Edição 53

CIBERTEOLOGIA

Revista de Teologia & Cultura

CIBERTEOLOGIA
10 anos de publicações

Artigo

Vivenciar a morte em uma sociedade satisfeita

Artigos

A trajetória de Afonso Maria Ligorio Soares na Ciberteologia

Notas

Tendências dos artigos publicados na Revista Ciberteologia

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

Editorial

Ciberteologia fecha um ciclo de sua existência, completando dez anos e publicando centenas de Artigos, bem como várias modalidades de textos de comunicação científica e cultural. Nasceu inovando a linguagem acadêmica e oferecendo espaços para a reflexão teológica e para as humanidades. Concretizou de modo excelente seu ideal, ancorada no carisma comunicacional da família paulina, e sintonizada com as pautas acadêmicas nacionais e internacionais. Estabeleceu vínculos fecundos com a academia brasileira, abrindo espaço para professores e estudantes divulgarem suas ideias e projetos. Democratizou a palavra, pensou a fé, perseguiu a verdade. *Ciberteologia* testemunha também que é possível fazer muito com o pouco de que muitas vezes se dispõe e que a teologia é um bem público que transcende os territórios confessionais, convivendo e dialogando com outros saberes. No território virtual em que habita pôde agilizar a comunicação, estabelecer vínculos entre o próximo e o distante e acumular um significativo depósito de reflexões sempre disponível aos interessados. Esse acervo já compõe, de fato, uma biblioteca valiosa de obras originais, de ensaios e de resenhas que expressam os rumos do pensamento teológico, das ciências da religião e das humanidades de um modo geral em nosso contexto brasileiro.

Esse ciclo que se completa com o presente número sugere alguns balanços para dar, agora, um paço à frente e continuar sua marcha bem sintonizada com a história religiosa e cultural de nosso país e também de nosso planeta.

Algumas coincidências tristes e felizes completam essa performance de mudança que ora se impõe como êxodo pascal. A primeira delas a passagem de seu editor, Afonso M. L. Soares, para o lado de lá para fazer o grande encontro definitivo. A sua partida inesperada nos colocou de frente com o mistério da morte/vida e nos lançou de novo para o horizonte que nos resta nessa hora: a esperança. Nosso companheiro – comeu do mesmo pão conosco – nos antecipou na comunhão final: vive o definitivo que apalpamos em nosso transitório. Não faz mais teologia. Não necessita mais das linguagens do *logos* e da *ciber*; sacia-se simplesmente do *Teo.* De nossa parte, sua memória só pode nos impulsionar a tocar em frente, sem medo e com a expectativa de agarrar a cada reflexão as migalhas da Verdade. Afonso Ligório foi promotor incansável de encontros interdisciplinares, interculturais e inter-religiosos em suas reflexões, em sua docência e em seu trabalho editorial. Viveu na transitividade, fazendo passagens, construindo pontes na circularidade permanente *caminho-verdade-vida.* Entendeu a mensagem de

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Guimarães Rosa que diz que o *real não está nem na saída e nem na chegada, ele se dispõe na travessia*. Concretizou sempre o que hoje ensina o Papa Francisco a respeito da Igreja: sempre em saída, com o pé na estrada que pode sujar, na direção das periferias humanas.

A reforma inadiável da Igreja convocada por Francisco sacramentaliza o momento de mudança de *Ciber* e a caminhada continua de seu editor primeiro. A saída para o diálogo permanente com o outro faz parte do próprio mistério fundante da fé cristã. O Espírito nos lança para sentir, captar e assimilar as sementes do Verbo que se escondem nas alteridades, ainda que sejam completamente estranhas aos nossos universos particulares e desafinadas aos nossos ouvidos pautados por melodias rotineiras.

No outubro passado mais um personagem partiu para não mais voltar, deixando sua memória estampada pelo mundo afora em suas ricas criações artísticas: o artista sacro Cláudio Pastro. Defini-lo seria difícil e arriscado. Na galeria dos artistas sacros nacionais mais marcantes, pode-se afirmar que Pastro está na sequência do grande Aleijadinho. Se o barroco mundial tem seus débitos com a originalidade artística do mineiro de Ouro Preto do setecentos, não menos o espírito bizantino com esse último, em nossos dias de modernidade artística. A obra original de Claudio Pastro espalhou-se por Igrejas e capelas brasileiras e por muitos trabalhos editoriais de variados formatos, rendeu a concepção geral da grande Basílica Nacional de Aparecida e chegou ao Vaticano com o Pantocrator *Cristo evangelizador para o terceiro milênio* (1998) e o monumento a N. S. Aparecida, inaugurado nesse ano de 2016. Beleza e contemplação são inseparáveis em seus trabalhos, como sempre professou. A Editora Paulinas contou com suas criações em muitos trabalhos ao longo dos anos e quer, agora, continuar divulgando tudo o que vier contribuir com o conhecimento de seu riquíssimo legado. Em cada obra de arte deixada por Pastro, continuamos aprendendo a transitar para o infinito, a seguir o caminho da beleza na direção do sentido, a lançarmo-nos para além da sensualidade visível no descanso da contemplação.

Ciberteologia avança em sua história banhada no batismo pascal que dá sentido à morte e incorpora em nossa existência a passagem permanente. O momento atual nos insere em várias passagens factuais e nos lança para o significado das mudanças que nos permitem ir além de nossas frágeis seguranças garantidas pelas instituições que nos amparam e pelas ideias bem arquitetadas que nos ancoram na verdade.

Com efeito, a reflexão da fé presta um serviço essencial para as reformas da Igreja, da sociedade e do planeta que hoje se encontram em curso e coloca a muitos em dores de parto. Se pudermos anunciar uma pauta para a próxima década para nosso Periódico será, por certo, esta: a busca do novo e a tarefa concreta de construí-lo. As crises diversas que nos tem atingido nessa segunda década do terceiro milênio são chamadas ao discernimento e à criatividade em nome da fé e da razão. A conjuntura mundial que hoje se desenha é, de fato, definida como uma aguda crise e clama por saídas urgentes em todos os âmbitos. A impotência das instituições políticas mundiais e locais aumenta, na medida em que aumenta o poder do mercado financeiro, mercado que se avoluma sobre si mesmo, gerando imensas riquezas que sequer revertem em produção econômica: produção-trabalho-salário-comida. Por outro lado, nunca estivemos

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

tão inseridos na ordem mundial como indivíduos consumidores, desejosos do produto de melhor qualidade e fornecedor de maior bem-estar. Com efeito, essa ordem mundial é, não somente indiferente à vida, mas ameaçadora. O planeta clama por mudanças de rumo, por uma "conversão ecológica", como alerta o Papa Francisco. O paradoxo se aprofunda. Estamos plenamente conectados mundialmente. Se por um lado não há mais fronteira entre o individuo e o mundo, por outro, a individualização acentua-se em plena rede de comunicação. Uma espécie de *ego cogito digital* afirma-se como modo de existir e configura a multidão solitária nas ruas, nos transportes coletivos e até nos trabalhos, assim como o isolamento dentro das famílias.

