souza; Martino. 2004, p. 145).

A outra obra importante para nossa discussão é Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil, organizada por Deis Siqueira e Ricardo Barbosa de Lima. Nela os autores analisam as mudanças que o contexto religioso brasileiro vem sofrendo nas últimas décadas e apontam os traços característicos dessa nova religiosidade.

O primeiro capítulo, que tem como título “A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil”, apresenta o perfil histórico da religiosidade contemporânea no mundo pós-moderno e mostra como as novas tendências religiosas de nosso tempo caminham mais em direção a uma sensibilidade espiritual individual do que em direção a um movimento espiritual estruturado.

Surge, por assim dizer, uma nova concepção de religião, à medida que a nova espiritualidade em construção não seria apenas a religião institucionalizada e especializada, mas a experiência que recorreria aos âmbitos da secularidade de nosso tempo e às vias religiosas tradicionais. Essa nova espiritualidade dá maior ênfase à espiritualidade, ou caminho espiritual, entendida como busca de autoconhecimento e de autoaperfeiçoamento, que não se restringe apenas ao campo religioso, mas que se remete também a campos como a psicologia e a medicina. De acordo com um teórico citado por Siqueira, “assistimos a uma passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno” (Siqueira; Lima. 2003, p. 28).

Após abordar o perfil de religiosidade do nosso tempo, Siqueira centra sua atenção na capital do Brasil e no planalto central, como campo de pesquisa para a constatação da construção dessa nova espiritualidade (caracterizada pelo surgimento de manifestações de religiosidade o mais diversas possível, como, por exemplo: Legião da Boa Vontade, Cidade da Fraternidade, Collegium Lux, Movimento Gnóstico Cristão, Universal do Brasil na Nova Ordem, Ordem Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, Sociedade Fraterna do Lótus Sagrado), haja vista que nessas regiões do Brasil cresce a busca pelo místico-esotérico, fruto da combinação do convívio

integração e sintetização de doutrinas, de crenças e de visões de mundos que nasceram na Índia, no Japão, no Tibet, no Egito, na Amazônia... Tece-se, juntamente com a pluralidade de origens regionais, internacionais, de etnias, a universalidade e a integração sonhadas. (Siqueira; Lima. 2003, p. 32)

Essa nova espiritualidade tem caráter ecumênico, o que inclui colagem ou combinação de elementos de várias religiões ocidentais e orientais, tradição hermética, ciências, consciência planetária, paz mundial, ecologia, e uma grande circulação pelos grupos e rituais. Sua intenção é criar uma nova humanidade. A busca de salvação mística estaria fundamentada na transformação interior do indivíduo (autoconhecimento, autoaperfeiçoamento e desenvolvimento espiritual) e num certo estado de ser e de relacionar com o mundo (a presença do divino em tudo e em todos e, como consequência, negação das separações e dualidades, como natural-sobrenatural, sagrado-profano, racionalidade-sensibilidade).

O segundo capítulo, intitulado “Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro”, apresenta informações de várias fontes da pesquisas realizadas em Brasília, com o objetivo de melhor precisar o processo da construção dessa nova espiritualidade. A autora apresenta vários gráficos, elaborados a partir de pesquisas feitas por universitários da Universidade de Brasília – UnB, em que questões o mais diversas possível são respondidas por adeptos de “46 grupos místico-esotéricos existentes em Brasília e entorno (Brasília, Alto Paraíso, Vale do Amanhecer)” (Siqueira; Lima. 2003, p. 109).

As questões elaboradas levantam temas como: os principais problemas da sociedade atual; principais elementos/conceitos incorporados a partir da adesão a algum grupo místico-esotérico; alterações ocorridas na vida dos adeptos após a frequência de grupos místico-esotéricos; média de grupos místico-esotéricos procurados, por idade e sexo, antes de frequentar o atual etc.

Após a exposição dos resultados da pesquisa, Siqueira traça o perfil do sincretismo brasileiro discorrendo sobre a pluralidade, bricolagem e trânsito religioso entre as novas religiosidades, partindo do pressuposto de que

estamos diante de um processo de desinstitucionalização das religiões históricas e de destradicionalização da religiosidade, a partir da ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo, e na ruptura com a noção de representação. (Siqueira; Lima. 2003, p. 146)

Tal destradicionalização tende a ser associada a um pós-cristianismo e, sobretudo, a um pós-catolicismo caracterizado pela banalização das fronteiras religiosas e pela quebra do monopólio, ou da hegemonia, do catolicismo, que é acompanhado por um processo cada vez mais forte de composição de um pluralismo religioso.

Considerações finais

Após a descrição detalhada da perspectiva teórica de Berger acerca da crise e da plausibilidade da religião na atualidade pós-moderna e das considerações feitas por diversos(as) sociólogos(as) brasileiros(as) sobre a condição em que se encontra a religião no Brasil, resta-nos relacionar a teoria de Berger com a realidade contextual brasileira descrita.

Conforme mencionamos, Berger já havia previsto em sua época, entre outras coisas, a crise do fundamentalismo religioso, seu enfraquecimento gradativo enquanto fator de nomia e legitimação da ordem social, o advento do pluralismo religioso como consequência da secularização da sociedade e a tendência em direção a uma religiosidade individualizada.

Ao analisarmos o momento de efervescência religiosa vivenciado em solo brasileiro nas últimas décadas, podemos notar que esses traços da realidade pós-moderna, descritos pelo sociólogo norte-americano, podem ser identificados aqui no Brasil.

A crise do fundamentalismo religioso brasileiro, especialmente na forma do catolicismo romano, é uma realidade que foi claramente apresentada por Souza e Martino quando descreveram o processo de secularização e as mudanças sofridas pela Igreja Católica no contexto brasileiro atual. Este, indubitavelmente, é um dos sintomas que podem ser diagnosticados em nossa pátria, outrora considerada o país com maior índice de católicos na América Latina.

O catolicismo romano vai perdendo gradativamente sua força nomizadora e legitimadora na sociedade brasileira. Podemos exemplificar essa assertiva ao abordar a questão dos métodos contraceptivos e do aborto. De acordo com as normas tradicionais do catolicismo, o fiel não deve fazer uso de tais métodos nem realizar o aborto. Todavia o que se observa na prática é que o fiel se mantém católico romano, sem necessariamente levar em consideração essas exigências da Igreja.

Outra questão que caracteriza a sociedade brasileira na pós-modernidade é a pluralidade religiosa, esboçada por Siqueira e Lima, que tem encontrado campo fértil em nossa pátria. Essa tendência é caracterizada pela forte ênfase dada atualmente ao processo de desenvolvimento de uma espiritualidade pessoal e subjetiva, como maneira independente de vivenciar o fenômeno religioso, característica que Berger havia descrito como subjetividade.

Em face da tendência mundial ao multiculturalismo, ou seja, à democracia baseada na lei formal, segundo a qual todos têm os direitos, ainda que os mesmos não funcionem completamente, porque alguns têm mais poder que outros, o que implica também liberdade para manifestar a religiosidade sem constrangimentos, fica o desafio de concretizar no Brasil aquilo que vem crescendo historicamente no convívio e na fusão multicultural de nosso povo, isto é, um ambiente onde cada cidadão possa desenvolver sua própria espiritualidade sem coerção e sem constrangimentos. Teoricamente falando, essa parece ser a religião plausível para o contexto brasileiro na era da pós-moderna.

Bibliografia

- BERGER, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BRITO, E. J. C. Agonia de um modelo. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.
- PIERUCCI, A. F. Secularização e declínio do catolicismo. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ROSADO-NUNES, M. J. O catolicismo sobre o escrutínio da modernidade. In: SOUZA, B. M.; MARTINO, L. M. S. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.
- SIQUEIRA, D. A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil. In: _____; LIMA, R. B. (Orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro-Goiânia: Garamond-Vieira, 2003.
- _____. Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro. In: _____; LIMA, R. B. (Orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro-Goiânia: Garamond-Vieira, 2003.

Resumo: Este artigo é uma análise de Gl 5,1-14, como resposta de Paulo aos verdadeiros inimigos dos gálatas, considerando-se o contexto social e político vivido na Galácia da época. O foco da discussão se estabelece na forma de antítese: a justificação pela fé em Cristo ou a lei concentrada na circuncisão. Para Paulo, a justificação é pela fé em Cristo, para que se cumpra o reinado de justiça apregoado por ele, desafiador de qualquer sistema opressor e vinculado a uma vida real de prática comunitária cristã com liberdade no Espírito. A liberdade como proposta de vida cristã é em prol da comunidade, exercida com igualdade e serviço mútuo, “pela fé que opera pelo amor” (Gl 5,6b). Palavras-chave: Justificação, fé, liberdade, comunidade, escravidão, gálatas.

Introdução

O texto de Gl 5,1-4 expressa claramente a existência de um conflito na comunidade ocasionada pela ação de um grupo de judeo-cristãos. Paulo é cidadão romano, da cidade de Tarso, líder comunitário religioso, outrora pertencente à elite da sociedade romana e perseguidor dos cristãos (Mesters. 1991, p. 20), agora defensor do cristianismo. Percebe o ardil dos cristãos judaizantes e escreve a carta respondendo às acusações que lhe estariam sendo feitas e também para alertar os gálatas sobre o significado da adesão à lei concentrada no ato da circuncisão. O motivo da carta é, então, combater a doutrina dos cristãos judaizantes que queriam persuadir os gálatas a circuncidarem-se e adotarem o regime da lei judaica como forma de se tornarem-se o povo escolhido de Deus.

Segundo O'Connor (2000, p. 202), os problemas entre os cristãos de Galácia foram causados por forasteiros “que tentavam persuadir os gálatas a adotar uma visão de cristianismo radicalmente diferente da de Paulo”. Nesta perspectiva analisa-se as intenções da carta, enfocando Gl 5,1-14 e considerando o contexto político e social no qual estão inseridos tanto o autor como seus destinatários. O tema central é a liberdade cristã, que, na teologia anunciada por Paulo, retrata a essência de sua fé judeo-cristã.

A Carta aos Gálatas, escrita por volta do ano 55, foi dirigida a uma comunidade fundada por Paulo em uma de suas viagens missionárias (Cothenet. 1984, p. 13). A tese mais sustentada pelos estudiosos da Bíblia é a de que os gálatas seriam os celtas da região de Ankara, na Turquia (Drane. 1982, p. 50). Eram guerreiros ou descendentes de guerreiros, vindos da Ásia Menor, considerados rudes por seu modo

¹ Aluna de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás.

de agir e de costumes semelhantes aos denominados bárbaros. Eram pagãos e adoraram a religião pagã local, que cultuava vários deuses (O'Connor. 2000, p. 195).

Graças à pregação de Paulo, haviam-se convertido a Cristo e, certamente, abandonado os costumes contrários a Deus. Havia no meio da Igreja também os cristãos de origem judaica, provavelmente alguns já circuncidados e outros não. Os gálatas representavam o grupo de gentios cristãos, fruto da abertura do Evangelho que não queria restringir-se a judeus.

A carta é um testemunho da luta de Paulo em prol da verdade do Evangelho, da justificação centrada na pessoa de Cristo. "Sua preocupação essencial é proclamar o Cristo presente no Evangelho como aquele que a tudo define e dá novo valor" (Becker. 2007, p. 525). A partir de Damasco, Paulo dá novo valor à sua fé em Deus e recebe a Cristo como o definidor de todas as coisas, o centro de tudo, Cristo Jesus, que estará direcionando tudo em sua vida, e Saulo entra nessa nova aliança como Paulo, um novo homem.

Justificação pela fé e pela lei

Percebe-se claramente a existência na comunidade de dois grupos distintos: os cristãos gálatas e os judeo-cristãos, provavelmente oriundos de outra comunidade e que consideravam a circuncisão um fator importante na vida da Igreja cristã. Paulo, a essa altura, já havia ensinado aos gálatas que a justificação era somente pela fé em Cristo. Os cristãos judaizantes pretendiam persuadir os gálatas a circuncidarem-se e aderir às práticas da lei judaica. Procuraram desfazer a obra do apóstolo Paulo de alcançar a justificação somente pela fé em Cristo propondo uma adesão às práticas da lei, principalmente no que se referia às refeições e à circuncisão. Dessa forma, talvez acreditassem que estariam amenizando as perseguições e as perdas decorrentes da adesão plena a Cristo.

Foi esse o propósito da visita dos judeo-cristãos à Igreja da Galácia: destruir a autoridade apostólica de Paulo e convencer os gálatas a judaizarem-se pela circuncisão, pela pregação de um outro Evangelho que não o de Cristo, defendido por Paulo: "a fim de passar a outro Evangelho" (Gl 1,6b). Esses judaizantes eram, então, para Paulo, os agitadores, e representavam mais seus interesses que propriamente os interesses de Cristo ou dos gálatas.

A circuncisão e a lei como forma de eleição, então, contrariam toda a essência do Evangelho anunciado por Paulo, que indica a fé em Cristo como único e suficiente meio para alcançar a salvação e a libertação, uma vez que "sabemos, entretanto, que o homem não é justificado pelas obras da lei, mas somente pela fé relativa a Jesus Cristo, porque pelas obras da lei ninguém será justificado" (Gl 2,16). Essa teologia é inclusiva, uma vez que em Cristo já "não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher, pois todos vós sois um só em Jesus Cristo" (Gl 3,28).

A salvação através da fé em Cristo, que ressuscitou dentre os mortos, se opõe à crença na necessidade do cumprimento da lei para tornar-se povo escolhido de Deus. Paulo afirma de forma veemente: "Vós rompistes com Cristo se fazeis consistir a vossa justiça na lei; decaístes da graça" (Gl 5,4). Schneider (1984, p. 130), a respeito da justificação pela fé defendida por Paulo na Carta aos Gálatas, afirma que "em Cristo Jesus há um só poder de justificação: a fé. Na nova ordem de salvação, iniciada por Cristo, não importa mais à salvação do ser humano ser circuncidado". Barbaglio (1991, p. 95) considera que se trata de uma opção entre circuncisão-lei e Cristo-fé, que são inconciliáveis, aderir a um exclui o outro. E ainda: "Nas obras

da lei, de fato, Paulo vê em ação uma dinâmica oposta à da fé, algo centrado no fazer” (p. 31).

Bortolini (1971, p. 19) entende que a questão se trata de dois tipos de justiça: a oriunda do cumprimento da lei e a que vem da fé em Cristo. A que vem da fé em Cristo sustenta que por méritos próprios não se obtêm a justiça, sendo esta a defesa de Paulo. A justiça proveniente da lei requer, além da circuncisão, a prática de tudo o que a lei estabelece para ser Povo de Deus e alcançar a salvação. A justificação pela fé é favor de Deus pelo seu infinito amor e maravilhosa graça, “pois o que te é impossível com as obras dos mandamentos, que são muitas e, portanto, nada valem, te será fácil e rápido através da fé” (Lutero. 1998, p. 33).

Fé “indica claramente a confiança e abandono em relação a Deus” (Dodd. 1978, p. 112). Em concordância, Comblin (1993, p. 96) afirma: “A fé em Cristo consiste em entregar a vida toda a Jesus em virtude da promessa que nos fez”. O que Paulo denomina de fé é a aceitação do princípio da obra realizada por Cristo na cruz, “como os que querem que o ato e a mente de Deus assim revelados sejam o princípio de suas próprias vidas” (Dodd. 1978, p. 111). Ter fé em Cristo é ter plena confiança nele a ponto de esvaziar-se de si mesmo e declarar “não mais eu vivo, mas Cristo vive em mim” (Gl 2,10).

