

Edição 51

# CIBER **TEOLOGIA**

Revista de Teologia & Cultura



## **Em clima de** *COMEMORAÇÕES!*

### Artigo

A resignificação  
de Eurínome pelo  
Neopaganismo

### Artigo

O exercício das  
religiosidades ucranianas  
em Curitiba

### Notas

O diálogo entre  
fé e cultura



## EDITORIAL

Dr. Afonso M. Ligorio Soares  
Editor

A Edição 51 de Ciberteologia dá prosseguimento, neste ano, às comemorações do 10º aniversário deste periódico científico. Totalmente *on-line*, à época de seu lançamento, esta revista de teologia e cultura foi inovadora, pois, apresentava uma proposta editorial arrojada na área da pesquisa de estudos religiosos, principalmente de teologia cristã. Este ano de 2015 encontra a revista numa fase madura, senhora de um patrimônio de mais de 2 milhões de acesso, com uma média de 40 mil acessos por edição. Além disso, ela já está, há 3 anos, indexada na ATLAS e no LATINDEX, 2 dos principais indexadores dessa área de saber.

Como já dissemos no número anterior, as comemorações de uma revista são feitas basicamente por meio de textos publicados. E se assim é, aqui estão os Artigos, Notas e Resenhas desta edição.

O primeiro trabalho da seção de ARTIGOS é *O exercício das religiosidades ucranianas em Curitiba*, de Paulo Augusto Tamanini. Em seguida, de Fábio L. Stern, *A ressignificação de Eurínome pelo Neopaganismo: de deusa secundária à criadora do universo*. Welder Lancieri Marchini vem a seguir, com seu estudo de um conto de João Guimarães Rosa, o qual intitulou como: *Quando a ausência amedronta: Um paralelo entre o “Evangelho de Marcos” e “A terceira margem do rio”*. Fé correta, fé certa: *a distinção da fé cristã desde as faculdades da vontade e do intelecto* é a reflexão filosófica com que nos brinda Jacir Silvio Sanson Junior. E, finalmente, Gilson Xavier de Azevedo fecha a seção com um trabalho com o seguinte título provocativo: *O sagrado em Karl Marx é social ou teológico?*

A seção de NOTAS é aberta pelo trabalho de Danilo Mendes, aliás bastante atual e oportuno, *“Deixem vir a mim as crianças” – uma resposta bíblica à redução da maioria penal*. Sandra Aparecida Gurgel Vergne vem a seguir, apresentando-nos uma obra bastante original, que remete às tradições religiosas afro: *Ogundana, o Alabê de Jerusalém, de Altayr Veloso. Religião, sagrado e poder: considerações conceituais em Geertz, Terrin e Deleuze* é o trabalho em que Cristiano Santos Araujo analisa, pela epistemologia da antropologia, a religião e o sagrado como dobras de poder. Por fim, examinando as perspectivas do mundo contemporâneo, Márcio Oliveira Elias nos ajuda a refletir sobre *O diálogo entre fé e cultura*.

A seção de RESENHAS traz as apreciações críticas de Robson Stigar e Vanessa Ruthes acerca do mais recente livro de Clodovis Boff, *O Livro do Sentido: crise e busca de sentido hoje. Parte crítico-analítica* (v. 1. São Paulo: Paulus, 2014); uma resenha de Gilson Xavier de Azevedo sobre *Aprender Antropologia*, de François Laplantine (São Paulo: Editora Brasiliense, 2007); e a resenha de Ângelo Vieira da Silva da obra de Hermisten Maia Pereira COSTA, *Eu Creio no Pai, no Filho e no Espírito Santo* (São Paulo: Parakletos, 2002).

Isto posto, olhos às obras e ótimas leituras, pois nossas comemorações seguirão adiante.



## O exercício das religiosidades ucranianas em Curitiba

### The performance of Ukrainian religiosity in Curitiba

Paulo Augusto Tamanini<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo versa sobre as práticas religiosas das comunidades ucranianas Católicas e Ortodoxas presentes em Curitiba (PR) com o intuito de verificar como o lugar e a conveniência de se estar em um espaço de constante mudanças puderam influenciar a composição ou a readequação dos ritos religiosos. De igual modo verifica como a memória interveio na difícil aceitação por parte dos mais velhos dessas novas maneiras de rezar. A língua ucraniana, oficial das celebrações litúrgicas, foi uma das primeiras a sentir o peso das concessões. Os espaços celebrativos das catedrais Ortodoxa Ucraniana e Católica de Rito Oriental também são analisados, com o intuito de verificar o quanto sofreram alterações, porque circunscritos na urbe. O estudo dos calendários religiosos ucranianos diferenciados torna-se ponto importante de análise para compreender as práticas religiosas regidas pela datação da Páscoa que dificilmente coincidem entre as duas comunidades.

**Palavras-Chave:** Ucranianos Católicos e Ortodoxos; Ritos e celebrações bizantinas; Religiosidade na urbe.

**Abstract:** This article discusses the religious practices of the Ukrainian Catholic and Orthodox communities present in Curitiba (PR) in order to see how the place and the convenience of being in a constant space changes might influence the composition or readjustment of religious rites. Also check how memory intervened in the difficult acceptance by the older of these new ways of praying. The Ukrainian language, official liturgical celebrations, was among the first to feel the weight of the concessions. The celebratory spaces of the Ukrainian Orthodox and Eastern Rite Catholic cathedrals are also analyzed in order to check how much have changed, because circumscribed in the metropolis. The study of different Ukrainian religious calendars becomes important point of analysis to understand the religious practices governed by the dating of Easter that hardly match between the two communities.

.....  
<sup>1</sup> Paulo Augusto Tamanini. Professor de Mariologia e Espiritualidade no Centro Universitário Católica de Santa Catarina. Doutor em História pela UFSC. Áreas de Pesquisa. História e Teologia, Comunidades Ortodoxas e Católicas de Rito Oriental no Brasil. Joinville (SC) Brasil. paulo.tamanini@terra.com.br

**Keywords:** Ukrainian Catholics and Orthodox; Rites and Byzantine celebrations; Religiosity in Curitiba (PR).

## Introdução

Nas palavras de François Hartog, quando a história deixa de ser menos interrogativa para ser mais narrativa, a questão da evidência se desloca do 'ver' para o 'fazer ver', logo a preocupação do historiador, segundo o autor, deixa de ser sobre 'o que narrar' mas 'como narrar'.<sup>2</sup> Nessa perspectiva, a história dos ritos e celebrações litúrgicas dos ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental em Curitiba é talhada pela mediação de um olhar que busca enxergar a fé instituída as nuances de um acontecido, trazendo à luz outros saberes e outros conhecimentos, cruzando informações para melhor compreender quem são os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, em Curitiba (PR).

Assim, ao redor da evidência desprendida de qualquer natureza jubilatória sobre os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental (presentes na capital paranaense desde o final do século XIX) gravita um passado religioso majestático que, por vezes, se deixa vasculhar nas celebrações litúrgicas, sob o fluxo de uma interrogação, embalados por uma maneira de narrar. Afora os encantos provenientes das singularidades que todo grupo étnico arvora ser detentor, as narrativas demonstram que em Curitiba a partir da década de 1960, a despeito da tônica de modernidade que se revestia a capital paranaense, continuava a figurar uma *ucraneidade* que se servia do passado, para melhor ser notabilizada no presente.

Bigorriho e Água Verde, cercanias onde as igrejas ucranianas plantaram-se, ultrapassavam, então, a catalogação de bairros residenciais urbanizados, deixando-se observar como um lugar socioreligioso de distensão e ostentação de um passado que soube, com maestria, gestar ritos sagrados longevos e que sobreviveram e se aninharam no interior de seus respectivos templos. Assim, o espaço de enraizamento e de celebração religiosa dos descendentes de ucranianos ultrapassa a natureza de um simples endereçamento e institui-se lugar praticado de memórias e de rituais capazes de manejar relações de aproximação ou de afastamentos pelo viés de uma devoção. Os bairros Bigorriho e Água Verde, para os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, respectivamente, pareciam ser pontos de amostragem de um sagrado do mundo bizantino eslavo que com eles se deslocou da Europa Oriental, credenciando-se ponto de referência e de reafirmação étnica. As catedrais, lá assentadas em seus respectivos espaços de identificação, parecem representar contrapontos velados, formas de existir duais que se esgueiravam na tentativa de comunicar uma hegemonia identitária ucraniana com fortes marcas da alteridade.

O exercício e práticas de devoção das comunidades ucranianas (ortodoxa e católica de rito oriental) encenadas e alocadas em meio urbano fazem pensar que as rezas, as orações e os ritos devocionais, tendo um percurso de vida, de acordos, de legitimação, de posterior pro-

<sup>2</sup> HARTOG, François. Evidência da história: o que os historiadores veem. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 14.

pagação e de espetacularização, deixavam-se amoldar pelas surpresas de um lugar cheio de pressa, como se configura a capital do Paraná.

## 1. E por falar em rito...

Parece fazer parte da cultura religiosa ucraniana, tanto ortodoxa quanto católica de rito oriental, sustentar e conservar alguns dos distintivos e dos símbolos que a identificam com um modo régio de relacionar com Deus, perceptíveis nos entremeios da celebração dos muitos ritos que abarcam a tradição litúrgica bizantina. Afora seu conceito especificamente litúrgico, em sua natureza funcional, historicamente o rito não se referia tão somente ao culto divino, preocupando-se em legitimar e sacramentalizar uma aliança do império com a igreja.<sup>3</sup> Na corte do império romano do Oriente, onde imperadores e patriarcas distinguiram-se dos demais bispos e príncipes, o rito tinha papel determinante de serviço em veicular um poder acordado entre duas instituições e apontava quem eram seus legatários. Logo, compreende-se que o rito ganhou naturezas, sentidos e foi susceptível às hermenêuticas diferenciadas conforme o seu uso e lugar.

Agamben, analisando o fundamento jurídico do caráter litúrgico que unia a celebração religiosa cristã dos primeiros dez séculos ao mundo pagão, encontrou na etimologia da palavra 'liturgia' (λειτουργία + ἔργον) o significado de uma prestação pública de um serviço que se contrapunha ao privado.<sup>4</sup> Assim, no tocante às cerimônias religiosas, o rito para as igrejas pareceu condensar objetivos para além do mundano ao executar um serviço para Deus, por isso, litúrgico. Se a palavra *liturgia*, de etimologia grega anteriormente remetia à ideia de função pública de interesse igualmente público<sup>5</sup>, com a instituição de regimes de crença, ganhou atribuição devocional passando a designar o serviço que previa oferendas e sacrifícios aos deuses do império romano.<sup>6</sup> Já com o cristianismo, os serviços litúrgicos executados nas comunidades recentes revestiam-se aos poucos de uma significação alheia àquela da comilança e dos sacrifícios cruentos, passando a configurar a formalidade de um convite à participação na *Ceia do Senhor*, como advertiu o apóstolo Paulo à recém-fundada comunidade cristã grega de Corinto, na Grécia:

*Não aprovo vossas assembleias que causam mais prejuízo que proveito. Desde modo quando vos reunis já não é para comer a Ceia do Senhor, porque mal pondeis a mesa, e cada um toma antecipadamente a sua própria ceia; e assim um tem fome e outro se embriaga. Não tendes porventura casas para comer e para beber? Ou desprezais a*

.....  
<sup>3</sup> LARCHET, Jean Claud (Org.). Grands spirituels orthodoxes du XXème siècle. Lausanne: Éditions L'Age d'Homme, 2011, p. 34.

<sup>4</sup> AGAMBEN, Giorgio. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 193.

<sup>5</sup> MORINI, Enrico. Os ortodoxos: o Oriente do Ocidente. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 45.

<sup>6</sup> BINNS, John. Las Iglesias del Oriente. Madri: Ediciones Akal, 2009, p. 12.

*igreja de Deus, e envergonhais os que nada têm? Que vos direi? Louvar-vos-ei? Nisto não vos louvo.*<sup>7</sup>

A advertência do apóstolo acerca da inconveniência de fazer do encontro em que cristãos rememoravam a *Ceia do Senhor* um lugar só de satisfação do estômago, para além de uma primária catequização, demonstrava a necessidade da instituição de regras de comportamento. Lembrar-se da instituição da Eucaristia significava então ritualizar os procedimentos de boa conduta ao redor de uma mesa cuja finalidade era a saciedade espiritual e não somente a do corpo. Para tanto, era prudente que se estabelecessem limites, modos de comportamento e de posturas e que se anulassem as atitudes de desvios àqueles propósitos. A partir de então, a rememoração da *Ceia do Senhor* passou a ser produzida, padronizada e pensada como um evento comunitário que, no percurso de montagem de estruturas celebrativas, ganhou expressão, forma, solenidade e enobrecimento, angariando o pomposo nome de rito litúrgico.

Buscando os fios que teceram a trama e a feitura do rito bizantino, observa-se que o consórcio entre império e igreja, em cada porção do Oriente e do Ocidente cristãos, influenciou a organização e a compilação de leis, de estrutura hierárquica e das formas de culto que passaram então a ser mais estáveis e regulamentadas. Somente a partir do século IV, houve certa preocupação em unificar as formas de celebração litúrgica em torno de um fim, para além do da adoração e da contemplação à divindade, transferindo um pouco das reverências aos expoentes de cada porção do cristianismo oriental e ocidental. Porque o período que vai do século IV ao XV representa na igreja do Oriente um tempo de intenso dinamismo teológico, a suntuosidade litúrgica bizantina, refletia a complexidade dos estudos sobre uma forma religiosa que espelhava um modo de ser imperial.

Isto posto, justifica-se para se compreender o atual rito litúrgico das Igrejas ucranianas presentes em Curitiba foi preciso traçar o caminho de volta e buscar no passado as razões de sua construção. A forma padronizada da celebração bizantina - das quais as eparquias ucranianas ortodoxa e católica de rito oriental foram também herdeiras-, sobreviveu ao tempo e ancorou-se junto às famílias de imigrantes, em seus territórios de devoção. E, em cada domingo ou dia de festa, os ritos religiosos exibiam, com mais ou menos fulguração, o resultado de uma aliança entre o sagrado e o profano celebrados por séculos nos palácios e na nave das catedrais do império cristão no Oriente e que veio aportar-se em uma cidade que tinha pressa de crescer e de se desligar dos mofos do passado.

O apogeu litúrgico, preso às prescrições de rubricas e em suas poucas variantes, manifesta, então, como a religiosidade ucraniana de tradição bizantina encontra uma maneira e um lugar para se expor, em uma capital que aspira por modernidade. Encarnando-se em movimentos ritmados, em gestos e respostas síncronas, as celebrações ucranianas organizam um mundo que não quer ser esquecido em meio a tantas novidades.

.....  
<sup>7</sup> Cf. I. Cor. 11, 17-22. In: Bíblia Septuaginta. Lisboa: Porto Edição, 2001.

Se no interior das catedrais ucranianas, o espaço religioso organiza, dispõe e prepara os meios para se celebrar coletivamente, o rito colabora para que isso ocorra de forma mais elaborada, independentemente de sua aceitação. Parece, então que, nos ritos bizantinos, a durabilidade na observação das formas celebrativas não é regida apenas por um valor subjetivo da vontade, mas pelo contexto em que inalterabilidade de costumes é sinônima de identidade e de obediência a uma instituição. Assim, a especificidade e a precedência dos ambientes das celebrações ucranianas parecem curvar-se perante o espírito de concessões que por vezes paira nas eparquias de das diversas igrejas orientais instaladas em meio urbano e em época pós-conciliar.

Na Constituição sobre a Sagrada Liturgia, número 23, o Concílio advertia que *as inovações não sejam introduzidas a não ser que uma verdadeira e certa necessidade da Igreja o exija, e sejam feitas com precaução, a fim de que as novas formas procedam das já existentes*.<sup>8</sup>

Se por um lado os fluxos migratórios que desembocaram em Curitiba amealharam o tempo em que se preservavam casamentos endogâmicos, facilitando matrimônios mistos, por outro, tornaram o caldo cultural urbano mais denso e menos uniforme, multifacetado. Logo, no enalço do descompromisso da continuidade étnica ucraniana, infiltram-se novos modos de recepção da cultura, sobremaneira do rito bizantino, fazendo surgir perguntas, curiosidades, uma vez que nem sempre os cônjuges seguiram a mesma fé do consorte.

Modos diferenciados de percebê-los e aceitá-los proporcionam a feitura de novas redes de sociabilidades e novo realinhamento da confessionalidade ucraniana que se expõe em um espaço em movimento. A aglutinação de culturas diversas entre as novas famílias mistas tornou a eleição dos códigos de identificação seletiva; e as singularidades advindas dessas escolhas mantêm o elo de pertencimento com feições menos rígidas.

## 2. A catedral ucraniana:

### lugar da encenação estética e da religiosidade

As devoções em seus exercícios e práticas têm um entorno, localizado em um espaço que institui uma geografia mística, em que se opera uma passagem de tempo, onde passado e presente misturam-se, onde lugares se fundem. Também o rito ucraniano *dialoga com e se espetaculariza em um ambiente próprio* – a igreja –, o que possibilita abertura para que os indivíduos assimilem algo de fé pelo conjunto que o circunda, desde que deixem o que é próprio de cada tempo às margens de qualquer racionalidade.

Para além da execução de um rito, sempre vigiado pelas rubricas de um manual e pelos olhos aquilinos de um atento cerimoniário, o entorno de qualquer solenidade litúrgica bizantina lhe confe - desde que executado em seu lugar apropriado - uma plasticidade toda especial.  
.....

<sup>8</sup> PAULO VI. Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html) . Acessado em 14 de abril de 2015.



As velas acesas em quantidade, perto dos ícones de devoção, o perfume dos incensos que brota de turíbulo fumegantes e as inúmeras vezes de persignação dos fiéis arregimentam não só a atenção como corrobora para a desenvoltura de uma piedade religiosa. Assim, o conjunto litúrgico formado pelo cenário e pela ordenação de cada gesto possibilita afirmar que as igrejas ucranianas ortodoxas e católicas de rito oriental caracterizam-se claramente por um profundo sentido do sagrado, e que se deixa notar por vários ângulos.

Por isso, cruzar os espaços de cerimônia com os artefatos (os livros, os ícones, o crucifixo) que o cercam – institui-se lugar simbólico onde a crença ganha expressão, concretude e pulsão. Ainda que o ambiente e os aparatos que auxiliam a realização do exercício devocional não fossem a oração, configuram partes de um encadeamento e de um processo que sem eles estaria a reza incompleta. Mesmo que os rituais prescrevam orações elaboradas e, para que sejam compreendidas, esteja implícito algum conhecimento teológico, o espaço litúrgico nas comunidades ucranianas parece facilitar uma aproximação entre o saber e o sentir religioso.

Ao se entrar em uma igreja ucraniana, imediatamente chama a atenção a profusão de ícones, imagens de santos e anjos, a pouca luminosidade, vitrais formando um espetáculo imagético que por si parece catequizar, ensinar e doutrinar. Observando as formas e as cores das figuras, estéreis de qualquer evolução dinâmica, entende-se que a tradição nessas igrejas ganhou um merecido aconchego.

Se os templos ucranianos pareciam ser o ambiente propício para os atos religiosos, configuram-se por outro lado um ambiente significativo, performático e redimensionador do exercício do sagrado. Diferentemente de tantos outros lugares, as paredes das igrejas ucranianas guardam também os sinais de uma pertença por meio de códigos e linguagens que pretensiosamente comunicam e preparam o fiel a exercitar-se espiritualmente como os seus antepassados.

O sacerdote jesuíta e historiador francês, Michel de Certeau, percebeu que os espaços modernos de oração, por vezes, são lugares utópicos que, uma vez ilegíveis, instituem-se lugares *confusos* incapazes de reproduzir um mundo sem atribuição ou significados específicos.<sup>9</sup> Contudo, é possível constatar que, se o ambiente auxilia o fiel ucraniano a redimensionar-se no tempo e no lugar, outro fator, muito caro à crença bizantina impõe-se: a reminiscência sob o véu de uma religiosidade. Pois, lembrar das orações é se lembrar do tempo em que elas eram feitas em família ou individualmente, antes de dormir, ou na hora de um perigo. A memória religiosa colhida de alguns ucranianos possibilita uma entrada nos corredores de um pretérito onde se alojaram também valores e costumes que remetem ao exercício devocional de um grupo específico.

Ao se participar de algumas celebrações dentro das catedrais ucranianas, católica e ortodoxa, situadas em seus territórios onde imperam em uma visibilidade estética toda especial, identifica-se que ainda permanecem enraizados os traços de um consórcio entre a realeza e .....

<sup>9</sup> CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006, p. 160.

o sacral, resultando em rubricas litúrgicas que remontam à época do império bizantino. Na celebração de rito bizantino, o passado com suas fulgurações deixa-se cintilar no presente de forma protocolar. Se até a tomada de Constantinopla pelos otomanos, o lugar de desenvolvimento das celebrações bizantinas era o palácio do imperador ou, por vezes, a Catedral de Santa Sofia, em que o Patriarca era o ponto de referência, verifica-se que, no tempo presente e fora dos espaços patriarcais, o centro de gravidade do enobrecimento ritualístico desliza-se para a pessoa dos arcebispos ucranianos, ortodoxo ou Católico de Rito Oriental.

Expoente local da autoridade eclesiástica bizantina, os arcebispos em suas jurisdições, e quando oficiam um ato litúrgico, no interior de suas catedrais, ocupam o trono (cátedra). Este assento é o lugar do sinal de distinção, e o lugar – segundo os cânones eclesiásticos- de direito e de fato do ‘príncipe da igreja’. Aliás, Agambem, estudando os tratados de Tomás de Aquino e Pseudo-Dionísio acerca da organização clerical, recorda que a palavra *hierarca*, em sua etimologia, remete não a uma ordem sagrada, mas a um visível poder sagrado que não prescinde de uma atividade de governo e que, como tal, implica em uma operação e em um saber.<sup>10</sup> Logo, a visibilidade de tais implicações ganha corpo nas cerimônias na pessoa dos arcebispos onde se fizerem presentes. Nunca sentados, eles do alto do estrado, impõem-se e, guiados pelas rubricas do rito religioso, reificam o lugar que anteriormente remetia apenas ao poder mundano, atribuindo-lhe contornos de enobrecimento e de elegância litúrgica.

Se os indícios significativos de uma cultura religiosa ou de um modo de expressar uma devoção materializam-se em um lugar,<sup>11</sup> a tipologia arquitetônica, as formas e as posições específicas dos altares e os objetos devocionais ucranianos (crucifixos, castiçais e santos iconografados), também insinuam que naquele espaço se glorificam um pertencimento. Posto isso, é possível dizer que, para além de todo aparato estético e competência litúrgica, o interior das igrejas ucranianas em solo curitibano testemunha não só o gosto pelo belo, mas a necessidade que moveu os ucranianos e descendentes a demonstrar algo de si, numa peculiar *hierofania* étnica.

Segundo Mircea Eliade, a manifestação do sagrado, totalmente distinta da do profano (e que autor chama de *hierofania*), acontece independentemente da vontade humana, mas não prescinde de um espaço físico.<sup>12</sup> E parece que o lugar por excelência das *hierofanias* ucranianas é a igreja, lugar em que os olhares de contemplação perdem toda a pressa. Ornado pelos muitos códigos de pertencimento e de identificação sem ser carente de qualquer alinhamento, é nesses espaços produzidos pela ritualidade que toda e qualquer celebração, encharcada de uma memória de um rito bizantino, acontece.

.....  
<sup>10</sup> AGAMBEN, Giorgio. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 171-172.

<sup>11</sup> PRANDI, R. PIERUCCI, F. A realidade das religiões no Brasil. São Paulo, Hucitec, 1996, p. 43.

<sup>12</sup> ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 15.

Porque passível de ser visto, fotografado, medido, tocado e adentrado por pequena ou grande participação, dependendo da função que cada fiel tem no drama litúrgico, nas igrejas ucranianas de Curitiba, o espaço físico deixa-se preencher pelas epifanias bizantinas que encontram moldura nas paredes decoradas pelos arcanjos, com seus olhos vigilantes e asas abertas.

Nas catedrais ucranianas de Curitiba, diversas referências à cruz, aos ícones, aos anjos, aos santos e a Deus introduzem o fiel em um espaço apropriado para exercer sua religiosidade. De acordo com Heidegger, o ambiente físico e os símbolos que o adornam produzem ou “fazem espaços”<sup>13</sup> de co-pertencimento entre pessoas e o local arquitetônico. Desse modo, a impressão imediata de uma experiência religiosa se dá talvez, por primeiro, no espaço onde se reúnem os fiéis de uma determinada confissão. O autor, comparando a beleza e o estupor provocado por uma obra de arte com o seu lugar de exposição, compreende que tanto ela quanto o lugar ocupado por ela não são duas realidades descompromissadas, mas ligadas por uma necessária co-pertença, que faz e edifica impressões.<sup>14</sup> De igual modo, as catedrais ucranianas onde se realizam os ritos são também locais em que se aliançam impressões e constroem relações capazes de simbolicamente entender e de dar textualidade ao sagrado.

A beleza encontra nos fieis ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental seus admiradores, onde lhe atribuem a causa de fazer das igrejas o local de intimidade e para encontro com o sagrado. Diante disso é possível afirmar que a beleza para poder ser encontrada e contemplada precisa de seus claustros. Essa beleza é certamente aquela que envolve o fiel por um elemento eterno e invariável, capaz de sacudir e mexer com as impressões, facilitando um contato, um diálogo com a divindade. Sendo assim, estar dentro da igreja e lá encontrar condição de reza não pode ser dissociado de uma subjetividade capaz de se comprazer com o espaço e com beleza, harmoniosamente estéticos, ao mesmo tempo em que se descobre neugas do eterno complacientemente configurado em algo material.

### **3. O sagrado que aproxima e separa: uma hermenêutica do altar ucraniano**

O sagrado, em sua etimologia, significa algo separado e sempre velado, nunca descoberto, como sentenciou Durkheim: “os seres sagrados são por definição seres separados e o que os caracteriza é que entre eles e os seres profanos há uma solução de continuidade.”<sup>15</sup> Sendo o sagrado algo separado, o rito litúrgico bizantino ucraniano parece servir para acentuar tal definição. No enalço desse pensamento, os ritos bizantinos celebrados nas igrejas ucranianas em Curitiba, patrocinados por um vasto arsenal de códigos imagéticos e linguísticos, ainda que

.....  
<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. *L'art et l'espace*. In: *Questions III-IV*. Paris: Gallimard, 1996.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.

<sup>15</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1978, p. 318.

liturgicamente aproximem os fiéis de Deus, a configuração do espaço do altar paradoxalmente exacerba a existência de hiato entre eles, por conta do *iconostásio* (parede repleta de ícones que separa o altar da nave da igreja).

Dessa maneira, a liturgia, ainda que de forma solene e em seus muitos momentos, não faz esquecer a existência de uma diferença e distância entre o divino e o humano, entre um maior e um menor, entre um perfeito e um imperfeito, entre um santo e um pecador. Se o sagrado é algo separado e sempre velado, a permanência desse estado se faz refém de um distanciamento. Tal pensamento encontra respaldo na filosofia de Heidegger que entende o *desvelar* a ação do descobrimento, desde que se conserve o desvelado no desvelamento.<sup>16</sup> Logo, o rito procura dar concretude visual ao sagrado, ainda que o mantenha velado, envolto em penumbras, conservando-se em mistério. Talvez esteja nisso a chave de sua sedução e encantamento.

No caso dos ucranianos católicos de rito oriental e ortodoxos em Curitiba, em virtude da imbricação de códigos culturais e devocionais remontados no decurso de séculos, tal distinção não é feita tão prontamente, nas duas catedrais de igual forma e imediatez. Quase paradoxalmente, ainda que se equiparem nos estilos e plasticidade imagética, as duas catedrais ucranianas estabelecidas em Curitiba ressoam como dois ambientes de significações heterogêneas, deixando à luz fronteiras dogmáticas distintas e sensíveis, ora nas orações endereçadas aos seus expoentes hierárquicos, ora na maneira como se compõem as peças litúrgicas. Se uma porção reza pelo pontífice romano, a outra o substitui pelo nome do patriarca.

Se em uma o *iconostásio* é mais fechado com o propósito de esconder o Sagrado, na outra, a parede que separa o Sagrado do profano é mais sutil. Na peculiaridade da troca de nomes dos expoentes hierárquicos de cada jurisdição e na distinção da forma de apresentação dos *iconostásios* escondem-se um percurso e uma dissensão de cunho teológico agudos. Essas especificidades, sempre lembradas por uma memória viva e materialmente expostas em um texto litúrgico e na forma arquitetônica do altar reafirmam que os pertencimentos étnico-religiosos em cada porção de ucraniano têm naturezas e significados explicados tão somente pelo tempo.

O sagrado, no interior de cada catedral ucraniana, espetaculariza-se e se vela de modos distintos. A parte considerada mais reservada em uma igreja de rito bizantino é chamada *ieron* o que equivale na igreja de rito latino de *Presbiterium*. De etmo grego, *ieron* remete à ideia de lugar do sagrado, do santo, do divino, enquanto a de raiz latina, a palavra *presbiterium* significa lugar dos presbíteros, dos humanos que cumprem a função sagrada. Tanto na igreja de rito bizantino quanto na de rito latino, é no altar principal tanto do *ieron* quanto do *presbiterium* que se conserva a Eucaristia consagrada nas missas. Se nas atuais igrejas de rito latino, o *presbiterium* deixa-se atravessar pelos olhos dos fiéis, nas igrejas de rito oriental há uma parede repleta de ícones que, para além de impossibilitar o fluxo de fiéis, informa que aquele lugar carrega uma distinção.

.....  
<sup>16</sup> HEIDEGGER, Martin. Parmênides. Frankfurt: V. Klostermann, 1982, p. 198.

Nas catedrais ucranianas de Curitiba, sobre pequenos altares, vasos, castiçais e toalhas bordadas veiculam selos de identificação quais materialidade de um sonho<sup>17</sup>, que expõem um modo de se conceber e de se conhecer um homem e uma mulher piedosos, intrinsecamente vinculados a uma fé instituída. Assim, as marcas de pertencimento em um ambiente sagrado fazem-nas igualmente sagradas.

Para além das semelhanças, chama a atenção como o *iconostásio* de uma e de outra instituição modificou-se. Enquanto na catedral ortodoxa ucraniana São Demétrio, separa-se o *ieron* da nave do templo, por uma parede repleta de ícones, na catedral católica ucraniana São João Batista, tal apartamento se dá de maneira simbólica, já que o *iconostásio* foi supresso, permanecendo apenas os dois ícones principais: o da Theotokos e a do Cristo, um afastado do outro. Verifica-se que a manutenção do *iconostasio* que deveria obedecer a uma tipologia bizantina tradicional sofreu, em nome de uma acomodação, a rejeição por parte da porção ucraniana que entrou em comunhão plena com a Igreja de Roma no século XVI.

O *iconostásio* nas igrejas ucranianas anuncia a existência de uma passagem entre dois territórios, de dois espaços instituídos, de dois mundos que guardam seus sentidos e símbolos. Ultrapassando qualquer planejamento cênico e indo além de um gosto estético apurado, o *iconostásio* qual a cortina de um teatro deixa invisível o que guarda. Embora o conjunto iconográfico obedeça a uma disposição, regras, formas, tamanhos e conteúdo, não esconde uma ruptura, um confronto, uma linha que separa o sagrado e o profano, ao mesmo tempo em que possibilita a poucos (ou seja, aos hierarcas) o trânsito entre duas realidades. Se o rito solenemente glorifica e acentua a existência desses dois mundos, o *iconostásio* em cada igreja ucraniana é a materialidade dessa distinção e, por isso, parece sobressair-se dos demais códigos pois esconde algo, protege e mantém o mistério.

Mircea Eliade, ao analisar especificamente as relações entre o sagrado e o profano, tenta demonstrar que, também a porta, ao menos num templo, não é tão somente uma passagem física, posto que está totalmente imbuída de sentidos outros. Em suas palavras *a porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distinguem e opõem dois mundos — e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado.*<sup>18</sup>

Um exemplo dessa fronteira, desse limiar no sentido proposto por Mircea Eliade, pode ser as figuras que compõem a ornamentação o *iconostásio*, essa passagem entre os dois mundos. Em qualquer igreja de estilo bizantino oriental, o fiel diante da majestática parede, à esquerda contemplará o ícone de Maria Santíssima e à direita o de Jesus Cristo, reproduzindo as posições de ambos em determinadas passagens bíblicas: Maria está de pé à esquerda contem-  
.....

<sup>17</sup> Segundo Ludwig Feuerbach, toda religião é um sonho do espírito humano, sonhado não no céu, mas na terra, no reino da realidade, sob um brilho arrebatador da imaginação e da arbitrariedade. Cf. FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo. Campinas - SP: Papirus, 1988, p. 31.

<sup>18</sup> ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 28-29.

plando o seu filho crucificado; e Jesus, como relata o credo apostólico, após subir ao céu, está sentado à direita de Deus Pai. A disposição de ambos no compósito do *iconostásio* tinha como função instruir os iletrados acerca dos mistérios da fé, deixando evidente que o que estava por trás daquela parede é algo velado e mais santo que aqueles que se deixam ver.

Nas catedrais ucranianas de Curitiba, ainda que a disposição das imagens dos santos obedeça à mesma regra, tem acepções diferenciadas, que se adequaram às especificidades de cada instituição, imbuídas pelo espírito de transcendência de maior ou menor grau. Parece então que a urbanidade, por vezes, força o esquecimento até mesmo do mais instituído, do mais costumeiro, sem grandes alardes, sem grandes protestos.

Se o *iconostásio* em sua fulguração tem como função primária instruir e catequizar, não escapa, contudo, de uma associação com a arte cênica podendo também abrir brechas por onde se insinuem mudanças, por onde se imponham novidades. As toalhas bordadas com motivos ucranianos sobre os ícones e emoldurando a porta central mostram como os códigos de pertencimento étnico encontraram no espaço sagrado um local de enobrecimento para se aninhar de maneira impostada. O que mostra que a estratégia de valorização daquilo que se julga típico de uma cultura, valendo-se do espaço físico da igreja e para além de enobrecer e sacralizar os códigos de referência de uma etnia, veicula uma ostentação de algo identificativo que não se quer apagar. As marcas de pertencimento étnico ucraniano, ao se misturar aos ícones de devoção, arregimentam para si o passado e absorvem deles o sentido do sagrado. Os bordados ucranianos dependurados e que emolduram as portas centrais são um exemplo da junção do espetáculo religioso com signos de pertencimento que encontram reflexo de aprovação em uma cultura étnica. Assim sendo, é possível dizer que, no mundo Oriental bizantino, no *iconostásio*, os sinais de pertencimento étnico assomados ao compósito estético demarcam um espaço e estão intimamente ligados às coisas da fé, mostrando aos ucranianos católicos e ortodoxos os aspectos que deveriam nortear suas vidas: amar e proteger as coisas de Deus e da etnia.

#### **4. As festas religiosas e o calendário que diferenciam os ucranianos.**

Se há lugar do sagrado, também há o tempo em que o sagrado manifesta-se em seus sentidos, em suas lembranças e atribuições de maneira mais contundente, pontuados em datas, dias especiais. E parece que as datas de comemorações dos santos patronos e as celebrações marianas na devoção e imaginário religioso ucraniano encarnam com maestria e sem qualquer obséquio a importância para afirmar um pertencimento.

Acreditando que o culto ao sagrado gera crenças e símbolos se este estiver vivo nas pessoas e ocupar uma instância relevante no grupo – caso contrário seria relegado a uma ideia morta que nada diz –, as festas religiosas ucranianas parecem então fazer ressuscitar a cada ano uma fé herdada, ainda que esteja escondida ou soçobrada nos cantos dos calendários por conta de tantos afazeres dados pelo *viver* da cidade.

As instituições religiosas ucranianas, curadoras e gestoras do sagrado, ao promoverem a espetacularização do sagrado em estilo bizantino eslavo, ainda que façam de forma protocolar ou menos ritualizada, anunciam, contudo, não só uma estreita relação com o sagrado, mas mostram em quais pressupostos está alicerçada a ideia de uma etnia ucraniana que se acreditava unida. Por isso, expor-se em festas ou procissões era manifestar publicamente uma fé e um desejo de unidade coletivos, em datas já agendadas no calendário.

Segundo Durkheim, todo calendário, inclusive o religioso, apresenta-se de forma circular e exprime o ritmo de atividades coletivas ao mesmo tempo em que tem a função de assegurar-lhe a regularidade.<sup>19</sup> As palavras de Durkheim encontraram carne nos depoimentos daqueles ucranianos que com saudade lembram das festas religiosas do padroeiro. O ritmo da comunidade se alternava por causa da preparação de novenas e de tríduos nos quais se rezavam as orações e cânticos de piedade. Após as rezas, no conagração entre as famílias, quitutes, sucos, pedaços de bolo e sucos de frutas eram postos à venda. Nisso, o sacral e o secular misturavam-se, parecendo que os festejos e o posterior entretenimento fossem sentidos como um segundo estágio do mesmo evento sagrado. Se havia um envolvimento coletivo e certa expectativa pela aproximação da festa, após seu término, a existência de certo arrefecimento do entusiasmo e dos impulsos de envolvimento eram igualmente notados.

A procissão de Sexta-Feira Santa, é outro exemplo de reunião e união dos ucranianos em Curitiba. O costume de acompanhar a procissão extrapola então uma simples prática de piedade religiosa e institui-se um fremente desejo de estar com os seus, num compromisso de renovação de amizades e compromissos étnicos. Parece então que a presença maciça de ucranianos nas mesmas festas, a cada ano, talvez seja uma estratégia para instituir um hábito, um costume, aprendido aos poucos.

Contudo, o calendário litúrgico ucraniano prevê também momentos de orações individuais que se espalham pelo dia, pela semana, pelo mês ou por um ano. Isto porque cada dia da semana é consagrado a certas memórias especiais: o Domingo é dedicado a Cristo Ressuscitado; a Segunda-feira, aos santos Anjos; a Terça-feira, para memória dos Profetas e, entre eles, o maior entre todos os Profetas, João o Precursor; a Quarta-feira à Cruz de Cristo; a Quinta-feira, para a memória dos Apóstolos e todos os bispos santificados; a Sexta-feira, para a Cruz, sendo o dia da Crucificação; Sábado, à Mãe de Deus, e à memória de todos aqueles que morreram na esperança da ressurreição e da vida eterna.

Além da rememoração tributada aos santos, no decorrer de cada dia de semana, há doze outras que se distribuem em ciclos mensais, e que fazem referência às passagens da vida de Jesus.<sup>20</sup> Nesse compósito devocional, ganham notoriedade o Tempo de Quaresma e Páscoa que

<sup>19</sup> DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1978, p. 115.

<sup>20</sup> A Natividade de Cristo (Natal), 25 de dezembro; Teofania (Epifania), 6 de janeiro; Transfiguração, 6 de agosto; Entrada em Jerusalém (Domingo de Ramos), o Domingo antes da Páscoa; a Ascensão, na Quinta-feira, o quadragésimo dia após a Páscoa; Pentecostes, em comemoração da Descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos, no Domingo, o Quinquagésimo dia depois da Páscoa; e o dia da Exaltação da Santa Cruz, em memória do encontro e levantamento ("exaltação") para adoração pública

parecem sustentar todo arcabouço de crença do cristianismo. Segundo Sérgio Ribichini <sup>21</sup>, historiador italiano da religião, se a Páscoa para os cristãos é a celebração da Ressurreição de Jesus, para os judeus era inicialmente uma festa primaveril pelo ano novo, celebrada na noite do plenilúnio do mês de *Nisan*<sup>22</sup>, para recordar a libertação da escravidão do Egito. Afora suas significações devocionais, a Páscoa torna-se um evento culturalmente repetitivo, sempre igual, capaz de assegurar-se por sua regularidade e centralidade.

Não obstante, se outros eventos celebrados não se alteravam, as datas da Páscoa nem sempre coincidem entre os ucranianos Ortodoxos e Católicos de Rito Oriental. E esta diferença mais que denunciar desacordos e falta de consenso entre os ucranianos, revela que a unidade canônica entre as Igrejas Católicas e Ortodoxas ainda não chegou por completo. Existe entre elas a comunhão imperfeita. Logo, a Páscoa para os ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental não se resume somente à celebração da Ressurreição de Jesus Cristo – e por extensão, às outras festas vinculadas a essa (Ascensão e Pentecostes). Institui-se também a recordação da existência de uma incômoda alteridade num mesmo pertencimento étnico.

Enquanto as famílias ucranianas católicas de rito oriental estiverem festejando o tempo pascal enquanto as ortodoxas experimentam os dias de penitência de quaresma, as datas em desajustes pairarão como um tempo acidentado, uma frustração de um pertencimento comum, uma lacuna e uma falha humana, carente de alguma correção. A existência da celebração de duas Páscoas e das decorrentes festas litúrgicas na mesma cidade ainda que pareça uma incoerência ocasional, justificada pelos discursos de pertencimentos diferenciados, traduz o fracasso das intenções de um dia se chegar a plena comunhão.

Ainda que pese esta realidade, os ucranianos de Curitiba são portadores de uma esperança e um desejo compartilhado pela maioria: a chegada do dia em que ucranianos ortodoxos e católicos possam celebrar a Páscoa sempre na mesma data, como sinal de verdadeira unidade. Enquanto esse dia não chega, os calendários continuam a pontificar datas de Páscoas em dias alternados e os consequentes desassossegos por causa disso.

## Conclusão:

Redesenhadas na tela do urbano, a face e a identificação étnico-religiosa dos ucranianos, herdeiros de um inventário cultural eslavo passam a ganhar novos tons e um colorido que traduz uma liberdade de escolha e de profissão de fé e pertencimento étnicos. Se a cidade tenta ditar seu ritmo e impor a readequação cultural de seus munícipes e se os ucranianos deixam

---

da Cruz na qual Cristo foi crucificado, 14 de setembro, Sua Entrada no Templo, 21 de novembro; o Encontro do Senhor, 2 de fevereiro; a Anunciação, 25 de março; e a Dormição da Mãe de Deus (Assunção) 15 de agosto.

<sup>21</sup> RIBICHINI, Sérgio. Sulle tracce del mito. Dei ed eroi greci, tra archeologia e storia delle religioni. IN.: Archeo, n. 226, Abril 2007. Roma, Itália.