A nova fase de *Ciberteologia* tem diante de si o desafio e o método do discernimento dos *sinais dos tempos*, como bradava o Vaticano II há cinquenta anos. Nunca foi tão urgente aprender de novo esse modo de ver, de criticar e de atuar na realidade presente. A indiferença e o ceticismo em relação à nova terra não podem ditar os rumos da vida planetária, nacional e individual. As pessoas de fé e as mentes críticas e criativas convergem seus esforços nessa busca do novo, ainda que sob a tirania de um velho que se espalha pelo planeta em formas institucionalizadas de ideias e de poder.

Mais uma coincidência desafia e golpeia nossa consciência ética e política nessa época de passagem. O Brasil vive um momento dramático de mudança no seu quadro político. Esse momento revela, por certo, a impotência das instituições políticas e jurídicas nas suas funções de garantir a regra democrática e de agir soberanamente como defensoras da verdade, da justiça e da ética. A crença na democracia consolidada que nos alentou desde o fim dos anos da tirania, mostra, agora, seus limites e desafia a lucidez dos amantes da verdade e das instituições democráticas. A consciência crítica e a esperança nunca foram tão urgentes para nos orientarem nesse momento de liquidez político-institucional. *Ciberteologia* entrará vigilante nessa era e deverá cumprir seu papel de observatório critico e de anunciadora dos valores que permitem esperar para além das falsas ilusões.

O presente número de *Ciberteologia* pretende, sobretudo, pensar a si mesma e, no limite, pensar sobre o significado de sua missão, volvendo, para tanto, seu olhar para o passado (sobre seu Editor progenitor e sobre o percurso feito até o momento). O número único do ano corrente recolhe reflexões que compõem três momentos centrais na seção de Artigos e um núcleo de comunicações variadas. Os textos estão dispostos em três momentos. O primeiro gravita em torno da homenagem a Afonso Ligório, onde se expõem aspectos de seu pensamento plural e sobre a pluralidade e foca a questão da negritude que lhe foi sempre cara. O segundo momento faz memória a Cláudio Pastro, ao retomar a temática do espaço litúrgico e recordar sua própria biografia. O terceiro, a seção notas, apresenta dados sobre a trajetória de *Ciber*: balanço de seus Artigos nesses dez anos. Apresenta também uma homenagem feita por Andrés Torres Queiruga a seu amigo de "idioma e de esperanças". O Artigo sobre a morte abre as seções como uma epígrafe de todo o conjunto e o Artigo sobre a ausência de Deus como via de busca espiritual oferece uma reflexão que nos posiciona na travessia permanente da busca para o encontro com o Sentido.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Nesse ano que finda o presente número se faz, portanto, rito de passagem e, por essa razão, toma fôlego para avançar nos próximos anos cumprindo sua missão de comunicação científica e cultural. Também, nesse ano de 2016 um acontecimento de significado pascal marcou a Igreja no sentido mais genuíno da superação do velho pelo novo: a publicação da Exortação Pós-sinodal *Amoris Laetitia* pelo Papa Francisco. Por certo, a história futura se encarregará de declarar o real peso moral desse Documento que, de imediato, desafia os pastores e as pastorais a uma verdadeira conversão de suas mentalidades e práticas referentes à acolhida e integração dos casais de segunda união nas comunidades. A misericórdia é o imperativo cristão que antecede e sucede toda norma moral na vida da Igreja, ensina Francisco no conjunto e nas partes dos nove capítulos que compõem a Exortação. A seção *Destaque* foca essa temática urgente trazendo à luz dois textos de grande afinidade, embora compostos em temporalidades e contextos distintos e distantes. O primeiro resgata uma reflexão feita por Afonso Ligório em 2008 em *Ciberteologia* sobre *Comunhão dos divorciados na igreja (Ciberteologia* 17, 2008). Na ocasião, ao colocar a questão disputada para a Igreja, auspiciava que "cedo ou tarde, a Igreja Católica chegará a uma posição oficial mais clara e decidida as esse respeito...". Essa posição mais clara e decidida está hoje posta na referida Exortação pelo Papa da misericórdia. Estamos diante de uma posição oficial claramente demarcada sobre a questão que, embora persista polêmica, pode agora encontrar novos rumos nas reflexões e nas práticas eclesiais. O segundo texto da seção pretende expor uma reflexão feita pelo Editor sobre a Exortação em um opúsculo que acaba de ser lançado por Paulinas no corrente ano (Cf. *A alegria do Amor*; das sementes aos frutos).

Acreditamos com Francisco que o amor é o caminho de diálogo e de vida para os casais e para a o relacionamento da Igreja com as famílias "regulares" e "irregulares". Por essa ponte todos atravessamos todos, superando todas as formas de exclusão, ainda que moralmente justificadas por regras objetivas e seguras. Com esses dois textos o presente número de *Ciber* que fazer ecoar os ensinamentos de Francisco para a Igreja e para o mundo, particularmente para o mundo das famílias que compõem o núcleo fundamental da vida humana. Na *Amoris laetitia* aprendemos que da crise pode nascer o diálogo, da postura sem saída podem-se achar saídas.

Por fim, agradecemos a todos os que ofereceram suas reflexões para esse número axial de *Ciberteologia*. Aqueles que se debruçaram sobre a história de nosso Periódico no intuito de contribuir com a compreensão seus trajetos realizados até o momento merecem nossa honra e nossa especial gratidão. No ano que virá nos encontraremos em uma próxima página de sua história. As palavras animadoras de Francisco também a nós se dirigem nessa hora de transição:

O que nos é prometido é sempre mais. Não percamos a esperança por causa de nossos limites, mas também não renunciemos à procura da plenitude de amor e comunhão que nos foi prometida (*Amoris laetitia*, 325).

Dr. João Décio Passos
Editor

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

Vivenciar a morte em uma sociedade satisfeita

joão Décio Passos*

Resumo: A morte tem sido desvinculada das representações, dos repertórios e das relações humanas, na medida em que a sociedade se individualiza em todos os seus modos de vida. Se nas chamadas sociedades tradicionais a morte ocupava um lugar relevante nas narrativas do passado e na imaginação do futuro, hoje está evitada em nome do bem-estar e desvinculada dos valores norteadores da vida. Resgatar a morte como experiência inerente à vida constitui uma pedagogia necessária de superação do império do eu satisfeito que se torna o epicentro das escolhas materiais e simbólicas atuais.