Para os cristãos judaizantes, a circuncisão é o sinal da eleição do Povo de Deus, para Paulo era decair da graça, romper com Cristo, perder a salvação, pois “quem se deixa circuncidar aceita todo o sistema legalista-judaico” (Barbaglio. 1991, p. 97). Portanto, na medida em que os gálatas se deixassem circuncidar, estariam rompendo com Cristo, saindo da graça e adotando o sistema legalista-judaico, que estabelece a circuncisão como sinal de eleição do Povo de Deus. Na verdade, para Paulo é um retrocesso e uma reversão à anterior condição de escravos em que se encontravam antes de converterem-se a Cristo. Pois “uma religião legalista põe toda a ênfase no que um homem faz ou quer fazer.

Contrastando diretamente com isso, está a religião que diz que não é o que fazemos, mas o que Deus faz, a raiz da questão” (Dodd. 1978, p. 116). Dito de outra forma: “Isto não vem das obras, para que ninguém se orgulhe” (Ef 2,9). Ou ainda: “Assim, quem planta não é nada, quem rega não é nada; só Deus conta, ele é que faz crescer” (1Cor 3,7).

A justificação através da fé em Cristo, que ressuscitou dentre os mortos, pela fé e não por obras, é a Boa-Nova de Cristo que Paulo anuncia. “A pessoa deve ser boa e justa antes de realizar todas as boas obras, e estas resultam e emanam da pessoa justa e boa” (Lutero. 1998, p. 53), conforme está escrito em Mt 7,18: “Uma árvore boa não pode dar maus frutos, nem uma árvore doente pode dar bons frutos”. Dessa forma, os frutos

não tornam a árvore nem boa nem má. A árvore, porém, faz o fruto bom ou mau. Por conseguinte, a pessoa deve ser justa ou má antes de realizar obras boas ou más, e suas obras não a farão boa ou má, ao contrário, é ela quem faz as obras boas ou más. Mas é a fé que a torna justa e a faz realizar boas obras. As obras, portanto, não tornam ninguém justo, e o ser humano deve ser justo antes de realizá-las. Assim, fica evidente que somente a fé, por pura graça, por intermédio de Cristo e de sua Palavra, torna a pessoa suficientemente justa e bem-aventurada. (Lutero. 1998, pp. 53-55)

A justificação, portanto, é pela graça através da fé e não pelas obras que se pratica. Através da fé se torna justo e se faz boas obras. “Por outro lado, quem não tem fé, nenhuma boa obra o fará avançar em direção à justiça e à bem-aventurança” (Lutero. 1998, p. 55). A fé capacita o crente a realizar boas obras. “É a falta de fé que torna a pessoa e a árvore má, e que realiza obras más e condenáveis. Portanto, se alguém se torna justo ou mau, não é por causa das obras, mas da fé...” (Lutero.

1998, p. 55). Sintetizando: “Ninguém torna a pessoa boa, a não ser a fé, e ninguém a tornará má, a não ser a falta de fé” (Lutero. 1998, p. 57). A fé antecede as obras e é o pré-requisito para as boas obras.

O contexto social e político da época de Paulo

A repressão através do terrorismo era o modo de agir dos romanos (Horsley. 2004, p. 33). Para suas conquistas econômicas e de poder político a elite romana se utilizou da força militar, usando de medidas violentas para fazer prevalecer seu domínio. Subjugando os povos ao expandir seu domínio imperial, Roma estabeleceu uma nova ordem mundial, sendo ela a única superpotência remanescente (Horsley. 2004, p. 26). Em nome da paz e prosperidade Roma se estabelece como Império. Essa nova ordem se estabelece como a pax romana, que na verdade “possibilitou aos romanos extrair mercadorias dos povos que haviam subjugado, na forma de tributos, tanto para sustentar suas forças militares como para pacificar as massas romanas com ‘pão e circo’” (Horsley. 2004, p. 40). O sumo sacerdócio fazia parte desse regime autoritário (Horsley. 2004, p. 38).

Neste cenário aparece Jesus e fica evidente que a renovação de Israel proposta por ele se opõe aos sumos sacerdotes de Jerusalém e patronos do Império Romano, como se vê em Mc 11, quando condena o templo e anuncia sua destruição (Horsley. 2004, p. 97). Em seguida à cruz e ressurreição de Cristo vêm os apóstolos, entre eles Paulo, que aderem a Cristo e sua cruz, com todas as consequências dessa adesão. “A linguagem da cruz é loucura para os que se perdem, mas para os que estão sendo salvos, para nós, ela é poder de Deus” (1Cor 1,18). “Na cruz Deus anulou a sabedoria dessa época e das autoridades dessa época” (Horsley. 2004, p. 182).

Cristo, para Paulo, agora é a nova ordem. Um movimento revolucionário que prescinde da violência e que apregoa a verdadeira paz. Um modelo de sociedade que personifica a justiça de Deus entre os seres humanos. “A doutrina da cruz segundo Paulo é, assim, uma doutrina da justiça e da parcialidade de Deus com relação aos oprimidos” (Horsley. 2004, p. 183).

Liberdade cristã e justiça de Deus

Para Paulo, a fé em Cristo é demonstração de entrega plena e confiança total no Senhor Deus, é adesão a Cristo, pela fé que se transforma em prática de justiça. Se alguém é nova criatura pela fé em Cristo, confia plenamente nele e obedece. Por meio dessa fé, “a pessoa se torna sem pecado e ganha disposição para cumprir os mandamentos de Deus” (Lutero. 1998, p. 93). Sem fé em Cristo a lei é insuficiente para alcançar a salvação e vida em liberdade, pois “da fé fluem o amor e o prazer em Deus, e do amor flui uma vida livre, animada e feliz, para servir desinteressadamente ao próximo” (Lutero. 1998, p. 63). E fé, para Paulo, é “crer que chegou definitivamente o reinado da justiça e da vida” (Pixley apud Tamez. 1995, p. 37).

Crer em Cristo é viver vida de liberdade, “é para sermos verdadeiramente livres que Cristo nos libertou” (Gl 5,1). Essa liberdade só pode ser vivida no Espírito, pois procede dele, e porque procede do Espírito está de acordo com a essência do próprio Deus. E Deus é amor. A vida no Espírito é vida de liberdade e sua práxis é o amor pelo serviço ao próximo, uma vez que “o Espírito caracteriza uma vida humana marcada pelo amor, ou seja, pelo serviço mútuo” (Barbaglio. 1991, p. 68). Como diz Schneider (1984, p. 137), “o cristão não serve à carne, mas presta serviço de servo ao próximo. E neste serviço não conserva somente seu estado de ser humano livre, mas realiza também a sua liberdade em Cristo”.

Dessa forma, “a justificação pela fé deve estar voltada para a defesa da vida, da vida real e concreta das pessoas” (Tamez. 1995, p. 61). A justificação pela fé, em Paulo, não está desvinculada da vida real e prática da comunidade cristã. É o princípio fundamental para uma vida de liberdade no Espírito que tem sua prática nas relações que se estabelecem entre homens e mulheres, gentios e judeus, escravos e livres, e que se tornaram irmãos, apesar das diferentes origens e das mais diversas realidades e condições. Em Cristo tornam-se iguais, convivendo em comum, tendo de praticar a justiça de Deus, que é a mais radical defesa da dignidade humana.

Existe em Paulo uma preocupação: o mundo em que ele viveu deve mudar e isto só é possível graças à justiça de Deus, que transforma os seres humanos em “armas de justiça a serviço de Deus” (Rm 6,13). O que ele deseja é uma comunidade em que não existam diferenças discriminadoras (Gl 3,28), como as que se sofriam dentro da sua sociedade. (Tamez. 1995, p. 66)

A liberdade cristã, para Paulo, é uma conquista que deve ser experimentada de forma espontânea e responsável, limitada pelo amor ao próximo. Dunn (2003, p. 742) exprime bem como deve ser a prática dessa liberdade quando diz que “o exercício da liberdade sempre deve ser condicionado pelo amor”. Paulo, ao falar de liberdade, procura estabelecer seus limites e a sua força motriz dizendo que “é para a liberdade que fostes chamados. Contudo que esta liberdade não dê nenhuma oportunidade à carne! Mas pelo amor ponde-vos a serviço uns dos outros” (Gl 5,13). Paulo procura deixar claro que não é uma liberdade vivida para satisfação de desejos e alcance de objetivos particulares e egoístas.

Paulo via a liberdade não simplesmente como o valioso direito do indivíduo de procurar os seus próprios interesses, mas como o direito do indivíduo na comunidade, onde os direitos eram condicionados não só pelos direitos dos outros, mas ainda mais pela responsabilidade ativa pelos outros. É esse senso de direitos casados com responsabilidades, de liberdade exercida no amor ao próximo, que distingue a ética da liberdade de Paulo e faz dela um princípio social, para não dizer político, tão poderoso. (Dunn. 2003, p. 743)

A liberdade cristã tem espaço definido, fonte determinada e forma estabelecida. O local onde deve ser vivida a liberdade proclamada por Paulo é a comunidade, na forma de serviço ao próximo, como expressão do amor e em prol uns dos outros, e cuja fonte é o Espírito. Era um desafio diário para a comunidade dos gálatas esse novo padrão de viver comunitário, que no momento se via ameaçado diante da possibilidade de retroceder caso aderissem à lei e conseqüente circuncisão.

Aderir a essa liberdade é resultado da adesão à fé em Jesus Cristo, permanecendo nele, assumindo uma nova identidade, cuja essência é Cristo e cujas conseqüências são imprevisíveis, pois essa nova identidade se revela na comunidade inserida em uma sociedade contrária aos seus princípios de fé, liberdade e igualdade. Assumir essa nova identidade é ser nova criatura e arcar com todas as responsabilidades que disso advêm, lutando pela igualdade em um sistema de desigualdades impostas pela opressão. Pode-se conjecturar que é bem provável que os gálatas estivessem tendo problemas para enfrentar tais conseqüências e que possam ter vislumbrado a possibilidade de atenuá-las aderindo à lei e judaizando-se. Poderiam estar entendendo que dessa forma aliviariam o peso das perseguições ou, quem sabe, que garantiriam privilégios junto à sociedade romana.

O tema central do debate é a liberdade dos gálatas alcançada pela fé em Cristo. “A mensagem de liberdade em Cristo pregada por Paulo deve ter encontrado ouvidos atentos entre pessoas interessadas na emancipação política, social, cultural e religiosa” (Betz apud Tamez. 1995, p. 121). Provavelmente, essas pessoas se interessaram pela mensagem de Paulo na esperança de mudança radical de vida que culminasse numa libertação não só espiritual, mas também social e política. O seu discurso libertador é

baseado, sem dúvida alguma, em sua vivência como trabalhador, judeu, prisioneiro, missionário itinerante, perseguido por Roma, e prega sua mensagem “insinuando também uma vivência política e social” (Betz apud Tamez. 1995, p. 121).

Não deixa de ser um desejo de rompimento com o modo de vida romano, escravagista, cujo ideal se concentrava no direito à cidadania romana, rumo a uma radical quebra de paradigmas que romperia com o sistema da época.

E como era o sistema político e econômico na época? Sabe-se que o regime era imperialista, estabelecido por Roma através da força armada. Como era o costume da época, o domínio era imposto em consequência da guerra. Os que eram dominados tornavam-se escravos e eram obrigados a trabalhar para os seus senhores. O Império Romano, ao conquistar um território, adotava o sistema de cobrança de impostos, de confisco dos bens, de escravidão, e estabelecia a pax romana, que anunciava paz e segurança, mas a um preço que, segundo Tamez (p. 149), era “sempre em troca de submissão inegociável”.

Os cidadãos romanos eram senhores desses escravos. Entre os celtas existia já um certo privilégio político e gozavam de uma certa independência, mas com certeza havia entre eles escravos e livres. As classes sociais definidas entre os gálatas daquela região eram nitidamente: escravos, os que haviam se tornado livres, judeus e os romanos. Na comunidade eclesial dos gálatas havia os cristãos que ainda eram escravos, os livres e os cristãos de origem judaica. O modo de produção era, então, escravagista e existia o livre comércio, que era praticado pelo povo judeu. O ideal humano era o senhor de escravos, cidadão romano.

Os trabalhadores explorados eram, sem dúvida, os escravos. Os livres e os judeus que tinham a cidadania romana na verdade ainda eram discriminados, apesar dos privilégios, pois que se viam submetidos à muito rígida lei romana. O Império procurava defender a pax romana, que, apesar de favorecer o livre comércio, impunha pesados impostos ao povo para garantir a concentração da riqueza e do poder de Roma.

Conclusão

Paulo escreveu a Carta aos Gálatas movido por emoções fortes, mas convicto de suas afirmações. O seu objetivo foi, além de alertar os gálatas e confirmar sua autoridade apostólica, responder às acusações dos judaizantes que se tornaram seus adversários. Paulo quis deixar claro que a lei iria escravizá-los novamente, impondo-lhes um jugo que não vinha de Cristo. Pois Cristo os havia libertado para que fossem livres, mesmo em uma sociedade escravagista. A proposta cristã era revolucionária, haja vista que demonstrava sua abertura a todos os povos e se firmava numa vida de liberdade pelo Espírito, através de uma vida comunitária de serviços prestados pelo amor de uns para com os outros.

A vida de liberdade era igualitária, pois todos se tornavam iguais, com as mesmas responsabilidades e direitos, sem dominação de uns pelos outros, sem distinção de classe, raça ou gênero. Liberdade sem igualdade é falsa liberdade. A liberdade, como proposta de vida cristã, era em prol da comunidade, e não uma liberdade individual para uso pessoal.

Paulo proclama essa liberdade com igualdade, todos são um só em Cristo, todos livres, não há mais o sistema de domínio pela posição social, política e econômica entre eles. “Tem-se observado com frequência que as comunidades de Paulo eram exclusivistas, apartadas do mundo. Porém, mais do que isso, a sociedade alternativa paulina opunha-se frontalmente à ordem imperial romana” (Horsley. 2004, p. 209). E com certeza isso não estaria passando em branco no Império Romano. Se essa proposta se espalhasse, questionaria o

sistema romano de dominação e poder, além de pôr em risco a própria vida dos cristãos. Era realmente algo revolucionário para os moldes de Roma.

Os desafios oriundos dessa oposição entre Império Romano e comunidade cristã, para os cristãos, ecoava na forma de uma revolução que certamente requeria uma disposição para o combate diário proposto por Cristo por convocação: “Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me” (Mc 8,34b). Paulo conhecia muito bem esse seguir a Cristo com todas as suas consequências e sabia que os participantes dos sofrimentos de Cristo receberiam a sua consolação (2Cor 1,7).

Em sua proposta Paulo anunciava uma nova ordem, que transformava a pax romana em velha ordem a ser vencida. Nessa nova ordem a liberdade, com igualdade e responsabilidade, prevalecia na forma de comunidade, cujo comando era do Espírito Santo, e cujo caminho era Jesus Cristo, que, com sua morte na cruz e posterior ressurreição, dá nova vida a seus seguidores fiéis, elevando-os à condição de filhos de Deus e co-herdeiros, “pois, se somos filhos, somos também herdeiros, herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo. Se com ele sofremos, também com ele seremos glorificados” (Rm 8,17). Isso porque, “se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa” (Gl 3,29).