<sup>22</sup> *Nisan* é o sétimo mês do calendário hebraico segundo o cálculo ordinário. Em vez disso, é o primeiro mês, segundo o cálculo da saída do Egito ou o oitavo mês no cálculo ordinário de alguns anos. No calendário corrente, cai nos meses de março-abril. No 15º dia do *Nisan* cai a Festa da Pesach, a Páscoa judaica, celebrada em recordação à saída dos Judeus do Egito.



também suas marcas, sabem com maestria conciliar uma herança cultural religiosa com as novidades trazidas pelo urbano, mapeando relações com a alteridade, nos ambientes de trabalho, de reza, na feira e na própria casa, deixando que sua ucranidade aflorasse.

Se as práticas religiosas, instituídas com seus ritos aliados a um pertencimento, mostravam-se orquestrados pela coligação de uma memória e um passado étnicos, este artigo possibilitou observar que, as práticas devocionais do presente são agenciadas em decorrência das demandas de um outro tempo e um outro local de atuação.

Assentados na justificativa de uma compreensível necessidade de relações mais abertas, os descendentes de ucranianos ortodoxos e católicos de rito oriental, ainda que assentes de uma memória étnico-religiosa do passado, atualmente dialogam com as novas formas de cultura qual um vocativo contra toda forma de segmentação, olhando para o presente e procurando acompanhar o ritmo frenético de crescimento a que a capital do Paraná se propõe. Talvez a urbanidade ensine que a comunidade ucraniana em suas porções ortodoxa e católica de rito oriental, em sua missão de evangelizar e propagar a fé herdada não possam mais justificar desacordos, discórdias e lacerações e que a mútua convivência favoreça a redescoberta das raízes culturais comuns, deixando que o respeito pelo diferente exerça sua primazia.

## Referências:

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- BINNS, John. *Las Iglesias del Oriente*. Madri: Ediciones Akal, 2009.
- CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores, 2006.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas – SP: Papirus, 1988.
- HARTOG, François. *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. L'art et l'espace. In: *Questions III-IV*. Paris: Gallimard, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Frankfurt: V. Klostermann, 1982.
- LARCHET, Jean Claud (Org.). *Grands spirituels orthodoxes du XXème siècle*. Lausanne: Éditions L'Age d'Homme, 2011.
- MORINI, Enrico. *Os ortodoxos: o Oriente do Ocidente*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- PAULO VI. Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia. Disponível em [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html). Acessado em 14 de abril de 2015.
- PRANDI, R. PIERUCCI, F. *A realidade das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1996.

RIBICHINI, Sérgio. *Sulle tracce del mito*. Dei ed eroi greci, tra archeologia e storia delle religioni.  
IN.: *Archeo*, n. 226, Abril 2007 . Roma, Itália.

Recebido 22 04 2015

Aprovado 12 06 2015



## A ressignificação de Eurínome pelo Neopaganismo: de deusa secundária à criadora do universo

The resignification of Eurynome by Neopaganism:  
from minor goddess to creatrix of the universe

Fábio L. Stern<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo objetivou investigar os caminhos pelos quais o mito moderno de Eurínome surgiu no neopaganismo, onde assumiu a função de deusa criadora. Para tanto, recorreu-se a um levantamento bibliográfico tanto em textos do neopaganismo quanto nas passagens sobre essa deusa nos textos históricos da mitologia grega, comparando-os e traçando possíveis confluências. Nos textos clássicos, notou-se que Eurínome é descrita como uma personagem adiáfora, uma oceânide expulsa do Olimpo por Crono. Na reinterpretação neopagã, ela se tornou a deusa grega suprema com atributos celestiais e aéreos, deixando o Olimpo espontaneamente para Crono governar. Notou-se que a construção desse último mito deu-se pela necessidade de preencher um papel específico, estando em conformidade com o paradigma estruturalista que influenciou os autores do surgimento da wicca.

**Palavras-chaves:** Eurínome. Neopaganismo. Mitologia grega. Wicca. Movimento da Deusa.

**Abstract:** This article aims to investigate the paths by which the modern myth of the Greek goddess Eurynome appeared in Neopaganism, where she assumed the role of creator goddess. To this end, a literature review was done both in Neopagan texts and in the passages about this goddess in the historical texts of the Greek mythology, comparing them and tracing their possible confluences. In the classics, it was noticed that Eurynome is described as an irrelevant character, an oceanid who was expelled from Olympus by Cronos. In the Neopagan reinterpretation, she became the supreme Greek goddess with heavenly and aerial attributes, spontaneously leaving the Olympus to Cronos rule. It was noted that the construction of the latter myth took place through the necessity to fill a specific role, being in accordance with the structuralism paradigm that influenced the authors of the emergence of Wicca.

**Keywords:** Eurynome. Neopaganism. Greek mythology. Wicca. Goddess movement.

.....  
<sup>1</sup> Mestrando em Ciências da Religião (PUC-SP). E-mail: caoihim@gmail.com

## 1. Introdução

Desde a realização do curso de especialização em Ciência da Religião, frequentei alguns grupos de wicca e outras vertentes de neopaganismo em São Paulo e em Santa Catarina. Dentre as diversas divindades cultuadas, chamou-me a atenção uma deusa grega chamada Eurínome, quem era referida pelos neopagãos como estando acima de Zeus no panteão grego. O mito contado pelos participantes dizia que Eurínome é a criadora do universo, e que desgostosa pela ascensão do patriarcado, afastou-se para governar à distância, das estrelas, deixando o caminho livre para que Crono e eventualmente Zeus assumissem o trono do Olimpo.

Como *insider* na época, contentei-me com a série de livros brasileiros e estrangeiros que traziam alguma variação desse mito, e tomei como histórica a existência desse culto na Grécia. Conforme meus estudos acadêmicos avançaram, passei a não me satisfazer apenas com as narrativas de dentro, e ansioso por me aprofundar na história dessa deusa tão pouco conhecida, comecei a buscar em artigos científicos de estudiosos de religião e nos textos gregos clássicos por explicações sobre o porquê de seu culto ter evanescido.

Durante meu levantamento prévio, a carência de estudos com caráter científico dificultou saber a posição dos estudiosos de religião sobre Eurínome. A maior parte das poucas produções acadêmicas existentes possui um forte viés feminista que talvez não condiga com a realidade da antiguidade. Essas obras recorrem muito pouco aos clássicos, corriqueiramente citando textos neopagãos como as principais fontes. Não apenas isso, notei também que nos clássicos as passagens sobre Eurínome são raras, e que quando ocorrem se resumem a algumas linhas, fornecendo pouco material de análise.

Em vista disso e conhecendo a tendência do neopaganismo em recriar mitos antigos atribuindo novos valores e sentidos aos deuses frente às necessidades contemporâneas<sup>2</sup>, passei a desconfiar que a versão do mito usado pelos neopagãos poderia ter sido uma invenção moderna, talvez em resposta às demandas do movimento da Deusa.

Sendo assim, o presente artigo objetivou investigar os caminhos pelos quais o mito moderno da deusa grega Eurínome emergiu no neopaganismo, assumindo a função de deusa criadora do universo ou, como colocou Graves (2008, p. 31), “a deusa de todas as coisas”. Para tanto, recorreu-se a um levantamento bibliográfico tanto de textos do neopaganismo quanto às passagens sobre a deusa nos textos históricos da mitologia grega, comparando-os e traçando possíveis confluências.

.....

<sup>2</sup> Citando dois exemplos, há o caso de Arádia, que cito posteriormente nesse artigo, e de Lilith. Para maiores informações sobre Arádia, cf. Leland (2000). Para saber mais sobre como o feminismo recriou em Lilith a primeira mulher de Adão, cf. Dame, Rivlin e Wenkart (1998).

## 2. A Eurínome dos textos clássicos

A história da Grécia é dividida em diversos períodos. Três desses podem ser ressaltados: o período antigo, que vai do século VIII<sup>3</sup> ao século VI<sup>AEC</sup>; o período clássico, do século V<sup>AEC</sup> ao século IV<sup>AEC</sup>; e o período helenístico, que segue do século III<sup>AEC</sup> ao século I<sup>AEC</sup>, quando a Grécia foi dominada por Roma. Embora cada período seja importante para a compreensão do desenvolvimento da religião grega e o porquê das variações míticas existentes, como o interesse do presente estudo não é a evolução de Eurínome na Grécia, mas sim seu culto moderno, referir-me-ei a essas obras sem me debruçar sobre essas questões – o que, por si, já daria outro artigo.

É possível identificar duas narrativas bastante distintas figurando uma personagem chamada Eurínome nos textos clássicos. A primeira variação, mais conhecida por ser sustentada por autores como Homero (2012)<sup>4</sup> e Hesíodo (1995)<sup>5</sup>, diz que Eurínome é uma titânide, uma das mais velhas oceânides, filha de Oceano e Tétis. Com Zeus, essa Eurínome deu à luz as Cárites, deusas menores da mitologia que regem as graças. A segunda variação diz que Eurínome é consorte de Offião, o primeiro titã quem governou sobre o monte Olimpo até ser destronado por Crono. Essa versão é a que inspirou o mito neopagão de Eurínome.

É impossível sabermos se a existência desses dois mitos é um reflexo de que houvera duas deusas distintas chamadas Eurínome, ou se as variações míticas são apenas desvirtuações do culto a uma mesma divindade. De fato, no dicionário mítico-etimológico de Brandão (2008), os dois mitos são tratados como pertencentes a uma única personagem. Porém Brandão descreve uma outra figura que também era chamada de Eurínome: uma entidade masculina demoníaca, saprófaga e monstruosa, que nada tem a ver com a(s) Eurínome(s) feminina(s). Por conta disso, se a Eurínome oceânide e a Eurínome consorte de Offião são a mesma deidade, no presente estudo elas serão tratadas como entidades distintas. Contudo se deve reconhecer a possibilidade de que os mitos distintos se refiram apenas a períodos ou regionalismos diferentes do culto a uma mesma deusa.

Em ambas as narrativas Eurínome é adiófora: uma deusa menor, brevemente citada. Até mesmo na *Ilíada* (HOMERO, 2012)<sup>6</sup>, onde aparece com um pouco mais de destaque cuidando de Hefesto, seu papel é eclipsado pelo de Tétis, quem já é uma personagem secundária por si própria. Sua relevância mitológica nos clássicos, independentemente da variação estudada, é quase nula, impossibilitando maiores conclusões.

.....  
<sup>3</sup> Em reconhecimento e conformidade pela busca por neutralidade no campo da Ciência da Religião, preferiu-se utilizar a sigla AEC (antes da Era Comum) e EC (Era Comum) como alternativas laicas às siglas a.C. e d.C..

<sup>4</sup> Original do século VIII AEC.

<sup>5</sup> Original do século VIII AEC.

<sup>6</sup> Original do século VIII AEC.

A Eurínome consorte de Offão é citada nominalmente em apenas três clássicos: na *Argonáutica* de Apolônio (RHODIUS, 1910)<sup>7</sup>, na *Dionisiaca* de Nonnus (1940)<sup>8</sup>, e na *Biblioteca* de Pseudo-Apolodoro (APOLLODORUS, 2010)<sup>9</sup>, sendo que as duas últimas obras são bem posteriores ao período helenístico. De qualquer forma, as menções nos três textos são ínfimas. A única coisa possível de se concluir com eles é que Offão foi o primeiro governante do topo do Olimpo, pouco após a criação do mundo. Como sua esposa, Eurínome era então a rainha consorte dos céus. Mas ambos foram destronados pelo titã Crono<sup>10</sup>, quem os lançou ao oceano. Não há detalhes maiores sobre o casal<sup>11</sup>, nem tão pouco sobre seu reinado e posterior expulsão do Olimpo pelo novo soberano.

Uma quarta obra, a poesia grega *Alexandra* atribuída a Licófrão (LYCOPHRON, 1921)<sup>12</sup>, diz que Zeus ocupa hoje o trono que era originalmente de Offão, e que a ex-rainha foi deposta por sua mãe. Anterior às obras supracitadas, a *Alexandra* não explicita nem o nome da mãe de Zeus, nem quem é a ex-rainha, mas pelo contexto se especula que seja Eurínome, destronada pela titânide Reia, tida usualmente como mãe de Zeus e esposa de Crono.

Também quase não há registros sobre um culto à Eurínome. A referência clássica conhecida vem de Pausânias (1824)<sup>13</sup>, quem comenta que na confluência entre os rios Límax e Neda, em Arcádia, havia um templo erigido em sua homenagem, em um bosque de ciprestes de difícil acesso. Ali, ela era honrada uma vez ao ano como a deusa dos charcos e pastagens.

Pausânias (1824)<sup>14</sup> diz que Eurínome era entendida como um epíteto de Ártemis pelos figalios. Contudo, a iconografia descrita por eles (uma figura feminina, mulher da cintura para cima e peixe da cintura para baixo, contida por correntes douradas) em nada se assemelhava à iconografia artemisiana dominante da época, o que fez com que o escritor fizesse questão de deixar explícito em seu texto que a amalgamação de Eurínome à Ártemis foi feita pelos figalios e não por ele, em desconfiança. Além disso, Pausânias admitiu que não conseguiu entrar no templo quando esteve na região, pois ele só era aberto uma vez ao ano (a data exata não é revelada), e abri-lo fora das festividades era considerada uma transgressão. Assim, a descrição da estátua que chegou até nós é um relato de um relato.

.....  
<sup>7</sup> Original do século III AEC.

<sup>8</sup> Original do século V EC.

<sup>9</sup> Original do século II EC.

<sup>10</sup> Na *Argonáutica* (RHODIUS, 1910), a narrativa diz que Offão foi destronado por Crono e Eurínome por Reia.

<sup>11</sup> A *Argonáutica* contém uma informação complementar não encontrada nas outras obras, descrevendo a esposa de Offão como “filha de Oceano” (RHODIUS, 1910, p. 37), bem tal qual a Eurínome da outra variação mítica.

<sup>12</sup> Original do século III AEC.

<sup>13</sup> Original do século II EC.

<sup>14</sup> Original do século II EC.

O culto a deuses acorrentados é recorrente na obra de Pausânias, quem retrata outras divindades com iconografia similar. Segundo Olmo (2003-2005, p. 84, tradução minha)<sup>15</sup>, “as correntes eram um modo de controlar a força terrível de uma deusa com caráter ctoniano, que poderia castigar duramente a comunidade se assim quisesse”. Essa especulação se fundamenta pelo fato de Eurínome ser uma titânide, e os titãs serem comumente associados ao mal e às forças destrutivas da natureza. Não apenas isso, o fato de seu culto só ser atestado em um local isolado ao sul da Grécia reforça isso, visto que a região do Peloponeso foi uma das poucas onde, de fato, asseguram-se historicamente cultos aos titãs em toda a Grécia Antiga.

Um último dado histórico possível de se extrair de Eurínome vem de seu próprio nome. Segundo Brandão (2008, p. 410, grifo do autor), “*Eurínome* é um composto de εὐρύς (eurýs), ‘amplo, extenso’ e de νόμος (nómos), ‘lei’, do verbo νέμειν (némein), ‘dirigir, administrar’, donde ‘a que administrava um grande domínio’”. Essa mesma etimologia, que parece ir ao encontro do culto descrito por Pausânias (pastagens e várzeas são regiões amplas), foi usada pelo neopaganismo como um indício de que Eurínome seria a deusa suprema da Grécia.

### **3. O contexto para a emergência de Eurínome como criadora do mundo**

De acordo com Hanegraaff (1996), o movimento neopagão derivou da wicca, uma religião criada na Inglaterra por volta da década de 1940. Acreditando em magia e sua eficácia no cotidiano, seus aderentes declaram que o que o catolicismo condenou como bruxaria é, na verdade, uma visão de mundo religiosa profunda e mais antiga, que precisa ser restabelecida no mundo moderno. Dessa forma, buscaram revitalizar práticas religiosas pré-cristãs. Porém a própria wicca dependeu de movimentos intelectuais e sociais muito específicos para seu surgimento, os quais serão abordados brevemente.

No século XVIII o Iluminismo provocou um forte desencantamento na Europa, e tudo o que dizia respeito ao domínio da crença foi considerado superstição. O rico universo simbólico religioso foi relegado às sombras pelo materialismo científico, que assumiu o papel social de legitimador da verdade outrora ocupado pela igreja. Conforme colocam Russell e Alexander (2008, p. 151), “na Idade Média, os diabos eram uma realidade que todos aceitavam sem questionar. Agora, as sombras haviam sumido; a luz do dia era comum e tornava tudo certo e claro. E os românticos olharam para trás nostalgicamente”.

As raízes mais antigas do neopaganismo brotam dessa insatisfação. Por isso, a distinção clássica entre magia e ciência – ou entre magia e religião –, tão comum aos primeiros estudos acadêmicos sobre magia, não se aplica ao neopaganismo, pois nesse caso a magia não é um reflexo do pouco desenvolvimento da sociedade, mas justamente uma oposição consciente ao seu cientificismo exacerbado (HANEGRRAFF, 1996). Sendo assim, desde o princípio se pode .....

<sup>15</sup> No original, “las cadenas fueran un modo de controlar la fuerza terrible de una diosa con carácter ctónico, que podría castigar duramente a la comunidad e así se lo propusiera”.

notar um caráter contracultural no neopaganismo, o que posteriormente se refletiu em sua afinidade aos mais diversos tipos de ativismos sociais.

A crença na bruxaria como uma religião pré-cristã, que resistiu à perseguição na Idade Média e ressurgiu na modernidade, foi fruto de uma série de reinterpretações do que houve na Inquisição, algumas admitidamente forjadas por seus autores e muitas sem nenhuma sustentação histórica. Russell e Alexander (2008) citam algumas obras que foram marcos à construção desse pensamento:

Em 1820, o escritor francês Lamothe-Langon, que também forjou uma suposta coletânea de memórias particulares de Luís XVIII, publicou vários documentos referentes à bruxaria no século XIV, que ele afirmava ter transcrito de registros da Inquisição que ulteriormente haviam sido destruídos. O efeito da falsificação foi estabelecer o que parece ser algo como um culto organizado de bruxas já no século XIV, e assim conferir mais crédito à ideia de que a bruxaria poderia ter sido uma antiga religião que subsistiu durante a Idade Média. [...] Em 1830, Sir Walter Scott publicou suas *Letters on Demonology and Witchcraft*, as quais, em virtude da popularidade e prestígio de Scott, tiveram grande efeito no reaparecimento do interesse pela bruxaria. [...] Em 1839, Franz-Josef Mone alegou ter a bruxaria derivado de um culto clandestino pré-cristão do mundo greco-romano, um culto relacionado com Dioniso e Hécate e praticado pelas camadas mais baixas da sociedade. [...] Em 1862, Jules Michelet aproveitou o argumento de Mone e deu-lhe sustentação teórica. A bruxaria originou-se nos estratos sociais inferiores, sustentou Michelet [...] seu argumento de que a bruxaria se baseou no culto da fertilidade foi adotado pelos antropólogos do começo do século XX, influenciando obras como *O ramo de ouro*, de Sir James George Frazer, *From ritual to romance*, de Jessie Weston, *O culto das bruxas na Europa Ocidental*, de Margaret Murray, e, indiretamente, *The waste land*, de T. S. Eliot (RUSSELL; ALEXANDER, 2008, p. 139-140, grifo dos autores).

O crescente interesse pelas bruxas no Romantismo despertou também o interesse pela mulher, refletido pela busca de alguns estudiosos por um matriarcado que, academicamente, nunca foi confirmado<sup>16</sup> e que possuía forte influência marxista. Um exemplo do tipo de hipóteses levantadas nessa época pode ser observado em Bachofen (1999)<sup>17</sup>, quem escreveu no fim do século XIX sobre uma sociedade matriarcal anterior à sociedade atual, livre de discórdias ou restrições de classes sociais – consideradas pelo autor como típicas do que ele chamou de “patriarcado opressor” – pautada na igualdade, liberdade e hospitalidade. Embora seu pensamento estivesse em sintonia com o espírito da época, nunca houve qualquer sociedade que, de fato, vivesse sem discórdias ou restrições na história da humanidade.

.....  
<sup>16</sup> Apesar disso, Adler (2006) foi muito precisa ao ressaltar a irrelevância da existência real de um matriarcado histórico para a prática e cosmologia dos adeptos do neopaganismo. Quando um wiccano lê sobre um antigo colégio de sacerdotisas na academia de Safo em Lesbo, quer ele tenha existido ou não, ocorre um evento significativo e possivelmente transformador, organizador de sua visão de mundo.

<sup>17</sup> Original de 1861.



Então, no início do século XX o estruturalismo, uma corrente oriunda da linguística, passou a ser aceito nas ciências humanas como um paradigma teórico dominante, preponderando até 1960, quando começou a declinar frente às críticas do pós-estruturalismo e do pós-modernismo (PERRONE-MOISÉS, 2005). O estruturalismo presume que qualquer fenômeno humano não é inteligível a não ser por suas relações. Essas relações derivam de estruturas primordiais que graças a idiosincrasias são percebidas como fenômenos distintos. A busca por essas estruturas levou as ciências humanas a uma série de essencialismos. Na Antropologia, observou-se a criação do conceito de cultura universal para se referir aos elementos que seriam comuns a todos os povos humanos desde o Paleolítico Superior. Na Arqueologia, notaram-se buscas por traços de uma suposta sociedade primeva da qual todas as outras sociedades derivaram. Nos estudos da religião, a demanda pela estrutura primordial das funções religiosas e dos mitos aparece em obras de autores que, inclusive, influenciaram a wicca diretamente (p. ex. Frazer, Campbell, Gimbutas, Walker etc.). Foi graças a essa corrente que apareceram noções de que a religião europeia original teria sido o culto à Grande Deusa, ou que toda lenda de herói derivaria de uma mesma estrutura.

Foi em conformidade com todo esse cenário que duas obras fundamentais ao surgimento da wicca foram publicadas. Em 1899, o ocultista Charles G. Leland lançou o livro *Aradia*<sup>18</sup>, supostamente fruto de um calhamaço de manuscritos que ele teria recebido gratuitamente de uma mulher chamada Maddalena, quem alegou fazer parte de uma tradição toscana de bruxaria familiar que descendia dos etruscos. Segundo esse material – o qual só Leland teve acesso e declarou ser histórico e autêntico –, esse grupo cultuava Diana, Lúcifer e uma messias chamada Arádia, filha de Diana enviada à Terra em 1313 para ensinar a bruxaria aos pobres para que pudessem lutar contra a opressão da igreja medieval (LELAND, 2000)<sup>19</sup>.

A segunda obra, *The witch-cult in Western Europe*<sup>20</sup>, foi publicada em 1921 por Margaret A. Murray. Influenciada pelo livro *The Golden Bough*<sup>21</sup> de Frazer (1984), Murray declarou que o que foi considerado bruxaria pela Europa Medieval era, na verdade, um culto pagão real de adoração a Jano, um deus masculino chifrudo que morre e volta à vida periodicamente, simbolizando os ciclos da natureza. De acordo com a autora, os membros dessa religião se reuniam secretamente toda semana em grupos de treze pessoas, sendo um deles o oficiante e os outros doze, homens ou mulheres, pessoas comuns da comunidade (MURRAY, 2003)<sup>22</sup>.

Quando Gerald B. Gardner fundou a wicca oficialmente, boa parte de seus ritos foram retirados *ipsis litteris* dos livros de Leland e Murray. Notam-se também influências de Aleister Crowley, do hermetismo, do rosacruzianismo, da maçonaria e do espiritualismo na wicca; todos grupos que Gardner fez parte (PEARSON, 2005; RUSSELL; ALEXANDER, 2008). Essa nova bruxaria consistia no culto a um deus chifrudo da natureza e à sua contraparte feminina, cha-

<sup>18</sup> Traduzido no Brasil como *Arádia: o evangelho das bruxas* em 2000 pela editora Madras.

<sup>19</sup> Original de 1899.

<sup>20</sup> Traduzido no Brasil como *O culto das bruxas na Europa Ocidental* em 2003 pela editora Madras.

<sup>21</sup> Traduzido no Brasil como *O ramo de ouro* em 1978 pela editora Círculo do Livro.

<sup>22</sup> Original de 1921.

mados genericamente de o Deus e a Deusa. Gardner nomeou os oito festivais principais de *sabás*<sup>23</sup> e os festivais menores de *esbás*<sup>24</sup>; termos retirados diretamente do livro de Murray. Graças à sua busca por visibilidade midiática, a wicca se difundiu rapidamente pela Inglaterra e Alemanha, e em menos de 10 anos já possuía duas vertentes: a wicca original, de Gardner, e a wicca alexandrina, reelaborada por Orrell Alexander Carter (mais conhecido no meio como Alex Sanders) (PEARSON, 2005; ADLER, 2006; RUSSELL; ALEXANDER, 2008).

Conforme Russell e Alexander (2008) apresentam, Raymond Buckland levou a nova religião aos Estados Unidos em 1962, e em território americano a wicca fomentou uma miríade de vertentes. Determinou-se, desde então, uma característica central ao neopaganismo: a tendência de originar novos movimentos, cujos alguns não mais se reconhecem como wicca, tal qual se pode observar na obra de Adler (2006). Desses diversos novos movimentos religiosos, uma tendência foi importante para a ressignificação de Eurínome: o movimento da Deusa.

Segundo Pearson (2005), o movimento da Deusa emergiu na década de 1970, fruto em especial do trabalho das ativistas feministas neopagãs Miriam Simos (mais conhecida no meio como Starhawk) e Zsuzsanna E. Budapest. Porém outras personalidades citadas por Adler (2006) também contribuíram para seu surgimento, como Diana Moore (mais conhecida no meio como Morning Glory Zell), Mary Daly e Morgan McFarland. Consistindo no culto matrifocal à Deusa ou às deusas em resposta ao que entenderam como um viés social de gênero percebido nas religiões dominantes do deus único masculino, suas adeptas veem no patriarcado – termo pelo qual se referem ao cristianismo institucionalizado – um inimigo a ser combatido (HANEGRAAFF, 1996).

Conforme o relato de Adler (2006), Budapest percebeu no início da década de 1970 que poderia unir seu ativismo à sua espiritualidade neopagã, fundando o primeiro ramo de bruxaria moderna feminista: a wicca diânica, nomeada em homenagem à deusa latina que repudiava o contato com os homens. Posteriormente, Budapest lançou independentemente o livro *The feminist book of light and shadows*, que recebeu em 1986 uma reedição ampliada sob o título de *The holy book of women's mysteries*. De acordo com Pearson (2005, p. 9730, tradução minha)<sup>25</sup> “o livro era uma reformulação da já disponível wicca gardneriana [a primeira vertente de wicca], que excluía todas as menções aos homens e deidades masculinas e incluía seus próprios rituais, feitiços e conhecimentos”.

Com Simos, o movimento da Deusa se consolidou. Após uma frustrada tentativa de se projetar como escritora de ficção em Nova Iorque, ela se mudou para São Francisco, onde se envolveu com a comunidade neopagã e foi iniciada por Budapest. Em 1977, Simos terminou de escrever o livro *The spiral dance*<sup>26</sup> (STARHAWK, 2003), que se tornou o maior *best-seller* neopagão de todos os tempos. A obra, que mistura seus ideais ecofeministas com os ensinamentos

<sup>23</sup> Em inglês, “sabbats”.

<sup>24</sup> Em inglês, “esbats”.

<sup>25</sup> No original, “the book was a reworking of available Gardnerian Wicca, which excluded all mention of men and male deities and included her own rituals, spells, and lore”.

<sup>26</sup> Traduzido no Brasil como *A dança cósmica das feiticeiras* em 2003 pela editora Gaia.

recebidos por Budapeste, propagou pelo mundo a noção de um neopaganismo mais focado no culto à Deusa que ao Deus; inclusive no Brasil, onde está refletido até hoje na forma dominante de wicca existente no país.

Todo esse cenário foi crucial ao ressurgimento do culto à Eurínome e a sua ressignificação como a deusa suprema da mitologia grega, conforme se discutirá a seguir.

#### 4. A Eurínome dos neopagãos

Em 1948, Robert Graves publicou o livro *The White Goddess*<sup>27</sup>. A obra é um ensaio sobre as origens da poesia, na qual o poeta faz uma leitura bastante criativa das mitologias europeias. Em conformidade com o modelo estruturalista, Graves propôs a existência da Deusa Branca, uma deidade lunar primordial regente do nascimento, do amor/sexo e da morte que teria originado as deusas europeias. Foi nessa obra que Eurínome recebeu a principal ressignificação que daria o tom de seu culto no neopaganismo. Graves viu nela uma face de sua Deusa Branca, declarando que Eurínome era uma divindade lunar, a protagonista de um mito de criação pelasgo perdido no tempo.

Segundo a recriação de Graves, no início dos tempos Eurínome se ergueu nua do caos, separando o mar do céu. Dançando sobre as ondas, surgiu por trás dela um vento, que ela pegou e esfregou entre as mãos, transformando-o na serpente Offão. Sua dança excitou-o, e ele se enrolou em suas pernas, engravidando-a. Então, Eurínome se transformou em uma pomba e botou um ovo, o qual Offão chocou ao se enrolar sete vezes. Quando esse ovo se rachou, de dentro dele surgiu toda a existência, e o casal fez sua morada no topo do Olimpo. Mas Offão reivindicou a autoria do universo para si, irritando Eurínome, quem lhe esmagou a cabeça, arrancou-lhe os dentes e o baniu para as cavernas escuras da Terra. Após isso, a deusa terminou de criar os planetas, delegando a cada um deles uma titânide e um titã para cuidar (GRAVES, 1952; *idem*, 2008).

Em um livro posterior, Graves (2008) admitiu em uma nota de rodapé que esse mito foi uma restauração/dedução sua, e assumiu ter utilizado a *Argonáutica* de Apolônio (RHODIUS, 1910)<sup>28</sup> como sua principal inspiração. Mas visto que Apolônio não retratou em momento algum Eurínome com tamanha riqueza de detalhes, Graves declarou, então, que o pedaço faltante do mito...

[...] se encontra implícito nos Mistérios Órficos, podendo ser restaurado, como acima, a partir do *Fragmento berossiano* e das cosmogonias fenícias citadas por Philo Byblius e Damascius; a partir de elementos cananeus da história hebraica da Criação [a criação bíblica]; a partir de Higino [...]; a partir da lenda beócia dos dentes do dragão [...]; e a partir da arte ritual primitiva (GRAVES, 2008, p. 31, grifo do autor).

O poeta amalgama diversas personagens mitológicas à sua Eurínome, sendo a grande maioria delas formada por deusas pouco conhecidas. Das mais populares, podem ser citadas

<sup>27</sup> Traduzido no Brasil como *A Deusa Branca* em 2003 pela editora Bertrand.

<sup>28</sup> Original do século III AEC.

a deusa romana Carna e a titânide cretense Reia. Das obscuras, a sumeriana Iahu e a grega Euríánassa (GRAVES, 1952; *idem*, 2008).

Na década de 1980, reinterpretao os mitos dos primeiros livros bíblicos, Beltz (1983) descreveu brevemente que Javé continha em si os atributos dos principais deuses olímpicos: Zeus, Posíção e Hades; senhores do céu, dos mares e do submundo respectivamente. Indo ao encontro da proposta de que Eurínome foi a primeira governante do Olimpo, Beltz assumiu que essa tríplice era originalmente formada por três mulheres: Eurínome, Euríbia e Eurídice. O teólogo alemão não referenciou de onde retirou essa informação, que não aparece na obra de Graves, porém a mesma viria a ser citada posteriormente por Barbara G. Walker (2002)<sup>29</sup> no livro *The woman's dictionary of symbols and sacred objects*, quem também relacionou a tríplice Eurínome-Euríbia-Eurídice às Hespérides, deusas gregas que trazem a luz da tarde ao passearem pelo céu vespertino.

A partir desse ponto Eurínome foi perdendo suas características marítimas originais, assumindo uma simbologia cada vez mais aérea. A iconografia da Eurínome contemporânea é um exemplo disso. Criada em 1992 por Hrana Janto para ilustrar o *Llewellyn's Goddess Calendar*, a primeira pintura famosa de Eurínome a retrata como uma mulher jovem e magra, pele branca e cabelos castanhos escuros. Alada, dança extaticamente sobre as nuvens com o vento, que ao seu toque assume a forme da serpente Ofíão. Janto vestiu a deusa com uma túnica curta, aproximando-a da iconografia clássica de Ártemis. Posteriormente essa mesma imagem seria relançada em *O Oráculo da Deusa*.

**Figura 1** – A Eurínome alada de Hrana Janto



**Fonte:** O oráculo da Deusa (MARASHINSKY, 1997).

*O oráculo da Deusa* foi responsável por criar e divulgar boa parte do simbolismo de Eurínome no neopaganismo. Sua associação ao êxtase, feita por Marashinsky (1997), viria a aparecer nos livros e publicações neopagãs do Brasil nos anos posteriores, servindo de norte às suas sacerdotisas no país. Deve-se pontuar também que nem Marashinsky nem Janto reproduziram

<sup>29</sup> Original de 1988.

as características lunares que Graves ressaltou originalmente em *A Deusa Branca*. Como resultado, os neopagãos atuais tendem também a não reconhecê-la em Eurínome.

Em 1996, influenciada pela relação que Graves traçou entre a pomba Iahu e os ritos de fertilidade do festival babilônico da primavera, Mirela Faur elaborou o seu *Diário da Grande Mãe*, uma publicação local onde deduziu que o dia 21 de março – o equinócio da primavera no Hemisfério Norte e o ano novo astrológico – seria o dia sagrado de Eurínome e Ofíão (FAUR, 1996). Esse diário acabaria posteriormente se transformado no livro *O anuário da Grande Mãe* (FAUR, 2001), lançado e distribuído pela maior editora esotérica do Brasil. Graças à popularidade da editora, a obra atingiu os neopagãos brasileiros e a data se espalhou.

Em meados da década de 1990 um wiccano estadunidense chamado Evan John Jones<sup>30</sup> veio ao Brasil, conheceu Claudiney Prieto (na época envolvido com as religiões afro-brasileiras) e o iniciou na wicca feminista de Morgan McFarland. Convertido, Prieto criou então a tradição diânica do Brasil em 2001, e escreveu o livro *Todas as deusas do mundo*, onde 58 das 70 deusas principais de sua tradição foram apresentadas. Dentre elas estava Eurínome, descrita no livro como “cultuada entre os gregos como uma deusa criadora antes da ascensão dos deuses olímpicos” (PRIETO, 2003, p. 130).

Essa obra bebeu da fonte de todos os autores supracitados. Enquanto *O oráculo da deusa* descrevia Eurínome como a deusa do êxtase, a wicca de Prieto foi além, passando a vê-la como a deusa do orgasmo. A iconografia de Janto fez com Eurínome fosse considerada por Prieto uma deusa do elemento Ar, indo contra as obras clássicas que a descreviam como uma oceânide, relacionada à Água. Em seu livro o escritor reinterpretou também a estátua descrita por Pausânias, substituindo sua metade peixe por um rabo de cobra e declarando que “nesta forma, Eurínome do mar era considerada a mãe de todos os prazeres” (PRIETO, 2003, p. 129). O fim do mito de Graves, que narra Eurínome banindo Ofíão às cavernas escuras da Terra, foi também modificado por Prieto, quem conta na obra que o banimento foi para o Tártaro.

Em 2005 Prieto rompeu com a tradição que ele mesmo criou, fundando uma segunda vertente que ele batizou de dianismo nemorensis. No primeiro rito de iniciação dessa nova tradição, uma das quatro primeiras sacerdotisas tornou-se filha de Eurínome. Depois de iniciada, ela chegou a dedicar pelo menos mais uma mulher à Eurínome. De lá para cá, pude entrar em contato com mais um sacerdote e duas sacerdotisas de Eurínome no Brasil. Todos esses neopagãos aceitavam a data de *O anuário da Grande Mãe* como o dia sagrado oficial de sua deusa madrinha. Também notei que uma dessas sacerdotisas reinterpretou a descrição da estátua feita por Pausânias, dizendo que a estátua era feita em ouro maciço, e não apenas as correntes que a aprisionavam. Não só isso, também desconsiderava que a estátua estivesse acorrentada em primeiro lugar. Ao questionar como essa informação chegou até ela, ela me respondeu apenas que isso era um mistério da própria deusa, revelado por canalização.

As representações posteriores de Eurínome foram, em sua grande maioria, derivadas da criação de Janto. No Brasil, pude evidenciar quatro exemplos pessoalmente. O primeiro foi uma série de imagens em preto e branco desenhadas em Florianópolis por um artista para

<sup>30</sup> Esse não é o Evan John Jones inglês, do cochraneanismo. O Jones em questão é estadunidense.

ilustrar um livro em 2007 que não foi publicado. O segundo foi um quadro à tinta a óleo que reproduzia em tamanho aumentado a própria imagem de Janto, pintado entre 2008 e 2009 por uma aspirante à sacerdotisa de Eurínome do interior do estado de São Paulo. O terceiro foi uma estátua votiva de cerca de trinta centímetros de altura esculpida em argila em 2010 e pintada com tinta *spray* dourada por um artista de Palhoça, na zona rural de Santa Catarina. O último foi uma estátua votiva de resina de autoria desconhecida, de cerca de vinte centímetros, enfeitando o altar doméstico de uma sacerdotisa de Eurínome da cidade de São Paulo.

Além de ser vista como deusa do êxtase e do orgasmo, a dança da criação é um importante aspecto do culto brasileiro à Eurínome. Prieto (2003) traz em seu livro um exemplo de ritual que envolve a recriação dessa dança pelo participante, porém uma das sacerdotisas que conheci não só havia inventado uma dança específica própria para Eurínome como também composto um cântico para ela. Ao menos mais uma mulher também admitiu ter composto uma canção para Eurínome como parte de seu treinamento como sacerdotisa.

Outro atributo exclusivo ao cenário brasileiro é a tendência dos neopagãos considerarem Eurínome uma deusa distante. De forma consensual, todas as sacerdotisas brasileiras de Eurínome com quem entrei em contato descreveram-na governando do espaço sideral. O imaginário comum desse grupo é que a deusa nunca fora destronada por Crono. Pelo contrário, Eurínome teria escolhido se afastar espontaneamente do Olimpo, e hoje governa das estrelas ou do sistema solar. Assim, ela estaria acima de Zeus e de quem quer que governe ou venha a governar o monte Olimpo.

## 5. Considerações finais

Os deuses são reflexos da vida humana, não nascem por acaso. Porém, usualmente a origem dos deuses em uma cultura é algo distante, perdido em séculos. A partir de um caso bem específico, podemos notar o nascimento de uma divindade no neopaganismo. E isso torna o caso de Eurínome emblemático e interessante ao cientista da religião.

Segundo Hanegraaff (1996), uma característica peculiar do neopaganismo é que grande parte de seus adeptos possuem ensino superior. Como reflexo, muitos de seus textos, segundo seus interesses e conveniência, dialogam com a Antropologia, a Psicologia, a História, a Arqueologia, a Sociologia e outras ciências humanas. O movimento da Deusa esteve, em especial, “mais interessado na evidência histórica e arqueológica por um matriarcado pré-histórico centrado no culto à Deusa” (HANEGRRAAFF, p. 88, tradução minha)<sup>31</sup>.

Em sintonia com o estruturalismo, o neopaganismo buscou uma personagem mitológica que preenchesse a função da Grande Mãe primordial entre os gregos. Não apenas isso, após o surgimento do movimento da Deusa os clamores por uma divindade feminina poderosa e independente influenciaram essa busca diretamente. A passividade de Geia não condizia mais com os ideais feministas da década de 1970. A Grande Deusa não poderia ser uma figura inerte .....

<sup>31</sup> No original, “more interested in historical and archeological evidence for a prehistoric matriarchy centered of worship of the Goddess”.

como era Geia na *Teogonia*. O mito da criação do Caos que se dividiu em Geia e Urano, apresentado por Hesíodo (1995)<sup>32</sup>, precisava ser substituído por outro melhor.

O problema é que o estruturalismo aplicado às religiões assume uma característica ainda mais forte, visto que o universo religioso pretende dar conta de tudo. Assim, a teoria muitas vezes tenta enquadrar a realidade a qualquer custo, forçando no objeto as funções previstas pelo estudioso. Isso ficou bem evidente no caso do teólogo Beltz. Como a visão dominante da época dizia que o culto primordial era à Grande Deusa, então a tríade Zeus-Posídon-Hades “precisava” ter sido originalmente feminina. Como Graves já havia colocado Eurínome como a deusa primordial grega, então Beltz pegou outras duas personagens mitológicas com o nome parecido e criou essa “tríplice matriarcal” com elas. O problema é que por mais que tenha relações ao Hades, originalmente Eurídice não é uma deusa, mas sim uma ninfa. Não apenas isso, tanto Eurínome quanto Euríbia possuem origens marítimas. Por que só Euríbia ficaria com o reino do mar? No fim, para que a estrutura funcione, Beltz desconsiderou esses detalhes. As personagens deviam assumir os papéis necessários.

Todavia, deve-se ressaltar também que todas essas ressignificações são indiferentes ao ponto de vista do fiel. O adepto que vê em Eurínome uma deusa suprema não está preocupado se seu mito é moderno ou antigo. Isso não diminuirá o potencial transformador que a deusa terá àqueles que acreditam nela e a cultuam. Também não se ignoram as porosidades e plasticidades dos mitos e religiões. Não é porque o culto de Eurínome era de uma forma na Grécia Antiga que, necessariamente, ele deveria ser da mesma forma no neopaganismo de dois milênios depois. Mas no caso do neopaganismo, essa ressignificação parece muito brusca. Se em outras religiões essas transformações aparentemente foram mais lentas e suaves, no caso da Eurínome neopagã por vezes ela pareceu ter sido forjada.

Quando Graves usa elementos claramente não gregos para completar as funções estruturais de seu mito, abre margem à percepção de que a originalidade desse mito repousa não no fato da história ser primordial, mas sim na sua própria criatividade. Graves assumiu que seu mito de Eurínome só pôde ser “restaurado” na estrutura da Deusa Branca graças a misturas com elementos míticos de tradições díspares ao helenismo. A aceitação e perpetuação de seu mito no neopaganismo é, em si, um fenômeno religioso impressionante. O fato de ter sofrido ainda mais ressignificações em um espaço tão curto de tempo, algo surpreendente.

