

Edição 29

CIBER TEOLOGIA

Revista de Teologia & Cultura

5º SEMINÁRIO REGIONAL DA SOTER

Artigo

Perigo de morte
e “morte vivida” no
movimento de Jesus

Artigo

A tecnologia
como missão

Notas

O problema
da cognoscibilidade de
Deus em David Hume

5º Seminário Regional da Soter

A 29ª edição de *Ciberteologia* é um número especial. Anualmente, a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter), em sua versão Regional (Regional Centro-Oeste), realiza em Goiânia, em parceria com o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), o seu Seminário Regional. Em 2009, a quinta versão do evento ocorreu entre os dias 16 e 17 de maio e contou com a participação de cientistas da Religião, teólogos(as), mestrandos(as) e doutorandos(as), pesquisadores(as) e sócios(as) da Soter Regional.

Este número de *Ciberteologia* é o resultado das reflexões e debates provocados ao longo dos dois dias por nossos(as) pesquisadores(as). Os seminários da Soter Regional são caracterizados pela singeleza de seus encontros; pelo espaço de diálogo entre pesquisadores(as) mais experientes e aqueles(as) que agora estão se inserindo no mundo da reflexão acadêmica voltado para as Ciências da Religião e a Teologia. Tais seminários acontecem graças ao empenho e à persistência do coordenador Regional, o professor doutor Valmor da Silva, que não mede esforços para manter viva, dinâmica e produtiva a Soter Regional, e à colaboração sempre atuante da Soter Nacional, através de seu atual presidente, o professor livre-docente Afonso Maria Ligorio Soares, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que, na medida do possível, incentiva, motiva e se faz presente neste canto do Brasil. Aos dois, nós, sócios e sócias da Soter Regional, queremos agradecer e prestar nossa admiração e reconhecimento pelo trabalho realizado em prol do desenvolvimento das pesquisas e dos debates no âmbito das Ciências da Religião e da Teologia no Centro-Oeste do Brasil.

E é com este espírito de simplicidade que queremos apresentar ao público mais amplo o resultado das nossas pesquisas, que refletem um pouco os interesses e preocupações de nossos(as) pesquisadores(as) do Centro-Oeste brasileiro. Renunciaremos a uma exposição pormenorizada de cada texto, pois julgamos que cada leitor(a) se deixará conduzir pela sua sensibilidade, pela sua curiosidade e pelo desejo de descobrir, por si próprio(a), por e para onde levam as reflexões aqui apresentadas.

Nesse sentido, desejamos boa leitura e um ótimo aproveitamento dos conteúdos!

Irene Dias de Oliveira e Ivoni Richter Reimer (Editoras *ad hoc*)

Como pressuposto inicial deste trabalho, pode-se dizer que o que se sabe hoje sobre religião é o que se sabe sobre o ser humano. Isso se dá porque a religião é essencialmente um produto humano, muito embora as religiões arroguem para sua linha de pensamento uma origem sempre divina para legitimá-la. Abraão recebeu o mandato de Deus de deixar sua terra e parentes e ir para um lugar que Yahweh lhe indicaria. Maomé recebeu a incumbência, por meio do arcanjo Gabriel, de fundar o Islã e com isso reunir os antigos ismaelitas. Buda alcançou o nirvana e por meio desta iluminação mostrou que o “caminho do meio” é a plenitude da sabedoria. Jesus se encarnou e pelo sacrifício de cruz, “semelhante a um cordeiro”, salvou a humanidade da punição do pecado. Certo de haver detectado inúmeros erros da Igreja Católica, Lutero criou o movimento da Reforma, que junto ao Iluminismo trouxe novas contribuições para a via existencial religiosa.

Dessa maneira, como entender todos esses fenômenos revelatórios? De que forma explicar os efeitos do ato de crer próprio do ser humano? Tais proposições fizeram com que, ao longo da história, *fé* e *razão* se digladiassem e trocassem ofensas e investidas muitas vezes hostis. O processo de demitologização da religião não conseguiu, no entanto, extinguir a esperança de que exista um Deus pessoal e transcendente, e por conta dessa fé a religião continuamente volta a pisar no palco da realidade humana. Esse ato se dá em momentos como o da valorização e descoberta de obras de arte sacra, no surgimento do

* Licenciado em Filosofia pela Faema-Rondônia e bacharel em Teologia Social pela Universidade Mackenzie-São Paulo. Especialista em Administração Escolar e Coordenação Pedagógica pela Universidade Veiga de Almeida-Rio de Janeiro > Leciona Filosofia do Direito na Faculdade Quirinópolis (Faqui) e Políticas Públicas na Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: gilsoneduc@yahoo.com.br. Tel.: (64) 3651-3785.

fenômeno pentecostal, na multidão que se reuniu em torno das mortes do Aiatolá Khomeini e do Papa João Paulo II, ou, ainda, na explosão de violência que diariamente temos visto entre grupos islâmicos.

Para Silas Guerriero (2005), quando juntamos religião e ciência, “[...] incorremos no erro de não perceber suas especificidades e de ficar discutindo interminavelmente quem tem mais razão. [...] religião e ciência não podem ser confundidas, pois são dois pilares distintos do conhecimento humano [e da] existência humana”. É preciso, porém entender que a ciência tem muito a dizer sobre o fenômeno religioso, mesmo que seja através de constatações racionais. Da mesma maneira, a religião tem de se dispor a ouvir esses pressupostos.

Para as ciências da religião, tudo aquilo que está no campo das crenças, sejam mitos, doutrinas, verdades religiosas, ou mesmo a magia, diz respeito ao universo simbólico religioso e é passível de compreensão. Para a religião [Teologia], nem tudo pode ser colocado no mesmo balaio, pois parte sempre de uma verdade absoluta e a crença do outro acaba sendo vista como pura credence, adoração de ídolos ou simples ato mágico (Guerriero, 2005).

A proposta deste trabalho é entrar nesses dois mundos aparentemente distintos, mas que têm muito que dialogar, pois, sendo as Ciências da Religião frequentemente apontadas como uma filha bastarda e rebelde da “velha mãe”, a Teologia, ainda assim têm o que ensinar e dizer a que vieram. No entanto, esse diálogo tem de primar pela paz, que nesse caso significa liberdade de pesquisa, possibilidade de escolha do método de interpretação e atitude de acolhimento com relação às descobertas científicas e ao que o mundo de hoje pensa da religião e dos religiosos. A meu ver, e é nessa ótica que inicio esta pesquisa, esse é um caminho saudável, que permite relações no mínimo amigáveis entre ambas as áreas. Para tanto, o “cientista [e também o teólogo] deve lançar mão, portanto, de um conjunto de disciplinas auxiliares, como a história, a sociologia, a antropologia, a psicologia” (Guerriero, 2005).

Teologia e Ciências da Religião, propostas reformadas

Como a proposta de “diferenciar Ciências da Religião e Teologia sob o prisma da Teologia reformada” partiu de uma instituição como a Universidade Mackenzie, que nos

últimos anos vem reafirmando a sua confessionalidade diante do acelerado processo do método histórico-crítico em Teologia e Ciências Religiosas, é importante considerar, então, o que a *Carta de Princípios* (2005), publicada pela Editora Mackenzie, tem a dizer a respeito:

A Universidade Presbiteriana Mackenzie é de natureza confessional. Isso significa que ela adota uma confissão religiosa. Conforme seu Estatuto, o Mackenzie rege-se pelos princípios da ética e da fé cristã reformada e desenvolverá suas atividades em ambiente de fé cristã evangélica e reformada, [...] adota uma confissão explícita no desempenho de suas atividades. A confissão pela qual o Mackenzie se rege é aquela da sua Mantenedora, que se encontra explicitada em seu principal símbolo de fé: a Confissão de Fé da Igreja Presbiteriana do Brasil. [...] no caso de entidades confessionais como a do Mackenzie, é que este credo é explicitamente e objetivamente assumido. [...] A fé cristã reformada procura incorporar a cosmovisão acima mencionada ao processo científico, pois não acredita que exista incompatibilidade verdadeira entre fé e razão. A educação confessional trabalha com os significados da cosmovisão cristã no mundo. Ela, por definição, rejeita os modelos utilitaristas e imediatistas de educação e defende uma educação integral, que alcance todas as dimensões do ser humano e que leve Deus em conta.

Neste capítulo, a preocupação investigativa é a de entender as funções e a influência dessa confessionalidade dentro da vida acadêmica, sobretudo no campo teológico. Não se trata, portanto, de se fazer uma extensa e minuciosa pesquisa a respeito da história da Teologia ou do estudo das Ciências Religiosas, mas de se buscar a compreensão das principais diferenças dessas duas ciências dentro da concepção reformada.

Com o advento do Iluminismo no início do século XVIII, a razão humana passou a ser tratada como medida de todas as coisas no universo e na existência do ser humano. Aquilo que fosse aceito pela razão deveria ser rejeitado. Por conta disso, o que se percebe é uma crescente dessacralização de todos os aspectos da vida e do pensamento. “A própria Igreja se viu invadida pelo racionalismo. Muitos estudiosos cristãos se tornaram racionalistas em alguma medida” (Lopes).

Toda essa evocação da razão como suprema suscitou no ser humano a necessidade de estabelecer métodos racionais para garantir a veracidade do conhecimento que era construído por meio das universidades nascentes. Era preciso examinar a história numa

forma isenta de preconceitos ou pressuposições. A influência científica não demorou a chegar nos umbrais da Igreja, atingindo tanto católicos quanto protestantes e, posteriormente, reformados, conforme indica Böhm (2001):

O seguinte *Tempo da nova filosofia, do esclarecimento e das ciências naturais* também não levou a que a teologia sistemática antiga determinada pelo intelecto tenha colocada de lado uma teologia de experiência espiritual. E sim ao contrário, agora também os *teólogos histórico-críticos* se orientavam mais e mais, conscientes ou inconscientemente pelo entendimento científico também intelectual e ainda por cima unilateral e materialista daquele tempo. Teologia foi parcialmente considerada mais como uma direção de pesquisa histórica de ciências literárias (o que não é automaticamente incorreto porém é unilateral). (Em contraposição, os representantes da antiga teologia sistemática se veem novamente como um tipo de núcleo da teologia em si, ao redor do qual as novas direções de pesquisa poderiam ser agrupadas. É questionável porém que isto poderia ser um tal núcleo integrador.

No século XIX, a pesquisa teológica caminhou para o racionalismo de maneira desenfreada, relativizando, assim, muitos, se não todos, conceitos que até então haviam sido propostos e sistematizados pela Teologia. Começava um longo e tortuoso caminho de pressupostos e constatações que transformaram a Teologia, enquanto estudo da fé, em uma Teologia sem alma, dedicada apenas à especulação racionalista.

[...] Karl Barth, a teologia política e a teologia de libertação do Terceiro Mundo bem como a *Teologia da Criação*), *teologia feminista*, Em algumas correntes de pensamentos como a "*Teologia de desmistificação*" de Bultmann a crença foi reduzida demais a um – como já citado, neste meio tempo obsoleto novamente – entendimento mundial material; embora no mínimo se registrou que a Fé não necessita de nenhuma objetivação científica. Drewermann tentou então um significado dos Evangelhos de caráter profundo psicológico. Isto poderia até ser uma ponte para se sair de um mundo sem alma de entendimentos mundiais materialistas porém a psicologia profunda não é de maneira alguma a dimensão espiritual real da Bíblia e por isso não faz sentido jogar contra si estes dois setores completamente diversos.

A partir das observações feitas, esta pesquisa passa agora a considerar as definições e aspectos de cada uma das ciências, as quais é proposto aqui diferenciar. Para tanto, considerar-se-á primeiro a *grande área* que são as Ciências da Religião, dedicada ao estudo

dos fenômenos e manifestações religiosas, e depois a *subárea*, a Teologia, que se dedica ao estudo da sistemática teológica.

As Ciências da Religião e o interesse histórico-crítico

Conforme o processo histórico já relatado, no século XIX as ciências sofreram um grande processo de ramificação estrutural, com uma maior integração entre os mundos – europeu, asiático e americano –, provocando o fim da hegemonia cristã ocidental. Esse e outros tantos fatores contribuíram para o surgimento de uma disciplina chamada de História das Religiões. Segundo Eliade (1991, p. 1), essa disciplina foi criada em Genebra no ano de 1873; em 1876 fundaram-se quatro na Holanda [...] Em 1910, seguiu-se a Alemanha, com a primeira cátedra em Berlim.

A disciplina inicialmente propunha o estudo comparado das muitas tradições religiosas conhecidas até aquele momento. Com o desenvolvimento desta ciência, viu-se a necessidade de se alinhar o estudo das religiões com as ciências humanas, como a linguística, a antropologia, a psicologia e a sociologia. Aos poucos foram surgindo:

[...] estudos de fatos religiosos metodologicamente novos, visando à integração e ao aprofundamento dos conhecimentos históricos. Foi-se, assim, progressivamente afirmando a exigência, tipicamente iluminista, de uma ciência da religião, capaz de reunificar as contribuições que estas diferentes disciplinas vinham oferecendo, a partir de seu observatório particular, para o conhecimento científico das religiões [...] (Filoramo, 1999, p. 7).

De certo modo, o surgimento desta ciência foi deveras prejudicado pela influência apologista e cientificista do positivismo em sobrepor o Cristianismo às demais religiões, tornando-a apenas uma visão modificada da antiga Teologia monástica. Tais pressupostos só foram metodicamente questionados com a crise do positivismo no fim do século XIX. O novo escopo da *Science of Religion* passava do “compreender a religião” para o “dissecar” as fontes da origem desses fenômenos. O que se observa aí é uma mudança de paradigma: o positivismo é abandonado e as ciências naturais se tornam o novo método epistemológico.

A religião, que até então dominava o saber com seus grandes sistematizadores (Agostinho e Tomás de Aquino), passa, agora, a ser objeto de estudo, mesmo sendo considerada por alguns como inacessível à pesquisa empírica, mas que, enquanto

manifestação antropológica e histórica, teve de se sujeitar aos métodos da averiguação crítica. Na constatação de Filoramo (p. 10), os princípios de explicação, confiabilidade, autonomia absoluta, alegoria e tautologia pertinentes a esta ciência dificultam a formulação de um método de estudo que garanta a ela a relevância científica de que a disciplina necessita.

Aos poucos a ciência monoteísta foi abrindo espaço ao pluralismo e à subjetividade de seus pesquisadores, dando condição de interpretação e criação que não fugissem das regras científicas, mas que propiciassem o aparecimento de um politeísmo metodológico, completa Filoramo (cf. *ibid.*). Novos debates epistemológicos entre os diversos núcleos universitários que mantinham esse curso foram sendo implantados e, assim, o estudo dos fenômenos religiosos passou a ganhar grande respeito dentro das academias e entre os círculos científicos em geral.

Aos poucos, o estudo dos fenômenos que compõem a disciplina vem ganhando novos elementos, de maneira que o método, em Ciências da Religião, sofre mutações tanto empíricas quanto conceituais; de modo que hoje se fala de Ciências das Religiões, de Estudo Histórico e Filológico, de História Comparada das Religiões ou apenas de História das Religiões. Para Filoramo (p. 14), “as perguntas sobre o estatuto epistemológico, sobre os seus métodos, sobre seus objetivos, ainda estão longe, depois de um século de debates, de encontrar uma resposta exaustiva, convincente e unânime”.

Para sair da antinomia e, nesse caso específico, para vencer as comparações com as “velhas mães” Teologia e filosofia, as Ciências da Religião tiveram de enfrentar os mesmos problemas que outras ciências, como a sociologia, a antropologia e a psicologia, até conquistar seu espaço no meio científico. Essa autonomia, no entanto, só pode ser estabelecida mediante a formulação de seu objeto de pesquisa, que de fato teria de ser diferente do que a Teologia evocava para si. Estabeleceu-se, então, o escopo das Ciências da Religião.

De acordo com a abordagem que Filoramo vai fazer de Ciências da Religião em seu livro *As ciências das religiões*, pelo próprio título da obra ele observa que não se trata de uma só ciência das religiões, mas de um conjunto dessas ciências; de modo que entram no bojo da especulação teológica a fenomenologia, as escolas histórico-religiosas, as escolas sociológicas clássicas e contemporâneas, as escolas psicológicas clássicas e

contemporâneas, as escolas antropológicas, por fim a linguística. No entanto, além do fato de esta lista não estar completa, já que outras ciências, como a medicina e a ecologia, vêm se interessando pelo estudo do fenômeno religioso, ainda há que considerar a questão de tal abordagem ser de cunho católico, sendo que o foco, aqui, é entender o estudo desta área dentro da perspectiva reformada.

Analisando, assim, a perspectiva reformada do termo, como foi explicitado no início do capítulo, será tomada a ementa do curso da Universidade Mackenzie que se dedica ao estudo em questão:

O Mestrado Acadêmico em Ciências da Religião [...] da Universidade Presbiteriana Mackenzie [...] Em consonância com as tendências contemporâneas de estudo do fenômeno do campo religioso, [...] busca pesquisar e compreender a religião na interface das ciências humanas e sociais; é a religião sob o olhar da Teologia Reformada, da História Social, da Sociologia, da Antropologia, da Psicologia e da Filosofia. Este Programa focaliza a cosmovisão calvinista, o protestantismo de tradição reformada e suas contribuições nos campos da Filosofia, Psicologia, Economia, Política, Ética e Educação, bem como as relações desta tradição com o campo religioso da sociedade brasileira (EST, 2006).

No conceito reformado de Ciências da Religião, duas coisas são exemplarmente consideradas: a infalibilidade das Escrituras e a convicção da Revelação enquanto *mysterium Salutis*.

A concepção científico-reformada, englobando aí a concepção anglicana, a luterana e a calvinista ou reformada propriamente dita, vem mantendo, ou procurando manter, seus elementos religiosos fundantes. Ocorreram e continuam ocorrendo sucessivas dissidências, que se propuseram e propõem a recuperar sua identidade e credo. Contudo, desde que isso não fira os princípios religiosos de sua confessionalidade. Essa busca de “pesquisar e compreender a religião na interface das ciências humanas e sociais” é, no entanto, para os grupos religiosos neoliberais, uma “burca islâmica”, que, a exemplo do que a Igreja Católica fez com Giordano Bruno, a *pesquisa reformada* tenta fazer agora com a Ciência da Religião.

O princípio reformado do objeto de estudo deve se sobrepor aos princípios da história social, da sociologia, da antropologia, da psicologia e da filosofia de modo a se buscar a construção de uma cosmovisão calvinista que se encontra claramente em vias de

implantação dentro dos cursos teológicos de mestrado da Universidade Mackenzie. Há quem diga que tal processo decorre de problemas de ordem política da mantenedora, no caso a Igreja Presbiteriana do Brasil, que quer salvaguardar sua identidade reformada dentro e através da postura universitária do Mackenzie, mas não se sabe até que ponto isso também não seja mera especulação. No entanto, esse problema de recharacterização da identidade é sentido de outro modo em toda a linha reformada:

Há, no protestantismo, particularmente na tradição Reformada propriamente dita, um paradoxo permanente: ao mesmo tempo em que sustenta forte rigidez dogmática, seja por determinadas formas de interpretação da Bíblia, seja pelas formulações simbólicas consagradas em confissões de fé, falta-lhe centros de autoridade que definam pontos de divergência. Como consequência, são frequentes os expurgos de pessoas e grupos que, por seu lado, reiniciam processos de institucionalização que desembocam em novas igrejas. [...] Estudos consagrados, [...] mostram que as contestações de ordem emocional, que caminham como que num retrocesso em busca da recuperação do sagrado ao menos mais puro de um passado fundante tendem a formar grupos com pouca organização interna, assegurados por simples laços de comunhão (Mendonça, 2004).

O fato é que o estudo das Ciências da Religião, para o Protestantismo de tradição reformada, busca, sim, apreender contribuições nos campos da filosofia, psicologia, economia, política, ética e educação; bem como as relações dessa tradição com o campo religioso da sociedade brasileira, mas isso não significa que tais contribuições tomarão o lugar ocupado desde a medievalidade, ou desde a Reforma, pela confessionalidade. Para a Teologia reformada, estudar Ciências da Religião é “estabelecer a distinção entre religião e instituição religiosa, entre religião como objeto de ciência e como Teologia e, por fim, desenhar o objeto e o método das Ciências da Religião” (Mendonça, 2003, p. 17).

Nem sempre esta preocupação reformada é bem vista pelos pesquisadores de outras áreas, sobretudo pelo fato ou pelo menos o risco de se misturar ciência pura com religiosidade. Para Mendonça (2003, p. 17), professor titular no Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, “limites, categorias, conceitos, objeto e método, ainda dependentes de teorizações vindas de fora, estão exigindo maior independência teórica e metodológica, dada a variedade e a complexidade do nosso campo religioso”. Mas vale, então, perguntar: que é que as instituições confessionais

buscam quando criam um curso de Ciências da Religião se a sua confessionalidade muitas vezes faz sombra aos interesses científicos?

Se, por um lado, a avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) exige dessas instituições que os cursos sejam de acesso a todos os denominacionados, por outro, a perspectiva teórica dos objetos desses cursos não deve fugir à confessionalidade. Dessa maneira, a tensão entre ciência e Teologia reformada parece não abrir o devido espaço acadêmico ao pesquisador da fenomenologia, das escolas histórico-religiosas, das escolas sociológicas clássicas e contemporâneas, das escolas psicológicas clássicas, das escolas antropológicas e da linguística, que de fato são as vias teóricas para que tal ciência seja construída.

Criticada pelo meio reformado, a Universidade Metodista de São Paulo (Metodista, 2006), por se mostrar mais liberal do que necessariamente confessional, embora mantendo pressupostos de cunho reformado, apresenta seu programa de mestrado sem, no entanto, demonstrar preocupação com a “perspectiva reformada”:

[...] estuda as religiões nos seus contextos histórico, social e cultural. Recorre ao instrumental teórico fornecido pelas ciências, sobretudo humanas: teorias da cultura, de gênero, literárias, historiográficas, de ciências sociais, exegéticas, filosóficas, entre outras. Procura desenvolver a interdisciplinaridade no campo extenso das ciências da religião.

É importante salientar que esse curso oferecido pela Metodista tem o apoio do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG), estendendo-se às Igrejas: Adventista do Sétimo Dia, Associação Batista de Igrejas, Cristã Reformada, Episcopal Anglicana, Evangélica de Confissão Luterana, Evangélica Luterana, Evangélica Reformada, Metodista, Presbiteriana Independente e Presbiteriana Unida.

De maneira semelhante, a Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA, 2006), querendo evitar problemas de cunho ortodoxista, propõe um mestrado em Divindade e Ministério, que

[...] visa o aperfeiçoamento da liderança cristã para enfrentar os novos desafios que a realidade contemporânea oferece à ação ministerial e missionária da Igreja. As exigências acadêmicas desse curso são menores que a do DMin pelo curso ser voltado à liderança cristã,

em geral, e não apenas àqueles que desenvolvem o ministério pastoral efetivo ou possuem graduação em Teologia.

Neste curso as áreas de ênfase são: Cuidado Pastoral e Aconselhamento Familiar (CPAF); Liderança e Administração Cristã (LAC) e Missão Urbana e Crescimento de Igreja (MUCI) (FTSA, 2006). Contudo, não quero levantar aqui um *impeachment* contra a Teologia reformada, não é esse o escopo da pesquisa, nem o meu; mas creio que as considerações dispostas até aqui, bem como o levantamento teórico feito sobre as ementas do curso em questão em instituições educacionais evangélicas, sejam de grande valia para que o trabalho empreendido ganhe, além de um cunho teórico, uma relevância prática e, portanto, mais contextual. Resta, então, passarmos à consideração do real objeto de estudo das Ciências da Religião.

O objeto de pesquisa das Ciências da Religião

Nos círculos protestantes e reformados, a palavra pluralismo é frequentemente evitada sob a ameaça de ser uma corrente ateísta que quer sepultar a fé, a crença religiosa e a Teologia. No âmbito das Ciências da Religião, o pluralismo traz positivas contribuições, quando o assunto é a presença do religioso germe divino nas culturas.

A presença e ação do Espírito não atingem apenas os indivíduos, mas também a sociedade e a história, os povos, as culturas, as religiões [...]. É ainda o Espírito que infunde as “sementes do Verbo”, presentes nos ritos e nas culturas, e as faz maturar em Cristo (*Redemptoris Missio*, n. 28).

Essa consequência do medo de se chegar a um sincretismo desmedido restringe o escopo da pesquisa em Ciências da Religião e fere o princípio de abertura à pesquisa enquanto legado histórico do próprio âmbito reformado. É preciso entender tal escopo científico do estudo dessa grande área do saber e, para tanto, uma distinção clara deve ser feita: As confusões de nomenclatura são muitas, os pesquisadores nem sempre se entendem, mas o que hoje já se pode afirmar com clareza é que

- “Ciências da Religião” é um campo da pesquisa acadêmica que se refere ao estudo das disciplinas correlativas e que contribuem para a compreensão do fenômeno religioso nas culturas;

- “Ciências das Religiões”, por sua vez, estuda esse fenômeno em relação à Teologia da revelação de cada cultura, dentro da percepção religiosa de cada religião;
- por fim, “Ciências da Religião” considera o elemento teológico religioso da pesquisa de determinados grupos religiosos, podendo se referir à antropologia da religião, à psicologia da religião, entre outras.

O estatuto da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (Soter, 2006), no que se refere aos objetivos da Sociedade, declara o seguinte:

Art. 3 - Objetivos da sociedade são:

1. incentivar e apoiar ensino e pesquisa no campo da teologia e das ciências da Religião;
2. promover o serviço dos teólogos a comunidades e organismos eclesiais na perspectiva da opção preferencial pelos pobres;
3. contribuir para a publicação e divulgação dos resultados da pesquisa;
4. facilitar a comunicação, o debate e a cooperação entre os membros da Sociedade e entre a Sociedade e as instituições afins;
5. defender a liberdade de pesquisa e o pluralismo, e promover a solidariedade entre os sócios.