Bibliografia

- BARBAGLIO, Giuseppe. *As cartas de Paulo*. Trad. de José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1991.
- BECKER, Jürgen. *Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia*. Trad. de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Editora Academia Cristã, 2007.
- BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.
- BORTOLINI, J. *Como ler a Carta aos Gálatas*. São Paulo: Paulus, 1971.
- COTHENET, Edouard. *A Epístola aos Gálatas*. Trad. de Monjas Dominicanas. São Paulo: Paulus, 1984.
- DODD, Charles Harold. *A mensagem de São Paulo para o homem de hoje*. São Paulo: Paulus, 1978.
- DRANE, John William. *Paulo: um documento ilustrado sobre a vida e os escritos de uma figura-chave dos primórdios do cristianismo*. Trad. de Alexandre Macyntire. São Paulo: Paulus, 1982.
- DUNN, James D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Trad. de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus e o império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. Trad. de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Trad. de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.
- LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão*. Trad. de Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- MESTERS, Carlos. *Paulo apóstolo. Um trabalhador que anuncia o evangelho*. São Paulo: Paulus, 1991.
- O’CONNOR, Jerome Murphy. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2000.
- SCHNEIDER, Gerhard. *A Epístola aos Gálatas*. Trad. de frei Geraldo Hagedorn. Petrópolis: Vozes, 1984.
- SCHWEITZER, Wolfgang. *Liberdade para viver. Questões fundamentais da ética*. São Leopoldo: Sinodal, 1973.
- TAMEZ, Elsa. *Contra toda condenação: a justificação pela fé, partindo dos excluídos*. Trad. de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

Resumo: O objetivo deste trabalho é refletir, a partir dos autores aqui citados, alguns aspectos identitários e psicológicos contidos no fundamentalismo. Para tanto citaremos alguns casos exemplos de fundamentalismo religioso e econômico/político. Esperamos tecer algumas características históricas e sociológicas desses aspectos e apontar possíveis correlações entre os diversos tipos de fundamentalismos. Palavras-chave: Fundamentalismo, aspectos identitários e psicológicos, religião.

Definiré el fundamentalismo, según mi propio entendimiento, como la construcción de la identidad colectiva a partir de la identificación de la conducta individual y las instituciones de la sociedad con las normas derivadas de la ley de Dios, interpretada por una autoridad definida que hace de intermediario entre Dios y la humanidad. (CASTELLS, Manoel. La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Madrid: Alianza Editorial, 1998. v. 2: El poder de la identidad, p. 35.)

O objetivo deste artigo é refletir, a partir dos autores aqui citados, alguns aspectos identitários e psicológicos contidos no fundamentalismo. Desta forma, citaremos alguns casos exemplos de fundamentalismo religioso e econômico/político. Esperamos tecer algumas características históricas e sociológicas dos aspectos identitários e psicológicos do fundamentalismo. No final do artigo apontaremos algumas provocações, à luz do estudo realizado.

Primeiramente, vamos compreender a origem da palavra fundamentalismo e, logo a seguir, vamos tentar realizar um paralelo entre as características do fundamentalismo religioso e do fundamentalismo econômico/político.

O termo “fundamentalismo” veio à luz num contexto histórico determinado, coincidente com a passagem do século XIX ao XX, quando um grupo de protestantes ultraconservadores, nos EUA, denominou a si mesmo fundamentalista, ao procurar resgatar os significados originais — ou fundamentos — da revelação bíblica. Essa procura exprimia a reação de tal grupo à excessiva secularização da sociedade americana, que produzia a indiferença religiosa ou, pelo menos, uma interpretação labial, historicizada, do texto sagrado (Micheloto. 2002, p. 19).

¹ Doutoranda e mestre em Ciências da Religião UCG/GO. Professora da Educação básica SEE/GO e SME-Goiânia.

Observemos o quadro abaixo:

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO
CARACTERÍSTICAS
Fundamentalismo cristão: revisão teológica da Declaração de Fé Batista de 2000
<ul style="list-style-type: none">• A inerrância da Bíblia — revelação de Deus; teoria plenária-verbal de inspiração; só são aceitas as Verdades de Deus, do Cristo Jesus, do Evangelho; ênfase na pessoa do Cristo Jesus.• Lideranças inerrantes, acima de qualquer crítica; dependência de uma teologia tradicional, uma luta contra a insegurança; retorno às raízes conservadoras.• A fé cristã inclui declarações de verdade cristalizadas; quem se opõe é maligno/satânico; batalha espiritual; menos responsabilidade humana nas escolhas individuais.• Respostas cristãs para as temáticas polêmicas; discordância é heresia.• Corpo doutrinário estático e fechado; frase determinante “estas coisas cremos”.• Desconfiança de outros cristãos, “nós versus eles”; fragmentação; o inimigo: representação de Satã; controle das conceituações dos demais; anula vozes contrárias; polariza as pessoas, classificando-as em categorias com base em supersimplificação de assuntos; ser aderentes, a crença torna-se identidade dos batistas.• A busca de um porto seguro; salvação.

Fonte: Harbin. 2004, pp. 1-19.

As características do fundamentalismo, conforme síntese acima, não são só restritas ao caso do fundamentalismo batista, podemos perceber o paralelo com outros fatos históricos ocorridos no passado, como, por exemplo, na época da Idade Média, dos profetas, dos grandes impérios na antiguidade. A diferença é que as lideranças não se autodenominavam fundamentalistas, conforme o período histórico citado por Micheloto. Poderíamos dizer que há vários fundamentalismos. Neste artigo não vamos analisar tal tese, pois a nossa pergunta principal é: quais os aspectos identitários e psicológicos no fundamentalismo?

Segundo Castells (1998), a construção identitária se dá a partir de três formas originárias: a) identidade legitimadora: introduzida pela instituição dominante da sociedade diante dos atores sociais, teoria da autoridade e da dominação; b) identidade de resistência: gerada pelos atores que se encontram em posições ou situações estigmatizadas pela lógica de dominação, constroem trincheiras de resistências e de sobrevivências baseadas em princípios diferentes das instituições e da sociedade vigente; c) identidade projetada: quando os atores sociais constroem uma nova identidade, redefinindo sua posição na sociedade, buscando a transformação de toda a estrutura social.

Wasserman (2002) menciona a necessidade que os indivíduos e as coletividades têm de sentir-se pertencentes socialmente. Os atores sociais buscam, através de experiências reais, significativas e simbólicas, esse pertencimento identitário.

Pertencer a uma comunidade mais ampla do que a comunidade local tem sido a identidade prioritária nos tempos modernos, mas está longe de ser a única... O sentimento de pertença, enquanto universo simbólico, imbricado com as experiências concretas da sociedade, e o modo

de utilização dos símbolos conformam a memória e o passado como verdades inabaláveis desta sociedade (Wasserman. 2002, pp. 94-95).

Analisando o quadro anterior, à luz dos autores citados, podemos verificar que o fundamentalismo religioso está baseado nos três modelos de Castells. Dependendo do contexto histórico, das ações e das atitudes das pessoas, do coletivo ou da instituição, poderá significar simbolicamente um fundamentalismo de identidade legitimadora, identidade de resistência e/ou identidade projetada. No caso analisado anteriormente, as lideranças religiosas batistas dão legitimidade ao comportamento da comunidade e suporte psicológico através da volta às tradições religiosas e da doutrina, na fé e nas verdades absolutas vindas de Deus como orientadoras.

Quando há oposições, dúvidas, comportamentos considerados desviantes por eles, a justificativa para tais ações e atitudes está nas obras de Satanás e no fato de o outro ser um herege. Para os fundamentalistas batistas, o livro sagrado, no caso deles a Bíblia, responde e direciona a trajetória das suas vidas, fornecendo, assim, o caminho da salvação e um porto seguro diante de tantas imoralidades, transformações que ferem os princípios das suas crenças. Nesse caso a teodicéia fundamentalista responde e preenche os vazios nos seus aspectos psicológicos, fornecendo uma identidade cristã batista.

Poderíamos fazer o mesmo paralelo com outras instituições cristãs, mas este artigo não se propõe a tal estudo. O nosso objetivo é trazer um caso exemplo de fundamentalismo cristão, assim como os demais casos que estaremos analisando, para tecermos os aspectos identitários e psicológicos do fundamentalismo e perceber as possíveis correlações entre os diversos fundamentalismos.

Como diz Grof:

Mestres espirituais de todos os tempos parecem concordar que a busca de objetivos materiais, em si e por si, não pode trazer-nos satisfação, felicidade e paz interior. O vertiginoso crescimento da crise global e da deterioração moral e o crescente descontentamento que acompanha o aumento da influência material nas sociedades industriais dão testemunho dessa antiga verdade. Parece haver concordância geral na literatura mística de que o remédio para o mal-estar existencial que assedia a humanidade é voltar-se para seu interior, buscar as respostas em sua própria psique e passar por uma profunda transformação psicoespiritual. (2000, p. 321)

No caso do fundamentalismo religioso cristão batista não há um consenso interno na comunidade. Harbin (2004) cita as incoerências teológicas e históricas. Concluindo o seu artigo, diz:

O fundamentalismo modificou a aplicação da declaração de fé batista. De um consenso de opinião entre batistas, passou a ser a definição máxima de ortodoxia. As forças definindo fé como proposicional tanto direcionaram o processo de revisão como guiaram a aplicação do documento, transformando-o num credo — um documento autoritário regendo ortodoxia — nas palavras do preâmbulo da revisão de 2000, “um instrumento doutrinário a que se presta contas”. Mesmo que os esforços revisionistas não tenham feito algumas das modificações maiores que se podia ter esperado da liderança fundamentalista, promulgaram a base para enfatizar conformidade doutrinária, um caráter proposicional da fé, um pano de fundo contribuindo para a teologia de inerrância, e estrutura autoritária para que a liderança possa ditar no que o indivíduo deve crer.

Como podemos perceber, o fundamentalismo aponta a interdependência entre aspectos psicológicos e a construção de identidades individuais, coletivas e institucionais (Wasserman. 2002). Mas essa afirmação não é um consenso entre os estudiosos do fundamentalismo, pois para Micheloto (2002) o fundamentalismo é fruto de processo histórico e das suas consequências em sociedade:

Na realidade as manifestações históricas do fundamentalismo religioso têm exibido diferenças quanto ao conteúdo ideológico... Temos, portanto, de levar em consideração as condições históricas particulares que envolvem esses fundamentalismos a fim de traçar análises mais próximas da realidade. (pp. 23-24)

Aqui não vejo contradição, mas olhares que podem indicar complementaridades e não divergências de fundo, apresentando nas entrelinhas aspectos identitários e psicológicos.

Sendo assim, vamos analisar outro caso, o fundamentalismo judeu. Schlegel (2001) caracteriza o fundamentalismo ultraortodoxo dos judeus como uma teocracia, o retorno do poder político dos sacerdotes, conforme seus textos internos. Para o autor, são as decepções com a modernidade que geram o retorno ao fundamentalista. Com a modernidade, reino da separação, da especialização, da divisão, ocorreu uma mudança cultural e de mentalidade. Diante dessas transformações os fundamentalistas e integristas judeus denunciam a crise da autonomia. Para os judeus, o fracasso da modernidade é causado pela ausência de Deus. Utilizam as tecnologias como forma de divulgação e conversão dos não-crentes. As tecnologias são consideradas um instrumento neutro, desde que pratiquem os seus rituais sagrados. No campo político, recusam a separação entre Estado e religião.

Para os judeus ultraortodoxos, é a halacá (a Lei ou a Torá em suas inúmeras aplicações concretas), sem que fique muito claro se os “religiosos” preferem um poder exercido pelos religiosos ou um governo de laicos que apliquem a lei religiosa (Schlegel. 2001, p. 139).

Sendo assim, “minha convicção é que esses movimentos, com sua violência física e verbal, traduzem um profundo mal-estar interno, uma perda de referências internas, uma crise de identidade social” (Schlegel. 2001, p. 148).

Já Neusner (2001, p. 115) afirma que, “no sentido estrito, não podemos falar de fundamentalismo no âmbito de nenhum dos judaísmos, nem do judaísmo em geral”. Pois a relação entre judaísmo integracionista, a maioria dos judeus e detentores do poder político e econômico, e o judaísmo segregacionista, a minoria, que depende financeiramente dos integracionistas, acaba por criar uma relação de codependência econômica entre a minoria e a maioria. Em função disso, para o autor essa relação impossibilita o avanço do fundamentalismo, pois a codependência econômica seria um inibidor. Mas não impediu nos últimos vinte anos que o judaísmo segregacionista continuasse se reunindo em comunidades, com peculiaridades diversas.

Neusner (2001) apresenta alguns traços comuns em meio à diversidade do judaísmo segregacionista: todos rejeitam qualquer forma de relação com o mundo exterior; todos têm uma visão exclusiva da verdade; todos rejeitam a idéia de política enquanto prática com objetivos comuns a diversas pessoas, “vêm o mundo do político como um meio de melhorar a sua própria situação ou uma fonte de ameaças para a autonomia e a integridade da comunidade” (p. 118). Em nossa opinião há uma contradição nos argumentos do autor. Ao mesmo tempo que diz que a correlação de forças econômicas inibe o avanço do fundamentalismo, também fornece características do fundamentalismo segregacionista. Afinal, existe ou não fundamentalismo no meio dos judeus?

Poderemos dizer que, como Karff (2001) a maioria esmagadora dos judeus rejeitam o fundamentalismo e rejeitam o modo de vida segregacionista. Mas mesmo assim a reafirmação das tradições dentro do judaísmo acaba por legitimar ações que demonstram práticas fundamentalistas:

Não basta apresentar argumentos sólidos e válidos contra as tentativas fundamentalistas de deslegitimação do resto de nós. Nós, judeus não fundamentalistas, também devemos abordar as questões desconcertantes que se colocam em nosso próprio campo e não recuar diante de uma autocrítica construtiva... Se a excessiva rigidez é inimiga da vitalidade e da sobrevivência judaica, devemos concordar que uma atitude flexível de adaptação, que ignore os limites e perca a capacidade de dizer não à cultura ambiente e a nós mesmos, também o é. (p. 122)

A pluralidade religiosa judaica nos diversos países onde se faz presente acaba por legitimar uma ação voltada para as sinagogas, para as instituições educativas e sociais como forma de integração interreligiosa e sociopolítica mais ampla (Karff. 2001, p. 126). Mesmo com toda essa disposição e sentimento identitário consigo mesmo, com o outro e uma boa relação de convivência com os fundamentalistas judeus, os não-fundamentalistas do judaísmo americano e israelense vêem como desafio essa relação interreligiosa.