.....  
<sup>32</sup> Original do século VIII AEC.

## Referências

- ADLER, Margot. *Drawing down the Moon: witches, druids, Goddess-worshippers, and other Pagans in America*. New York: Penguin, 2006.
- APOLLONIOS. *Apollod?rou tou ath?naiou biblioth?k?: Bibliothèque d'Apollodore l'athénien*. Charleston: Nabu, 2010.
- BACHOFEN, Johann Jakob. *Myth, religion and mother right: selected writing of J. J. Bachofen*. Princeton: Princeton University, 1992.
- BELTZ, Ernst Walter. *God and the gods: myths of the Bible*. London: Penguin, 1983.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega: v. I, A-I*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- DAME, Enid (Org.); RIVLIN, Lilly (Org.); WENKART, Henry (Org.). *Which Lilith? Feminist writers re-create the world's first woman*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- FAUR, Mirela. *Diário da Grande Mãe 1996*. Brasília: Forças Ocultas, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O anuário da Grande Mãe: guia prático de rituais para celebrar a Deusa*. São Paulo: Gaia, 2001.
- FRAZER, J. G. *The golden bough: a study in comparative religion*. N York: MacMillan 1894.
- GRAVES, Robert von Ranke. *The white Goddess: a historical grammar of poetic myth*. 3ª ed. London: Faber and Faber, 1952.
- \_\_\_\_\_. *O grande livro dos mitos gregos*. São Paulo: Ediouro, 2008.
- HANEGRAFF, W. Jacobus. Neopaganism. In: \_\_\_\_\_. *New Age religion and Western culture: esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 77-93.
- HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HOMERO. *Ilíada*. São Paulo: Montecristo, 2012.
- LELAND, Charles Godfrey. *Arádia: o evangelho das bruxas*. São Paulo: Madras, 2000.
- LYCOPHRON. Alexandra. In: CALLIMACHUS; LYCOPHRON. *Callimachus: Hymns and Epigrams, Lycophron and Aratus*. London: William Heinemann, 1921.
- MARASHINSKY, Amy Sophia. *O oráculo da Deusa*. São Paulo: Pensamento, 1997.
- MURRAY, M. Alice. *O culto das bruxas na Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2003.
- NONNUS. *Dionysiaca*. Cambridge: Harvard University, 1940.
- OLMO, Maria Cruz Cardete del. Diosas y culto en Arcadia: los santuarios arcaizantes figalos. *ARYS: antigüedad, religiones y sociedades, Huelva*, v. 6, p. 77-90, 2003-2005.
- PRIETO, Claudiney. *Todas as deusas do mundo*. São Paulo: Gaia, 2003.
- PAUSANIAS. *The description of Greece*. v. 2. Oxford: Oxford University, 1824.
- PEARSON, Joanne E. Wicca. In: JONES, Lindsay (Org.) *Encyclopedia of religion*. 2ª ed., v. 14. Farmington: Thomson Gale, 2005, pp. 9728-9732.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla Beatriz. Pós-estruturalismo e desconstrução nas Américas. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Do positivismo à desconstrução: idéias francesas na América*. São Paulo: EDUSP, 2004, p. 213-236.
- RHODIUS, Apollonius. *The Argonautica*. Cambridge: Harvard University, 1912.



- RUSSELL, J. B.; ALEXANDER, Brooks. *História da bruxaria*. São Paulo: Aleph, 2008.
- STARHAWK. *A dança cósmica das feiticeiras*. São Paulo: Gaia, 2003.
- WALKER, Barbara G. *Dicionário dos símbolos e objectos sagrados da mulher*. Lisboa: Planeta, 2002.

Recebido 05/04/2015

Aprovado 09/06/2015



## **Quando a ausência amedronta: Um paralelo entre o “Evangelho de Marcos” e o conto “A terceira margem do rio”**

When the absence scares:  
A parallel between the Gospel of Mark  
and the third bank of the river

Welder Lancieri Marchini<sup>1</sup>

**Resumo:** Diante da ausência, o ser humano busca significado para a situação vivida. Na tentativa de encontrar sentido para a vida humana surgem tanto os textos religiosos como os textos literários. Esta pesquisa busca fazer um breve estudo comparado entre a ausência de Jesus no túmulo descrita no evangelho de Marcos (16,1-7) e a ausência do pai no conto “A terceira margem do rio” de Guimarães Rosa. Ao nosso ver, ambos textos são construções dogmáticas no sentido do conceito construído por Juan Luis Segundo. Para tanto buscaremos ler o evangelho não como texto revelado, mas constructo humano, e o conto roseano como texto que adentra o âmbito religioso, por indicação do próprio autor, assim, acreditamos poder lê-los com equiparidade. Ambos textos apontam para o ser humano que busca transcender o momento da ausência atribuindo-lhe sentido.

**Palavras-chave:** Ausência, Evangelho de Marcos, “A terceira margem do rio”, Guimarães Rosa, dogma, JL Segundo.

**Abstract:** Before the absence, human beings search for meaning in life in a lived situation. In an attempt to find meaning for human life, arise both religious texts as well literary texts. This research aims to make a brief comparative study between the absence of Jesus in the tomb described in the Gospel of Mark (16,1-7) and the absence of the father in the story “A terceira margem do rio” (The third bank of the river) of Guimarães Rosa. In our view both texts are based on the concept of dogmatic constructions built by Juan Luis II . Therefore seek not read the gospel as revealed text, but human construction, and Rosa’s tale as text that enters the religious sphere, as directed by the author himself, so we believe we can read them with .....

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, welder.marchini@gmail.com , é bolsista CAPES.

equality. Both texts point to the human being who seeks to transcend the moment of absence by assigning meaning to it.

**Keywords:** Absence, Gospel of Mark, “The third bank of the river”, Guimarães Rosa, dogma, JL Segundo.

## Introdução

Muitas religiões fazem uso de narrativas para que seus seguidores possam ter contato com conteúdos, normas e doutrinas bem como história de seus líderes ou fundadores. Esses textos podem ser lidos como literatura? Acreditamos que sim, pois toda narrativa é também uma obra literária. Caminho mais complexo é o de perceber na literatura elementos da religião. Uma obra literária pode ser lida por seus aspectos que a aproximam dos textos religiosos? Longe de querer categorizar textos literários como religiosos, acreditamos que um estudo comparado entre textos literários e religiosos podem nos levar a perceber que a literatura é tão iniciática quanto a religião. Assim como os leitores religiosos querem adentrar no universo de seus líderes e fundadores e suas histórias e ensinamentos, também os leitores da literatura, quando gostam do livro de determinado autor, buscam outros de seus livros e escritos e no caso da literatura infanto-juvenil – onde isso é mais visível e perceptível – formam até comunidades físicas ou virtuais.

Como exercício que busca perceber esse movimento entre os textos literários e religiosos este trabalho se propõe a fazer um breve estudo comparado entre o evangelho escrito por Marcos, texto religioso que conta a vida de Jesus, e o conto do literato brasileiro Guimarães Rosa, “A terceira margem do rio”, que conta a história de um pai que manda confeccionar uma canoa e passa a viver no rio. Seu filho se torna cúmplice do pai, acompanhando-o, mesmo que de longe, durante muitos anos de sua vida. Literariamente os dois textos seguem pontos comuns: trazem pessoas na postura de seguidores, criam uma situação limite onde esse seguidor deve tomar uma decisão existencial, fazem uso de instrumentos literários para que também o leitor participe da história.

No enredo destes escritos os personagens são colocados diante de situações limites que dão origem a um dogma. Esse conceito, a partir do pensamento de Juan Luis Segundo, será utilizado não em ambiente cristão, mas como conceito paradigmático. O autor trabalha o dogma não em sua concepção cristã institucional, mas como característica do ser humano que busca estabelecer paradigmas para sua vida. Assim queremos entender se a ressurreição de Jesus retratada pelo evangelho marcano ou a terceira margem proposta pelo conto roseano a partir de seus aspectos dogmáticos e da relação estabelecida hermeneuticamente com os leitores. Estabelecidas as diferenças entre os dois textos, agora procuraremos equipará-los para que possamos traçar os paralelos entre eles.

## Alguns pressupostos

Fazer aproximações entre um texto religioso e um texto literário se constitui sempre como uma experiência bastante complicada e com muitos poréns. Por isso mesmo assumiremos o texto do evangelho de Marcos como obra literária e não como obra revelada ou delegada ao âmbito do religioso. Outro pressuposto que assumiremos é o de entender “A terceira margem do rio” como exemplo de uma postura paradigmática ou, como trata J. L. Segundo, um dogma. Com estes dois pressupostos equiparamos os textos marcano e roseano e deixamos claro ao leitor que nosso artigo tratará dos textos exclusivamente a partir destes paradigmas.

O paralelo entre os dois textos será feito a partir de alguns conceitos de J. L. Segundo sendo que o principal deles será o da construção e da vivência do dogma. Para Segundo, o uso do dogma vai muito além – para não dizer que se distingue totalmente – do seu uso por parte do magistério do cristianismo católico que será utilizado com ênfase a partir do século IV quando os dogmas cristológicos são universalizados, prescindindo sua aceitação da vivência do sujeito religioso (SEGUNDO, 2000, p. 51). O dogma magisterial é externo ao sujeito sendo sua aceitação postulada como condição para a vivência da fé cristã-católica (SEGUNDO, 2000, p. 52). Mas em sua origem o dogma é formulado como um paradigma que é construído a partir da história. Ele é uma verdade a ser transmitida e que não pode ser confundida com uma revelação dada por Deus, mas é fruto da história humana (SEGUNDO, 2000, p. 59). Há no substrato da construção dogmática uma relação processual com a verdade. Por isso, o dogma não está a serviço de uma verdade absoluta ou inalterável, mas é entendida aqui como consequência de um processo dialógico (SEGUNDO, 2000, p. 14).

O dogma é uma formulação consequente de uma vivência historicamente localizada e não uma formulação teológica que comprove um conteúdo em específico. Se entendemos um dogma como uma afirmação de um acontecimento histórico ocorreremos num erro de postura que o autor chama de fórmulas alternativas. Quem assume essa postura polariza a discussão entendendo que historicamente “ou temos uma coisa ou temos seu oposto”. Assumindo essa concepção adentramos numa reflexão pouco frutífera, que leva a um embate que tem como primeira preocupação a prova do dogma como um acontecimento histórico. Mais que uma discussão sobre a historicidade do dogma, é preciso entender seu contexto (SEGUNDO, 2000, p. 39). O dogma é consequência de uma postura paradigmática de quem vê e atribui sentido a um acontecimento, fazendo com que a história deixe de ser uma mera sucessão do cotidiano. Esse sentido da história é dado a partir do ponto. Entendemos o ponto como a demarcação de um evento paradigmático a partir do qual toda a história é lida (SEGUNDO, 2000, p. 71). Mais que histórico, o acontecimento dogmático está para a história ou a serviço dela (SEGUNDO, 2000, p. 77). Assim o dogma não tem como objetivo adentrar no âmbito do teológico, mas de pontuar a história dando sentido a ela.

Aqui adentramos num problema de linguagem. O dogma bíblico do Antigo Testamento, utilizado por J. L. Segundo para a definição de dogma, é fruto de uma linguagem icônica. O dogma

magisterial transformou-os – no decorrer da história cristã – em linguagem digital, que busca ser mais científica ou abstrata. A linguagem dogmática própria dos relatos bíblicos pende para características conotativas e figuradas, fazendo uso da imaginação ou dos afetos para descrever a experiência vivida (SEGUNDO, 2000, p. 185). O autor cita como exemplo o dogma trinitário, que apesar de apelarem para a analogia familiar e por isso conotativa, foi lida no decorrer da história de forma digital e denotativa (SEGUNDO, 2000, p. 55).

Procuraremos neste trabalho entender a postura humana que busca pontuar a história de modo a dar sentido a ela como uma característica que transcende a vida religiosa. O dogma – ou a postura paradigmática se preferirmos esse termo – não seria então uma característica unicamente do cristianismo católico, mas enquanto postura existencial poderia estar presente em outros âmbitos, inclusive na literatura. Visto o dogma como postura paradigmática, suas característica de linguagem icônica e a capacidade humana de pontuar os acontecimentos dando sentido à sua história, falaremos do Evangelho de Marcos e do conto de Guimarães, num primeiro momento em separado, buscando entender as especificidades de cada um deles e depois traçando seus paralelos.

## **O medo diante ausência de Jesus no túmulo**

A ressurreição de Jesus não é um dogma cristão. O magistério do cristianismo católico não considera dogma os relatos bíblicos. O dogma é declarado justamente quando não há narrativas que relatem determinado acontecimento. Por isso mesmo faremos uma leitura da ressurreição de Jesus como uma postura paradigmática (ou dogmática, se considerarmos o conceito de J. L. Segundo). Não nos preocuparemos com a ressurreição de Jesus enquanto objeto de estudo da teologia. Se nos preocuparmos com a ressurreição enquanto acontecimento teológico, adentraremos num caminho que, apesar de válido, nos remeteria a outras questões que não são objetivo de nosso estudo.

Sentimos então a necessidade de ancorarmos nosso estudo na narrativa de algum dos evangelhos, para que pudéssemos ler a ressurreição como literatura, mais que acontecimento teológico. Mas nos deparamos com uma outra questão: qual evangelho tomar como base? Isso porque os quatro evangelhos canônicos (devemos considerar que há também os apócrifos) trazem narrativas diferentes da ressurreição de Jesus. Um pequeno exemplo pode nos ajudar a elucidar a questão. O evangelho de Mateus diz que no túmulo havia um anjo do Senhor, coloca como testemunhas da ressurreição Maria Madalena e uma outra Maria e cita a presença de guardas (Mt 28,1-7). Marcos diz que as testemunhas do túmulo vazio foram Maria Madalena e Maria mãe de Tiago, além de Salomé, uma terceira mulher. Elas se deparam com um homem e também não há relato de guardas (Mc 16,1-7). A narrativa de Lucas traz a presença de Maria Madalena, Maria, a mãe de Tiago, e Joana (Lc 24,10). No túmulo vazio haviam dois homens com vestes fulgurantes (Lc 24,4) e também não cita a presença de guardas. Por fim, João traz como testemunha Maria Madalena e coloca dentro da trama as figuras de Pedro e o chamado

“discípulo amado” (Jo 20,1-2). O relato traz a presença de dois anjos vestidos de branco (Jo 20,12) e também não traz a presença de guardas.

Essas várias narrativas e suas diversidades de detalhes nos mostram que não podemos ler a postura paradigmática da ressurreição de Jesus como uma narrativa que faz uso de linguagem digital. Cada autor relata o dogma-paradigma da ressurreição de Jesus a partir das concepções e vivências de sua comunidade, fazendo uso de linguagem icônica. O texto escrito acerca da ressurreição quer que ela se torne parâmetro para aqueles que não contavam mais com a figura histórica de Jesus. Cada comunidade fará sua leitura do mesmo evento, mas sempre com a intenção de construí-lo como dogma-paradigma.

## **Alguns referenciais sobre o evangelho escrito por Marcos**

Diante de tamanha diversidade de narrativas optamos por tomar como base para nosso estudo o relato escrito por Marcos 16,1-8. A opção por um único escrito é de suma importância para nosso trabalho visto que não queremos analisar o evento ressurreição nem tampouco sua construção teológica, mas a escrita literária que a narra.

Fizemos a escolha com base em dois argumentos: o primeiro é o de ser Marcos o único evangelista que não retrata a aparição de Jesus ressuscitado. O texto que segue o versículo 8 e que mostra Jesus ressuscitado é acréscimo e não faz parte da escrita original. Em Marcos encontramos apenas o túmulo vazio. A ressurreição deve ser resposta do leitor, que no caso são os novos membros da comunidade que passam pela catequese. O texto de Marcos tem forte caráter iniciático. Além disso, o evangelho de Marcos foi o primeiro a ser escrito servindo como base para os escritos principalmente de Lucas e Mateus. Mas alheio a essa característica, a perícopes de Mc 16,9-20 traz elementos dos outros evangelhos, inclusive de João, o que pode mostrar que quem o escreve teve contato com esses outros escritos (PAGOLA, 2013, p. 273; CHARPENTIER, 1992, p. 62; COMBET-GALLAND, 2009, p. 56-57). Não queremos negar a ressurreição de Jesus tampouco comprová-la. O objetivo de nosso trabalho está para além desta intenção. Queremos entender como a literatura marcana concebe a ressurreição e como a articula e a usa literariamente.

Há ainda um segundo motivo em nossa opção pelo Evangelho de Marcos: o autor concebe seu evangelho como uma caminhada iniciática. Para o biblista Charpentier, o leitor “é convidado a refazer, justamente com os discípulos, a lenta descoberta do mistério de Jesus” (1992, p. 58). O leitor, ao ler o evangelho, é convidado a percorrer junto de Jesus o caminho que terá como ponto final o túmulo vazio. Na intenção literária de Marcos está claro que ao percorrer os escritos, o leitor saberá quem é Jesus e poderá fazer a opção por aderir a este caminho. O túmulo vazio aparece como um artifício literário. O leitor é responsável por dizer se Jesus está ressuscitado ou não. Se o caminho iniciático foi eficaz, a resposta será que o túmulo está vazio pois Jesus ressuscitou.

No decorrer da leitura do evangelho marcano ficará bastante evidente que os personagens representam o discípulo que, processualmente, entende quem é Jesus. Fica também evidente as contradições dos discípulos que ora entendem, ora negam a Jesus. Algumas perícopes demarcam com bastante clareza essa intenção literária. Charpentier divide a estrutura literária do evangelho de Marcos em duas partes, tendo como marco divisório a perícopa de Mc 8,27-33.

Na primeira parte do evangelho o discípulo faz a caminhada de Jesus, já sabendo que ele é o Cristo, visto que o autor inicia o evangelho dando e informação ao dizer “Início do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus” (Mc 1,1). A primeira parte do evangelho escrito por Marcos conta ainda com um artifício literário chamado de segredo messiânico (CHARPENTIER, 1992, p. 58). Nem Jesus nem seus discípulos dizem que ele é o messias apesar de a informação ter sido dada em Mc 1,1. Mas no decorrer do evangelho Jesus pede que não contem a ninguém quem ele é ou o que ele faz (Mc 3,12). Isso demonstra que o segredo messiânico não se refere a um conteúdo, mas a uma iniciação. Mesmo que o discípulo tenha a informação, ele só será capaz de acreditar que Jesus é o messias que ressuscitou se passar pela iniciação. Até o capítulo 8, o leitor verá que o Jesus descrito pela obra marcana é batizado (Mc 1,9-11) e inicia então sua missão com suas práticas que acontecem na região da Galileia. Seus primeiros feitos são curas que mostram que Jesus não é aquele que apenas diz, mas transforma a vida de seus seguidores. As curas se concentram praticamente todas nos capítulos de 1 a 3. Apenas depois de curar é que Jesus começa a ensinar a partir de parábolas (Mc 4). Tanto os milagres quanto as parábolas têm o objetivo de anunciar a proximidade do Reino de Deus.

O segredo começa a ser rompido justamente no início da segunda parte do evangelho escrito por Marcos. A perícopa de Mc 8,27-33 está estruturalmente no centro do evangelho e mostra Pedro como exemplo do discípulo que começa a perceber quem é Jesus quando diz “Tu és o Cristo” (Mc 8,29). Toda a perícopa de Mc 8,27-33 se passa em ambiente de caminho. Jesus pergunta, estando no caminho, quem as pessoas dizem que ele é. Após a resposta de Pedro e de dizer que irá ser crucificado, o mesmo Pedro chama Jesus à parte, ou seja, para fora do caminho para dizer que isso não precisa acontecer. Ao mesmo tempo o autor do evangelho mostra que Pedro, apesar de afirmar que Jesus é o Cristo, não entendeu que assumir essa postura é enfrentar a situação da cruz (Mc 8,31). Há um conflito com o Cristo esperado pela tradição judaica que se assimilaria mais a um líder político e a Jesus de Nazaré que morre na cruz, transparecendo politicamente o fracasso do projeto messiânico. Pedro é, literariamente, aquele que espera o cristo da tradição, que assumirá o lugar deixado por Davi cumprindo todas as promessas bíblicas. Por isso Jesus o compara a Satanás, Dizendo “volte para traz de mim” (Mc 8,33), ou seja, para que volte para o caminho e assuma a postura de seguidor. É esse mesmo discípulo que, ao ler o evangelho, é convidado a seguir o caminho e fazer a mesma experiência dos discípulos. Outras perícopes mostram essa caminhada e alguns exemplos paradigmáticos. As mais acentuadas são as que relatam as curas de cegos (Mc 8,22-26; 10,46-52) e mostram metaforicamente o discípulo que processualmente descobre quem é Jesus.

O ápice deste processo iniciático acontecerá com a ausência de Jesus no túmulo. As mulheres são exemplo dos discípulos que diante do vazio fazem – ou não – o retrospecto de toda a caminhada e buscam entender os acontecimentos a partir daquilo que vivenciaram. No item que se segue trataremos com maior empenho do relato do túmulo vazio, tratando da formulação paradigmática a partir da experiência da ausência e a possível formulação dogmática de que aquele que não está no túmulo ressuscitou.

## **A ausência e a ressurreição**

Chegamos ao ápice literário do evangelho de Marcos. Diante do túmulo vazio (Mc 16,6) o discípulo é chamado a dar a participar do texto. O jovem diz que ele ressuscitou, mas não o mostra. Diante de tal situação, o sentimento apresentado pelas mulheres não é o de alegria, mas o de medo (Mc 16,8). Analisaremos nos parágrafos que se seguem estes dois elementos do texto, o vazio e o medo. Falaremos também de como esses elementos dão origem à ressurreição como dogma-paradigma para o leitor.

Como já dissemos anteriormente, a ausência de Jesus ressuscitado é um artifício literário do autor do evangelho. Marcos quer que o leitor, tendo acompanhado toda a caminhada com Jesus e seus discípulos, se insira na comunidade cristã como resposta à ressurreição de Jesus. Mas Maria de Magdala, Maria a mãe de Tiago e Salomé, que na manhã de domingo se deparam com o túmulo vazio, não conseguem, pelo menos aparentemente, concluir o percurso proposto pelo autor do evangelho. Isso porque o autor relata que as mulheres, diante do túmulo vazio, tiveram medo (Mc 16,8). Como dissemos anteriormente, os versículos que seguem são acréscimo posterior. O evangelho de Marcos termina então com a palavra “medo”. Por que um escrito iniciático, que tem a intenção de criar novos adeptos, enfatizaria a questão do medo? A postura das mulheres está diretamente relacionada com a situação histórica que vivia a comunidade marcana.

O evangelho é escrito por Marcos por volta do ano 70 (PAGOLA, 2013, p. 11) e é o primeiro dos evangelhos a ser escrito sendo posterior apenas aos escritos de Paulo. O contexto vivido pela comunidade cristã em ocasião da escrita do evangelho marciano pode ser o da guerra judaica (66-70) ou o da tomada de Jerusalém por Tito que incendeia o Templo (COMBET-GALLAND, 2009, p. 61). A comunidade marcana vive a iminência de uma guerra e ainda precisa buscar respostas para a vivência comunitária. A parusia (segunda vinda de Jesus) era na comunidade cristã tão importante quanto a própria ressurreição. Diante da guerra e da não realização da promessa da parusia, a comunidade busca na ressurreição um paradigma que sirva de horizonte para a situação vivida.

Literariamente, o medo das mulheres diante da ausência é o medo dos membros das comunidades diante da iminência – senão realização – da guerra judaica. O leitor contemporâneo a Marcos cria empatia com as mulheres ao saber que também elas sentiam medo. Diante da



empatia, o vazio da lugar à ressurreição que não é conteúdo dado ao leitor, mas construção iniciática que passa pelo literário.

## O medo diante da ausência do pai

Ao lermos o conto de Guimarães Rosa, “A terceira margem do rio”, nos deparamos com textos que trazem consigo uma carga de mistério. Como um olhar diante do caleidoscópio que busca ver as mais variadas formas e possibilidades, o mistério é entendido aqui como aquilo que traz em si a dinâmica entre o oculto e o desvendado e por isso chama o leitor a vivenciá-lo em suas infinitas possibilidades. O próprio Guimarães diz: “A Terceira Margem do Rio’ veio-me, na rua, em inspiração pronta e brusca, tão ‘de fora’, que instintivamente levantei as mãos para ‘pegá-la’ como se fosse uma bola vindo ao gol e eu o goleiro” (apud. OLIVER, p. 116; cf. GALVÃO, 1978, p. 37). “A terceira margem do rio” traz em si algo de revelado e de religioso e nos dá, pelas palavras de seu autor, a possibilidade de analisarmos seu conto a partir dos parâmetros dos textos religiosos (GALVÃO, 1978, p. 37).

Mas salvo estas ideias que nos remetem às características religiosas do texto, voltemos às suas características literárias e ao seu enredo. Neste trabalho nos ocuparemos de entender o conto roseano a partir do medo do filho diante da possibilidade (que sinaliza ser concretizada) da ausência do pai. Poderia ser “A terceira margem” uma literatura iniciática? Se a analisarmos a partir de suas artimanhas internas, poderíamos dizer que o filho está, a todo momento, passando por um processo de iniciação.

Vários estudiosos de “A terceira margem do rio” fazem sua leitura a partir da perspectiva da morte (OLIVEIRA, 2009; OLIVER, 2001). Seria ela uma situação biológica e existencial pela qual o ser humano passa e o conto roseano traz alguém que decide passar por esse processo. As duas margens do rio seriam a vida visível, terrena, cotidiana. A terceira margem seria aquela que não é vista, que sai do cotidiano, do lógico, é a transcendência diante do dado, do digital. Ao ver a iniciativa do pai, também o filho decide passar pela mesma experiência, mas transita entre a coragem e a fraqueza no processo não só de assumir o lugar do pai na canoa, mas de construir sua própria canoa. O pai torna-se o enigma a ser desvendado, o símbolo da morte que sonda a existência e que deve ser assimilada (OLIVER, 2001, pp. 118-119). O raciocínio da premissa acerca da morte em muito nos serve, mas a enxergaremos mais no contexto existencial.

## Uma viagem existencial

No conto “A terceira margem do rio”, explicitamente, em nenhum momento fala de uma terceira margem, exceto em seu título. Seria esse um artifício literário para que o leitor se envolva procurando dar resposta a essa questão? Walnice Galvão diz que as duas margens são enquanto que a terceira margem é aquilo que não o é (GALVÃO, 1978, p. 37). A terceira margem nos remete à negação, ao atemporal, ao descontínuo. Nos leva às questões humanas mais profundas a partir da ausência que participa da vida.

Assumir o paradigma existencial na leitura de “A terceira margem do rio” significa enxergá-lo como conto que fala da vida humana, de seu sentido e seu fim. A literatura, assim como outras formas de arte, se torna lugar privilegiado para que se fale da existência humana por fazer uso da linguagem icônica. O digital, fundado na lógica dos argumentos filosóficos-hele-nistas ou científico-iluminista, consegue menos interação com o leitor que o icônico, que dá margem para a contribuição daquele que lendo, participa da obra ou permite que ela incida sobre sua vida.

O cenário principal do conto é o rio. É nele que o pai fica na maior parte do tempo. o rio não é literal ou digital. É figurado, é metafórico, icônico. O leitor que passa pelo conto roseano procurando compreendê-lo em linguagem digital não consegue enxergar a terceira margem, mas apenas a primeira e a segunda (GALVÃO, 1978, p. 37). A terceira margem está no processo vivido pelos personagens.

O conto mostra a viagem do ser humano seja para a morte, para a vida ou para o encontro consigo mesmo que, no fundo, é sempre um ato solitário que deve ser enfrentado pelo próprio sujeito (OLIVER, 2001, p. 118). É desta viagem, que no fundo é a viagem ao encontro de si mesmo, que falaremos nos parágrafos que se seguem. Os dois personagens enfrentam sua epopeia ao encontro da terceira margem. Falaremos do pai mas nos ateremos mais às circunstâncias que envolvem a vida do filho.

As viagens são constantes em Guimarães Rosa. Elas revelam as descobertas dos personagens, seus anseios e entoam o enredo de suas histórias. Na obra de Guimarães Rosa, existir e viajar se confundem (NUNES, 2013, p. 80). O livro “Primeiras histórias” é repleto de chegadas e partidas, andanças e peregrinações, mas que trazem consigo um diferencial: não têm um horizonte definido (NUNES, 2013, p. 84). Em “A terceira margem do rio” a viagem tem como destino justamente a terceira margem com seus enigmas humanos. Essa viagem é que será encarada pelo pai ao mandar confeccionar para si uma canoa e ir viver no rio. Também será encarada pelo filho, mas não haverá barco nem rio. Haverá o encontro com o vazio causado pelo pai e pelo medo diante da possibilidade de ocupar seu lugar na canoa.

O primeiro personagem a enfrentar a auto epopeia é o pai. O conto inicia por apresentá-lo como “homem cumpridor, ordeiro, positivo” (ROSA, 2001, p. 79). A descrição evita o entendimento da atitude do pai como uma fuga da realidade e refuta a ideia de que seja entendida como uma consequência de uma depressão ou patologia e é reafirmada pela ideia colocada na parte final do texto onde o filho diz que na casa não se cogitava o pai ser doido ou então todos o eram (ROSA, 2001, p. 84). O pai encomenda uma canoa especial, para “cabem apenas o remador” (ROSA, 2001, p. 79). A viagem é sem volta. Quando decide ir para o rio a mãe logo indaga “Cê vai, ocê fique, você nunca volte” (ROSA, 2001, p. 80). E é isso mesmo o que acontece: o pai nunca volta. Mas o conto traz no relato desta viagem *sui generis*. O filho assim a descreve: “Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dele não saltar, nunca mais” (ROSA, 2001, p. 80). Como dissemos, não se trata de uma viagem com um destino

conhecido. Como o título do conto diz, é uma viagem à terceira margem. A continuação da narração do filho pode elucidar o que seria essa terceira margem. Ele diz: “A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de toda a gente” (ROSA, 2001, p. 80). Sendo a palavra verdade de grande força semântica, não acreditamos que seu uso seja aleatório por parte de um autor que pensa particularmente cada palavra. Teria esta viagem do pai a verdade como destino? Não entendamos essa verdade no sentido ontológico, de uma verdade transcendental, mas como uma verdade existência, como a construção de um paradigma ou um dogma.

A viagem do pai faz com que o filho assuma a posição análoga a de um discípulo. Logo quando o pai constrói a canoa, o filho expressa o desejo de acompanhá-lo dizendo: “Pai, o senhor me leva junto, nessa sua canoa?” (ROSA, 2001, p. 80). Diante de tal pedido o pai apenas olha e dá a sua bênção acenando com um gesto mandando o filho para trás (ROSA, 2001, p. 80). Acompanhando o pai, mesmo que ao largo, o filho leva-lhe comida e roupa deixando-as à margem do rio para que o pai pegasse, quase que numa postura de oferenda (ROSA, 2001, p. 81).

Com o passar do tempo as aparições do pai – que às vezes aparecia, mesmo que ao longe, em sua canoa – vão ficando mais inconstantes e demoradas. O contato com o pai também se torna mais raro. O pai começa a ser lembrado quando se come uma comida mais gostosa ou nas noites de chuva (ROSA, 2001, p. 83). Estaria o filho fazendo memória? O pai, aos poucos, se torna imagem e abstração e o filho vai assumindo seu lugar quando ressalta que justifica o elogio de alguém dizendo: “Foi pai que um dia me ensinou a fazer assim...”, frase que é sucedida pela observação de que essa informação “não era o certo, exato; mas que era mentira por verdade” (ROSA, 2001, p. 83). Longe de desmerecer sua informação, o filho quer deixar claro que não está preocupado com os fatos, mas com o sentido que ele próprio atribui a cada situação vivenciada. Como um discípulo ele busca criar momentos de memória do mestre.

O filho passa por um processo bastante análogo aos de iniciação. Ao longo do conto isso vai ficando mais evidente até chegar ao ponto de o filho assumir que não poderia se casar. Ele é cúmplice do pai nesse processo. É o único da família que o acompanha de maneira tão próxima. Era preciso que alguém desse continuidade aos feitos do pai, “com as bagagens da vida” (ROSA, 2001, p. 84).

Depois de muito tempo acompanhando o pai, visto que o filho já apontava seus primeiros cabelos brancos (ROSA, 2001, p. 84), o filho passa por um momento análogo ao de um rito de passagem. Ele propõe ocupar o lugar do pai na canoa. Conta o filho que

[...] Só fiz, fui lá. Com um lenço, para o aceno ser mais. Eu estava muito no meu sentido. Esperei. Ao por fim, ele apareceu, aí e lá, o vulto. Estava ali, sentado à popa. Estava ali, de grito. Chamei, umas quantas vezes. E falei, o que me urgia, jurado e declarado, tive que reforçar a voz: – “Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!...” E, assim dizendo, meu coração bateu no compasso do mais certo.

Ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo n'água, proava para cá, concordado. E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto – o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por pavor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu vir: da parte do além. (Rosa, p. 85, grifo do autor)

Pela primeira vez o filho não quer ir junto com o pai, mas ocupar o lugar dele. Essa atitude análoga ao do discípulo que agora se sente pronto a ocupar o lugar do mestre mostra que o filho se sente preparado para seguir um caminho solitário. O pai se torna referencial existencial. Mas o forte momento, onde o coração bate no compasso do mais certo, o filho se sente amedrontado diante da possibilidade – agora real – de ocupar seu próprio lugar ao barco. Um rito de passagem, aparentemente frustrado, faz com que o filho diga “Sou homem, depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado” (ROSA, 2001, p. 85). O filho fica nas margens do cotidiano, do rotineiro. Não alcança a terceira margem. O pai, agora ausente, vira lembrança, vira terceira margem, “longe das beiras” (ROSA, 2001, p. 85) vira um só com o rio. Mas continua sendo paradigma-dogma para o filho.

## Alguns paralelos

O evangelho de Marcos e “A terceira margem do rio” trazem algumas características comuns que procuraremos trazer nos parágrafos que se seguem. Analisaremos os artifícios literários da *ausência*, do *medo* e a formulação do *dogma* a partir da teoria de J. L. Segundo. Faremos este estudo entendendo que as duas literaturas têm paralelos e não confluências. Elas não chegam ao mesmo lugar visto que o evangelho de Marcos é um texto religioso que pode também ser lido como literatura e “A terceira margem do rio” é um conto literário que hipoteticamente parece trazer alguns aspectos religiosos. Percebemos ser sempre importante evitar o equívoco de não ler um texto à luz do outro. Na prática isso poderia ocorrer no erro de enxergarmos o conto roseano como um texto que traz consigo um cristianismo oculto, o que desde já refulamos. Antes queremos perceber como textos religiosos e literários buscam envolver o leitor de modo a promoverem referências paradigmáticas, ou dogmáticas, se levarmos em conta o conceito de J. L. Segundo.

Os dois textos trabalham com a questão da ausência, embora elas sejam articuladas de maneira diferente. Em Mc 28,1-7 a ausência é de Jesus que não está no túmulo após sua morte. Em “A terceira margem do rio” a ausência pode ser vista sob duas perspectivas. Num primeiro momento podemos falar da ausência do pai, mas que não se concretiza totalmente. O pai, vivendo na canoa se mostra num jogo entre o esconder-se/revelar-se. Por outro lado, a ausência pode ser vista como possibilidade diante da proposta do filho de ocupar o lugar do pai. Tanto a possibilidade da ausência do pai como a ausência de Jesus que não se encontra no túmulo se caracterizam como fator importante nos textos analisados, já que serão utilizadas como artifício literário para envolver o leitor no texto.

A possibilidade de ausência do pai e a ausência de Jesus causam medo nas personagens dos textos. Nos escritos de Marcos temos as mulheres que, diante do túmulo vazio saem com medo. No conto de Guimarães Rosa temos o filho que se amedronta diante da possibilidade real de ocupar o lugar do pai e conseqüentemente perde-lo. No evangelho, como vimos anteriormente, as mulheres demonstram as tensões históricas vividas pelos cristãos da comunidade de Marcos. Eles vivem a iminência da guerra judaica ou mesmo seu início. No conto roseano o medo do filho mostra a postura diferente da de seu pai, que foi capaz de ocupar seu lugar na canoa na busca da terceira margem. O medo do filho faz que ele se limite à vivência das duas margens, do cotidiano, do rotineiro. O medo, seja no evangelho, seja no conto, se mostram como sentimento que limita a ação humana na busca de transcender o tempo presente ou o dado histórico. A superação do medo dá sentido à existência e conseqüentemente à própria história.

Ao retomarmos o raciocínio de J. L. Segundo, podemos entender que os dois textos podem ser categorizados enquanto postura dogmática. Diante do vazio ou da ausência as mulheres, no caso do escrito marcano, e o filho, no caso do conto roseano, formulam um dogma, entendido como postura paradigmática. O dogma dentro da obra marcana passa a ser a ressurreição de Jesus. Ela será paradigma para a comunidade marcana que procurará dar sentido à vida cristã a partir da ressurreição como horizonte. No enredo do conto roseano a terceira margem também se torna paradigma. Mesmo assimilando de forma negativa o fato de não ter ocupado lugar do pai, o filho passa a ter o rio – e sua terceira margem – como dogma. O desejo de que na ocasião de sua morte o depositem na canoa e no mesmo rio (ROSA, 2001, p. 85), visto que ele próprio não o conseguiu fazer, mostra que o rio e sua terceira margem se tornaram seu dogma. Ao ser constituído como dogma, tanto a terceira margem como a ressurreição passarão a pontuar a história, inclusive em seus aspectos escatológicos, visto que os cristãos entenderão a ressurreição como realidade pós-morte e o filho esperará ser levado à terceira margem.

Outra característica é a de serem os dois escritos uma espécie de processo de iniciação. No evangelho de Marcos tem como sua intenção originária ser instrumento de processo catequético dos novos cristãos que querem ter alguns elementos acerca da vida e ensinamentos de Jesus. Marcos está inserido em um processo iniciático cristão. Já em “A terceira margem do rio” o processo iniciático não é evidente e acontece internamente, fazendo parte do enredo do conto. Mas diante da ausência, seja a de Jesus, seja a do pai, os dois enredos colocam seus personagens em xeque. É preciso decidir-se por aceitar ou não a ressurreição e por buscar ou não a terceira margem. E é justamente neste aspecto que os dois textos dialogam com o leitor.

Textos literários, de forma geral, têm a pretensão de diálogo com alguém que o lê, caso contrário não seriam escritos. No caso do evangelho essa característica é bem mais evidente já que os textos são escritos para uma comunidade. O texto literário não é escrito para uma comunidade em específico, mas para o leitor de forma geral. Mas uma vez escrito o texto se torna disponível para a leitura de quem assim o quiser fazer. Quando o leitor cria empatia com o texto, a história passa a sugerir os mesmos dogmas para sua vida. E é claro que não livre de todas as questões hermenêuticas que essa empatia oferece.

Em “A terceira margem”, há uma questão de linguagem que pode apontar para uma abertura à participação do leitor. Em vários momentos da história, o autor usa o pronome “nosso”

ou “nossa”. O filho, narrador da história, sempre se refere ao pai como “nosso pai”. O pronome nosso, aqui, se refere aos seus irmãos? Muito improvável, visto que os irmãos não têm uma participação relevante no conto. Esse artifício parece remeter-se ao leitor. Teria o autor a intenção de envolver o leitor no enredo? Se sim, a ideia seria a de que o leitor se inserisse no processo de iniciação tal como o filho?

O conto roseano demonstra que a literatura pode ser um instrumento de introdução ao estudo das religiões, principalmente em âmbito educacional. Trabalhas textos confesionais podem criar algumas inversões metodológicas equiparando o ensino religioso à catequese. A literatura pode ser um viés para que se trabalhe a religião como característica humana e não determinada instituição religiosa como referência. Fora do âmbito educacional podemos ver tanto a literatura quanto a religião como constituintes existenciais do ser humano, atribuindo-lhe paradigmas que o auxiliam na construção de horizontes de sua existência.

## Bibliografia

BÍBLIA TEB. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

CHARPENTIER, Etienne. **Para ler o novo testamento**. Tradução de Eunice Gruman; Marcos Marciolino. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

COMBET-GALLAND, Corina. O evangelho segundo Marcos. In: MARGUERAT, Daniel (org). **Novo testamento: história, escritura e teologia**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2009. pp. 45-80.

GALVÃO, Walnice Nogueira. **Mitologia rosiana**. São Paulo: Ática, 1978. p. 37-40.

NUNES, Benedito. **A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa**. Organização de Victor Sales Pinheiro. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

OLIVER, Elide V. A terceira margem do rio: fluxo do tempo e paternidade em Guimarães Rosa (com reflexões em Drummond de Andrade). **REVISTA USP**, São Paulo, n.49, pp. 114-125, março/maio 2001.

Oliveira, Silvana. Entre margens – uma leitura para o conto “A terceira margem do rio” de Guimarães Rosa. In: Revista de História Regional 14(2): 82-103, Inverno, 2009. pp. 82-103.

PAGOLA, José Antonio. **O caminho aberto por Jesus: Marcos**. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: **Primeiras histórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 79-85.

SEGUNDO, Juan Luis. **O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático**. Tradução de Magda Furtado de Queiroz; revisão da tradução para a 2. ed. de Afonso Maria Ligorio Soares. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção Pensamento Teológico)

SPERBER, Suzi Frankl. **Guimarães Rosa: signo e sentimento**. São Paulo: Ática, 1982. p. 98-102.

Recebido: 15/01/2015

Aprovado: 28/03/2015



## **Fé correta, fé certa: a distinção da fé cristã desde as faculdades da vontade e do intelecto<sup>1</sup>**

**Correct faith, certain faith:  
the distinction of the Christian faith from the faculties  
of will and intellect**

Jacir Silvio Sanson Junior<sup>2</sup>

**Resumo:** Quando pensado em associação com a vontade e o intelecto, o significado de fé alcança um sentido bastante estrito, de sorte que a precisão se torna uma característica fundamental na formulação cristã. A fé é correta porque contém conteúdos verdadeiros (a Revelação). Em vista disso, seu traço de “cristã” impele que lhe seja imprescindível a exatidão, a fim de que a fé, além de correta, seja também uma fé certa: quando somente os conteúdos da fé são objeto de fé enquanto fé. Em relação à vontade, a fé certa é verificada sob o tema da doutrina da justificação (fé e obras) e na inclinação existencial da expressão “crer em” de São João e no conceito de fé como “substância” em Hebreus. A respeito da inteligência, a fé certa se exprime pela clareza epistemológica em se afirmar que o homem é capaz de alcançar indutivamente um conhecimento certo de Deus, e ainda pela liberdade de consciência, pela qual o homem procura sinceramente a verdade. Por fim, é esboçado um comentário às imagens evangélicas da figueira estéril e do grão de mostarda.