Embora seja uma instituição que reúne em sua maioria teólogos católicos, por sua vez tem respaldo acadêmico, já que os primeiros mestres nesta área que vieram ou voltaram para o Brasil foram os padres católicos, após concluírem seus estudos pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Isso posto, deve-se pensar que o primeiro pressuposto da pesquisa nesse contexto é a “liberdade de pesquisa e o pluralismo”. Para empreender pesquisas científicas no campo religioso, não se pode ter medo do pluralismo, como já se mencionou, mas deve-se alimentar um espírito de respeito pela Teologia, um profundo temor de Deus e, principalmente, uma elevada consideração por todos os demais pesquisadores no tocante ao que produzem, conforme realça o antropólogo Geertz (2006):

No que concerne à religião, o que existe de moderno na modernidade é a diversidade de crença, de fé e de envolvimento, no seio da qual existe, inevitavelmente, uma diversidade cada dia maior. [...] O estudo da religião, em um momento em que parece se haver esvaído toda perspectiva de vê-la desaparecer da cena mundial, deveria ser conduzido, desde o princípio, “do ponto de vista do indígena” [...].

É possível que seja verdadeira a hipótese de que o estudo das Ciências da Religião tenha surgido do cansaço apologético que há dois mil anos insiste em fazer vítimas, não só no Cristianismo, mas hoje em grande evidência nos círculos islâmicos. Com o advento da Al Qaeda, dos inúmeros atentados contra pessoas inocentes em prol de uma soberania religiosa reducionista e pobre, o pesquisador religioso viu crescer a necessidade de olhar mais de perto o elemento que suscita tais fenômenos e não só, e isoladamente, os fenômenos em si. Mircea vê o historiador das religiões como alguém privilegiado, mas que deve acolher o pluralismo para se misturar com o mundo, a fim de que sua pesquisa chegue a muitos círculos:

Que ocupação seria mais nobre e enriquecedora do que frequentar os grandes místicos de todas as religiões, viver entre os símbolos e os mistérios, ler e compreender os mitos de todas as nações? Imaginam que um historiador das religiões se sente em casa tanto entre os mitos gregos e egípcios, como entre as mensagens autênticas do Buda, os mistérios taoístas e os ritos secretos de iniciação das sociedades arcaicas. [...] Muitos historiadores das religiões são tão absorvidos por sua própria especificidade que não conhecem muito mais sobre os mitos gregos e egípcios [...] Salvo raríssimas exceções, os historiadores das religiões não são lidos fora do círculo restrito de seus colegas e discípulos [...] (Eliade, 1991, p. 23-24).

De posse dessas informações e feitas as devidas ressalvas, a pesquisa passa agora a considerar, então, qual seria o escopo das Ciências da Religião. Wolfgang Gruen (2005, p. 17), sacerdote salesiano, professor, pesquisador e membro do Núcleo de Estudos em Teologia (NET) da PUC Minas, é quem traz em uma aula inaugural, proferida no primeiro semestre de 2005 em Belo Horizonte, luzes para tal compreensão:

As Ciências da Religião costumam abordar o fenômeno religioso exclusivamente em sua “estrutura de superfície”, enquanto religião. É uma simplificação que distorce a visão do fenômeno, por omitir um seu elemento constitutivo, essencial: sua “dimensão profunda”. Essa dimensão está, ou deveria estar, à raiz de todas as manifestações da vida humana, e as qualifica, no nosso caso, tanto na prática da religião quanto em sua rejeição, ou na busca do caminho a seguir. Provisoriamente, chamamos essa dimensão profunda de “religiosidade”. Por sua abrangência, propomos esse enfoque, não como um tema entre muitos, mas como pano de fundo a ter sempre presente: pois tem potencial para afetar todas as disciplinas e o curso em seu conjunto.

A problemática que Gruen levanta diz respeito, a meu ver, também ao escopo dos cursos de caráter reformado oferecidos hoje, pois entende que compreender apenas o fenômeno religioso não constrói uma perspectiva exaustiva da pesquisa em Ciências da Religião. Essa “simplificação” que ele considera tende a limitar a compreensão até mesmo do pluralismo religioso existente hoje. Por sua vez, Silas Guerriero (2005), que é professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP tenta ampliar ou entender que:

As ciências da religião procuram compreender a dimensão religiosa em suas múltiplas dimensões, tanto na questão da percepção individual e subjetiva de que existe um mundo transcendente quanto nas inúmeras manifestações, sejam de ordem ritualística, doutrinária, ética, social, econômica e política que formam os rostos visíveis das religiões. Não devem questionar, sob o risco de perder sua validade científica, a validade e veracidade de um ou outro discurso religioso. Esse é, sem dúvida, um desafio enorme. O olhar científico impõe uma postura externa, mas ao mesmo tempo esse distanciamento do objeto nunca é alcançado em sua totalidade e isso não significa, também, que o cientista deve ser um descrente. Diz apenas que o cientista deve seguir um ateísmo metodológico, caso contrário acabaria estabelecendo juízos de valor que poderiam enaltecer sua fé em detrimento das demais. [...] Pelo fato da religião ser multidimensional, apenas um olhar não dá conta de uma compreensão satisfatória. O cientista deve lançar mão, portanto, de um conjunto de disciplinas auxiliares como a história, a sociologia, a antropologia, a psicologia etc.

A contribuição de Guerriero torna clara a necessidade de o pesquisador ser alguém isento de pressupostos reducionistas, onde mesmo o ateísmo metódico pode ser considerado um risco à pesquisa. Tanto em relação aos pressupostos transcendentais quanto aos científicos, a isenção confessional irá contribuir para uma maior aproximação do objeto a ser considerado. No filme *O Código Da Vinci* (2006) ou mesmo no livro homônimo (Brown, 2003), por exemplo, um grande alvoroço pode ser percebido no meio religioso justamente porque esse “distanciamento do objeto” não acontece. Existe talvez um medo de que o mundo não creia mais em Deus ou de que o objeto de estudo dos círculos teológicos não passe disso: “objeto de estudo”, não tendo mais relevância de cunho revelatório.

De algum modo, na Teologia do Brasil, esse medo é justificável por causa não da pluralidade teológica ou da multiplicidade religiosa, mas do baixíssimo nível de formação

intelectual e, portanto, teológica, séria que o povo daqui apresenta. Além-mar, a Teologia que se constrói em círculos como Cambridge ou Oxford leva em conta inicialmente a pesquisa e não a confessionalidade. Contudo, deve-se dizer que, em relação ao estudo do escopo proposto, não se faz essencial ser ateu nem alguém extremamente religioso, pois o objeto das Ciências da Religião é, antes, de constatação e estudo de fenômenos pertinentes a esses prolegômenos e não a “cruzada para se tomar Jerusalém”, enquanto centro e morada da divindade, conforme lembra o professor Mendonça:

[...] é a religião instituída, cujo exemplo tácito são as igrejas, objeto das Ciências da Religião? A tendência das Ciências da Religião é de responder negativamente. As instituições religiosas são veículos da comunicação religiosa, mas não são a religião em si mesma. Elas sistematizam e divulgam por meio de seus agentes – ministros, teólogos, intelectuais etc. – o conteúdo da fé expresso pelos profetas e aceitos e assimilados pela cultura nas formas de conduta. As instituições religiosas são efeitos sociais das formas de expressão de Deus anteriores a ela e, como tais, são objeto de estudo da história, da sociologia, da antropologia e de outras ciências que têm por objeto as manifestações humanas perante o sagrado (Mendonça, 2003, p. 23-24).

Mendonça defende que essa relação interdisciplinar entre a Teologia das Ciências da Religião e as ciências humanas deve coexistir em ascensão para a formação de uma comunidade científica específica, onde, parafraseando a miscigenação presente no Brasil; assim como a que é vista na história das religiões, brancos, negros, índios, mamelucos, cafusos e mulatos podem se olhar com respeito e falar sobre os temas de seu interesse sem, contudo levantar muros, decorrentes, a meu ver, do medo de se perder o que nem mesmo se conhece direito, que no caso é o seguimento do sagrado. A esse respeito, a proposta de Mendonça (2003, p. 25) é dupla e abrange em seus dois aspectos o fenômeno da sociologia das religiões à semelhança de Weber (1996):

Se estou falando em formas de expressão de Deus, sejam empíricas ou teórico-sistemáticas, o método, ou caminho, pode ser considerado em dois sentidos: a partir da *experiência sociocultural* para chegar ao sistema dogmático ou vice-versa. A *sociologia do conhecimento* ajuda-nos a compreender bem essa questão. Posso partir dos fatos para chegar às idéias e explicá-las, ou partir delas para entender os fatos. Em todos esses momentos, a razão última

de todo esse procedimento, que é Deus, deve estar cuidadosamente preservada “entre parênteses” como se procede no método fenomenológico

Feitas essas considerações e tendo refletido sobre as Ciências das Religiões não apenas no meio reformado, mas importantemente no meio científico, a pesquisa irá fazer considerações pertinentes ao tema, no âmbito da Teologia e de seu interesse histórico, gramatical e hermenêutico.

A Teologia reformada e o interesse histórico-gramatical

O teólogo Clodovis Boff (1999) aponta três elementos que a seu ver são essenciais e fontais para a Teologia. São eles: a *fé-palavra*, a *fé-experiência* e a *fé-prática*. A Teologia se faz em função da fé que se tem no sagrado, ou mesmo para se tentar alcançá-la. A Sagrada Escritura, ou o Alcorão, ou mesmo as Cartas vedas, são os pressupostos reveladores de toda e qualquer Teologia. Para que um povo se forme em torno de uma divindade, é necessário que haja uma revelação desta, seja ela personificada, como no caso da Bíblia, seja ela hierofânica, como ocorria nas religiões primitivas.

Da experiência do povo hebreu teologicamente formado por meio de Yahweh é que os retirantes de Ur chegaram a tomar posse da “terra prometida”. Essa Teologia que se constrói ao longo de milhares de anos, suas formas, os elementos revelatórios e sua relevância na construção religiosa dos povos constituem-se elementos do estudo da Teologia. Mas do que trata a Teologia?

Clodovis (1999, p. 43) vai dizer que se trata

de Deus e tudo o que se refere a ele, isto é, o mundo universo: a criação, a salvação e tudo mais [...] a Teologia não tem por objeto um “objeto” entre outros. [...] antes ela toma como “objeto” aquela dimensão da realidade que diz respeito ao sentido supremo [...] de cada coisa.

Para ele, o estudo das criaturas dentro da Teologia, em sua dimensão antropológica, só tem sentido se elas forem relacionadas com Deus. Deus, portanto, é o sujeito da Teologia e tudo o mais é apenas objeto. Clodovis (p. 46-47) completa:

Se Deus é o objeto principal da Teologia e se tudo tem alguma relação com Deus, então tudo é teologizável. Não há coisa sobre a qual não se possa fazer Teologia [talvez por que tudo é

teologizável] S. Gregório Nazianzeno, [...] insistia muito no “senso da medida” (*metriótes*), na moderação, no equilíbrio, que deve haver em toda prática teológica [...] há de se teologizar “com medida” (*metrioois*), com humildade e discrição.

Estabelecer aqui as relações entre as duas áreas propostas, ou considerar a Teologia enquanto ciência, não se trata de, em detrimento das Ciências da Religião, negar a cientificidade da Teologia em favor da confessionalidade. Parte-se, então, do pressuposto de que tudo em Teologia está em relação com a fé de alguém ou algo que se revelou em um dado momento da história. No entanto, a Teologia não deve ser vista como substitutiva da fé, mas *ancila fidei*, ou sua auxiliar. Cada ciência tem suas fronteiras com outros discursos, não se considerando nunca acabada, mas sempre incompleta, tendo de se pôr em estado de permanente construção, com retificações e reinterpretações (Josgrilberg, 1992, p. 18).

Outro aspecto do campo teológico a ser observado dentro dos redutos católico e reformado é o de se tratar a Teologia sob o filtro da infalibilidade hermenêutica, da infalibilidade dogmática e da *infalibilidadibus papalis*:

A referência a Deus como objeto não reduz Deus a uma visão coisista do objeto sobre o qual refletimos. Ao falarmos de Deus como objeto do conhecimento não significa, *ipso facto*, que Deus fica reduzido a um ente, segundo uma determinada concepção positivista. [...] a grandeza e insondabilidade do objeto, a dimensão do mistério ontológico, permanecem, mas a ele nos referimos, mesmo que simbólica e indiretamente (Josgrilberg, 1992, p. 19).

Por sua vez, as correntes reformadas arvoram para si a primogenitura da *sola Fidei* e da *sola Scriptura*, de modo que, pretendendo ter resgatado a Bíblia da custódia da Teologia católica, elas se apresentam *mater fidei*, pressuposto da Teologia. Ao longo de seu processo de reconstrução de valores religiosos e confessionais,

[...] *hermenêutica reformada*, neste trabalho, refere-se a uma corrente ou escola de interpretação bíblica histórica, [se fez] distinta de outras correntes, fundamentada em pressupostos bíblicos quanto à natureza das Escrituras, e que emprega princípios e métodos específicos. Trata-se de uma escola ou corrente de interpretação que adota o método histórico-gramatical, em contraposição aos métodos intuitivos (da corrente espiritualista) e histórico-crítico (humanista) de interpretação bíblica (Anglada, [s. d.]).

A Teologia, sob o ponto de vista reformado, pressupõe a fé como um pré-requisito fundamental para o intérprete da Palavra de Deus no sentido literal e histórico do texto sagrado. O Antigo Testamento é um documento cristológico e o propósito do expositor é descobrir o sentido do texto e não atribuir-lhe sentido. Quem controla a interpretação das Escrituras é somente o credo ortodoxo, que toma as devidas precauções para que o texto não seja estudado isoladamente, mas no seu contexto bíblico geral.

Segundo os princípios de interpretação teológica das Escrituras, ratificado pelo veio reformado, se o texto for obscuro, não pode se tornar matéria de fé. As passagens obscuras devem dar lugar às passagens claras; o Espírito Santo não dispensa o aprendizado das línguas originais, geografia, história, ciências naturais, filosofia, e as Escrituras não devem ser interpretadas de modo a se contradizerem. Para isso, deve-se considerar a progressividade da Revelação (Ramm, 1950, p. 36-37).

No longo processo de formação das escolas de interpretação teológico-bíblica, a Teologia reformada entendeu que o método histórico-crítico, assim como o intuitivo e o alegórico, rejeita o elemento espiritual e religioso e nega às Escrituras “a pretensão de tornar científicos os estudos bíblicos, ou seja, fazê-los compatíveis com o modelo científico e acadêmico da época” (Mueller, 1986). Nessa ótica, quando se coloca em segundo plano a inspiração, a autoridade, a inerrância e a preservação; nega-se necessariamente o caráter sobrenatural, dando amplo espaço ao evolucionismo de Darwin e à dialética de Hegel, gerando, assim, uma concepção escriturística que passa a ser vista como um simples registro do desenvolvimento evolucionista da consciência religiosa de Israel.

Ainda se deve mencionar que a Teologia reformada das religiões não aceita os métodos conhecidos como *crítica ou história da tradição* (Virkler, 1987, p. 36), que não analisam a Escritura como um produto divino-revelativo, mas antes como fonte de origem humana e fruto da tradição oral de Israel. A *crítica da forma* classifica os textos do Novo Testamento como gêneros literários, e os Evangelhos teriam sua origem em relatos cronológicos empregados pelos evangelistas. Schmidt, Dibelius e Bultmann são os principais expoentes desta escola.

A terceira forma interpretativa tida como nociva pela Teologia reformada é a *crítica das fontes*, segundo a qual pouca coisa nos Evangelhos vem de fato dos seus autores, tendo os sinóticos sua origem na chamada Fonte *Quelle* ou “Q”. A Teologia da reforma, como foi

dito, tanto no estudo da religião quanto no estudo da teologia bíblica, rejeita tais pressupostos, considerando que estes ateizam a fé e provocam o descrédito religioso, já tão comum na Pós-Modernidade. Os reformados, por sua vez, a consideram como método válido para o estudo do fenômeno religioso:

A corrente reformada de interpretação das Escrituras (objeto específico deste estudo) posiciona-se entre as duas correntes extremas já consideradas. Ela (a corrente reformada) caracteriza-se pelo equilíbrio resultante do reconhecimento do caráter divino-humano das Escrituras. Em função disso, os intérpretes desta corrente reconhecem a necessidade da iluminação do Espírito falando através da própria Palavra, ao mesmo tempo em que admitem a necessidade de interpretação gramatical e histórica das Escrituras. A interpretação reformada rejeita, por um lado, a alegorização indevida das Escrituras e, por outro, repudia uma postura primariamente crítica com relação a elas (Anglada, [s. d.]).

Muito embora a Teologia reformada adote hoje o método histórico-gramatical como regra hermenêutica de interpretação, este, segundo anais do site *Teologia Brasileira*, não é unanimemente aceito e bem-visto:

2 - O método histórico-gramatical e o método histórico-crítico foram, tanto por Julio Zabatiere como por Luiz Sayão, denunciados como farinha do saco iluminista e instados a se reciclarem, ainda que o histórico-gramatical tenha sido apontado (Sayão) como sendo dos males o menor. (Ramos, 2005).

Segundo Mendonça (2003, p. 22):

A história do pensamento teológico no Brasil protestante, não de um pensamento original, mas de sua reprodução, apresenta-nos um paradoxo, prega-nos uma dessas peças históricas. A Teologia de Princeton, responsável pela formação dos primeiros missionários presbiterianos enviados ao Brasil e revelada nos currículos dos passos iniciais do ensino teológico entre nós, tinha, como se sabe, uma proposta indutiva no seu método, que se apoiava na teoria filosófica escocesa do senso comum. Essa teoria afirmava que tudo aquilo que era aceito por muitas pessoas e por muito tempo tinha foro de verdade. Assim, as narrativas bíblicas, exemplo perfeito dessa tese, eram por si mesmas verdadeiras. Oriundas da experiência secular de Deus por parte de um povo escolhido, permitiam, de modo incontestável, induzir os princípios gerais da Teologia. Ao modo da ciência do seu tempo, os

princetonianos propunham para a Teologia o caminho de ida e volta, o inverso da tradição clássica.

No entanto, esse casamento entre as Escrituras e a Modernidade sofreu e ainda sofre diversas críticas, seja no meio filosófico, como é o caso de Kierkegaard, que fugiu do primado da razão, seja por teólogos como Paul Tillich, que percebeu a impossibilidade da razão enquanto objeto do estudo de Deus. Essa crise da razão afeta o centro moderador do Protestantismo, exigindo deste uma redefinição de seus conceitos básicos para que se estabeleça um padrão de verdade em Teologia.

O relacionamento entre Teologia e Modernidade tem sido o mais variado possível desde o Século das Luzes, em que sucessivos momentos de crise ou de aproximação se alternaram. Weber (1999, p. 112) mostra que, para o Protestantismo, a rejeição medieval ao ócio e à sensualidade impede no ser humano a busca da santidade. Essa indicativa por sua vez se une ao capricho protestante de se asseverar precursor da Modernidade pelo fato de descentralizar a possibilidade de conhecimento formal do seio do Catolicismo, mas esse mesmo movimento vai depois apelar para o classicismo na interpretação das Escrituras. Na hermenêutica calvinista que precede a atual Teologia reformada, só a Escritura é fonte do conhecimento adequado de Deus. A Reforma se mostra moderna colocando a Bíblia debaixo da razão, mas ingênua, limitando Deus à Bíblia.

Para chegar à Modernidade, a Teologia, como um todo, teve de dialogar com esse tempo em que os seres humanos já não demonstravam uma preocupação tão grande com a questão de Deus. Esse enquadramento não se refere, contudo, a uma modernização da Teologia ou dos conceitos reformados, mas do desenvolvimento de imperativos antes entendidos apenas sob a ótica teológica. Kant propôs a discussão a respeito do imperativo moral. Não obstante a arte religiosa e a ciência metaontológica da Bíblia, também entra em discussão com a Modernidade, permitindo à Teologia novos enfoques de novas possibilidades de se ver enquanto ciência.

O aspecto positivista que atrai atualmente a Teologia para o centro de discussão é a filosofia da linguagem ou a linguística, que estuda a Teologia e a Bíblia sob o caráter teórico. No entanto, essa perspectiva acadêmica não diz respeito com tanta ênfase ao *Homo religios* Pós-Moderno, pois o fenômeno da secularização eliminou nele os mitos sobrenaturais e os símbolos sagrados, fazendo com que o ser humano se visse com um

mundo para administrar. De novo a Teologia surge como parceira nas discussões dos problemas sociais e ecológicos, querendo ser a consciência do Pós-Modernismo com relação à preservação e manutenção sustentável da vida humana nesse planeta.

Se, na história da Teologia, a Pós-Modernidade não representa um desdobramento a partir da Modernidade, para a Teologia esse encontro na atualidade, tanto para esta como para as Ciências da Religião, representa um elemento positivo e circunstancial da continuação do pensamento teológico. Para Roger Haight (2004, p. 225), a Teologia tem de ver a Bíblia e o ser humano como um todo: “[...] uma interpretação que enfoque apenas uma ou outra das dimensões da existência humana, ao tematizar a salvação [por exemplo], na mesma medida deixará de fazer justiça ao pleno impacto e alcance da salvação”.

A Teologia reformada, por meio da epígrafe *Ecclesia reformata semper reformata*, gerou nos meios de discussão a ideia da atualização teórica de que lhe exigia esse tempo da história. O estabelecimento da *sola Scriptura* não pode, contudo, impedir de ver Deus como um conceito inacabado. Essa Teologia não deve se direcionar pela autoridade, por não estar mais restrita a uma experiência, mas deve reconhecer a limitação de toda possibilidade possível de se conhecer melhor o conceito de Deus já alcançado pelos milhões de anos em que a humanidade o busca apreender. Resta, ainda, considerar qual seja, na “Pós-Modernidade reformada”, o escopo desta área do conhecimento e seu objeto de pesquisa.

O objeto de pesquisa da Teologia

Como toda ciência, a Teologia deve ter um ponto de partida. No tópico anterior, foi indicado que esse ponto seria o entendimento das manifestações de Deus por meio da revelação, ou, se for possível afirmar, o estudo de Deus na revelação. No entanto, é preciso dizer que muitos religiosos discordam disso, haja vista que não consideram Teologia como ciência e sim como iluminação. Existem, ainda, os que, por medo do reducionismo que se mencionou anteriormente, defendem que Teologia é apenas um método para se estudar a Sagrada Escritura. Dessa maneira, é comum confundir o escopo da Teologia com o escopo das disciplinas que a compõem, sendo entendida ora como hermenêutica, ora como sistemática, ou, ainda, como moral fundamental. A seguir, discutiremos sobre o escopo de dois cursos de bacharelado em Teologia: o primeiro, do Instituto Mackenzie; o segundo, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), que é geralmente apontada como

de cunho liberal. Para o Mackenzie, o bacharelado em Teologia foca o estudo da Teologia e da Religião, uma reflexão sobre seus paradigmas, a partir da perspectiva bíblica.

[...] o Curso de Teologia busca: criar um espaço específico de reflexão, ensino e pesquisa sobre a religião a partir da perspectiva da teologia cristã reformada; incentivar a formação de professores e pesquisadores na área da Teologia e Religião; preparar profissionais para liderar Igrejas, organizações não governamentais, comunidades, instituições filantrópicas, etc. (EST, 2006).

Um aspecto interessante se refere ao fato de que a ementa do curso não cita o aspecto confessional (como o faz no curso de mestrado) e apresenta o curso como de incentivo a pesquisadores. Isso talvez se deva ao fato de que a procura por tais cursos no Brasil ainda seja especificamente denominacional, embora a oferta não foque tal aspecto. Para obter autorização no ministério da Educação, os cursos devem possuir cunho acadêmico, atentar para aspectos como biblioteca variada e currículo composto também por ciências humanas (MEC, 2006). No entanto, o grande risco de se reconhecer os cursos de Teologia era o de ter de racionalizar o curso, o que não ocorreu, pois as mantenedoras teriam seus currículos livres, desde que obedecessem aos critérios informados anteriormente. No curso que é oferecido pela PUC-SP,

[a Teologia] problematiza o fenômeno religioso, e analisa o caráter histórico do tema da construção do humano – dos valores, do sagrado e do discurso teológico – a partir de uma fundamentação baseada nos referências teóricos da teologia e das ciências da religião. Busca satisfazer tanto as exigências das Ciências (isto é, da racionalidade humana nas suas múltiplas manifestações: Física, Biologia, Economia, Psicologia, etc.), as da Fé (vínculo do homem com o Sagrado ou Transcendente), bem como as dimensões das Artes (PUC-SP, 2006).

Como se pode ver, não existem tantas discrepâncias entre ambos os cursos, a não ser em relação às suas disciplinas, cujo enfoque teórico incidirá sobre a confessionalidade específica a que se referir o mesmo. Desse modo, Paulo de Góes (1992, p. 60) entende que querer “estabelecer aparatos científicos para a Teologia sem levar em conta sua natureza é mais do que simplesmente quebrar sua fluência”. Talvez a grande verdade seja que, mesmo mantendo sua confessionalidade, os cursos sofreram, dentro do aspecto curricular, alguma influência do tipo racionalista, mas que acredito ter sido positiva, já que hoje eles não se

preocupam apenas com o escopo bíblico, mas procuram entender o papel do teólogo no mundo, os aspectos científicos da fé e seus efeitos sobre a pessoa que crê, além do fenômeno religioso presente dentro das Igrejas e das casas. Se o perfil do teólogo está mudando, mesmo entre os reformados, não creio que seja para pior, mas para que seus horizontes se alarguem, conforme explica Higuier (1999, p. 1).