Como podemos perceber, há indícios de pontos em comum entre os fundamentalismos cristão e judaico. Dessa forma temos, nos fundamentalismos, cada um defendendo a sua identidade, o seu ponto de vista sobre o outro. O sentimento de pertença está baseado nas tradições, nas doutrinas, na fé incondicional, na autoridade da liderança, nos livros sagrados como verdade de fé e revelação da Palavra do Deus de cada fundamentalista religioso ou econômico/político. Tudo colabora na formação das características psicológicas do ser fundamentalista. O apelo à violência, seja ela física, seja simbólica, seja psicológica, justifica-se para aqueles que são fundamentalistas. Pois o outro é o inimigo, seria a representação de Satã, do mal social. O diálogo interreligioso poderia ser ameaçado caso a maioria dos líderes religiosos fossem fundamentalistas e encastelados em suas verdades sagradas. Sendo assim,

Manuel Castells defende ponto de vista muito próximo desse ao afirmar que a contrapartida de uma globalização desigual quanto aos seus efeitos é o encastelamento de determinados grupos locais, regionais, e até nacionais, a partir de posições sectárias ou fundamentalistas. Há, segundo esse autor, um traço comum entre os distintos grupos e movimentos fundamentalistas que grassam no ex-Terceiro Mundo (a exemplo do fundamentalismo islâmico, o Sendero Luminoso e os khmers vermelhos de Pol Pot, sendo o primeiro de base especificamente religiosa): esse traço comum seria a “oposição global e não negociável a um modelo de desenvolvimento que ameaça dissolver as identidades culturais preexistentes”. (Micheloto. 2002, p. 20)

A partir dessa citação vamos tentar compreender um pouco sobre o fundamentalismo econômico/político e realizar uma correção com o fundamentalismo religioso.

No artigo “Mudanças na Declaração de Helsinki: fundamentalismo econômico, imperialismo ético e controle social”, de Garrafa e Prado (2001), exemplifica-se como pode ocorrer o fundamentalismo econômico/político e científico através do descumprimento de acordos e normas internacionais, no que diz respeito à metodologia de pesquisa com seres humanos.

O presente trabalho consiste em uma reflexão crítica sobre as tentativas de alterações na Declaração de Helsinki, entendida como um dos documentos que representam as teses democráticas vencedoras da segunda metade do século passado, portanto, patrimônio da humanidade, pelo seu valor de referência como diretrizes éticas a serem observadas em pesquisa envolvendo seres humanos... Este estudo analisa fatos atuais relacionados com pesquisas com sujeitos humanos, desenvolvidas em países chamados “periféricos” ou “em desenvolvimento”. Também faz uma interpretação sociopolítica da questão, em que se evidencia que o fundamentalismo econômico por parte dos países ricos resulta em um inevitável imperialismo ético, expondo ainda mais as comunidades dos países pobres à vulnerabilidade, discriminação e exclusão social. (p. 1489)

Para os autores, o poder econômico dos laboratórios de medicamentos e os interesses dos países mais ricos acabam por influenciar alguns cientistas e políticos no que diz respeito à metodologia de pesquisa com determinados grupos humanos. A justificativa é o bem das invenções científicas e o benefício a toda a humanidade, mesmo com o sacrifício de alguns. A ética científica fica relegada aos resultados e aos lucros de laboratórios e pessoas interessadas. Os autores mencionam, no artigo, as estratégias de poder utilizadas para modificar normas e convenções internacio-

nais a fim de facilitar os procedimentos éticos de pesquisa de campo com humanos no mundo. Acabam por denunciar perseguições, manobras, conflitos éticos e de poder e os fundamentalismos em nome da ciência e do poder econômico.

Qual o paralelo entre as reflexões sobre fundamentalismo econômico e fundamentalismo religioso? Percebemos alguns pontos em comum entre ambos:

- 1) Uma maioria defendendo os interesses da humanidade e uma minoria defendendo os interesses econômicos e políticos. Assim como no caso dos batistas fundamentalistas que modificaram o documento teológico da Declaração de Fé Batista de 2000, os fundamentalistas econômicos conseguiram tecer modificações que podem comprometer a ética científica com humanos.
- 2) Os argumentos dos que defendem a tese “da urgência”, a fim de salvar vidas, ferindo as exigências éticas, são parecidos com a tese dos fundamentalistas em defesa das tradições como salvadora da maioria diante do demônio da modernidade e da imoralidade.
- 3) A doutrina “tudo em nome da ciência ou do poder econômico” não difere de “tudo em nome de Deus ou de Jesus Cristo”.

Esperamos que esses três argumentos suscitem os debates e estudos comparativos sobre os fundamentalismos.

Vamos analisar outro caso, relacionando fundamentalismo religioso com violência política.

Micheloto, no seu artigo “Fundamentalismo religioso e violência política: ensaio sobre possíveis relações” (2002), aborda brilhantemente o contexto histórico do fundamentalismo, os desdobramentos com a modernidade, analisando o caso exemplo dos muçulmanos iranianos e a violência política. O autor conceitualiza religião conforme Weber e Bourdieu, “pois a religião em geral e as religiões particulares que conhecemos são nada menos, nada mais que produções simbólicas” (p. 18). Defende a tese, no artigo, que não é o fundamentalismo que gera a violência, como no islamismo — os homens-bomba — mas a ação consciente política de líderes que utilizam da religião para legitimar as suas ações contra o Ocidente e a modernidade. Menciona que não há um tipo de fundamentalismo, mas vários fundamentalismos, que não são herança da transição entre o século XIX e XX, quando protestantes nos EUA se autodenominaram fundamentalistas, a fim de defender a Bíblia, seus princípios e valores. Esclarece que na história da humanidade ocorreram diversos casos de fundamentalismo. Cita o exemplo dos profetas na antiguidade:

É provável que o fundamentalismo ou os fundamentalismos, como formas simbólicas e comportamentos individuais e coletivos determinados, tenham se manifestado em diferentes conjuntos históricos, inclusive anteriormente àquela inicialmente citada... Dentre as várias manifestações de fundamentalismo, religiosos e outros, é o fundamentalismo islâmico o que tem alcançado maior notoriedade nos últimos tempos, graças aos eventos americanos e à atuação da mídia, principalmente devido ao poder amplificador desta junto à opinião pública. (pp. 20 e 24)

No artigo o autor vai descontextualizando historicamente a associação entre fanatismo religioso e fundamentalismo como algo intrínseco dos muçulmanos. Esclarece que há uma falsa interpretação da cultura religiosa dos muçulmanos, nos seus termos simbólicos religiosos e apropriação por parte de alguns líderes para interesses políticos. Daí o argumento do autor de fundamentalismo político violento.

São as situações de destradicionalização agressiva que predispõem à emergência de fundamentalismo... destroem as comunidades locais, as bases econômicas, políticas e culturais em que se assentam, sem, contudo, garantir a essas populações o acesso senão fragmentado à modernidade... Ao passar,

a modernidade de tipo ocidental danifica muitas identidades, individuais e grupais, predispondo-as, frequentemente, se não à revolta, pelo menos a um estado de crise permanente. São esses estados de rebelião ou de crise que podem ser catalizados por certas religiões ou certas lideranças religiosas, nascendo daí os fundamentalismos, violentos ou não. (pp. 28-29)

Nesse caso, Micheloto menciona o fundamentalismo de resistência, que envolveu violência, como no caso de Canudos, através do seu líder Antônio Conselheiro. As pessoas lideradas por Antônio Conselheiro lutavam em defesa da sua identidade grupal, espaço geopolítico e qualidade de vida adquirida, não contra a modernidade. Discorda que o fundamentalismo de agora seja o mesmo do passado, menciona que esses elementos diferenciadores são consequência da globalização e dos seus desdobramentos. Nos aspectos identitários o autor concorda com Castells, que considera o modelo de fundamentalismo existente hoje como resistências ou afirmações de identidade grupal ou individual girando em torno de um líder individual, mas carismático, que representa a oferta do mercado simbólico.

Para Micheloto, a falta de utopias leva as pessoas para as religiões e isso não significa que todos os fundamentalismos sejam violentos ou contra o outro de forma satanizadora e endemoniadora, mas fruto da desterritorização, da falta de identidade individual ou grupal e das perdas de referências. Para o autor, não são apenas os aspectos psicológicos que explicam o fundamentalismo atual e sim o contexto histórico, as consequências da globalização, as atitudes e ações derivadas dessa modernidade expropriadora, deslegitimadora dos valores humanos e, conseqüentemente, desumanizadora. Como já mencionamos, tais reflexões são complementares e não contraditórias para tecermos possíveis indícios dos aspectos psicológicos, dos indivíduos e dos grupos sociais, nos aspectos identitários do fundamentalismo.

O fundamentalismo pode ser considerado ambivalente? “A oposição nascida do horror à ambigüidade, torna-se a principal fonte de ambivalência” (Bauman. 1999, p. 70). Fazendo um paralelo com Bauman (pp. 9-84), podemos tecer alguns fios sobre a formação e a construção nos aspectos identitários e psicológicos do fundamentalismo. Utilizando, por exemplo, a teoria do estranho, do Outro, do estigmatizado, da ambivalência da linguagem: relação amigo/inimigo.

As definições desumanizadoras do inimigo não são novas na história do ser humano e de modo algum um aspecto peculiar da Idade Moderna... A defesa do próprio direito de viver requer uma negação desse direito ao outro. Em tal configuração o Outro não precisa — ou assim parece — ser definido. O Outro se define — como inimigo — quando lança o respeito alheio por sua identidade moral em conflito com a proteção da identidade alheia. Só se pode desprezar o fato de que ele é “um inimigo” com risco para si. (Bauman. 1999, p. 54)

O autor vai desvelando, no seu estudo, o que está por traz do grito fundamentalista: a defesa da sua identidade e a resistência ao Estado-moderno-liberal, que busca enquadrar a todos.

Existem amigos e inimigos. E existem “estranhos”. Amigos e inimigos colocam-se em oposição uns aos outros. Os primeiros são o que os segundos não são e vice-versa... Está é uma variação da oposição-chave entre interior e exterior. O exterior é negatividade para a positividade interior. O exterior é o que o interior não é. Os inimigos são a negatividade da positividade dos amigos. Os inimigos são o que os amigos não são. Os inimigos são amigos falhados; eles são a “selvageria” que viola a “domesticidade” dos amigos, a “ausência” que é uma negação da “presença” dos amigos... Só cristalizando e solidificando o que eles não são (ou o que eles não querem ser, ou o que não diriam que sejam) na contra-imagem dos inimigos é que os amigos podem afirmar o que são, o que querem ser e o que querem que se pense que são. (p. 62)

Esperamos ter tecido alguns aspectos identitários e psicológicos do fundamentalismo ou dos fundamentalismos. Nesse artigo não nos debruçamos no conceito

de identidade nem na formação e nas concepções de aspectos psicológicos. Os autores escolhidos aqui foram oportunidades de diálogo conceitual e teórico sobre o fundamentalismo. Pensava fazer um estudo antropológico e me vi numa reflexão sociológica e histórica do fundamentalismo. Trilhar esse caminho não foi algo fácil! Mas fizemos algumas descobertas, algumas provocações, ou somente problematizamos, a partir do estudo realizado neste artigo, um resumo dessas reflexões:

- O fundamentalismo e as suas características não se resumem somente a aspectos religiosos, podemos tecer uma interface com a economia, a política, a cultura, a produção científica, entre outros. Os fundamentalismos, se assim quisermos mencionar, não se resumem somente a um período histórico, a partir das idéias aqui mencionadas poderemos valer-nos da imaginação histórica e ir contextualizando outras experiências fundamentalistas, poderemos verificar que o fundamentalismo está mais vivo do que nunca.
- Poderemos classificar o fundamentalismo em vários tipos, conforme os autores citados no artigo, as imagens que temos dos homens-bomba, da violência contra o Ocidente e a modernidade camuflam as resistências contra um modelo — econômico, político, cultural — falido, que atravessa uma das maiores crises de existência, e essas ações são, também, denúncias das contradições do capitalismo.
- Percebemos, nas leituras, que existem pesquisadores éticos, pessoas de coragem e ousadas que denunciam a farsa das palavras ambivalentes que escondem o desejo do poder acima de tudo e em nome de Deus. Vimos que por detrás de um projeto fundamentalista estão interesses que defendem uma verdade absoluta, em detrimento do respeito e da tolerância à diversidade, à pluralidade e ao diálogo interreligioso-econômico-político-cultural.
- Por detrás de qualquer tipo que seja de fundamentalismo está a busca de uma referência de identidade individual, grupal e/ou institucional. Está o desejo de acalmar a consciência, as emoções, retirar a insegurança, as incertezas, sair do caos da angústia, da frustração, das decepções. A busca de um porto seguro, de um sentido de vida e de salvar-se. Construindo, a partir dessa experiência, identidades legitimadoras, identidade de resistência e/ou identidade projetada.
- O fundamentalismo denuncia as ambivalências da modernidade, da globalização, das incertezas e crises existenciais, individual, grupal e/ou institucional. Um novo está sendo tecido, não sabemos ainda o que será ou como será! Será que realmente está ressurgindo um novo? Que novo? Será que os fundamentalistas vão convencer a maioria de que eles estão com a razão e nós é que estamos errados? Poderemos estabelecer na sociedade mundial um diálogo interreligioso, político, econômico, cultural, de forma respeitável e solidária? Até quando ficaremos nesse jogo de cão e gato: “Eu tenho a verdade e eu represento Deus; o meu livro sagrado disse... Vocês são...?”

Encerramos este artigo com essas reflexões e provocações. Esperamos ter contribuído de alguma forma com os estudos sobre o fundamentalismo. Tal assunto é ao mesmo tempo atual e tão antigo na história da humanidade no que diz respeito aos seus reflexos negativos, positivos e/ou neutros.

Bibliografia

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Trad. de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

- CASTELLS, Manoel. *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Madrid: Alianza Editorial, 1998. v. 2: El poder de la identidad.
- HARBIN, Christopher B. *O impacto do fundamentalismo na revisão teológica da Declaração de Fé Batista de 2000*. Aula inaugural. 25º Aniversário do Seminário Teológico Batista do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Copyright, 2004. Disponível em: <http://www.rocksbc.org/sermons/pdf/Impacto_Fundamentalista.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2008.
- WASSERMAN, Claudia. Problemas teóricos que envolvem a questão da identidade coletiva e a formação de novas identidades. *Semina: Ciências Humanas e Sociais*, Londrina, v. 23, pp. 93-100, set 2002.
- GARRAFA, Volnei; PRADO, Mauro Machado do. Mudanças na Declaração de Helsinki: fundamentalismo econômico, imperialismo ético e controle social. *Caderno Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 17 n. 6, pp. 1489-1496, nov/dez 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.org/pdf/csp/v17n6/6975.pdf>>. Acesso em: 21 out. 2008.
- GROF, Stanislav, *Psicologia do futuro: lições das pesquisas modernas da consciência*. Trad. de Jussara de Avellar Serpa. Niterói: Heresis, 2000.
- MICHELOTO, Antonio Ricardo. Fundamentalismo religioso e violência política: ensaio sobre possíveis relações. *Revista Múltipla*, Brasília, v. 7 n. 12, pp. 17-36, jun 2002. Disponível em: <<http://www.upis.br/revistamultipla/multipla12.pdf#page=17>>. Acesso em: 21 out 2008.
- NEUSNER, Jacob; KARFF, Samuel. O fundamentalismo judeu. In: ACAT. *Fundamentalismo, integristas: uma ameaça aos direitos humanos*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- SCHLEGEL, Jean-Louis. Fundamentalistas e integristas ante a modernidade. In: ACAT. *Fundamentalismo, integristas: uma ameaça aos direitos humanos*. São Paulo: Paulinas, 2001.