**Palavras-chave:** fé, fé certa, vontade, inteligência, Novo Testamento.

**Abstract:** When thought of in association with the will and the intellect, the meaning of faith reaches a strict sense, so that the accuracy becomes a fundamental characteristic in the Christian formulation. Faith is correct because it contains true content (Revelation). In view

.....  
<sup>1</sup> Tema desenvolvido a princípio para uma aula inaugural ministrada em 26 de abril de 2013, por ocasião do *Annus Fidei* (11 out. 2012 – 24 nov. 2013), na Escola de Teologia e Pastoral da Paróquia Santa Rita de Cássia, Vitória – ES. A conveniência de seu estilo sintético, com disponibilização de material visual (slides), nos levou a prepará-lo em vista de um maior número de pessoas, particularmente envolvidas com a educação cristã e o ensino teológico.

<sup>2</sup> O autor é teólogo, filósofo e psicólogo. Pesquisa sobre interioridade e exterioridade em São João da Cruz, no Mestrado em Filosofia da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGFil-UFES). E-mail: jasisaju@hotmail.com.

of this, his line of “Christian” impels that her accuracy is essential, in order that faith, as well as correct, is also a certain faith: when only the contents of faith are objects of faith as faith. In relation to will, the certain faith is checked under the theme of the doctrine of justification (faith and works) and existential inclination of the term “believe in” of St. John and the concept of faith as “substance” in Hebrews. Concerning intelligence, the certain faith is expressed by the epistemological clarity in asserting that man is able to achieve inductively a certain knowledge of God. Finally, we outline a comment to evangelical images the barren fig tree and the mustard seed.

**Keywords:** faith, certain faith, will, intelligence, New Testament.

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo reunir um material que subsidie estudos pastorais e acadêmicos sobre a fé cristã, visitando algumas referências irrenunciáveis a esse tema.

Supõe-se, por princípio, que a fé cristã atenda a certos requisitos de rigor. Nesse sentido, o título Fé correta, fé certa comporta, na realidade, uma afirmação: a fé correta é a fé certa.

Dizendo assim, procuramos condicionar a reflexão sobre a fé a padrões mais rigorosos de avaliação. Por conseguinte o emprego do vocábulo fé, sem um critério mais estrito, tende a descaracterizar os traços que melhor qualificam essa mesma fé como cristã.

Atento a isso, o Catecismo da Igreja Católica (CIC) afirma que a fé é certa “porque se funda na própria Palavra de Deus, que não pode mentir”, pois “a certeza dada pela luz divina é maior que a que é dada pela luz da razão natural”. Logo a fé é “mais certa que qualquer conhecimento humano”.<sup>3</sup>

Desejaríamos apontar que a fé (autêntica) é certa não só por ser um tipo de conhecimento confiável, mas sobretudo porque é precisa: tratando-se da fé cristã, é necessária precisão, não num sentido matemático, é claro. A precisão da fé consiste em crer naquilo e só naquilo a que se é remetido em razão da mesma fé.

É preciso mostrar que, na perspectiva da doutrina católica, uma pessoa não terá a fé correta se sua fé também não for certa, pois é a exatidão que sustenta a legitimidade do que se crê. Articulada pela teologia cristã, a fé, ou se preferirmos, o ato de fé, para que seja certo, preciso ou exato, necessita comportar alguns elementos integrantes. Estes são fruto de uma reflexão constante que demarca um aprimoramento objetivo da definição de fé.

Para percorrermos esse caminho, elaboramos uma reflexão teológica expressa com dois enunciados. O primeiro trata a relação entre fé e vontade; o segundo, entre fé e intelecto. Essas duas faculdades são tomadas como eixo para localizar importantes questões que dão ao sentido de fé uma orientação propriamente cristã, quando: contextualizada ao problema da

.....  
<sup>3</sup> CIC 157.



justificação e das circunstâncias existenciais (fé-vontade), concebida em sua requisição pela consciência moral (fé-razão).

A seguir, a título de exórdio, recapitulamos algumas afirmações do discurso doutrinal sobre a fé.

## 1. ITENS FUNDAMENTAIS DO ENSINO DOUTRINAL SOBRE A FÉ

Antes de entrarmos na matéria propriamente dita deste artigo, é oportuno recordar alguns ensinamentos já consagrados em termos de catequese.

1º. A fé é já o início ou o princípio da vida eterna. Ela “nos faz degustar como por antecipação a alegria e a luz da visão beatífica”<sup>4</sup>, aquela visão em que se vê a Deus “face a face” (1Cor 13,12), “tal como Ele é” (1Jo 3,2).

2º. A catequese da Igreja também ensina que a fé tem por finalidade suprir alguma carência do momento presente. Há contrariedades que podem abalar a fé, ao passo que a fé pode ser o único recurso contra as mesmas adversidades.<sup>5</sup>

3º. Além de textos bíblicos pertinentes (cf. Mc 16,16; Jo 11,25; 12,46), dessa doutrina temos uma evidência para demonstrar que a fé é necessária à salvação.<sup>6</sup>

4º. Por fim, é ressoante falar da fé como “um dom gratuito que Deus concede ao homem”. Como adverte Paulo a Timóteo, esse dom é inestimável, mas pode ser perdido (cf. 1Tm 1,18-19). “Para viver, crescer e perseverar até o fim na fé, devemos alimentá-la com a Palavra de Deus; devemos implorar ao Senhor que a aumente [cf. Mc 9,24; Lc 17,5; 22,32]; ela deve ‘agir pela caridade’ (Gl 5,6) [cf. Tg 2,14-26], ser carregada pela esperança [cf. Rm 15,13] e estar enraizada na fé da Igreja”<sup>7</sup>.

São esses alguns pontos fundamentais, comumente reforçados pelo discurso homilético e retomados na forma de exortação ao testemunho cristão de vida.

Avançaremos, por conseguinte, para uma reflexão de natureza mais teológica, ou seja, quando o trato epistemológico recebe o condicional de algo a ser construído pelo debate em curso. Desse modo, o tema sobre a fé é problematizado com vistas a se levantar indagações sobre certos aspectos observados.

.....  
<sup>4</sup> CIC 163.

<sup>5</sup> CIC 164.

<sup>6</sup> CIC 161.

<sup>7</sup> CIC 162.

## 2. ELEMENTOS PARA UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA

Após essa recapitulação de cunho mais doutrinário, vamos apresentar algumas coordenadas que talvez ofereçam elementos para uma reflexão teológica sobre a fé. Nas páginas a seguir, isso será feito a partir de *dois enunciados*, cada qual aprofundado em seus respectivos desdobramentos.

### 2.1 PRIMEIRO ENUNCIADO: DA RELAÇÃO FÉ-VONTADE

Escreve-se sobre a fé católica na Constituição Dogmática *Dei Filius*, do Concílio Vaticano I:

Esta fé, porém, que é o início da salvação humana, a Igreja a define como uma virtude sobrenatural pela qual, sob a inspiração de Deus e com a ajuda da graça, cremos ser verdade o que ele revela, não devido à verdade intrínseca das coisas conhecida pela luz natural da razão, mas em virtude da autoridade do próprio Deus revelante, o qual não pode enganar-se nem enganar.<sup>8</sup>

Segundo essas palavras, podemos afirmar: *A fé não consiste apenas em crer no que se acredita, mas em entregar-se Àquele em quem se acredita.* Em reforço, um respaldo bíblico se extrai das páginas paulinas: “Eu sei em quem pus a minha fé” (2Tm 1,12).

Para assim dizer, ainda tomaríamos por base os seguintes versículos do capítulo 10 de São João: “Jesus lhes respondeu: ‘Já vo-lo disse, mas não acreditais. As obras que faço em nome de meu Pai dão testemunho de mim; mas vós não credes porque não sois das minhas ovelhas. As minhas ovelhas escutam a minha voz, eu as conheço e elas me seguem” (Jo 10,25-27)<sup>9</sup>. A fé comporta uma camada profunda que o mero escutar, qual seja, o seguir.

O texto parece comportar um raciocínio redundante, pois: se são suas ovelhas, é claro que ouvem sua voz; e se ouvem sua voz, por óbvio são suas ovelhas. Contudo o sentido da audição (ouvir) é explorado pelo evangelista para indicar um progresso em relação ao testemunho: se testemunhar as obras leva à fé, quanto mais ouvir a voz do pastor (cf. Jo 10,2-5). Sendo oportuno presenciar a realização de uma obra, mais complexo é compreender o sinal intrínseco a seu significado (cf. Jo 11,45-48).

Não precisamos detalhar a semântica dos verbos *ouvir* e *conhecer* para pontuar o alcance de tal conceituação da fé na teologia joanina: “As minhas ovelhas escutam a minha voz, eu as conheço e elas me seguem” (Jo 10,27). *Obedire*, donde o termo *obedecer*, respalda a ideia de obediência como resultado de uma escuta profunda: *ob-audire*. Quanto a *conhecer*, às vezes um eufemismo para a relação sexual (cf. Lc 1,34), conota os valores experienciais da preferência e preocupação (cf. Ex 2; 6), intimidade e comunhão (cf. Jo 10,14-15; 14,20; 17,21-22).

.....  
<sup>8</sup> DS 3008.

<sup>9</sup> Nas transcrições de textos bíblicos usaremos a *Bíblia de Jerusalém*.

O *Catecismo* estabelece essas ideias na seguinte observação: “Obedecer (“ob-audire”) na fé é submeter-se livremente à palavra ouvida, visto que sua verdade é garantida por Deus, a própria Verdade. Desta obediência, Abraão é o modelo que a Sagrada Escritura nos propõe, e a Virgem Maria, sua mais perfeita realização”.<sup>10</sup>

Essa adesão pela fé pode ser designada *interior* por inferir um reconhecimento muito fino, de difícil descrição, notado mesmo por seus efeitos na dimensão volitiva da pessoa: “Tendo feito sair todas as que são suas, caminha à frente delas e as ovelhas o seguem, pois conhecem a sua voz” (Jo 10,4).

Além do seguimento, as consequências no agir patrocina o que o evangelista conceitua como *pertença*: “[...] eu lhes dou a vida eterna e elas jamais perecerão, e ninguém as arrebatará de minha mão” (Jo 10,28).

A relação da fé com a vontade livre alicerça a liberdade e a tolerância religiosa; não objetaríamos quem dissesse que a segurança de tal alicerce beneficia a constituição de uma sociedade de direito democrático.

Para que o ato de fé seja humano, “o homem deve responder a Deus, crendo por livre vontade. Por conseguinte, ninguém deve ser forçado contra a sua vontade a abraçar a fé. Pois o ato de fé é por sua natureza voluntário”. “Deus de fato chama os homens para servi-lo em espírito e verdade. Com isso os homens são obrigados em consciência, mas não são forçados... Foi o que se patenteou em grau máximo em Jesus Cristo”. Com efeito, Cristo convidou à fé e à conversão, mas de modo algum coagiu. “Deu testemunho da verdade, mas não quis impô-la pela força aos que a ela resistiam. Seu reino ... se estende graças ao amor com que Cristo, exaltado na cruz, atrai a si todos os homens”.<sup>11</sup>

Para exprimir essa peculiaridade na concepção de fé arquitetada em ambientes cristãos, vamos reconhecer que nesse primeiro enunciado se formaliza a relação entre *fé* e *vontade*, adentrando naquele raio de discussões acerca da justificação pela fé ou pelas obras.

### 2.1.1 A FÉ E AS OBRAS: O PROBLEMA DA JUSTIFICAÇÃO

Nos debates concentrados em torno do problema da justificação pôs-se em oposição textos e teologias sem que se compreendessem quais eram seus referenciais.

Analisamos por exemplo estes versículos da carta aos Romanos: “[...] se confessares com tua boca que Jesus é o Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo” (Rm 10,9); “[...] porque a finalidade da Lei é Cristo para a justificação de todo

.....

<sup>10</sup> CIC 144. Noutra passagem, também se lê: “É então que devemos nos voltar para as *testemunhas da fé*: Abraão, que creu, ‘esperando contra toda esperança’ (Rm 4,18); a Virgem Maria, que na ‘peregrinação da fé’ foi até a ‘noite da fé’, comungando com o sofrimento de seu Filho e com a noite de seu túmulo; e tantas outras testemunhas da fé [...]” (CIC 165).

<sup>11</sup> CIC 160.

o que crê” (Rm 10,4); “[...] porque diante dele será justificado pelas obras da Lei, pois da Lei vem só o conhecimento do pecado” (Rm 3,20).

Há nessas palavras uma reivindicação de autonomia da novidade cristã: é a *graça* redentora de Jesus, o Cristo, que justifica a pessoa, e não a obediência, por mais rigorosa e estrita que seja, aos cânones da *halachá*, o conjunto de 613 mandamentos (positivos e proibitivos) mosaicos (incluindo mandamentos rabínicos posteriores) que constam na Torá e compõem o Talmude.

Desguarnecidos dessa informação, tomaríamos as seguintes palavras de São Tiago como, de fato, contraditoras: “Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo?” (Tg 2,14); “Já vês que a fé concorreu para as suas obras e que pelas obras é que a fé se realizou plenamente” (Tg 2,22).

Mas o escritor bíblico, em sua particularidade, não se põe a refutar Paulo. Na realidade, denuncia o quanto é opaca a fé proclamada em plena reunião ritual (cf. Tg 2,2), se dissociada da genuína caridade:

Meus irmãos, vossa fé em nosso Senhor Jesus Cristo glorificado não deve admitir acepção de pessoas. Assim, pois, se entrarem em vossa assembleia duas pessoas, uma trazendo anel de ouro, ricamente vestida, e a outra pobre, com suas roupas sujas, e derdes atenção ao que se traja ricamente e lhe disserdes: ‘Senta-te aqui neste lugar confortável’, enquanto dizeis ao pobre: ‘Tu, fica em pé aí’, ou então: ‘Senta-te aí abaixo do estrado dos meus pés’, não estais fazendo em vós mesmos discriminação? Não vos tornais juízes com raciocínios perversos? (Tg 2,1-4).

Esteja ou não sendo referido o termo *assembleia (sinagoga)* a judeus convertidos, nesse eixo de reflexão as obras (incluindo principalmente o amor integral aos pobres, a assistência direta a suas carências), que são uma moção volitiva, autenticam a fé.

Esse argumento torna imperioso que as obras certifiquem a fé, forjando um pensamento audacioso: além não reconhecer a fé daqueles que a proclamam no culto litúrgico ao mesmo tempo em que fazem acepção de pessoas, o autor da epístola submete a veracidade de tal dom ao crivo da caridade. A fé proclamada é insipiente, contanto que a autêntica seja a fé vivida no amor.

Conhecendo bem os referentes aos quais se dirigem as intervenções de Paulo e Tiago, não se verá contradição entre eles, como também se perceberá a íntima relação da fé com a faculdade da vontade.

### 2.1.2 A FÉ SEGUNDO UMA FORMULAÇÃO EXISTENCIAL

É também abordando a relação entre fé e vontade que alvorece uma compreensão mais existencial que doutrinal. Para isso gostaríamos de recordar o significado nominal de πίστις (*pístis*), termo bíblico traduzido por fé. Mas o sentido mais correto de πίστις não é fé, e sim *pôr*,

quer dizer, repousar “minha confiança em Deus” ou no Messias; depender dele, entregar-lhe a vida, lançar-se a ele.

É conhecido que πίστις, acompanhada da preposição ἐν (eis), verifica-se 45 vezes no Novo Testamento, a maior parte nos escritos joaninos. Quando ocorre essa construção, feita às vezes também com a partícula ἐπί (epí), não se prescreve apenas uma atitude respeitosa, mas sim soteriológica. Crer exprime uma atitude salvadora (fé salvífica), de confiança pessoal em Jesus e descanso do espírito nele, havendo entre o crente e o Salvador uma mútua interpenetração de personalidades.<sup>12</sup>

No sentido bíblico da expressão, *crer em* Jesus não consiste em conceder credibilidade a suas promessas, mas deixar que sua vida dependa inteira e exclusivamente delas. Teríamos, em decorrência, um significativo deslocamento: das conotações de crença, crédito e convicção quanto à ocorrência de algum fato ou da veracidade de uma alguma asserção, para as de fidelidade, compromisso e confiança.<sup>13</sup>

Na encíclica *Spe salvi* (SS), Bento XVI abordou esta inclinação existencial da natureza mesma da fé ao fazer uma exegese de dois versículos da Epístola aos Hebreus (Hb 11,1 e Hb 10,34), respectivamente com as palavras *hypostasis* (substância) e *hyparchonta* (bens).

No primeiro caso, “a fé é *hypostasis* [substantia] das coisas que se esperam; prova [elenchos / argumentum] das coisas que não se vêem”. Segundo o Papa, “o termo grego usado (elenchos) não tem o valor subjetivo de ‘convicção’, mas o valor objetivo de ‘prova’”.<sup>14</sup>

Já no texto de Hebreus 10,34, tratando-se dos crentes que viveram a experiência da perseguição, é-se dito: “Não só vos compadecestes dos encarcerados, mas aceitastes com alegria a confiscação dos vossos bens (*hyparchonton* – Vg: *bonorum*), sabendo que possuíis uma riqueza melhor (*hyparxin* – Vg: *substantiam*) e imperecível”.<sup>15</sup>

Tornando evidentes os termos clássicos que subjazem às traduções modernas, o Papa procura desembaralhar os nós hermenêuticos formados de uma exegese não muito rigorosa.

Para Lutero, que não nutria muita simpatia pela *Carta aos Hebreus* em si própria, o conceito de “substância”, no contexto da sua visão da fé, nada significava. Por isso, interpretou o termo *hipóstase/substância* não no sentido objetivo (de realidade presente em nós), mas no subjetivo, isto é, como expressão de uma atitude interior e, conseqüentemente, teve naturalmente de entender também o termo *argumentum* como uma disposição do sujeito. No século XX, esta interpretação impôs-se também na exegese católica – pelo menos na Alemanha – de modo que a tradução ecumênica em alemão do Novo Testamento, aprovada pelos Bispos diz: “*Glaube aber ist: Fests-*

<sup>12</sup> TAYLOR, 1991, p. 174.

<sup>13</sup> MICHAELIS 2000, 2000, p. 944.

<sup>14</sup> SS 7.

<sup>15</sup> SS 8.

*tehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht*” (fé é: permanecer firmes naquilo que se espera, estar convencidos daquilo que não se vê).<sup>16</sup>

Embora em si mesmo isso não esteja errado, tais interpretações são insustentáveis, não lhes sendo dispensável determinada correção.

A fé não é só uma inclinação [ou uma certeza] da pessoa para realidades que hão-de vir, mas estão ainda totalmente ausentes; ela dá-nos algo. Dá-nos já agora algo da realidade esperada, e esta realidade presente constitui para nós uma “prova” das coisas que ainda não se veem. Ela atrai o futuro para dentro do presente, de modo que aquele já não é o puro “ainda-não”. O fato de este futuro existir, muda o presente; o presente é tocado pela realidade futura, e assim as coisas futuras derramam-se naquelas presentes e as presentes nas futuras.<sup>17</sup>

Esta espera das coisas futuras a partir de um dom presente se explica fundamentalmente, em termos teológicos, pela presença de Cristo.<sup>18</sup>

Expõe-se assim o peso existencial da conceituação de fé, a partir de uma diferenciação drástica entre aqueles cuja fé se pauta da *convicção pessoal* de conteúdos doutrinários inequívocos, e a fé daqueles que, sem esta verdadeira *substância*, não contariam com quaisquer outros recursos para subsistirem.

A fé confere à vida uma nova base, um novo fundamento, sobre o qual o homem se pode apoiar, e conseqüentemente, o fundamento habitual, ou seja a confiança na riqueza material, relativiza-se. Cria-se uma nova liberdade diante deste fundamento da vida que só aparentemente é capaz de sustentar, embora o seu significado normal não seja certamente negado com isso. Esta nova liberdade, a consciência da nova “substância” que nos foi dada, ficou patente no martírio, quando as pessoas se opuseram à prepotência da ideologia e dos seus órgãos políticos e, com a sua morte, renovaram o mundo.<sup>19</sup>

## 2.2 SEGUNDO ENUNCIADO: DA RELAÇÃO FÉ-INTELECTO

Como no primeiro enunciado vimos entrelaçados fé e vontade, neste se tem associados *fé* e *inteligência*.

Acerca disso, o *Catecismo* retoma uma frase que o Concílio Vaticano I, no século XIX, resgatara de Santo Tomás de Aquino, do século XIII: “Na fé, a inteligência e a vontade humanas cooperam com a graça divina: *‘Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex impe-*

<sup>16</sup> SS 7.

<sup>17</sup> SS 7.

<sup>18</sup> SS 9.

<sup>19</sup> SS 8.

*rio voluntatis, a Deo motae per gratiam* — Crer é um ato da inteligência que assente à verdade divina a mando da vontade movida por Deus através da graça”.<sup>20</sup>

A fé que se presta a Deus não acontece sem a plena adesão do intelecto e da vontade<sup>21</sup>. O Concílio Vaticano I ainda declara que o “o assentimento da fé não é, ‘de modo algum um movimento cego do espírito’”<sup>22</sup>. Tais palavras nos move para um segundo enunciado: *a fé não supõe meramente uma crença, mas uma afinidade espiritual com a Verdade em que se crê*. Portanto a fé supõe uma afinidade espiritual com a verdade. Essa compreensão pode ser embasada na seguinte perícopo joanina, correlacionando a fé com a luz:

Pois Deus não enviou o Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele. Quem nele crê não é julgado; quem não crê, já está julgado, porque não creu no Nome do Filho único de Deus. Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas obras eram más. Pois quem faz o mal odeia a luz e não vem para a luz, para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis. Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus (Jo 3,17-21).

A integração da fé à vontade humana descentraliza exigências demasiado afetivas no campo das virtudes teologais. Queremos dizer com isso que, se a relação com a vontade serve para apaziguar determinadas exigências da fé mediante o vetor ético<sup>23</sup>, algo similar se sucede em vista da inteligência, pois “o discípulo de Cristo não deve apenas guardar a fé e nela viver, mas também professá-la, testemunhá-la com firmeza e difundi-la”<sup>24</sup>, dando razões de sua esperança (cf. 1Pd 3,15). Para tanto, necessita-se da inteligência.

Procuraremos entender bíblica e sistematicamente como o dom sobrenatural da fé e a faculdade natural da razão se conjugam no modo de conferir uma peculiar precisão ao sentido cristão de fé.

### 2.2.1 FÉ E RAZÃO: RELAÇÕES ENTRE EPISTEMOLOGIA, MORAL E CONSCIÊNCIA

No tema sobre o vínculo necessário entre fé e inteligência (cf. 1Cor 2,14; Pr 28,5), recebe um matiz a relação entre fé e razão, cujas propostas se graduam desde uma separação dramática, passando pelo reconhecimento da mútua autonomia e conformando-se a vários tipos de interações e radicalizações.<sup>25</sup>

.....  
<sup>20</sup> CIC 155.

<sup>21</sup> DS 3008.

<sup>22</sup> DS 3010 apud CIC 156.

<sup>23</sup> CIC 1814-1815.

<sup>24</sup> CIC 1816.

<sup>25</sup> Um panorama dessa história foi sintetizado por João Paulo II na *Fides et ratio* (cf. nn. 36-48).

Em todo caso, orientam o posicionamento oficial do Magistério esta importante declaração confeccionada na *Dei Filius*:

O constante sentir da Igreja Católica tem também sustentado e sustenta que há duas ordens de conhecimento, distintas não só pelo princípio, mas também pelo objeto; pelo princípio, visto que numa conhecemos pela razão natural e na outra, pela fé divina; e pelo objeto, porque, além daquilo que a razão natural pode atingir, são propostos para crermos mistérios escondidos em Deus, que não podemos conhecer sem a divina revelação.<sup>26</sup>

Mas, ainda que a fé esteja acima da razão, jamais pode haver verdadeira desarmonia entre uma e outra, porquanto o mesmo Deus que revela os mistérios e infunde a fé, dotou o espírito humano da luz da razão; e Deus não pode negar-se a si mesmo, nem a verdade jamais contradizer a verdade.<sup>27</sup>

Observamos aqui um duplo intento. O primeiro consiste em neutralizar o princípio indutivo que faria dos conteúdos da fé revelada (o todo) uma resultante de operações lógico-racionais (as partes). Sem isso, o conceito de Revelação estaria subscrito à indução.<sup>28</sup>

Na sequência, vemos o Vaticano I salvaguardar a finalidade comunicativa intrínseca à própria Revelação, isto é, o seu aspecto dedutivo, pois “por uma decisão totalmente livre, Deus se revela e se doa ao homem”<sup>29</sup>, revelando seu mistério e seu projeto benevolente.

Bem mais melindrosas são as discussões de viés epistemológico sobre a relação entre fé e razão, pelo qual se pretende conciliar afirmações um tanto conflitantes. É historicamente muito serviente dizer que: a. nenhum homem, de modo algum, pode atingir por suas próprias forças a ordem de conhecimento da Revelação divina, ao passo que, por outro lado, b. cogite-se para a razão natural do homem o conhecimento seguro de Deus a partir das suas obras.<sup>30</sup>

A dinâmica entre velamento e desvelamento na ideia de Revelação (cf. 1Cor 13,9-12) fomenta uma multiplicidade de nuances quando se pensa a relação entre fé e razão, como o indica a sutil ambiguidade na primeira Timóteo 6,16: “o único [...] que habita uma luz inacessível”.

Em certas passagens, Justino e Clemente de Alexandria<sup>31</sup> exploram nessa relação uma função propedêutica: a razão, não dissociada de um espírito reto e uma vida pura, prepara à recepção do Evangelho; serve para sua defesa, não para ser complementado ou corroborado. Em

.....  
<sup>26</sup> DS 3015.

<sup>27</sup> DS 3017.

<sup>28</sup> Em Lógica formal, o conceito de “indução” é diametralmente oposto ao de “dedução”. Como explica Régis Jolivet (1982, p. 57): “A indução é um raciocínio pelo qual o espírito, de dados singulares suficientes, infere uma verdade universal”. O raciocínio dedutivo, ao contrário, parte do geral para chegar ao específico, já contendo a conclusão, portanto, em suas premissas.

<sup>29</sup> CIC 50.

<sup>30</sup> DS 3015.

<sup>31</sup> apud JOÃO PAULO II, *Fides et ratio*, n. 38.



outras construções, como a de Santo Agostinho nas *Confissões (Conf.)*, a relação é incrementada com o fator soberba/humildade, caro ao apóstolo Paulo em Romanos 1,21-32.

Quiseste mostrar-me, antes de tudo, como fazes resistência aos soberbos e concedes tua graça aos humildes, e como em tua misericórdia quiseste indicar o caminho da humildade. Tu me proporcionaste, através de um homem inflado de orgulho imenso, alguns livros dos platônicos traduzido do grego para o latim, onde encontrei escrito, se não com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado e com muitas provas convincentes, o seguinte: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito. E o que foi, é a vida nele, e a vida era a luz dos homens, e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a apreenderam” [Jo 1,1-5]. [...] Li escrito nesses livros que o Verbo, que é Deus, nasceu, não da carne nem do sangue, “não da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas de Deus” [Jo 1,13]. Mas não encontrei escrito nesses livros que o “Verbo se fez carne e habitou entre nós [Jo 1,14]” (Conf. VII,9,13-14).

Na ordem do debate epistemológico entre fé e razão é assim enxertado um elemento moral, enriquecendo a investigação com um problema não mais exclusivo do limite natural próprio à razão da criatura face o mistério inefável, mas também com o limite moral imposto, conforme a filosofia em questão, pela condição carnal ou pelo pecado.

Outro nome que muito contribuiu para uma construção onde fé e razão pudessem coabitar foi o de Santo Anselmo de Cantuária. O texto abaixo marca um otimismo perante a capacidade de conhecimento racional, policiado, é verdade, com dimensões do senso religioso.

Antes de discutir a questão (da Encarnação do Verbo), direi algumas palavras para conter a presunção daqueles que, por uma temeridade ímpia, se atrevem a questionar um ponto qualquer da fé cristã por não poderem compreendê-la, e julgam, por um orgulho tolo, que o que não podem compreender é impossível, em vez de confessar, por uma humilde sabedoria, que podem existir muitas coisas que são incompreensíveis. Nenhum cristão deverá tentar jamais demonstrar que não existe o que a Igreja Católica crê de coração e confessa com a boca. Ao contrário, conservando sempre firmemente esta fé, amando-a e conformando com ela sua vida, deve investigar humildemente, na medida de suas forças, a razão que lhe faça ver como é essa fé. Se pode compreendê-la, dê graças a Deus. Se não pode, não levante a cabeça para combatê-la, mas deve antes abaixá-la em adoração.<sup>32</sup>

Esses conselhos compelem a encontrar uma harmonia entre a fé confessada e a razoabilidade do que se confessa, apesar de se tratar de eventos destinados muito mais à recepção na fé do que à assimilação pela razão.

.....  
<sup>32</sup> ANSELMO DE CANTUÁRIA, *Carta sobre a Encarnação do Verbo* apud BOFF, 1998, p. 127.

Justifica-se tal equilíbrio porque “ainda que a fé esteja acima da razão, não poderá jamais haver desarmonia entre uma e outra, porquanto o mesmo Deus que revela os mistérios e infunde a fé dotou o espírito humano da luz da razão”<sup>33</sup>. A nosso ver, o pressuposto dessa harmonia também pode ser visualizado no fato de a razão lidar inevitavelmente com questões a princípio incompreensíveis, pois é sempre indeterminado até onde é possível (caso haja algum limite absoluto) compreendê-las.

Portanto aqui se fala da fé não no sentido *fiducial*, a saber, o de conduzir a uma conversão religiosa-institucional (fé-conversão), mas no sentido *epistemológico* correlato (cf. Hb 6,1-6). Ao invés de se fazer da fé um instrumento anti-intelectualista<sup>34</sup>, admite-se nela uma “vontade de verdade”<sup>35</sup>; alternativamente a estimulá-la em seus potenciais de iniciação<sup>36</sup>, visa-se nela sua modalidade como “saber substancial”<sup>37</sup>, de envergadura tanto estrutural como estruturante.<sup>38</sup>

Essa perspectiva é reforçada pela reflexão de Ricardo de São Vítor e sua passagem da fé, simplesmente, à inteligência da fé.

Que ardor não devemos ter por esta fé na qual todo bem tem seu fundamento e encontra sua firmeza! Mas se a fé é a origem de todo o bem, o conhecimento é sua consumação e perfeição. Lancemo-nos, pois, em direção à perfeição e, por toda a série de progressos possíveis, avancemos apressadamente da fé para o conhecimento. Façamos todos os esforços possíveis para compreender aquilo que cremos (*ut intelligamus quod credimus*).

Pensemos no ardor dos filósofos profanos quanto ao estudo de Deus, nos progressos que fizeram. E envergonhemo-nos de nos mostrar, nesse ponto, inferiores a eles. (...) E nós, que fazemos nós, que, desde o berço, recebemos a tradição da verdadeira fé? O amor à verdade deve ser em nós mais eficaz que neles o amor da vaidade! Será preciso que, nessas questões, nos mostremos mais capazes, nós que somos dirigidos pela fé, arrastados pela esperança, impelidos pela caridade!

Devemos julgar ainda insuficiente ter sobre Deus, pela fé, ideias corretas e verdadeiras. Esforcemo-nos, como dizíamos, por compreender o que cremos (*quae credimus intelligere*). Empenhamo-nos sempre, nos limites do lícito e do possível, por captar pela razão aquilo de que estamos convencidos pela fé (*comprehendere ratione quod tenemus ex fide*). Aliás, é de se admirar se diante das profundezas divinas nossa in-

.....

<sup>33</sup> “Porém, ainda que a fé esteja acima da razão, não poderá jamais haver desarmonia entre uma e outra, porquanto o mesmo Deus que revela os mistérios e infunde a fé dotou o espírito humano da luz da razão;’ [...] Mais ainda: quem tenta perscrutar com humildade e perseverança os segredos das coisas, ainda que disso não tome consciência, é como que conduzido pela mão de Deus, que sustenta todas as coisas, fazendo com que elas sejam o que são” (CIC 159).

<sup>34</sup> Clodovis Boff (1998, p. 530-533) denomina essa acepção de “fideísmo”.

<sup>35</sup> BOFF, 1998, p. 25.

<sup>36</sup> BOFF, 1998, p. 130.

<sup>37</sup> BOFF, 1998, p. 129.

<sup>38</sup> BOFF, 1998, p. 32.

teligência se obscureça, ela que é, quase a todo momento, envolvida pela poeira dos pensamentos terrenos?

[...]

Pois é para o céu que somos levados pelo Espírito, que nos levanta, todas as vezes que a graça da contemplação nos faz alcançar a inteligência do eterno. Deve-nos, pois, parecer pouca coisa ter uma fé autêntica nas realidades eternas, se não nos é dado corroborar estas verdades da fé pelo testemunho da razão. Sem nos satisfazer com o conhecimento do eterno que só a fé outorga, procuremos atingir o que dá a inteligência, se ainda não somos capazes do conhecimento que concede a experiência (mística).<sup>39</sup>

Ricardo de São Vítor conclama à inteligência da fé, justamente por perceber que a fé porta um elemento de verdade que disponibiliza aos cristãos um privilégio de saber nunca antes obtido pelos filósofos pagãos.

A mística parece se apresentar não meramente como uma via alternativa à do trabalho racional, mas como algo que a excede. O empenho da razão que visa compreender não representa em si qualquer aversão aos termos de uma experiência. Portanto tal experiência, a assim chamada *mística*, não é algo em si desarrazoada, mas transpõe o imperativo próprio à inteligência.

Enquanto o conhecimento é passível de uma evolução mediante esforços concentrados, a experiência, por sua vez, guarda sempre a marca do imprevisível. No entanto diríamos que, no horizonte da mística, ao progresso no saber não é estranha a sensação de um desejo sempre operante.

Ainda no excerto acima ocorre uma aparente depreciação à teodiceia pagã. Achamos ser aparente, porque não chega a ser um valor, mas a dedução (lógica) de um pressuposto: fica os cristãos a deverem uma elaboração racional mais sistemática de sua fé desde o momento em que a admitem por Revelada, no sentido pleno da palavra. Compreende-se assim a Revelação como uma beneficiária direta da razão.

Se Ricardo de São Vítor ousou condicionar a perfeição da fé ao patamar de compreensão e conhecimento que lhe aporta, outro momento de grande audácia no tema fé e inteligência foi o protagonizado por Santo Tomás de Aquino, sob o comentário abaixo de João Paulo II:

Uma resposta, de resto que faz eco ao ensinamento dos Padres e à tradição dos teólogos, desde Santo Tomás de Aquino a John H. Newman. O Concílio nada mais faz senão reiterar aquela que foi a constante convicção da Igreja. Com efeito, é conhecida a posição de Santo Tomás: ele é tão coerente nesta linha a respeito da consciência, a ponto de considerar ilícito o ato de fé em Cristo feito por quem, por absurdo, estivesse convencido em consciência de agir mal ao fazê-lo.<sup>40</sup>

.....  
<sup>39</sup> RICARDO DE SÃO VÍTOR. *De Trinitate*, Prólogo apud BOFF, 1998, p. 23-24.

<sup>40</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 19, a. 5 apud JOÃO PAULO II, 1994, p. 179.

Tanto Newman como Santo Tomás colocam a consciência, ou o imperativo interior da consciência, acima da autoridade, nos moldes da explicação de João Paulo II (1994, p. 178): “*O ser humano não pode ser obrigado à aceitação da verdade*. Para ela somente é impelido pela sua natureza, isto é, pela sua própria liberdade, que o compele a procurá-la sinceramente e, ao encontrá-la, a ela aderir quer com a convicção quer com o comportamento”.

Essa é uma posição que o Magistério permanente da Igreja sempre assumiu, como asseverado recentemente no Concílio Vaticano II por meio da *Dignitatis humanae*. “Se o ser humano perceber pela própria consciência uma chamada, mesmo errônea, que no entanto lhe pareça inquestionável, deve sempre e em todo caso atendê-la. O que não lhe é permitido é aderir culposamente ao erro, sem procurar chegar à verdade” (JOÃO PAULO II, 1994, p. 179).

Essa rápida incursão sobre três interfaces da fé, como vimos a respeito da epistemologia (o saber), da moral (a humildade) e da consciência (foro íntimo), reivindicam uma necessária relação com a inteligência. Isso demarca ao conceito de fé uma precisão – a fé cristã é *certa* – que a seguir trabalharemos por meio de dois comentários bíblicos.

### 2.2.2 A PRECISÃO DA FÉ

Jesus não apenas exortou à fé no sentido de ter fé, mas principalmente para que se tivesse a fé certa, ou seja, a fé em ordem à inteligência. E duas de suas exortações merecem uma atenção maior. Não seria petulante tentar entender o possível sentido de suas palavras, seja para se evitar equívocos, seja para melhor demonstrar a participação da inteligência na noção cristológica de fé.

#### 2.2.2.1 A FIGUEIRA ESTÉRIL

Numa das exortações de Jesus, a fé vem articulada com o efeito de a figueira ter-se secado subitamente por não produzir frutos (figos).

No texto paralelo de Lucas (cf. Lc 13,6-9) encontramos uma breve parábola para o que, em Marcos, lê-se assim:

No dia seguinte, quando saíam de Betânia, teve fome. Ao ver, à distância, uma figueira coberta de folhagem, foi ver se acharia algum fruto. Mas nada encontrou senão folhas, pois não era tempo de figos. Dirigindo-se à árvore, disse: ‘Ninguém jamais coma do teu fruto’. E seus discípulos o ouviam. [...] Passando por ali de manhã, viram a figueira seca até as raízes. Pedro se lembrou e disse-lhe: ‘Rabi, olha a figueira que amaldiçoaste: secou’. Jesus respondeu-lhes: ‘Tende fé em Deus’. Em verdade vos digo, se alguém disser a esta montanha: ergue-te e lança-te ao mar, e não duvidar no coração, mas crer que o que diz se realiza, assim lhe acontecerá. Por isso vos digo: tudo quanto suplicardes e pedirdes, crede que já o recebestes, e assim será para vós (Mc 11,12-14.20-24).

Segundo esses ensinamentos de Jesus, a fé, mais fundamental que ocasionar um acontecimento extraordinário, como o deslocamento de um monte, teria o poder de tornar imediata a relação entre a palavra e o acontecimento subsequente: “tudo o que disser será feito”, inclusive fazer um monte passar de um lugar a outro. Não importa do que se trate: se pela fé se *diz*, pela fé *acontece*.

Como a fé estabelece uma relação imediata entre palavras e acontecimentos, isso pode ser transposto para o momento atual. O próprio evangelista Lucas o percebe: tanto maior seria a fé no momento presente, quando se têm cumpridas as palavras da promessa. Uma vez mais se veem diretamente referidas, pela fé, as palavras (da promessa) aos acontecimentos (realização da promessa).

Quando começarem a acontecer essas coisas, erguei-vos e levantai a cabeça, pois está próxima a vossa libertação. Em seguida contou-lhes uma parábola: ‘Vede a figueira e as árvores todas. Quando brotam, olhando-as, sabeis que o verão já está próximo. Da mesma forma também vós, quando virdes essas coisas acontecerem, sabeis que o Reino de Deus está próximo. Em verdade vos digo que esta geração não passará sem que tudo aconteça (Lc 21,28-32).

Geralmente a fé é pensada como pertencente ao âmbito de uma atitude pessoal<sup>41</sup>. Todavia no trecho acima de Lucas pensa-se nas condições macroestruturais de possibilidade da fé. Estaria acontecendo, no tempo presente (contemporâneo a Jesus), a estruturação de uma conjuntura extrapessoal que favorece como nunca o ato de fé pessoal.

Isso esclarece com maior profundidade o exemplo da figueira: enquanto a interpretação comum conduz a um espelhamento autocrítico – minha fé é tão estéril como a figueira?<sup>42</sup> –, pontuamos uma dimensão em que se solicita veementemente a faculdade da inteligência: sou eu como uma figueira frutífera que prediz a chegada do verão? Dessa forma, a hermenêutica não se restringe a dois elementos apenas: os (1) frutos e a (2) figueira; mas se expande à conta de três: a (1) figueira produz ou não os (2) frutos que anunciam a chegada do (3) verão.

O apelo, portanto, é feito à inteligência que deve procurar um entendimento sempre mais apurado das coisas, a ler os sinais, importando-se numa talentosa percepção da força divina atuando e conduzindo o mundo. Antes de uma adesão pessoal, o ato de fé evoca uma compreensão conjuntural, só possível através de um empenho intelectual.

.....

<sup>41</sup> Esta definição do *Catecismo* serve de ilustração: “A fé é primeiramente uma *adesão pessoal do homem a Deus*; é, ao mesmo tempo e inseparavelmente, o *assentimento livre a toda a verdade que Deus revelou*” (CIC 150).

<sup>42</sup> “Produzimos os frutos que ele [Jesus] espera? E nossa vida de igreja não se limita a um estéril aparato exterior?” São essas algumas indagações pastorais lançadas pelo *Missal cotidiano* (CNBB, 2011, p. 839) em seu comentário a Marcos 11,11-26. A dimensão escatológica chega a ser destaca no comentário a Lucas 13,1-9, mas se mantém o tom de uma autocrítica moral: “[...] a parábola da figueira estéril é um convite preciso a não viver uma existência vazia, porém frutificar e enriquecer-se para o dia do chamado do Senhor” (CNBB, 2011, p. 1422). González-Ruiz (2007, p. 1009) pensa a respeito da “fecundidade religiosa” que Israel teria perdido, a ponto de o Templo, casa de oração, ter-se transformado em covil de ladrões. A fé assim não mais produzia oração, nem despertava para o serviço, tampouco cativava o perdão, mas era de toda ineficaz contra a exploração do povo simples.