A Teologia não é mais necessariamente a tentativa de justificar e tornar plausível racionalmente uma revelação religiosa. Há um ponto onde a Teologia não é ciência: quando trata da fé e da revelação. A própria Teologia afirma que não é ciência de Deus, porque não há tal ciência. Se a Teologia quiser ser ciência e fazer parte da academia, só poderá ser Ciência da Religião. Em 1919, Paul Tillich já distinguia entre uma Teologia eclesiástica, encarregada de sistematizar os conteúdos da mensagem cristã, e uma Teologia da cultura, cuja tarefa é estudar (analisar, classificar e sistematizar) o conteúdo religioso de toda cultura e de toda forma cultural.

É preciso dizer, ainda, que os cursos de Teologia têm tido uma procura variada: numa sala de aula de um curso reformado ou mesmo católico é possível encontrar desde o mais piedoso ao mais ateu. Com o processo de se reconhecer a Teologia como profissão, essa procura tende a aumentar.

“O curso de Teologia é aberto para qualquer aluno, de qualquer confissão. Não há discriminação. O conteúdo é que tem uma cor ligada ao credo”, explica Heber Carlos de Campos [...]. O coordenador do curso de Teologia da Metodista, Paulo Roberto Garcia, conta que “50% dos alunos da faculdade são de outras Igrejas, não metodistas, a maioria pentecostais” (*Folha de S. Paulo*, 2006).

Na matéria da *Folha de S. Paulo*, pode-se ter uma ideia da procura mencionada:

[...] “grande parte das pessoas que fazem Teologia tem por finalidade a condução de uma igreja já como pastor ou padre”. Mas o teólogo também pode ser professor, líder de ministérios específicos ou organismos ecumênicos. Diferentes oportunidades também podem aparecer. Jefferson Ramalho, 27, relações-públicas do selo teológico Vida Acadêmica, da Editora Vida, e teólogo formado pelo Mackenzie, é um exemplo. “Foi por meio do curso que tive a oportunidade de trabalhar na editora. O curso ajudou bastante por já conhecer professores, faculdades e obras. Se tivesse formação em relações públicas, teria que gastar muito tempo estudando isso” (Tatsch, 2006)

Com essas proposições, a pesquisa passa a focar, em seu último tópico, a questão das relações e dissidências entre Teologia e Ciências da Religião.

Teologia e Ciências da Religião, contrapontos e similitudes

Embora a Teologia não exista, em sua origem, em função da sociedade ou das outras ciências, o que foi exposto até aqui indica que ela, tendo um objeto de pesquisa, deve se colocar, por meio de seus formados, a serviço da sociedade, assim como as demais ciências. Dessa maneira, situações como os ataques nos EUA em 11 de setembro de 2001, os massacres dos sem-terra em Eldorado dos Carajás, ou mesmo os insistentes atentados promovidos pelas seitas islâmicas (Al Qaeda, Hamas, Brigada de Mártires de Al-Aqsa) no Oriente Médio devem ter a colaboração dos teólogos de todas as linhas confessionais para se tentar caminhos novos para o papel da religião na sociedade moderna, pois “a crise entre as denominações religiosas iraquianas, deflagrada pela intrusão dos EUA, é só o mais recente exemplo do fato de que a evolução da sociedade moderna em direção à indiferença religiosa está longe de ser uma tendência dominante” (Geertz, 2006).

Assim, se existe verdadeiramente relação entre Teologia e Ciências da Religião, creio que está justamente no fato de ambas terem o dever de entender e contribuir para o fim de tais conflitos. O profissional de hoje deve estar “mais atento à complexidade e às múltiplas inter-relações e interconexões. Exige complementaridade, dialética, inter e transdisciplinaridade dos métodos e dos conteúdos” (Higuet, 1999, p. 2). Não basta mais estudar Teologia ou ser pesquisador, pois a necessidade mundial e de globalização do saber “valoriza mais a competência do profissional ou do pesquisador capaz de estabelecer pontes entre os ramos do saber que a do especialista fechado na sua disciplina provinciana” (Ibid.).

Como praticamente todas as tradições religiosas contemporâneas, o Islã deixou de estar estreitamente ligado a seu contexto local, mas funciona no seio deste como uma força de oposição e até mesmo de desenraizamento. E não é apenas o Islã que merece uma análise dessa ordem. A revitalização do Hinduísmo na Índia, do Budismo no sudeste asiático, do Cristianismo evangélico e do Catolicismo na América Latina, bem como a preocupante emergência do Protestantismo fundamentalista na vanguarda da cena política dos Estados Unidos, um país supostamente laico, precisariam ser compreendidas em termos semelhantes [...] (Geertz, 2006).

Embora diferentes em cada território, a Teologia e as Ciências da Religião devem sempre buscar esse encontro trinitário, onde o teólogo se encontra com as duas e procura em cada uma as fontes e pressupostos para entender o mundo hodierno. Contudo, o papel que se deve desenvolver aqui não é o das similitudes e sim o da diferença entre elas enquanto disciplinas ou áreas do saber. Nesse sentido, quem vem contribuir é o professor titular de Ciências da Religião do Instituto Mackenzie, Antonio Mendonça, ao afirmar que

as Ciências da Religião estudam não Deus, mas suas formas de expressão, em resumo, nas pessoas e na cultura. Nesse ponto, Ciências da Religião se distinguem da Teologia, porque não cogitam de questões a respeito de Deus, como sua existência e natureza. Estudam efeitos e não causa (2003, p. 23).

Pelo que percebi no decorrer dos textos lidos para este trabalho, embora eu também considere que existam escopos específicos em cada uma das áreas em questão, a tendência e a busca de diferenciar ambas é uma proposição, sobretudo dos meios reformados, que procuram manter o caráter hermenêutico da Teologia, evitando por certo a racionalização à sua confessionalidade presente nos cursos de Teologia, conforme se pode perceber no discurso a seguir:

Independentemente do nome que se dê a essa área de conhecimento, seja Ciência da Religião, Ciência das Religiões ou Ciências da Religião, o primeiro problema que se coloca é este: qual é seu objeto? O que se estuda mesmo sob esse ou aquele título? [...] Do objeto. Religião, às vezes ainda com paixão. Podemos, portanto, fugir dele. No Brasil, o problema se torna mais agudo por causa da pressão cultural da Teologia, essa entendida, antes, como formadora profissionalizante de agentes religiosos e, depois, como ciência normativa. [...] Não tratam as Ciências da Religião e a Teologia do mesmo objeto, que é Deus? A resposta é não. [...] A Teologia, [...] então, seria um esforço de aproximação dessa matéria última e que se revela de modo parcial segundo os objetivos e necessidades dela mesma, desde que é impossível conhecer a Deus como ele é como ele mesmo diz. O objeto da Teologia é, portanto, Deus. A Teologia é uma ciência de Deus. [...] Ciências da Religião, [são] um conjunto de disciplinas que, pela autonomia de cada uma delas, têm suas formas peculiares de abordar seu objeto [...] (Mendonça, 2003, p. 21-23).

Cremos, portanto, que o objetivo aparentemente cartesiano de separar e definir Teologia e Ciências da Religião foi atingido mesmo que de forma breve, bem como a tentativa de se diferenciar a ambas enquanto ciências academicamente distintas. Sendo assim, a pesquisa passa agora às suas considerações finais.

Apontamentos finais

Para tecermos nossas considerações finais no que diz respeito ao entendimento de um escopo multidisciplinar para a Teologia e para as Ciências da Religião e, do mesmo modo, estabelecer aqui a distinção no processo de construção dos conhecimentos específicos a que cada uma dessas ciências se refere, se faz necessário que primeiro distingamos os conceitos filosóficos de acidente e essência.

A Teologia, enquanto ciência, pesquisa, define, averigua e entende todos os fatos hermenêuticos, colocações teológicas, palestras, ensinamentos e demais considerações em relação à interpretação das Escrituras, seja em que cultura religiosa for. Sua preocupação é garantir interpretações corretas dos escritos sagrados a fim de que as religiões que deles derivam não sofram uma descaracterização naquilo que lhes for mais essencial, mais identitário e, portanto, correto confessionalmente. Isso, para nós, é a essência da Teologia. No entanto, existe, nesse sentido, o risco de se cair naquilo que teologicamente poderia ser dito como acidental, ou seja, a supremacia do argumento de autoridade presente tanto entre segmentos cristãos quanto entre as relações inter-religiosas.

Por sua vez, as Ciências da Religião procuram entender, classificar e compreender, de forma ampla, os aspectos antropológicos e sociais presentes nas religiões, nos religiosos, nos grupos confessionais e nas culturas que têm a religião como pressuposto. Talvez seu aspecto mais acidental seja justamente se prender à confessionalidade, esquecendo-se de que seu foco é a multicompreensão do sagrado enquanto fenômeno religioso e não como verdade religiosa específica. Sendo assim:

Num país como o nosso, reveste-se de especial interesse o diálogo entre Ciências da Religião e *Teologia*. Até parece ironia: enquanto uns veem as Ciências da Religião como perigo para a fé, outros acusam o curso de ser “uma forma camuflada de teologia”. [...] do ponto de vista tanto ético como metodológico, é descabido abordar as ciências da religião com cabeça de teólogo. [...] São resquícios de colonialismo. Atenção especial merecem as religiões

ativamente presentes na região, principalmente quando constituem seu espaço hermenêutico. Nesse caso, mesmo que se trate de religião majoritária, seu pensamento é encarado como objeto de pesquisa, não como vinculante para os estudantes. É princípio que rege também as relações e distinções entre Ensino Religioso oferecido na Escola, e Formação confessional (como evangelização, catequese, “escola corânica”), que compete à família e à comunidade de fé (Gruen, 2005, p. 24).

Dessa maneira, se o interesse da Teologia reformada em questão é hermenêutico, o das Ciências da Religião é fenomenológico, mas, ainda que olhando de forma distinta para conceitos como Bíblia, religião, sociedade religiosa, entre outros, esses dois campos do saber devem manter estreito diálogo, pois um contribui positivamente com o outro, seja para garantir que o ser humano não será coisificado pela religião, seja para salvaguardar que a religião não será adulterada pela razão. A meu ver, as religiões são patrimônio da humanidade e todas elas e todos os fenômenos onde estão de alguma forma presentes merecem a atenção e, sobretudo, o respeito do teólogo e do pesquisador das religiões. Conforme Etienne Higuier (1999, p. 3):

A ANPTer e a CAPES têm mais o que fazer do que ressuscitar o patrulhamento ideológico ou a caça às bruxas das épocas de ditadura militar ou do domínio do pensamento marxista nas universidades, sem falar da tristemente famosa Inquisição. Devem manter o debate no campo acadêmico, sem representar posições confessionais ou denominacionais. A discussão sobre concepções de ciência, Teologia, religião e ciências da religião continua aberta em nível epistemológico e dever-se-ia evitar as excomunhões recíprocas, procurando, ao contrário, estabelecer estratégias comuns perante a universidade e a sociedade.

Espera-se, por fim, que esta pesquisa tenha contribuído para o enriquecimento do saber teológico e do pensar metodológico na vastidão do conhecimento científico, quando se pensa no que possa de fato ser o conceito de Religião.

Bibliografia

Livros

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2. ed. rev. São Paulo: Vozes, 1999. 758p.

BROWN, Dan. *Código Da Vinci*. São Paulo: Sextante, 2003.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos; ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. de Sonia Cristina Tamer. Prefácio de Georges Dumézilk. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 178p.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Trad. de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. 295p.

GÓES, Paulo de. O caráter científico da teologia. In: MARASCHIN, Jaci. *Teologia sob limite*. São Paulo: ASTE, 1992.

HAIGHT, Roger. *Dinâmica da teologia*. Trad. de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004. 280p.

JOSGRILBERG, Rui de S. A fé em busca da teologia. In: MARASCHIN, Jaci. *Teologia sob limite*. São Paulo: ASTE, 1992.

MUELLER, Enio Ronald. In: FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lês? Um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. São Paulo: Vida Nova, 1986. 245p.

RAMM, Bernard L. *Protestant Biblical Interpretation; A Textbook of Hermeneutics for Conservative Protestants*. Boston: W. A. Wilde, 1950. 197p.

SIEPIERSKI, Paulo. Protestantismo e pós-modernidade. In: MARASCHIN, Jaci. *Teologia sob limite*. São Paulo: ASTE, 1992.

VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica; princípios e processos de interpretação bíblica*. Miami: Editora Vida, 1987. 52p.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K Szmrecsányi. 11. ed. São Paulo: Pioneira, 1996. 233p

Conteúdo on-line

ANGLADA, Paulo R. B. *Orare et labutare; a hermenêutica reformada das Escrituras*. Disponível em: <http://www.thirdmill.org/files/portuguese/80641~9_18_01_3-32-30_PM~anglada1.htm>. Acesso em: 24 maio 2006.

BÖHM, D. O. *Caminhos de Cristo*. Disponível em: <<http://www.caminhosdecristo.net/print/pt.doc>>. Acesso em: 24 maio 2006.

CARTA DE PRINCÍPIOS. Disponível em: <<http://www.mackenzie.br/ano2005.html>>. Acesso em: 24 maio 2006.

EST (Escola Superior de Teologia). Disponível em: <http://www.mackenzie.br/ciencias_religiao.html>. Acesso em: 24 maio 2006.

FACULDADE TEOLÓGICA SUL AMERICANA (FTSA). *Cursos de pós-graduação*. Disponível em: <<http://www.ftsa.edu.br/?modo=conteudo&cat=2&txt=26#mdiv>>. Acesso em: 24 maio 2006.

GEERTZ, Clifford. *O futuro das religiões*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1405200614.htm>>. Acesso em: 29 maio 2006.

GRUEN, Wolfgang. *Ciências da Religião numa sociedade multicultural*. Disponível em: <http://www.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20060222094419.pdf?PHPSESSID=dbfa94199f77cc4aa16b5c03fa0e2491>. Acesso em: 24 maio 2006.

GUERRIERO, Silas. *Desafios atuais aos estudos das religiões*. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/10_impr.shtml>. Acesso em: 24 maio 2006.

HIGUET, Etienne A. *Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP*. Disponível em: <<http://www.redemptor.com.br/~soter/anpter-Etienne.doc>> Acesso em: 30 maio 2006.

LOPES, Augustus Nicodemus. Disponível em: <http://www.buscacrista.com.br/estudos/quem_jesus_foi.htm>. Acesso em: 24 maio 2006.

MENDONÇA, Antonio Carlos. *Aula inaugural do 1º semestre de 2003 do Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie* (3 fev. 2003). Disponível em: <www.mackenzie.com.br/editoramackenzie/revistas/cierel/03_cie_rel_ciencias_da_religiao.pdf>. Acesso em: 24 maio 2006.

_____. *A experiência religiosa e a institucionalização da religião*. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300004&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em: 24 maio 2006.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA (MEC). *Curso de Teologia, bacharelado*. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=12449&Itemid=754>. Acesso em: 30 maio 2006.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP). *Departamento de Teologia e Ciências da Religião*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/~dtr/DEPARTAMENTO%20DE%20TEOLOGIA_arquivos/IPT/IPT.htm>. Acesso em: 30 maio 2006.

RAMOS, Ariovaldo. *Uma viagem em busca de significado*. Disponível em: <<http://www.vidanova.com.br/teologiadet.asp?codigo=94>>. Acesso em: 24 maio 2006.

REDEMPTORIS MISSIO. *Sobre a validade permanente do mandato missionário*. Disponível em: <http://www.vatican.va/edocs/POR0071/_P5.HTM>. Acesso em: 24 maio 2006.

SOTER. *Estatuto da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião*. Disponível em: <<http://www.soter.org.br/soter/conteudo/estatuto.asp>>. Acesso em: 29 maio 2006.

TATSCH, Constança. *Curso profissionaliza estudo de religião*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/fovest/fo2802200601.htm>>. Acesso em: 29 maio 2006.

UNIVERSIDADE METODISTA. *Sobre o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião*. Disponível em: <<http://metodista.br/posreligiao/historico.php>>. Acesso em: 24 maio 2006.

Introdução

Este texto tem como objetivo geral trazer à memória algumas histórias “soterradas” da Antiguidade. Isso já fizemos inúmeras vezes, abrindo portas e janelas de textos antigos, principalmente do Novo Testamento. Aqui, a porta de entrada será diferente: trata-se de adentrar em catacumbas de Roma para tentar vislumbrar resquícios de uma história quase perdida. Buscamos, portanto, resgatar a memória e o imaginário religioso de algumas pessoas por meio de outras fontes históricas.

Faremos um recorte espaçotemporal que se limita a Roma, no período compreendido entre o final do século II e o século IV. Epitáfios, inscrições e imagens tumbárias servirão de fontes documentais que possibilitam acesso ao conhecimento de alguns aspectos da mentalidade sociocultural e religiosa daquele tempo e daquelas pessoas confrontadas com sofrimento, morte, e que articulavam também reflexões sobre a vida “pós-morte”. Destacamos fragmentos da história de vida de pessoas e grupos, de modo que o “lugar da morte” se torna lugar de memória e de reconstrução de vida.

Optamos por destacar fontes que documentam vida e atributos de crianças e mulheres por dois motivos principais: a) as catacumbas apresentam tumbas e inscrições nas quais crianças e mulheres são bastante mencionadas, se comparado com documentos escritos do mesmo período; b) com isso, tais fontes nos possibilitam adentrar um pouco mais na

* Teóloga, doutora, professora no Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), pastora luterana, assessora no Centro de Estudos Bíblicos e no Serviço de Animação Bíblica (Paulinas). Membro fundadora da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB).

história de vida e de fé dessas pessoas, que, naqueles tempos, viviam em sistemas patriarco-quiriarcas de marginalização, opressão e silenciamento. Assim, o “lugar da morte” traz à tona um pouco daquilo que estava enterrado, a fim de lançar luz sobre a vida dessas pessoas.

Este texto é fruto de pesquisas sobre o movimento de Jesus, que, nos séculos seguintes, teve um processo de continuidades e rupturas em comunidades cristãs espalhadas pelo entorno do mar Mediterrâneo, no Império Romano.

Em Roma, no caso, havia muitas comunidades que se reuniam nas casas, também de mulheres, que lideravam essas comunidades também no serviço litúrgico e de ensino.

Iminência e realidade da morte em textos evangélicos

Como já elaborado em outros lugares, o perigo de morte rondava constantemente não só quem participava do movimento de Jesus e dos inícios da formação de comunidades cristãs, mas todas as pessoas que viviam naquele contexto político-social. Destacamos algumas dessas realidades:

- a) a existência das guerras de ocupação e a conseqüente morte e escravização de milhares de pessoas pelo sistema da *pax romana*, bem como o subsequente controle e combate militar de quaisquer tentativas de organização ou sublevação populares, o que resultou em perseguição também de pessoas e comunidades cristãs;
- b) a existência e o agravamento do abismo socioeconômico existente, baseado também em questões étnicas, por exemplo, entre cidadãos romanos e pagãos, bem como na reprodução deste macrossistema também entre judeus e pagãos etc. O empobrecimento e a marginalização da maioria da população causavam miséria e fome, perda de terra, migração forçada, abandono de crianças e pessoas idosas, levando à subnutrição e à morte;
- c) vinculadas principalmente, mas não apenas, com essa situação, doenças e a falta de cuidados terapêuticos possíveis na época – falta que geralmente também estava vinculada à condição econômica da pessoa doente – eram outra grande causa de morte. É nesse contexto que se situa a importância da existência e atuação de terapeutas religiosos, taumaturgos, homens e mulheres que conheciam o poder de ervas, gestos e palavras, entre os quais se encontra Jesus.

O clamor-afirmação do chefe de sinagoga Jairo expressa bem esse perigo de morte cotidiano: “Minha filhinha está nas últimas” (Mc 5,23).



Jesus e a mulher Cananeia; desenho a pena de Rembrandt, 1660.
Fonte: <www.novolhar.com.br/noticia_edicoes.php?id=313>

Situação igual se manifesta na vida da mulher cananeia/siro-fenícia que intercede por sua filha (Mc 7,24ss; Mt 15), bem como do centurião que tem seu escravo moribundo (Lc 7,2). Esse perigo de morte iminentemente cotidiano está registrado na morte do filho único da viúva de Naim e na situação desesperadora que se instala na vida dela, necessitada do apoio e da sustentação de seu filho (Lc 7,11ss). Acrescente-se a essas situações outra grande causadora de morte, as doenças ginecológicas, registrada paradigmaticamente na narrativa da mulher hemorrágica (Lc 8,43-48).

Essa realidade da iminência e a realidade da morte na vida de crianças e mulheres, inscrita em textos neotestamentários, ficam evidenciadas também em inscrições tumbárias nas catacumbas em Roma.

“Morte morrida” e “morte vivida”

Ocupar-se com catacumbas é adentrar na “história da morte” na Antiguidade. Para Vovelle (1987), existem dois tipos de morte: uma é a morte consumada, biológica, que indica para a igualdade absoluta de todas as pessoas. A outra é a morte vivida, que é homenagem à pessoa morta e que introduz um *status* ontológico espiritual para a mesma. A arte funerária ajuda neste processo da compreensão da morte por meio da elaboração de um discurso simbólico-religioso.

Para os antigos, a morte e o nascimento fazem parte da lei natural da vida. Literatura, epigrafia, estrutura e acessórios tumbares evidenciam que a grande maioria das culturas existentes no Império Romano tem a convicção de que toda a existência humana prepara para a vida pós-morte, de modo que a morte e o jeito de viver afetam-se mutuamente (cf. Toynbee, 1971, p. 34). Na perspectiva das mentalidades, a conduta da pessoa tem relação com seu destino posterior. Por isso, em epitáfios, por exemplo, inscrevem-se catálogos de virtudes em memória de pessoas mortas: cenas da vida profissional, intelectual e do cotidiano fazem parte da arte funerária antiga.

A morte é considerada como longo e profundo sono: os mortos dormem em paz, e isso é representado nas lápides com a expressão latina *requiescere in pace*. *Dormitorium* é o cemitério antigo (no grego: *koimetérion*). O *hades* é o lugar onde os mortos descansam, aguardando, na concepção judaico-cristã, a ressurreição dos mortos. O escrito não canônico Atos de Paulo e Tecla, do século II, fala desse lugar como “refrigério, satisfação e alegria”. A morte, representada nas inscrições e imagens tumbárias cristãs antigas, é lugar de esperança, e é por meio da “morte vivida” que se reconstrói fragmentos da história da vida de quem morreu.

Por causa das concepções sobre a morte foi-se construindo também o que se chama de “arquitetura da morte” por meio de tumbas, epitáfios, cemitérios, sarcófagos etc. Arquitetura e arte funerária formam um corpo documental para analisar a história e o imaginário de pessoas, povos e civilizações. Assim, para os antigos, a tumba era lugar da morada da pessoa morta, extensão da sua casa em vida. Grandes e pequenas, espaçosas e amontoadas, elas também podem fornecer informações sobre as relações sociais das pessoas mortas quando eram vivas.

Não podemos, aqui, considerar toda a história funerária grega, etrusca e romana, mas podemos dizer que, no período em questão, o direito ao enterro valia para todas as pessoas,

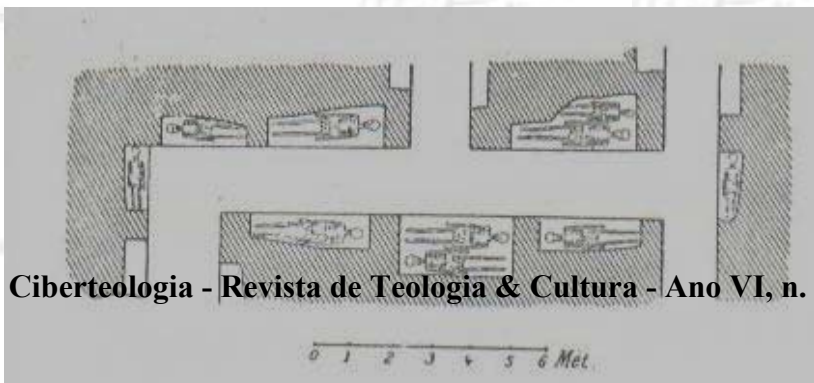
de maneiras diversificadas, sendo que a maioria pobre era enterrada em tumbas alinhadas ao longo das vias públicas, longe da cidade. Os mais pobres eram depositados diretamente na terra. Os mais ricos, em sarcófagos e em tumbas particulares, em “jardins sepulcrais”. Na Via Ápia, fora dos muros da cidade de Roma, existiam os “columbários” imperiais, que eram tumbas grandes, geralmente subterrâneas, e nas suas paredes eram escavados nichos chamados *loculli*, onde os mortos (escravos e libertos imperiais) eram colocados.

As catacumbas eram necrotérios judaico-cristãos subterrâneos públicos. O termo começou a ser usado em 1611, quando uma escavação na Igreja de São Sebastião, em forma de cruz ao sul de Roma, na Via Ápia, revela um necrotério com aproximadamente 174 mil corpos do decorrer do século II. O termo catacumba significa “sob a cruz”.

Pela lei romana, o território do cemitério era declarado religioso, sendo que sua violação era considerada crime. Talvez por isso possamos compreender porque as catacumbas continuam razoavelmente bem preservadas e porque se acredita que elas também serviam de lugar para que pessoas judaico-cristãs realizassem celebrações e reuniões clandestinas, visto que a religião cristã era oficialmente proibida até o Édito de Milão de 313. A partir de então, no século IV, a Igreja passa a sepultar seus mortos na superfície e dentro das igrejas, o que vale para as pessoas importantes da elite eclesiástico-social.