Resumo: O conceito de romanização está bem estabelecido na historiografia sobre o catolicismo brasileiro. Falta-nos conhecer melhor os meandros regionais deste projeto de “purificar” as vivências religiosas populares. Faremos neste trabalho uma análise de tal processo, partindo da autobiografia do bispo de Goiás dom Eduardo Duarte Silva (1890-1907). Dedicamo-nos, particularmente, à análise das estratégias elaboradas em seu episcopado para expurgar do catolicismo os elementos que rotulava como “pagãos”, “rústicos” e “selvagens”. Palavras-chave: Romanização, Goiás, bispos, catolicismo popular.

O sertão ainda era um espaço misterioso quando padre Eduardo recebeu a notícia de sua designação para bispo de Goiás. Não foi uma situação muito agradável, já que seu nome surgiu diante da renúncia de dom Joaquim Arcoverde àquela diocese. Além disso, como ele argumentou com o próprio papa, “Goiás era muito distante do Rio de Janeiro...” (Silva. 2007, p. 60).

Eduardo havia crescido em Florianópolis, estudado na capital brasileira e, ainda jovem, enviado a Roma para formar-se no Colégio Pio Latino-Americano. Apreciava a vida urbana, apesar de não ser dado aos divertimentos. Passou oito anos na Europa, onde pôde presenciar até mesmo a realização do Concílio Vaticano I.

Em diversas partes sua autobiografia ele expressa os valores da Igreja que buscava reorganizar-se no mundo moderno e secularizado. Uma Igreja marcada pela luta, militante, conflituosa com o regime político e social que emergia hegemônico. Tal postura oposicionista foi exercida durante o episcopado que dom Eduardo exerceu em Goiás (1890-1907). Neste artigo queremos fazer perceber suas estratégias cognitivas, a lógica de suas ações, as representações que construiu no processo de demarcação das diferenças que conforma a nova identidade eclesial. Através dos relatos que selecionou como lembrança de sua vida, tratamos, então, de uma nova cultura religiosa que se institucionalizava desde os finais do século XIX no Brasil: a romanização.

¹ Possui a graduação em História pela Universidade Católica do Salvador (1992), o bacharelado em Teologia pelo Instituto Teológico da Bahia (1996) Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1998) e Doutorado em História pela Universidade de Brasília (2005). Atualmente leciona na Universidade estadual de Goiás e na Universidade Católica de Goiás. Membro do CEHILA e da ABHR E-mail: eduardo.hgs@hotmail.com.

A historicidade identitária

É preciso primeiro compreender que tal identidade eclesial se constrói de maneira relacional. Há, obviamente, um conjunto de regras, doutrinas e práticas que caracterizam a Igreja Católica, contudo considerá-las primeiramente seria retirar a historicidade que não somente a sustenta, mas é alvo de suas ações. Com isso queremos ressaltar a tensão que o grupo religioso mantém com a existência histórica, buscando insistentemente transcendê-la. Os estudos de história do cristianismo, a nosso ver, precisam evitar os pólos da identidade transcendental — que recairia numa “história das origens” ainda muito praticada — e o da historicização completa que anula o fundamento religioso. Como ensinava Michel de Certeau:

Nesta perspectiva “compreender” os fenômenos religiosos é sempre perguntar-lhes outra coisa do aquilo que querem dizer; é interrogá-los a respeito do que nos podem ensinar a respeito de um estatuto social através das formas coletivas ou pessoais da vida espiritual; é entender como representação da sociedade aquilo que, do seu ponto de vista, fundou a sociedade (1982. p. 143).

Com tal princípio pretende-se resguardar o “religioso”, que é considerado pelo próprio grupo a base de sua existência. Sem essa preocupação, haveria um igualitarismo pernicioso para o conhecimento histórico que quer perceber exatamente as particularidades. Por outro lado, a autoimagem da instituição sacralizada e com um fundamento eterno igualmente inviabilizaria o estudo da Igreja como uma configuração social dentre outras.

O princípio da relacionalidade identitária considera ambas as posições. Com isso afirmamos que toda identidade pode ser considerada descentrada, não apenas a pós-moderna (cf. Hall. 1999). Os “centros” buscados para reunir alguns significantes-chave dos processos de identificação possuem estabilidade fictícia e não deveriam ser considerados simples construtos. Nesta investigação tratamos das tramas identitárias religiosas a partir de dois eixos básicos:

- A experiência em sua relação com os interesses políticos, sociais, cognitivos e memorialísticos, pauta sugerida pelos estudos de Dominick La Capra (2004).
- A narrativa compreendida como um elemento articulador da história com a ficção, uma tentativa de comunicar algo de si para outros num modo temporalizado, como fora exposto por Paul Ricoeur (1991).

Com esse quadro referencial adentraremos nas páginas da autobiografia escrita por dom Eduardo. Mas até que ponto esse auto do relato não é também um hetero? A vida (bios) realmente pode ser escrita? A operação de transformar anos em páginas, vivências em letras (graphos) não deve iludir os leitores. A narrativa autobiográfica possui este lugar de legitimação inverificável denominado eu. Por outro lado, a obra está baseada numa vontade de verdade manifesta em cada frase redigida (Seigel. 1999).

O autor que escreve para deixar suas impressões à posteridade é um bispo. Ele possui um alto grau de identificação institucional e isso está presente todo o tempo na sua forma de redigir. O mesmo é válido para a internalização da fé católica. Então, não vamos buscar aqui o “eu do escritor”, mas o desse personagem-autor imaginado simbolicamente no próprio ato de seu registro.

Temos de levar em consideração ainda a plataforma estilística escolhida, que inicia de forma mais literária, próxima de um relato de vida, e termina semelhante a um diário, com pequenos trechos de seu cotidiano. As experiências foram retrabalhadas pela memória, mas podemos supor também que ele revisitava seus diários, documentos e cadernos para reconstruir os relatos produzidos.

As intrigas construídas pela narração visam, além de expor uma posição eclesial perante o mundo, a descrever as regiões por onde andou, os embates enfrentados, as obras que edificou e, principalmente, justificar as opções tomadas. Isso de maneira retroativa. A temporalidade da autobiografia é bastante complexa, bem como o amálgama formado pela lembrança, o registro e a expressão. Não há como optar entre a denotação e a conotação.

Tanto a narrativa quanto a experiência operam lançando pontes entre o si mesmo e o mundo circundante. A demarcação da posição eclesial no período da romanização costuma ser caracterizada pela oposição (v.g. Oliveira. 1986). Mas houve também simpatia, aceitação e, principalmente, negociações com os rituais mantidos pela população. O temperamento rigoroso do bispo não o impediu de, muitas vezes, emocionar-se com as manifestações de fé encontradas na diocese de Goiás. Portanto, mantendo os extremos da relação identitária em aberto, sem crenças nem valores pré-moldados, podemos entender melhor a dinâmica da política eclesial nos fins do século XIX e início do século XX em Goiás.

O espaço primitivo

A difícil viagem não desanimou o novo bispo, mas as atitudes do povo o deixavam entristecido. Queria ser reconhecido, aclamado, entronizado com pompa na diocese, mas já durante a viagem sentia como prenúncios alguns fatos.

O trem cruzou a fronteira e os padres levados na comitiva se ajoelharam para receber a primeira bênção episcopal. Dom Eduardo muito se comoveu. Logo depois, chegam à estação de Jaguara e “além dos empregados havia uns sujeitos ajudengados, encaranhotados que olharam para mim e para os companheiros com a maior indiferença deste mundo...” (2007. p. 75).

A indiferença para com ele foi interpretada como reflexo da predominante falta de cuidado com os lugares e pessoas consagradas. As igrejas que conhecia estavam em estado deplorável! A igreja matriz de Uberaba,² onde, no futuro, dom Eduardo será também bispo, é descrita como o pior dos lugares:

[...] sem assoalho, sem forro, com um altar-mor tosco e sujo de plastas de cera, com placas de folhas de flandres, pregadas pelos degraus do arcaico trono e servindo de castiçais, sem batistério, sem confessionários... Nos gavetões do arcaz da sacristia, nem paramentos, nem missais, nem cálices, nem livros de assentamentos. O chão estava estirado de excrementos de cabras... Que atraso! Que descaso da casa de Deus (2007. p. 77)

A sujeira mescla-se com a feiúra, com a velhice e a podridão. Os improvisos e remendos apontam para a ausência de elementos essenciais indicados pelos “sem” e pelos “nem”. No caso específico daquela igreja, o padre também seria culpado, porque em vez de pescar “almas cuidava só em pescar jaús do rio Grande!” (2007. p. 77).

Vemos, então, que o critério da higiene é, para dom Eduardo, um valor relacionado ao culto sagrado. Outro ponto são os instrumentos litúrgicos, em especial os ligados à administração dos sacramentos. A ordem na igreja também era fundamental e a ausência de livros reforça a confusão do local. Por fim, o bispo relaciona o atraso com o descaso para com a casa de Deus.

Tal correlação era comum na época, surgindo em diversos documentos eclesiais. Na carta pastoral coletiva publicada em 1890, por exemplo, pode-se ler esta

2 As cidades do Triângulo Mineiro pertenciam à Diocese de Goiás até 1907, quando foi desmembrada. O próprio bispo de Goiás assumiu a nova diocese.

defesa do catolicismo e do progresso: “Não foi o cristianismo católico que civilizou as nações? Como pode vir daí o nosso atraso? Não foi o cristianismo católico por toda a parte o grande propulsor do progresso nas letras, nas ciências, nas artes! (apud Araújo. 1986. p. 104)”.

A situação da população refletia a situação da igreja e vice-versa. Um caso que dom Eduardo cita como “cômico” foi quando teve de ir ao mato defecar e logo se viu rodeado de gente que havia vindo ao pouso onde estava. O povo, ao encontrar o bispo, se ajoelhou, pondo as mãos em postura de reza. Irritado, ele perguntou o que queriam com ele e a resposta reproduz até a forma de falar: “Nós qué a sua bênção; porque nós já vai simhora”. Concedido o pedido, ele comenta: “Meu Deus, quanta simplicidade a deste povo sertanejo!” (2007. p. 82).

Tal simplicidade não costuma ser valorizada por dom Eduardo. A reprodução da fonética serve para depreciar, rebaixar, demonstrar o atraso daquela região. Ele não vê a simplicidade como expressão de uma fé mais pura, como faziam os românticos, mas como produto da ignorância que grassava pelo sertão. O povo era inculto, assim como a natureza.

Ainda no relato da viagem que fez para a tomada de posse na diocese, podemos encontrar diversas referências ao aspecto indômito do mundo natural. Hospedado em uma fazenda, reclama que não conseguiu dormir com a “orquestra desafinada” de bezerros desmamados (2007. p. 78). Prosseguindo a viagem, teve de dormir “sob os telhados das estrelas e no assoalho de capim”. Dormir, relativamente, porque fora atacado pelos carrapatos (2007. p. 79). Chegando no pouso seguinte, acordou aos berros com um porco que entrara debaixo de sua cama. Pensava o bispo tratar-se de uma sucuri! (2007. p. 78). Adentrando, então, a fronteira do estado de Goiás, ocorreu uma decepção curiosa:

Pensava eu, viajando nas estradas de Goiaz, ter de atravessar espessas matas, caudalosos rios, encontrar animais ferozes, em suma, o centro do Brasil em toda a sua pujança primitiva, e preparava-me para grandes surpresas. Que decepção!! Campos em que mal vegetam árvores raquíticas e tortas com raros galhos... (2007. p. 85).

Igreja fraca, povo ignorante, natureza raquítica. A realidade sertaneja parece torta e desvirtuada aos olhos do bispo. O clero local não teria condições de transformar aquela situação, pois encontrara pouquíssimos padres dedicados. Em comum com os outros bispos romanizadores, a solução encontrada foi a importação de religiosos da Europa. As diferenças entre a fé das camadas populares e a do clero, obviamente, se acentuarão, num complexo jogo de representações e práticas negociadas.

A escolha não vem, como se vê, da Cúria Romana, nem era uma política explícita da Igreja europeia. O próprio bispo teve de ir para a Europa implorar por tais missionários. Sim, missionários, porque muitas práticas religiosas costumeiras foram consideradas pelo episcopado quase pagãs. A escolha por membros das ordens religiosas, e não seculares, deveu-se à disciplina e dedicação que se esperava deles. A salvação, enfim, só poderia vir do exterior.

O lugar da grandeza

A empolgação de dom Eduardo pela civilização europeia é nítida. Desde a vida seminarística na Itália, apreciava estar do outro lado do Atlântico. Ali, sonhava em conhecer muitas coisas de que ouvira falar quando estudante no Brasil. Na capital do mundo católico viu com grande excitação “tudo o que Roma possui, quer do paganismo, quer do cristianismo” (2007. p. 41). Portanto, mesmo os templos das divindades pagãs são apreciados e exaltados por ele.

Na primeira visita ad limina, dois anos após sua nomeação,³ volta a falar do contentamento, seu e dos padres que levou para formarem-se no Colégio Pio Latino-Americano, até com um cemitério (cf. 2007. p.124). Mas nem tudo foi tão bem. Apresentou às autoridades eclesiais seu plano de “entregar os santuários da diocese a ordens religiosas, a fim de cristianizarem-se (sic!) as romarias, e para consegui-las andei de convento em convento” (2007. p. 125).

A Europa, que para ele seria a grande expressão da cultura cristã, não estava tão cristianizada assim. Esperava encontrar maior amor à grande obra de civilizar o mundo. Após muitas rejeições, a porta que se abriu foi a de um pequeno convento redentorista da Baviera. Tais padres logo virão para Goiás administrar a maior celebração católica da região: a romaria do Pai Eterno. Dom Eduardo havia chegado a interditar tal devoção (2007. p. 86), considerando-a sem vínculo com a Igreja, como apontaremos adiante.

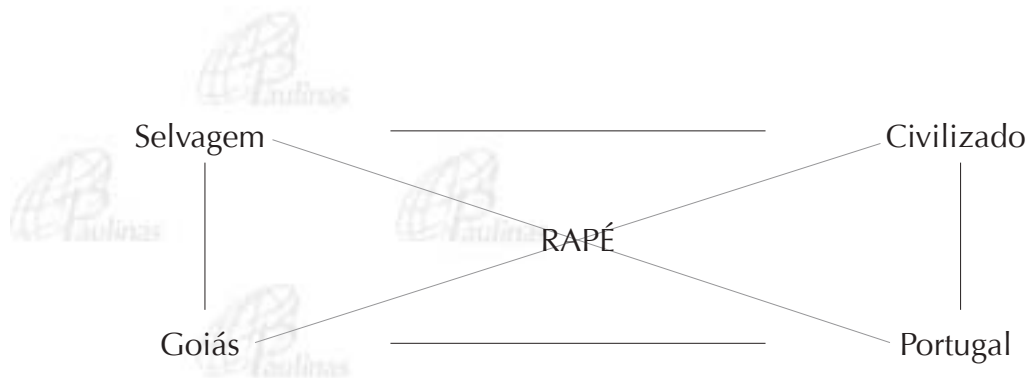
A viagem de retorno passou pela França, onde, em Bordeaux, embarcaram os padres redentoristas e o bispo para o Brasil. Mal chegou a Goiás, encontrou resistências às decisões que tomara, resolvendo mudar a sede da diocese, com seminário e tudo, para o extremo sul: a cidade de Uberaba. Desgostoso com a situação criada, achando-se demasiado pobre, sem apoio e sem recursos, resolveu retornar logo a Roma para buscar soluções na Cúria. Dessa feita, permanecerá um ano fora por motivos de saúde e, quando conseguia, conversava com os superiores das ordens para que enviassem padres europeus para Goiás.