A fé, no sentido estritamente cristão, consiste em manifestar uma inteligência sintonizada com os sinais dos tempos. Já com o exemplo do grão de mostarda, torna-se saliente mais um aspecto.

### 2.2.2.2 “COMO O GRÃO DE MOSTARDA”

Outra exortação de Jesus para que se tenha fé aparece novamente com o deslocamento da montanha, desta vez seguido com a analogia do grão de mostarda; isso em Mateus 17,20, pois em Lucas tem-se novamente o grão de mostarda, só que com o traslado ou o desenraizamento da amoreira: “Os apóstolos disseram ao Senhor: ‘Aumenta em nós a fé!’. O Senhor respondeu: ‘Com a fé que tendes, como um grão de mostarda, se dissésseis a esta amoreira: ‘Arranca-te e replanta-te no mar’, e ela vos obedeceria” (Lc 17,5-6).

Esse pedido: aumenta, acrescenta, adiciona, *prósthēs*, supõe que os discípulos já tinham alguma fé. Não era preciso dar-lhes nova fé, como se fosse outro produto ou uma substância diferente, mas apenas colocar mais daquilo que já tinham (Rienecker; Rogers, 1995, p. 142).

Isso pode indicar uma relação teológica harmônica entre a fé num sentido mais natural<sup>43</sup> e a fé como graça<sup>44</sup>. Pode também falar, como assinala a *Bíblia de Jerusalém* (BJr), de um aperfeiçoamento da fé que se tem atual e concretamente, ao contrário de se visar uma fé ideal e possivelmente ilusória.<sup>45</sup>

Santo Tomás de Aquino arguiu na *Suma Teológica* (ST) uma questão em que objeta a si mesmo com a própria tese. A fé não poderia ser suscetível a aumentar ou a diminuir: um herege, rechaçando obstinadamente um único artigo de fé, perde o *hábito* necessário a todo ato de fé, semelhante a quem cujo pecado mortal fez com que perdesse toda a caridade<sup>46</sup>. Nesse sentido, não existe mais ou menos fé, muita ou pouca fé.

Por outro lado, a conclusão do artigo 4 da questão 4 não se aplica à situação propriamente dita de um herege: o hábito da fé se diversifica para mais ou para menos apenas naquilo que não lhe é essencial, ou seja, quando se trata da vontade ou da caridade<sup>47</sup>. Sob essa determinação, pode-se, sim, falar em mais ou menos fé, no sentido de fervor ou intensidade apenas.

Santo Tomás esclarece: não existe diferença entre fé formada e fé informe quanto ao objeto da fé, ou seja, a Verdade primeira, que é única e simples<sup>48</sup>. No entanto a fé pode ser maior em

.....

<sup>43</sup> Como abordado por Santo Agostinho em sua obra *De Fide rerum quae non videntur liber unus* (“Sobre a fé no que não se vê”). Disponível em: <<http://www.augustinus.it/>>.

<sup>44</sup> CIC 153-154.

<sup>45</sup> BJr, 2006, p. 1819, nota “d”.

<sup>46</sup> ST IIa IIae, q. 5, a. 3.

<sup>47</sup> ST IIa IIae, q. 4, a. 4.

<sup>48</sup> ST IIa IIae, q. 1, a. 1.

um que em outro conforme a participação do sujeito, como se destaca nas Escrituras (cf. Mt 14,31; 15,28), mesmo permanecendo formalmente una em todos os crentes.<sup>49</sup>

[...] as verdades materialmente propostas para crer são muitas, e se pode acolhê-las mais ou menos explicitamente. [...] pode um crente crer explicitamente em mais coisas que outro [...]. Pode-se portanto dizer que a fé é maior em um que em outro, ou por parte do entendimento, à causa de sua maior certeza e firmeza, ou por parte da vontade, à causa de sua maior prontidão, entrega e confiança (ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 5, a. 4).

A reflexão tomasiana solicita, para a fé, um empenho no sentido da vontade e da inteligência, a fim de que, nessa e somente nessa condição, fale-se de uma fé maior. Evidentemente, não é a fé (objeto) que se altera, mas a participação do sujeito conforme sua vontade e inteligência.

Esse debate nos coloca diante da perícopa mateana sobre o grão de mostarda. Como popularmente é considerada a menor de todas as sementes, tende-se a captar nisso uma interpelação contra uma “fé vacilante” em vista de uma “fé autêntica” que, mesmo demasiado pequena como um grão de mostarda, participa do poder onipotente de Deus.<sup>50</sup>

Mas esta pouca fé, *oligopistia*, é uma “pequena fé”<sup>51</sup> não no sentido literal, e sim como uma “pequenez de fé”<sup>52</sup> ou uma fé fraca, de acordo com a versão a seguir:

Então os discípulos, procurando Jesus a sós, disseram: ‘Por que razão não pudemos expulsá-lo [o demônio do menino lunático]? Jesus respondeu-lhes: ‘Por causa da fraqueza da vossa fé; pois em verdade vos digo: se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a esta montanha: transporta-te daqui para lá, e ela se transportará, e nada vos será impossível (Mt 17,19-20).

Nesse trecho vemos a única aparição de *oligopistia* em todo o Novo Testamento<sup>53</sup>. O termo não pode ser confundido com *apistos* (sem fé, descrente, incrédulo), que aparece onze vezes, uma delas a dois versículos antes (cf. Mt 17,17).<sup>54</sup>

A passagem não supõe uma proporção direta entre o tamanho do grão e da fé, tão pequena a ponto de não ser comparativamente maior que a menor das sementes. Mas como se está tratando de *oligopistia*, a hermenêutica toma um trajeto bem distinto. Podemos avaliar que a nossa fé não seja tão pequena, e sim, grande demais, contudo sem força ou vigor: nesse caso, não seria preciso aumentar/inchar a fé até que se alcance o tamanho do grão; pelo contrário, ela é supostamente grande demais, e mesmo assim, pequena no sentido de fraca.

.....  
<sup>49</sup> ST II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 4, a. 6.

<sup>50</sup> RAMOS, 2007, p. 886-887.

<sup>51</sup> Rienecker; Rogers, 1995, p. 39.

<sup>52</sup> *Novo Testamento interlinear grego-português*, 2004, p. 71.

<sup>53</sup> METZGER, 2006, p. 35.

<sup>54</sup> Rienecker; Rogers, 1995, p. 38.

O grão de mostarda fornece assim a imagem da fé certa: a fé deve ter a precisão de um grão de mostarda. Tão maior é a exatidão quanto menor o tamanho da semente. O grão de mostarda seria assim a metáfora de um alvo.

Desse modo, o comparativo fé-grão se desprende do eixo de variação quantitativa para assumir uma compreensão totalmente nova de fé: o grão de mostarda é o análogo de uma fé altamente depurada e rigorosamente precisa; logo de uma fé certa, como o sugere o advérbio ὡς (como).<sup>55</sup>

O grão de mostarda é o paradigma da lisura e justeza da fé, e não o limite crônico de sua completa falência. Por isso mesmo lemos: “se tiverdes fé como um grão de mostarda”. Isso significa que a mencionada semente é usada para indicar um traço fundamental da fé autêntica.

O comentário do *Catecismo ao Proslogion* de Santo Anselmo ratifica a pertinência dessa leitura: “A fé procura compreender’: é característico da fé o crente desejar conhecer melhor Aquele em quem pôs sua fé e compreender melhor o que Ele revelou; um conhecimento mais penetrante despertará por sua vez uma fé maior, cada vez mais ardente de amor”.<sup>56</sup>

A fé portanto é maior enquanto se conheça melhor. E assim, independentemente de ser pouca ou muita a fé, necessário é que seja certa, ou seja, uma fé respaldada na faculdade intelectual. É imperativo crer, se muito ou pouco, na verdade e somente na verdade que se é preciso crer, sem lhe acrescentar e nada lhe subtrair.

O Novo Testamento é um campo onde se pode recolher alguns bons exemplos de uma tendência cujo intuito seja a precisão. É cristãmente impensável que se afirme uma fé sem que esta se submeta a rígidos processos de filtragem e depuração. Esse tipo de operação foi algumas vezes visado, como nos mostra o trecho a seguir.

Sentindo fome, quis comer. Enquanto lhe preparavam alimento, sobreveio-lhe um êxtase. Viu o céu aberto e um objeto que descia, semelhante a um grande lençol, baixado à terra pelas quatro pontas. Dentro havia todos os quadrúpedes e répteis da terra, e aves do céu. Uma voz lhe falou: ‘Levanta-te, Pedro, imola e come!. Pedro, porém, replicou: ‘De modo nenhum, Senhor, pois jamais comi coisa alguma profana e impura! De novo, pela segunda vez, a voz lhe falou: ‘Ao que Deus purificou, não chames tu de profano. Sucedeu isto por três vezes, e logo o objeto foi recolhido ao céu (At 10,10-16).

Esse alargamento universal no conceito de purificação – καθαρίζω (*katharízo*) significa limpar<sup>57</sup> – traz consequências à maneira cristã de se relacionar com o conjunto da criação, percebendo nela uma sacralidade para além do culto e do templo. Isso sugere uma correção na maneira de se relacionar e usufruir das coisas “profanas”.

<sup>55</sup> VOCABULARIO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO, 2001, p. 209.

<sup>56</sup> CIC 158.

<sup>57</sup> Rienecker; Rogers, 1995, p. 209.



Já no testemunho paulino, embora num momento extremo, vê-se enfatizado aquilo que é o penhor ante a diversidade das circunstâncias. Tal consciência também certifica a fé de lisura e acerto, qual ponto seguro – a “pedra angular” (At 4,11-12; cf. 1Pd 2,4-5) – em meio à flutuação dos entes:

Segundo está escrito: ‘Por sua causa somos postos à morte o dia todo, somos considerados como ovelhas destinadas ao matadouro’. Mas em tudo isto somos mais que vencedores, graças àquele que nos amou. Pois estou convencido de que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem os poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus, nosso Senhor (Rm 8,36-39).

Enfim, é-nos mostrado, pela formulação cristã, que a relação do homem com o Sagrado adquire o horizonte de uma síntese global e definitiva. Sem esse propósito, a fé, numa acepção cristã, permaneceria desprovida de rigor, qual noção maleável a intercâmbios e outras barganhas.

Ele, porém, visto que permanece para a eternidade, possui sacerdócio imutável. Por isso é capaz de salvar totalmente aqueles que, por meio dele, se aproximam de Deus, visto que ele vive para sempre para interceder por eles. Tal é precisamente o sumo sacerdote que nos convinha: santo, inocente, imaculado, separado dos pecadores, elevado mais alto do que os céus. Ele não precisa, como os sumo sacerdotes, oferecer sacrifícios a cada dia, primeiramente por seus pecados, e depois pelos do povo. Ele já o fez uma vez por todas, oferecendo-se a si mesmo (Hb 7,24-27).

Assim, pois, como se passa com a redefinição de *sagrado*, *mediação* e *sacerdócio*, também a compreensão da *fé* indica um estreitamento em vista da precisão: toda fé legitimamente cristã atem-se somente àquilo que é objeto dessa mesma fé, sem nada a lhe acrescentar nem a lhe retirar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

De fato, a elaboração cristã sobre a fé assumiu para si algumas orientações bastante singulares. Realçando a relação entre a fé e as faculdades da inteligência e da vontade, reforça-se o quanto é imprescindível a colaboração pessoal para que isto, a que a doutrina declara ser uma virtude sobrenatural infusa, alcance a realização de seus efeitos.

A fé cristã atende a certos requisitos de rigor. Ao afirmarmos que a fé correta, no sentido cristão, é a fé certa, justapomos à noção de fé um critério mais estrito, passível de manifestar-se num duplo eixo antropológico.

Relativo à faculdade volitiva, vimos ser incisiva em textos neotestamentários a interdependência de fé e caridade: não só a caridade cede à fé os elementos de autenticidade, como também a fé é terminantemente vista como substância existencial, e não mero conteúdo de persuasão mental. No aspecto da vontade, portanto, não se pergunta “qual é a sua fé?” ou “em

quem você acredita?”, no sentido de convicção doutrinal; “crer em” supõe indagar “aonde sua fé lhe conduz?”. Pensa-se, mais profundamente, em como é sua fé a ponto de ela tornar-se real fundamento de sua vida, no sentido de adesão e seguimento.

A relação com o intelecto, como na faculdade anterior, também nos favoreceu conceber a fé cristã em termos de precisão. A plataforma epistemológica aposta na dedução própria à ideia de comunicação divina, promovendo assim uma linha apofática muito instigante ao pensar. Além disso, os Santos Padres atentaram para a influência do estado moral da alma na recepção da Revelação: não se vê neles, tampouco na Escolástica, a intenção da fazer da fé um instrumento de coação institucional, mas torná-la apreensível como meio cristão privilegiado para atender às aspirações de todo homem que busque a verdade com consciência livre, reta e sincera.

Em ordem a uma solicitação da inteligência, vimos que nessa linha é possível catalisar a hermenêutica de duas imagens evangélicas sobre a fé. A figueira estéril não evoca uma crítica à fé sem frutos, mas é sim mencionada para fins de interpelar por uma fé inteligente, ou seja, se a nossa razão, em ordem à fé, é capaz de entender a realização das promessas no tempo presente. Isso sem dúvida amplia o horizonte da fé para além de um reduto intimista ou individual.

O grão de mostarda, como analisamos, é a matéria-prima de uma analogia que também confirma o entendimento da fé cristã segundo o índice da precisão: a minúscula semente não é citada para se lançar uma indagação pelo tamanho da fé, mas para dizer que convém à fé cristã uma perícia equiparável à de se acertar um grão de mostarda como alvo. Tocante à inteligência, isso significa que a fé do sujeito deve não apenas conter, mas também se ater à fé em seus artigos objetivos, sem jamais se valer de conjugações alheias aos mesmos conteúdos. A fé precisa é condição da fé correta que, enquanto tal, é uma fé grande/forte, uma fé cristã.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística, 10).
- ANSELMO DE CANTUÁRIA. Carta sobre a Encarnação do Verbo. In: BOFF, C. *Teoria do método teológico*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. Proslogion. In: Catecismo da Igreja Católica. 9. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola; Paulinas; Ave-Maria; Paulus, 1999.
- BENTO XVI. *Spe salvi*: carta encíclica sobre a esperança cristã. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi_po.html)>. Acesso em: 24 fev. 2013.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. GORGULHO, G. da S.; STORNILOLO, I.; ANDERSON, A. F. (Coords.). Ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2006.
- \_\_\_\_\_. Grego-Português. *Novo Testamento interlinear grego-português*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.
- BOFF, C. *Teoria do método teológico*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

- Catecismo da Igreja Católica. 9. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola; Paulinas; Ave-Maria; Paulus, 1999.
- CNBB. *Missal cotidiano: missal da assembleia cristã*. 10. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulus, 2011.
- CONCÍLIO VATICANO I. Constituição Dogmática *Dei Filius* sobre a fé católica. In: DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos: definições e declarações de fé e moral*. Tradução de José Marino e Johan Konings. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007. (bilíngue).
- GONZÁLEZ-RUÍZ, J. M. Evangelho de Marcos. In: GONZÁLEZ, A.; LAMADRID, A. G.; GALLEGU, E. et alli. *Comentários à bíblia litúrgica*. Tradução de Irmãs Carmelitas de Fátima e Margarida Maria Osório Gonçalves. Assafarge, Portugal: Gráfica de Coimbra 2, D.L. 2007. p. 938-1036.
- JOÃO PAULO II. *Cruzando o limiar da esperança: depoimentos de João Paulo II a Vittorio Messori*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Fides et ratio: carta encíclica sobre as relações entre fé e razão*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1998. (A voz do Papa, 160).
- JOLIVET, R. *Curso de Filosofia*. Tradução de Eduardo Prado de Mendonça. 14. ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1982.
- METZGER, B. M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Stuttgart, Alemanha: Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.
- MICHAELIS 2000: moderno dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Reader's Digest; São Paulo: Melhoramentos, 2000. v. 1. p. 944.
- RAMOS, F. F. Evangelho de Mateus. In: GONZÁLEZ, A.; LAMADRID, A. G.; GALLEGU, E. et alli. *Comentários à bíblia litúrgica*. Tradução de Irmãs Carmelitas de Fátima e Margarida Maria Osório Gonçalves. Assafarge, Portugal: Gráfica de Coimbra 2, D.L. 2007. p. 781-937.
- RICARDO DE SÃO VÍTOR. *De Trinitate*, Prólogo. In: BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.
- Rienecker, F.; Rogers, C. *Chave lingüística do Novo Testamento grego*. Tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- TAYLOR, W. C. *Dicionário do Novo Testamento grego*. 10. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1991.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología: parte II-II (a)*. Tomo III. Disponível em: <<http://sumateologica.files.wordpress.com/2009/09/sumadeteologia3.pdf>>. Acesso em: 6 abr. 2013.
- VOCABULARIO GRIEGO DEL NUEVO TESTAMENTO. 2. ed. Salamanca, España: Sígueme, 2001. (Biblioteca de Estudios Bíblicos Minor, 5).

Recebido: 04 03 2015

Aprovado: 27 05 2015



## O sagrado em Karl Marx é social ou teológico?

In the sacred Karl Marx is social or theological?

Gilson Xavier de Azevedo<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo discute pontos principais da teoria marxista e os compatibiliza com sua perspectiva teológica, a fim de compreender melhor sua visão do marxismo. O problema central é se Marx consegue fornecer à teologia um posicionamento libertador ou apenas uma crítica baseada no catolicismo de sua época. Trata-se como hipótese a posição de que o que Marx proferiu serve apenas como ilustração do pensamento socialista em relação a religião do século XVIII. Justifica-se o estudo pela necessidade de se rediscutir tal temática. Acredita-se que os resultados nos são relevantes para ampliar tal debate.

**Palavras-chaves:** Religião; Marx; Sociedade.

**Abstract:** This paper discusses the main points of Marxist theory and reconciles with his theological perspective in order to better understand their vision of Marxism. The central issue is whether Marx can provide a liberating theology positioning or only criticism is based on Catholicism of his time. It is hypothesized that the position which Marx spoke only serves as an illustration of socialist thought in relation to religion of the eighteenth century. Justified the study by the need to revisit this issue. It is believed that the results are relevant to enlarge on this debate.

**Keywords:** Religion; Marx; Society.

### Introdução

Ao emprendermos nossa pesquisa pelas escolas sociológicas necessário nos é delimitarmos os caminhos que percorreremos. Hegel e Marx, nas escolas sociológicas tiveram um papel

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da Religião pela PUC-GO (2014-2016-BOLSISTA FAPEG). Mestre em Ciências da Religião pela PUC-GO (2014 - BOLSISTA FAPEG). Filósofo (Dom Felício, 1998/FAEME, 2007), Pedagogo (UVA-ACARAÚ, 2004) e Teólogo (FAETEL, 2002/MACKENZIE, 2006), Pós-graduado em Administração Escolar e Coordenação Pedagógica (UVA-RJ, 2006), Ética e cidadania (UFG, 2012) e Filosofia Clínica (Inst. Packter/PUC, 2013). Professor Titular de Filosofia do Direito e Filosofia Empresarial pela FAQUI (desde 2006); Ex-Coordenador do curso de Pedagogia da UEG Quirinópolis (2011-12); Professor convidado da UNIUBE em Quirinópolis; Professor de Filosofia e Sociologia da rede particular também em Quirinópolis; Professor Efetivo da Universidade Estadual de Goiás (Concurso 2013-14); Palestrante e conferencista com mais de 200 horas de atividades proferidas (gilsoneduc@yahoo.com.br).

pioneiro e preponderante. O marxismo, movimento de idéias filosóficas, mas também econômico, político e sociais; nascem no século XIX, da confluência e do materialismo e da ciência natural com o socialismo francês, penetrada e animada pelo espírito dialético de Hegel<sup>2</sup>. Marx nasceu em 1818 e em 1836 ingressa na Universidade de Berlim, a capital da Prússia<sup>3</sup>. O governo da época (1795-1861) anunciara a abertura política abrindo fogo contra a enfraquecida instituição eclesiástica. A esquerda hegeliana elaborou uma crítica a partir de seu próprio sistema, separando o método revolucionário do reacionário. Strauss, Bauer, Hess e Stirner foram os pensadores que mais influenciaram o debate entre socialismo e anarquismo. Feuerbach foi talvez o grande aglutinador na crítica a religião.

Marx nasceu judeu e educado nos padrões cristãos protestantes, tornou-se ateu defendendo em 1841 a tese do materialismo epicurista e democritoniano. Marx entra em contato com a questão social quando se torna chefe de redação de um jornal em colônia. Contudo, o jornal acabou sendo fechado pela censura. Marx casa-se na Igreja luterana, sendo que sua esposa o ajudava na datilografia e correção dos textos. Em 1843, foi para Paris e recebia auxílio da Alemã: era um perfeito burguês. Fez em Paris algumas amizades importantes, despertando-se ainda mais para a miséria do proletariado industrial, embora ele mesmo nunca tenha sido proletário. Iniciou uma longa amizade com Engels, dedicando-se a economia política. Tornou-se ainda socialista e comunista. Em 45 deixou Paris, passando a residir em Bruxelas. Aí escreveu dois livros importantes: A sagrada família e a ideologia alemã. Escreve ainda a miséria da filosofia e o manifesto comunista. Quando foi expulso da Bélgica volta a Alemanha e em 48 é novamente expulso e vai para Londres, onde permanece o fim de sua vida. Escreve o capital publicando o primeiro volume em 1867.

Antes de ser comunista, Marx, já era ateu. A sua atitude anti-capitalista não foi pré-suposto mais confirmação. O ateísmo materialista tornou-se simples evidência no decorrer dos anos. A inteligência de Marx fez do ateísmo o fundamento e ideologia para o socialismo até hoje. Ele sempre apostou no ateísmo, sendo que seu novo humanismo. Era ateísmo e comunismo ao mesmo tempo, sendo que, o ateísmo é o humanismo pela superação da religião e o comunismo é o humanismo pela superação da propriedade privada<sup>4</sup>. O caminho eficiente que o materialismo encontrou foi a dialética herdada de Hegel. Com ele Marx entende que a essência social do homem, a significação do fator trabalho para auto-comprensão e o reconhecimento da alienação aceitou de Hegel o caráter totalizante e totalitário do sistema, porém Marx rejeita o idealismo do sistema hegeliano substituindo pelo materialismo.

.....

<sup>2</sup> "A teoria de Marx é um verdadeiro herdeiro do que de melhor produziu a humanidade do século XIX, na forma da filosofia alemã, na economia política inglesa e do socialismo francês", pelo menos é o que afirma Lenin. U. Zilles. Filosofia da religião. p. 121.

<sup>3</sup> Na Prússia a filosofia de Hegel era uma espécie de ideologia especial que encarnava ideais da moral, mais objetivos, manifestando a razão no domínio da vida social.

<sup>4</sup> U. Zilles. Filosofia da religião. p. 123.

No conceber de Marx a filosofia não é senão a religião formulada em pensamento e realizado de forma pensante. A dialética é o veículo para a interpretação histórica do sujeito. Tais pensamentos são herdados de Feuerbach. Ao contrário de Hegel não quer apenas entender o processo histórico, mas transformá-lo; e o critica ainda por se refugiar no pensamento abstrato. Para Marx o que faltou a Hegel foi a PRÁXIS como atitude revolucionária. O homem concreto não é consciência mas uma tríade de ser, matéria e corpo. Seu mundo é o mundo concreto das relações sociais. Seu trabalho é a autoprodução da independência num processo de trabalho. A superação da alienação não se realiza só no pensamento, mas também na vida prática da sociedade. Para Marx seu método dialético é sua própria antítese transformando em sujeito autônomo o que é um demiurgo real. A dialética da existência desenvolve-se no plano prático das necessidades materiais do homem e não no plano teórico. Marx entende que a sociedade capitalista gerou a burguesia e o proletariado e ele queria criar a sociedade perfeita com a revolução comunista. Sem a exploração a alienação cessará. Quanto a religião e a crítica religiosa de Marx se opõe a Hegel, concorda com Feuerbach, aceitando dele a crítica religiosa que conclui na Alemanha. Para Marx o ateísmo é um postulado evidente e Deus não passa de uma projeção do homem. E não examinado qualquer possibilidade de outra hipótese afirma que o homem cria a religião.

## O “antropomarxismo”

Prosseguindo com os parâmetros de Marx e Feuerbach, aquele considera o materialismo deste é um tanto contemplativo; Marx critica Feuerbach pela carência de dimensão social do homem que ele considera um conjunto das relações sociais. Segundo Marx, Feuerbach concebe o homem com uma espécie negligenciando seu contexto social. Feuerbach isolara o indivíduo de maneira abstrata na história e Marx o situa dentro das necessidades sociais, critica o materialismo por conceber o objeto, a realidade na perspectiva contemplativa e não a atividade da práxis. Marx analisa a emancipação humana como questão social. Apela a classe operaria para a luta política das classes para que o proletário não continue sendo explorado pela burguesia.

Em 1844, Marx iniciou sua crítica a filosofia estatal de Hegel. A religião aliena o homem e a alienação religiosa deve ser esclarecida pela situação histórico social. A religião é a expressão da alienação do homem e não seu fundamento, contudo a essência da alienação se encontra no contexto econômico num tipo de relações de produções geradas no mundo capitalista. Destruindo essa estrutura a religião, que é seu meio manipulador que é a religião. A idéia de Deus é resultado de uma economia alienante. A religião é um aroma da sociedade alienada. O protesto de Marx contra este mundo alienado não surte efeitos por que propõe uma solução. A libertação que a religião trás é real e imaginária. É o ópio do povo hipnotizando o homem. A religião é uma maneira da existência humana, substancialmente falsa que nasce da convivência perturbada dos homens. Preciso destruir o mundo que gera a religião. Contudo, ela não é simples invenção de sacerdotes, mas manifestação da humanidade sofredora em busca de consolo; como canta Osvaldo Montenegro “e vida de gado, povo marcado, povo feliz”.

Marx conclui que a religião é o reflexo espiritual da miséria real do homem numa sociedade opressora, a superação da religião não se dará apenas pela crítica intelectual. Para eliminara a alienação é preciso eliminar todas as condições de miséria que originam e a inspiração se dá pela práxis, como mencionamos. Do ponto de vista comum, a alienação religiosa nasce na divisão do trabalho, na sociedade capitalista os meios de produção se tornaram propriedade privada. Pelo trabalho os operários recebem o preço. Eles só tem o trabalho para vender. Contudo, este é menor que o produto, já que o proprietário retém para si a mais valia.

O que importa é que o homem assuma ele mesmo a transformação social e as forças estranhas desapareceram, esta se refere a religião. Com o advento da cosmovisão marxista, a religião que era o ópio do povo se torna ópio para o povo. Mesmo a luta de classes estando no primeiro plano, Lenin rejeitou a religião e chegou a perseguição que teve seu auge em Stalin. Marx radicalizou o ateísmo de Feurbach e polêmica com a teologia da religião.

## **Crítica a crítica de Marx**

O marxismo se baseia na miséria da humanidade e de sua necessidade de libertação, proclamando uma sociedade que luta contra o capitalismo que tem por Deus o capital. A proposição era terminar a exploração do homem pelo homem. Superar a divisão do trabalho, a propriedade privada dos meios de produção mediante a ditadura do proletariado. Sua Crítica religiosa deve ser vista como ideológica do cristianismo burguês de sua época. Para marx ideologia é mentira e engano intencionado. As verdades eternas não são meios de libertação. Em sua análise, Marx parte quase exclusivamente do cristianismo burguês. A religião é apenas aspecto da ideologia das relações de produção.

Ateísmo e questão social são lembranças do tratado marxista. Pelo vínculo histórico da religião com as relações de produção, vê-se que a igreja estava vinculada a poderosas forças contrárias ao progresso e à liberdade e que o cristianismo sempre como seu inimigo. O ateísmo de Marx é na verdade uma aposta. Quem aposta deseja seu desejo. A indiscutível influência dos fatores psicológicos sobre a religião e o conceito de Deus não permitem concluir a existência ou a inexistência de Deus. É certo que o homem pensa Deus, forma imagens e conceitos. O ateísmo não mais é uma hipótese; no entanto Marx nunca estudou a fundo a religião e nunca conheceu a fundo o homem. As análises científicas de Marx, foram como vimos influenciadas pela ideologia revolucionária. Embora o homem pense em Deus, este não é fruto do pensamento humano, não é obra do homem. Na realidade Marx era mestre em crítica destrutiva e medíocre na construtiva, vê o mal só fora do homem e não percebe a alienação ontológica como fundamento das demais. A religião e a Igreja foram objetos de terror do partido da repressão. Impôs-se a educação atea nas escolas; o ateísmo é matéria obrigatória nas escolas e o ateísmo se impôs à doutrina religiosa. É preciso ver que o fato de tantos cristãos serem marxistas, não significa uma necessária contradição, pois a luta histórica pelos direitos trabalhista tomaram novas formas e lideranças. Hoje os marxistas divergem nas interpretações de Marx.

Qualquer diálogo mais sério deve exigir reexame do ateísmo como doutrina partidária, o que parece iniciar com a *a perestróika* de Gorbachev.

Sem dúvida é ora do empenho social dos cristãos. É hora de acordar e agir. A reserva crítica ao marxismo não deve significar aprovação do Capitalismo. Para o Cristão há diversas opções possíveis como a luta de classes, violência, terror, paz, justiça, não precisa da autoridade de Marx. Pois tem a de Cristo. O marxismo dogmático carece de respostas convincentes para questões como o sentido da vida. O sentido da sociedade como progresso, socialização, humanização sociedade sem classes certamente não satisfaz nem tão pouco substitui a questão do sentido para a pessoa individual.

O marxismo ortodoxo ainda está fundado infalivelmente ao dogma do ateísmo. Esse dogma é condição para o programa da maioria dos partidos comunistas hoje. Tudo isso não dispensa o argumento da práxis. Racionalmente poder-se-á provar que a essência da religião não é ser ópio do povo. Tais argumentos não convencem sem a práxis. Nas confrontações de fé religiosa e cosmovisão ateísta. A tese de Marx de que a religião procede dos fracos não fecha a questão, pois perseguir a religião não instigará os problemas sociais. A teologia poderá argumentar que hoje o Cristianismo luta pela dignidade do homem todo e de todos os homens, mas há de reconhecer que os limites da ciência em relação a questão do sentido da existência humana. Apesar das críticas hoje o marxismo exerce uma força sedutora muito bem transmitido pelo filme *Celebração dos Anjos*, onde Doroty Day, uma marxista revolucionária, toma contato com a força do Evangelho sem deixar de ser revolucionária. Essa sedução mítica de um messianismo libertador também é percebida no judaísmo, desde seus primórdios. Os cristãos criticam o marxismo, não por seu humanismo, mas por seu humanismo mutilado. Feuerbach e Marx significam uma modificação e ruptura profunda entre cristianismo e tradição cultural instaurando um humanismo superteológico baseado em Lutero e um outro humanismo ateu. Se de um lado se busca a salvação pela fé de outro se busca a salvação pela cultura. A crise do mundo moderno é antes de tudo crise de humanismo provocado pela ruptura entre religião e cultura. Assim o cristianismo deixa de ser religião para ser apenas cultura.

A filosofia nunca é independente do contexto cultural e social que emerge. Percebemos problemas novos mas nunca de uma vez, pois nossas perguntas surgem em situações completas e buscamos responder em situações determinadas. Tal relativo nos caracteriza como seres finitos. Mas se a maneira possíveis de entender a religião são muitas e nenhuma tem a garantia de ser a verdade definitiva, a religião não é apenas questão teórica.

## **Outros aspectos sociológicos da religião**

Consideraremos nesta parte os aspectos sociológicos da religião relatando suas funções para com os indivíduos da Sociedade, as formas como as atividades religiosas se organizam e a relação da religião com a estrutura e mudança social. Segundo E. Durkheim: a religião consiste num sistema de crenças e práticas no qual, as pessoas agem de certos modos devido à crença



em algumas coisas e não o inverso.<sup>5</sup> Portanto, não podemos deixar de examinar as crenças religiosas do tratamento sociológico da questão, no entanto devemos ter em mente que a verdade ou não das crenças religiosas não é matéria de análise sociológica. O que é sociologicamente importante não é a verdade ou falsidade da crença, mas as suas consequências sociais<sup>6</sup>.

Na sociedade temos o ritual religioso e também o ritual mágico para aliviar a sociedade e elevar a moral das pessoas. Consideramos a religião em quatro competências que lhe são próprias: As coisas que a religião pode realizar; os efeitos que pode gerar; os desejos e necessidade a que pode servir. Em primeiro lugar temos os aspectos cosmológicos, ou seja, a capacidade que a religião tem de fornecer em certos suprimentos para a perspectiva do mundo e da experiência. Em segundo lugar, a sua capacidade de anunciar e manter os valores morais. Em terceiro, a sua competência para unir as sociedades em sustentar sua estruturas e finalmente sua competência para fornecer aos indivíduos experiências e estímulos específicos. A religião deve estar ligada à cosmologia onde é gerada uma concepção da Natureza e do Universo e do lugar que nele o homem ocupa, devido o homem experimentar sua necessidade de revitalizar os riscos e desastres a que a vida humana está sujeita em consequência da ação de forças naturais.

O Universo consistirá em algo maior do que percebemos pela evidência dos sentidos. O homem parece experimentar a necessidade de uma renovada confiança a respeito de problemas vastos e indefinidos e a capacidade da religião de fornecer certas respostas para o mundo da experiência. A necessidade maior do homem surge na hora da morte, onde a expectativa é maior do que o próprio fim inevitável. Não é por acidente que todas as religiões se preocupam demasiadamente com a morte e a salvação da alma. Todas as religiões de modo geral possuem rituais para o recolhimento dos mortos<sup>7</sup> proporcionando meios de assinalar de forma social e psicologicamente de forma aceitável, a transição do corpo humano. de uma pessoa viva, para uma peça de carne e ossos em estado de decomposição o qual convém remover de um modo higiênico. A maioria possui crença a respeito da continuação da personalidade, porquanto, o homem se chocaria de um modo insuportável com o fato do fim absoluto. Com isso, surgem as crenças em espíritos, em fantasmas e no mundo das almas que deve por bem ser encaixado na concepção da natureza do Universo.

A religião tem a preocupação de ensinar o homem uma visão do Universo que forneça respostas às questões como a origem da formação da personalidade e da natureza da morte. Contudo, ela fornece uma resposta não com ênfase intelectual, mas religiosa, porque não é ciência; o que se busca é responder algo que a algo que seja realmente útil aos homens em períodos

.....

<sup>5</sup> O.c. J. E. Goldthorpe. Sociologia e Antropologia Social. p. 221.

<sup>6</sup> Como exemplo temos um ponto em comum entre cristãos e muçulmanos que afirmam a existência de um único Deus; para um sociólogo o que é importante é descrever as ligações que possam ser apuradas entre a crença e as ações daqueles que crêem. De que modo isso afeta a relação entre cristãos e muçulmanos por um lado, e os adeptos das religiões pagãs, sendo politeístas, por outro lado?

<sup>7</sup> Cf. Agostinho. O Cuidado Devido aos Mortos. Introdução.

de tensão e angústia. A religião pode preocupar-se em uma Segunda instância com a moral na vida humana. O cristianismo e o Islamismo, herdeiros da tradição judaica, situam-se num extremo ao vincularem moral e fé. O decálogo que constitui a base da moral pode ser desenvolvido no direito secular, entretanto, é considerado como revelação de Deus: Existem crença para a punição dos pecados e recompensa no cumprimento das virtudes. O budismo também é uma religião de grande força ética. As prescrições do virtuoso príncipe Gautama para a boa conduta são acompanhadas de promessas para aqueles que a cumprem, a paz interior e a liberdade reina no coração destes<sup>8</sup>.

Nas religiões africanas tradicionais, não há ligação entre religião e vida moral. Ações boas resultam do dever com seus parentes, fundamenta-se no sistema de parentescos em vez de pensar em sanções de deuses ou espíritos. Em outras religiões é mais complexa a ligação da fé com a moral. Religiões da Grécia e Roma antiga ou crenças tradicionais de povos do Noroeste Europeu, possuem deuses bons e maus; Surgem Mitos a fim de ensinarem o homem o que lhe é permitido. No Hinduísmo, a relação de crença e moralidade é Intrincada. Os deuses incluem um destruidor e um criador; de modo que todos os aspectos do universo e da vida humana são personalizados. A crença sobre recompensas e punições na forma de reencarnação numa casta superior ou inferior, entretanto a moralidade que é prescrita não é aplicada a todos os homens. Cada casta deve obedecer às suas regras sendo que o que é bom para uma casta de Hindus pode não sê-lo para outra. Portanto é certo concluir que embora a religião tenha uma função moral, nem todas as religiões a possuem.

Compete também à religião unir as sociedades e sustentar suas estruturas. Seu papel maior é provocar e sustentar a solidariedade social. O socialista Durkheim, em sua análise a respeito deste aspecto da religião, sugere que o deus neste caso é o grupo. Quando um grupo se reúne para adorar um deus, o quem concebem como um ser superior, os membros do grupo estão fortalecendo os vínculos que os unem numa unidade social. Os rituais empregam os festim e outros recursos para simbolizar os valores para a reafirmação solidária no grupo.

Como última competência cabe à religião fornecer aos indivíduos experiência e estimulações específicas resultando no que diríamos de uma psicologia individual. Estudos de sociólogos mostram que as pessoas que passam por uma experiência religiosa definitiva de conversão a qual ocorre na adolescência. Entretanto, nos países ocidentais a adolescência é a idade das dúvidas religiosas. A atividade religiosa declina de forma invariável até os primeiros anos da vida adulta, porém aos trinta anos é retomada. Concluímos que há uma relação sistematicamente negativa entre inteligência e fé.<sup>9</sup>

.....

<sup>8</sup> Como Religião filosófica, o budismo não apresenta crenças em espíritos ou deuses, nem prescreve qualquer tipo de ritual ou sacrifício.

<sup>9</sup> J. E. Goldthorpe. Sociologia e Antropologia Social. p. 227

## Formas de organização religiosa

Qualquer religião institucionalizada deve prescrever coisas definidas a serem realizadas com regularidade e em ocasiões especiais que se relacionam à vida e à necessidade das pessoas. Temos dois tipos de religião: Étnica ou regional e as religiões Universais. Aquelas têm como características a relação com o modo de vida das pessoas. Estão associadas a tribos ou grupos que compartilham rituais de culturas e economias conforme a ansiedade predominante. Já as universais são as grandes religiões do mundo. Iniciam com movimentos revelados ou proféticos, tendo seus seguidores espalhados para além das fronteiras de culturas, línguas ou nações. As religiões mundiais independem do tempo e lugar diferentemente da religião étnica que se prende à cultura em particular. O cristianismo, Islamismo e Budismo estão incluídos entre as religiões mundiais. Numa posição intermediária estão o Hinduísmo e o Judaísmo, os quais possuem grandes atributos das religiões Universais.

É normal a sociologia usar o termo Igreja quando o sistema de crença e de prática uni toda comunidade. Segundo Max Weber, é comum esse uso sociológico distinguindo uma Igreja de uma Seita, sendo esta entendida como um grupo minoritário dissidente. A sociologia também faz um terceira distinção conhecida como denominação ou confissão. Enquanto uma igreja recruta seus membros por nascimento e uma seita por conversão, uma denominação o faz de ambas maneiras. A tradição familiar tem papel importante de ensinamento com os jovens que reafirmam sua fé por meio de ato de escolha positiva nas denominações. O termo denominação é aplicado, portanto, aos grupos que eram em sua origem seitas e que têm se consolidado tornaram-se semelhantes à Igreja.

A sociologia também considera as grandes organizações religiosas internacionais que têm o caráter de seita em um lugar, de Igreja em outro e de uma denominação em um terceiro. Temos a Igreja Católica, como exemplo, é Igreja na Itália, uma denominação nos Estados Unidos; entretanto, é um só corpo que deve obediência a uma só cabeça. Assim também o judaísmo, que é uma Igreja em Israel e uma denominação no resto do mundo. A sociologia também distingue uma classe de movimento com significados diferentes: nativistas, messiânicos ou milenaristas. Resumimos estas considerações onde cumpre distinguir as organizações religiosas em numerosos pontos de uma escala, partindo das Igrejas Universais, como o Islã e a Igreja Católica Romana, até os cultos, denominações e seitas.

## Religião e formação do mundo.

A construção do mundo é empreendida através da sociedade. A religião tem papel eficaz neste empreendimento. A sociedade, sendo um produto humano, é um fenômeno dialético. O homem deriva da sociedade e não há realidade social sem a presença dele. Independentemente o homem existe na sociedade. O fenômeno dialético<sup>10</sup> envolve três passos: exteriorização .....

<sup>10</sup> Weber e Durkheim desenvolveram uma síntese teórica das abordagens sociológicas da compreensão dialética do homem. Weber tem uma compreensão da realidade social como sendo continuamente constituída por significação humana, e

onde o homem está envolvido em todos os aspectos do mundo, a objetivação é a conquista da atividade física e mental do homem onde esse cria produtos e interiorização é a reapropriação da realidade da parte dos homens transformando as estruturas do mundo objetivo em estruturas da consciência subjetiva.

Através da exteriorização o homem se torna um produto da sociedade. Ela é uma necessidade antropológica onde o ser humano não pode ser concebido isolado em si mesmo; o homem é exteriorizante e por essência desde o início. Esse fato antropológico de raiz, com muita probabilidade, se funda na constituição biológica do homem que diferente dos outros mamíferos, ao nascer surge inacabado. Devido a esta constituição, o mundo do homem é imperfeitamente programado, é um mundo aberto que deve ser modelado pela própria atividade do homem. Este não possui uma relação pré-estabelecida com o Cosmo; a mesma instabilidade assinala a relação do homem com seu próprio corpo. O homem se vê fora de seu centro e desarmonizado. Em outras palavras o homem não produz o mundo e não produz a si próprio. Biologicamente, privado de um mundo próprio, constrói um mundo humano, sendo este mundo a sua cultura.