Palavras-chave: Morte, Passado, Paraíso, Moral, Educação

O fim inevitável na degeneração cósmica aguarda calmamente a invenção da vida. Essa constatação cosmológica indica uma realidade distante (falam em mais de cinco bilhões de anos) e projeta um cenário que não causa temores imediatos, apenas certa tristeza por ver a terra desaparecer. A morte permanece como sentença final para todas as coisas. Mas, enquanto a pequena bola permanece azul, os seres humanos choram por si mesmos quando visitados pela morte. O temor da morte lhes é imediato, a redução ao pó é visível, desfaz as belas fisionomias, finaliza os projetos e consome os cérebros inteligentes. A ciência biológica explica quase tudo sobre a vida, mas permanece prisioneira de seu objeto, sem oferecer a solução que mais interessa: o sentido do pequeno instante que emergiu do inerte e para lá voltou. Quem não experimentou a inutilidade dos atestados de óbitos sobre um ente querido? As ciências fazem tudo pela vida, mas não podem fazer nada pela morte. O último suspiro do vivo encerra atividade médica e o ciclo das explicações e intervenções construídas sobre a relação causa-efeito no referente à vida. Nessa hora, só resta à certeza passar seu bastão para a esperança, a explicação encerra sua atividade e deixa a memória e a imaginação atuarem como protagonistas que ultrapassam a imanência imediata. A morte se mostra, então, como um objeto da alma e não dos sentidos que observam sua faticidade.

Por certo, todos percebem que a morte tem ficado cada vez mais distante da vida, ou seja, das rotinas das pessoas e dos grupos, tendo em vista os modos de vida contemporâneos cen-

*1 Livre docente em teologia, professor Associado da PUC-SP e Editor Assistente de Paulinas.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

trados no bem-estar. Nas sociedades tradicionais, a morte e os mortos habitavam mundos próximos, quando não entrelaçados. Os vivos eram responsáveis pelos mortos: os mantinham vivos em suas narrativas do passado repetidas a cada geração e alimentavam a certeza de uma morada definitiva bem imaginada e, em muitos casos, invejada por sua felicidade assegurada. Enquanto a memória dos mortos criava os vínculos com os mesmos como pais dos vivos, o paraíso celeste desenhava a solução definitiva que superava a dureza da redução ao pó. A sociedade atual, explicada nas mais variadas maneiras pelos analistas, trouxe mudanças drásticas não somente para os vivos, mas também para os mortos. Já não se morre como no passado, os mortos estão mais distantes dos vivos e a morte está integrada na lógica estética que evita de todas as maneiras as experiências dolorosas.

A morte e os mortos que estavam no passado sobre controle, estão agora mais recolhidos em seu mistério incomunicável e sem possibilidades de contato com a rotina da vida. As sociedades modernas – ou qualquer outro nome que lhe atribua - não sabem, na verdade, o que fazer com a morte e preferem separá-la da vida diária, preferem esquecê-la, disfarçá-la e terceirizá-la. A palavra final da existência é evitada e esquecida. O silêncio é menos dolorido que a verbalização dessa realidade fatal. É verdade que o lugar permanente da morte é o passado e o futuro. No passado estão posicionados os mortos enquanto eram vivos na condição de antepassados dos vivos atuais. No futuro os mortos estão aguardando os vivos atuais. Nas sociedades tradicionais regidas pelos laços de parentesco, a narração dos passados cuidava de manter viva a memória dos mortos e de criar afetos e cumplicidades dos descendentes para com eles. Para o futuro dedicavam-se a imaginar o paraíso como morada definitiva, garantia de felicidade.

Essa rápida reflexão tem como hipótese a afirmação de que a educação para a morte constitui uma das pautas éticas capaz de contribuir com a tomada de consciência de cada indivíduo inserido na lógica da cultura de consumo que dispensa, por princípio, todas as formas físicas e morais que evoquem a dor ou que exijam assimilá-la como integrante da vida. Para tanto, o passado tem algo a ensinar no seu modo de elaborar a morte. Não se trata de repetir visões e práticas há muito dissolvidas nas dinâmicas de vida moderna, mas de rever a atitude de indiferença religiosa ou racional perante a morte na sociedade atual. A consciência do valor da vida exige a consciência do significado da morte para cada indivíduo e para a coletividade.

1. A morte evitada

A sociedade atual não inclui em suas narrativas e imaginações regulares nem o passado e nem o futuro, na medida em que vive o presente, esquecendo o passado (quase sempre desnecessário) e devorando o futuro (nas promessas de felicidade imediata). Não se pode esperar um futuro por vir como promessa de felicidade individual ou coletiva, uma vez que os anúncios de felicidade plena são oferecidos incessantemente sob medida para cada eu ávido de satisfação. As narrativas instantâneas soterram em suas ofertas verdadeiras, boas e belas o que for

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

memória do passado e expectativa de futuro. Nessa dinâmica, a morte se torna um dado lançado cada vez mais para o esquecimento, para a zona do passado a ser nitidamente separado do presente. Por sua vez, a solução do futuro em um paraíso celeste dissolve-se como imaginário inútil de um completo desconhecido. A intensidade das vivências presentes vai dispensando a morte e os seus sujeitos de participarem da vida familiar e de ligarem os distantes mundos como dois lados de uma mesma moeda. Nesse sentido, a morte nunca foi tão inútil para a vida; não tem um sentido a oferecer para o espelho de Narciso ou para as ilusões do paraíso estável que não suporta crises.

As narrativas dos mortos antepassados e de um futuro celestial educavam espontaneamente para a morte os sujeitos e as comunidades tradicionais. Suspensa entre uma origem e um fim, ou, entre o passado e o futuro, as comunidades tradicionais estavam vinculadas ao tempo dos mortos e a ele reportava em narrativas e rituais, como universo radical de sentido para a vida presente. A morte ficava, desse modo, integrada à vida como realidade permanente a ser encarada sem *tabus* e sem maiores temores; afinal ela era o passado de onde todos vinham e o futuro para onde todos se dirigiam. Constituía, portanto, um dos conteúdos interiorizados no processo de socialização, de forma que, mortos e vivos, habitavam mundos entrelaçados que configuravam uma totalidade única de sentido para a vida.

Certamente, não haverá volta a esses modos de vida-morte nas sociedades atuais sempre mais modernizadas. Ainda que por vias estéticas certos grupos atuais resgatem o imaginário e o culto à morte como marca identitária, eles permanecem isolados como subcultura dentro da cultura predominante definida pelo bem-estar. A ética indolor (Lipovetsky) que hoje prevalece não será sucedida por um modelo moral autoritário como no passado, onde a morte se inscrevia como uma das afirmações do medo e do controle sobre as consciências. De igual modo, o paraíso exercia com seu par inseparável, o inferno, a função de impor um imaginário que não contribuía com a educação de sujeitos responsáveis, mas de indivíduos infantis de consciência submissas. Não se trata de resgatar essa moral do medo e da decadência humana, mas de resgatar do passado os conteúdos que ajudem a educar a geração de hoje no senso de sua real dimensão na relação com os outros. Não se trata também de cultuar a morte, como fazem algumas tribos urbanas atuais, ou, então, de torná-la banal, como fazem certas mídias, mas de retomar seu significado ético para nossos dias.