Quando conseguiu retornar, resolveu passar pela Espanha e por Portugal. Neste último país, que trouxera o catolicismo ao Brasil, algumas decepções. O pior foi o vexame que passou por causa de uma caixa de rapé. Sua utilização era um costume difundido nos sertões do Brasil, mas na Europa sua eminência foi considerada contrabandista. O diálogo com a autoridade lusitana foi bastante ríspido:

Chego hoje a Portugal e na mãe pátria fazem-me passar por um vil contrabandista por um pouco de rapé, do meu uso; prendem-me aqui e me colocam ao sol neste pátio. Ao menos dessem-me um cubículo à sombra! Meu senhor, bem se diz que isto aqui é costa da África e a Europa começa para lá daquelas montanhas! Continuei: Senhor, esta é a segunda vez que sou preso; a primeira foi pelos índios selvagens da ilha do Bananal, no Araguaia, e a segunda é esta, por selvagens mais selvagens do que aqueles (2007. p.154).

Portugal estaria fora de lugar. Estando na Europa, o ato violento é atribuído ao comportamento dos povos africanos. Logo a ponte com os índios selvagens do sertão brasileiro, que dom Eduardo conhecera nas visitas ao Araguaia, fica estabelecida. Os lusitanos não eram civilizados, bem como a cultura que trouxeram para a sua ex-colônia. Curiosamente, a ligação entre os dois mundos opostos para o bispo estava numa simples caixa de rapé, estranhada pelos europeus:

3 Normalmente, o período para as visitas episcopais à Cúria é de cinco anos.



As relações típicas de oposição entre as colunas, na verdade, apontam mais para processos desejados, um sentido imaginado inerente às ações que tomara na Europa para sua diocese. Claro que Portugal, no trecho analisado, aparece um pouco deslocado, assim como o bispo viciado em rapé para o fiscal lusitano. Tal deslocamento é o que nos traz maior interesse, pois o movimento de intercâmbio ocorre muito mais nas diagonais da quadratura. Há pontos de encontro entre a “selvageria portuguesa”, do mesmo modo que há um Goiás relativamente civilizado. A caixa de rapé, chic ou popular, aponta as intermediações que o bispo formulava, entre as oposições que são, geralmente, mais fáceis de perceber.

Com o catolicismo não seria semelhante?

A fabricação da diferença

Como se sabe, a execução das festas religiosas foi o alvo privilegiado da política romanizadora. Em diversas partes do Brasil grandes centros de devoção foram entregues à administração das ordens religiosas europeias com o intuito de serem “cristianizados”. A diocese assumida por dom Eduardo possuía dois eventos com grande afluxo de pessoas: as festas de Nossa Senhora da Abadia, na região de Muquém, e a do Pai Eterno, na localidade do Barro Preto (atual município de Trindade). Trataremos aqui da última, para a qual o bispo dedicou dois capítulos específicos na parte final de sua autobiografia, e que é hoje o maior evento religioso do estado de Goiás.

“O que foi e o que é a romaria de Barro Preto”. O título do segundo desses capítulos já indica o modo de dom Eduardo inscrever a autoridade eclesiástica em seu texto. Primeiro afirmando a possibilidade de definição, de descrição do ser de algo tão multifacetado como uma festa. Segundo, afirmando seu poder de transformá-la num “centro de verdadeira piedade” (2007. p. 166).

Os padres redentoristas alemães foram os veículos utilizados para que tal mudança, talvez demasiado rápida, ocorresse.⁴

Os termos que depreciam o evento se repetem. A igreja do lugar, por sinal, “nada tem que mereça menção”. Portanto, o texto a menciona somente para negar o centro devocional. O arraial é “insignificante”, apesar de ser famoso pelos milagres atribuídos “não a Deus, e sim pura e materialmente àquele grupo de pequenas imagens...” (2007. p. 165). Não vemos apenas um processo de significação diferenciado entre a percepção do bispo e a dos romeiros, mas um conflito sobre o regime do “sobrenatural”. Afinal, os milagres relatados vêm de qual Deus? O anunciado pela voz institucional ou o manifesto através da imagem da Trindade ali cultuada?

Poderíamos prosseguir abordando as descrições de dom Eduardo acerca das coisas “ridículas e extravagantes” que encontrou (2007. p. 165). Porém nos parece

4 Com isso estamos afirmando que a interpretação do bispo também é superficial quanto ao processo que desencadeou. Uma “cristianização” tão repentina, obviamente, é impossível ter ocorrido, o que reforça o imaginário que possui acerca do poder do báculo episcopal.

mais importante para o avanço das pesquisas captar a plataforma comum de crenças e ritos que sustentou as intervenções feitas. Essa topologia da traduzibilidade que simultaneamente possibilita o encontro percebendo a diferença, algo além da intercessão desses lugares identitários mais ou menos estáveis que estamos acostumados. Não haveria romanização sem sua existência.

Defendemos, assim, uma visão instável e relativamente incontrolada da política romanizadora. As certezas dos documentos eclesiais deveriam ser contrabalançadas pela instabilidade das práticas que, comumente, estão além das lógicas de repressão e resistência.

Um exemplo pode ser dado através das expressões em “latim estropiado” utilizadas pela população, e que sua eminência episcopal reproduz no capítulo em foco. Mater Christi torna-se “matem Cristo”; Virgo predicanda, “Virgem pé-de-cana”; Stella matutina, “estrela da matinha”; dentre outros (2007. p. 166). A ironia deixa transparecer o esforço feito pela população para reproduzir a língua oficial da Igreja. Algo semelhante ocorreu no período da romanização.

Considerações finais

As possibilidades de intermediação, a nosso ver, foram exploradas por ambos os lados. Não há via de mão única nos processos históricos. O conceito de religiosidade popular acabou sendo criado nessas trocas diferenciais entre esferas que não eram tão autônomas quanto geralmente se analisa, guardando certo nível de interdependência.

As classificações mútuas, ou mesmo a repulsa, não apagam os vestígios de que os conteúdos reprimidos pela instituição faziam parte de seu próprio eu institucional. Eram também autoexpressão do que lhe sustentava a vida.

Bibliografia

- ARAÚJO, José C. Souza. *Igreja católica no Brasil: um estudo de mentalidade religiosa*. São Paulo: Paulus, 1986.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Porto Alegre: LP & M, 1999.
- LA CAPRA, Dominick. *History in transit: experience, identity, critical theory*. Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- QUADROS, Eduardo Gusmão de. A vivência religiosa como objeto da história das religiões: uma leitura de Michel de Certeau. *Impulso*, Piracicaba, n. 37, pp. 101-112, maio/ago 2004a.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. de Lucy M. César. Campinas: Papirus, 1991.
- SEIGEL, Jerrold. Problematizing the Self. In: BONNEL, Victoria; HUNT, Lynn. *Beyond the cultural turn*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- SILVA, Eduardo Duarte (Dom). *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Duarte Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

Interpretar a condição humana no quadro da vida planetária

Na história das civilizações, a religião registra as primeiras leituras interpretativas da condição humana em seu meio. As hierofanias sempre revelam um forte nexos entre divindade, humanidade e natureza. As narrativas de origem do cosmo e do ser humano — com sua linguagem metafórica, figuras emblemáticas e rememorações rituais — compuseram visões de mundo e ajudaram o próprio ser humano a situar-se, em relação com os astros, com seu meio vital, com os semelhantes e consigo mesmo.

Assim emergiram variadas noções de tempo, espaço e transcendência, conjugando o particular e o universal. De tal sorte que, ainda hoje — após séculos de evolução tecnológica e científica — o acervo das religiões surpreende pela sua complexidade e promessas. Nem mesmo o fundamentalismo e a violência presentes na história das religiões, dolorosamente dramáticos, desqualificam por si só a contribuição religiosa à humanidade.

Neste sentido a atual construção do saber, dinamizada por diferentes paradigmas — e particularmente o conhecimento em humanidades e em ciência ecológica — volta-se ao patrimônio antropológico, ético e pedagógico das religiões, como fonte de sabedoria e compêndio de um primeiro conhecimento ecológico, cujas premissas ainda perduram em muitas culturas. A importância vital das águas e florestas, a observação dos astros e o fenômeno das estações fazem parte do conceito religioso de sagrado, influenciando as culturas, dos ritos à linguagem, das artes à culinária.

Esse tipo de saber e valoração da natureza se inclui na busca de saberes essenciais da humanidade neste terceiro milênio. Especialmente para que o ser humano se situe adequadamente no mundo, inserindo-se, dialogando e construindo — em vez de distanciar-se, isolar-se e destruir-se, destruindo também o meio ambiente.

Alguns autores reclamam um saber humano que inclua a noção de mistério no tratar do cosmo, da vida e da natureza humana. Este saber (mais holístico) situa o mundo físico, biológico e vivo no horizonte de um “além de plenitude” que seja inspirador e educador para a humanidade.² Outros cumprem a mesma tarefa desde

1 O autor é presbítero católico e professor das Faculdades Dehonianas (Taubaté-SP), além de assessor da CNBB para o tema do diálogo interreligioso. Este texto é parte da conferência dada pelo autor no 21º Congresso Nacional da Soter e que foi publicada no Livro Digital do Congresso (portal “Ciberteologia”).

2 Cf. MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo-Brasília: Cortez-Unesco, 2002. p. 51.

dentro das tradições religiosas que professam. A identidade confessional é colocada a serviço do bem humano em geral e do bem ecológico em particular. Releem suas fontes mitológicas, litúrgicas e escriturísticas, encontrando na sua religião uma inscrição do próprio cosmo. Emergem, então, vários elementos que podem beneficiar a vida humana e de todo o planeta.³

Essa releitura ecológica das fontes atinge também o acervo das tradições orais que perduram na comunidade religiosa que narra, festeja, semeia, colhe, come, bebe e dança ritualisticamente, revivendo no corpo a sabedoria ancestral (Reginaldo Prandi). É um uso respeitoso do patrimônio das religiões, além de necessário e vital para nosso quadro de crise ecológica. Desse modo, as religiões interpretam a condição terrena e cósmica da humanidade e nos levam a perceber que somos membros de uma comunidade planetária.

Desenvolver a consciência ecológica de seus seguidores

Traçando as coordenadas cósmicas e terrenas do ser humano, as religiões cumprem uma função pedagógica: situam a pessoa “dentro” e “em relação” com o universo, o planeta, com a vida enfim. Inserir as pessoas nesta relação é um processo educativo. A vida (mineral, vegetal, animal e sideral, com suas múltiplas imbricações) se afirma como peça irrenunciável do cenário religioso. Aliás, o cenário religioso é o próprio cenário vital, enquanto lugar de manifestação do sagrado. Assim, o religioso dimensiona o físico e o biológico, o terrenal e o sideral, o espacial e o cronológico, ampliando a percepção da realidade e ajudando o ser humano a “dizer-se” no mundo.

Nisto constatamos a irradiação numinosa do sagrado, que se mostra e se esconde nas coisas, inserindo-se e superando a natureza, mas nunca ignorando ou desrespeitando-a. Quando uma religião inclui no cenário hierofânico o sujeito humano, educa-o à relação com o sagrado, que, por sua vez, se manifesta na natureza. O sol, a lua e os planetas; as florestas, cavernas e montanhas; o voo da águia e a brandura do cordeiro; a semeadura e a colheita; o pão, o vinho e o mel; o óleo e o fogo que crepita: tudo isso é sagrado aos olhos do Homo religiosus, porque tudo isso sustenta a vida presente e futura.

Inserir-se na natureza, relacionando-se por ela com o sagrado, é fonte de consciência e valoração da própria humanidade e das demais criaturas. Temos, assim, uma consciência ecológica de raiz “religiosa” — no duplo aspecto de religar imãncia e transcendência (religare) e reler a realidade à luz do sagrado (relegere).

Muitos autores acreditam que este olhar sagrado sobre si mesmo e a natureza contribui para o crescimento da consciência ecológica das pessoas. Diante do desmatamento, da escassez de água e do envenenamento do ar, a consciência religiosa pode converter-se em consciência ecológica. Quando um sujeito considera sagradas as florestas, supõe-se que mais se indignará com o desmatamento irracional. Quanto mais a água for sagrada para um povo, mais deverá ser mantida limpa. Nas culturas a religião informa a ecologia; a ecologia informa a religião.

Pois a consciência ecológica de fundo religioso supõe uma oferta anterior da natureza à religião. É uma construção dialógica, em oferta recíproca: a natureza

3 IBÁÑEZ MÉNDEZ, Inés. Medio ambiente: enfoque ético-religioso. *Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/nomadas/2/iimendez1.htm>>. MAMAT, Mohd Nur. Developing knowledge ecology through religious understanding. *Institute of leadership and quality management*. Disponível em: <<http://www.ickm.upm.edu.my>>.

se oferece na sacralidade; a sacralidade se oferece na natureza. Nesse sentido as concepções de sacralidade podem contribuir para que o ser humano participe responsabilmente do diálogo entre religião e natureza, como hermeneuta (sujeito que interpreta o sagrado na natureza), parceiro (que se põe do lado da vida, irmanado com as criaturas), ou jardineiro (que cultiva a vida pela aplicação diaconal de sua inteligência e habilidades).

Observamos ainda que a participação da pessoa nesse diálogo corresponde a uma antropologia, a uma visão de humanidade que existe na, com a da Natureza (= consciência antropológica), ainda que o ser humano se veja distinto das demais criaturas por sua racionalidade (= consciência espiritual). Afinal, distinção significa peculiaridade (biológica, moral ou ontológica), mas não implica necessariamente divisão e muito menos oposição.⁴

Em muitas tradições religiosas a distinção do ser humano em face das demais criaturas só aumenta a sua dependência, reciprocidade ou responsabilidade por elas. As religiões trazem consigo uma antropologia de tipo eco-religioso, pois insere o ser humano no diálogo entre o sagrado e a natureza, definindo seu lugar e sua responsabilidade entre, com e diante das criaturas. Isso se verifica nas tradições abraâmicas (Francisco de Assis, Hildegard de Bingen, Teilhard de Chardin), hindu-orientais (Trimurti, Krishna, Buda) e afro-brasileiras (orixás da Natureza).⁵

Participar da elaboração de uma epistemologia ambiental

Emergem ensaios de uma nova epistemologia, voltada para o saber complexo.⁶ Nesta direção convergem os ensaios interdisciplinares, o diálogo entre ciências humanas e ciências naturais e o encontro das várias esferas de realização do humanum com seus saberes (arte, direito, ética, comunicação, psicologia, sociologia, religião). Edgar Morin tem desenvolvido longa reflexão, tocando não apenas os elementos tópicos da epistemologia (e suas pretensões), mas o próprio paradigma do conhecimento humano.⁷ Também Pierre Dansereau tem reclamado a construção de uma epistemologia ecológica que inclua a ética e o princípio da síntese.