A cultura se torna a segunda natureza do homem que produz instrumento de toda a espécie imaginável, modificando tudo o que quer à sua volta. A sociedade é, portanto não só resultado da cultura, mas uma condição necessária. Com apenas um elemento da cultura a sociedade compartilha do caráter desta como produto humano. A sociedade é constituída e mantida por seres humanos em ação.

Assim a cultura é objetiva por se defrontar ao homem com o conjunto de objetos do mundo real fora da sua consciência. Ela também é objetiva por ser experimentada e apreendida em companhia, os objetos da cultura podem ser compartilhados com outros.

## **Conclusão**

O mundo humanamente produzido, permanece independente do querer dos homens. Embora toda cultura origine e erradica na consciência subjetiva dos seres humanos, uma vez criada, não pode ser reabsorvida a vontade da consciência. Em outras palavras, o mundo atinge o caráter de realidade objetiva. Esta objetividade caracteriza os elementos não materiais da cultura. O homem cria uma língua e descobre que sua fala e seu pensamento são dominados por sua gramática. Ele produz valores e se sente culpado quando os transgredir.

---

Durkheim a considera com tendo caráter de Chseité contra o indivíduo; ambas estão corretas. Vistam o fundamento subjetivo e a facticidade objetiva do fenômeno social. Peter L. Berger. O Dossel Sagrado. p. 16.

## Referências

AGOSTINHO. *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*. S. Paulo: Paulus, 2002.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

GOLDTHORPE, J. E., (1977). *Sociologia e Antropologia Social: Uma Introdução*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991. 195 p.

Recebido: 29 06 2015

Aprovado: 30 07 2015



## “Deixem vir a mim as crianças” – uma resposta bíblica à redução da maioria penal

“Let me come to children” –  
a biblical response to reduce the majority criminal

Danilo Mendes<sup>1</sup>

**Resumo:** As recentes discussões sobre a redução da maioria penal no Brasil levam grande parte dos cristãos a procurar respostas bíblicas e, especificamente, evangélicas à questão. O artigo faz-se necessário à medida que lança luz sobre o relacionamento de Jesus com as crianças e propõe uma leitura de Mc 10, 13-16 tentando entender e comparar as crianças no ambiente bíblico, principalmente pela ótica de Jesus, e os menores infratores, pela ótica da libertação, solidariedade e missão em mudança de vida através da boa-nova do Reino de Deus. O texto desenvolve-se a partir de perguntas que surgem em uma leitura atenta do texto, que busca nele, achar respostas para o problema da redução, ou não, da maioria penal.

**Palavras chave:** Redução da maioria penal; Reino de Deus; Criança; Mc 10, 13-16; Hermenêutica engajada

**Abstract:** Recent discussions on the reduction of legal age in Brazil take much of the Christians to seek biblical answers and specifically evangelical the question. The article is necessary as it sheds light on the relationship of Jesus with children and proposes a reading of Mark 10: 13-16 trying to understand and compare the children in biblical environment, mainly through the eyes of Jesus, and the young offenders, from the perspective of freedom, solidarity and mission in life change through the good news of God's Kingdom. The text develops from questions that arise in a close reading of the text that seeks it, find answers to the problem of reducing or not of legal age.

**Keywords:** Reduction of legal age; God's kingdom; child; Mk 10: 13-16; Hermeneutics engaged.

.....  
<sup>1</sup> Graduando em Teologia na FABAT-RJ. danilo.smendes@hotmail.com

## Introdução

A perícopes de Marcos 10, 13-16<sup>2</sup> mostra-se extremamente útil e importante para responder as questões levantadas pelo povo cristão sobre cristianismo e a redução da maioria penal, se lida a partir de uma hermenêutica engajada que tenta atualizar a mensagem dos atos e falas de Jesus para os dias de hoje. Esta hermenêutica faz-se necessária para que a subversão, a novidade, e violência simbólica das histórias protagonizadas por Jesus não se percam com a distância cultural, temporal e geográfica entre os autores (e atores) e os leitores.

Para que esta nova leitura seja feita, algumas questões mostram-se essenciais: o que é a criança no ambiente bíblico; quem são os semelhantes a elas; o que é o Reino de Deus; por que pertence o Reino a quem é semelhante às crianças. Respondendo a estas questões, uma proposta concreta para o posicionamento cristão frente ao debate político da maioria penal surgirá, para que a Igreja como “Povo de Deus”<sup>3</sup> e “devedora aos seres humanos”<sup>4</sup> tome partido, e então poderemos “unir-nos a ele [Senhor] no cumprimento do propósito de Deus para a vida humana, para a história e para a criação.”<sup>5</sup>

## Quem é a criança no ambiente bíblico?

Em um primeiro momento, o próprio texto de Marcos, no versículo 13, indica o que a figura da criança representa nos conceitos judaicos do primeiro século: aquela que precisa ser levada ou trazida, por falta de autonomia. Mesmo que esta falta seja própria da criança, por sua racionalidade pouco desenvolvida, esta pequena observação sobre a relação de dependência *criança-adulto* poderá ser útil nas próximas etapas, e nas conclusões desta pesquisa. Entretanto, a partir de uma pesquisa mais profunda pode-se entender a função social da criança, ou o que significa a falta desta função.

As crianças nos tempos de Jesus eram vistas como pessoas menosprezadas, juntamente com as mulheres, e suas condições jurídico-religiosas eram as mesmas dos surdos-mudos e dementes<sup>6</sup>. Assim, a cena que é apresentada ao ler o relato do evangelista é violentamente simbólica: pessoas menosprezadas, sem auto-nomia e sistematicamente rejeitadas são levadas a Jesus. Os discípulos, provavelmente por sua tradição judaica, também rejeitam as crianças e repreendem os que as levam por realizarem tal ato. (As crianças sofrem tamanho menosprezo que, na visão dos discípulos, não são dignas nem de repreensão!).

Em síntese, pode-se dizer que as crianças no ambiente bíblico formam uma “classe” inferior. São um grupo juridicamente desprivilegiado, biologicamente sem autonomia (próprio .....

<sup>2</sup> Cf. Mt 19,13-15 ; Lc 18. 15-17.

<sup>3</sup> MOLTSMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*, p. 19.

<sup>4</sup> Id, *ibid.* p. 19.

<sup>5</sup> PADILLA, C. R. *O que é missão integral?*, p. 59.

<sup>6</sup> Cf. JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*, p. 332.

de uma criança), mas religiosamente excluído por sua situação de fraqueza e impotência. Se algumas palavras podem ser escolhidas para caracterizar a figura da criança, poderiam ser apontadas: desprotegida, marginalizada, excluída e “invisível”.

## Quem são os semelhantes a elas?

Os desprotegidos, marginalizados, excluídos e “invisíveis” no ambiente neotestamentário não eram só as crianças. Pode-se incluir nesta lista todos aqueles à quem Jesus chama de “pobres” (para quem veio pregar as boas novas<sup>7</sup> e atribui bem-aventuranças<sup>8</sup>): “[...]os oprimidos, que não podem se defender, os desesperados, os sem perspectiva de salvação [...], necessitados, os que sofrem sede e fome, os nus e os estrangeiros, os doentes e os prisioneiros”<sup>9</sup>.

Começando o processo de atualização hermenêutica (ou de hermenêutica atualizadora), é inevitável que seja feita a pergunta: quem, hoje, são os semelhantes às crianças do tempo de Jesus? Numa primeira leitura, pode-se dizer que no sistema capitalista vigente, todos aqueles que estão fora do mercado de consumo, ou consomem menos do que a maioria, são como as crianças do texto, pois neste sistema “os indivíduos tornam-se meros consumidores ou ‘mercenários”<sup>10</sup>. No caso do Brasil, os semelhantes às crianças podem ser encontrados nas favelas e periferias dos grandes centros comerciais, e também no interior, nos sertões e pequenas fazendas vítimas da produtividade dos grandes latifundiários.

O problema da redução da maioria penal no Brasil mostra-se em contato com o texto de Mc 10, 13-16, precisamente no momento em que analisamos a principal figura de toda a discussão política: o menor infrator. A leitura que é feita sobre estes adolescentes e crianças, determinará o posicionamento a cerca da questão: enquanto os menores forem vistos como “donos do próprio destino” e livres agentes, a redução da maioria penal, e o consequente encarceramento parecerão corretos e justos. Por outro lado, se a visão sobre os menores infratores entende que estes, por serem biologicamente sem autonomia, são vítimas de injustiças sociais, a redução da maioria penal parecerá mais uma injustiça contra a vida destes. Aprofundemos a segunda visão.

O menor infrator (considerar-se-á, a partir de agora, a faixa de idade do menor infrator entre 15 e 17 anos) carece de autonomia por sua condição biológica de adolescente, que como tal, está em formação de caráter, e por isso, precisa de referenciais sólidos de cidadania para construir seus valores e credos. A ausência deste referencial está entre os principais motivos de envolvimento dos menores com o crime: “Embora haja menores infratores com tendência

.....  
<sup>7</sup> Cf. Lc 4, 18-19 ; Is 61, 1.

<sup>8</sup> Cf. Lc 6, 9.

<sup>9</sup> JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*, p. 182

<sup>10</sup> ENRIQUEZ, E. O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável. *RAE-eletrônica*, São Paulo, v. 5, n. 1, Art. 10, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/raeel/v5n1/29568.pdf>> . Acesso em: 14 de Maio 2015.



dirigida para o crime, a maioria presencia o abandono social em um contexto familiar permeado por alcoolismo, consumo de drogas ilícitas, violência doméstica e desemprego.”<sup>11</sup>

Na falta dos direitos básicos<sup>12</sup> que asseguram uma vida digna a crianças e adolescentes, infratores ou não, estes se assemelham com as crianças do ambiente bíblico: os juridicamente menosprezados. Por esta semelhança, pode-se defender que no debate político sobre a redução da maioridade penal, os que Jesus cita como “os que são semelhantes a elas”, são também os menores infratores.

Feita esta relação e releitura que elimina os preconceitos gerais sobre os menores infratores, o texto revela Jesus ensinando o povo, e especialmente seus discípulos a cuidar destas frágeis crianças do século I, mas também dos frágeis adolescentes do século XXI.

## O que é o Reino de Deus?

O Reino – ou reinado - de Deus é o principal tema da proclamação pública de Jesus<sup>13</sup>. Esta formulação (Reino de Deus) é praticamente exclusiva no contexto judaico do século I: quase não é encontrada além do novo testamento, em apócrifos e literaturas judaicas anteriores<sup>14</sup>, assim, pode ser considerada o cerne da novidade, da mensagem de Jesus. Por isso, é de vital importância que se entenda, resumidamente, no que consiste esta expressão e o que ela representa para sua época, para então compreender a estreita ligação entre o Reino de Deus e as crianças.

O Reino de Deus é “a consumação escatológica do *domínio histórico-libertador de Deus*”<sup>15</sup>, isto é, “revolução total, global e estrutural da velha ordem, levada a efeito por Deus e somente por Deus”<sup>16</sup>. Esta consumação escatológica é tanto imanente quanto transcendente à história, é tanto a antecipação - que exige resistência e representação - do Reino quanto esperança da vinda do Reino<sup>17</sup>.

O Reino como *revolução total* inicia-se na conversão, isto é, revoluciona o modo de pensar e agir do homem, libertando-o da consciência oprimida para um novo comportamento de novo homem. Este reinado de Deus também implica na revolução do mundo da pessoa: modifica o

.....  
<sup>11</sup> SILVA, M. A. B. Menores infratores: uma reflexão sobre seu contexto social e infracional. *Revista Eletrônica Interdisciplinar*, Barra dos Garças-MT, v.2, n.º2, Art. 13, 2009. Disponível em: <<http://www.univar.edu.br/revista/downloads/menores.pdf>> . Acesso em: 14 de Maio 2015

<sup>12</sup> Cf. BRASIL. *Estatuto da criança e do adolescente*. Brasília: Ministério da Saúde, Ministério da Criança/Projeto Minha Gente, 1991.

<sup>13</sup> Cf. JEREMIAS, J. *Teologia do Novo Testamento*, p. 160.

<sup>14</sup> Cf. id., *ibid.*, pp. 160-163.

<sup>15</sup> MOLTSMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*, p. 251.

<sup>16</sup> BOFF, L. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, p. 76.

<sup>17</sup> Cf. MOLTSMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*, pp. 251-258.

modo como ela enxerga as coisas, os homens e mulheres, e a liberta do legalismo, do autoritarismo e da busca pelo poder desenfreado<sup>18</sup>.

Neste sentido, o Reino de Deus é caracterizado pelas tensões entre o “já”, percebidas nas mudanças agora de mente e atitude do homem convertido à experiência do Reino<sup>19</sup> e o “ainda não”, percebida na esperança da consumação total do Reinado de Deus, no “futuro de Jesus Cristo”<sup>20</sup>. “O Reino não significa o governo geral do mundo por Deus através da criação e providência, mas o Reino de Deus sobre sua criação que liberta definitivamente, redime tudo e é, portanto, escatológico.”<sup>21</sup>

Resumidamente, pode-se dizer que “o Reino de Deus implica um mundo novo em que o mal e o sofrimento são vencidos; um mundo novo onde prevalecem a justiça a fraternidade e a paz.”<sup>22</sup>.

Por que pertence o Reino a quem é semelhante às crianças?

Com incrível criatividade e para o espanto de todos, Jesus afirma no versículo 14 do capítulo 10 de Marcos que o Reino de Deus pertence aos que são semelhantes a elas. A grande pergunta que surge do relato bíblico é: Por que o Reino pertence a este tipo de gente? Se também semelhantes às crianças do ambiente bíblico são os menores infratores, por que os pertence (ou deve pertencer) o Reino de Deus?

Ao contrário do que se pensa e prega muitas vezes sobre o tema, a relação do Reino com as crianças não é fruto da pureza e da ingenuidade destas, pois além de ser perceptível, na prática, que as crianças não são tão puras quanto dizem tais pessoas, esta lógica de troca-compra “elas merecem por serem puras” corrompe a gratuidade da boa-nova do Reino: nada o pode comprar!<sup>23</sup>

O próprio texto no versículo subsequente<sup>24</sup> apresenta uma resposta: “Quem não receber o Reino de Deus como uma criança, nunca entrará nele”<sup>25</sup>. Esta resposta mostra que o Reino pertence aos semelhantes pelo modo com estes o recebem, e não por mérito ou crédito. Com esta resposta “[...] Jesus nos diz: Em relação ao Reino de Deus, procurem ser como as crianças que recebem algo do adulto sem pensar que se trata de uma obrigação, de uma exigência ou de algum merecimento”<sup>26</sup>.

.....

<sup>18</sup> Cf. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, pp. 76-92.

<sup>19</sup> Cf. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, p. 77.

<sup>20</sup> Cf. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*, pp. 283-285.

<sup>21</sup> MOLTSMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*, p. 139.

<sup>22</sup> RUBIO, A. Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 35.

<sup>23</sup> Cf. RUBIO, A. Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, pp. 38-39.

<sup>24</sup> Isto é, o versículo 15

<sup>25</sup> Mc 10, 15.

<sup>26</sup> RUBIO, A. Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 38.

Não se pode afirmar que um menor infrator do século XXI vá receber o Reino de Deus do mesmo jeito que uma criança receberia, segundo a antropologia bíblica. Entretanto, podem-se fazer aproximações que indicam que a condição em que estão, e são colocados os menores, torna, não só possível, mas, provável que a reação de receber, ou entrar, no Reino seja igual.

Se a condição dos menores é entendida, pode-se então arriscar uma aproximação entre as atitudes destes e das crianças do ambiente bíblico, que se encontra nas entrelinhas das palavras de Jesus. Paula Inez Cunha Gomide oferece este aprofundamento na situação em que os menores infratores se encontram quando ingressos numa Escola Correcional ou fundação própria para menores infratores.

Quando um menor ingressa numa Escola Correcional, ele recebe o rótulo de infrator, de delinquente ou de marginal, e sai de lá com mínimas chances para mudar de vida. A sociedade tem medo dele e, portanto, não lhe dá oportunidades. Na Instituição, ele especializa-se como ladrão, porque percebe que não terá outra alternativa. A repressão imposta a ele pelo Poder Judiciário não tem o papel corretivo, ao contrário, incrementa ainda mais as suas habilidades infratoras. Enfim, as instituições têm favorecido o desenvolvimento da Identidade do Menor Infrator, através da aquisição e fortalecimento de características físicas próprias deste grupo social e do desenvolvimento de hábitos importantes para a sobrevivência do grupo.<sup>27</sup>

Depois de sofrer tamanha repressão, rotulação, estereotipização, preconceito jurídico, e violência, é pouco provável que um menor se sinta merecedor de algo, principalmente vindo do divino. Logo, nesta posição de vítima, e, portanto, sentindo-se indigno de receber algo (inclusive por acreditar nos estereótipos colocados sobre ele), o menor se coloca inconscientemente na posição de receber a boa-notícia como uma criança, e é exatamente por esta notícia que o Reino lhes é dado.

## Conclusão

Usando o texto de Marcos 10, 13-16 numa hermenêutica atualizadora e engajada, a posição cristã diante do debate da redução da maioria penal, em um primeiro momento, deve ser totalmente contra a proposta. O cristão reconhece que os menores infratores estão numa posição de vítima da sociedade e do sistema, e não lhes é dada outra opção senão os atos infracionários.

Um segundo passo conclusivo para os cristãos que desejam engajar-se nesta leitura é observar a fala de Jesus: “Deixem vir a mim as crianças, não as impeçam”. Este “deixar vir” e este “não impedir” apontam juntos para um só caminho: a liberdade. Entretanto, a liberdade não consiste em *deixar livre*, antes, consiste em *ensinar a ser livre*. Então, o cristão não deve lutar pelo fim do ingresso de menores infratores em casas de correção, mas deve lutar por escolas

<sup>27</sup> GOMIDE, P. C. I. A instituição e a identidade do menor infrator. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, vol.8, no.1, 1988, pp. 20-22. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98931988000100013&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98931988000100013&script=sci_arttext)> . Acesso em: 18 de Maio 2015.

de correção que sigam a lógica do Reino, a lógica da liberdade<sup>28</sup>, e assim, ensinem os menores a serem livres da rejeição estrutural através de trabalho digno e honestidade.

Seguindo uma lógica de missão, para concluir, pode-se dizer que no contexto do debate brasileiro sobre a redução da maioria penal a missão da Igreja, como corpo de Cristo, é posicionar-se contra e lutar pela libertação dos jovens e adolescentes oprimidos por sua condição social, racial e econômica. Ser radicalmente um cristão que segue a bíblia como regra de prática, implica em ser radicalmente contra esta redução, pois “Deus ama a justiça, e ninguém que tenha nascido de Deus pode permanecer indiferente diante da exploração e da injustiça, da pobreza e da fome que afligem seus semelhantes”<sup>29</sup>.

Enquanto os menores infratores forem cativos de sistemas iníquos, e enquanto não tiverem acesso à liberdade, eles serão semelhantes às crianças, que sem esperar nada, recebem com graça o Reino de Deus que lhes é dado pelo próprio Jesus. Enquanto os menores infratores forem como as crianças, é missão de todo cristão levar liberdade à eles.

## Referências Bibliográficas

- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Nova Versão Internacional São Paulo: Editora Vida, 2000.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972.
- BRASIL. *Estatuto da criança e do adolescente*. Brasília: Ministério da Saúde, Ministério da Criança/Projeto Minha Gente, 1991.
- ENRIQUEZ, E. O homem do século XXI: sujeito autônomo ou indivíduo descartável. *RAE-eletrônica*, São Paulo, v. 5, n. 1, Art. 10, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/raeel/v5n1/29568.pdf>> Acesso em: 14 de Maio 2015.
- GOMIDE, P. C. I. A instituição e a identidade do menor infrator. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, vol.8, no.1, 1988, pp. 20-22. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98931988000100013&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98931988000100013&script=sci_arttext)> Acesso em: 18 de Maio 2015.
- JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008.
- MOLTMANN, Jürgen. *A Igreja no poder do Espírito*. Santo André: Editora Academia Cristã, 2013.
- PADILLA, C. René. *O que é missão integral?* Viçosa, MG: Ultimato, 2009.
- RUBIO, Alfonso Garcia. *O encontro com Jesus Cristo vivo*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- SILVA, M. A. B. Menores infratores: uma reflexão sobre seu contexto social e infracional. *Revista Eletrônica Interdisciplinar*, Barra dos Garças-MT, v.2, nº2, Art. 13, 2009. Disponível em: <<http://www.univar.edu.br/revista/downloads/menores.pdf>> .Acesso em: 14 de Maio 2015

Recebido: 28 05 2015

Aprovado: 30 07 2015

.....

<sup>28</sup> Cf. MOLTMANN, J. *A Igreja no poder do Espírito*, p. 371.

<sup>29</sup> PADILLA, C. R. *O que é missão integral?*, p. 76.



## O diálogo entre fé e cultura

### The dialogue between faith and culture

Márcio Oliveira Elias<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo examina as perspectivas do mundo contemporâneo que habitamos, observando as reações ao diálogo entre fé e cultura na modernidade, e verificando a vivência contraditória do estranhamento e da familiaridade nas relações com as coisas, com as pessoas e o seu acontecimento plural da história. Percebemos que, ao mesmo tempo, as distâncias geográficas se anularam na construção profícua das avenidas eletrônicas e midiáticas, tornando próximos os que tão distante habitam nessa aldeia global, facilitando a multiplicação das estradas culturais, mas que também potencializam o desconhecimento e a globalização pasteurizante, que impede uma percepção da singularidade cultural e da fé inalienável do outro. Significa afirmar que o diálogo entre a cultura e a fé não deveria ser a imagem e semelhança de uma Torre de Babel.

**Palavras-chave:** Diálogo; fé; cultura; história; globalização.

**Abstract:** This paper examines the prospects of the contemporary world we inhabit, watching the reactions to the dialogue between faith and culture in modernity, and checking the contradictory experience of strangeness and familiarity in dealing with things, with people and their plural event history. We realize that at the same time, the geographical distances are canceled in the profitable construction of electronic and media avenues, making close those so far live in this global village, facilitating the multiplication of cultural roads, but also leverage the ignorance and pasteurizante globalization, that prevents a perception of cultural uniqueness and inalienable faith of the other. It means affirming that the dialogue between culture and faith should not be the image and likeness of a Tower of Babel.

**Keywords:** dialogue; faith; culture; history; globalization.

.....  
<sup>1</sup> Advogado, Professor de Teologia Pastoral. Bacharel em Teologia, com especialização em Teologia Contemporânea. Atua na formação permanente de agentes pastorais e fiéis leigos na Diocese de Cachoeiro de Itapemirim/ES, sendo coordenador do projeto 'Instituto Evangelii Gaudium', instituição formativa de denominação católica, que tem por objetivo precípua produzir e difundir o conhecimento da Doutrina Cristã. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/810747094744486> - e-mail: [moelias@terra.com.br](mailto:moelias@terra.com.br).

## Introdução

A Igreja Católica e o mundo contemporâneo encontram-se em um novo ambiente social, cultural e econômico, fundamentalmente marcado pela consolidação da tecnologia e radicalização das rupturas de toda espécie de ordem no cenário social. Uma mudança conceitual e prática na perspectiva da Igreja Católica permitirão que a presença eclesial não trate de opor fé e cultura como realidades antagônicas, mas aproximando-as como realidades que se complementam.

Em tempos dominados pela onda tecnocrática disseminada em tempo real, na qual o analfabetismo tecnológico intensifica a exclusão social, torna-se imperativo que a Igreja Católica intensifique sua disposição para uma progressiva insistência de formação e competência para o diálogo, como eixo fundamental de seu pensamento e de sua prática pastoral, diante de uma sociedade midiaticizada e dominada pela tecnologia. Se no passado, a atenção estava focada nos contextos que promoviam o risco de alienação e danos à vida moral cristã, hoje não somente danos à moralidade cristã estão em debate, mas também a dignidade e a inclusão da pessoa na sociedade.

O mundo que hoje habitamos nos proporciona uma vivência contraditória do estranhamento e da familiaridade no que temos, ou no que não temos, com as coisas, com as pessoas, com as culturas e o seu acontecimento plural no mundo e no cotidiano da história. Ao mesmo tempo em que as distâncias se anulam pelas avenidas eletrônicas e midiáticas, tornando vizinhos os que tão distante habitam nessa aldeia global, vemos apagarem-se as referências doadoras de sentido existencial, que anteriormente permitiam desenhar nossos mapas de orientação, assim reconhecendo no céu transcendente infinito as estrelas privilegiadas, como guias da nossa caminhada humana.

Assim, se o fomento de uma aldeia global facilita a multiplicação das estradas culturais, também potencializa o desconhecimento e a globalização pasteurizante, que impede a percepção diferenciada da singularidade cultural e da fé inalienável do outro, e dos outros, sem a qual é impossível o diálogo, que pressupõe sempre uma relação entre dois seres em comunicação, mas irreduzíveis na sua alteridade. Significa dizer que o diálogo entre a cultura e a fé não deve se transformar numa Torre de Babel.

A mesma rede de relacionamentos em que nos encontramos na pós-modernidade é, simultaneamente, a rede de nossos desencontros, tornando-se assim um obstáculo para a construção de uma ponte histórica mais enraizada e com uma identidade mais claramente configurada, quer em termos étnicos, quer em termos culturais, quer mesmo em termos religiosos, onde encontramos um fenômeno de formação mais recente na sua própria constituição: o fenômeno do multiculturalismo.

A cultura deve proporcionar formas de vivência significativas, através de todo o espectro de atividades humanas, incluindo a vida social, educativa, recreativa e econômica, compreendendo não somente as memórias ou valores partilhados, mas também instituições e práticas

comuns no decurso histórico, com base num anseio coletivamente assumido. Mas também se consideram culturas específicas àquelas que proporcionam configurações identificadas, em face de grupos determinados em esferas sociais mais amplas, como é o caso de movimentos feministas, homossexuais, ecológicos, etc. Qualquer uma destas imensas regiões de tendências culturais é susceptível de proporcionar diferentes esquemas de respostas ao problema do multiculturalismo, onde a fé transcendente não pode deixar de exercer seu papel catalisador de esperança e caridade.

## **A EVANGELIZAÇÃO EM FACE DA PÓS-MODERNIDADE**

O Concílio Vaticano II renovou doutrinária e pastoralmente a Igreja Católica, onde constatamos os dois principais documentos sobre comunicação elaborados: o Decreto *Inter Mirifica* e a Instrução Pastoral *Communio et Progressio*, frutos da reflexão conciliar. Foram as contribuições basilares da instituição católica acerca da prática comunicativa para a promoção da dignidade humana e sua cidadania.

No contexto de grandes transformações mundiais, a Igreja Católica reunida em Concílio se apresentava preocupada com aquele período social conturbado, vendo a necessidade de situar o papel dos meios de comunicação na promoção da liberdade de expressão, da opinião pública e da valorização do diálogo. Este momento torna-se oportuno para que a Igreja, em sua Tradição Apostólica de defesa da vida, apresente sua contribuição para uma reflexão teológico-pastoral voltada aos meios de comunicação social, para que estes sejam norteados em favor do diálogo e do bem comum.

No que tange ao diálogo entre fé e cultura é possível identificar inicialmente nestes documentos uma orientação para o exercício de práxis alicerçada em valores igualitários e respeitosos, diante da necessária inculturação com o objetivo de tornar a Palavra de Cristo universal, considerando que a mensagem evangélica, desde a sua origem, é vocacionada à universalidade. Portanto, torna-se imperativo de que a Igreja Católica deva abrir-se ao diálogo como fator imprescindível para que a mensagem de Cristo possa chegar às mais distantes e diferentes comunidades.

É certa e notável a necessidade do espírito de acolhimento em todas as áreas pastorais, onde a opção pelos pobres foi incluída no planejamento pastoral da Igreja Católica. O calor humano sempre foi peculiar em suas práticas religiosas, em especial, as comunicativas. Falar para todos os povos consiste na missão inequívoca da Igreja. Nesse sentido, pensar a comunicação para a cidadania, com objetivo de identificar as necessidades do diálogo na comunidade se faz necessária.

A humanidade experimenta a transitoriedade que os estudiosos conceituam como pós-modernidade, que teve seu início no final do século XX, quando ocorre no mundo o avanço de uma mentalidade relativista, caracterizada pela desconstituição dos fundamentos da sociedade ocidental cristã. A retratação deste período foi marcada com a falência do comunismo, a

derrocada do Muro de Berlim e o insucesso dos modelos econômicos neoliberais, bem como o desenvolvimento da tecnologia e da ciência moderna, no desejo de resolver os problemas da humanidade.

A pós-modernidade não se apresenta como um movimento organizado, mas sim como uma visão que influencia a religião, a arte, a cultura, a economia e a sociedade. Neste período, o conceito de certo e errado, antes tidos por definidos ou ao menos explicados, atualmente têm sido relativizados, onde o que é certo para uns pode não ser necessariamente certo para outros. O mundo em que vivemos se reveste de uma descrença crescente, que não pensa em Deus, nem em algo que vá além do que se vê, do que se observa. Este é um universo desafiador que deve ser evangelizado pela Igreja, cujo diálogo cultural precisa ser intensificado.

No mundo ocidental, cuja tradição e história estão intrinsecamente ligadas ao Cristianismo, o estreitamento do diálogo entre fé e cultura poderá estancar a crise do relativismo, onde se amplia o desencantamento do mundo e da mentalidade atual, inclusive numa reflexão sobre a condição humana, partindo de encontro do retrato escurecido do homem atual como um ser frio, que não crê quase em nada, onde suas opiniões mudam rapidamente e vive afastado dos valores transcendentais.

Os desafios que se apresentam para a Igreja Católica são indubitavelmente complexos, ambíguos e joga-se em escala global, como sendo os direitos humanos, a pobreza, as migrações, num conceito amplo de dignidade humana, e são ainda mais prementes com o multiculturalismo, ou seja, a existência de diversas culturas nas sociedades e conseqüente emergência e apologia das minorias, como o são as correntes feministas e os sexualmente excluídos.

Perante os debates do multiculturalismo, bem como diante das perguntas cada vez mais urgentes que surgem da convivência entre culturas diferentes nos mesmos territórios, e dos novos e mais recentes encontros de culturas entre si, historicamente distantes e alheias, é sempre cada vez maior a tentação de responder com soluções imediatas, que visam sobretudo procurar e definir regras e princípios de conduta, estabelecer limites e concessões no âmbito da fé.

Mas acreditamos que o verdadeiro desafio, que nunca completamente se esgotará, reside em abrir os nossos horizontes mentais e espirituais, as nossas culturas e as nossas próprias vidas para uma compreensão universal, mais abrangente e complexa de nós próprios e de todo o novo mundo que se nos apresenta, com a sua carga de sofrimento, de problemas, mas também de riqueza, de sabedoria e de motivações específicas, que nos remetem para o crescimento e a evolução.

Poderemos assim dizer que compreensão e conhecimento verdadeiro do outro, e renovada descoberta de si próprio, são dimensões inseparáveis para um diálogo frutuoso entre a fé e a cultura, que se reforçam mutuamente como dois momentos imprescindíveis de um único processo de conhecimento. Esta conexão confirma-se amplamente no confronto com o pensamento e a reflexão articulada e complexa sobre o sentido da vida.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na atualidade existem grupos de diálogo entre pessoas que creem e pessoas que não fazem referência a uma fé religiosa, mas que participam unidas pelo desejo de colaborar para que a família humana se estruture na fraternidade. É um diálogo que se desenvolve com o aprofundamento e a promoção dos valores humanos, compartilhados na experiência de vida e na reflexão conjunta, sem preconceitos e divisões.

Há o aprofundamento de temas como o relacionamento entre o laicismo e a fé, onde se realizam iniciativas sociais e culturais amplas, ou mesmo ações de solidariedade específicas. Vemos uma abertura da Igreja Católica para com pessoas sem uma fé religiosa, como agnósticos, indiferentes e ateus, amadurecendo ao ponto de exprimir-se em um diálogo com uma fisionomia cultural própria, já que a catolicidade é também caracterizada pelo respeito profundo à condição do homem, pela sua dignidade, identidade, cultura, pelas suas necessidades e por aquilo em que acredita.

O fundamento de um diálogo de abrangência frutuosa entre a fé e a heterogeneidade cultural, não pode ser setorial ou reservado apenas a alguns momentos ou ocasiões, porque deve nascer de uma abertura ao outro que se enraízam no íntimo do pensamento, e do modo de agir de ambas as partes. Dialogar a partir de posições diferentes somente é possível se das duas partes existe uma consciência da própria identidade e o total respeito pelo outro e pela sua cultura. Há necessidade também de se ter uma reciprocidade de quem sabe que possui muito a dar e também a receber, culminando numa inesgotável dose de paciência ao escutar para compreender, e confrontar-se com as razões do outro, consideradas sempre e de qualquer modo, um enriquecimento. Devemos compreender que a consciência das convicções do outro tem dignidade plena, tanto quanto as nossas.

O Concílio Vaticano II evidenciou que a comunidade dos cristãos se reconhece real e intimamente solidária do gênero humano e da sua historicidade, portanto os que proclamam a Palavra de Deus têm o dever de ter em conta e procurar compreender as palavras dos povos e das culturas diversas que os compõem, não única e simplesmente para conhecê-los, mas também para exercitar o conhecimento de Deus. A Igreja Católica deve manter uma presença ativa e atenta ao mundo, de modo a sustentar as reflexões da comunidade e animar os que procuram soluções para os problemas pessoais e sociais do mundo.

A Igreja Católica deve comunicar sempre a sua mensagem evangélica, de um modo claro e convergente a cada época, às culturas das nações e aos vários povos; ela deve fazê-lo especialmente hoje, pela cultura dos novos meios de comunicação, considerando o importante papel que esses veículos midiáticos podem desempenhar nos esforços por favorecer o anúncio da Palavra Eterna. A compreensão eclesial reflete que os meios de comunicação foram concebidos pela Providência Divina para o desenvolvimento do diálogo entre os homens, nas suas mais diversas matizes culturais, durante o seu peregrinar na terra.

Baseando-se na compreensão e necessidade de uma sintonia digna e respeitosa, torna-se possível fazer propostas significativas em vistas de afastar os obstáculos que se opõem ao progresso cultural humano e à proclamação do Evangelho. Para um diálogo dessa porte, é preciso que a Igreja se preocupe ativamente na elaboração de uma antropologia e uma verdadeira teologia da comunicação, a fim de que a teologia se torne, ela mesma, mais comunicativa, mais eficaz, para revelar os valores evangélicos e aplicá-los às realidades contemporâneas da diversidade cultural humana.

Nossa compreensão se estende a necessidade de que as lideranças eclesiais e os agentes pastorais respondam, com boa vontade e prudência, às exigências do diálogo entre a fé e as culturas, procurando estabelecer relações de confiança e de respeito mútuos, fundados em valores comuns, principalmente com aqueles que não compartilham a nossa fé.

Assim sendo, façamos do anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo uma palavra profética e libertadora, que seja dirigida aos homens e às mulheres do nosso tempo como testemunho prestado, em face de uma secularização radical, à verdade divina e ao destino transcendente da pessoa humana, onde somos responsáveis perante os conflitos e as divisões existentes, nos remetendo a uma tomada de posição pela justiça, em solidariedade com todos os crentes, ao serviço da comunhão entre os povos, as nações e as culturas.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. A comunicação na vida e missão da Igreja no Brasil. Estudos da CNBB-101. São Paulo: CNBB/PAULUS, 2011.
- HAMMES, Érico (org.). Fé e Cultura: Temas. 1. ed. Porto Alegre: EDI-PUC-RS, 2004. 154p.
- IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA - ICAR, Vaticano. Compêndio do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 1965. 852p.
- MIRANDA, Mário de França. Inculturação da Fé: uma abordagem teológica. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001. 168p.
- RAMOS, Leonardo; CAMARGO, Marcel; AMORIM, Rodolfo. Fé Cristã e Cultura Contemporânea. 1 ed. Minas Gerais: Editora Ultimato, 2009. 224p.



## Ogundana, o Alabê de Jerusalém, de Altayr Veloso

### Ogundana, the Alabe of Jerusalem, by Altayr Veloso

Sandra Aparecida Gurgel Vergne<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto visa uma análise da obra de Altayr Veloso, o livro *Ogundana, O Alabê de Jerusalém*. Este livro apresenta a história de Ogundana, passada há dois mil anos atrás. A história conta sua saga existencial, através dos diversos territórios de África, até chegar a Israel durante a ocupação Romano. Ali conhece Judite, que se tornaria o grande amor de sua vida. Através deste encontro também é apresentado a Jesus Cristo. A vida de Cristo então é contada através das lentes deste africano, que aponta semelhanças entre Jesus e pessoas próximas, com as figuras que encontrara no panteão de orixás de origem ioruba. Com esta obra Altayr Veloso escreve uma obra de rara sensibilidade humana e religiosa.

**Palavras-chaves:** Altayr Veloso; Ogundana; Alabê de Jerusalém; Jesus Cristo; orixás.

**Abstract:** This paper aims at analyzing the Altayr Veloso work, the book *Ogundana, The Alabe Jerusalem*, that presents the story of Ogundana, last two thousand years ago. The story existential saga through the various territories of Africa to reach Israel during the Roman occupation. Ali knows Judith, who would become the great love of his life. Through this meeting we are also introduced to Jesus Christ. The life of Christ then is told through the lens of this African pointing similarities between Jesus and people familiar with the figures found in the pantheon of orishas of Yoruba origin. With this Altayr Veloso work writes a work of rare human and religious sensitivity.

**Keywords:** Altayr Veloso; Ogundana; Alabe Jerusalem; Jesus Christ; orishas

.....  
<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião – PUC-SP. Este texto foi originariamente concebido para a Disciplina: Religião, Educação e Literatura (2º sem. 2014), oferecida pelo Prof. Livre-docente Dr. Afonso Maria Ligorio Soares.

## QUEM É O ALABÊ?

Uma nascente. Foi a primeira imagem de abertura do livro que propôs escorrer a história, tal qual um rio, levando os deuses iorubas a se misturarem com as águas do rio cristão. Ele traz em suas palavras a força de uma religião de quae cinco mil anos, com os ares de uma África livre na presença europeia.

Conta-se no livro a história de Ogundana como um africano que nasceu no Daomé há dois mil anos, no território de Ifé, de onde nasce o panteão de orixás conhecidos no Brasil. Ele fala de um homem que ainda menino sai de sua terra, aos 12 anos de idade, e segue em direção ao norte da África. Durante este caminhar ele vai desenvolvendo a ciência das ervas que aprendeu em sua tribo, aprimorando no deserto e juntando a medicina do Egito. Aprende sua sabedoria nos desertos. No percurso se torna Alabê, aquele que guarda os instrumentos dos orixás. Ao chegar ao reino da Núbia, que acompanha o curso do Rio Nilo, uma das civilizações negras mais antigas, Ogundana, já aos vinte e três anos, encontra um centurião com o filho morto em seus braços. Ele então cura o centurião dos seus ferimentos e sepulta o filho conforme a ritualista da tradição africana. Este fica grato a Ogundana e o convida a ir a Roma. Ele detinha o conhecimento das ervas que curam e se torna médico das tropas romanas, e ganha soldo para desempenhar este papel.

Quando Pilatos é designado governador na Judéia, ele vai para a Jerusalém com o exército romano e lá conhece uma mulher em Cesareia da comunidade essênios<sup>2</sup>. Jerusalém nos séculos I a.C. e I d.C. a sociedade judaica era dividida em 3 grandes escolas filosóficas, segundo o historiador Flávio Josefo: fariseus, saduceus e **essênios**.

**Ogundana se apaixona por uma mulher judia de nome Judite. Com ela aprende a cultura judaica e através dele ela conhece os orixás africanos, produzindo-se uma fusão das duas culturas.** Quando eles foram visitar amigos em Cesareia, conhece Jesus quando estava pregando com seus discípulos. Escutam também juntos o Sermão da Montanha. *“Bem-aventurados os mansos...”*. Foi quando o Alabê fascinado por Jesus começa a fazer paralelos entre este, e seus próximos, com os orixás: Jesus - Oxalá, João Batista - Xangó, Maria Madalena - Iansã, Maria - Oxum.

Altay Veloso, propõe que o Alabê não está falando de religião. Ele está falando do homem e vem visitar novamente a terra para chamar a saudade. *“Falo da espiritualidade, da relação do ser humano com o divino. Também da gratidão fundamental com aqueles que nos ajudam, nos protegem.”* O terreiro abre com a benção dos orixás que cantam e dançam trazendo na alma a cultura africana de todos nos. Ele nos leva a refletir que são apenas nomes de uma mesma raiz,

.....

<sup>2</sup> Essênios: Esperavam para breve o Juízo Final. Embora houvesse uma facção celibatária, alguns essênios casavam-se apenas para procriar. Contrários à forma como era praticada a religião no Templo de Jerusalém, recusavam o sacrifício de animais e rejeitavam a prática de juramentos para reforçar suas afirmações. Praticavam banhos e banquetes rituais e defendiam a vida em comunidade, a partilha dos bens e a dedicação ao estudo e à oração. Disponível em <http://galileu.globo.com/edic/128/rmar2.htm> Acesso em 09/11/2014

mas, ao mesmo tempo, propôs a verdadeira religião nasceria da relação do homem com a natureza com o outro homem de Deus, que cantam, dançam e se relacionam com os tesouros da história através da memória da cultura oral, que vai tecendo seus archotes de graça e beleza.

O autor, Altay Veloso, é neto de um acordeonista, filho de um jongueiro e compositor capixaba, que foi casado com uma sacerdotisa da Umbanda. Ele explica que tudo em sua vida é feito com muito cuidado, extrema calma e reelaborado até ficar como considera ideal. Teve seu primeiro contato com a música erudita na Legião da Boa Vontade – LBV, levado por sua avó, Rosalina.

Até 2006 era reconhecido pelo grande público apenas como um cantor de algumas canções populares dos anos 80, incluindo trilha sonora de novelas na rede Globo. Pouco se ventilava sobre seu trabalho, embora tenha seguido uma sólida carreira como compositor, marcadamente independente, com mais de 450 canções. Em 2006 reaparece ao grande público apresentando um livro e uma ópera maturada ao longo de mais de 20 anos de pesquisas. A ópera *O Alabê de Jerusalém* faz uma histórica apresentação no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, em 2007, com base em músicas gravadas em estúdio, ao longo de três anos que se transformaram em um DVD. Fizeram parte destas gravações artistas como Bibi Ferreira, Jorge Vercilo, Alcione, Elba Ramalho, Wando, Ivan Lins, dentre diversos outros. É repleto de referências musicais, indo do rap ao jazz, do canto lírico a um coral, coral formado por alguns dos mais importantes puxadores de escolas de samba. Foi na mistura do popular com o erudito que Altay faz a escrita de sua obra de forma narrativa problematiza a relação com as religiões letradas, que acabam que por vezes tendem a desqualificar as religiões orais as classificando hierarquicamente como inferiores e mágicas.