Será possível viver a morte em uma sociedade satisfeita? O desafio de reinventar as formas de recolocar o dado fundamental da morte dentro da vida e de reeducar as sucessivas gerações para a morte é uma via necessária para a colocação do sentido da vida, para além do presente que devora o futuro e não suporta anúncios de esperança e também ignora qualquer prenúncio de desgraça. Sem a colocação dos limites imponderáveis da vida, a geração atual vai se embriagando da felicidade presente, não enxerga a si mesma e muito menos os riscos da danação final. A morte encarada como realidade inerente à vida exige uma educação que conscientize de sua ambiguidade fundamental como fim da vida. A atitude paradoxal a ser

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

assumida será sempre composta indissociavelmente de medo, coragem e esperança: medo da destruição precoce do sistema vivo e coragem perante sua sentença fatal aplicada a todos os indivíduos, medo da destruição futura e esperança da vitória da vida.

2. A memória: habitações dos mortos na casa dos vivos

A memória da vida dos que foram extravasa o medo da morte e domestica a dor deixada por ela, na medida em que a idade avança. A alma humana é uma incubadora da vida dos mortos, uma necrópole psíquica, assim como de tudo aquilo que foi consumido pela voracidade do tempo que passa implacavelmente. Pela memória o passado se faz presente, explicava Agostinho. Em outros termos, o passado é o presente na forma de memória. A alma guarda as imagens vivas dos entes queridos bem preservadas em suas fisionomias, com suas vozes e nas cenas acontecidas. A ausência do fato transfere para a memória a sua existência. Esse espaço não abriga apenas dos mortos, mas também das paisagens que se foram: da casa da infância, da terra natal, da paisagem visitada etc. Tudo sobrevive e desperta sentimentos presentes na casa da memória. E os mortos parentes e amigos sobrevivem sempre nessa casa; por vezes afastam-se, por vezes voltam. Permanecem por perto e emergem a qualquer momento nos sonhos e nas lembranças.

A lembrança estimulada ou espontânea mantém o vínculo entre vivos e mortos, numa espécie de zona intermediária entre o passado e o presente, entre a sociedade do passado e a vida presente. Para muitos um tormento. Para outros, nostalgia. Para outros, convivência natural que permite conversar, pedir socorro, oferecer orações, alimentos etc. Com efeito, na medida em que tempo passa, a demografia dos mortos sobreviventes cresce em cada alma, os entes que se foram vão povoando esse espaço e fazendo mais natural os vínculos entre os dois mundos, a memória mais lotada de mortos faz do seu sujeito um elo vivo entre os que se foram e os que vivem e, ao mesmo tempo, o mensageiro dos mortos: descreve às gerações atuais como fora o passado, como eram as pessoas que se foram, as alegrias das convivências, o sentimentos rompidos, os vazios deixados. A memória dos mortos sempre mais inflacionada reparte os sujeitos, particularmente os que mais envelhecem, entre os afetos de saudade dos que foram e os afetos de amor com os que se relacionam. A balança vai pesando em favor dos mortos, com o passar do tempo. No fim da existência há, seguramente, uma maior população do lado de lá do que do lado de cá. O individuo vivo experimenta a sensação de ter ficado para trás. Quem não escutou a constatação resignada de um idoso: *já foi meu pai, já foi minha mãe, já foram meus irmãos, está na hora de eu ir também...* A memória amadurecida da morte é fruto dessa convivência com os mortos. A saudade torna-se o sentimento predominante que arrebata para o tempo que se foi e que liberta do peso do presente. Mover-se para frente coincide, então, com o mover-se para trás, voltar para as origens, reatar os vínculos rompidos.

O portador natural da demografia mortuária amarrava os laços grupais entre os vivos e os mortos, quando ocupava um papel pedagógico na comunidade como referência de sabedoria.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Ao narrar o passado, o ancião atualizava os antepassados, seus feitos heroicos, suas andanças, suas forças e, sobretudo, suas posições de ancestralidade que geraram as tribos ou a famílias. Não manifestava apenas sua convivência amistosa com os mortos, mas a importância dos mesmos para as gerações dos vivos. As genealogias eram compostas em várias linguagens e ligavam os dois mundos tão distintos, porém compondo um elo único: todos os vivos eram filhos atuais dos mortos.

As comunidades tradicionais preservaram essa dinâmica de ligação quando não somente narram os laços de parentesco, mas também na fixação das fotografias dos antepassados nas paredes e, em muitas regiões do Brasil, até mesmo dos antepassados mortos. A memória dos mortos já não construía somente uma necrópole psíquica, mas também doméstica.

Com efeito, para além das famílias as comunidades integravam os seus mortos em suas convivências por meio de gestos e rituais de devoção. As orações pelos mortos faziam parte da rotina doméstica. As almas eram lembradas na recitação dos Terços e nas novenas. Rezar pelos mortos era, muitas, vezes um pagamento antecipado, para que no futuro após a morte pudesse também ser lembrado. Em muitos casos as próprias almas voltavam para pedir orações e poder sair dos tormentos do purgatório. Os vivos tinham um poder sobre os mortos. No ciclo da quaresma em muitas localidades o ritual de "encomendação das almas" era praticado às sextas-feiras, seguindo uma rubrica de orações, cantos e gestos em uma estética fúnebre e com regras reconhecidas e respeitadas pelas famílias visitadas. Mas o mais fundamental: tratava-se de um serviço às almas, mas, de uma invocação que fazia presente as próprias almas necessitadas de oração. Por essa razão, não se poderia abrir a porta quando recebia o ritual.

O dia de finados talvez seja o último resíduo dessa memória viva dos mortos que no passado compunha a vida religiosa das comunidades e construía a convivência natural com os mortos. Na sociedade atual os mortos são desligados por completo do mundo dos vivos, salvo no caso dos rituais de incorporação e dos cultos kardecistas. E mesmo nesses casos, o ritual cumpre a função de isolar o contato com os mortos em temporalidades e espacialidades específicas, fora da rotina diária das pessoas. Na memória familiar e comunitária já não há mais a regra do cuidado com os mortos. São soterrados pela rotina do presente como passado sem função no presente. Não há tempo e razão para serem lembrados e, muito menos, chorados.

Os mortos nunca foram tão bem enterrados. A morte, por sua vez, é disfarçada em sua dureza e distanciada dos membros da família. Morre-se regularmente fora de casa e distante dos familiares. Os velórios são cada vez mais tratados profissionalmente, dispensando o envolvimento dos entes próximos. O morto já inicia sua jornada distante dos vivos. Por certo exigem menos dor, mas também menos afeto dos entes mais próximos, como no passado. E nos tempos seguintes terá pouco espaço nas memórias dos familiares que já não necessitam construir jazigos e genealogias, algum espaço nos jazigos de concreto, quando não se opta pela cremação, e quase nenhum espaço nos símbolos e rituais de ligação em suas famílias de origem. Os

vivos não têm mais razão para preservarem objetos e narrativas que preservam seus mortos. Os mortos perdem sua função social como intercessores, guias ou modelos de vida. Em todos os casos com funções morais modelares para as famílias e paras as comunidades locais.