Arqueologia e arquitetura das catacumbas

Desde o início do século II, as lideranças judaicas e cristãs se esforçavam em adquirir terras fora da cidade de Roma para realizar escavações subterrâneas e construir suas catacumbas. Era escavado um túnel e, paralelamente à superfície, fazia-se a galeria principal. Podiam ser escavadas galerias secundárias, quando necessário, sendo ligadas à primeira por meio de corredores e escadas, o que pressupõe a existência de mais andares nas catacumbas. Nas paredes dos túneis e galerias eram escavados os *loculli*, lugares onde eram enterradas as pessoas mais pobres, sendo depositadas ali mais do que uma.



Fonte: Scaglia (1909, p. 29).

Eram fechados com painéis de barro ou pedra, sobre os quais se inscreviam nomes, símbolos e outras informações. Além das inscrições, são encontrados também muitos objetos, vasos, moedas, lâmpadas e objetos pessoais, que eram colocados junto ao morteiro. Símbolos religiosos eram esculpidos e pintados nas paredes.

Para os mais ricos existiam as câmaras (*cubiculum*), que não ficavam tão expostas com os muros dos corredores, nos quais igualmente eram escavados os *loculli* para depositar os mortos. No teto dessas câmaras geralmente havia imagens circulares que representavam a onisciência de Deus. Imagens do cotidiano e símbolos religiosos, bem como objetos pessoais, encontram-se em maior quantidade aqui do que nos *loculli*.

Em Roma, encontram-se entre 35-60 catacumbas, concentradas na Via Ápia. A mais antiga deve ser a de São Calixto, construída em torno do ano 200. Além dessa, as principais são a de Domitila, São Sebastião, Pretestato, Priscila.

Imagens e inscrições tumbárias cristãs

Nas catacumbas, cristãos e judeus recorriam à arte por meio de imagens com objetivos ornamentais e didáticos para identificação de si mesmos e de sua fé e esperança para o bem-estar e a felicidade para a pessoa enterrada no que se refere à vida pós-morte (cf. Toynbee, 1971, p. 235). Além dos símbolos, encontram-se também inscrições com informações sobre as pessoas enterradas.

Reafirmamos que imagens e inscrições tumbares são reconhecidas como base documental que registra e comunica informações da história e do imaginário da pessoa morta e de quem fez a homenagem. Assim, também fazem parte da história do movimento de Jesus, que teve continuidade por meio dessas pessoas e comunidades. Nesse sentido, é importante observar que no estudo iconográfico constata-se que a comunicação da fé por meio de imagens é anterior à construção da doutrina eclesiástica sobre a imagem e a fé. Por isso podemos encontrar nas catacumbas expressões de fé que não se encontram totalmente representadas nos escritos cristãos.

Outro detalhe importante a ser destacado é que, no contexto patriarcal daquele mundo, as catacumbas são um importante espaço de reconstrução da história de mulheres e crianças. Como em outro material literário, também na epigrafia tumbaria a maioria mencionada são homens. No entanto, parece não existir outro “lugar documental” que registre tanto a presença de mulheres e crianças quanto as inscrições tumbares de diferentes expressões religiosas, aqui especificamente a cristã! Isso talvez tenha a ver com a mortalidade de crianças, gestantes, parturientes e mulheres no período pós-parto, como expressamos anteriormente. Assim, as inscrições tumbarias tornam-se relevante fonte para a pesquisa das relações sociais de gênero, por isso as destacamos neste estudo. Tais inscrições não indicam apenas para a morte e a esperança na vida pós-morte, mas fazem memória de fragmentos da vida da pessoa morta e de sua participação nas relações familiares, sociais e religiosas.

Selecionamos aqui algumas inscrições tumbares latinas e gregas que fazem memória de algumas mulheres e crianças, com atributos pessoais e de fé:

Mulheres idosas e mencionadas pelo nome

a) Uma lápide tumbar de mulher com idade avançada de 65 anos apresenta o símbolo do barco que se dirige para o farol, que a conduzirá ao paraíso:¹

FIRMA VICTORA QUE VIXIT ANNIS LXV

(“Firmia Vitória, que viveu 65 anos”).



Fonte: Dué (1999, p. 29).

¹ As traduções das inscrições são nossas.

b) Na catacumba de São Calixto existe uma inscrição, junto à qual se encontram muitos objetos, e nela consta um desejo:

Sofronia vibas contuius [sic!]

(“Sofronia, vivas com os teus!”).

c) Na catacumba de Saturniano, encontramos uma inscrição muito afetiva:

Laurinia melle dulcior quiesc(e) in pace

(“Laurínia, mais doce que o mel, descansa em paz”).

d) Na catacumba de São Calixto, na câmara de Lucínia, encontra-se uma inscrição em grego:

Feleikla eirene soi en ko [sic!] kyrio

(“Feleicla, paz a ti, no Senhor”).

e) Também em São Calixto, na câmara “Cinco santos”, há compartimentos ornados com belas imagens e com nomes das pessoas enterradas em *cubicula* comum:



Fonte: Scaglia (1909, p.191).

DIONYSAS IN PACE

NEMESI IN PACE

PROCOPI IN PACE

ELIODORA IN PACE

ZOAE IN PACE

ARCADIA IN PACE

Agrupei esta série de inscrições por trazerem o nome de mulheres e algum atributo sociocultural que ajuda a reconstruir sua vida. Além disso, é comum o voto litúrgico: descansa em paz. Faço agora algumas observações relevantes para uma história das mentalidades de comunidades cristãs.

Laurínia é lembrada com atributo afetivo, e a comparação com a doçura do mel é historicamente relevante porque aponta para um produto alimentício muito conhecido e usado na época, e que também já era usado metaforicamente.

Feleicla é nome oriental, o que também explica a utilização de grego na inscrição, até mesmo com erro de grafia. São indícios que podem indicar para uma origem social mais simples, para a realidade de migração e de miscigenação étnico-cultural, presente em alguma das comunidades cristãs que se reuniam em casa na cidade de Roma.

Temos duas inscrições com imagens:

- a) Na tumba de Fírmia Vitória, a imagem transcende a escrita: a simbologia é forte e, como expressão religiosa, remete para a fé histórica e escatológica: o barco pode representar tanto um grupo que pertence a Cristo (= Igreja) quanto a alma que se dirige para o Além, orientada pelo farol, que representa a fé. Em todo caso, o imaginário de pessoas e grupos está representado nesta arte tumbária.
- b) Na *cubicula* comum foram enterradas cinco pessoas, das quais quatro são mulheres (Dionysa, Eliodora, Zoe, Arcádia), o que é um dado historicamente relevante na perspectiva de gênero. A imagem está totalmente ornada com símbolos religiosos e do cotidiano: as cinco pessoas de braços levantados são conhecidas como “orantes” que conduzem as almas para o céu (braços elevados para alcançar salvação), encontram-se em meio a um jardim cheio de aves e ramos, símbolos do paraíso, e estão cercadas pelos nomes das pessoas mortas. Embaixo, temos vasos/cálices que podem representar instrumentos de trabalho (carregar água, guardar alimentos, fazer tinturas e óleos), bem como os instrumentos da Eucaristia (cf. Scaglia, 1909, p. 191-192).

Essas observações são pertinentes para a indicação da possibilidade de que a *cubicula* pertencesse a uma corporação profissional, na sua maioria composta de mulheres, que professava a mesma fé.² Nisso existe, também, a probabilidade de que o grupo estivesse organicamente organizado em torno de alguma função eclesial, como a diaconia, na qual homens e mulheres realizavam as mesmas tarefas comunitárias de assistência a doentes e

² Esta possibilidade histórica está demonstrada em outras fontes daquela época, bem como no texto de At 16,11-15. Veja maiores informações em Richter Reimer (1995).

pessoas necessitadas (cf. Lc 8,3; 10,38-42). Nesse caso, os utensílios podem remeter para a utilização de óleos medicinais ou mesmo para instrumentos eucarísticos utilizados nas funções diaconais. Essas inscrições tumbárias, portanto, são fontes que atestam a presença e a participação eclesial e profissional de mulheres e ajudam a reconstruir fragmentos do cotidiano histórico e do imaginário delas e dos grupos aos quais pertenciam, em continuidade ao movimento de Jesus.

Mulheres virgens e esposas-mães

a) Na catacumba de São Calixto, encontra-se o epitáfio de uma jovem que morreu poucos dias após ser batizada (cf. Scaglia, 1909, p. 176):

BENEMERENTI ANTONIAE CYRIACETI QUAE VIXIT
ANNIS XVIII M. II D. XXVI ACCEPTA DEI GRATIA
QUARTA DIE VIRGO OBIIT.

(“À querida Antônia Ciriaceti, que viveu
19 anos, 2 meses e 26 dias. Aceitou de Deus a graça [Batismo]
(após) quatro dias morreu virgem.”)

b) Uma inscrição maior é dedicada à esposa que faleceu jovem (cf. Geist; Pfohl, 1969, p. 174, n. 463):

D(E)P(OSITIO) LUCIFER(A)E CO(N)IUGI DULCISSIMA(E)
OMNEN DULCITUDINEM
CUM LUCTU(M) MAXIME MARITO RELIQUISSET
MERUIT TITULUM INSCRIBI
UT QUISQUE DE FRATRIBUS LEGERIT
ROGET DEU(M) UT SANCTO ET INNOCENTI SPIRITO
AD DEUM SUSCIPIATUR
QUE VIXIT ANNOS XXII ME(NSE)S N(UMERO) III DIES VI.

(Urna de Lucífera, esposa dulcíssima,
em tudo honrosa,
deixou o marido com enorme luto.

Mereceu o título na inscrição
para que cada um dos irmãos que a lerem
peça a Deus para que o [seu] espírito santo e inocente
suba a Deus.

Ela viveu 22 anos, 3 meses e 6 dias)

Essas e outras inscrições atestam o *status* sociocultural da virgindade e a fidelidade ao marido dentro de contexto patriarcal, sendo que a sexualidade feminina era o elemento que perfazia a honra (e a vergonha) do pai e do marido. Um detalhe importante na segunda inscrição é o pedido de oração para a salvação do espírito de Lúcifer, o que aponta para o imaginário religioso, para o qual o *hades* é lugar de descanso e espera para a “grande passagem”, o “subir a Deus”.

Mulheres gestantes, parturientes e no pós-parto

Grande parte das inscrições que recorda mulheres destaca sua morte em decorrência da procriação, função exigida das mulheres daquele tempo. Menciono algumas:

a) Tumba feita por coescravo para parturiente anônima, também escrava (cf. Geist; Pfohl, 1969, p. 46, n. 63):

QU(A)E EST CRUCIATA UT PARIRET DIEBUS IIII
ET NON PEPERIT ET EST ITA VITA FUNCTA
IUSTUS CONSER(VUS) P(OSUIT)

(A qual estive em dores para parir durante quatro dias
e não pariu e assim sua vida acabou.

Justo, cosservo, fez).

b) Tumba que atesta a morte da mãe no período pós-parto (cf. Geist; Pfohl, 1969, p. 46, n. 64):

QUAE PARTU PRIMO POST DIEM XVI
RELICTO FILIO DECESSIT

(A qual morreu dezesseis dias após o primeiro parto,
com sobrevivência do filho).

c) Tumba com inscrição para mulher anônima que morreu ao dar à luz, junto com a recém-nascida (cf. Geist; Pfohl, 1969, p. 45, n. 61):

VIXIMUS UNANIMES ET PRIMA PROLE BEATI
IN MUNDUM DUPLICI MORTE SECUNDA VENIT
PIGNORA DIVIDIMUS COMITATUR ME MORIENTEM
MORTUA SOLATUR FILIA PRIMA PATREM

(Vivemos unânimes e felizes com a primeira criança;
quando a segunda veio ao mundo, (aconteceu) morte dupla.

Agora as crianças estão divididas: a filha falecida me acompanha
agora para o além; consolo é a primeira filha ao pai).

Essas e outras inscrições destacam a função materna das mulheres falecidas, sejam elas escravas, sejam livres. A relação afetiva é destacada tanto para com o cônjuge quanto para com as crianças. As inscrições estão permeadas de beleza que brota e fala da tristeza da perda, do trabalho de luto e da necessidade de manter viva a memória das mulheres mortas. No conjunto, é possível perceber que são pouquíssimas as mulheres idosas e muitas as crianças e jovens mencionadas nas inscrições tumbárias. Isso remete para a realidade histórica, onde a maioria das mulheres chegava, quando muito, a alcançar a idade de trinta anos. A maior *causa mortis* era, para as mulheres, a condição e os processos da procriação, o que terá sido um dos motivos de mulheres cristãs optarem pelo celibato, como bem o demonstra a narrativa nos Atos de Paulo e de Tecla.

A imagem tumbária da mulher orante

Na catacumba de Priscila, uma pintura em *cubicula* apresenta uma mulher orante, anônima. A imagem comunica três níveis relacionais da vida dessa falecida: à esquerda, a representação da celebração do matrimônio; à direita, a jovem mãe com o bebê ao colo. No centro, em destaque púrpuro, a mulher falecida, com as mãos levantadas, imagem típica de orante na arte tumbária, que expressa a oração na esperança da salvação.



Fonte: Dué (1999, p. 29).

Convite para continuar pesquisando

As catacumbas em Roma, como lugar de descanso para os mortos dos séculos II-IV, servem como fonte documental artística e epigráfica para testemunho acerca da vida das pessoas mortas e das concepções de pós-morte e ressurreição, expressas de várias formas (paz, descanso em Deus, monograma crístico, imagem do farol e do paraíso, mulheres orantes, barco, paraíso). Imagens e inscrições são um registro da história cotidiana e do imaginário sociorreligioso daquelas pessoas e de seus familiares e grupos. No caso de mulheres, essas fontes são um espaço privilegiado que informa sobre idade, sexualidade, cotidiano e religiosidade. Os símbolos, as inscrições e as formas litúrgicas estabelecem um elo comunicativo entre o imanente e o transcendente, entre o profano e o sagrado. O desejo de paz e descanso, as imagens de luz (farol), paraíso, o monograma, as figuras orantes, a âncora, são parte integrante de atributos de uma expressão religiosa judaico-cristã que remetem para a esperança da vitória final sobre a morte, a salvação na ressurreição em Cristo.

Bibliografia

DUÉ, Andréa. *Atlas histórico do cristianismo*. Texto de Juan Maria Laboa e tradução de Ivo Montanhese et al.. Petrópolis/Aparecida: Vozes/Santuário, 1999.

GEIST, Hieronymus; PFOHL, Gerhard. *Römische Grabinschriften*. München: Ernst Heimeran Verlag, 1969.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja; uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCAGLIA, P. Sixte. *Les Catacombes de Saint Calixte; histoire et description avec un aperçu sur la sépulture, l'épigraphie et l'art chrétiens*. Roma: Officina Poligrafica Editrice, 1909.

TOYNBEE, J. M. C. *Death and Burial in the Roman World*. London/Southampton: Thames and Hudson, 1971.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

[...] se tornou de máxima importância restabelecer a participação do Homem em seu próprio futuro.

Tarkovsky

A magia do cinema era contagiante. As imagens vivas na tela, a expressão dos atores, os movimentos, a sonoridade musical, a sensação prazerosa de estar participando da chegada da Modernidade. Ainda mais ali, naqueles espaços do *sertão*.

Em 1909, na capital do estado, houve uma exibição do *cinematógrafo*. Foi no luxuoso Teatro São Joaquim. A propaganda anunciava a utilização de um “extraordinário e aperfeiçoado aparelho todo movido à eletricidade”. Podemos imaginar a impressão que causou. A luz elétrica seria instalada na cidade somente em 1923.¹ O anúncio prossegue, então, buscando atrair a curiosidade para o espetáculo: “São verdadeiras maravilhas que hoje tem avassalado por completo todo o mundo civilizado”.²

Para entender a história da chegada do cinema em Goiás, temos de relativizar o que se entende atualmente por “ir ver um filme”. A exibição cinematográfica era um ato festivo, especial, feito à noite e somente por adultos. Constituía, no início do século passado, uma diversão familiar, embora Sheila Schvarzman (2005) afirme ser um hábito

* Doutor em História pela Universidade de Brasília. Professor do Departamento de História na Universidade Estadual de Goiás e na Universidade Católica de Goiás. Esse projeto de pesquisa é financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (Fapeg).

¹ Instalada nas vias públicas por uma empresa de Hamburgo (cf. *O democrata*, Cidade de Goiás, 6 abr. 1923, p. 2).

² *Jornal O Lيدador*, Cidade de Goiás, 28 jan. 1909, p. 3. A companhia, é bom notificar, tinha nome francês: Pathé Frères.

predominantemente masculino. Os filmes – sim, porque eram vários numa noite – costumavam ser acompanhados de apresentações musicais, declamações poéticas e, às vezes, números circenses. Apesar de não ser tão caro, era considerado um ato sofisticado, um hábito da elite aristocrática, que exibia os modos “civilizados”.

Quanto custava um ingresso em Goiás? O mesmo valor de duas dúzias de ovos: mil réis para a “geral”. As galerias eram mais caras, dois mil réis, mas as famílias podiam levar suas próprias cadeiras para assistir confortavelmente à sessão, que era composta de diversos filmes curtos para o padrão atual. Filmes religiosos eram comuns, como *A vida pública de Nosso Senhor Jesus Cristo* ou *O filho pródigo*.³ Quem comprava o ingresso, contudo, nem sempre tinha noção do que assistiria. Havia programas que anunciavam “uma fita interessante”, e a noite poderia encerrar com “uma fita a escolha do electricista”.⁴ O programa em si valia mais que os interesses particulares dos espectadores.

Difícil saber se os bons católicos apreciavam aquelas películas. A Igreja, a princípio, foi reticente com a linguagem cinematográfica. Somente mais tarde, na época da popularização das salas de cinema, passou a valer-se dela para proclamar sua mensagem. Foi o que ocorreu no estado de Goiás, mas isso num processo histórico cheio de ambiguidades.

A rejeição da imagem viva

Em 1864, o papado editou um decreto em que condenava diversos erros “doutrinários” do mundo moderno. Não se deveria acreditar, por exemplo, que as congregações romanas impediam o progresso científico, que as pessoas seriam livres para abraçar a religião que quisessem, que a Igreja deveria ser separada do Estado e que o pontífice excederia os limites de seu poder ao legislar sobre matérias de fé e moral (cf. Bettenson, 1998, p. 378-379). O texto tem argumento unidirecional: a hierarquia eclesiástica pode e deve interferir na sociedade, mas essa não pode influenciá-la. Além disso, circula numa petição de princípio: como se acha no direito de julgar, condena, e quem discorda desse direito é condenado.

³ Foram exibidos na capital do estado, dia 20 de maio de 1909, pela companhia Recreio Goyano. Cf. *O Lidador*, 20 maio 1909, p.3.

⁴ Citamos aqui um anúncio publicado em *O Lidador*, 24 jun. 1909, p. 3, para uma sessão programada para uma quarta-feira.

Essa era a postura predominante no Catolicismo da virada do século XIX para o século XX. A autonomia crescente das esferas sociais, a que podemos chamar secularização, era claramente identificada. Obviamente, o alto clero não via com bons olhos a perda do poder religioso. Um sonho de Cristandade ainda permanecerá na cabeça de muitos até, pelo menos, meados do século XX.

Na Cristandade medieval, e durante os primórdios do período moderno, a instituição eclesiástica era a grande patrocinadora das artes. A beleza criada pelos artistas indicava a presença do criador divino. Ali, portanto, no lugar onde os representantes desse Deus exerciam suas funções, as glórias da capacidade humana e da atuação divina no mundo estavam mescladas através das imagens. Uma teoria da representação estava implicada, como um jogo de presenças e ausências que se remetiam mutuamente.

Na criação do cinema, a relação presença-ausência é fundamental. Seus códigos fogem da figuração pictórica, pelo grau de realidade que conferem, e também não são os mesmos da montagem teatral, onde os artifícios são muito mais explícitos. O Cristianismo usou os recursos artísticos de ambos na evangelização dos povos, mas com a linguagem cinematográfica foi diferente. Que é que levou a tal resistência?

Curioso que as exhibições dos irmãos Lumière – início da produção de filmes explorados comercialmente na última década do século XIX – parecem, hoje, a nossos olhos, bastante inocentes. Eles filmavam trabalhadores saindo de uma fábrica, as ruas de Paris, camponeses trabalhando, ou seja, documentavam em suas imagens acontecimentos do cotidiano. Se não tinham nada de especial, por que as pessoas pagavam para assistir a tais filmes?

Isso nos leva a pensar o que caracteriza a experiência cinematográfica. Um caso muito comentado na história do cinema exemplifica o jogo representacional envolvido. Trata-se do filme *A chegada de um trem na estação* (1895), feito pelos “pais” do cinema. O tema da película, como indica o título, são os trens chegando e saindo de uma estação ferroviária. O público se assustou com a imagem de uma grande locomotiva chegando e alguns chegaram a sair correndo da sala! Essa *ficcionalização* do real, acoplada com a redescritção realística da vida em movimento, fornece as bases da nova linguagem artística que surgia.

Mas o encanto não advém somente do *ilusionismo*⁵ de um filme. Há o elemento tecnológico enquanto modo de produção (e reprodução). Se não existe mais a *aura* da obra de arte na idade da técnica, conforme conhecida tese de Benjamin (1988, p. 170), a própria tecnologia ganhou *status* de aura. Tal encanto contagiava as pessoas comuns, que se viam reduplicadas em outra dimensão. Agora, elas eram, também, parte da arte.

Um terceiro elemento compõe o cinema, e ele não é menos relevante que os demais: seu caráter de mercadoria. Como parte de um mercado, as narrativas fílmicas buscam captar a subjetividade da plateia, além de tentar conquistar mais “consumidores”. Portanto, o pagamento do ingresso não é algo exterior ao filme, compondo de maneira explícita sua linguagem. Outra consequência se encontra em sua *fetichização*, nesse aspecto suprassensível das imagens objetivadas na tela. Os desejos dos espectadores ali também estão projetados, demarcando a cognição do que é visto. Marx, por sinal, estabeleceu na sua análise tal relação:

[...] a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como uma forma objetiva de uma coisa fora do próprio olho. [...] A forma de valor e relação de valor dos produtos de trabalho em que ela se apresenta não tem absolutamente nada que ver com a sua natureza física e com as referências de coisa que surgem da última. É apenas a relação social determinada dos próprios homens que assume aqui a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar uma analogia, daí devemos escapar para a região nebulosa do mundo religioso. Aqui os produtos da cabeça humana parecem dotados de vida própria [...] (Marx, 2006, p. 69).

Os personagens dos filmes ganham vida própria, objetiva, e, durante a exibição, a narrativa busca envolver a plateia no intuito de gerar certo grau de identificação. Na análise da mercadoria, Marx relacionou a objetificação das criações humanas, e a alienação decorrente, com o mundo religioso. Terá sido por isso que a Igreja combateu o cinema?

Uma pseudorreligiosidade

⁵ O termo é usado propositalmente, pois este é o mesmo período dos grandes mágicos. A relação é desenvolvida por Cubbit (2004).

Na caracterização da linguagem cinematográfica, já fornecemos elementos que a aproximam das produções religiosas. Isso poderia ser feito com as artes em geral, mas outras manifestações artísticas, como dissemos, já eram exploradas pela Igreja por séculos. O cinema parece ter algo novo, específico, que gerou maior rejeição.

Claro que a autonomização das esferas culturais sempre foi combatida. Muitos pintores, escritores, compositores, arquitetos e autores teatrais tiveram problemas com a hierarquia eclesiástica. As questões nesses casos, em geral, envolvem os temas explorados, a abordagem dada, os valores defendidos. A nosso ver, com a produção de filmes não se trata somente disso. O cinema foi combatido em si mesmo.

Um teórico da religião talvez nos ajude a entender melhor. Mircea Eliade, em obra clássica onde tenta definir a *essência da religião*, trata do cinema quando aborda as “mitologias camufladas” e os “rituais degradados” da sociedade contemporânea (1981, p. 125). Ali, ele aponta como a *imanência* da experiência cinematográfica não deixa de possuir aspectos míticos. O tempo e o espaço, categorias básicas de qualquer cultura religiosa, são manipulados pela narrativa filmica; as salas de cinema, com seu ambiente escuro, o grande espaço da tela e volume de som, proporcionam ao espectador certa transcendentalidade. Seria, assim, uma *pseudoreligião* (1981, p. 128), dentre outras que o mundo moderno produziu ao reprimir o *Homo religiosus*.

É possível que isso pareça exagerado. Eliade demonstra em suas obras não se sentir muito bem nos ambientes secularizados e talvez só esteja projetando o desejo de manter seu tema de investigação vivo e relevante. E quando consagrados teóricos do cinema defendem ideias semelhantes? André Bazin (2005, p. 10), por exemplo, articulista conhecido de *Cahiers du Cinéma*, afirma que, apesar de o cinema ser profundamente antropocêntrico, a utilização das imagens possui função parecida com a das religiões quanto à experiência de transcendência do tempo e do espaço. Já Sean Cubitt prefere reforçar o fetichismo cinematográfico em suas análises, aproximando a linguagem filmica da magia, e defende que ela pretende atingir não a beleza, mas *o sublime*, ou seja, “a voz incomunicável do sobrenatural” (2004, p. 10). Por fim, diretores de cinema, como Tarkovsky, concebem sua atividade como uma tentativa de retorno para a espiritualidade perdida pelo mundo contemporâneo... (1998, p. 281).

Tais aspectos teriam sido percebidos pela elite eclesiástica? Difícil responder, mas no combate à cultura moderna encetado nos primórdios do século XX os filmes se tornaram um dos alvos. Curioso que intelectuais marxistas igualmente assim fizeram, e até autores ligados a movimentos de vanguarda, como Walter Benjamin, depreciaram o cinema, colocando-o dentro da *grande liquidação* do patrimônio cultural (1988, p. 169).