Tratar-se-ia de um verdadeiro desafio civilizacional.⁸ Alfredo Pena-Vega assume e desenvolve as perspectivas de Edgar Morin: insiste na ciência ecológica como construção e percepção complexas; um conhecimento até mesmo crítico, pois coloca “em xeque” nossas coordenadas gnosiológicas, nossa delimitação das ciências e até nosso comportamento.⁹

Segundo os autores, não se trata apenas de reconfigurar o conhecimento, mas de

4 MORIN, Edgar. Op. cit. p. 76.

5 Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia. Grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004. AMALADOSS, Michael. *Rumo à plenitude. Em busca de uma espiritualidade integral*. São Paulo: Loyola, 1997. MAÇANEIRO, Marcial; MURAD, Afonso. *A espiritualidade como caminho e mistério. Os novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1999.

6 Cf. MORIN, Edgar. *Science avec conscience*. Paris: Fayard, 1982. Id. *O problema epistemológico da complexidade*. Lisboa: Europa-América, 1984. BOCCHI, Giancarlo; CERUTI, Mauro. *La sfida della complessità*. Milano: Feltrinelli, 1985.

7 Cf. Morin, Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: ESF, 1990. CERUTI, Mauro; BOCCHI, Giancarlo; MORIN, Edgar. *Un nouveau commencement*. Paris: Seuil, 1991.

8 “As ciências do meio ambiente estão à procura de uma nova síntese do saber e de uma nova prescrição, cujo princípio será mais ecológico do que econômico e mais ético do que cinético” (DANSEREAU, Pierre. *Ecologia humana*. Apud RIBEIRO, Mauricio Andrés. *Ética e sustentabilidade*. Disponível em: <<http://www.ecologizar.com.br>>.

9 PENA-VEGA, Alfredo. *O despertar ecológico*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

colocá-lo a serviço da vida do planeta — o que requer também a revisão epistemológica. Para Alfredo Pena-Vega, participam da elaboração da epistemologia ecológica os dados da biologia, psicologia e física — desde que todos se disponham a rever seus paradigmas com humildade intelectual e rigor metodológico.

A valorização das ecofontes, o paradigma da síntese (com seus emblemas milenares) e a relação pessoa-natureza no âmbito do sagrado têm levado vários desses autores a incluir elementos religiosos em suas propostas, ao menos em perspectiva. Mirando uma nova epistemologia ambiental, Enrique Leff fala da colaboração dos saberes ancestrais e simbólicos, guardados secularmente pelas religiões, mas quase sempre desqualificados do ponto de vista considerado “científico”. Esse autor propõe, antes de tudo, rever o que seja “científico” para depois rever o que seja “conhecimento”. Investiga os diferentes “saberes” e procura recuperar a dignidade epistemológica do patrimônio simbólico, mítico e ritual dos povos.¹⁰

Promover a ética ecológica pessoal, comunitária e global

As religiões (de cunho profético, místico ou sapiencial), chaves hermenêuticas sobre o mundo e a condição humana, constroem sentido existencial, inserem o ser humano no cosmo, propõem valores. Antes da emancipação histórica da ética, do direito e das artes, as religiões se ocupavam (como em parte ainda se ocupam) das esferas moral, jurídica e estética. Hoje, a sociedade setorizou-se e o sujeito é nutrido por várias fontes, professando ou não um determinado credo. Contudo as religiões não podem renunciar à sua responsabilidade pela vida, pelo mundo — que perdura, se aprimora e é convidada a reler-se no curso da história.

Vários autores e líderes acreditam que as religiões podem ser parceiras valiosas na promoção de uma ética ecológica, de nível triplo: pessoal, comunitária e global.¹¹ Destacando aspectos diferentes, os ensaios nessa direção convergem na cidadania planetária, na educação para a paz, na sacralidade da vida e da natureza, que motivam a busca de uma relação sustentável com o planeta.

Dialogar em conjunto sobre questões ecológicas

Edgar Morin preconiza a tolerância proativa, cultural, consciente. Afirma que educar para tal é missão de toda pessoa humana e de toda instituição que se crê legítima. O mesmo lemos em L. Boff, M. Barros, M. Amaladoss, R. Panikkar, F. Teixeira, Dalai Lama, João Paulo II e outros líderes. As religiões formam um cenário auspicioso para o diálogo entre ecologia da natureza e ecologia do ser humano: seu patrimônio místico, seus valores, sua força de convocação, com núcleos distribuídos nas cidades, países e continentes, possibilitam avançar em tal sentido. Aos poucos, vemos surgir fóruns, ONGs, cátedras, institutos e outros organismos, locais e internacionais, em que a ecologia é assunto da pauta interreligiosa.

Atuar em conjunto em causas ecológicas

10 LEFF, Enrique. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2006. pp. 161-180.

11 Além de Leonardo Boff, Pierre Dansereau, Edgar Morin, Bernhard Haering e o Dalai Lama, já citados ao longo deste estudo, acrescentamos Pierre Weil, Marcelo Barros, Faustino Teixeira, Hans Küng. Cf. KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 2001. BARROS, Marcelo. *O sonho da paz*. Petrópolis: Vozes, 1995. HAERING, Bernhard; SALVOLDI, Valentino. *Tolerância. Por uma ética de solidariedade e paz*. São Paulo: Paulinas, 1995. Muitos outros promotores e promotoras do diálogo interreligioso, da ecologia e da não-violência merecem somar-se a esta singela lista.

Agir é o desdobramento consequente do diálogo proposto acima. Mas há também casos emergenciais, em que o agir antecede o diálogo (situações críticas, estratégias humanitárias, encontros espontâneos, ações solidárias em caso de calamidades, guerras ou exclusão). Muitos dos autores citados acima alertam para a possibilidade (aliás, feliz) de as religiões atuarem mais conjuntamente em benefício da justiça, da paz e da ecologia.¹²

Re-encantar a natureza

Re-encantar a natureza não significa simplesmente remitologizar o mundo. Isso seria atraente do ponto de vista psicológico-afetivo, mas poderia resvalar numa postura ingênua e pouco incidente diante dos fatores políticos, econômicos, técnicos e gerenciais que tocam à ecologia. O “re-encantamento” da natureza é proposto, não com base numa leitura anacrônica das mitologias, mas com base nos conteúdos e valores milenares delas — arquetípicos, centrais e duradouros —, capazes de educar comportamentos sustentáveis. Em termos simples, trata-se de fazer uma leitura oportuna das mitologias, símbolos e ritos referentes à condição humana na Terra, otimizando seu potencial hermenêutico (leitura do valor) e pedagógico (educador de atitudes).

Alguns autores têm oferecido elementos significativos para tal. L. Boff se concentra na sacralidade da vida — fonte de um re-encantamento conexional, cultural e ético da natureza. Outros, como Orlando Figueiredo, teórico português, propõem o paradigma de Gaia: a Terra, segundo ele, é organismo vivo, auto-organizante, que tem sido ferido, entristecido, desrespeitado, com efeitos arriscados à existência humana. Segundo esse autor, conceber a Terra como Gaia ajudaria a superar o dualismo funcionalista pessoa/natureza de estilo sujeito/objeto para tratar o planeta como “entidade” que hospeda, nutre e dialoga com a humanidade.

Outros propõem a via da compaixão (Dalai Lama); da valorização das tradições ancestrais, ligadas à identidade das culturas (Reginaldo Prandi); ou ainda, o re-encantamento através da dialogicidade profunda entre sujeito e natureza (Thomas Merton e animadores do DIM – Diálogo Interreligioso Monástico). Cremos que, em perspectiva cristã, contribuem para tal a obra de Hildegard de Bingen e Francisco de Assis, entre outros.

12 Sobre dialogar e atuar em conjunto, remetemos aos programas de meio ambiente da ONU e do Conselho Mundial de Igrejas, bem como à agenda de diálogo da *Comunità Sant'Egidio* (Roma), da *Fondation Hommes de Parole* (Paris), do Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso e dos eventos citados no nosso “prólogo”.

Resumo: O presente texto é parte de uma pesquisa em andamento no doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pretendemos demonstrar a presença da prática da benzedura ligada às questões de tradição, memória e identidade afro-brasileira no contexto da cidade de Rio de Contas, Bahia. Abordamos nesta comunicação a relação estreita das benzedoras com a comunidade; sua relação não muito amistosa com as práticas locais de saúde; a necessidade de dar continuidade a esta prática terapêutica nas gerações modernas e o eixo cidadão da relação benzedoras/políticas públicas da cidade referida. Palavras-chave: Benzeduras, memória, identidade, oralidade, cidadania.

Introdução

A prática da benzedura é algo presente como expressão de fé, não só entre as camadas mais pobres da população brasileira, mas também entre as pessoas letradas. Quando conversamos com as pessoas sobre este assunto, quase todas têm algum fato importante para contar relacionado à benzedura.

Na cidade de Rio de Contas, Bahia, a presença das benzedoras é algo forte e incisivo na vida das pessoas. Mesmo com uma tendência decrescente, a prática da benzedura ainda ocupa o seu espaço de referência na comunidade. Nesta cidade ainda temos, conforme informações colhidas in loco, aproximadamente um grupo de dez a vinte benzedoras de tradição. Pessoas que receberam de outrem a tarefa de continuar uma tradição colaborando com o resgate da saúde das pessoas que as procuram.

Benzedoras localizadas: Rio de Contas, Bahia

A cidade de Rio de Contas situa-se na região central da Bahia, ao sudoeste do Parque Nacional da Chapada Diamantina. A sede está situada com 70% do seu território a seiscentos metros do nível do mar. A cidade “abriga hoje as comunidades remanescentes de três... povoados quilombolas, quilombo da Barra, Bananal e Riacho das Pedras” (ANJOS, 2006, p. 153).

Tudo teve início no século XVI, quando houve o naufrágio de um navio negreiro no local onde hoje se situa a cidade de Itacaré. Os negros e as negras sobreviventes seguiram, depois de nadarem até a praia, “o curso do rio das Contas, sertão acima, a procura de segurança e isolamento para se estabelecerem. Ficaram nas cabeceiras do rio Brumado, cultivando a terra e caçando, mantendo suas culturas e língua originais” (Anjos. 2006, p. 153). Essa informação nos ajuda a entender o que

¹ mandibaster@gmail.com

hoje se percebe quando chegamos nestas terras: presenciamos uma forte presença negra. Daí que os costumes também são evidentemente guardados e transmitidos entre as gerações, entre os quais encontramos a prática das benzeduras. Estas são como uma arte. No dizer de René Penna Chaves (1976) podem ser consideradas a “arte de curar, de aliviar e de consolar (p. 2).

As mulheres negras que desenvolvem o ato da benzedura não se utilizam somente dos aspectos africanos, mas o exercício da benzedura é fortemente marcado por elementos do catolicismo e das práticas indígenas da pajelança, o que reforça a concepção de que na diáspora negra aconteceram negociações para que a cultura fosse preservada. É o que podemos chamar de resistência cultural. A mescla das culturas indígena e negra na benzedura das mulheres negras é sentida na receita de remédios naturais, nos banhos e na utilização de elementos indígenas. Na verdade não se sabe ao certo onde começa, onde termina a influência de uma cultura noutra. Tudo se combina, expressando, assim, uma combinação benéfica que procura auxiliar as pessoas necessitadas na busca por cura de suas enfermidades.

As diversas manifestações da cultura africana são percebidas por todos como muito religiosas. Aliás, não só a costa africana de onde os negros e as negras foram arrastados para cá têm marcas religiosas profundas, todo o continente africano é voltado para o transcendente. Isso, na diáspora negra, torna-se presente sob diversas formas adaptadas, e uma delas é a benzedura, que trabalha com forças espirituais de cura dos corpos doentes por meio da palavra e de gestos puros de simbologia. O mundo africano e de seus descendentes é religioso por excelência, de modo que

entender a religiosidade de origem africana continua sendo uma das grandes possibilidades de entendimento das regiões de origem dos descendentes. Nos antigos quilombos, como nas comunidades formadas por povos de origem bantu, a reza tem uma força particular. Em quase todas as famílias existe um membro que detém essa sabedoria espiritual (Anjos. 2006, p. 83).

Uma vez que a mulher africana é detentora de uma forte personalidade comunitária, religiosamente falando, é ela a detentora, também, da força espiritual. Nela está a origem da energia.

As mulheres são portadoras de muito axé e viabilizam sua expansão e preservação através dos rituais. O ritual é simbólico e a força da mulher nos cultos de base africana vai aparecer e sobressair, pelo princípio de equilíbrio de forças e pelo respeito aos papéis que desempenha. Faz de cada sujeito parte de um espaço que abriga a todos. Por meio de palavras, gestos, sons, objetos, cânticos e movimentos, reconstruem a vida, recriam o mundo, libertam o ser humano, integrando-o a seu grupo (Lopes. 2007, p. 5).

A presença da mulher africana em sua cultura local e na diáspora é sentida visivelmente. É no campo das benzeduras em Rio de Contas que, como descendentes da tradição africana, essas mulheres são as continuadoras desses mistérios por serem as portadoras da geração da vida.

Tradição, memória, identidade afro-brasileira e seus desafios

A prática terapêutica das mulheres negras benzedoras que

curam usando ervas e orações das mais diversas é muito antiga e se liga, no caso das comunidades quilombolas, a dois fenômenos. O primeiro é a transmissão oral dos conhecimentos, saberes particulares transmitidos de geração a geração. O segundo é a força da matriarcalidade. São as mulheres curadoras as cultivadoras ancestrais das ervas e das rezas que restituem a saúde. Uma resistência fundada na religiosidade e na fé em divindades das mais diversas (Anjos. 2006, p. 89).

E mais: “A recriação que acontece a partir dos símbolos dos antepassados é uma capacidade cultural, que não significa pegar o que já está aí, somente combinan-

do os elementos, mas pôr uma nova forma nos símbolos herdados” (Aguiar. 2006, p. 45). Ou seja, a memória utilizada pelos afro-descendentes na diáspora para a formação de sua identidade não é um culto saudosista do passado, reconstrução e atualização de uma memória coletiva para se reforçar os laços com os antepassados e aumentar a autoestima das populações, uma vez que esta atitude ressalta os feitos grandiosos de povos e personagens conhecidos da tradição. Neste caso,

a prática religiosa tem como objetivo principal atender os antepassados, manter viva a sua presença e conseguir os seus serviços pela sua reciprocidade. Os antepassados são ascendentes familiares clânicos que desempenham a função protetora dos descendentes vivos. Eles esperam dos descendentes a lembrança pela oferta de sacrifícios em sua honra e memória [...]. Ao se tocar no antepassado, toca-se em todo sistema social, moral e espiritual [...]. Os mais velhos da aldeia são os que estão mais próximos dos antepassados, por isso exercem a função de mediador entre eles e os vivos (Oliveira apud Aguiar. 2006, p. 37)

A valorização da prática da benzedura na atualidade é um esforço para restaurar a saúde dos corpos que já foram sãos. Como os meios convencionais de saúde ou são lentos demais para atender as pessoas, ou não detêm os poderes para lidar com as doenças do “espírito”, as benzedoras são uma alternativa às populações empobrecidas. Geralmente, as benzedoras se encontram mais em lugares empobrecidos, onde a presença de mecanismos da saúde convencional não chegam ou são de má qualidade. Por exemplo,

na sociedade colonial, a medicina popular e fontes milagrosas eram os únicos recursos de que a maioria da população se valia. As benzedoras e os curandeiros, mediante orações e palavras mágicas, juntamente com os conhecimentos medicinais de ervas, raízes, propriedades animais e vegetais, fabricavam remédios — chás, mezinhas, garrafadas etc. —, que serviam à população doente e carente de condições de vida mais dignas e de acompanhamento médico frequente (Souza. 1999, p.36).