3. A imaginação: uma casa para os mortos

Ainda que os mortos possam conviver com os vivos nas narrativas e nos rituais apaziguadores de suas dores e diminuidores de suas penas, é necessária uma habitação digna para os mortos como solução definitiva para as suas ausências entre os vivos. E quando a imaginação desenha o mundo dos mortos como geografia distante ou próxima, a depender do sistema de crenças. O paraíso foi, com certeza, a imagem mais comum, sobretudo no ocidente. As tradições semitas desenharam suas imagens no decorrer da história. O paraíso descrito da narrativa da criação foi uma primeira matriz, explica Jean Delumeau. Mas, o paraíso perdido na transgressão original foi projetado para frente como possibilidade de vida para os justos. A literatura apocalíptica se encarregou de desenhá-lo com suas imagens exuberantes, porém consoladoras para os justos. A religiosidade medieval produziu geografias e demografias exatas para o céu. Para lá os homens bons caminhavam e lá encontraria toda felicidade que a vida lhe tenha negado. Suspirar pelo céu é um sentimento permanente que permite enfrentar a morte que ronda e que ceifa a vida a qualquer momento pela fome, pela doença e pela guerra.

Quem não imaginou o céu no momento em que a morte ceifou um ente próximo? Os antropomorfismos e os jardinsmorfismos celestes abafam o odor da morte e encenam a outra vida como exuberância: aquilo que os olhos jamais contemplaram, os ouvidos jamais ouviram e os corações jamais sentiram (Cf. 1Cor 2,9). A beleza do céu foi, contudo, pintada e cantada pelos artistas no decorrer da historia e alimentou as imaginações crentes e, sobretudo, as suas esperanças. Quantos não morreram aguardando essa beleza e quantos superam as dores das perdas colocando no paraíso os seus entes queridos. O paraíso é a casa comum do Criador com suas criaturas dignas dessa habitação de delícias, onde se enxugam todas as lágrimas a morte é definitivamente derrotada. Enquanto a historia continua em seu percurso, o céu soluciona o peso da morte para aqueles que nele acreditam e se perdem em suas belezas. Os refrões repetidos "foi para o céu", "descansou" "foi para Deus" tão comuns nas ocasiões de mortes, ressaltam a função consoladora do paraíso como última palavra a ser pronunciada. O paraíso é o desenho mais concreto da esperança escatológica; é a própria esperança que pede imagem para transpor seu abismo vazio que solicita o salto definitivo e sem garantias na promessa de vida futura.

Quem nunca imaginou o futuro feliz e fez de tudo para alcançá-lo? A imaginação não somente consola, mas constitui força criadora primária que lança o ser humano na busca do novo e na construção do próprio novo. O cientista imagina os esquemas lógicos e as fórmulas. O arquiteto imagina a forma do projeto. O educador imagina o aluno ideal, a sociedade ideal. A

imaginação do céu é a última motivação que permite aguentar o peso da morte e mover a vida para frente.

Contudo, a casa dos mortos entra também em crise no compasso das mudanças modernas que vão desencantando as velhas imagens e criando no lugar delas novos paraísos aqui na terra. Os paraísos imediatos a serem experimentados vão superando aqueles alimentados pela espera futura. No lugar do paraíso imaginado, o destino final dos mortos desemboca no vazio racional que não permite mais imaginar e, ademais, já não pede a pergunta: que posso esperar? A racionalidade do espaço e do tempo já não exige mais essa pergunta mais radical. Só é legítima a pergunta circunscrita a esses limites sempre mais dominados do aqui e do agora. E o desejo e a imaginação sempre vivos a atuantes estão capturados definitivamente por suas imanências.

O paraíso definitivo deu lugar aos paraísos provisórios e efêmeros que são criados a cada dia como felicidade oferecida pelas agências imobiliárias, pelas agências de viagem, pelos anúncios publicitários e pelas teologias da prosperidade sempre mais em alta nas igrejas cristãs. Nessa cultura do desejo satisfeito, a pergunta fundamental é: o que posso possuir? E trata-se da posse imediata. Adiar pode significar perder a oportunidade de ser feliz. Ao invés de aguardar o futuro trata-se de consumi-lo aqui e agora em sua plenitude, mesmo que amanhã um novo paraíso se apresente como o mais perfeito que deva ser possuído. Mas, narrar os mortos se torna também um incômodo para a cultura do bem-estar que solicita narrativas de felicidade imediata e não necessitam nem do passado e nem do futuro. É melhor esquecê-la como algo alheio – dos outros – e como realidade totalmente distante, embora certa. Os paraísos atuais se separam de Deus e dos eleitos como territórios dos vivos sem vínculos com qualquer fim último. As escatologias, independentes de suas narrativas, foram definitivamente desvinculadas das finalidades éticas.

4. Será ainda possível assumir a morte?

Se os mortos pudessem lamentar, certamente reclamariam da distância e da indiferença de seus entes. Já não são mais amados como eram no passado e têm pouco a dizer para os vivos. As gerações jovens não conhecem mais seus antepassados. Muitas vezes nem sabem dizer os nomes dos avós e bisavós, de onde vieram, quando se casaram. Por certo, trata-se de uma superação da tradição oral que ocupava um lugar fundamental nas famílias de décadas atrás, das comunidades rurais e das primeiras gerações descendentes de migrantes. As narrativas orais cederam lugar a outras que focam conteúdos comuns da sociedade global. As mídias exercem há várias décadas essa função de comunicação de conteúdos globais que ocuparam definitivamente o lugar das narrativas locais e familiares. A sociedade da informação alimenta-se e reproduz-se de narrativas alheias, sobretudo daquelas espetaculares que conecta a todos com um *distante presente* e com um *tempo instantâneo*. Nesse âmbito, as narrativas familiares perdem cada vez mais sua relevância social e geracional. A morte foi destradicionalizada no conjunto

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

dos costumes locais e lançada para a vala comum dos conteúdos esquecidos pelas solicitações das urgências presentes e pela hegemonia da informação global. Juntamente com outros valores locais, a morte vai sendo soterrada como uma experiência estranha à rotina da vida e como dor que só resta ser dopada quando se torna fato.