A ferramenta profana

O combate eclesiástico ocorreu também no estado de Goiás. Um artigo bastante representativo foi publicado, no ano de 1925, nas páginas do jornal editado pelos redentoristas, na época servindo igualmente de voz diocesana. Trata-se da análise de uma película sobre Jesus que seria exibida nos dias da Semana Santa daquele ano. O texto, redigido para a coluna do *Santuário da Trindade*, é “A brecha”. Nesse espaço, iniciado sempre na primeira página do periódico, o editor expunha as posições combativas da Igreja, apontando seus *inimigos*. Transcreveremos o curto texto na íntegra:

Durante os dias da Semana Santa, os cinemas costumam apresentar fitas chamadas sacras ou da Paixão de Cristo. Nenhuma alma verdadeiramente piedosa fica satisfeita com tais fitas. Os atores, criaturas por completo mundanas, não têm a mínima noção do que seja piedade ou sentimentos sobrenaturais e por isso são verdadeiras incapacidades, por mais célebres que sejam, aliás, para representar as pessoas sacrossantas de Jesus, Maria, as Santíssimas Mulheres, os Apóstolos, etc. O que melhor dão é um “bom Judas”. Por isso, essas fitas chamadas sacras não passam de produções exageradas, sentimentais, afetadas e hipócritas, indignas por completo do assunto.

Além disso, querer neste tempo santo e sério divertir-se é indigno de um cristão. Para fazer calar a voz da consciência que em alto e bom som faz-se sentir é que se encobre a paixão pelo divertimento e distração nesses dias com a desculpa: é uma fita sacra. E assim quer ligar o divino com o mundano, o sobrenatural com o natural, a piedade com a dissipação, a religião com o pecado, Deus com o demônio.⁶

O cinema está sendo combatido por ser intrinsecamente profano. Apesar disso, ele pode incorporar aparências sagradas e enganar os incautos com sua pseudoreligiosidade. No caso em questão, claro, não se discute a linguagem cinematográfica em si, mas a

⁶ *Santuário da Trindade*, Campinas-GO, ano III, 4 abr. 1925, n. 104, p. 2.

questão temática. Assuntos religiosos seriam monopólio da Igreja. A produção do filme – americana e protestante? – não é indicada, não contando para sua condenação. Detalhes da narrativa ou seu acordo com o conteúdo dos Evangelhos, semelhantemente, não são abordados.

Destaca-se a falta de “piedade” dos atores e dos expectadores, em contraposição ao que se esperaria da narrativa de uma história como a evangélica. Eles são “índignos” em si, não podendo satisfazer as condições de “representar” tamanha sacralidade. O clero talvez também o fosse, mas ele possui o indelével sacramento da Ordenação, além de a doutrina *ex operatio*⁷ conferir certa garantia de sua atuação. Os que participam do espetáculo são considerados, então, como traidores da santa causa de Jesus Cristo.

Já que os envolvidos na execução do filme são “verdadeiras incapacidades”, considerados “mundanos” pelo seu *estado*, independente do que possam fazer e despertar na plateia, não poderiam gerar os “sentimentos sobrenaturais” da verdadeira religião. Esses estão dentro da Igreja, manifestos através de seus representantes legítimos e dos rituais consagrados. Resta o sentimentalismo vazio, fugaz e “hipócrito” da exibição fílmica.

O cristão em contato com tal farisaísmo também pode tornar-se “índigno” de pertencer ao corpo de Cristo. A Igreja, sim, é senhora do tempo e do espaço. Portanto, nada de “distrações”, menos ainda “divertimentos”, na época da santa contrição. O cinema é algo vazio de conteúdo, mesmo quando coloca assuntos sacros na tela. A representação imagética, seus meios de produção e reprodução, são, assim, condenados radicalmente pelo sacerdote redator. A oposição dos valores em jogo vem explicitada nas últimas linhas do artigo:

<i>Igreja</i>		<i>Cinema</i>
divino		mundano
sobrenatural		natural
piedade	vs	dissipação
religião		pecado
Deus		demônio

Uma problemática dos lugares, fundamentalmente. Afinal, na argumentação do tópico anterior, tentamos demonstrar que há certa sobreposição de meios na comunicação

⁷ Nos fins da Idade Média, a cúria estabeleceu que os rituais executados pelos sacerdotes são válidos independentemente das condições de vida que possuam.

da mensagem. No caso em análise, o conteúdo transmitido de ambos seria evangélico. A verdade da revelação não é o que está em foco.

A oposição dos lugares físicos traduz um espaço psíquico: a exterioridade da mercadoria/diversão e a interioridade da religião/espiritualidade. Não há intermediação possível, mas apenas um disfarce, um engano, um conjunto de aparências que seriam ferramentas “demoníacas” para afastar os fiéis de seus deveres. O cinema é o território da ilusão.

Os fiéis ao Catolicismo deveriam permanecer na realidade? Não somente nela, mas naquele que a fundamenta e que fornece o sentido de sua existência, segundo a ótica da fé. Os meios eclesiásticos seriam eminentemente sobrenaturais, o visível indicando o invisível. Já as narrativas filmicas impressionam apenas superficialmente os sentidos, com sua aparência de movimento. Elas estão marcadas pelo desvio do pecado,⁸ fruto de uma desobediência. Se os preceitos da Igreja fossem seguidos, as imagens imóveis que propaga demonstrariam as marcas maravilhosas da soberana divindade.

Deus não poderia valer-se de meios profanos para afirmar sua ação no mundo? Não teria atuado assim em tantos momentos da história da revelação? Bom, o articulista, com sua retórica dicotômica, não favorece tal ponto de vista. Entretanto, isso de fato já ocorria em Goiás através da própria ordem religiosa que editava o periódico.

A consagração

No ano anterior à publicação do artigo, os redentoristas haviam adquirido uma máquina de projeção cinematográfica. As finalidades da compra eram bastante piedosas: tornar a celebração ao Pai Eterno em Trindade-GO mais “solene e atraente”.⁹ Solenidade não está, então, oposta ao divertimento e se vê que o atrativo do instrumento tecnológico é valorizado positivamente.

Essa notícia vem dada na descrição de um conjunto de inovações trazidas pelos padres para aquela localidade. Para os cultos, construíram um novo prédio, que abrigava a imagem milagrosa, trocaram todos os paramentos, introduziram um *harmonium*, que auxiliava nos cantos, fizeram murais na igreja com um pintor vindo de São Paulo e colocaram um relógio na torre. A transformação eclesial era acompanhada da urbanística,

⁸ Em sua origem etimológica grega, o termo pecado indica errar o alvo estabelecido.

⁹ *Jornal Santuário da Trindade*, ano 2, 12 dez. 1924, p.1.

com a instalação de uma rede telefônica até o atual bairro Campinas e a introdução da iluminação elétrica.¹⁰

Vemos que as reformas propriamente eclesiásticas estão correlacionadas com as civilizacionais, auxiliadas, ainda, pela escola que foi organizada com as irmãs franciscanas. Enquanto na Europa a cúria romana condenava muitos aspectos do mundo moderno, em Goiás o clero acabou sendo agente da Modernidade. As inovações trazidas pelos europeus¹¹ foram um instrumento para a cristianização da população. A chamada *romanização*, processo histórico tão marcante nesse período de reformas dos costumes populares, pode ser interpretada também enquanto uma tentativa de modernização da religiosidade.

Quais filmes eram projetados pelos padres? Filmes religiosos, mas não somente. Padre Pelágio Sauter gostava de passar episódios de *O gordo e o magro* na casa paroquial (Goianien, 2005, p. 126). Como era a época do cinema mudo, não havia problemas quanto à língua da película. Valia-se dos filmes, especialmente, tentando atrair crianças para as aulas de catequese (Goianien, 2005, p. 204). Podemos imaginar o encanto dos *sertanejos* que iam à igreja e acabavam assistindo a esses filmes gratuitamente.

Parece que a estratégia deu resultado, pois o jornal diocesano *Brasil Central*, publicado nos anos 1930, possuía uma coluna onde comentava filmes. Seleccionava especialmente os religiosos para recomendar aos fiéis.¹² Na década de 1950, já tendo Goiânia como capital,¹³ o convento redentorista, no agora bairro Campinas, até criou um cinema, chamado *Santo Afonso*, que funcionou regularmente no local por cerca de três anos (Santos, 1976, p. 119).

Considerações finais

As imagens seriam um problema para o Cristianismo? Acreditamos que não, mesmo a fé sendo definida como “a realidade do que não se vê” (cf. Hb 11,1). Então, por que combater o movimento delas nas telas? Cremos que isso ocorreu no bojo de uma postura de rejeição da sociedade contemporânea, compartilhada por outros intelectuais, que viam o

¹⁰ Ibid. O artigo intitula-se “Trinta anos” e faz um elogio às atividades dos padres nas três décadas anteriores.

¹¹ A missão redentorista de que estamos tratando possuía sua sede na Alemanha e o grupo foi por muito tempo composto basicamente de estrangeiros.

¹² A coleção a que tivemos acesso está incompleta, iniciando no sexto ano de sua existência. Em 15 de janeiro de 1937, para citar apenas um exemplo, foram comentados os filmes *Ave, Maria* e *Anjo da Piedade*.

¹³ Ao passar por Goiânia em 1937, Lévi-Strauss comentou a existência de várias salas de cinema na cidade e o conseqüente orgulho da população com tal espírito de Modernidade (1979, p. 119).

cinema como mais um exemplo da degradação civilizacional, um produto da nefasta *indústria cultural* (Adorno, 2002). Além disso, certos aspectos da linguagem cinematográfica parecem ter incomodado o clero, especialmente o potencial de *efeitos de real* que é capaz de produzir.

A incorporação das narrativas fílmicas na atuação evangelizadora ocorreu efetivamente, todavia longe do contexto europeu. No início do século XX, os intelectuais concebiam por missão *civilizar* o mundo sertanejo, sendo o clero um dos agentes privilegiados da modernização. Com isso, a instituição eclesiástica colocou-se mais como um *filtro cultural*, avaliando o que os fiéis deveriam ver e como poderiam compreendê-lo. Interferiu, assim, nas sensibilidades dos sujeitos, alterando seus modos de percepção e de atuação,¹⁴ suas formas de relacionamento com o mundo, tanto natural quanto sobrenatural. Ali se realizava a tarefa de reinserir homens e mulheres no futuro.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W. *Indústria cultural e sociedade*. 4. ed. Trad. Julia E. Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- BAZIN, André. *What is Cinema?* Berkeley: University of California Press, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BETTENSON, Henry (ed.). *Documentos da Igreja cristã*. Trad. Helmuth Simon. São Paulo: ASTE, 1998.
- CUBITT, Sean. *The Cinema Effect*. Cambridge: The Mit Press, 2004.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano; la esencia de las religiones*. 4. ed. Trad. Luis Gil. Guadama: Punto Omega, 1981.
- GOIANIEN. *Beatificationis et canonizationis servi Dei Pelagii Sauter*. Roma: Tipografia Nova Res, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Trad. Jorge C. Pereira. Lisboa: Edições 70, 1979.
- MARX, Karl. *A mercadoria*. Trad. Jorge Grespan. São Paulo: Ática, 2006.
- SANTOS, Miguel Archângelo N. *Trindade de Goiás; uma cidade santuário*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 1976.

¹⁴ Walter Benjamin destaca essas mudanças exigidas pela linguagem cinematográfica. Nela, a imagem “não pode ser fixada, nem como um quadro, nem como algo de real. A associação de ideias do espectador é interrompida imediatamente, com a mudança da imagem. Nisso se baseia o efeito de choque provocado pelo cinema, que, como qualquer outro choque, precisa ser interceptado por uma atenção aguda. O cinema é a forma de arte correspondente aos perigos existenciais mais intensos com os quais se confronte o homem contemporâneo. Ele corresponde a metamorfoses profundas do aparelho perceptivo...” (1988, p. 192).

SCHVARZMAN, Sheila . Ir ao cinema em São Paulo nos anos 20. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 25, n. 49, p. 153-174, 2005.

TARKOVSKY, Andrey. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Farei aqui uma análise da experiência religiosa dos fiéis e líderes da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) sob o ponto de vista da sociologia, da fenomenologia e da teologia. A análise também leva em consideração a ênfase que a IURD dá a uma “teologia de resultado”, cuja metodologia mais evidente é o processo de troca e a comercialização do Sagrado nas suas mais variadas formas simbólicas, que utiliza as relações de mercado com análogas à relação do fiel com Deus, formando, assim, a vulgarização do Sagrado e a comercialização da fé, ou seja, uma visão mercantilizada da espiritualidade, a ponto de reduzir Deus a apenas um sócio do fiel no negócio.

É notório o crescimento do movimento neopentecostal. Entende-se como neopentecostal o seguidor do movimento evangélico que adota as práticas doutrinárias da Teologia da Prosperidade, da Batalha Espiritual e da Cura Interior. É uma nova formação do evangelicalismo brasileiro. São geralmente identificados por sua aderência à Teologia da Prosperidade¹ e à confissão positiva, pela autoridade que dão às novas revelações e por um modelo eclesiástico episcopal centrado nos autointitulados bispos e apóstolos. Continuam a

* Este estudo é uma síntese do trabalho de conclusão de curso apresentado à banca examinadora do Curso de Pós-Graduação (*stricto sensu*) em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás (UCG), sob a orientação do Prof. Ms. Marco Antonio Ribeiro de Moraes e coordenação da Prof^ª. Dra. Irene Dias de Oliveira.

** O autor é pós-graduado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Goiás (UCG), bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia de Boa Vista-Roraima, professor de Teologia Sistemática. Teólogo protestante. E-mail: professorcruzz@hotmail.com.

¹ As Igrejas comprometidas com a Teologia da Prosperidade enfatizam a parte egoísta do Evangelho, estimulando o materialismo e o malfadado consumismo, e destroem o estilo de vida simples que o Cristianismo apregoa.

crescer no Brasil, apesar de todos os escândalos e denúncias e processos envolvendo seus líderes, noticiados pela mídia e deflagrados pelos órgãos federais.

Nesse ambiente, o clima é de insatisfação e desconfiança com relação às propostas religiosas tradicionais. Acrescente-se, ainda, a crise de valores cada dia mais presente em todos os níveis da sociedade, principalmente no âmbito religioso. Nesse contexto, tem-se na resposta imediata um critério valorativo. Dá-se prioridade àquilo que é capaz de satisfazer imediatamente. O fim justifica os meios. É num ambiente assim que as propostas religiosas salvadoras fazem sucesso, e esse tem sido o caminho trilhado por várias Igrejas neopentecostais² quando propõem soluções para os problemas enfrentados pelas pessoas. A troca simbólica ocupa um lugar de destaque como meio de realização pessoal e social. A fé entra como autêntico investimento no Reino de Deus e a certeza de um retorno seguro, tornando-se um elemento unilateral e indispensável para o sucesso do empreendimento.

Tal formatação de procedimento religioso admite questionamentos, pelo menos para que se avalie a suficiência desse tipo de experiência religiosa fundamental, já que seu processo de concepção e legitimação se constrói através de um Sagrado que se objetiva na forma de mercadoria e cuja relação com o mesmo se estabelece através da troca simbólica.

Interpretações da experiência religiosa

As várias modalidades de interpretação da experiência religiosa têm grande relevância para a estruturação da vida humana. Fenômeno de fato complexo, por causa da sua presença em todas as culturas e ao mesmo tempo pelo seu aspecto singular de atingir o sujeito na sua individualidade, e essencial para a construção de sentido existencial. Essas características tão peculiares nos convidam a aplicar o método das aproximações sucessivas no estudo da experiência religiosa, pois tal método possibilita abordá-la sob diversos ângulos e ter dela uma visão mais abrangente. Três aproximações serão feitas para sinalizar as várias possibilidades de análise da experiência e também o inter-relacionamento entre as suas várias modalidades na sociedade Pós-Moderna.

Pela sociologia entende-se a experiência religiosa como algo destituído de qualquer transcendentalidade, tendo como sua origem um processo puramente social gerador de sentido, no qual a sociedade figura como fonte de autoridade moral e construtora de valores

² As principais Igrejas neopentecostais no Brasil são: Igreja Universal do Reino Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja Renascer e a recente Igreja Mundial do Poder de Deus.

simbólicos. A experiência religiosa nasce de um sentimento de dependência de valores e modelos e de uma cosmovisão que a sociedade apresenta para seus membros, inspirando neles a coragem de aceitá-los como seus.

Na fenomenologia, ela é concebida como uma ruptura de nível com a ordem habitual, fato que causa na pessoa um redimensionamento estrutural tanto cognitivo como psicológico, causando-lhe um sentimento de completa insignificância diante do fenômeno que a ela se manifesta, impossível de ser apreendido imediatamente e na sua totalidade por qualquer racionalidade humana, por causa da sua infalibilidade.

A abordagem teológica explica a experiência religiosa como sendo o resultado de um encontro do ser humano com uma Presença que se manifesta de uma forma “dialogal”, mediada por uma palavra objetiva, que pode ser a Palavra de Deus, acompanhada de uma resposta de fé que produz a valorização e o resgate da dignidade da pessoa humana, por ser uma experiência relacional promotora de crescimento pessoal e de respeito à alteridade.

A teologia e sua relação com a experiência religiosa partem do dado da fé, por isso pretendem falar a partir da relação que Deus estabelece com o ser humano. Sobre isso, Dionísio Oliveira da Silva (2004, p. 46) nos informa que

a experiência religiosa pode ser compreendida pela racionalização do fenômeno que a produziu, respeitando certos limites impostos pelo ambiente cultural do sujeito dessa experiência. A teologia resulta dessa racionalização, que, por seus próprios métodos e condicionamentos, representa parte do conhecimento existencial da experiência.

É assim com toda experiência religiosa teologizada, mesmo com a que resulta de uma fé teologal – fé em Deus mesmo, por causa de seus vários aspectos, pois, sob o ponto de vista teológico, ela ainda é capaz de reter certas características que fazem dela não só uma experiência de profundo sentido existencial, mas também paradoxal na sua realização.

A fé antropológica e os dados transcendentes

Entende-se como fé antropológica, neste estudo, a dimensão do dever-ser, do valor que se quer imprimir na realidade para que esta responda às nossas expectativas de felicidade. Na prática, são certezas ou esperanças que as pessoas possuem acerca da possibilidade de realizar aquilo que escolheram como prioridade para suas vidas.

Por “dados transcendentos” entende-se que são conceitos-limite sobre as possibilidades diante da realidade, originados de pequenas experiências diárias que o fiel experimenta e que lhe são comunicadas através de discursos, normalmente baseados em experiências retiradas dos textos bíblicos.

De acordo com Segundo (1997, p. 77),

por serem conceitos-limite, esses dados conferem ao fiel a sensação de controle global da situação, pois as ideias contidas nos mesmos proporcionam conhecimentos verdadeiros e positivos sobre o ser e a existência do homem. São situações nas quais o fiel vê refletida a sua situação, e nelas encontra dados para manejar a sua própria.

Esses “dados transcendentos” são estruturas significativas, análogas às que eles imaginam que os personagens do texto escolhido tiveram e agora por eles cooptadas, ou seja, é um aspecto que define o fundamentalismo iurdiano – a redução do sentido do texto àquilo que interessa ao seu projeto religioso, priorizando a linguagem consumista do sistema de mercado.

Os dados transcendentos dos líderes iurdianos

O discurso dos líderes iurdianos racionaliza a fé teologal para benefício próprio, utilizando uma linguagem simbólica composta de elementos tanto textuais como experimentais mediados por uma hermenêutica fundamentalista que se encarrega de legitimá-los no imaginário dos fiéis, que os assimilam como seus, transformando-os nos “dados transcendentos”. No discurso da IURD, tais dados possuem um conteúdo que é sempre uma afirmação positiva de que o sofrimento existencial será superado através do esforço da conscientização do fiel sobre seus direitos como filho de Deus, tendo como referência as testemunhas do passado bíblico, principalmente oriundas do Antigo Testamento.

A seguir, relacionamos alguns “dados” utilizados pelos líderes da IURD, que foram selecionados a partir da análise dos discursos dos pastores da Igreja e da sua literatura.

Abundância

Sobre a abundância como um valor a ser realizado, os líderes da IURD utilizam um texto do Antigo Testamento referente a uma situação histórica que desafiou o povo de

Israel no período dos juízes, cujo protagonista é Gideão: “Apareceu-lhe então o anjo do SENHOR e disse: “O SENHOR está contigo, valente guerreiro!”. [...] “Vai, e com essa força que tens livra Israel da mão dos madianitas. Sou eu que te envio” (Jz 6,12-14). O Bispo Macedo utiliza esse texto para imprimir na mente do fiel a certeza de que é realmente a vontade de Deus que ele seja outro Gideão. Ele deve perceber que o que Deus fez com Gideão será repetido impreterivelmente com ele, só que agora aplicado à sua busca de prosperidade, representada pela abundância de bens.

Essa interpretação pode ser encontrada em outros ambientes religiosos, com a diferença de que na interpretação iurdiana o “dado transcendente” deve viabilizar um valor que eles estabelecem unilateralmente, girando sempre em torno da prosperidade financeira. Portanto, o “dado” é utilizado para servir exclusivamente a um interesse particular e não aquilo que Deus quer realizar.

A certeza de sempre vencer

Quando chegaram à terra, viram umas brasas preparadas, com peixe em cima e pão. Jesus disse-lhes: “Trazei alguns dos peixes que apanhastes”. Então, Simão Pedro subiu e arrastou a rede para terra. Estava cheia de cento e cinquenta e três grandes peixes; e apesar de tantos peixes, a rede não se rasgou. Jesus disse-lhes: “Vinde comer” [...] (Jo 21,9-12).

Ao usar esse texto, Edir Macedo faz referência a diversas coisas, mas principalmente ao medo das pessoas de tomar decisões. E para usar livremente o texto constrói a seguinte proposição: “As coisas de Deus vêm pela fé e não por mérito”. E continua: “Você deve se perguntar: o que isso tem a ver com os peixes que os discípulos de Jesus pescaram?” (Macedo, 1997, p. 2). Sua própria conclusão é a seguinte: “[...] Se alguém quer coisas grandes, deve ter fé na mesma proporção [...] se não lançar a rede no mar, como poderá pescar?” (Macedo, 1997, p. 2).

Com essa afirmação Macedo introduz um outro “dado transcendente”, que deve servir de certeza para o fiel: a fé realiza todas as coisas na proporção da sua grandeza. Embora a fé, no processo para alcançar a felicidade e a realização pessoal e espiritual, seja um valor importante, nem sempre o fato de crer que você terá o que quer realmente significa que você terá. Na maioria das vezes, a realidade não dá conta da realização dos valores da fé.

Consciente dessa dificuldade, o discurso iurdiano parte para a construção de um dado que possibilite a sua superação. O “dado transcendente” surge, então, como a convicção de que a fé em ação supera todas as dificuldades, e isso não depende da vontade de Deus. É necessário lançar a rede ao mar, a qualquer custo.

Os dados transcendentos dos fiéis iurdianos

O discurso iurdiano gera na mente do fiel alguns dados transcendentos, fazendo com que o fiel reproduza em sua vida ações semelhantes às de alguns personagens bíblicos, preferencialmente do Antigo Testamento.

“Como determinação”

É comum, nas reuniões da Igreja Universal do Reino de Deus, o uso de expressões como: “Eu rejeito”, “Eu determino”, “Eu revolto”, e até “Coloque Deus contra a parede”. Nessas expressões, o que resta para Deus é apenas cumprir com a determinação do fiel ou perder sua relevância. Esses discursos deixam claro que só devoção não basta, não garante sucesso. O milagre se realiza pela determinação, ou seja, pelo empenho da própria pessoa, na aposta que faz nas suas possibilidades, por menores que sejam. A vontade e a intervenção de Deus apenas não contam, o que vale é a determinação e a posse da pessoa.

A liberdade de ação de Deus deixa de ser considerada e ele passa a prestar contas ao ser humano. Estamos diante de uma inversão radical de valores, portanto de um problema ético de grandes implicações mascarado pela Igreja para favorecer seu discurso mercantilista.

“Como promessa”

Para atingir seus objetivos, o discurso iurdiano lança mão de narrativas históricas, surge buscando nelas correspondência entre a situação presente e os eventos narrados. Palavras de promessa, principalmente de prosperidade, são simplesmente apropriadas pelo fiel como sendo suas, por causa da coincidência apresentada, transformando-a num “dado transcendente”.

Esse processo reduz o significado da Palavra de Deus a situações que têm equivalentes na experiência do fiel, que entende que tem o direito de tomar posse das mesmas promessas e exigir os mesmos resultados, conforme Croatto (1986, p. 12).

Essa certeza é que definimos como “dado transcendente”. Um suplemento de sentido para suas realizações pessoais diante das impossibilidades enfrentadas. Tal perspectiva hermenêutica é utilizada na interpretação de várias passagens bíblicas. A diferença entre a promessa e a determinação como forma de construção dos “dados transcendentais” está no fato de, na determinação, o dado surgir de uma adaptação do significado do texto, de acordo com o desejo do fiel, e, na promessa, ela ser a apropriação de uma proposição clara já construída no próprio texto, com motivações especiais e restritas. Na apropriação, estamos diante de uma afirmação histórica, enquanto a determinação é uma construção própria do fiel e surge a partir do seu desejo.

Implicações ético-religiosas da fé iurdiana

O conceito que a IURD tem de Deus constrói uma nova relação entre ele e o fiel. Deus como um Pai bondoso e passivo e eles como filhos exigentes e com direitos ilimitados. Essa relação faz de Deus um servidor permanente, cujo armazém possui um estoque ilimitado. Do outro lado, o fiel, sem nenhum pudor, exige sempre o melhor.

Tais implicações desse tipo de mentalidade é que são danosas no estabelecimento do relacionamento entre o fiel e Deus, e influenciam também o relacionamento entre as pessoas, caracterizando-se por seu individualismo exclusivista, fundamentado numa postura religiosa questionável.