Mesmo havendo rivalidades entre tipos de medicinas, existem possibilidades de as mesmas se aliarem e darem melhores condições de vida às populações carentes de nosso país. Poderá haver intercâmbio de saberes para que as práticas terapêuticas de ambas as medicinas se complementem.

As práticas de cura das mulheres benzedoras não são um saber especializado no mesmo sentido do saber dos médicos que atuam naquela região: a prática das benzedoras faz parte de uma vivência que é social, religiosa, econômica e moral ao mesmo tempo. O exercício da benzedura envolve todos os aspectos da vida da comunidade. As benzedoras são pessoas conhecidas das famílias da comunidade, donas de casa, mães e avós, vizinhas, que, para retribuir o dom recebido de Deus, rezam e curam.

Na sua prática devolvem o bem que receberam às pessoas que precisam. Herdaram e agora repartem a herança cultural. As próprias benzedoras reconhecem essa diferença ao dizer que “os médicos têm estudo”, mas não têm aquilo que elas têm, e que é considerado, pelas mesmas, como mais importante, pois é uma concessão divina (Cavalcante. 2006, p. 76).

Conclusão

Quanto às populações afro-brasileiras, estas precisam afirmar-se culturalmente em muitos aspectos, mas o que mais se evidencia para esta mudança é o aspecto religioso. Pois é neste que são percebidas as maiores dificuldades para a aceitação dessas populações. Referindo-nos à questão das benzedoras, ainda existem muitas resistências às benzeduras e percebe-se também uma queda considerável do número de pessoas praticantes da benzedura. As pessoas mais jovens se afastam de tais práticas e com isso a tradição está ficando esquecida. Muitas pessoas abandonam

o seu espaço de origem, mudam-se para os centros urbanos e nesses locais não realizam mais as práticas terapêuticas da benzedura. Tal acontece porque talvez

as benzedoras que vivem em um contexto urbano perdem um pouco da hegemonia — que haviam adquirido junto aos seus pares em um universo rural —, pela própria dinâmica desse meio, dividindo seu espaço com várias outras práticas, inclusive com benzedoras de correntes diferentes (umbandista, kardecista...), além da presença mais constante do médico, apesar das limitações do Sistema Público de Saúde e a consequente carência de assistência médico-hospitalar (Souza. 1999, p. 27).

Recuperar a atividade de cura e direcioná-la para um diálogo com a medicina convencional é resgatar a identidade negra e lutar contra a discriminação racial das populações afro-descendentes. Pois a mesma discriminação racial “contra a população afro-descendente tanto se dá em relação a variáveis raciais, visíveis na constituição fenotípica, quanto em relação às variáveis étnicas, entendidas como aspectos culturais também de menor valia” (Ferreira apud Aguiar. 2006, p. 33). Isto é, a luta discriminatória da sociedade brasileira se expressa sob diversos aspectos. Daí que é urgente começarmos um trabalho de motivação para lutar contra a discriminação racial por meio de uma afirmação da cultura afro-brasileira, principalmente valorizando aspectos religiosos da cultura dessas mulheres negras.

Entendemos que por trás desta conquista encontra-se uma vitória da cidadania das populações afro-descendentes. Pois a cidadania é uma conquista diária que se expressa nos mais diversos aspectos do cotidiano. A cidadania se adquire “na luta por vida digna, por trabalho, por direitos sociais, por afirmação de identidade, por escola pública, por relações humanas e sociais mais justas...” (Nascimento apud Aguiar. 2006, p. 60). A cidadania não se recebe gratuitamente, se conquista. É por meio da resistência cultural que são conquistados os direitos que deveriam fazer parte do cotidiano de todos os seres humanos. A cidadania é a expressão máxima dos direitos que foram exigidos e se tornaram garantia nas leis e na prática social.

Bibliografia

- AGUIAR, Gilberto Orácio de. Religião, negritude e cidadania. A experiência do Instituto Cultural Steve Biko contra a discriminação racial. Dissertação de mestrado. Universidade Católica de Goiás, 2006.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo; CIPRIANO, André. Quilombolas, tradições e cultura da resistência. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.
- CAVALCANTE, Simone Gadêlha. Entre ciência e reza: estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras ao Programa de Saúde da Família no município de Maranguape-CE. Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006.
- CHAVES, René Penna. Medicina antropológica. São Paulo: Sarvier, 1976.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. Afro-descendente: identidade em construção. São Paulo-Rio de Janeiro: EDUC-Pallas, 2000.
- LOPES, Helena Theodoro. Mulher negra, mitos e sexualidade. Disponível em: <<http://www.lpp-uerj.net/olped/documentos/ppcor/0224.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2007.
- NASCIMENTO, Alexandre do. Movimentos sociais, educação e cidadania: um estudo sobre os cursos pré-vestibulares populares. Dissertação de mestrado em Educação. Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 1999.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. Saúde e doença na cosmovisão bantu. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 13, n. 1, pp. 155-160, jan/fev 2003.
- SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. Ramos, rezas e raízes. A benzedura em Vitória da Conquista-BA. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1999.

O livro traz as conferências do teólogo reformado alemão Jürgen Moltmann, apresentadas no Rio de Janeiro e em São Bernardo do Campo na última semana de outubro deste ano, nas quais discorre sobre as experiências que o levaram a dedicar-se à teologia, a chegada a seu teologúmeno — Esperança — de quase meio século, e os temas teológicos dialogais (paixão, ressurreição, justiça e Trindade). Esses temas vêm apresentados em estudos sistemáticos, em linguagem fraternal, solidária e afetiva, dos quais sintetizei as principais ênfases teológico-pastorais.

“Tu me pões num lugar espaçoso”, o primeiro capítulo, conta a história de sua vocação pela teologia, em que as experiências da Segunda Guerra Mundial tiveram papel fundamental. Do fogo da Royal Air Force britânica — ao qual sobreviveu, entre os 40 mil mortos de Hamburgo em 1943 — aos campos de prisioneiros, à reeducação dada pelos ingleses e ao desconcertante tratamento humano recebido de cristãos escoceses — que o fez de apático como um morto-vivo passar a uma pessoa que voltou a sorrir e que trocou a física e a matemática pela teologia.

A Bíblia dada pelo capelão inglês começou a ser devorada a partir do livro dos Salmos, fazendo-o entender: que o novo começo, oculto no fim, o encontra quando se busca por ele; que a dor vinda da esperança é sinal de vida e não de morte, como a da resignação; e que Cristo lhe prometia lugar espaçoso. Assumi, convicto, que “somente o Deus que sofre pode socorrer” (Bonhoeffer), conectando com sua experiência teológica latino-americana: Brasil (1977), El Salvador (1989) e Nicarágua (1991-2008).

Em “Teologia da esperança: nos primeiros tempos e hoje” sintetiza os argumentos bíblicos, teológico e espirituais, aplicando o princípio esperança, baseado em Bloch, Heidegger e Kierkegaard, e conclui que o futuro é o reino das possibilidades; o passado, o das realidades; e o presente, a linha limítrofe de realização ou desperdício. O senso da possibilidade (Möglichkeitssinn) não nos acompanha apenas na juventude, mas nos faz transcender da realidade para a possibilidade, até descobrindo os limites possíveis aos que crêem. Por causa da esperança os seres humanos não capitulam diante do imutável e se mantêm como seres insatisfeitos e inquietos num mundo injusto e não redimido.

A fé é dependente da esperança, afirma, lembrando “o Padre da Igreja, Crisóstomo: Não é tanto o pecado que nos afunda na perdição, mas sim a desesperança” (p. 27). Lembrou a década de 1960 como momento kairótico: o Concílio Vaticano

1 MOLTSMANN, Jürgen. Vida, esperança e justiça: um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008. 101p.

2 <<http://lattes.cnpq.br/5999603915184645>>

II, os direitos civis nos EUA, o socialismo com rosto humano na ex-Tchecoslováquia, a bem-sucedida revolução cubana e a opção preferencial pelos pobres de Medellín, época em que a razão da esperança significou consciência de transformação. Esperança se baseia na promessa, na ressurreição de Cristo, na vida como tarefa-história como missão, no fim – o começo, nos novos desafios para hoje e nos dilemas do diálogo interreligioso.

A elaboração teológica do holocausto é feita no capítulo “A paixão de Deus”. Começa dizendo como passou da fórmula *theologia crucis dicit quod res est* (“teologia da cruz diz as coisas como elas são”), de Lutero em Heidelberg (1518), para o Deus crucificado, depois de ser puxado para o mistério da paixão de Cristo no Gólgota. Isso o obrigou a re-elaborar a ditadura homicida de Hitler, tipificada em Auschwitz. “Em 1961, caminhei com os editores do periódico *Deutschland-polnische Heft* em meio aos restos do campo de morte de Maidanek, perto de Lublin, e, de vergonha, eu teria preferido sumir no chão [...] esta ditadura destruidora foi para mim uma escuridão de Deus” (p. 41).

Contestou a metafísica de Aristóteles ao afirmar que a essência da Divindade é *apathes* diante do sofrimento, indagando por um conceito consequente do Deus cristão e apoiando-se no papa João Paulo II (*Dominum et vivificantem*): “Se o pecado do sofrimento é suscitado, então o sofrimento de Deus no Cristo crucificado chegou à plena expressão humana por meio do Espírito Santo. Temos aqui um mistério paradoxo do mistério do amor: Deus sofre em Cristo”. A paixão de Cristo não permite reprimir o sofrimento, anestesiar a dor e tornar-se apático.

Vida sem sentimento é pobre. Isso o força a elaborar a cristologia pela qual os sentimentos de Cristo não são só seus, mas também os nossos e os deste tempo, “incluídas as pessoas sem-número e sem-nome, torturadas e abandonadas”, que levaram o arcebispo Oscar Arnulfo Romero à conversão. “Nos crucificados da história se lhe fazia presente o Deus crucificado... Nos olhos dos pobres e oprimidos de seu povo ele entrevia o semblante de Deus (Jon Sobrino)” (p. 46). Respondeu às críticas teológicas de Karl Rahner, Johann Baptist Metz e Hans Küng, e confrontou a perspectiva de Dorothee Sölle em Leiden, que “parecia estar ela própria no céu e criticava Deus, que em Cristo se tornou pessoa humana vulnerável, enquanto eu estaria no inferno, esperando a vinda de Deus, na minha escuridão de Deus” (p. 53), nomeando os críticos que os copiaram sem perceber que a “diferença, do sofrimento e da dor entre Jesus e o Deus, que ele chamou de *Abba*, querido pai, somente é o outro lado da unidade do Pai e do Filho na entrega e, com isso, do amor de Deus, do qual ‘nada pode nos separar’” (p. 54).

No quarto capítulo, “O Deus da ressurreição”, Moltmann debate as limitações das contagens apocalípticas do dispensacionalismo, comparando-as às perspectivas de fim do mundo — já que nada é tão catastrófico quanto a expectativa da catástrofe — e argumentando que “a experiência profética da história de Deus não é o envelhecimento do mundo, mas a confrontação do antigo com o novo, do fim com o começo, da noite do dia antigo com a aurora da nova manhã (Rm 13.12)” (p. 59).

Debate aspectos da ressurreição do Senhor e propõe viver contra as forças destrutivas da morte, lutando cada dia contra a morte e seu início na rigidez espiritual, dando um novo sim à vida a cada manhã e dispondo-se a amá-la. Na vida social as forças da morte se mostram em rejeição, isolamento e individualização, que pode levar a uma doença espiritual e feridas na alma. Outros perigos são a indiferença, a resignação e o sonho com o além.

“Seu nome é Justiça”, que intitula o quinto capítulo, descreve a visão da justiça divina em relação às vítimas e aos algozes. Escrevendo sobre a libertação dos opressores, descobriu que

o sacramento da penitência medieval se orienta exclusivamente para quem perpetra o mal. A pessoa pecadora deve arrepender-se de seus pecados e converter-se. A doutrina da justificação na Reforma Protestante é também unilateralmente orientada para as pessoas que praticam o mal: quem peca deve ser justificado somente por meio da fé (pp. 72-73).

Isso o fez indagar por que as igrejas Católica e Protestante ocuparam-se com os culpados e não quiseram ouvir os lamentos das vítimas sofredoras. Na Bíblia deparou-se com uma justiça que não apenas recompensa o bem e penaliza o mal, mas cria o direito, traz justiça aos injustiçados e corrige quem pratica o mal. A noção de vítima foi ampliada para o número de todos os que morrem abandonados, famintos e vítimas de catástrofes climáticas. Os criminosos são os que se dispuseram a ser serviçais do mal, em troca de algum ganho, tornando-se escravos ativos. Outro aspecto, além do mal que fazemos, é o bem que não fazemos, dentro de um sistema injusto e distanciado de Deus. Esse sol da justiça, Deus, faz despertar a vida como o sol que alcança seres humanos, plantas e animais, tornando a justiça humana ativa.

Lembra Lévinas ao falar da solidariedade, revelando a solidariedade de Deus com as vítimas e enfatizando que “quem procura a face de Deus deve mirar o rosto da vítima” (p. 76). Fala da teologia da representação, pela qual Cristo morreu por nós para revelar que Deus não está contra nós e que só ele pode desfazer as correntes da culpa daquilo que uma vez foi vivido, mortificando o poder do pecado que escraviza. O juízo divino mostra como pôr em ordem o que está caído, lembrando a cristologia cósmica que julga com equidade para fazer brotar a justiça, dizendo não ao mal e sim à vida.

E, “No âmbito vital do Deus trino”, o último capítulo, parte do Abba, querido Pai de Jesus, para buscar a comunhão com o Pai e com o Espírito da Vida, que vivificam e clareiam a compreensão do mistério da Trindade. “O que os crentes em Cristo experimentam de Deus e da vida é o mistério aberto do Deus triúno. É simples, cotidiano, e de modo algum constitui um enigma. É o coração da fé em Cristo e a verdadeira ‘essência do cristianismo’” (p. 84). Lembra, pedagogicamente, que não são três nomes, mas o nome uno de Deus, no qual se pratica o batismo, pelo qual as pessoas são admitidas na história trinitária.

Distingue as palavras Dreieinigkeit (trino), preferida por evangélicos, de Dreifaltigkeit (triúno), de que gostam os católicos, lembrando que esta coloca a unidade numérica no mesmo nível da Trindade das pessoas, como comentou G. Greshake. Insistiu na perikoresis, teologia dos Padres da Igreja grega que aponta para a inabituação mútua — uma comunhão sem uniformidade e uma personalidade sem individualismo —, em que “o existir divino é Da-sein [existir para]; é coexistir social e ser-em compreensivo e pericorético” (p. 91).

A obra é composta de textos distintos, possibilitando que assuntos se repitam, mas fiel às temáticas que marcam a teologia de Moltmann. O primeiro texto explica o subtítulo da obra e coloca a linha de pensamento, a partir de fatos e de ênfases teológicas, que marca seu conjunto. Reúne os acentos teológicos de sua obra e a respeitabilidade de que gozam, mostra sua capacidade de diálogo com outras teologias e uma linguagem fiel à mensagem que tem anunciado. Com a marca da paixão!