É certo que não haverá retorno ao passado. No entanto, o dado inevitável da morte clama para uma educação que a recoloque dentro dos modos de viver modernos como realidade a ser encarada como dado inerente à vida e como fim carregado de significado para a existência humana. A educação estetizada evita e dispensa a morte de seus discursos e de seus valores, desde o ato de morrer. O sistema médico raptou a morte para seus domínios, retirando-a da rotina familiar: controla o moribundo, decide, em muitos casos o prolongamento da vida, atesta a morte, estetiza o corpo etc. A morte é hoje uma responsabilidade quase alheia à família. Por conseguinte, os mortos foram exilados em seus mundos incomunicáveis e perderam suas funções no mundo dos vivos. Será necessário encontrar os modos de recolar a morte dentro da sociedade atual, sem disfarces. A convivência espontânea com os mortos pelas narrativas do passado não será resgatada como antes, ao menos para a maioria dos indivíduos e grupos. Mas é preciso reaprender a valorizar os antepassados como meio de afirmar a consciência histórica e familiar, como valor que situa as gerações novas em seus laços familiares, como afirmação da própria condição contingente. Os mortos antepassados ensinam, de fato, que o instante presente da vida de cada pessoa não é absoluto e permanente, mas passa como todas as coisas vivas; ensina também a responsabilidade presente pelo futuro que vem nas gerações descendentes. A vida presente é sempre uma ligação entre os que foram e os que virão. A finitude viva é nada além de um elo entre os que transcendem o presente como memória e como expectativa, uma ilha florida dentro do deserto do inexistente e do inerte. Aprender de novo com a morte é chegar à raiz da contingência da vida e, a partir daí, dar a ela o valor merecido.

Com efeito, a consciência que evita a morte é ontologicamente alienada porque o ser vivo morre, é ingênua por evitar o fato mais certo da existência e infantil por evitar a dor. Proporcionar às novas gerações o encontro espontâneo com a morte será o primeiro passo na ruptura dessas alienações e na busca da consciência de si, para além de todas as satisfações individuais.

O antropocentrismo moderno se fez narcisismo na cultura de consumo. Consumir o que oferece maior bem-estar com o menor esforço. O que escapa do eu satisfeito-insatisfeito-satisfeito torna-se indiferente e o que dói é evitado como mal. E a morte como a grande dor é sempre mais ignorada. Nesse sentido, narrar o futuro absoluto da vida que é a morte e o destino final contribui com a superação do império do presente. O velho paraíso celeste dissolveu-se na história da racionalidade como fantasia cada vez mais desencaixada de suas representações de futuro. As utopias de bem-estar social advindo com o progresso incessante alimentam desejos de futuro bom na próxima esquina da história. Nenhuma finalidade extra-histórica

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

– religiosa ou metafísica – compõem hoje as pautas de futuro do regime econômico, das tecnologias e das instituições públicas.

Para muitos que creem o paraíso pode ensinar como grande reserva que aguarda os bons e os justos. O destino último encena o desfecho dos bons e dos maus; ensina a desejar o bem e a evitar o mal. Contudo, para a maioria de não crentes e crentes será necessário resgatar do paraíso novas miragens que acenam para a preservação ou destruição final. O medo da destruição terá uma função ética em nossos dias, como alerta Hans Jonas. Essa tradução histórica do antagonismo escatológico céu/inferno pode superar o império do desejo com o medo da destruição final e resgatar a espera ativa do futuro viável para todos os vivos.

Contra o tão falado relativismo dos valores é preciso introduzir o relativismo mais radical: do absoluto do eu satisfeito que tudo seleciona e a partir de onde tudo se decide. A narrativa da criação (Gn 2-3) ensina sempre de novo que no limite do desejo absoluto (comer o fruto para ser igual a Deus) reside a morte (se comer morre) e a tomada de consciência da condição contingente (a vergonha de estar nu). A sociedade atual retornou ao paraíso de onde foi expulsa. Vive mais do desejo satisfeito que da realidade da insatisfação inerente à vida. A consciência da morte será, por certo, o antídoto mais radical do egocentrismo, na medida em que aponta para o pó que a todos aguarda e pode quebrar todas as ilusões do paraíso das delícias.

Palavra final que explica a origem

In memoriam!

Para a fé cristã a morte não é somente um fim, mas também um começo. Como fim pode-se dizer que o ser humana conclui sua fase biológica, seguindo a curva inevitável de todos os seres vivos que nascem e morrem. O ciclo *do pó ao pó* (hebraísmo), da *phisis* à *phisis* (gregos), do *inerte* ao *inerte* (ciências) são elaborações que expõem a mais obvia de todas as realidades e uma das únicas certezas do *sapiens*. Mas esse intercurso entre o *pré* e o *pós-vivo* que define a vida como apenas um *instante* atinge o conjunto da vida como um todo e o próprio sistema solar onde vive a terra, como ensinam não somente as ciências, mas também os mitos e as grandes tradições religiosas. A vida um dia se sucumbirá por completo no sistema solar. Esse dado macro faz pensar no sentido da vida como um todo. A vida como uma tragédia cósmica? Como acaso sem sentido? Como epopeia da fragilidade? Essa certeza de algo tão distante não parece ter qualquer relevância existencial ou ética para a sociedade atual e para cada pessoa nascida para morrer. É preciso, de fato, ver a morte com os próprios olhos para que se possa perguntar pelo seu significado. Mas, é preciso mais: assumir a morte como realidade existencial, como final que delimita o presente em sua justa medida. A morte acolhida como fim-começo inerente à vida e à convivência humana, em diapasão crente ou não, torna-se educadora das gerações atuais, como foi no passado. Do porquê da morte emerge o porquê da vida. E a consciência da morte se mostra como o ponto zero da superação de todas as ilusões e alienações que trans-

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

formam o instante presente em eternidade e os relativos em absolutos. Nesse sentido, a morte é a parteira principal da contingência. Os encantos do poço de Narciso podem, ainda, serem substituídos com a expulsão preventiva do paraíso que descreve todas as consequências da satisfação ilimitada dos desejos humanos e apresenta a sentença final: todos voltam ao pó. E, no mesmo registro hebraico, pode-se aprender que da tomada de consciência do nada humano exposto sem subterfúgios se torna viável gritar por libertação: "eu sei que o meu protetor está vivo e que no fim se levantará sobre o pó. E ainda que tenham cortado minha pele, na minha carne eu verei Deus" (Jo 19,25-26).

A educação para a morte apresentada nesse pequeno texto como necessidade para nossos dias de império do *presente satisfeito*, não foi mais que um pretexto para falar da morte que atingiu diretamente a rotina de *Ciberteologia*, quando acabara de completar seus dez anos. A morte inesperada de seu Editor e progenitor no início do corrente ano não poderia ser esquecida nesse momento. Além de ensinar, mais uma vez, que todos morrem, o fato inesperado expôs também a fragilidade do sistema de trabalho que, mesmo organizado e eficiente, ainda necessita de sujeitos eficientes que o comandem. Foi o caso do competente profissional: sua morte deixou vácuos por onde atuava e exigiu esforços significativos de retomada das rotinas por parte de seus pares.

Afonso M. Ligório Soares deixou sua marca indelével na história do Periódico e de Paulinas. Seus textos ficarão no ar, por certo até quando existir a *Revista* ou, então, até quando as tecnologias do virtual o permitir. No entanto, a geração presente de todos os que trabalharam diretamente com o excelente profissional e de todos os que participaram como autor em *Ciber*, o levarão na memória ou, mais precisamente, no coração por longa data.