O livro *Ogundana: O Alabê de Jerusalém* nasce da busca do autor de mostrar um personagem que brota de sua própria experiência existencial e religiosa. Em entrevista dada no Programa do Jô, em agosto de 2007, relata que havia primeiro pensado figura de Ogundana como um escravo preso pelos romanos. Mas teria passado por uma experiência, em semivigília, na qual recebe a visita de vários pretos velhos, senhores negros sorrindo, e aí vem uma pergunta na cabeça de Altay: *“Você vai há dois mil anos e escraviza um negro, por quê? O que há em sua alma? Com que direito, com que autoridade? A partir daí a escrita foi como se Ogundana se manifestasse.*

Vários trechos do livro fazem parte da ópera *O Alabê de Jerusalém*, que enfoca apenas o período de sua convivência com Judith enquanto vivia Jesus Cristo. Se fala muito do amor entre eles como ponte para a desconstrução de muros e desconfiança de origens de fé aparentemente diferentes, mas que podem e devem se aproximar.

*“...As águas de Ocanaã banharam o seu corpo / O Ébano de Daomé do meu fez o seu porto / Nas bodas de Canaã o Xangô provou o vinho / O desejo de Iansã me colocou no seu caminho / Seus ancestrais de Ifé e os meus da Palestina pediram juntos à Javé, que abrisse as cortinas / Pra que ouvisse seu tambor soando através dos tempos / O meu fio condutor foi teu amor, teu sentimento / Alabê sábia é a Natureza / minha face indefesa / Você não pode ver, mas se a intolerância diz / que Alabê blasfema / Ai meu amor serena, quero te ver feliz”*

Vivendo entre as duas culturas religiosas celebram o amor entre os dois e o enlace de sincrética entre ambos que acompanham Jesus até sua crucificação. Depois que Jesus é morto ele vai até Galiléia, onde vive mais vinte anos com sua Judite. Quando ela morre ele passa seus dias no deserto onde escreve um livro a respeito das experiências que viveu, *Ogundana* - o Alabê de Jerusalém que dá origem esta obra. A estratégia de Altay Veloso passa pela profundidade de detalhes que acabam por trazer um novo olhar para a tão conhecida história de Jesus Cristo, mas apresentada com aspectos humanos intensos, imaginativos, mas perfeitamente plausíveis.

É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça, mas, de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades definem suas identidades e seus objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro. O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias, sem dúvida, mas, também, por símbolos, alegorias, rituais, mitos. (CARVALHO, 1990, p. 10)

Segundo o autor, o *Alabê* é hoje uma entidade. O autor nos traz a perceptiva do sincretismos a partir da cosmo visão da religião de para uma leitura das religiões cristãs, mais novas que as de matriz Africana. Altair Veloso deixa evidenciado em vários versos como o que veremos a seguir:

*Já que você deu licença pra esse Negro falar...  
Não duvida da cabeça que tem coroa ou cocar  
Nenhuma auréola resiste ao tempo sem se apagar  
Se não tiver a serviço de Deus ou de um Orixá  
Moço, exijo respeito, a sua voz é malcriada  
Não seja tão leviano, respeite minha Aruanda  
Tem quase cinco mil anos de existência minha banda..."*

Altay Veloso também procura se aproximar da figura do *griot*, conforme ele mesmo me fala no momento em que adquire com ele o livro *Ogundana*. Na contação da história, é atravessado por seu próprio percurso de fé, quando pensamos em sua biografia.

Sua obra apresenta o que poderíamos apontar como possuindo um caráter sincrético, sem pudores, o que talvez seja o ponto mais provocativo da obra. No entanto apesar da provocação aos mais puristas, toca com naturalidade aspectos ambíguos das religiões institucionalizadas, em especial cristãs.

A realidade do sincretismo e da dupla pertença religiosa continua sendo um dos pontos mais delicados e controversos do diálogo inter e intra-religioso, tanto para os teólogos católicos mais afinados com o paradigma romano quanto para os mais sensibilizados pelas CEBs. De fato, sabemos hoje que não são exceções à regra as inteiras comunidades latino-americanas que vivem seu cristianismo popular sem abrir mão de milenares tradições espirituais. Ressalte-se, porém, que a vivência sincrética do cristianismo não é uma invenção de indígenas latino-americanos e afrodescenden-

tes. Ocorre na história dos povos um autêntico jogo dialético em que, primeiramente, o povo vencedor tenta impor-se eliminando a religião do povo vencido (antítese); em seguida, o dominador acaba aceitando os elementos mais válidos ou mais fortes dos oprimidos (tolerância, coexistência pacífica); no final, chega-se a uma síntese. O cristianismo, por ser uma religião universalista, não pôde se subtrair ao sincretismo, já que chamou sobre si a responsabilidade de conter, em princípio, *toda a pluralidade encontrável no gênero humano*. (SOARES, 2006. p. 30)

O uso do sincretismo como inculturação, como foi usado por muito tempo como estratégia de poder, para dar uma máscara branca a ritos negros, na obra analisada neste artigo, está longe de acontecer. Altay apresenta uma orgulhosa e firma origem africana do discurso do Alabê, que ao invés de curvar-se aponta para uma solidariedade de propósitos e busca, embora reconheça em Jesus um grande *avatar*, quase um orixá que caminha entre os homens.

*Oxalá, Jesus orai por nós, por nós...*

*Olha a voz de Yemanjá sofrendo a dor do exílio, ela que cuidou dos filhos quando abriu o mar vermelho é hoje apenas sereia no reflexo do espelho. Estala Yansã, e instala sua ventania na escrita da cabala, sua luz é um poema nos olhos de Madalena. Do olho d'água nasce um rio tão admirável e fecundo, Não há nenhum paralelo na história do nosso mundo quanto a saga das mulheres que cuidaram de Jesus, Ah... talvez seja por isso que Jerusalém não dorme ela também é mulher, é mãe, são obrigações enormes, doa vida, ergue a cruz e sofre de febre intensa quem de Deus teve a licença prá conviver com a presença da treva e da luz. Treva que sempre consome toda doçura dos homens... A escuridão dá medo... Semeia desassossego e ela é cruel é voraz, chegou pra roubar a vida, chegou bem as escondidas, bota sua voz suicida nos lábios de Caifaz...."*

Altair diz que Alabê não está falando de religião ele está falando do homem e vem visitar novamente a terra para chamar a saudade. No terreiro inicia com a benção dos orixás que cantam e dançam trazendo na alma a cultura africana e sua ancestralidade. Ele nos leva a refletir que são apenas nomes de uma mesma raiz, mas, ao mesmo tempo, propôs a verdadeira religião nasceria da relação do homem com a natureza com o outro homem de Deus que cantam e danças e se relacionam com os tesouros da história através da memória da cultura oral.

Na construção da história o cenário de Jerusalém aparece de forma delicada, humana, porém grandiosa. Através de personagens geralmente colocados como marginais á história principal, Altay aponta para o sentido libertário da figura de Jesus e dos impasses subjetivos impostos por sua mensagem àqueles que conviveram com Ele. Ele traz o louco como um visionário que foi tocado pela fala de João Batista, que anuncia de forma profética o vento que vinha trazer ar novo de transformação para este mundo.

*Eis que é chegada a hora: a espada irá surgir, incandescente como o raio, alucinante como o raio, brilhante como a luz do sol. Vem pra unir as pontas dos anéis partidos. Eu lavro a terra e ele semeia o trigo. Vem depois de mim, mas é antes de mim. Ele é o raio e eu sou o trovão ..Tem poder sobre as matas e os rios, sobre o mar e as marés. Ele é o*

*sol do meio-dia, tem a sombra debaixo dos seus pés. Ele é um como a chuva que desce, Ele é um como o vento que vai, Ele é um como o universo, Ele é um como o meu Pai. Eu batizo com as águas do rio e ele batiza com o Espírito Santo.*

Aqui João Batista é assemelhado a Xangô, orixá da justiça. A transformação e a mudança vêm na figura da espada, onde ainda Jesus aparece como um ser que possui ligação com os elementos da natureza, e, portanto em franca comunicação com os orixás.

Dentre as histórias contadas aparece até mesmo a um ateu impactado pela desconstrução e questionamentos trazidos pelas palavras de Jesus. Contar as inúmeras experiências dos caminhar de Jesus que chega a tocar um ateu que continua ateu, mas vê em Jesus a beleza daquele homem encantado.

Sem pretensão de ser cronologia, ele deixa a alma de *griot* para contar a história de Jesus ainda menino, seus amigos, vizinhos e pessoas que foram criados junto com ele. Ele deixa transparecer que Jesus vivia como qualquer pessoa, mas que ao mesmo tempo chama atenção pela sua forma de viver, pela luz que transparecia aos olhos de todos. Ele vai fazendo a tessitura entre as histórias das pessoas que estavam lá no mesmo local que andava circulava e daqueles que também circulavam ao redor dele despertando amores e inveja das pessoas diante da luz.

O que fica revivenciado na obra é que a luz incomoda às trevas, por isso nos conflito entre a luz que cega, se preferiu o caminho mais fácil e frágil que é a morte do “justo”. Mas as trevas estão no interior dos homens, em seus medos, vaidades, invejas e orgulhos.

O amor fala na voz das mulheres que falam da saudade que tinha de Jesus e suas lembranças dos feitos do contato de amor transcendeu daquele que olho para a mulher, para os desprovidos e desvalidos. Ele tocou com os olhos com as mãos e com a voz. Esta mesma voz que sai das linhas do livro de Ogundana.

Mostra a relação simples e natural a qual alabe tece o cristianismo ou afro-cristianismo sincrético brasileiro ao mesmo tempo em que dá a sensação de uma história que não foi contada e que o Alabê desvenda através do legado da historia africana, contada no viés da religiosidade afro cristã.

*Negro, eu to te vendo de perto e há testemunha de que a sua história é por demais leviana. Imagine a sagrada escritura, de extrema brancura, se prestar à negrura de uma seita africana.*

*Daí clemência, oh Senhor da cruz, pra esse espírito sem luz!*

*Chega! Quem sois vós, preto-velho irritante, com essa voz petulante, pra falar de Jesus? Não admito essa seita patética, com essas santas frenéticas se envolvendo com a Luz. Se renda, se entregue ou então se defenda.*

*As vezes corações que ‘creem’ em Deus são mais duros que os ateus. Jogam pedras sobre as catedrais dos meus deuses iorubas. Não sabem que a nossa Terra é uma casa na aldeia. Religiões na Terra são archotes que clareiam.*



Como linha condutora de toda história aparecem figuras femininas. Maria, Madalena, Judite, a mulher do cego curado por Jesus, a mulher curada do sangramento. Esta temática se mescla aos orixás femininos, também cantados por Ogundana.

*São as lágrimas da Oxum, as contas de Iemanjá, a serenidade de Nanã, a valentia de Oyá. Benditas sejam essas moças, deusas da natureza, que tiveram a gentileza de cuidar de Oxalá (Jesus). Uma dando o seu ventre, essa é a mais sagrada. Vai perpetuar seu nome. Saudações, ora-iê-iê. Saluba, Nanã, saluba! Bendito esse seu destino que preparou sua carne para ser a avó do menino. Nessa vida um bom começo é educação de berço. Olha a voz de Iemanjá, sofrendo a dor do exílio. Ela que cuidou dos filhos quando abriu o Mar Vermelho, é hoje apenas serei no reflexo do espelho. Estala Iansã! Instala a sua ventania na escrita da Cabala. Sua luz é um poema nos olhos de Madalena. De um olho d'água nasce um rio tão admirável e fecundo. Não há nenhum paralelo na história do nosso mundo como a saga das mulheres que cuidaram de Jesus (p. 18)*

O centro é a figura histórica de Jesus, mas também as mulheres e os corações dos homens. A complexidade flui através das páginas de forma poética, profunda e reflexiva para o leitor de hoje. Fala de um cotidiano repleto de detalhes que nos faz humanos, como deveríamos olhar para os personagens históricos.

A prática de decorar e repetir vem da cultura letrada. Nas religiões letradas hegemônicas a escrita se dá de maneira distante, enquanto a oralidade necessita ser vivida no coletivo. Frederik Barth reafirma em seus estudos dos Baktaman da Nova Guiné. Neste povo, um líder precisa de vários dias para trazer à história a memória, mas quando a memória falha eles se movimentam e vão aos seus vizinhos para recosturarem a parte da história com a história do outro, neste sentido ele reafirma que a cultura oral não é estática ela é viva (BRITO, 1996).

Através do canto as cores do que é vivido ganham intensidade, e para isto a música e voz sagrada dos tambores que contam a história da ancestralidade. Aqui Aparece a importância do lugar do Alabê, aquele que é responsável pelos instrumentos, escolhido pelos orixás.

Na Bahia, a percussão está presente em várias manifestações culturais, no comércio ambulante, em festas populares, em práticas educativas e na religião. Nos terreiros de candomblé, seja de nação kêto, Angola, Jeje ou Nagô, ou no candomblé de caboclo, há sempre a figura de um percussionista, que nesse caso recebe a denominação de alabê. Os alabês são reconhecidos como os que foram escolhidos pelos orixás para essa função. (ALMEIDA, 2009, p. 09)

É este papel de *griot* que Altair toma e se dedica mais de 20 anos, buscando união vivência pessoal, análise histórica, sensibilidade existencial e que se dá em primeira instância a junção de duas culturas a erudita e a popular, para deixar o leitor entregue ao seu devaneio.

*Todos nós estamos sujeitos a cair nas armadilhas da tristeza. Não percas a delicadeza, só ela traz a clareza quando a estrada é sombria, mantém-te em vigília. Às vezes parece que tarda a chegar o tempo das flores. Mas é que a natureza o guarda porque sabe*

*que os pintores, os que fabricam as cores, moram em outras estações. E por isso ela espera até que outros artistas procurem-na e felizes lhe digam: 'Querida mãe natureza, já temos todos os matizes pra pintar sua primavera' (p.37).*

Escovando na ficção a história a contrapelo, propõe Walter Benjamin, conta histórias inusitadas que vão dando gosto á história. Fala-se de vida a que estamos todos sujeitos. Os medos e escusas apresentados para renegar Jesus e preferir a libertação de Barrabás estão em nós ainda hoje. Mas há caminhos possíveis:

*Hesitei, não por me faltar coragem, mas o ritual de passagem de um mundo conhecido pra outro tão longe de nossas raízes é um ato violento. Correu por dentro de mim como um raio, quase me levou ao desmaio, uma assustadora sensação de saudade (...) Chorei. Não como uma criança, mas como um homem que tem esperança, um homem que acredita que a estrada ama os caminhheiros, que crê ser do mundo um passageiro e que não deve descansar enquanto o corpo a alma puder levar ao encontro de novos companheiros. (p.53).*

## CONCLUSÃO

Há muito ainda que avançarmos na temática do respeito as diferenças humanas. A sabedoria pode estar em todos os lugares, e há que se ter a necessária sensibilidade para escutar o som que fala no vento, na chuva, no tambor ou na harpa. A obra de Altay Veloso, provoca, instiga, acalanta e aquece. Aquece as relações que não precisam ser acaloradas, pois podem ser aconchegantes, de troca e compartilhar de vida. Há ainda muitos outros aspectos a serem explorados no livro. É uma obra tecida nos detalhes e que precisa ainda ser mais divulgada e conhecida.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Jorge Luis Sacramento de. *Ensino/Aprendizagem dos Alabês: Uma Experiência nos Terreiros Ilê Axé Oxumarê e Zoogodô Bogum Malê Rundó*. Tese de Doutorado em Música. Escola De Música. Universidade Federal da Bahia. 2009.
- BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010.
- BRITO, Enio José da Costa. Cultura popular memória e perspectiva. In: *Revista Espaços 4/2*. Instituto Teológico São Paulo, 1996.
- CARVALHO, José Murilo de. *Formação das almas*. SP: Companhia das Letras, 1990.
- SOARES, Afonso Maria Ligorio Impasses da teologia católica diante do sincretismo religioso afro-brasileiro. *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*. Edição nº 5 - Ano II. Paulinas. Maio/Junho 2006. Disponível em <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/05/impassesdateologiacatolica.pdf> Acesso em 1 de dezembro de 2014.

\_\_\_\_\_. Valor teológico do sincretismo numa perspectiva de teologia pluralista. *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*. Edição nº 30 – Ano VI – Julho/Agosto 2010. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2010/07/03-Sincretismo-e-teologia-pluralista.pdf>. Acesso em 1 de dezembro de 2014.

VELOSO, Altay. *Ogundana: O Alabê de Jerusalém*. 2ª edição. Avatar Produções Artísticas. São Gonçalo. 2004.

Recebido 13/01/2015

Aprovado 28/03/2015



## **Religião, sagrado e poder: considerações conceituais em Geertz, Terrin e Deleuze**

Religion, sacred and power:  
reconceptual considerations in Geertz,  
Terrin and Deleuze

Cristiano Santos Araujo<sup>1</sup>

**Resumo:** O trabalho se propõe a analisar, pela epistemologia da antropologia, a religião e o sagrado como dobras de poder. Utilizamos-nos do conceito de Religião em Clifford Geertz, os horizontes do sagrado em Aldo Natale Terrin e o conceito de dobra em Gilles Deleuze. Pretende-se perceber que a dimensão da religião e do sagrado formam, na história e ainda em pleno século XXI, elementos que determinam comportamentos humanos, nacionais e políticos. Diacrônica e sincronicamente, a porta da religião é movimentada pelas dobradiças do sagrado a partir das identidades nacionais delimitadas pelas estruturas de poder. Assim, propomos-nos a discutir a relação entre sagrado e religião nas estruturas de poder a partir das conceituações de Geertz, Terrin e Deleuze.

**Palavras-chave:** religião – poder – identidade.

**Abstract:** This article aims to examine the epistemology of anthropology, religion and the sacred as power folds. We make use of the concept of Religion in Clifford Geertz, the horizons of the sacred in Aldo Natale Terrin and the concept of fold in Gilles Deleuze. The aim is to see that the dimension of religion and the sacred form, history and even in the XXI century, elements that determine human behavior, and national politicians. Diachronic and synchronously, the religion door is moved by the hinges of the sacred from the national identities defined by power structures. Thus, we propose to discuss the relationship between sacred and religious power structures from the conceptualizations of Geertz, Terrin and Deleuze.

**Keywords:** religion - power - identity.

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências da religião na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (bolsista Capes) com o projeto 'Chronos Kai Anagke: O Sagrado em Guimarães Rosa'. Mestre em Teoria da Literatura e Literatura Comparada (UERJ). Licenciado em Letras: Português/Literaturas (UFG/UNESA). Bacharel em Teologia (UMESP/ Email: umcristiano@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

Este artigo analisará, antropológicamente, as dobras de poder nas ambiências da religião e do sagrado. No capítulo um, abordamos o conceito de Religião em Clifford Geertz, no capítulo dois, tratamos dos horizontes do sagrado em Aldo Natale Terrin, e no último capítulo, apresentamos conceito de dobra e poder em Gilles Deleuze. Perceberemos que a dimensão da religião e do sagrado formam, na história e ainda em pleno século XXI, elementos que determinam comportamentos humanos, nacionais e políticos. A porta da religião é movimentada pelas dobradiças do sagrado a partir das identidades nacionais. Neste jogo interacional entre Geertz, Terrin e Deleuze, dialogaremos com as matrizes constituintes de nossa epocalidade brasileira.

### 1. A PORTA: O CONCEITO DE RELIGIÃO EM CLIFFORD GEERTZ

Geertz aborda a dimensão cultural da religião a partir do conceito de cultura como “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (GEERTZ, 1989, p. 66). Portanto, os símbolos religiosos estabelecem uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica (*visão de mundo*). A religião ajusta ações humanas a uma ordem cósmica e projeta imagens desta ordem cósmica no plano da experiência humana, o que ocorre no cotidiano de cada povo. De modo específico, Clifford Geertz conceitua religião como

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (1989, p. 67).

O sentido de símbolo aqui utilizado é um objeto que vincula, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção, o significado do símbolo. No que concerne aos padrões culturais, os sistemas ou complexos de símbolos são chamados de padrões culturais e representam fontes extrínsecas de informação. Eles fornecem programas para os processos social e psicológico que modelam o comportamento público. As fontes extrínsecas, ou seja, os padrões culturais, tornam-se vitais, pois o comportamento humano é instavelmente estabelecido pelas fontes de informação intrínsecas, genes e fisiologia, influenciando as hereditariedades sociais. Também é possível afirmar que os padrões culturais são modelos para o comportamento humano. Contudo, no caso dos padrões culturais o termo modelo assume duas dimensões: modelo “da” realidade e modelo “para” a realidade. Os modelos “para” funcionam para estabelecer informações para padrões de comportamento. Já os modelos “de” são a representação de modo simbólico destes padrões de comportamento, algo que, segundo o autor, provavelmente só acontece entre os humanos. Os modelos “de” são concepções gerais e os modelos “para” são disposições mentais. É esse duplo aspecto que separa os símbolos de

outras espécies de formas significativas (GEERTZ, 1989, p. 68, 69). A intertransponibilidade dos “modelos de” e dos “modelos para” é bastante visível quanto aos símbolos religiosos. Os símbolos concretos envolvidos apontam para ambas as direções, expressam o clima do mundo e o modelam. O modelam induzindo o crente a certo conjunto distinto de disposições, ou seja, a que exista uma probabilidade e uma determinada atividade seja exercida. Os mesmos símbolos definem as disposições que estabelecemos como religiosas e colocam estas disposições em um arcabouço cósmico. A religião, além de induzir motivações e disposições, formula ideias gerais de ordem, caso contrário, ela seria apenas um conjunto de normas morais. Nesse sentido, a religião, tem sempre a necessidade de explicar a ordem geral das coisas, independente de como esta explicação se desenvolva.

Geertz aponta a dependência do homem aos símbolos e sistemas simbólicos. Eles parecem ser decisivos para que o próprio ser humano seja viável enquanto criatura, havendo quase nenhuma transigência a sugestão que a capacidade de criar, apreender e utilizar símbolos pode falhar. Se isto acontecesse, nos diz o autor, seria o caos, um túmulo de acontecimentos ao qual faltam interpretações e interpretabilidade. Três são os pontos no qual o caos ameaça o homem (GEERTZ, 1989, p. 73): Em primeiro lugar, nos limites de sua capacidade analítica – a maioria dos homens não conseguem deixar sem esclarecimento problemas de análise não esclarecido, uma inquietação profunda ocorre quando há o fracasso do aparato explanatório; Em segundo lugar, nos limites de seu poder de suportar – a religião oferece a capacidade de compreender o mundo e definir as emoções, permitindo suportá-las, não saber como interpretar as emoções causa um sofrimento ainda mais profundo; Em terceiro lugar, nos limites de sua introspecção moral – quando algo dificulta a possibilidade de fazer julgamentos morais ditos corretos, de utilizar o sistema simbólico que nos oferece o aparato ético e moral. Em resumo, a difícil compreensão de certos acontecimentos leva a dúvida, que se torna bastante desconfortável, quanto à existência de uma ordem de mundo verdadeira. Contudo a religião elabora, em contraponto a toda esta dúvida, uma ordem genuína do mundo que dará conta das eventuais ambiguidades. Nesse sentido, a religião pode ser entendida como uma forma de conhecimento do mundo. O axioma básico da perspectiva religiosa é que “aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar” (GEERTZ, 1989, p.80, 81). Uma perspectiva religiosa é um modo de ver, um entre outros modos. Esta perspectiva difere da do senso-comum, da ciência e da estética. Ela repousa em uma aura verdadeiramente real, a qual suas atividades simbólicas se devotam a produzir.

Geertz aponta uma dificuldade encontrada entre os antropólogos da religião, a de conseguir uma síntese do que observa em campo sem recair nas opiniões extremas encontradas entre indivíduos do grupo estudado. Um dos maiores problemas metodológico ao escrever cientificamente sobre religião é deixar de lado, ao mesmo tempo, o tom do ateu da aldeia global e o do pregador da mesma aldeia, bem como seus equivalentes mais sofisticados, de forma que as implicações social e psicológica de crenças religiosas particulares possam emergir a uma luz clara e neutra (GEERTZ, 1989, p.89). Para um antropólogo, a importância da Religião está na sua capacidade de servir, tanto para o indivíduo quanto para o grupo, como modelo da

atitude para a atitude. Os conceitos religiosos servem aos fiéis um arcabouço de ideias gerais, não apenas a questões metafísicas, mas a grande parte da existência humana. Assim, a partir do entendimento do papel da religião na função social e psicológica<sup>2</sup>, logo é possível alcançar a compreensão de como o verdadeiramente real e as disposições se colocam na vida cotidiana dos fiéis pela porta, ou o acesso da religião.

## 2. AS DOBRADIÇAS: LIMINARIDADES DO SAGRADO

Aldo Natale Terrin<sup>3</sup>, em *Antropologia e Horizontes do Sagrado*, objetiva repensar o religioso, e de modo especial, o mundo cristão, de maneira nova e mais criativa, vendo o homem, as culturas e as alteridades culturais simbólicas e religiosas não com sentimentos de autossuficiência, mas com o espírito de acolhimento e hospitalidade, por isso,

se me ponho diante das outras culturas como diante de um objeto de estudo, se vejo o outro 'simbólico' como resíduo de outros tempos, como um horizonte fechado, se me afasto dos seus significados, se me distancio das suas convicções por presunção ou por emancipação, dificilmente compreenderei alguma coisa a respeito dele e, de modo particular, me escapará o seu horizonte de significado, me escapará o patrimônio simbólico e a riqueza dos significados religiosos que ele transmite (2004, p. 11).

Para pensar esta dimensão da alteridade e percepções do sagrado em movimento na contemporaneidade, Aldo Natale Terrin utiliza-se da metáfora da porta como um símbolo cultural e espacial de mudança e de transformação na história comparada das religiões (2004, p. 377-391). Assim sendo, certos objetos, ações, palavras ou lugares pertencentes às esferas ordinárias da vida que podem transmitir-nos uma iluminação única de todo o mistério da nossa existência neles reside um elemento numinoso, algo que participa do sagrado, ou que separa espaços sagrados dos profanos, palco e cena das nossas experiências humanas, a esfera da nossa atividade e das nossas relações com o ambiente que nos circunda.

Segundo Terrin (2004, p. 378, 379), espaço e rito são o binômio originário da relação microcosmo (homem) e macrocosmo (mundo). O rito configura a ordem no espaço, transforma caos em cosmos, e passa a fazer parte das experiências originárias na necessidade de ordenar o espaço. O rito e o culto são assim um espelho desse experiencial originário que transforma o caos em ordem e que, somando-se a outras experiências semelhantes, cria um primeiro e importante modo de ser no mundo. A partir das relações circulares entre homem, casa, cosmo entra o símbolo da porta separando este mundo do outro, separando o sagrado do profano,

.....

<sup>2</sup> Para Geertz (1989, 91), o estudo antropológico da religião deve ser realizado em dois estágios: 1. Análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita; 2. Análise do relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos. O autor critica os estudos dos antropólogos contemporâneos que negligenciam este segundo estágio e dão mais ênfase ao primeiro.

<sup>3</sup> Aldo Natale Terrin, professor da Universidade Católica de Milão e da Universidade de Urbino, é conhecido por seus estudos relacionados com os aspectos fenomenológicos da religião e do ritual. É membro do comitê científico de revistas italianas especializadas no assunto.

nos permitindo alcançar acessos (dobradiças) de ir e vir, entrar e sair dos espaços sagrados e profanos.

Gaston Bachelard, em *La Poétique de L'espace*, afirma que “a casa é nosso canto no mundo” (1974, p. 358) – evidenciando a casa como nosso ponto de referência no mundo, como signo de habitação e proteção, tratando a casa como um verdadeiro cosmos que é o nosso primeiro universo. Para especificar esta dimensão usa duas espacialidades verticalizadas: porão (*com-bles*) e sótão (*sous-sol*). O sótão está mais perto das nuvens, da racionalidade, logo vai gerar imagens claras. O porão é a parte mais obscura, irracional da casa; lá é noite todo o tempo, lá se sente medo, portanto

as palavras são casinhas com porão e sótão. O sentido comum reside no rés-do-chão, sempre pronto para o “comércio exterior”, no mesmo nível de outrem, desse transeunte que nunca é um sonhador. Subir a escada na casa da palavra é, de degrau em degrau, abstrair. Descer ao porão é sonhar, é perder-se nos distantes corredores de uma etimologia incerta, é procurar nas palavras tesouros inencontráveis. Subir e descer nas próprias palavras é a vida do poeta (Bachelard, 1977, p. 155).

Este é um dos caminhos viáveis de uma antropologia que vê na cosmicização do homem pelos ritos de nossa verticalidade original. A porta como “limen” (*threshold*) aponta para a separação entre sagrado e profano, símbolo gerador da própria ritualidade. O símbolo da porta aponta para o limite entre um lugar e outro, é o interstício entre dois espaços, é portanto o que divide duas modalidades de ser. Ela tem uma função proeminente, já que divide o espaço entre o dentro e o fora, e se o espaço sagrado é o interno, o espaço profano será o externo. Na prática, separando, excluindo, dividindo, reforça a ideia de ordem que está na origem da própria instância organizadora dos espaços, o que constitui o originário de que falamos. A porta, portanto serve de critério interpretativo dos ritos porque ajuda a distinguir e criar uma barreira física importante, por exemplo, criando a primeira grande oposição binária sagrada/ profano, pureza/impureza, que em toda a antropologia parece corresponder a quase toda oposição binária, como, por exemplo, de direita/esquerda, alto/baixo, etc. Naturalmente, correlatos de sagrado e profano são também dentro/fora, bom/mau, macho/fêmea, frente/atrás, aquém/além, e assim por diante (TERRIN, 2004, p. 380, 381). Ora, a lógica prática, a lógica que encontra sua força expressiva e primordial exatamente no rito, teria simplesmente surgido dessa observação e dessas polaridades fundamentais.

Nesse sentido, o símbolo da porta se torna um símbolo capaz de servir de critério interpretativo de todos os ritos. E parece que essa função está fundamentalmente, ainda hoje, em todo o âmbito etnológico para interpretar de maneira adequada o que significam os ritos na sua essência mais particular. Os ritos excluem, criam liminariedade, introduzem, distinguem, criam o senso do mistério. O símbolo da porta é sempre o originário de todas estas funções e dessas modalidades experienciais do sagrado. No símbolo da porta como barreira que nasce também a primeira grande ideia de alteridade, divisão. É lá que se percebe ‘o que é diferente de como o que está além da porta. O alhures não necessariamente é o que está distante, basta que seja



separado, oposto, irreconciliável, e por isso também fechado, excluído, ocluso, inacessível. O símbolo da porta, portanto, de uma primeira relação de oposição se desloca para indicar não apenas a diferença entre sagrado e profano, mas também qualquer outra diferença: tornou-se o critério de toda grande diferença. Por meio dos lugares, o nosso pensamento distingue, separa, mostra a diferença, definitivamente, além do que é sagrado e do que é profano, permite ver todas as diferenças que se geram quase por clonagem em nível histórico-religioso sob o signo da oposição inicial onde

a porta, portanto, representa o lugar onde acontece a passagem de um estado a outro, a dobradiça entre dois mundos, entre o sagrado e o profano, e a porta protege o sagrado, esconde o mistério. Participa desse modo, da própria ambiguidade do sagrado: tem o seu momento 'fascinante', mas comporta também um 'tremendum' (TERRIN, p. 384).

Em termos dinâmicos, a porta representa a passagem e gera portanto o momento da separação, da ruptura, da morte, necessário para introduzir num outro estado de vida e de realidade. Liminalidade é viver no limite, uma situação espacial anômala e eficaz. O *limen* é o limiar, o limite, a ponte que é preciso atravessar, o túnel que nos ritos de iniciação é preciso percorrer antes de chegar à luz. Por exemplo, subir os degraus antes de entrar na igreja: reconhecer o que separa um mundo do outro (TERRIN, 2004, p. 386). O período da marginalidade é o período em que estamos aquém da porta, mas também onde nos preparamos para atravessar a soleira. É um momento delicado porque também nele é preciso viver fora dos esquemas socioculturais, é preciso voltar a uma espécie de anomia social para compreender a própria existência foras das normas e imposições socioculturais.

A experiência religiosa é a decisão de estar dentro. Não se pode ficar dentro e fora ao mesmo tempo. Estar fora é estar excluído. Estar dentro é comprometer-se, é estar vinculado. A experiência religiosa é um risco, é um salto para o outro mundo. Não obstante este aspecto, para além da porta, o sagrado como incógnito e o futuro como risco, assim sendo o símbolo da porta, em quase todas as culturas, ele representa a passagem e o aspecto morte/vida que faz parte de toda passagem (TERRIN, 2004, p. 387). Tanto no aspecto do conteúdo quanto no da etimologia, o sagrado deve conduzir também ao que é desconhecido e que portanto é inacessível e causa medo na história das religiões. O sagrado tem sempre um espaço não esclarecido. O sagrado se constrói também através da 'porta fechada', este desafio é vivenciado pelo homem moderno que convive com um sentimento de ansiedade e inquietação, de medo sem objeto, sem correspondência, sem repouso, sem contrapartida. Logo, passar a porta significa ir ao encontro do futuro. E isso é traumático na sociedade atual sem perspectivas onde as portas parecem fechadas. Neste embate é que aparece o sagrado dessacralizado, e o risco tentador de nivelar tudo, de pôr tudo no mesmo plano, de achatá-lo toda a realidade nesta sociedade à deriva, por isso o símbolo da porta e o significado dos ritos de passagem permitem invocar um centro, um *axis mundi* (centro/pilar do mundo) de caráter religioso, visto que a visão relativizadora empobrece o sagrado até exauri-lo de todo o conteúdo. A experiência moderna é uma experiência de

medo sem objeto, sem referências, o símbolo da porta, do limiar, da passagem ajudam a dar nome e circunscrever os próprios medos/anseios com o fim de ajudar a encontrar o sagrado (TERIN, 2004, p.390). O símbolo da porta se entrelaça antropologicamente ao símbolo da peregrinação com a necessidade de ir além, porque o sagrado está sempre em outro lugar, não é o canto escuro da porta. É assim que o sagrado pode ainda ser um farol na noite, o medo do futuro ainda pode ter um nome, e levar à confiança e ao senso de responsabilidade.

### 3. A DOBRA (IN)FINITA:

#### A RELIGIÃO E O SAGRADO NAS DOBRAS DE PODER

Gilles Deleuze<sup>4</sup> lançou, em 1988 na França, *A Dobra: Leibniz e o Barroco*. A dobra que vai ao infinito, conceito importante para pensar as relações entre materialidades e imaterialidades, a usual relação entre a vida humana e as respectivas abordagens (in)finitas sobre o sagrado e a religião. Deleuze diz que o barroco, que possui função operatória, não para de fazer dobras, o barroco curva e recurva as dobras, levando-as ao infinito, dobra sobre dobra, dobra conforme dobra, o traço do barroco é a dobra que vai ao infinito. A progressão segue duas direções, ou dois infinitos, como se tivesse dois andares: as redobras da matéria e as dobras e as dobras na alma. Embaixo, a matéria é amontoadada, no alto, a alma canta a glória de Deus, uma vez que percorre suas próprias dobras, sem chegar a desenvolvê-las inteiramente, pois elas vão ao infinito. Por exemplo, diz-se que o labirinto é múltiplo, etimologicamente, porque tem muitas dobras. O múltiplo não é só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras. Os dois andares se comunicam, e as dobras são conhecimentos que ascendem ao outro andar, molas numa forma de elevação (DELEUZE, 1991, p. 13, 14).

O problema não é como findar uma dobra mas como continuá-la, fazê-la atravessar o teto, leva-la ao infinito, fazendo dela uma forma de expressão, a dobra infinita separa ou passa entre a matéria e a alma nas dimensões da interioridade e da exterioridade, do alto e do baixo, a dobra infinita passa, portanto, pela distribuição dos dois andares (DELEUZE, 1991, p. 58, 59). O que é propriamente barroco é essa distinção e repartição de dois andares. Conhecia-se a distinção de dois mundos em uma tradição platônica. Conhecia-se o mundo de inúmeros andares, composto segundo uma descida e uma subida que se enfrentam em cada andar de uma escada que se perde na eminência do Uno e se desagrega no oceano do múltiplo: o universo em escada da tradição neoplatônica. Mas o mundo com apenas dois andares separados pela dobra que repercute dos dois lados segundo um regime diferente, é a contribuição barroca por excelência. Ela expressa a transformação do cosmo em *mundus*.

O barroco foi a última tentativa de salvar a razão teológica, que terminou por transformar-se em razão humana. A vida não é preservação, as forças vivas valem pelo que podem

.....

<sup>4</sup> Filósofo francês (Paris, 18 de Janeiro de 1925— Paris, 4 de Novembro de 1995). Deleuze publicou estudos sobre pensadores como Nietzsche, Kant e Spinoza. Entre suas obras principais estão *Nietzsche et la philosophie* (1962); *Proust et les signes* (1964); *Logique du sens* (1969); *Spinoza* (1970); *Foucault* (1986); e *Critique et clinique* (1993).

despender em sua atividade vital. Manter as formas do poder, a dominação como dilema ético insolúvel, é falsear o problema das forças vivas, que é o dobrar-se ao infinito. O ornamento não é a forma do convívio, mas a dobra de uma força frente ao problema de seu ilimitado. Construir um problema é dar as condições de sua expressão, fazer com que ele fale o que antes jazia calado. Fazer um problema falar é produzir um acorde para além do terror e da suficiência do acordo, deixando soar uma dissonância fora da consonância do consenso. A política do acorde é a inclusão de uma atividade gerando um espaço livre num território esquecido pela disputa reativa por dominação. Pois o que faz do nosso mundo o melhor dos mundos, segundo Deleuze, é que nele a força é capaz de dobrar-se, o novo é capaz de incluir-se e a harmonia se faz, também, pela dissonância do acorde.

Sousa Filho (2009, p. 22) diz que apesar de o Barroco ser muitas vezes caracterizado por tirar seus efeitos de contrastes, criando uma constante tensão antitética, este processo não se verifica num dos pontos fulcrais de sua visão de mundo: a relação entre o corpo e a alma, entre o sensível e o inteligível, entre o mundo terreno da *physis* e um mundo que o transcenda. É que o Barroco, em sua tentativa de restaurar a razão clássica, instaura uma vasta zona de imanência, tornando esta relação muito mais próxima de uma síntese que de uma antítese, *sobreimprimindo* os dois planos num mesmo, apesar de respeitar ainda a transcendência de uma entidade divina. É segundo esta perspectiva que o Barroco nos parece próximo tanto de nossa contemporaneidade, já que esta nega a transcendência, sobretudo no plano epistemológico e estético, por configurar a simultaneidade de diversos planos, tais como os do nosso universo interior e os das virtualidades históricas que transbordam nossa realidade visível: os *existentes-não-reais*.

*A Dobra* não é um livro sobre origami, nem tampouco o é sobre Leibniz ou sobre o barroco, porém é um livro de filosofia política. Dividindo o livro em três partes (a dobra, as inclusões e ter um corpo), Deleuze trava em cada uma delas um mesmo combate contra as máscaras da atualidade que escondem a dialética da dominação. Esta dialética constrói seu território travestindo o pressuposto dialético em dilema ético: trata-se de dobrar ou de ser dobrado. Aquele que dobra é o senhor, o dominante, e o que é dobrado o escravo, o dominado. Deleuze propõe a dobra como questão ética da atualidade, mas transforma esta questão em *como* se dobrar. O proponente não possui de antemão uma resposta para dar ao problema. Trata-se, antes, de construir a multiplicidade de condições onde o problema pode se exprimir. Mas porque a dobra exprimiria as condições que fazem surgir o problema ético da atualidade? E qual seria o problema ético moderno?

É a dobra que se multiplica ao infinito, em suas duas extremidades; que vai da matéria à alma, tornando indiscernível o limite entre o sensível e o inteligível. A dobra, além de permitir a caracterização de um elemento barroco fora de seus liames históricos, atua, enquanto procedimento estético, como a expressão do imanentismo característico do Barroco. Muitas são as imagens que Deleuze usa para ilustrar o que é uma dobra: as dobras do labirinto, do leque, dos tecidos, das formas esponjosas ou cavernosas e dos próprios elementos, como o filósofo

aponta na pintura de El Greco. No entanto, a que melhor define a dobra é a linha de curvatura variável. Esta é uma linha que passeia espontaneamente e que, ao percorrer uma infinidade de pontos, pode compor uma superfície. Nela, cada ponto é composto por uma inflexão, uma espécie de ponto-dobra; a cada instante se diferencia, alterando seu grau de curvatura, ou seja, sua direção. É o fio que, dobrando-se ao infinito, compõe um tecido.

#### **4. NAS DOBRAS DE PODER: POR QUEM OS SINOS DOBRAM?**

A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir à gênese da contradição. O princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível do qual deriva, isto é, aos paradoxos, ou antes ao que representam os paradoxos (DELEUZE, 1998, p.77).

Antonio Carlos Magalhães (2013, p. 60) diz que a religião nasce e prolonga-se como tecido complexo de influências e experiências impedindo qualquer tentativa de monocausalidade absoluta. Todo discurso religioso deve ser entendido como interdiscurso, não somente porque assim acontece em qualquer discurso, mas pela complexa história da religião que se protagoniza na relação, no diálogo e/ou no enfrentamento com outras religiões e experiências do sagrado, além de percorrer os vários subterrâneos culturais. Religião só existe no plural, não somente em termos da variedade das tradições religiosas, mas no âmbito interno das experiências e das tradições de cada religião. Aliás, uma das marcas da tradição é sua capacidade de sedimentar e cultivar certa flexibilidade para pensar a variedade do mundo. O fato de algumas tradições tentarem uniformizar práticas e pensamentos só confirma a multiplicidade e a variedade das experiências e das interpretações. Demarcar é carregar as marcas que estão implícitas em tentativas de exclusão. A alteridade é incontornável. O pressuposto da multiplicidade implica novos horizontes para o diálogo entre as religiões, mas também deveria implicar concepções mais tolerantes sobre as alteridades e as identidades consideradas fora dos discursos oficiais de cada religião, os quais são, mesmo sem querê-los, múltiplos e marcados pela interdiscursividade. É importante, portanto, superar as fronteiras que estabeleceriam uma separação radical entre religiões fechadas e as experiências religiosas diversas, pois não há vivência religiosa e interpretação religiosa que não carregue consigo os fluxos de multiplicidade e suas interdiscursividades.