Implicações político-sociais

A experiência religiosa iurdiana é conhecida por seus antagonismos e pela intolerância religiosa com relação aos outros segmentos religiosos, o que fica bem evidente não só nos discursos, mas também nas publicações periódicas da IURD. As religiões afro-brasileiras e a Igreja Católica são seus alvos prediletos, embora ninguém escape do seu escrutínio.

Não se sabe ao certo o motivo que leva a IURD a se opor às religiões afro-brasileiras, mas, quando observados os depoimentos publicados na *Folha Universal*, pode-se, então, confirmar essa posição. Pois a IURD entende que o demônio está na origem de todo sofrimento humano e, segundo afirma, as religiões afros teriam uma vinculação estreita com os demônios.

Os problemas são sempre atribuídos ao demônio. O Bispo Macedo, falando sobre enfermidades, afirma categoricamente “[...] que todas as pessoas possuem alguma enfermidade, doença ou dor. Ao descansarem nos corpos das pessoas, os espíritos demoníacos contaminam os corpos onde estão alojados, fazendo com que o sofrimento físico tome conta da pessoa” (Macedo, 1999, p. 55).

Essa visão espiritualista dos demônios coloca a IURD em posição de intenso e permanente confronto com grupos afros, desenvolvendo animosidade que chega muitas vezes a confrontos e agressões mútuas, pois entre eles o nível de tolerância é quase zero. Imbuída de sua síndrome salvadora, a IURD não consegue conviver com o diferente, e sua intolerância com relação a outras experiências religiosas é conhecida de todos.

Dessa forma, as outras Igrejas cristãs são vistas pela IURD como concorrentes, pelo menos como uma ameaça dentro do mercado religioso. Nessa disputa, nenhum concorrente é totalmente bem-vindo e quanto mais for enfraquecido melhor.

Implicações teológicas

As religiões em geral lidam com uma experiência religiosa marcadamente utópica em seu aspecto religioso teológico-prático, pois estão sempre preocupadas com o futuro, com a esperança escatológica.

Na IURD, constata-se um movimento inverso, isto é, a eliminação sistemática da utopia pela centralização da espiritualidade e a realização do ser humano na posse dos bens materiais aqui e agora.

Verifica-se que, na proposta iurdiana de realização plena aqui e agora, o fiel é envolvido por uma “ilusão transcendental”, porque vive o seu momento histórico como se fosse absoluto, com uma visão condicionada pelos seus “dados transcendentais”. A percepção dessa visão na realidade concreta resulta de um conjunto de estruturas imaginárias que Deus não tem necessariamente de atualizar. Mas, por se tratarem de estruturas significativas para o fiel e percebidas como reais, elas impedem de certa forma o questionamento da realidade factual.

Sobre a questão de “ilusão transcendental”, Jung Mo Sung afirma “[...] a ilusão de que não há limites de factibilidade, de que não há desejos e utopias que transcendam a possibilidade histórica e que, portanto, todos os desejos serão realizados pelo progresso” (Sung, 1994, p. 223).

Na expressão de Jung Mo Sung, cria-se na imaginação do fiel “a ilusão de que se pode construir na história o Paraíso Terrestre”, a satisfação de todos os desejos, pelo progresso da técnica e da ciência. A ilusão de que não há limites de factibilidade, de que não há desejos e utopias que transcendam a possibilidade histórica e que, portanto, todos os desejos serão realizados. E como esse progresso se alimenta da fé sobrenatural, que nada mais é do que a coragem de apostar no direito que tem por crer que Deus tem a obrigação de atendê-lo aqui e agora, elimina definitivamente, da imaginação do fiel, qualquer utopia. Faz o fiel prisioneiro da sua própria imaginação, e adorador de um Sagrado imanentizado, criado à imagem e semelhança dos seus próprios interesses, afetando diretamente a visão que se tem de Deus.

Implicações para a experiência religiosa

Na experiência religiosa, os aspectos a analisar são as implicações que atingem a própria experiência religiosa no que se refere ao caráter relacional entre o fiel e o Sagrado, ou Deus, se no caso ele for sagrado na experiência.

O aspecto demoníaco

Na tentativa de desvelar a ambiguidade da experiência iurdiana, escolhemos duas definições usadas por Tillich que serão aplicadas para análise da dimensão demoníaca que pode estar presente na experiência de fé iurdiana. Especificamente para os fins desta análise, a categoria “demoníaco” será utilizada na perspectiva do pensamento de Paul Tillich, estando, portanto, desvinculada de qualquer aspecto moral ou teológico. A relação demoníaca será vista no seu sentido relacional entre o fiel e o Sagrado.

O primeiro aspecto demoníaco da experiência é sua reivindicação de incondicionalidade. O demoníaco é tudo aquilo que reivindica incondicionalidade para si mesmo, conforme afirma Paul Tillich (1994, p. 148).

A experiência iurdiana, ao promover uma fé baseada na satisfação dos desejos das pessoas, constrói uma linguagem específica. As pessoas são ensinadas que a sua experiência de fé, para ser verdadeira e espiritual, deve ser mediatizada pela posse de bens materiais que, ao mesmo tempo, comprovam a fé sobrenatural. Motivados por essa fé, as pessoas investem no Reino de Deus esperando em troca os bens materiais.

Ao assumir a posição mercadológica, a IURD submete Deus às regras da mercadoria e do próprio mercado e condiciona a fé do fiel, não apenas pela identificação da dádiva divina com uma mercadoria que pode ser comercializada, mas também por ver a manifestação de Deus nas benesses do próprio mercado, que são as suas mercadorias, nas suas mais variadas formas.

Por outro lado, demoníaca também é a tentação de explorar a unidade com Deus como meio de adquirir vantagens para si (Tillich, 1984, p. 118). Relacionar-se utilitariamente com Deus é característica dominante do discurso iurdiano. Esse dado aparece claramente nas instruções que orientam os fiéis iurdianos no seu relacionamento com a Igreja. São ensinados a colaborar financeiramente com a Igreja, a pagar o dízimo para posteriormente ter o direito de cobrar de Deus o retorno do investimento.

Nesse aspecto, a religiosidade iurdiana caminha na contramão da prática de Jesus quando busca tirar o máximo de proveito do relacionamento com Deus apenas para proveito próprio, por isso que se manifesta completamente demoníaca. Jesus agia continuamente preservando a unidade com o Pai, e não usou em nenhuma ocasião o seu relacionamento com ele em proveito próprio. Não é o caso da religiosidade e espiritualidade iurdianas, que não observam o relacionamento de Jesus como modelo de relacionamento com Deus. Relação em que jamais teve a tentação de explorar sua unidade com o Pai como meio de tirar vantagens para si mesmo, sacrificando tudo o que nele e dele poderia atrair as pessoas a si mesmo.

A vulgarização do Sagrado

A compreensão da experiência religiosa oriunda de um Sagrado mercadoria dentro do contexto Pós-Moderno apresentado na Igreja Universal do Reino de Deus, sem dúvida, torna-se um desafio para a persistência do pesquisador. A partir de várias aproximações, este texto tentou construir com mais exatidão um instrumental de análise do processo que está por trás da experiência de fé na IURD como uma experiência fortemente vinculada à realização dos desejos materiais e imediatos dos fiéis.

Nela, o Sagrado foi objetivado através de mudanças de ordem socioeconômica, que, por sua vez, se tornaram prova concreta e definitiva da verdadeira espiritualidade. Seu mecanismo reduziu a uma questão espiritual todos os problemas sociais do ser humano e propôs uma solução que prioriza as mudanças sociais como critério mediador da

espiritualidade. Nesse tipo de religiosidade, o paraíso é aqui mesmo e a prova de fé e espiritualidade passa pela posse daquilo que se deseja dentro da realidade concreta. A graça praticamente desaparece, sendo substituída pela obrigação que Deus tem de conceder aos fiéis aquilo pelo que já pagaram. Na IURD, Deus é imanentizado na forma de mercadorias e outros bens materiais e simbólicos.

A experiência religiosa tem sido alterada substancialmente, essa mudança se deu na linguagem da experiência existencial, que se modifica de acordo com valores predispostos para o indivíduo pela sociedade. Para sua compreensão religiosa, alteraram a linguagem simbólica do Sagrado, que se adapta não só a uma nova cosmovisão social, mas também a desejos privados, revelando uma característica importante da experiência religiosa na Pós-Modernidade, ou seja, seu deslocamento para o campo da subjetividade do indivíduo. Essa situação fortaleceu a presença lógica do mercado dentro do campo religioso, e prepara as estruturas para que ele estabeleça o seu *modus operandi*. A partir desse ambiente consumidor e competitivo, a estratégia de marketing passa a ser determinante para o sucesso.

O enfoque se concentra naquilo que dá mais prazer e sentido. O que conta é o resultado imediato. Qualquer proposta que não atenda a essa imediatividade é descartada e substituída por outra mais atraente e eficaz. Para obter audiência e atender as exigências, as Igrejas fazem propostas atraentes e reorganizam sua liturgia, secularizando a própria organização, para conseguir, com isso, uma melhor eficiência na gestão do serviço. A secularização é necessária para a sobrevivência e a competição do mercado religioso.

Na prática, tal tendência pode ser verificada nos novos movimentos religiosos, especialmente do neopentecostalismo, que vem alcançando notoriedade e popularidade na sociedade moderna justamente por causa da sua gestão do Sagrado numa perspectiva mais abrangente e realista, por enfatizar a solução dos problemas do cotidiano de forma imediata e pela ênfase na prosperidade, visualizada na posse da mercadoria como algo possível e concreto no aqui e agora. Neste estudo, denominamos isso vulgarização do Sagrado e comercialização da fé.

Bibliografia

Livros

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica bíblica*. São Paulo: Paulus, 1986.

MACEDO, Edir. *Vida com abundância*. Rio de Janeiro: Universal Produções, 1997.

_____. *Orixás, caboclos e guias; deuses ou demônios?* Rio de Janeiro: Universal Produções, 1999.

SEGUNDO, Juan Luis. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 1997.

SILVA, Dionísio Oliveira da. *O comércio do sagrado*. Londrina: Descoberta, 2004.

SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia. Repensando a Teologia da Libertação e utopias*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Paulus, 1984.

Revistas e periódicos

Marcado para o resto da vida. *Folha Universal*, 27 abr. 1997, p. 2.

Folha Universal, 30 abr. 1997, p. 8.

_____. 27 abr. 1997, p. 2.

Este estudo surgiu a partir de reflexões desencadeadas pelas ideias que, nas primeiras décadas do século XX, em plena vigência do positivismo no pensamento intelectual do Ocidente, inspiraram o filósofo Henri Bergson¹ em seu livro *Duas fontes da moral e da religião*, para concluir, após seus muitos anos de estudos filosóficos e intensa introspecção, que o processo de evolução da humanidade deveria encaminhá-la para a divinização.

Seria essa mais uma das tantas utopias elaboradas ao longo da história do pensamento ocidental? Porquanto neste mundo que podemos chamar Pós-Moderno, de intenso pragmatismo e quase nenhum romantismo, certamente há muita dificuldade de imaginar o ser humano “se divinizando”, no sentido proclamado por Bergson, que usava como parâmetro a história dos grandes místicos cristãos.

Que podemos auferir das conclusões bergsonianas expressas em um livro escrito ao final de sua vida? Que contribuições podem daí advir no que se refere ao campo de estudo das Ciências da Religião no mundo contemporâneo de abandono das metafísicas clássicas, caracterizado pela abrangência da técnica, da informação, de grande intercâmbio multicultural e de intensa produção de híbridos? De que modo podemos reler Bergson, que, no início do século XX, já propunha exatamente a superação das metafísicas tradicionais, dos dualismos incorporados ao pensamento ocidental pela força do intelectualismo e da tradição positivista? Tal proposta, ela mesma de cunho metafísico, parecia apresentar-se

* Filósofa pela Universidade Federal do Paraná e mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Goiás.

¹ Henri Bergson, filósofo francês (1859-1941), Prêmio Nobel de Literatura em 1927 pelo livro *Evolução criadora*.

profundamente contraditória para uma época em que despontava de modo incontestável a secularização da sociedade e o inevitável avanço das ciências e da técnica.

Qualquer tentativa de responder a tais questões exige um mergulho nos fundamentos que caracterizam a sociedade ocidental e nos temas que já se delineavam à época – alguns que permanecem ainda hoje, de forma mais acentuada e com novos e inéditos traços, principalmente no que se refere à problemática envolvendo a chamada Modernidade, suas consequências e as críticas que dela resultam.

Vários estudos e diferentes autores que se dedicaram a analisar e buscar compreender o que caracteriza hoje a civilização ocidental concordam em muitos pontos: as sociedades contemporâneas se caracterizam por um grande dinamismo e permanente novidade; os seres humanos vivem uma sensação de crise e constante desamparo, apresentando traços de descontentamento com as políticas públicas e movimentos sociais e de abandono das tradições, de grande individualidade e do surgimento de culturas híbridas.

No que hoje chamamos de sociedades Pós-Modernas ou de Modernidade tardia, como querem alguns, podem ser descortinados dois modos de viver e expressar o sentimento religioso: o surgimento de novas Igrejas de caráter tradicional e grande rigidez de dogmas e o livre sentimento místico e ecológico que ocorre fora das Igrejas e apresenta novas formas de olhar o mundo e a vida. Aqui nos interessa focar com mais detalhes o segundo aspecto, basicamente característico de pessoas de alta escolaridade, moradoras de zonas urbanas.²

No entanto, o que Weber denominou “desencantamento do mundo” ou abandono do sentido mágico da vida, que parecia ocorrer na sociedade ocidental, não esvaziou de forma definitiva a busca de sentido ontológico empreendida pelos seres humanos. O próprio Troeltsch, coetâneo de Weber, falava – no ano de 1913 – da importância da subjetividade do homem contemporâneo e do sentimento religioso individual que buscava expressão fora das Igrejas, exacerbado pela recusa em submeter-se às convenções eclesiásticas. Muitos desses indivíduos que naquela época se juntaram à Sociedade Teosófica³ à procura de viver

² Consideramos em nosso estudo o agrupamento estabelecido por Magnani sobre as práticas de busca do sagrado (Nova Era) fora do contexto das Igrejas, na cidade de São Paulo, por ser semelhante em outras capitais brasileiras e no exterior.

³ Sociedade Teosófica: entidade de orientação espiritual cujo objetivo era alcançar a sabedoria relacionada ao divino. Criada pela russa Helena Blavatsky (1831-1891) no ano de 1875, com sede (ainda hoje) em Madras, na Índia. Influenciada pelo neoplatonismo, gnosticismo, Hinduísmo, Budismo e pelas

e expressar a busca pelo sagrado fora das Igrejas representaram a semente de alguns dos movimentos que, a partir dos anos 1960, passaram a fazer parte da chamada “Conspiração Aquariana”⁴ e tiveram continuidade no movimento Nova Era.

Esses grupos, procurando *sentir* a religiosidade, criaram uma mística específica da Pós-Modernidade. Buscaram a consciência do todo nos detalhes da vida e da natureza, expressando um perceptível retorno ao romantismo e, principalmente, procuraram viver o mistério sem a interferência da razão. Trata-se de aceitar o irracional, que, teimosamente, permanece manifesto nos seres humanos como fonte primária de experiência e conhecimento, independente da racionalidade extrema, desenvolvida pela sociedade contemporânea. A irracionalidade, aqui, refere-se ao numinoso, no sentido descrito pelo teólogo alemão Rudolf Otto, algo que nos remete ao divino, ao não inteligível.

Além das grandes religiões orientais, é preciso também que se saliente uma influência ocorrida a partir dos anos 1960, com o despertar da própria consciência cósmica de pertencimento ao todo, que parece surgir da necessidade de busca de sentido ontológico em um mundo claramente fragmentado. Tal vivência individual do mistério convida a agir sobre a natureza e sobre grupos sociais no sentido de levá-los a desenvolver uma consciência plena da responsabilidade sobre a vida, a natureza e suas próprias experiências.

A experiência do mistério provoca, portanto, um profundo senso de responsabilidade para com o todo. A experiência Pós-Moderna do mistério não é meramente contemplativa – ela instiga o agir. E isso se dá, prioritariamente, no culto à natureza, na participação e fundamentação de uma consciência ecológica, algo que tem como fruto as manifestações práticas decorrentes de uma consciência cósmica planetária mais ampla.

A experiência mística – que não ocorre obrigatoriamente no âmbito das religiões organizadas (embora também nestas seja possível), mas que transcende as metafísicas racionalistas, despertando no indivíduo um conhecimento que, muitas vezes, extrapola qualquer tipo de narrativa coerente e indubitável dentro dos parâmetros da lógica conhecida – é uma experiência criadora de hiatos, que, em determinados momentos, parecem intransponíveis, entre a realidade mesma do sujeito e a experiência vivida.

escolas de mistérios da Antiguidade clássica, durante muitos anos congregou intelectuais, poetas, escritores e artistas do mundo europeu e americano.

⁴ Título do livro de Ferguson que demarcou o início da Nova Era como movimento de massa nos Estados Unidos em 1980.

O indivíduo experimenta, embora não de modo permanente, a percepção da mutabilidade do universo e total ausência de fixidez, ou seja, a duração (*durée*) bergsoniana.⁵ São experiências diversas resultantes de variados tipos de meditação, práticas xamânicas, técnicas corporais de origem oriental, técnicas respiratórias, dentre outras. Tais experiências manifestam um dinamismo que não pode ser encarcerado em esquemas preestabelecidos, como os apresentados pelas doutrinas religiosas, e se caracterizam pela dificuldade de ser comunicadas.

A afirmação, portanto, de que a religião perde seu vigor em um mundo cada vez mais secularizado aponta para novos modos de experienciar o sagrado. A necessidade de conhecer profundamente a vida interior instiga o indivíduo a construir de forma pessoal sua própria experiência religiosa, o que, embora possa parecer contraditório, pode torná-lo mais próximo da realidade objetiva do seu entorno. Percebe-se que a religiosidade hoje se apresenta com outras roupagens, com novos figurinos, mas o determinante parece ser o conhecimento do próprio *Self*, o eu interior como parte essencial do sagrado.

Esse sentimento de viver o sagrado sem a interferência da razão, fruto da autonomia e individualidade do ser humano, caracteriza-se como uma mística contemporânea que impulsiona um agir, é o que nos encoraja a dialogar com Bergson.

Para Bergson, o misticismo é parte do gênio humano. A inteligência, como instrumento da razão e da lógica clássicas, levou os seres humanos à desesperança. Para ele, o misticismo se encontra no que chamou de religião aberta, a religião dinâmica, a religião do amor. Isso em oposição à religião fechada, uma religião estática, com suas formas externas conhecidas coletivamente – aquela que impede as arbitrariedades e se mantém como fator de coesão social.

A participação na religião aberta exige um esforço que só pode ser individual e espiritual. Permite que a alma reencontre a confiança e realize sua ligação com a vida – “a sua inseparabilidade deste princípio, alegria na alegria, amor, daquilo que somente é amor” (Vieillard-Baron, 2007, p. 53). Embora essa dupla face da religião seja bastante distinta, há uma mútua interação.

⁵ Esse conceito de duração (*durée*) é fundamental na obra de Bergson. Trata-se de um constante *vir-a-ser*, que não significa uma sucessão de momentos lineares. “É um dado interior da consciência; [...] a continuidade temporal que é imediatamente percebida na vida do espírito [...] Ela é imprevisível e irreversível novidade” (Vieillard-Baron, 2007, p. 108). Para Bergson, a duração é captada pela intuição.

A religião aberta, que é o próprio misticismo, faz parte da energia vital que move o indivíduo e se torna a fonte dos subsídios para a estruturação da função fabuladora, função esta responsável pela criação dos mitos e ritos que sustentam a religião fechada como mantenedora da coesão social.

Bergson afirmou a incapacidade de a inteligência conhecer o sagrado, pois ela só é capaz de tornar cognoscível a realidade fixa, imóvel, concreta. A esse respeito William James (2004, p. 392), com quem Bergson se correspondia, já afirmava em suas pesquisas: “[...] é com triste sinceridade que, penso, devemos concluir que a tentativa de demonstrar, por meio de processos puramente intelectuais, a comunicação da experiência religiosa direta é absolutamente sem esperança”.⁶

Ao final do capítulo intitulado “Filosofia”, James conclui que a própria filosofia nada pode fazer pela religião, a não ser transformar-se em ciência da religião.

Bergson, portanto, estabelece uma clara distinção entre inteligência e intuição, apresentando ambas como diferentes formas de conhecimento. O caminho proporcionado pelo uso da inteligência levou a humanidade ao acelerado desenvolvimento da ciência e à utilização indiscriminada da técnica. Já a intuição, que para ele deveria ser o método utilizado pela filosofia, caracteriza o misticismo, que poderia levar a humanidade a resguardar a própria sobrevivência. Para Bergson, a intuição não representa o conceito não racional vulgarmente conhecido, não é nem instinto nem mero sentimento, mas reflexão – o único meio de o ser humano captar a duração (*durée*). A intuição, portanto, é parte essencial do ser.

A leitura de Bergson sugere uma nova forma de conhecer, que não se revela, necessariamente, num primeiro momento, pois o agir humano, sob o peso dos dualismos, parece acarretar sempre uma dicotomia, sempre uma escolha entre dois opostos, sem nunca observar uma nova possibilidade epistemológica.

Essa seria exatamente a busca da unificação da mente e a superação do pensamento fragmentado do ser humano, ou seja, unir de forma complementar inteligência e intuição – agir técnico/científico e agir religioso, tornando-os epistemologicamente colaboradores e

⁶ Texto original: “In all sad sincerity I think we must conclude that the attempt to demonstrate by purely intellectual processes the truth of the deliverances of direct religious experience is absolutely hopeless”.
Tradução da autora.

não excludentes. Para Bergson, a totalidade do ser humano se manifesta exatamente na comunicação entre intuição e inteligência.

A partir dessas reflexões perguntamos, com Bergson: de que modo e por que as experiências místicas acabam por se tornar doutrinas racionalistas, limitadas e moralizantes, controladas por grupos hierárquicos, eclesiásticos ou não, resultando na perda da profundidade metafísica da própria experiência?

A grande pergunta que se faz é: por que o conhecimento intuitivo parece ser tão fugaz, tão impermanente? É possível que a intuição possa se tornar um método adequado à elaboração de conhecimento, como gostaria Bergson? Em que momento intuição e inteligência se encontram sem provocar prejuízos ou limitações recíprocas? Qual é a natureza do conhecimento intuitivo que permite abranger o grande mistério e tornar os humanos místicos? São campos antagônicos ou seriam complementares?

O súbito encontro com o *mysterium tremendum e fascinans* proporcionado pela apreensão intuitiva revela a natureza contraditória do fenômeno religioso. O dualismo sagrado/profano, descrito exaustivamente ao longo da história nos relatos das experiências religiosas de diferentes povos e culturas, parece caracterizar, na verdade, um antagonismo, intuição/inteligência, religião aberta e fechada, ou, mais precisamente, religião dinâmica e estática, como gostaria Bergson.

A busca do sagrado no profano parece ser o único modo de permitir ao ser humano a apreensão imediata do Absoluto, concedendo-lhe, assim, a obtenção de um determinado tipo de conhecimento que transcende suas faculdades intelectivas e oferecendo-lhe um efêmero, porém profundo, vislumbre de áreas até então desconhecidas, mas factíveis de ser alcançadas.

Certamente essa possibilidade de conhecimento é o que nos revelam os grandes místicos da humanidade.

O profano seduz e limita. O sagrado envolve e liberta. O *Homo religiosus* vivencia essa dualidade, consciente de suas contradições e da virtualidade do ser uno que tal contradição possibilita, visto que o constante exercício da intuição lhe permite transitar de uma realidade a outra sem perda da identidade e da clareza das esferas por onde transita.

A realidade mundana não lhe oferece atrativos, porque sua alma anseia pela totalidade. O confronto e a percepção da totalidade preenchem de significado a existência.

O místico verdadeiro, diria Bergson, não se preocuparia em transmitir sua experiência mediante palavras, mas por meio de suas ações, porque a sua experiência impregnou-o do Amor : “[...] o amor que o consome não mais é simplesmente o amor de um homem por Deus, é o amor de Deus por todos os homens. Através de Deus, por Deus ele ama toda a humanidade com um amor divino (Bergson, 1978, p.192)”.

É necessário, portanto, averiguar de que modo, em plena Pós-Modernidade, as experiências intuitivas podem transformar o agir humano, aproximando os seres humanos daquele Amor que instiga a ação sem esvaziá-la com intelectões racionalistas. Pois, para Bergson, a contemplação de Deus é apenas uma etapa da jornada mística. Somente o agir místico poderá encaminhar os humanos para tornarem-se “deuses”, no sentido de, por meio desse Amor, cessarem definitivamente as atitudes hostis e cruéis que vêm caracterizando as civilizações ao longo de toda a história, a ponto de ameaçar sua própria existência, e para tornarem-se cocriadores neste imenso universo. Algo que foi alertado por Bergson no último parágrafo de *As duas fontes da moral e da religião*:

[...] a humanidade geme, meio esmagada sob o peso do progresso que conseguiu. Ela não sabe o suficiente que seu futuro depende dela. Cabe-lhe primeiro ver se quer continuar a viver. Cabe-lhe indagar depois se quer viver apenas, ou fazer um esforço a mais para que se realize, em nosso planeta refratário, a função essencial do universo, que é uma máquina de fazer deuses (1978, p. 262).

É possível que na tarefa humana de cocriação, possibilitada pelo agir místico, esteja a resposta da busca ontológica de sentido empreendida pela humanidade ao longo de sua história. E que esse tempo gerador de crise, manifestada pela sedução da técnica e da racionalidade, exponha de forma patente a ausência de respostas em um mundo onde o *ter* obscurece e fragmenta o *ser*.

Bibliografia

BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BRUSEKE, F. J. *A técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.