O autor desse ensaio teve a triste honra de substitui-lo na função de Editor e carrega o desafio de levar adiante o projeto bem sucedido por ele conduzido nesses dez anos. Desse primeiro ciclo brota um novo a ser construído. As gerações passam. A reflexão se refaz. O caminho continua...

Penso que cumprir a vida seja simplesmente
Compreender a marcha e ir tocando em frente
Como um velho boiadeiro
Levando a boiada
Eu vou tocando os dias
Pela longa estrada eu vou
Estrada eu sou
(Almir Sater/Renato Teixeira)

Referências bibliográficas

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

JONAS, Hans. *O principio responsabilidade*; ensaios de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

LIPOVETSKY, Gilles. *A sociedade pós-moralista*; o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos. Barueri: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles – SERROY, Jean. *A estetização do mundo*; viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

O pluralismo religioso como locus theologicus

Wagner Lopes Sanchez*

Deus, o Transcendente, situa-se
para além dos nomes e das formas.
(Michael Amaladoss, S.J)

Resumo: O artigo parte do pressuposto que o pluralismo religioso é, hoje, um *locus theologicus* privilegiado para examinar o campo religioso a partir da teologia cristã. Com isso, pretende-se afirmar que o pluralismo religioso não é uma questão marginal mas uma questão central para pensar teologicamente as grandes questões oriundas das relações das igrejas cristãs com as demais religiões. A partir dessa perspectiva o artigo esboça algumas contribuições para o cristianismo oriundas do paradigma do pluralismo religioso.

Palavras-chaves: pluralismo religioso, lócus teológico e teologia cristã.

Abstract: The article assumes that religious pluralism today is a privileged theological locus to examine the religious field starting from the Christian theology. Thus, it is intended that religious pluralism is not a marginal but a central issue to theologically consider the major issues arising from the relationship of the Christian churches to other religions. From this perspective, the article outlines some contributions to Christianity originated from the religious pluralism paradigm.

Keywords: religious pluralism, theological locus and Christian theology.

* Wagner Lopes Sanchez é mestre em teologia, mestre e doutor em ciências sociais. Professor no Programa de Estudos Pós-Graduados de Ciência da Religião, vinculado ao Departamento de Ciência da Religião, da PUCSP. É autor de artigos e livros publicados nas áreas de teologia e ciência da religião e um dos organizadores do *Dicionário do Concílio Vaticano II* (Paulus-Paulinas, 2015).

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Introdução

Este artigo apresenta uma reflexão sobre o pluralismo religioso como *locus theologicus*. É uma reflexão que se propõe a enfrentar com seriedade e honestidade uma das características presentes no campo religioso atual: a existência de uma condição religiosa dinamizada pelo pluralismo religioso.

Ao elaborar a sua reflexão, a teologia define o recorte da realidade que é seu objeto. Esse procedimento torna esse recorte teologizável. A teologia das religiões, para atingir seu intento, necessita definir o estatuto teológico do pluralismo religioso no seu horizonte com a tarefa de torná-lo compreensível, significativo e relevante.

Ao afirmar que o pluralismo religioso é *locus theologicus* procuramos, brevemente, apontar os elementos teóricos necessários para enfrentar essa tarefa de tornar o pluralismo religioso teologizável.

1. O pluralismo religioso na sociedade contemporânea ocidental

A sociedade ocidental atual está marcada por uma dinâmica religiosa muito específica nunca antes conhecida e caracterizada pelo pluralismo religioso. A liberdade religiosa, como conseqüência da perda das hegemonias religiosas e do processo de secularização, nem sempre homogêneo, criou as condições sociais objetivas para surgimento do pluralismo religioso concomitantemente com aquilo que podemos chamar de pluralismos de visões de mundo.

O pluralismo religioso será, portanto, um salto qualitativo da diversidade religiosa quando esta encontra a liberdade religiosa, uma das reivindicações da sociedade contemporânea. Assim, a condição social do pluralismo religioso será o resultado de duas características: diversidade religiosa e liberdade religiosa.

O surgimento do pluralismo religioso se dá quando a separação Igreja-Estado propicia a autonomia que este último precisava para garantir que os vários sujeitos religiosos individuais e coletivos pudessem se expressar livremente e reivindicar para si legitimidade no campo religioso e no conjunto da sociedade.

Como consequência, o pluralismo religioso vai inaugurar na sociedade ocidental uma relativização de certezas religiosas até então tidas como definitivas e eternas. Essa situação levou à afirmação e ao desenvolvimento de outras certezas e de outros formatos religiosos. De certa forma, pode-se dizer que com o pluralismo religioso somos confrontados com um processo intenso de *destruição criativa* no campo religioso muito semelhantemente com o que ocorreu com outros processos próprios da modernidade (CF. HARJEY, 1998, p. 26). Certa "destruição" dos elementos religiosos da tradição, próprios da sociedade medieval, se deu concomitantemente com a criação de novos formatos e receituários religiosos.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Os sólidos religiosos, parafraseando Bauman (2001), passam a ser questionados e, muitas vezes, esvaziados, e se vêem convivendo ao lado de outros formatos e receituários religiosos. Na sociedade contemporânea, encontraremos um campo religioso que é permeável às diversas mudanças culturais de uma sociedade que se transforma rapidamente. Desta forma, no campo religioso aconteceu, ao mesmo tempo que em outras esferas da sociedade, um derretimento dos sólidos em conexão com uma condição onde a pessoa humana conquistou autonomia diante das instituições religiosas tradicionais o que permitiu compor e recompor a existência humana.

Num campo religioso de poucos sólidos ou então de sólidos que são derretidos, aqueles que sobrevivem são re-situados. As instituições religiosas tradicionais encontram dificuldade em sobreviver e os novos formatos são obrigados a entrar no turbilhão de mudanças. O provisório, o efêmero e o descartável, atingem também o campo religioso. Na sociedade contemporânea, nada estará imune a esse processo de mudança, sobretudo a religião que é a instância simbólica de certa forma privilegiada no cenário social.

As instituições religiosas tradicionais são obrigadas a se adaptar ou então correm o risco de ficar fossilizadas e se transformarem em "objetos históricos". A grosso modo, as novas expressões religiosas, que se adaptam às novas circunstâncias, correm o risco de serem provisórias, efêmeras e descartáveis.

Enfim, o pluralismo religioso conviverá com novos processos que decorrem da dinâmica específica a que o campo religioso será submetido na sociedade contemporânea. Os estudos sobre o pluralismo religioso não podem deixar de lado esses novos processos sob pena de não darem conta do seu objeto principal.

2. O pluralismo religioso: de categoria sociológica a categoria teológica.

Se o fenômeno do pluralismo religioso trouxe perplexidade e despertou atitude negativa para os sujeitos religiosos, individuais e coletivos, muito maior foi a perplexidade no âmbito da teologia cristã. Por isso, o desenvolvimento da categoria sociológica *pluralismo religioso* foi muito anterior ao desenvolvimento da categoria teológica *pluralismo religioso*.