Talvez, o projeto inacabado da modernidade tenha justamente na religião seu maior embate e derrota. A chamada pós-modernidade seria sinônimo para a incapacidade de a modernidade lidar com a religião? Ao contrário do que foi anunciado, a religião não perdeu a força, a fé cristã não foi banida; a experiência religiosa negou a ideia de que religião é expressão somente da alienação. A ideia de que a modernidade implantar-se-ia à medida que a religião se retirasse de cena não vingou. A modernidade avançou, mas a religião também. A modernidade agoniza em muitos aspectos; a religião recupera lugares perdidos. A forma como a modernidade presunha seu estabelecimento, baseado em diacronia entre emoção e razão, intuição e pensa-

mento, superstição e ciência, pensamento simples e pensamento complexo, entre primitivo e moderno, não teve a eficácia e a abrangência previstas. O ser humano não partiu de um polo a outro, mas soube conviver com esses aspectos não como oposições, mas como princípios que podem coexistir na humanidade. Não existe ser humano que não seja o pulsar da vida entre as diferentes possibilidades que encontra no cotidiano (MAGALHAES, 2013, p. 61).

Os sinos dobram, mas por quem? Colocamos mais esta imagem de dobras, o balancear de um sino na torre, para “compreender que a perspectiva é solidária de uma dinâmica do olho, que nada é fixo para aquele que alternadamente pensa e sonha” (BACHELARD, 1985, p. 95). Sob a ausculta dos velhos e novos arautos, Deus aparece e desaparece do palco, é morto e resuscitado, desejado e expurgado, reverenciado e odiado. O século XXI apresenta um mundo em desordem tomado pelo senso religioso, o homem em busca de compreensão das forças e poderes atuante na existência humana, cuja amplitude e atuação ultrapassa sua finita compreensão. Balandier (1999, p. 150) citando Ernest Jünger, anuncia que “os deuses só se afastaram para voltar mais fortes: sempre houve deuses, e sempre haverá”. Há um interregno grande e secular do Divino, o que encontrou no século XXI o espaço exato para a transcendência, o intemporal e a nova manifestação do sagrado. Nesta encruzilhada encontram-se os caminhos da Literatura, Filosofia, Teologia, Sociologia, Antropologia, dentre outras áreas do conhecimento humano. As crenças não podem ser vistas como um monstro aos olhos dos lógicos cientistas, na verdade, em nosso século têm-se olhado como um monstro interessante. O ato de crer manifesta uma ordem de convicções, uma metáfora de desejos e incertezas a serem investigadas pela ciência moderna.

A modernidade submete o sagrado à prova das grandes mudanças, reduzindo os espaços, desconstruindo as funções atribuídas pela tradição religiosa ao longo do tempo. Com isso faz surgir o sentido religioso do homem moderno onde “a demanda do sagrado é tão forte quanto sua falta, a se exprimir de forma intensa” (BALANDIER: 1999, p. 157). Os deuses são necessários à medida que vendem e possibilitem as conveniências dos homens belicosos. Assim, em nosso tempo, há o crescente interesse face ao sagrado, não importando o nome e a destinação que se dê a Ele.

Sagrado moderno ou cosmo sagrado? Sagrado difuso ou informal? Religião invisível ou religiosidade guerreira? Religiosidade política ou política religiosa? O sagrado em expansão, abre caminho para apropriações individuais e coletivas em relação às instituições religiosas, e de maneira sincrética às ofertas de crenças a adesão é proporcional aos novos concessores de regras de vidas ou formas de salvação. Tudo na medida do homem, o que Balandier (1999, p. 164) chama de “privatização do religioso” ou a “religião à la carte”. Nosso tempo é marcado por uma forte névoa mística, uma nova religiosidade. O sagrado antes varrido para a periferia da história, agora está no itinerário do sagrado face à medida humana no século XXI. Dependendo dos efeitos do sagrado não se olham os defeitos. Enfim, a religião saiu do subterrâneo imposto pela ciência, e está nas universidades com uma questão, ser analisada como essência da condição humana.

O Sagrado e a religiosidade, que nunca foram realmente banidos da sociedade, mantiveram-se apenas com nomes, rostos, formas e espaços diferentes. Em lugar de volta do sagrado, urge verificar a permanência do religioso na vida e nas áreas de conhecimento humano. Sendo a religião uma forma de organização do sagrado, este conhecimento está no caleidoscópio da palavra e da fé, onde

a Teologia, por definição, pretende ser palavra organizada, reflexão e discurso sobre Deus que é a questão fundamental não só da fé, como da própria existência humana. Porém, sendo linguagem, é na verdade metalinguagem, palavra segunda, que vem posteriormente e se segue à experiência de Deus e à práxis no seio da qual o homem pode experimentar o transcendente e o divino sob suas distintas e imanentes manifestações (BINGEMER, 1993, p. 71).

Conhecer o solo em que pisamos é condição *sine qua non* para a realização de uma festa epistemológica, uma abordagem eficaz do fenômeno sempre presente, a religião. Clifford Geertz (2001, p. 154,155) diz que a religião é a variável dependente favorita de todo o mundo. O mundo não funciona apenas com crenças. Mas dificilmente consegue funcionar sem elas. A religião é beliscão individual do destino sempre presente quando os sistemas ideológicos falham, ela ainda não falhou. Quanto a isso, Rubem Alves (1999, p. 13) diz que a religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. O estudo da religião, portanto, longe de ser uma janela que se abre apenas para panoramas externos, é como um espelho em que nos vemos. Segundo Peter Berger (2004, p. 15), a característica de nosso tempo é a convulsão das certezas e o questionamento das identidades. Os conflitos entre as diferentes ofertas de orientação são resolvidos no mercado. O sentido é uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências. Em nosso tempo vivemos o pluralismo, o estado em que as pessoas levam uma vida diferente na mesma sociedade. Estamos vendo o '*chacun à son goût*', o mundo atual é marcado pelo individualismo selvagem, pelas múltiplas formas de violência, por conflitos, por racismos latentes, por intransigências religiosas, políticas e ideológicas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fabrico um elefante de meus poucos recursos... Eis meu pobre elefante pronto a sair à procura de amigos num mundo enfasiado que já não crê nos bichos e duvida das coisas... Vai o meu elefante pela rua povoada, mas não o querem ver nem mesmo para rir...Mostra com elegância sua mínima vida... A cola se dissolve e todo seu conteúdo. De perdão, de carícia, de pluma, de algodão jorra sobre o tapete, qual mito desmontado. Amanhã recomeço<sup>5</sup>.

.....  
<sup>5</sup> ANDRADE, Carlos Drummond de. Antologia Poética. Poema 'O elefante'. São Paulo; Record. 2002, p.168-171.

Carlos Drummond de Andrade, no poema *O elefante*, sugere a possibilidade de nosso árduo trabalho, sempre contínuo, de fabricar o amanhã a partir dos embates do hoje, através das insólitas esperanças. Quando pensamos nas relações entre religião, sagrado e as infinitudes na ambiência humana temos a dimensão do desafio para a Antropologias, especificamente, a Antropologia da Religião, num enorme recomeçar constante. A religião e o sagrado são dobras de poder entre dominantes e dominados, entre os que creem e os que não creem mas perceber a importância da religião nestes tempos tão desafiadores. A religião como sistema simbólico sintetizador do ethos humano em Clifford Geertz, a liminaridade da porta na antropologia do horizontes do sagrado em Aldo Natale Terrin e o conceito de dobra rumo ao infinito em Gilles Deleuze pretende perceber que a dimensão da religião e do sagrado formam, na história e ainda em pleno século XXI, elemento que determina comportamentos humanos, nacionais e políticos. A porta da religião é movimentada pelas dobradiças do sagrado a partir das identidades nacionais, e o ser humano está nesta liminaridade optativa. Os acessos às portas da religião via as dobradiças do sagrado tem sua interioridade e exterioridade alicerçadas em delimitações da angulação entre o alto e o baixo de nossas angústias metafísicas ante às nossas caminhadas rumo ao (in) finito, assim, o porão e o sótão humano, acessíveis pelas dobras da religião e do sagrado, continuam a despertar estudos e análises tão oportunas quanto imprescindíveis.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O que é Religião?* 4. ed. São Paulo: Loyola, 1999.
- ANTOUN, Henrique. *As dobras do poder*. Rio de Janeiro: Caderno de pesquisas de pós-graduação da Escola de Comunicação da UFRJ, in: <http://www.pos.eco.ufrj.br/docentes/publicacoes/hantoun11.pdf>
- BACHELARD, Gaston. *A Poética do espaço*. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O direito de sonhar*. São Paulo: Difel, 1985.
- BALANDIER, Georges. *Os retornos e os contornos do Sagrado*. In: O Dédalo, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *Modernismo, Pluralismo e Crise de Sentido*. A orientação do homem moderno. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BINGEMER, Maria Clara L. *Alteridade e Vulnerabilidade*. A experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra: Leibniz e o Barroco*. São Paulo: Papyrus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Lógica do Sentido*. 4ªed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- GEERTZ, Clifford. *A Religião como Sistema Cultural*. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Nova Luz sobre Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Religião: árvore ou rizoma?* São Paulo: Revista Estudos de Religião, v. 27, n. 1. 59-67, jan-jun, 2013.
- ROLNIK, Suely. *Esquizoanálise e antropofagia*. In: Encontros Internacionais Gilles Deleuze, Brasil, 10-14 de junho de 1996.

SOUSA FILHO, Aderaldo Ferreira de. *A menor distância entre dois pontos: sobre o conceito de dobra enquanto componente da visão de mundo e da técnica de escrita em Maria Gabriela Llansol*. ABRIL- Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF, Vol. 2, n° 3, Novembro de 2009.

SILVA, Rosane Neves da. *A dobra Deleuziana: Políticas de subjetivação*. Revista Departamento de Psicologia da UFF;16(1):55-75, jan.-jul. 2004. <http://www.ichf.uff.br/publicacoes/revista-psi-artigos/2004-1-Cap4.pdf>

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

Recebido: 26 06 2015

Aprovado: 30 07 2015





**ROBSON STIGAR E VANESSA RUTHES: BOFF, CLODOVIS. O LIVRO DO SENTIDO: CRISE E BUSCA DE SENTIDO HOJE (PARTE CRÍTICO-ANALÍTICA), VOL 1. SÃO PAULO: PAULUS, 2014.**

A obra *O Livro do Sentido - Crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica)* do renomado teólogo Clodovis Boff, é a primeira de uma trilogia. Segundo o autor, este primeiro volume apresenta o “ver”: procura analisar a situação da falta e da busca de sentido hoje. O segundo volume trabalhará a dimensão do “julgar”: examinará o lugar onde se encontra realmente o sentido da vida; e por fim o terceiro e último volume trabalhará com a dimensão do “agir”: como encontrar e viver o sentido da vida.

Neste primeiro livro o autor procurou apresentar um estudo analítico, profundo e sistemático sobre a questão da situação do sentido da vida e de sua ausência, tema tão presente e relevante para a sociedade atual que vive em tempos de crise. Para ele atualmente o sentido da vida é o maior desafio do ser humano de todos os tempos.

Abordando a problemática tanto em plano teórico como no plano real, organiza este primeiro livro em nove capítulos, abordado desde a pergunta originária sobre o sentido, perpassando por uma ampla análise do niilismo e da crise de sentido atual até, por fim lançar proposições acerca de toda a problemática.

Nesta perspectiva argumentativa, Clodovis Boff apresenta-nos que o sentido é algo fundamental para a vida humana e que viver sem sentido é algo impossível, pois faz parte da nossa ontologia, porém muitos ignoram essa essência, insistem em viver com o Ter e não com o Ser, viver por viver, vivendo assim sem sentido, fato que traz muitos danos tanto para o ser humano como para toda a sociedade.

Para o autor o sentido é a questão humana mais profunda e decisiva de todas as demais que temos em nosso meio. Em todos os lugares e em todos os tempos da humanidade esta questão esta presente, mas é na sociedade moderna e na contemporânea que ela se tornou algo visível e particularmente urgente e dramática.

Assim, sendo o sentido a âncora existencial do humano, no momento em que este declina no horizonte de expectativa existencial, inicia-se a aurora do Niilismo, palavra do latim ‘nihil’, que significa nada, que também pode ser compreendida como viver por nada, viver um vazio existencial, viver por viver, viver sem sentido.

Este viver por nada, segundo o autor, é expresso em vários sintomas presentes na vida atual do ser humano, como: a depressão, os suicídios, o uso abusivo de drogas ilícitas, a violência, a desnatalidade, a banalização do sexo, o consumismo, a busca pelo prazer desenfreado, a absolutização do ser humano, dentre outros. Todos esses elementos e outros mais configuram o que chamamos de esvaziamento dos valores humanos e religiosos, bem como o desamor pela vida, no entender do autor.

A crise de sentido nasce a partir da configuração da nossa sociedade que é fundamentalmente desencantada. As coisas perderam seu sabor, principalmente pelas influências da mídia e do capitalismo, tonando a vida apática, sem sentido, sem graça e tediosa, pois eliminamos a dimensão transcendente da vida, de modo que nada mais tem valor e encanto.

Para o autor, só há uma alternativa para o sentido que ser humano busca, que é a Transcendência. Podemos vislumbrar o sentido da vida a partir do anúncio do Reino de Deus. A partir do evangelho, podemos afirmar que o sentido da vida cristã se encontra na adesão a Jesus e seu projeto. Jesus, Deus encarnado na história, é o sentido último da vida humana.

Qual é o sentido da vida? Essa pergunta tão presente nas reflexões do ser humano é a coluna dorsal desta obra, que segundo o autor é aguda, pois toca na essência do ser humano. Esta questão também é fundamental para as reflexões da teologia, filosofia, antropologia, psicologia, bioética, dentre outras áreas do conhecimento que buscam por um entendimento sobre a questão do sentido da vida.

A leitura deste livro é recomendada para todos, pois segundo o autor a questão do sentido não poupa ninguém, embora essa mesma temática seja nos dias atuais algo específico para os jovens e aos intelectuais, pois são esses que sofrem mais de perto a tentação do niilismo e que o difundem em toda a sociedade.



**GILSON XAVIER DE AZEVEDO<sup>1</sup>: LAPLANTINE, FRANÇOIS. APRENDER ANTROPOLOGIA. TRAD. MARIE-AGNÉS CHAUVEL. SÃO PAULO: EDITORA BRASILENSE, 2007.**

Na introdução da obra, nota-se que para Laplantine a antropologia seria a história do pensamento do homem sobre o homem. Uma pensamento que fora mitológico, artístico, teológico, filosófico, mas não científico. A ciência supõe uma dualidade entre observador e objeto. As sociedades inicialmente estudadas eram longínquas, sendo-lhes atribuídas dimensões restritas que tiveram poucos contatos com os grupos vizinhos e dotadas de pouca tecnologia.

Segundo o autor, o estudo das populações não pertencentes à civilização ocidental requer muito tempo ainda para um consenso reflexivo sobre as mesmas. Seriam então o fim da ideia de selvagem em relação a estas civilizações? Seria a possibilidade de ver o suposto selvagem como um camponês que em cultura específica?

O projeto de fundar uma ciência do homem – uma antropologia – é, ao contrário, muito recente. De fato, apenas no final do século XVIII é que se começa a constituir um saber científico que toma o homem como objeto de conhecimento, e não mais a natureza, apenas nessa época é que o espírito científico pensa, pela primeira vez, em aplicar ao próprio homem os métodos até então utilizados na área física ou biológica.

As sociedades estudadas pelos primeiros antropólogos são sociedades longínquas as quais são atribuídas as seguintes características: Sociedades de dimensões restritas, que tiveram poucos contatos com os grupos vizinhos; cuja tecnologia é pouco desenvolvida em relação a nossa; e nas quais há uma menor especialização das atividades e funções sociais. São também qualificadas de “simples”; em consequência, elas irão permitir a compreensão, como numa situação de laboratório, da organização “complexa” de nossas próprias sociedades.

Assim a antropologia busca estudar o homem inteiro em todas as sociedades, sob todas as latitudes em todos os seus estados e latitudes (p. 16). Diferente disso a antropologia biológica busca entender as relações entre patrimônio genético e meio considerando fatores culturais que possam influenciar o crescimento e maturação do indivíduo.

No estudo da genética das populações busca-se entender o que é inato e o que foi adquirido de um modo ou de outro. Ou mesmo saber porque razões uma criança africana tem mais desenvolvimento motor que uma ocidental americana.

.....  
<sup>1</sup> Educador; Doutorando em Ciências da Religião (Bolsista FAPEG) pela PUC-GO.

A antropologia social u etnologia busca olhar para a totalidade do homem imerso nas tantas sociedades humanas sobremaneira as preservadas do contato com o ocidente onde aquilo que tomávamos como natural era cultural e problemático. O menor de nossos comportamentos não tinha nada de natural.

Tais formas de vida são inatas, tais como, andar, dormir, nos encontrar, emocionar, comemorar são produtos de escolhas culturais, aquilo que é de mais comum entre os seres humanos. A capacidade para diferenciar huns dos outros, elaborar costumes, línguas, modos, sendo que o que há de natural na espécie humana é somente sua capacidade de variação cultural (p. 22).

O europeu não se interessou sozinho por hábitos e instituições. Asiáticos e índios também mantiveram tal interesse. Mas então, como a humanidade permaneceu cega por tanto tempo e olhando para o próprio umbigo ou formação histórico cultural, desconsiderando tanta informação que se perdia, questiona Laplantine (p. 24).

Algumas dificuldades cercam a investigação antropológica: A linguística, a cientificidade que a investigação antropológica possa alcançar, a relação ente antropologia e história, a aplicabilidade do que fora investigado. Existe uma quinta dificuldade que é o limite do que se deve escrever sobre um campo tão vasto.

Fala-se portanto de um antropologia pura e outra diluída nas questões do entorno da ciência. Os arquétipos do discurso etnológico somado à diversidade de ideologias sucessivamente defendidas não altera nada do problema em si, de modo que o antropólogo deve contribuir, enquanto tal para a sociedade que ele estuda tornando mais familiar aquilo que lhe é estranho a ele e aos demais investigadores.

As mudanças de comportamentos geradas pela civilização mundial estão presentes em qualquer cultura, mais ou menos, sejam elas rurais ou urbanas. Urge portanto a preservação dos patrimônios culturais locais ameaçados e a análise de tais mutações. Assim, a pesquisa antropológica não é uma atividade de luxo.

Como o livro está dividido em três partes, a primeira trata dos marcos do pensamento antropológico.

O capítulo um trata da pré-história da antropologia e trata da dupla resposta ideológica às descobertas antropológicas surge do primeiro confronto visual com a alteridade dos ditos descobertos. Seriam eles pertencentes à humanidade. O selvagem te uma alma? O pecado original apregoado pelo catolicismo lhe diz respeito? Surgem então duas ideologias, a do simétrico invertido e a da recusa do estranho.

Para Las Casas, os que acreditam serem os índios bárbaros, devem antes perceber que têm aldeia, vila, cidade, rei, senhores e uma ordem política que em alguns casos parece superior ao do ocidente. Sepulveda acrescenta à discussão que tais povos nos superam em prudência e razão. Mas mesmo tendo características superiores, são servos.

Para os antigos gregos, o bárbaro era todo aquele que se mostrava diferente de seu padrão cultural. No renascimento existiam os naturais e os selvagens. Tais atitudes expulsam para a natureza, para a animalidade todos os que são vistos como diferentes de nós civilizados no tocante à aparência física, comportamentos alimentares e inteligência ligada à linguagem.

Se a raça supostamente inferior não tem história e está para sempre condenada, por seu estado “degenerado” a se ver fora da história formalizada, deve-se atribuir isso a algo; os primeiros antropólogos atribuíram ao clima, humor, sangue e temperamento. Em resumo são inferiores, insensíveis, sombrios e infelizes.

A explicação climática também encontra divergência, dado que os bárbaros americanos são ditos vivendo da caça e da pesca, nas florestas dos países frios. Os olhares sobre a África ainda considerarão o canibalismo como agravante da degeneração social.

O aspecto privativo de tais sociedades caracteriza-se, portanto pela falta do que a civilização possui: a escrita, tecnologia, economia, religião organizada, clero, sacerdotes e polícia, além de leis e Estado. No entanto, a famosa carta de Américo Vespúcio parece indicar o contrário, pois fala de vida comum, apesar das relações incestuosas.

São, portanto chamados de bárbaros segundo as regras da razão, pois na convivência, são afáveis, liberais e moderados, além de caracterizados pela vida silvestre e pelo ócio. Mas para outros os selvagens pareciam monstros com figura humana, de existência infeliz e miserável, preguiçosa, sem alma, sem Deus, com pavor sobrenatural, anarquistas, criminosos na essência, embrutecidos, atrasados nos hábitos e estúpidos.

O capítulo dois trata da invenção do conceito de homem, como para Foucault, o homem não existia como também o poder da vida, a fecundidade do trabalho ou a densidade histórica da linguagem. O que caracteriza o projeto antropológico é justamente a construção do conceito de homem, não apenas enquanto sujeito, mas objeto do saber, do trabalhar, da religião, da cultura, de um saber observador e reflexivo.

Tal naturalismo dos selvagens está na emancipação do pensamento teológico ao filosófico e depois ao positivo. Tal relação está na natureza dos objetos observados e na atividade epistemológica. Os observadores sociais têm, portanto, superioridade na observação para dizer e estabelecer seu é seu objeto.

O cientista naturalista deve ser ele próprio testemunha ocular do que ele observa, sendo que o saber filosófico por ele constituído será diferente do científico. No final do século XVIII, o homem questiona-se sobre a natureza, biologia, repartição de riquezas, economia, discurso e linguística. Amo mesmo tempo é inseparável do histórico.

No capítulo três fala-se do tempo dos pioneiros, onde a lei criada pelas convenções dá a entender a força dos seres humanos em se consolidar como dominadores do mundo conhecido. Surge então a teoria evolucionista, de modo que se notam espécies humanas idênticas, mas em ritmos evolutivos diferentes.

O indivíduo atravessa as mesmas fases que a história das demais espécies. Essas populações que parecem as mais arcaicas do mundo, citando os aborígenes, notam-se povos primitivos por toda parte, repletos de magias e religiosidades míticas.

Tais povos são descritos como os mais atrasados do mundo, vivendo ainda na idade da pedra, sem metalurgia, sem cerâmica, sem tecelagem, sem criação de animais e ainda no totemismo. Nesse caso, a magia representa uma fase anterior, mais grosseira da história do espírito humano.

A visão evolucionista parece no século XIX satisfazer os espíritos mais afeitos à explicação da existência de selvagens no mundo, de modo que viemos dentre os ditos selvagens, mas membros de uma raça superior e servidores de um governo que deseja levar as partes mais degradadas da família humana.

Os evolucionistas consideram o fenômeno do totemismo, exogamia, magia como exemplos do estágio inferior desses povos. O que vale na época é a tentativa de compreensão das culturas vigentes, sobremaneira as mais exóticas. A fé que se punha na ciência e a ideia de um mundo integrado parecem hoje espantosas.

O capítulo quatro traz a problemática que impera entre os antropólogos no final do século XIX, qual seja, a etnografia. Esta surge quando pesquisadores europeus e americanos começam a ir para o campo ver eles mesmos o que querem pesquisar, conviver com seu objeto, mas a etnografia irá se desenvolver mesmo é na primeira metade do século XX.

O pesquisador do século XX aprende como aluno atento, aprende a viver entre os primitivos e com eles; a falar e a pensar na língua. O primeiro grande etnólogo foi Frans Boas, alguém que ensina que no campo deve-se anotar tudo, desde materiais constitutivos das casas até melodias e hábitos. Outro teórico importante é Malinowski que radicalizou a compreensão por dentro da pesquisa, estabelecendo correlações entre o maior número possível de variáveis.

Graças aos dois, hoje, os etnólogos se convenceram de que homens e mulheres que viveram em sociedades arcaicas diferem dos que vivem em nossa, por ter naturalmente comportamentos diferentes que pararam em hábitos tolos.

Desse modo, sociedades tradicionais como a nossa são estáveis, sem conflitos e contam com instituições capazes de satisfazer o homem em suas necessidades. É a exigência científica de conduzir um projeto sem renunciar à sensibilidade artística que constrói a etnologia.

Outros dois teóricos importantes tratados no capítulo cinco são Durkheim e Mauss. Para o primeiro, a sociedade deve ser estudada a partir dos fatos sociais que são anteriores aos estados de consciência.

Marcel Mauss trabalha incansavelmente para que a etnologia seja reconhecida como ciência. Para ele, os fenômenos sociais são antes de mais nada sociais.

A segunda parte do livro de Laplantine aborda as tendências do pensamento antropológico contemporâneo. Nele, a introdução indica que a antropologia americana teve rápido crescimento graças aos trabalhos de Lewis Morgan que tratou das diversidades das culturas.

A antropologia britânica é antievolucionista, antidifusionista e de campo, além de social. Já a Francesa, está ausente da ótica social e cultural, destacando-se pela física social estruturalista.

São cinco os polos teóricos que permeiam o pensamento antropológico contemporâneo: a antropologia simbólica, social, cultural, estrutural ou sistêmica e a dinâmica.

Em a antropologia dos sistemas simbólicos, o autor aborda a lógica dos sistemas de pensamento mitológico, teológico e cosmológico.

A antropologia social considera a coesão das instituições sociais integrando a este conceito a família, a moral e a religião.

Na antropologia cultural é essencialmente americana dedicando-se ao funcionamento das instituições culturais, por considerar que são reveladoras da cultura.

A antropologia estrutural estuda a lógica da cultura, as invenções culturais do homem e como esse se articula com sua criação.

Por sua vez, a antropologia dinâmica observa as diferentes tendências de orientações conservadoras de grupos quanto às noções de integridade, estabilidade e harmonia.

A terceira parte do livro trata a especificidade da prática antropológica. Aqui, nota-se a ideia de que exista uma ruptura metodológica inicial não baseado na observação direta dos contemporâneos sociais. É a ideia de que para crescer a antropologia deveria ir para o campo e foi isso que ocorreu.

A antropologia é uma imersão que interioriza a sociedade a ser estudada. Nota-se uma inversão temática nesse processo dando atenção devida aos materiais residuais considerados indignos de nobre atividade. As preocupações dos etimólogos estão ligadas a certo número de critérios que permitem definir as sociedades nas quais a disciplina nasceu.

Nota-se uma estreita preocupação com a totalidade conforme ressalta Laplantine (p. 156), pois no campo, tudo deve ser observado, anotado, vivido, mesmo que não diga respeito diretamente ao objeto.

Outro ponto forte é a análise comparativa das culturas e formas sociais estudadas evitando qualquer forma etnocêntrica.

A antropologia não existe em estado puro, de modo que suas influências vêm dos mais variados campos científicos. Seria muito pretencioso reduzir a antropologia às condições de seu surgimento e desenvolvimento.

O observador nesse sentido, é parte integrante do objeto de estudo, fazendo-se contudo necessário diferenciar aquele que observa do que é observado. Não se observa comportamentos de um grupo como se ali estivéssemos como sujeitos da observação de outrem.

A ideia de que se possa construir um objeto de observação diferente do próprio observador provém da realidade de um modelo objetivista, que foi o da física.

No capítulo sete da terceira parte, Laplantine trata da relação entre antropologia e literatura. Tal confronto parte daquilo que é produzido pelos grupos e povos em situação social ou cultural. Ao passar de uma atividade enográfica a uma prática literária, muito se tem a observar sem deixar de se ater aos contextos e aos textos.

A prática antropológica é portanto, repleta de conflitos internos opondo-se à universalidade e às diferenças. Ao entregar-se a um confronto terminológico por exemplo, pensa as polémicas e tenta chegar a um consenso.

A busca pela construção científica oscila entre a unidade e a pluralidade, entre o concreto e o abstrato.





**ÂNGELO VIEIRA DA SILVA<sup>1</sup>: COSTA, HERMISTEN MAIA PEREIRA. EU CREIO NO PAI, NO FILHO E NO ESPÍRITO SANTO. SÃO PAULO: PARAKLETOS, 2002. 479 PP.**

O livro *Eu creio no Pai, no Filho e no Espírito Santo*, de Hermisten Maia Pereira da Costa,<sup>2</sup> acrescenta elementos essenciais para o bom desenvolvimento do sistema teológico hodierno, subscrevendo verdades bíblicas fundamentais para uma confissão de fé viva e fiel às Escrituras. O *Credo dos Apóstolos* é a matéria de exame do livro. Pretendendo usá-lo como rota de estudo, por ser uma boa síntese da fé cristã, Costa afirma que seu método está estritamente conectado com a forma do mesmo enxergar as Escrituras.

O assunto em questão é o *Credo* ou a atitude adequada frente à expressão *Eu creio*, a saber: é preciso reconhecer e confessar a realidade e o conteúdo da fé. Por isso, o autor verifica a importância da subscrição de fé, como pode ser encontrada no Antigo Testamento, no credo judeu: o *shema*; e no Novo Testamento, pleno de referências às tradições, à doutrina dos apóstolos, à palavra da vida, à forma que foi entregue e muitas outras expressões que podem fundamentar a matéria em questão, organizada em vinte e uma partes de exame no referido credo.

Ao finalizar o extenso capítulo introdutório, adentra-se à primeira parte da obra, sobre a inspiração e inerrância das Sagradas Escrituras. Costa refere-se a estas como verdades fundamentais da fé cristã, das quais depende toda formulação teológica. Demonstra também o que não é inspiração (nem mecânica, iluminada, intuída, fracionada, mentalizada) e o que ela realmente é a partir de considerações gramaticais, focando-se na inspiração (a) plenária (toda a Escritura), (b) dinâmica (não anulou a personalidade), (c) verbal (através de palavras) e (d) sobrenatural (originada em Deus) das Escrituras.

A segunda porção da obra salienta a fé salvadora, *indispensável, essencial à vida humana*. Costa relaciona quatro tipos de fé que chama de (a) Histórica ou Especulativa (crença intelec-

<sup>1</sup> Ângelo Vieira da Silva possui o mestrado profissional em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória, ES. Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, SP. Pesquisador na área de apocalíptica, pseudoepígrafos (Enoque etíope), escatologia (milenarismo) e angelologia. É pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, atualmente na Primeira Igreja Presbiteriana de Resplendor, MG. Publicou, entre outros estudos em Literatura Bíblica e Teologia, o opúsculo *Angelologia Bíblica*. (1. ed. Amazon, Kindle Edition, 2013. v. 1. 38p.). E-mail de contato: revavds@gmail.com Blog: <http://revavds.blogspot.com.br> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8163422369950583>

<sup>2</sup> O Rev. Hermisten Maia Pereira da Costa possui graduação em Pedagogia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (1993), graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1983), graduação em Teologia - Seminário Presbiteriano do Sul (1979), Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (1999) e Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2003).

tual na veracidade de um acontecimento histórico), (b) Temporal (decorrente da consciência da realidade das verdades religiosas), (c) Milagrosa (pela persuasão intelectual de ser instrumento ou beneficiário de um milagre, daí ativa ou passiva) e (d) Salvadora. Para o autor, a fé salvadora tem elementos distintos (Intelectual, Emocional e Volitivo), necessidades (para salvação, oração, culto, relacionamento com Deus, resistir ao diabo), efeitos (na salvação, selo do Espírito Santo, adoção, perdão dos pecados, justificação) e características especiais, pois se origina no próprio Deus, direcionada para Ele e Sua Palavra, apoiando-se em seu poder e fidelidade, resultando em nossa eleição interna.

Creio em Deus Pai... O terceiro elemento do livro acentua a paternidade de Deus no Antigo e Novo Testamentos, inicialmente. Contudo, parece que sua ênfase está na filiação em Cristo Jesus. A partir dos quatorze aspectos desta paternidade, Costa avalia a natureza da filiação como resultado da graça de Deus e de seu amor eterno, bem como os critérios desta filiação (nascer de novo, receber a Cristo, fé em Jesus) e evidências da mesma (guiados pelo Espírito que testemunha interiormente e manifesta seu fruto, obediência, comunhão integral).

Creio num Deus Todo-Poderoso... Na quarta divisão, Costa evidencia o poder soberano de Deus. O ponto de partida é a liberdade do poder de Deus em cinco aspectos: (a) a liberdade de existência (Ele é o próprio poder), (b) a liberdade de decisão (Ele determina livremente suas ações), (c) a liberdade de execução (Ele age conforme a sua vontade) e (d) a liberdade de limitação (Ele age conforme as perfeições de seu Ser).

O quinto ponto de observação na obra está no Deus Criador. O objetivo deste capítulo é estudar alguns aspectos da ação criadora de Deus, dedicando maior atenção ao homem como a 'obra-prima' do Criador. A origem do homem segundo as Escrituras e o sábio Conselho do Deus Triúno é vista nos conceitos sinônimos de imagem/semelhança em sete aspectos teológicos: (a) Personalidade, (b) Justiça e Santidade, (c) Liberdade, (d) Conhecimento espiritual, (e) Imortalidade, (f) Espiritualidade e (g) Domínio sobre a natureza.

Creio em Jesus Cristo... A primeira vinda do Senhor é vista no sexto capítulo do livro. Jesus, o Cristo, o Messias, o Ungido é destacado a partir do significado e prática da unção no Antigo Testamento, um sinal visível de (a) designação para um ofício, (b) estabelecimento de uma relação sagrada e a conseqüente consagração da pessoa ou coisa ungida e (c) comunicação do Espírito ao que foi ungido. Jesus veio cumprir a vontade do Pai. Veio salvar Seu povo, que foi ungido pelo Espírito.

A sétima parte descreve a Pessoa de Cristo como se confessa. Costa visa demonstrar a realidade das duas naturezas de Cristo, afirmando que Jesus Cristo é plena e perfeitamente Deus e perfeitamente homem. O autor expõe a Divindade e Humanidade de Jesus aprofundadamente nos termos de profetizadas, reconhecidas e demonstradas.

A oitava porção da obra enfatiza a unidade e a necessidade das duas naturezas de Cristo. Quanto à necessidade, Costa a descreve em relação à Divindade, Humanidade e nas duas naturezas numa só pessoa. Tal necessidade fundamenta-se (a) no cumprimento de toda lei, (b)

na revelação de Deus e da salvação aos homens, (c) na derrota definitiva de satanás, (d) no suportar o peso da culpa do pecado de seu povo, (e) no constituir-se um caminho perfeito e imaculado e (f) no apresentar-se como sacrifício perfeito.

O nono elemento do livro é o Filho unigênito de Deus. Costa ensina acerca da eternidade do Filho e de Filho e como se dá o íntimo relacionamento deste com seu Pai. Para isto, salienta alguns aspectos desta relação como: (a) a igualdade essencial entre ambos, (b) o poder do Filho, (c) a santidade gloriosa do Filho e (d) o reconhecimento da filiação de Jesus Cristo.

Na décima divisão a temática é *Jesus Cristo, nosso Senhor*. A começar do Antigo Testamento, Costa estabelece suas reflexões no Senhorio do Redentor, dono da terra, de Israel e da história. São esclarecedores os seis possíveis sentidos fundamentais para Jesus como Senhor escritos pelo autor, bem como suas características, manifestações e efeitos escatológicos.

O décimo primeiro ponto se relaciona ao ministério terreno de Jesus Cristo. Para Costa são seis as facetas deste ministério: (a) Docente (autoritativo, sábio, poderoso, incansável, corajoso, determinado, realista, sincero, sensível, fiel), (b) Litúrgico (sobre Arão, exegeta intérprete do Pai, culto a Deus, que foi glorificado), (c) Diaconal (veio para servir, não para ser servido), (d) Pastoral (conhecendo suas ovelhas, reconhecido por elas, guiava com segurança, vivificador, sacrifica pelas ovelhas, preservador, compartilha com seus servos o privilégio do pastorado), (e) Terapêutico (preocupação com o homem por inteiro) e (f) Intercessório (orou por todos, num futuro próximo ou distante).

Os sofrimentos de Cristo tornam-se o fundamento do décimo segundo capítulo do livro. Neste ponto se pode aprender que a vitória sobre o sofrimento está na plena submissão à vontade de Deus. As causas do sofrimento de Cristo não são outras senão o pecado humano, a justiça, o amor reconciliador de Deus e a voluntariedade do Filho. O autor ressalta a consciência e a obediência perfeito de Cristo em seu sofrimento, demonstrando qual a intenção e extensão destes.

A décima terceira parte é sobre Jesus, o Salvador. Se todos os homens necessitam da salvação por causa de seus pecados, Costa demonstra que tal necessidade parte dos princípios (a) da universalidade do pecado, (b) da interrupção da comunhão com Deus e (c) da morte física/espiritual do homem. Jesus é o único Salvador. Apropriar-se desta graça só será possível pelo (a) Arrependimento, (b) Fé em Jesus Cristo, (c) Regeneração, (d) Obediência, (e) Santificação, (f) Perseverança e (g) Confissão Pessoal de Cristo como Senhor.

A décima quarta porção é sobre o Sacerdócio de Cristo. Mediante citação da obra *Sacerdotal, Profética e Real de Cristo*, definição de termos vetero-testamentários e o sacerdócio judaico, o autor define que o profeta fala da parte de Deus ao povo; mas é o sacerdote que fala da parte do povo a Deus. Costa ainda demonstra que Cristo é o sacerdote perfeito, pois (a) ofereceu a Deus um sacrifício perfeito para satisfazer a justiça divina, reconciliando seu povo com Deus e (b) intercede continuamente por seu povo, fundamentado em seus méritos redentores.

O décimo quinto elemento da obra é a ressurreição de Cristo. Segundo Costa, o mistério desta doutrina, da singularidade da ressurreição de Cristo, poderá estar em seu corpo real e transcendente. É por isso que trabalha significados para mesma: (a) teológico (como o cumprimento das Escrituras), (b) soteriológico (como nossa regeneração), (c) kerigmático (dando sentido a pregação fiel da igreja), (d) vivencial (frutificando para Deus) e (e) escatológico (modelo do corpo glorioso dos cristãos).

A ascensão é assunto da décima sexta divisão da obra. Percebe-se que, para o autor, a ascensão denota a grande responsabilidade de se viver como o Corpo de Cristo no mundo, e que o regresso de Jesus ao Pai evidencia a realização completa de toda a obra a qual viera realizar.

O décimo sétimo ponto do livro é a segunda vinda de Cristo, considerando-a como elemento de transição entre o “já” (a realidade do reino presente) e o “ainda não” (a consumação plena do Reino). Certo da segunda vinda de Cristo, Costa evidencia que a mesma será repentina, decisiva e definitiva, pessoal, visível e audível, física, triunfante, gloriosa e glorificante.

O décimo oitavo capítulo é sobre o juízo final. Costa afirma que o juízo final é o momento quando haverá a consumação da história, tendo os homens que prestar a Deus contas de seus atos, palavras e pensamentos. O entendimento é que o juízo final manifestará a glória de Deus tornado público seu eterno propósito e consumando a história salvífica.

“Creio no Espírito Santo”, este é o foco do décimo nono capítulo. Partindo do Antigo e Novo Testamentos, judaísmo posterior e história eclesiástica, Costa demonstra as perfeições do Espírito Santo (Unicidade, Personalidade e Divindade) e afirma que verdadeiramente procede de um (Pai) e outro (Filho), desde a eternidade e deve ser com ambos adorado.

A vigésima parte do livro é sobre a Igreja de Deus. Definindo palavras a partir de considerações gramaticais, informa as marcas da verdadeira Igreja (pregação fiel da Palavra, a correta administração dos sacramentos, o exercício fiel da Disciplina) e aborda a eclesiologia pela (a) Unicidade (união essencial produzida pelo Espírito cheia de propósito), (b) Santidade e (c) Catolicidade.

A vigésima primeira porção é sobre o significado da Palavra *Amém* (confiança, ter fé, assim seja, etc.). Vislumbrando o uso desta no Antigo e Novo Testamentos, aplica-lhe a quarenta e quatro proposições teológicas extraídas do Credo Apostólico.

Finalmente, deve-se dizer que *Eu Creio no Pai, no Filho e no Espírito Santo* é uma obra com profundidade teológica, exegética e histórica. De fato, o livro pode ajudar o leitor no comprometimento com uma identidade de fé. Ele declarará: *eu também creio*. Costa, definitivamente, evidenciou o grande valor dos credos e confissões de fé para o homem regenerado e para o relativista. O leitor atento concluirá e corroborará com o autor que não se podem desvalorizar as contribuições dos servos de Deus no passado referentes á compreensão bíblica.

O livro pode ser mais bem organizado. A divisão de capítulos é superficial (ainda que o conteúdo não o seja). Sugeriria uma melhor divisão dos capítulos como descrito pelo próprio autor (p. 78), estabelecendo os capítulos desta obra como sub-tópicos. No vigésimo capítulo

lo, a título de enriquecimento, talvez valesse a pena uma exposição sobre a Apostolicidade da Igreja como citado pelo credo Niceno-Constantinopolitano. Destarte, destaco na obra as comparações introdutórias entre os Credos Niceno, Niceno-Constantinopolitano, Calcedônia e Atanasiano, a profundidade e biblicidade do autor quanto às limitações do homem no quinto capítulo (resumidas em quatorze aspectos fundamentais) e o adendo com sínteses dos documentos de fé dos séculos XVI e XVII.

Costa demonstra claro intelectualismo e lógica, o que contribui para a compreensão do leitor, que se sentirá mais resoluto no que subscreve e declarará: *eu também creio*. Destaca-se, como sempre, o amplo conhecimento do autor das fontes que utiliza, principalmente, pelo enriquecimento das notas de rodapé, que são sua marca registrada (como visto em suas obras).