FERGUSON, M. *A Conspiração Aquariana*. Trad. de Carlos Evaristo M. Costa. Rio de Janeiro: Record, 1980.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: Barnes & Noble Classics, 2004.

MAGNANI, J. G. C. *Mystica urbe*. Um estudo antropológico sobre o circuito neoesotérico na metrópole. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MATA, S. *Religião e modernidade em Ernst Troeltsch*. Artigo apresentado por ocasião da aula inaugural do mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, em 2007. Texto inédito.

OTTO, R. *O sagrado*. Trad. de Procoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PIERUCCI, A. F. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001.

_____. *O desencantamento do mundo; todos os passos do conceito em Max Weber*. 2.ed. São Paulo: USP, 2003.

VIEILLARD-BARON, J.-L. *Compreender Bergson*. Trad. de Mariana de Almeida Campos. Petrópolis: Vozes, 2007.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 8.ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1994.

_____. *Economia e sociedade*. Fundamentos da sociologia compreensiva. 4.ed. Trad. de Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília/São Paulo: Ed. Universidade de Brasília/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. v. I.

David Hume (1711-1776), filósofo e historiador escocês, escreveu uma obra sobre o conhecimento intitulada *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), onde defende a tese de que “todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões, ou percepções mais vivas” (p.141).

Para Hume, todas as nossas ideias advêm de nossas impressões sensíveis, entendendo a impressão como a percepção atual e a ideia como a imagem que ela deixa após si, estando a diferença entre ambas no fato de a primeira ter maior força e vivacidade do que a segunda, que é uma cópia pálida e enfraquecida da primeira. “O mais vivo pensamento é ainda inferior à mais embotada das sensações” (Hume, 1980, p. 141). Desse modo, o filósofo se contrapõe à teoria das ideias inatas.

Segundo o filósofo, mesmo o poder que o nosso pensamento tem de romper os limites da natureza e da realidade e nos levar, num instante, às mais longínquas regiões do universo, e mesmo além dele, a ponto de concebermos que não há nada que o poder do pensamento não alcance, tal poder não passa da simples capacidade do intelecto de “combinar, transpor, aumentar ou diminuir os materiais fornecidos pelos sentidos e pela experiência” (p. 141).

De acordo com Hume, existe na mente um princípio de conexão que possibilita a ligação dos diversos pensamentos ou ideias. Podemos verificar tal princípio mesmo em nossos sonhos, que não procedem inteiramente por acaso, mas numa conexão entre as diferentes ideias. Hume distingue três princípios de conexão entre as ideias: o da semelhança, o da contiguidade de tempo ou lugar e o de causa e efeito.

A partir daí, diz que a ideia de Deus, concebido como um Ser infinitamente inteligente, bom e sábio, surge das reflexões que fazemos sobre as operações de nossa mente, cujas qualidades são aumentadas num grau ilimitado. Hume afirma, assim, que a nossa ideia de Deus é antropomórfica.

Hume escreveu duas obras em que trata especificamente de Deus e da religião: *Diálogos sobre religião natural* (1779) e *História natural da religião* (1757). Aplica, em ambas, os princípios de seu empirismo radical.

Em *História natural da religião*, o filósofo trata das origens e das causas que produzem o fenômeno da religião, dos seus efeitos sobre a vida e a conduta do ser humano e das variações cíclicas entre o politeísmo e o monoteísmo. Nesta obra, Hume se destaca como pioneiro no exame da religião enquanto pura manifestação da natureza humana, sem pressupor a crença na existência de Deus. Daí o título da obra.

Defende, na obra, o argumento que afirma que todas as religiões populares se originam das mais primitivas e básicas paixões humanas, de instintos naturais como o medo e a esperança. Desse modo, Hume se contrapõe à concepção que defendia que a religião se origina de uma tentativa de entendimento racional do universo.

Visto que a obra não trata especificamente do conhecimento de Deus nem de sua existência, deixemo-la para outra ocasião e passemos à análise da obra que trata mais especificamente da natureza de Deus, *Diálogos sobre a religião natural*, obra essencial para a compreensão do pensamento de Hume sobre a religião e sobre o modo como conhecemos a Deus.

Encontramos nela cinco personagens: Pânfilo, Hérmipo, Cleantes, Demea e Fílon. No entanto, as mais importantes são as três últimas, que participam ativamente da discussão. Cleantes defende o ponto de vista teísta tradicional e o argumento do desígnio; Demea, por sua vez, é aquele que propõe uma versão *a priori* do argumento cosmológico; enquanto Fílon é o cético que defende a suspensão do juízo em matéria de religião.

A discussão entre os estudiosos desta obra tem-se concentrado, muitas vezes, em torno da questão de saber quem as personagens representam, e qual delas representa o próprio Hume. Para a maioria dos comentadores, Hume seria representado por Fílon. Embora este, com certeza, o represente, não é o único. Cleantes, em algumas passagens, e também Demea, o representam.

O tema central dos *Diálogos* versa sobre a natureza de Deus e não sobre a sua existência. Trata-se de saber se, como afirmam os teístas, a causa do universo é um ser sumamente bom, poderoso e sábio. Ou seja, se este ser é realmente tal como a teologia teísta o descreve: como um ser pessoal, ao qual se atribui sabedoria, pensamento, desígnio e conhecimento. Trata-se de saber se o nosso discurso sobre Deus corresponde verdadeiramente à sua natureza ou não. Pois, alerta Fílon, “as nossas ideias não vão além da nossa experiência e não temos experiência dos atributos e dos processos divinos” (Hume, 2005a, p. 28). De modo que, diz Fílon, devemos tomar cuidado para não pensar que as nossas ideias correspondam de alguma maneira aos atributos ou perfeições divinas, pois Deus é infinitamente superior à nossa compreensão.

Examinando, nos *Diálogos sobre religião natural*, os principais argumentos comprobatórios da existência de Deus, iniciando pelo argumento do desígnio, isto é, pelo argumento *a posteriori*, Hume assevera que esta prova não é válida, apesar de este ser um dos mais antigos e importantes argumentos, cuja raiz se encontra nas especulações filosóficas dos primeiros filósofos gregos sobre a natureza.

O argumento do desígnio se baseia no mundo físico, procurando provar a existência de Deus a partir da ordem e do desígnio que o mundo revela. Por desígnio se entende: 1) a seleção de um fim a ser alcançado, por isso ele é também conhecido como argumento teleológico, isto é, o mundo teria sido feito com uma determinada finalidade; 2) a escolha de meios para sua execução; 3) a aplicação real desses meios para a concretização do fim proposto.

Sendo tal a natureza do desígnio, ele é indicativo de inteligência, vontade e poder. Ou seja, o mundo é obra de um Artífice inteligente, volitivo e poderoso.

Cleantes expressa, na parte dois dos *Diálogos*, o argumento do desígnio:

Olhai o mundo em redor. Contemplai-o no todo e em cada uma das suas partes. Verificareis que é apenas uma grande máquina, subdividida num número infinito de máquinas menores, que admitem novas subdivisões num grau que ultrapassa o que os sentidos e as faculdades humanas podem investigar e explicar. Todas estas diversas máquinas, e mesmo as suas partes mais pequenas, estão ajustadas umas às outras com uma precisão que fascina todos aqueles que já as contemplaram. Por toda a natureza, a extraordinária adaptação dos meios aos fins assemelha-se exatamente, embora as exceda em muito, às produções da invenção, desígnio,

pensamento, sabedoria e inteligência humanos. Por consequência, uma vez que os efeitos são semelhantes, somos levados a inferir, por todas as regras da analogia, que as causas também são semelhantes e que o Autor da natureza é um pouco similar à mente humana, embora dotado de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza da obra que executou (p. 28-29).

Assim, a partir da semelhança entre os artefatos produzidos pelos seres humanos e os objetos naturais, Cleantes procura estabelecer a semelhança da causa do universo com os seres humanos. Vemos, dessa maneira, que o argumento do desígnio está fortemente baseado no argumento por analogia.

Para Hume, tal argumento, que se baseia na analogia com o comportamento humano, embora aparentemente plausível, é muito frágil. Segundo ele, a força de um argumento por analogia é proporcional à semelhança entre os objetos comparados. Quanto maior a semelhança, mais forte é o argumento. Contudo, quanto menor a semelhança dos objetos comparados, menor é a força do argumento.

Da constatação de uma casa concluímos pela existência de um arquiteto ou construtor. Conforme Hume, isto é assim por causa do hábito que formamos ao observar várias vezes a construção de uma casa: ao passarmos por uma casa já pronta, inferimos imediatamente que ela é obra de um artífice. Mas daí afirmar a semelhança de uma casa com o universo é outra coisa bem diferente. Pois nunca vimos a criação de um universo.

Sendo assim, diz Fílon a Cleantes: “A dissimilitude é tão impressionante que o máximo a que podeis aspirar neste ponto é a uma suposição, uma conjectura, uma presunção a respeito de uma causa similar” (p. 31). Segundo Hume, só podemos inferir uma relação de causa-efeito quando constatamos várias vezes essa ligação, como no caso, por exemplo, de uma pedra que cai e do fogo que queima, por observarmos muitas vezes esses fenômenos. A nossa razão, diz o filósofo, sem o socorro da experiência, é incapaz de inferir “o que quer que seja em questões de fato e de existência real” (p. 144).

Desse modo, na concepção humeana, a ordem e o ajustamento das causas finais não constituem por si só, sem a mediação da experiência sensível, prova de desígnio divino no universo.

De acordo com Mondin (1997, p. 87), a crítica humeana às provas da existência de Deus só se sustentam “se o princípio de causalidade for, como pretende Hume, mera conexão subjetiva entre eventos que se sucedem regularmente”.

Segundo Hume, a causalidade não passa de uma crença baseada na ação do hábito sobre a imaginação. O fato de um fenômeno ser sempre seguido por outro, no tempo, faz com que os dois sejam relacionados como se houvesse conexão causal entre eles. O fundamento de tal princípio se encontra no sentimento de crença e não numa inferência lógica. Segundo Mondin: “O conhecimento dessa relação não é, em caso algum, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas origina-se inteiramente na experiência” (p. 87). Assim, o fundamento da causalidade torna-se emotivo-irracional em vez de ontológico-racional.

Para Hume, diz Mondin (p. 84): “Tanto Deus quanto a religião são obra do sentimento e da imaginação, por isso são expressões irracionais e arbitrárias da consciência humana, isto é, são desprovidas de qualquer racionalidade”.

No entanto, Hume não era totalmente ateu, não negava a existência de Deus, antes afirmava que não podemos ter dele um conhecimento verdadeiro. Daí ter sido chamado de pai do agnosticismo moderno. Pois, como afirma o filósofo nos *Diálogos*, através do personagem Demea, ninguém de bom senso jamais duvidou da existência de Deus ou da deidade, dado que esta é uma “verdade tão certa e autoevidente” (Hume, 2005a, p. 25). É a natureza deste Ser, diz Hume, que nos é “completamente incompreensível e desconhecida” (p. 25).

Contudo, afirma o teólogo Louis Berkhof (1873-1957), em sua *Teologia sistemática*, que “foi especialmente Kant que estimulou o pensamento agnóstico com sua inquisidora sondagem dos limites do entendimento e da razão humanos” (1990, p. 33).

Bibliografia

- BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Campinas: Luz para o Caminho Publicações, 1990.
- HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Lisboa: Edições 70, 2005a.
- _____. *História natural da religião*. São Paulo: Editora Unesp, 2005b.
- _____. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores.)
- MONDIN, Battista. *Quem é Deus? Elementos de teologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 1997.

Pretendemos refletir, a partir da contribuição de Martin Heidegger, notório filósofo alemão, sobre o conceito filosófico de *arte e beleza* e aplicá-lo aos elementos constituintes da oração do pai-nosso, em especial à questão do perdão das dívidas, conjecturando, assim, a possível beleza desta oração.

Heidegger reflete todo o seu pensamento existencialista na construção de seu texto sobre a questão. Em *A origem da obra de arte*, realiza uma discussão acerca da natureza da obra de arte, sem, contudo, resolver a questão do que vem a ser arte. Fala da essência e da verdade artísticas, porém condicionadas à percepção da obra em sua manifestação enquanto coisa que se apresenta, em sua existência. Seu texto é dividido em cinco partes, nas quais tenciona discutir a relação coisa/obra e suas imbricações com a verdade. Percebe-se um movimento crescente em sua reflexão no intento de desvelar a “coisa” enquanto “arte”; ou seja, na manifestação artística encontra-se a manifestação da arte em si. Em sua percepção, a obra artística é, pois, criação e recriação do nosso mundo, onde as coisas são o que são e como são conforme o uso que delas fazemos a partir do horizonte de sentido no qual nos vemos lançados. Manifesta-se aí o conceito do ser-apetrecho. Já na primeira parte de sua reflexão Heidegger (1977, p. 13) nos chama a atenção para o caráter polissêmico da obra de arte:

A obra de arte é, com efeito, uma coisa, uma coisa fabricada, mas ela diz ainda algo de diferente do que a simples coisa é [...]. A obra dá publicamente a conhecer outra coisa, revela-nos outra coisa; ela é alegoria. A coisa fabricada reúne-se ainda, na obra de arte, algo de outro [...]. A obra é símbolo.

* Mestrando em Ciências da Religião na PUC-GO. Bacharel em Teologia (Universidade Católica de Pernambuco, 2007 e Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, 2004). Pastor batista. Professor na Faculdade Teológica Batista de Brasília.

Esta é a primeira aproximação que aspiramos entre o pensamento heideggeriano e o texto bíblico contingente da oração em destaque. Uma vez que, admitindo o proposto, a obra de arte é uma alegoria fabricada, revelando não a si mesmo, mas algo de outro, não será, a oração do pai-nosso, uma obra artística?

A oração do pai-nosso, conforme apresentada no Evangelho de Mateus, reúne através dos seus elementos constitutivos um conjunto simbólico que aponta não para o texto em si, mas para quem o constrói. O teólogo Joachim Jeremias, em seu texto *O pai-nosso: a oração do Senhor* (1976, p. 91), conclui que o modo como esta mesma oração é apresentada no Evangelho de Lucas reflete a teologia da Igreja gentia, enquanto o texto do Evangelho de Mateus reflete a construção da Igreja cristã-judaica: “A Igreja cristã gentia transmitiu a oração dominical sem mudança, enquanto a Igreja cristã judaica, que vivia num mundo de rica tradição litúrgica, e que empregava uma variedade de formas fixas de orações, enriqueceu liturgicamente a oração dominical”.

É também Joachim Jeremias quem nos esclarece a forma como o texto da oração do pai-nosso é estruturado em Mateus, igualmente em função da comunidade em que é produzido. Segundo ele, Mateus compõe seu texto em versos, enquanto Lucas compõe em prosa contínua. Jeremias classifica esse fenômeno de paralelismo. A elaboração, portanto, da oração do pai-nosso como a encontramos no primeiro Evangelho, embora apresente basicamente o mesmo conteúdo do texto encontrado no Evangelho de Lucas, reflete peculiaridades de um conjunto simbólico diferente. O texto de Mateus não é o mesmo texto de Lucas. Muito mais do que conter o ensino de Jesus acerca da oração, a forma mateana contém a ideia religiosa do modo como tal ensino deve ser tomado liturgicamente.

A oração do pai-nosso de Mateus é, pois, uma produção simbólica que reflete o espaço marcadamente judaico de que depende. É esse ambiente que determina a forma que compreenderá o seu conteúdo. Frei Henrique Matos, em sua obra *O pai-nosso: oração do novo milênio* (1999, p. 23), esclarece o seguinte:

Do ponto de vista exegético podemos afirmar que as palavras do pai-nosso fornecidas por Mateus e Lucas não constituem um texto que o próprio Jesus teria transmitido *ipsis litteris* aos discípulos. Trata-se, na realidade, de uma oração básica que fora assimilada de *forma diferente* em comunidades cristãs da Igreja dos primeiros tempos. [...] Embora muitos elementos do pai-nosso possam ser encontrados facilmente em orações judaicas daquele

tempo, há uma dimensão propriamente “jesuânica” no *pater-noster*. Encontramos nela a essência da intenção e missão de Jesus, o *resumo fundamental de sua mensagem* colocado em perspectiva escatológica.

Fica claro nas palavras de Matos que o mutável no pai-nosso se refere à sua forma e não ao seu conteúdo. Acreditamos, portanto, que o questionamento inicial é válido. O texto de Mateus não poderia, na perspectiva heideggeriana, ser classificado como uma obra de arte que contém um conteúdo religioso?

Avançando um pouco na reflexão empreendida por Heidegger, percebemos que o questionamento sobre a origem da obra de arte leva necessariamente à pergunta sobre a essência da arte. Para respondê-la, contudo, é necessário recorrer à obra de arte. Ora, se a essência da arte nos é desconhecida, como poderemos saber, pois, se uma obra de arte é uma obra de arte? Na tentativa de superar tal dificuldade, propõe Heidegger o seguinte desdobramento: a essência da arte revela-se na obra real, quando, diante desta, questiona-se o que ela é e como é. A obra de arte não é simplesmente “coisa”. Ela é portadora de um caráter peculiar, digna de uma verificação mais apurada. E é o modo como a arte é vivenciada pelo ser humano que deve fornecer a resposta para a essência da arte. A obra de arte, ao realizar-se em si mesma, manifesta no produto a sua “coisidade”. Nessa perspectiva, o caráter de “coisa” transcende a mera materialidade, assinalando a verdade da obra de arte.

Essa pontuação de Heidegger põe em relevo a inexorável relação entre a arte e a verdade. Esta é uma segunda aproximação que pretendemos fazer. A oração do pai-nosso no universo bíblico constitui-se verdade acerca da prece e da súplica. No texto citado de Frei Henrique Matos, percebemos que, conquanto haja variação formal do texto, o seu conteúdo constitui a verdade. Em seu entendimento, o pai-nosso contém o resumo fundamental de Jesus. É a verdade materializada pelo texto.

Retomando Heidegger, a obra de arte é uma amostra da verdade, um modo de concretizar na criação de um novo ente, a possibilidade de a verdade manifestar-se ativamente. A noção de arte, para ele, não se submete a uma ação fixa e imóvel. A arte incide em se pôr-em-obra-da-verdade. O próprio Heidegger (1977, p. 49-50) declara que

um modo essencial como a verdade se institui no ente que ela mesma abriu é o pôr-em-obra-da-verdade. [...] A instituição da verdade na obra é a produção (*hervorbringen*) de um tal ente

que não era antes e não voltará a ser depois. A produção (*Hervorbringung*) instala de tal maneira este ente no aberto que o que se intenta produzir clareia originalmente a abertura do aberto em que ressurge (*hervorkommt*). Onde a produção traz expressamente a abertura do ente, a verdade, aí o produzido é uma obra.

O pôr-em-obra-da-verdade do ensinamento de Jesus acerca da oração é o pai-nosso.

Chegamos à terceira aproximação possível entre o texto de Heidegger e a oração modelo de Jesus. Sob seu prisma a arte manifesta-se na medida em que as obras de arte estão presentes no cotidiano das pessoas. Desse modo, a obra de arte se mantém sempre aberta a novos significados, a novas reinterpretações, ao passo que sempre de novo deixa e faz ver o mundo. Nisso consiste a sua beleza. A beleza é este aparecer da verdade na obra enquanto obra. Heidegger distancia-se da interpretação do belo enquanto realidade apenas estética em benefício de uma experiência mais abrangente acerca da arte. Compete, portanto, à contemplação permitir que a obra seja o que é. Para Heidegger, a beleza é um modo de ser da verdade. Isso significa que a beleza não pode ser desvinculada da verdade.

A verdade é a desocultação (*die Unverborgenheit*) do ente como ente. A verdade é a verdade do Ser. A beleza não ocorre ao lado dessa verdade. Se a verdade se põe em obra na obra, aparece. É esse aparecer, enquanto ser da verdade na obra e como obra, que constitui a beleza. O belo pertence, assim, ao autoconhecimento da verdade (*das sich ereignender Wahrheit*) (Heidegger, 1977, p. 66-67).

É possível, por esse prisma, identificar a beleza no pai-nosso?

O pai-nosso aborda a necessidade diária do pão e a necessidade constante de perdão das dívidas, algo tão presente na vida dos seres humanos. Jesus, pois, apresenta um novo jeito, uma nova maneira de relacionamento com Deus através da oração cotidiana.

Afunilando a reflexão, por causa da nossa opção de investigação, destacamos aqui a questão do perdão de dívidas, com suas importantes vertentes de interpretação que, julgamos, desnudam a riqueza e beleza desta oração. A primeira é a vertente moral. Embora à semelhança divina, conforme declara o texto bíblico de Gênesis (1,26), somos diferentes; pensamos diferentes, desejamos coisas diferentes, nossa existência ocorre sob as mais diferentes maneiras. Quando pedimos o perdão por nossas dívidas, estamos manifestando, portanto, nossa predisposição para aceitar o outro, o diferente, e para respeitá-lo em todas as suas questões e demandas.

Outra vertente de nossas “dívidas” refere-se ao nosso Criador, pois, se de algum modo maltratamos nosso próximo, seja ativamente, com gestos, atitudes ou palavras; seja passivamente, por meio da indiferença, do preconceito, do desrespeito; assim ofendemos a Deus. Em seguida, quando procedemos assim atingimos negativamente nosso semelhante. Até por nossa omissão, ou seja, por aquilo que deveria ser feito e deixamos de fazer, tornamo-nos devedores. O respeito ao outro e aos seus direitos constitui-se um desdobramento natural da busca pela justiça entre os seres humanos. Leonardo Boff (1984, p. 108-109) reflete sobre isso:

A ofensa (pecado e culpa), para ser experimentada como tal, pressupõe o relacionamento entre as pessoas e a comunhão com Deus. O que devia ter sido feito não foi feito. O meu semelhante precisava de uma palavra que o levantasse e a palavra lhe foi negada por mim. Seu olhar suplicava misericórdia e eu fui duro e o humilhei. [...] Aqui há ruptura da fraternidade e quebra da humanidade. Há injustiça e desamor. O irmão foi ofendido. Deus foi atingido porque o que lhe agrada é a misericórdia, o amor, a justiça e a solidariedade, que foram aqui traídas.

Finalmente, é possível tratar da vertente que surge como desdobramento desta questão quando nos lançamos a uma correta interpretação da expressão original que temos no trecho do perdão das dívidas. Quem nos ajuda neste movimento são os professores Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer em seu livro *Tempos de graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia* (1999, p. 129):

Os termos gregos e aramaicos são claros e evidenciam o conteúdo das dívidas. Na versão de Mateus encontram-se apenas as duas palavras gregas *ofeilémata* “dívidas” e *ofeilétais* “devedores”, “devedoras”. Esse termo é comumente usado para caracterizar dívidas monetárias, pecuniárias, de ordem econômica. Nesse sentido, os termos também aparecem na parábola do credor incompassivo (Mt 18,23-25), que elucida o pai-nosso. A temática e a realidade da dívida econômica, oriunda de empréstimos, nos colocam o pano de fundo da oração de Jesus.

Pelo exposto, concluímos preliminarmente a possibilidade de aproximar em alguns momentos a reflexão de Heidegger do texto bíblico em destaque, principalmente no que se refere à sua utilização como obra litúrgica por comunidades religiosas. Ver a beleza na

oração do pai-nosso torna-se possível pelo desnudar das intenções que nos atraem até ela mediante a interpretação realizada. E a interpretação produzirá, a cada nova tentativa, uma nova obra, bela e verdadeira.

Bibliografia

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. por Sociedade Bíblica Católica Internacional/Paulus. São Paulo: Paulus, 1985.

BOFF, Leonardo. *O pai-nosso; a oração da libertação integral*. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004. v. II, N-Z.

FABRIS, Rinaldo. *O pai-nosso; oração na vida*. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção Temas de Espiritualidade, n. 22.)

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Trad. de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1977.

_____. *Arte y poesía*. Trad. y prólogo de Samuel Ramos. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.

HENDRIKSEN, William. *Mateus*. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. v. 1. (Série Comentário do Novo Testamento.)

JEREMIAS, Joachim. *O pai-nosso; a oração do Senhor*. Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1976.

MATOS, Henrique Cristiano José. *O pai-nosso; oração do novo milênio*. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1999.

REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. *Tempos de graça; o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI/Paulus, 1999.

REIMER, Ivoni Richter. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia/São Leopoldo: UCG/Oikos, 2007.

Introdução

Segundo Bertrand Russell, as questões da vida e do mundo que nós chamamos de “filosóficas” são produtos de duas naturezas: (1) dos fatores religiosos e éticos herdados de nossa cultura e (2) da investigação chamada “científica”. Mesmo que haja divergências entre os filósofos, para Russell a filosofia se caracteriza pela presença, em certo grau, de ambos. Sendo assim, sua proposta é que a filosofia sirva de ponte entre a religião e a ciência.

Ciência e religião: campos e objetos distintos

Bertrand Russell define a religião e a ciência como áreas distintas do conhecimento, não por uma incongruência entre elas, mas por seus campos e objetos de conhecimento específicos. Para ele, a religião consiste de especulações sobre assuntos a que o conhecimento exato não conseguiu, até agora, chegar, enquanto a ciência se ocupa de todo o conhecimento definido e empiricamente demonstrável. No entanto, Russell mostra que entre a ciência e a religião existe uma “terra de ninguém” que está exposta aos ataques de ambas as áreas do saber. Essa “terra” é o campo da filosofia. Segundo Bertrand, quase todas as questões de máximo interesse do espírito especulativo são de tal natureza que ou a ciência não as pode responder, ou as respostas confiantes dos teólogos já não nos parecem tão seguras como eram no século XX. Russell (1977, p. 40) cita alguns exemplos dessas questões:

* Graduando de Filosofia (UFG) e Teologia (IBCAMP). Email: pedronegret@gmail.com.

Acha-se o mundo dividido em espírito e matéria? E, supondo-se que assim seja, que é espírito e que é matéria? Possui o universo alguma unidade ou propósito? Está ele evoluindo rumo a alguma finalidade?.

Existem realmente leis da natureza, ou acreditamos nelas devido unicamente ao nosso amor inato pela ordem? Existe uma maneira de viver que seja nobre e uma outra que seja vil, ou todas as maneiras de viver são simplesmente inúteis? Se há um modo de vida nobre, em que consiste ele, e de que maneira realizá-lo? Deve o bem ser eterno para merecer o valor que lhe atribuímos, ou vale a pena procurá-lo, mesmo que o universo se mova, inexoravelmente, para a morte? Existe a sabedoria, ou aquilo que nos parece tal não passa do último refinamento da loucura?

Segundo o filósofo, tais questões não encontram suas respostas no laboratório e as respostas dadas pelas religiões, por sua própria segurança, fazem com que o espírito moderno as encare com suspeita. Sendo assim, mesmo que não se encontre soluções para tais problemas, elas devem constituir o empenho da filosofia.

O valor da filosofia

Para Bertrand, é de significativa importância mostrar o valor da filosofia em tempos em que os seres humanos se deixaram iludir pelo encanto da ciência e pelos seus empreendimentos pragmáticos. Pois esse encanto é característico de uma concepção errada dos fins da vida. A ciência é tratada com respeitável reverência por ser de benefício para toda a humanidade e não só para aqueles que ela estuda. Entretanto, para Russell, a filosofia também deve ser assim tratada. Os homens práticos, concentrados apenas em saciar suas necessidades mais eminentes e naturais, esquecem-se de que é preciso prover alimento para seu espírito. Segundo Bertrand (1959, p. 25),

se todos os homens estivessem bem; se a pobreza e as enfermidades tivessem já sido reduzidas o mais possível, ainda ficaria muito por fazer para produzir uma sociedade verdadeiramente válida; e até no mundo existente os bens do espírito são pelo menos tão importantes quanto os bens materiais.

É exclusivamente entre os bens do espírito que o valor da filosofia deve ser procurado, e somente aqueles que não são indiferentes a esses bens podem persuadir-se de que a reflexão filosófica não é perda de tempo. A ciência nos diz o que podemos conhecer,

mas isso ainda é muito pouco se nos esquecermos quanto ainda nos é impossível saber, nós nos tornamos insensíveis a muitas coisas de suma importância. A religião, por outro lado, nos induz à crença dogmática de que temos conhecimento de coisas que, na verdade, ignoramos, por isso gera em nós uma espécie de insolência impertinente com respeito ao universo. Para Bertrand, a incerteza, na presença de grandes esperanças e receios do saber, é dolorosa, mas temos de suportá-la, se quisermos viver sem o apoio de confortadores contos de fadas.

Conclusão

A filosofia tem um valor – e talvez seja o seu principal – por causa da grandeza dos objetos que ela contempla, e da liberdade proveniente de sua contemplação. Tal grandeza não é atingida pela ciência e essa liberdade nos é suprimida pela religião. Ela não deve ser estudada buscando respostas definitivas às questões que nos assolam, mas sim porque tais questões alargam nossa concepção do que é possível, enriquecem nossa imaginação intelectual e diminuem nossa arrogância dogmática, que impede a especulação do espírito. Mas acima de tudo porque, através da grandeza do universo que a filosofia contempla, a mente também se torna grande, e se torna também capaz daquela união com o universo, que constitui seu bem supremo.

Bibliografia

RUSSELL, B. *História da filosofia ocidental*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1977.
_____. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

Introdução

Em janeiro de 2003 foi sancionada a Lei 10.639, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na educação básica. Apesar da lei, muito pouco se faz nas escolas e especialmente nas universidades nos cursos de formação de professores. Ainda nos deparamos com professores(as) despreparados(as) em relação a tais questões e sem um comprometimento com os conteúdos que conduzam à formação de atitudes e relações étnico-raciais positivas.

Educação e a Lei 10.639

A experiência vem-nos mostrando que, apesar de várias iniciativas por parte de movimentos, de governo, de associações e de escolas para integrar os grupos minoritários e étnicos na nossa sociedade, percebe-se ainda muita resistência e muito despreparo, especialmente em se falando de nós, professores(as), que muitas vezes temos dificuldades de elaborar uma reflexão interdisciplinar e multicultural. Com o surgimento do Programa Universidade para Todos (Prouni) e da política de cotas para negros, encontramos nas nossas salas de aula um maior número de estudantes provenientes de classes sociais com pouco ou quase nenhum recurso econômico, sendo, na sua maioria, afrodescendentes. Está mais do que comprovado que nós, professores(as), ainda não estamos preparados para acolher esses alunos, seja pelas atitudes marcadas por uma formação branca ocidental

* Irene Dias de Oliveira é professora de Teologia, Religião e Sistemas Simbólicos na Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

inconsciente, seja pela informação que temos sobre esses temas, pela maneira como ainda preparamos nossas aulas ou selecionamos nosso material didático, entre eles os livros indicados. Por mais que nos pareça estarmos preparados para o “outro”, o diferente de nós, mesmo assim nos deparamos com atitudes e linguagens “politicamente incorretas”.

Em janeiro de 2003 foi sancionada a Lei 10.639, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na educação básica, buscando, assim, assegurar o direito à igualdade de condições de vida e cidadania e igual direito às histórias e culturas que compõem a nação brasileira, além do direito de acesso às diferentes fontes da cultura nacional a todos os brasileiros e um profundo comprometimento com conteúdos que conduzam à formação de atitudes e relações étnico-raciais positivas.

A lei oferece uma resposta na área da educação à demanda da população afrodescendente no sentido de políticas de reconhecimento e valorização de sua história, cultura e identidade, buscando combater o racismo e as discriminações que atingem particularmente os negros, propondo a divulgação e produção de conhecimentos, a formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial para interagir na construção de uma nação democrática, em que todos, igualmente, tenham seus direitos garantidos e sua identidade, valorizada. Tais políticas têm por finalidade permitir que negros, indígenas, assim como todos os cidadãos brasileiros, se reconheçam na cultura nacional, expressem suas próprias visões de mundo e manifestem com autonomia individual e coletiva seus pensamentos.

Historicamente, ir à escola, para negros, no Brasil, é uma conquista. “Em meados do século XIX, o decreto n. 1.331, de 17 de fevereiro de 1854, proibia o acesso de escravos nas escolas, sem falarmos que, em 1878, o decreto n. 7.031-A, de 6 de setembro, restringia o estudo de negros apenas ao turno da noite” (Sousa Júnior, 2004, p. 13).

Na educação, especialmente na universidade, ainda há muito a realizar: muitos professores estão despreparados em relação ao tema. Nós nos perguntamos: que está sendo feito nas licenciaturas para treinar professores quanto às questões étnico-raciais? Que sabemos da África, de sua cultura, história e religiões? Os livros didáticos, na sua maioria, ainda são omissos quanto à questão étnico-racial/negra ou no máximo tratam os afrodescendentes como cidadãos de segunda categoria e destituídos de civilidade e cultura.

Os professores fruto de um sistema de ensino branco e ocidental têm dificuldade de reconhecer os valores da cultura negra, apenas reproduzem velhos conteúdos e incorrem em muitos equívocos ao utilizar termos pejorativos, como: “dialeto”, para designar línguas africanas; “selva”, para falar de vegetação; e “primitivo”, para conceituar as produções culturais e artísticas africanas. Dessa forma, como poderão os professores trabalhar a autoestima das crianças a partir de imagens negativas? Assim, é necessário que o próprio professor desconstrua as representações da África que ele possui dentro de si. Se isso não acontecer, ele mesmo permanecerá resistente e a mudança de atitude diante das questões raciais não acontecerá (cf. Sousa Júnior, p. 14).

Mais do que nunca é necessário que a universidade, na sua tarefa de formar integralmente o cidadão, contribua também para extirpar o preconceito e a discriminação contra negros e negras e ajude o país a assumir suas características multirraciais e pluriétnicas. Negros e negras têm direito de usufruir o progresso que seus antepassados construíram com suor e sangue.

Mas quem são os negros e negras que encontramos hoje na nossa universidade?

Libertação da pobreza antropológica

São pessoas que na sua história de vida ou naquela de seus antepassados foram oprimidas, exploradas e submetidas a uma situação de negação: negação de sua identidade, de sua língua, de seus costumes, de sua família, de sua cultura e de sua religião. Nesse sentido, a palavra escravidão tem uma conotação mais ampla: consiste em uma situação ou atividade que impõe algum tipo de constrangimento e de humilhação. No caso dos afrodescendentes, falar de libertação não significa falar apenas de “libertação” socioeconômica. A libertação se apresenta com um radicalismo e uma singularidade especial: aquela da “pobreza antropológica”. Entendemos por pobreza antropológica a negação e o não reconhecimento dos aspectos essenciais da pessoa negra: seu ser, sua alma, sua identidade, sua história, sua língua, sua fé, o direito à palavra e a todas aquelas dimensões que dão vitalidade aos povos afrodescendentes (cf. Mueng apud Midali, 1991, p. 473). A pobreza antropológica é mais radical do que a pobreza econômica: enquanto esta última é o resultado de um empobrecimento material, em que se nega o acesso aos meios de sobrevivência que asseguram o mínimo necessário para uma vida digna, a pobreza antropológica, além de possuir os elementos da pobreza econômica, diz respeito à

devastação da integridade da pessoa humana e à negação da essência e dos valores mais profundos da pessoa humana.

Como falar de libertação para pessoas que foram, por séculos, reduzidas à inferioridade e à subvida? Para pessoas marcadas pela exclusão, pela marginalização e pela violência de seu ser, continuamente submetido a condições desfavoráveis que levaram a introjetar sentimentos de inferioridade e ideias de autodesvalorização?

Educação como desconstrução dos preconceitos

Conceitos dominantes como louro, olhos azuis, forte, normal, capaz, e outros, se contrapõem a e se chocam com diversos padrões minimizados na sociedade, como feio, negro, fraco, gordo, deficiente físico, indígena, mulher, macumbeiro, feiticeira etc. Urge desconstruir esses conceitos. Na realidade, esses estereótipos que se opõem nos levam à discriminação, ao preconceito e à intolerância. A diversidade racial e étnica, a diversidade social e cultural, a diversidade de crenças e filosofias não podem ser vistas como barreiras e obstáculos incomensuráveis. A diversidade deve ser vista como característica para a construção de um mundo novo, onde o respeito, a cooperação e a ética humana imperem no contexto de todas as características humanas diversas.

Nesse âmbito, a universidade e seus professores deverão resgatar, antes de tudo, a vida, a autoestima, a consciência de alunos e alunas negras e a importância que cada um representa na riqueza da diversidade. Não podemos falar de libertação sem nos preocupar com a marginalização das massas, que se tornam objetos folclóricos; com o Cristianismo e suas teologias, que em alguns períodos e situações têm justificado a criação de uma sociedade estruturada na pobreza e na opressão; com as instituições políticas e econômicas, que viram na escravidão um poderoso mecanismo de acumulação de capital, cujos benefícios se concentraram nos países europeus e muito pouco nas áreas importadoras de escravos, ou seja, nas Américas.

Educação como experiência da integração da “ipseidade”

Por isso a educação de negros e negras tem a ver com uma série de libertações históricas, políticas, religiosas e culturais que devem promover a diversidade e o respeito às diferenças, a igualdade e o combate à exclusão social. Tal educação não passa apenas por uma libertação da pobreza socioeconômica, mas também pela pobreza antropológica. Pois a

condição humana, em sua raiz, é que foi espoliada, traumatizada, empobrecida. Com o tráfico e com a colonização, negros e negras foram privados de sua “ipseidade”, de tudo aquilo que constitui o fundamento de seu próprio ser-no-mundo, de sua história, cultura e língua. O empobrecimento antropológico precede, radicaliza e torna ainda mais grave o empobrecimento socioeconômico e clama pela *libertação*, com uma urgência ainda mais dramática. A discriminação atinge a pessoa negra no seu santuário, que é o seu corpo, e atinge aquilo que ela possui de mais profundo: sua identidade, seu modo de ser, suas crenças, que dão legitimidade a seu *ethos* e a seu modo de se organizar em sociedade. Seu corpo denuncia a atrocidade e a violência da diáspora: corpo destruído e disperso, identidade fragmentada. A escravidão é a experiência da diáspora – mas não de uma diáspora geográfica, o que é pior ainda –, de uma diáspora de si mesmo: o negro tem o seu corpo negado, sua cultura é rejeitada e sua religião, abominada. Ele(a) também se nega ao se reconhecer e ao se aceitar assim como é. É a rejeição de si com tudo aquilo que isto comporta do ponto de vista emocional, é a fragmentação de sua personalidade. Muitas crianças, jovens e adultos negros(as) vivem até hoje tal experiência dolorosa em seus corpos. Vivem na diáspora de si mesmos(as) e são discriminados(as) por causa de sua corporeidade. A educação, em contraposição à diáspora de si mesmo, é um processo de conscientização da diáspora sofrida (“desde sua pele e de seus corpos”).

A descoberta da corporeidade negra fornece o espaço para a reintegração da identidade, para o reconhecimento e aceitação de si. Assim, o corpo se torna não mais o espaço da diáspora (*dia-speirein* = dispersão, dispersar, fragmentar), mas do símbolo (*sym-ballo* = pôr junto, reconstruir) (cf. Oliveira, 2004). Assim, como símbolo, o corpo remete a um passado onde era a manifestação do sagrado, espaço onde a vida se manifesta em toda a sua plenitude. Educação, portanto, é o ato de juntar e dar a esse corpo o seu verdadeiro significado, a sua verdadeira forma e a sua verdadeira identidade. Somente libertando o corpo com tudo aquilo que ele significa é que negros e negras, índios e índias podem, então, partir para um novo caminho, e para novas formas de transformações sociais, que consistem na construção de uma sociedade onde o respeito, a cooperação e a ética humana constituam os eixos norteadores da vida.

Bibliografia

CASTELLS. Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FERREIRA, Franklin Ricardo. *Afrodescendente; identidade em construção*. Rio de Janeiro/São Paulo: Pallas/Edusc, 2000.

MIDALI, Mario. *Teologia pastorale o pratica; cammino storico di uma riflessione fondante e scientifica*. Roma: LAS, 1991.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Afrodiáspora: identidade, negritude e corporeidade. *Caminhos*, Goiânia, v. 2, n. 2, 2004.

SILVA, Antônio Aparecido da. A produção de preconceitos e estereótipos antinegro no século XIX. In: SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Nossas raízes africanas*. São Paulo: Atabaque, 2004.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Nossas raízes africanas*. São Paulo: Atabaque, 2004.

O professor Frank Usarski é doutor em Ciência da Religião na Alemanha, país de seu nascimento, onde também cumpriu estudos de pós-doutorado na mesma área. É o primeiro intelectual a receber, em nosso país, o título de livre-docente em Ciências da Religião, justamente com a apresentação da tese tornada o livro que agora resenhamos. Há mais de dez anos é professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, onde se dedica, entre outras atividades, à pesquisa e docência sobre as religiões orientais. Assim, podemos tomar esse brilhante trabalho como expressão privilegiada da produção intelectual do professor Frank, e da relevante contribuição que esta representa para a Ciência da Religião que tratamos de consolidar em nosso país.

No prefácio que abre a presente publicação, o professor doutor João Décio Passos, presidente da banca que conferiu a Usarski o título de livre-docente, salienta que ela “revela um olhar e um método originais que elucidam um objeto inédito – o exercício efetivo do inter-religioso –, lança possibilidades metodológicas – as bases para uma teologia das religiões – e vislumbra horizontes de ação inter-religiosa – práticas ecumênicas e éticas” (p. 13). Essa rápida avaliação permite intuir a riqueza que aguarda quem percorrer as páginas do referido livro, cuja estrutura básica é também a base da resenha que dele propomos. Ressalte-se que não é a tarefa mais fácil, nestas poucas páginas, sintetizar o conteúdo já denso e abrangente do livro. De toda forma, salientamos que nossa aproximação a ele partiu daquilo que seu autor definiu como propósito dele e que acabou por determinar, de forma

* O autor é doutor em Ciências Sociais e livre-docente em Ciências da Religião pela PUC-SP.

cristalina, a sua estrutura: “[...] abordar de maneira sinótica as relações entre o Budismo, por um lado, e o Hinduísmo, Judaísmo, Cristianismo e Islã”, tratando de

responder a três perguntas principais. A primeira questão diz respeito aos contextos históricos dos respectivos encontros inter-religiosos. Um segundo problema reside na análise do ferramental discursivo de que o Budismo se apropriou em momentos do intercâmbio com o Hinduísmo, Judaísmo, Cristianismo e Islã. Em terceiro lugar, interessam os conteúdos abordados pelo Budismo por ocasião de encontros ou desencontros com as outras religiões mundiais (p. 17-18).

O livro comporta quatro capítulos.¹ O primeiro deles é o mais curto (p. 21-63) e apresenta aquilo que é, no dizer do autor, o momento necessariamente inicial para uma análise das relações entre as religiões mundiais do ponto de vista do Budismo: uma tomada de contato sumária e esclarecedora sobre os ensinamentos e as normas preconizados por esta religião. Salientam-se aqui aqueles elementos que se mostram relevantes nas diversas configurações assumidas historicamente pelo Budismo, diferenciadas basicamente por suas “duas camadas”, correntes e épocas distintas: a começar da “identificação do Buda como mestre iluminado”, porque portador de um “conhecimento soteriológico completo” (p. 25), digno de toda a credibilidade e que afirma o entendimento da realidade, particularmente a humana, em termos de transitoriedade e impermanência, com tantas implicações daí decorrentes, e um apelo ético centrado em motivações para o agir como o não apego, a benevolência e o entendimento. Logo, somos apresentados aos veios principais em que a proposta originária do Buda se diferenciou: o *Theravada* (com ênfase maior em aspectos psicofisiológicos da doutrina e não naqueles metafísicos, ou seja, no entendimento dos ensinamentos do Buda como caminho prático para a libertação do sofrimento); e o *Mahayana* (menos unitário em termos de doutrina e referenciais, mas com a pretensão de superioridade diante de escolas anteriores e do próprio *Theravada*). Páginas mais à frente nos apresentam o “Budismo tibetano”, “uma ‘subespécie’ ou ‘tipo’ de *Mahayana*” (p. 50-51), com seus desdobramentos históricos específicos; e o capítulo se encerra com a

¹ Na introdução ao livro, resumem-se os referidos capítulos, mas eles são numerados de II a V. A nosso ver, isso se deu porque, neste sumário, apresenta-se como conteúdos do capítulo II o que, efetivamente, se constitui como teor dos capítulos I e II. De toda forma, em nossa exposição trabalharemos com a numeração dos capítulos indicada no índice da obra. Note-se também algum descuido na revisão final do texto, na passagem da p. 54 para a seguinte.

exposição dos caminhos pelos quais o Budismo veio a fazer-se presente no mundo ocidental, não só por conta dos fenômenos de imigração, mas também dos processos de conversão e aquisição de novos adeptos que se vieram desenvolvendo a partir da inserção desses contingentes em novas conjunturas. Salientam-se na oportunidade características que dão ao “Budismo ocidental” um feitiço diferenciado quando comparado às expressões asiáticas desta religião. Já neste capítulo se nota uma das preocupações basilares da investigação teórica do professor Frank: a de evitar exposições genéricas, que não deem conta das peculiaridades históricas e das dinâmicas que caracterizam os processos socioculturais, porque enganadoras, a despeito das rápidas soluções que pareçam oferecer.

O segundo capítulo é o mais extenso, e apresenta os diversos “cenários históricos da relação entre o Budismo e outras religiões mundiais” (p. 65-164). Somos brindados aqui com uma exposição sobre a difusão do Budismo na direção de diversificados contextos sociais, e sobre como, nesse esparramar-se, realizaram-se encontros com outras expressões religiosas marcantes. Para dar conta dessa tarefa gigantesca, o autor nos propõe alguns cenários, que apresentam “momentos-chave da riqueza da história das relações inter-religiosas do ponto de vista do Budismo” (p. 65). A começar da relação desta religião com aquela que poderia ser tomada como sua mãe, da qual nasce e se desenvolve: o Hinduísmo. A demarcação das diferenças e dos limites, a forma como Buda trata de se legitimar como mestre alternativo perante um sistema religioso já bastante consolidado (nem por isso estático!): a reflexão sobre esse processo, em que não faltam conflitos e polêmicas, nos é oferecida com abundância de dados. Seguem-se cenários outros, marcados pela oficialização do Budismo, ou pela reação hinduísta à nova religião e a seu *status* agora concorrente. Finalmente, somos apresentados ao cenário contemporâneo, em que se manifestam tanto suspeitas como buscas de entendimento mútuo.

A seguir, os cenários propostos se referem aos encontros entre o Budismo e o Judaísmo, que teceram relações menos complexas e tensas por conta dos poucos contatos diretos entre adeptos delas e do caráter não proselitista do Judaísmo (marca, também, do Hinduísmo). Já as relações com o Cristianismo não tardaram a ocorrer quando do surgimento deste, e passaram a dar-se ao longo do tempo em vários cantos do planeta; Frank Usarski procura tanto descrever tais intercâmbios como indicar seus determinantes principais, identificando tanto particularidades regionais (encontros na China, Índia, Sri

Lanka, no Ocidente etc.) quanto institucionais (as formas de Budismo e de Cristianismo que se encontraram nos diversos tempos e lugares). As particularidades do Islamismo e sua rápida expansão na direção do Oriente definiram cenários ambíguos nas relações com o Budismo, onde se encontram tanto contatos harmoniosos como atrocidades cometidas por ambas as partes. O autor vislumbra desafios a um diálogo entre ambas as religiões, até mesmo porque têm sido repetidas, mais recentemente, medidas de hostilidade entre elas, mas identifica também esforços de aproximação. Ao final do capítulo, a sensação de uma história rica, diversificada, complexa, que se recusa a ser entendida a partir de noções vagas, e a admiração pela vastidão dos conhecimentos e informações aqui reunidos.

O terceiro capítulo (p. 165-215) volta a concentrar-se no Budismo, tratando de verificar como, ao longo de uma história duas vezes e meia milenar, a referida religião acumulou repertório, habilidades e estratégias para se definir e posicionar perante outros sistemas religiosos com os quais se veio encontrando. A reflexão que aqui lemos combina, de forma sofisticada, os cenários diversos que o Budismo foi encontrando em seu processo de expansão (relação com o Hinduísmo, dominante no seu ambiente originário, atividades proselitistas em vários cantos e expansão para o Ocidente) com as posições que classicamente se identificam nos estudos sobre diálogos entre religiões: posições que tenderam ao inclusivismo, ao pluralismo ou ao exclusivismo. Também aqui somos encaminhados a diversos sujeitos, momentos e circunstâncias que delineiam um sem-número de possibilidades e posturas tidas como adequadas na tarefa constante do Budismo, como um sistema religioso, para se justificar, promover e defender.

O capítulo final (p. 217-276) de alguma forma retoma e sintetiza questões e aspectos tratados anteriormente. Podemos tomá-lo como o outro lado do capítulo anterior, na medida em que agora a pergunta que se faz é sobre a diferenciação que o Budismo identifica e estabelece em relação às demais religiões consideradas. Maior espaço é destinado a estabelecer as divergências em relação ao Hinduísmo (embora o autor exorte a que não se caiam em apresentações idealistas e dicotômicas quanto a tais divergências): entre elas destaca-se, ao olhar ocidental, a crítica ao sistema de castas. Também se dá atenção às diferenciações em relação ao Cristianismo, dentro das quais aquelas referentes ao conceito cristão de Deus e à soteriologia serão as de maior relevância. Um tratamento mais rápido é destinado às diferenciações em relação ao Judaísmo e ao Islamismo.

As considerações finais da obra (p. 277-280) soam como um verdadeiro programa de ação para quem queira efetivamente avançar no campo acadêmico da Ciência da Religião e também investir na aproximação e diálogo entre o Budismo e as religiões nela contempladas, sem ingenuidades ou simplismos. A enorme abrangência dela ilustra à saciedade o que seu autor afirma já no término de seu trabalho:

[...] nenhum encontro ou desencontro entre religiões ocorre no vácuo, mas é contextualizado em situações históricas concretas moldadas por condições sociais, forças políticas e interesses econômicos, além de outros fatores que se sobrepõem a aspirações espirituais propriamente ditas e interferem na relação entre as religiões e na sua competição por legitimidade, *status* e influência (p. 280).

O presente trabalho, de forma ao mesmo tempo sintética e sistemática, trata de fornecer os dados básicos que permitam, no caso do Budismo, levar a sério o projeto indicado por essas linhas que acabam de ser transcritas. Nisso reside sua grandeza e importância, bem como seu caráter único em se tratando do cenário brasileiro. Destaque também para a riquíssima bibliografia, altamente especializada, que mostra tanto o embasamento da obra como o diálogo em várias direções que seu autor trava, com rigor e competência. Uma referência para a Ciência da Religião praticada em terras brasileiras, e um indicativo promissor das possibilidades que o rico campo religioso brasileiro coloca para quem queira enveredar pelas sendas metodológicas indicadas pelo professor Frank. É uma obra indispensável para quem se preocupe com a humanidade e seu futuro, se se tem em conta o postulado do teólogo Hans Küng, segundo o qual muito do que podemos esperar construir em termos de paz, solidariedade e entendimento em nível mundial passa necessariamente pelo diálogo entre as religiões. A este resenhista, enfim, chamaram a atenção a possibilidade de um trabalho comparativo investigando os momentos originários de duas religiões de pretensão universal, o Budismo e o Cristianismo, derivadas, as duas, de “religiões de nascença” (o Hinduísmo e o Judaísmo, respectivamente), e as estratégias de diferenciação e de defesa que aquelas terão exercitado para sua afirmação diante dessas, de que nasceram.