A categoria pluralismo religioso é um desenvolvimento tardio no interior do cristianismo e resultado de um longo processo. Se tomamos o século XVIII, na sociedade ocidental, como referência para o surgimento do pluralismo religioso, com o advento da separação Igreja-Estado[1], e a segunda metade do século XX, quando setores do cristianismo ocidental se dão conta do pluralismo religioso e procuram "enfrentá-lo" com seriedade, concluímos que foi um longo percurso de quase duzentos anos para que essa transição se efetivasse.

[1] No ocidente, foi a Revolução Francesa que estabeleceu aquilo que se convencionou chamar de separação Igreja-Estado.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Inicialmente, o pluralismo religioso passou a ser tema da sociologia da religião sobretudo dos estudos que se debruçaram sobre o fenômeno da secularização. Desta forma, o pluralismo religioso foi estudado como decorrência do processo de secularização.

Há, no entanto, uma mudança significativa no interior do cristianismo que é quando alguns setores das igrejas cristãs, sobretudo da Igreja católica, deixam de observar perplexamente e condenar o pluralismo religioso para reconhecer nele, num primeiro momento, uma legitimidade e, num segundo momento, uma manifestação do Espírito de Deus.

Em outras palavras, para muitos setores do cristianismo ocidental o pluralismo religioso deixou de ser visto apenas como uma condição de fato, a ser tolerada, para ser visto como algo legítimo e positivo que deve ser valorizado:

> Somos a primeira geração em toda a história da humanidade que se encontra nesta situação. Pela primeira vez grande parte da humanidade vive num ambiente religioso realmente plural. Pela primeira vez certa parte da humanidade, que passou a vida sem relações com pessoas e instituições de outras religiões, tem em suas mãos esta possibilidade (VIGIL, 2006, p. 29).

Podemos dizer que a nova condição de pluralismo religioso é, de fato, para os cristãos e para as igrejas cristãs um verdadeiro *kairós* em que o Espírito de Deus pode ser percebido de forma inusitada. Esse *kairós* favoreceu o surgimento de uma nova consciência religiosa inclusive no interior do cristianismo. Enfim, este é um tempo especial que não se apresenta apenas como um desafio mas também como uma oportunidade única que está levando alguns setores do cristianismo a rever suas posições teológicas e a colocar-se no mundo com um outro referencial.

Esse avanço no interior da teologia cristã fez com que o pluralismo religioso ganhasse o status de categoria teológica. As novas condições históricas obrigaram os teólogos cristãos a construírem um novo paradigma teológico que fosse capaz de responder adequadamente às novas perguntas decorrentes do pluralismo religioso.

As primeiras tentativas teológicas de compreender positivamente o pluralismo religioso se deram no final da década de cinqüenta com teólogos católicos que ensaiaram as primeiras reflexões tendo como horizonte a diversidade religiosa presente na sociedade européia.[2] A consolidação dessa categoria teológica se deu na segunda metade do século XX não sem muitos percalços.

O desenvolvimento dessa categoria traz, no seu bojo, certos pressupostos de caráter sociológico que possibilitaram um ambiente favorável a uma nova reflexão teológica. Esses pressupostos são:

[2] Refirimo-nos aqui a teólogos como Jean Daniélou, Henri de Lubac, Urs Von Balthasar, Karl Rahner e Yves Congar.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

- a aceitação de um campo religioso marcado pela diversidade religiosa em oposição a um campo religioso marcado pela hegemonia religiosa;
- o reconhecimento de que o pluralismo religioso decorre de certas condições objetivas numa situação histórica onde a liberdade religiosa torna-se um ingrediente fundamental;
- o reconhecimento de que o pluralismo religioso possibilita que cada religião possa se expressar livremente e, desta forma, realizar a sua vocação como espaço de realização do humano e de construção da identidade.

O desenvolvimento da categoria teológica pluralismo religioso, portanto, foi favorecida tanto pelas condições históricas objetivas como também pelos estudos científicos que procuraram compreender as relações do pluralismo religioso com outros aspectos do campo religioso. Mais do que isso, o desenvolvimento dessa categoria obrigou a teologia cristã a rever o seu paradigma utilizado tradicionalmente para fazer a leitura das demais religiões.

Em outras palavras, podemos dizer que o avanço de um pluralismo religioso *de fato* para um pluralismo religioso *de princípio* foi fundamental para provocar a teologia cristã a pensar o seu paradigma para compreender o fenômeno religioso e também para auto-avaliar-se como saber crítico da fé. O pluralismo religioso deixa de ser para a teologia cristã um desafio para ser um paradigma epistemológico que a obriga a refazer os seus instrumentos teóricos. Nesse sentido, o salto qualitativo dado pela teologia cristã só pode ser comparado a outro salto qualitativo ocorrido na sociedade ocidental quando se passou de uma condição de diversidade religiosa para uma condição de pluralismo religioso, como vimos no item 1 deste texto.

Vigil apresenta um quadro que indica a ruptura de um pluralismo de fato para um pluralismo de direito:

> Esse pluralismo religioso, como acabamos de dizer, foi considerado desde sempre
> como pluralismo de fato, negativo, sem sentido e temporário. Hoje, porém, passou:
> de ser considerado negativo, a ser considerado positivo;
> de pluralismo de fato, a pluralismo de direito, de princípio;
> de pluralismo sem sentido, lamentável, a pluralismo com um papel no plano de Deus;
> de pluralismo que há de ser reduzido à unidade, a pluralismo que há de ser aceito;
> de pluralismo temporário, provisório, a pluralismo talvez para sempre.
> (VIGIL, 2006, p.111)

Esse salto qualitativo, com a introdução de um paradigma epistemológico que assume positivamente o pluralismo religioso, teve impactos profundos na teologia cristã da mesma forma que a introdução feita pelo Concílio Vaticano II daquilo que Velasco denomina de *paradigma de compreensão.* Segundo Velasco, o Concílio promove uma mudança na auto-compreensão que a Igreja católica tinha de si mesma:

> a mudança histórica conciliar pressupõe um novo *paradigma de compreensão*: uma compreensão dinâmica, histórico-evolutiva, da realidade do mundo e, dentro dele, uma compreensão lúcida do caráter histórico do cristianismo e da Igreja e da historicidade constitutiva de toda eclesiologia (VELASCO, 1996, p. 236).

Podemos afirmar, portanto, que se o Concílio promoveu uma mudança paradigmática na auto-compreensão da Igreja e do seu papel na realidade histórica, a teologia das religiões promoveu uma mudança paradigmática na compreensão das demais religiões. No âmbito católico, não é possível deixar de assinalar que houve uma correlação entre essas duas mudanças paradigmáticas.

3. O pluralismo religioso como locus theologicus

A teologia entendida como discurso rigoroso e crítico da fé religiosa, situada historicamente, tem diante de si duas tarefas fundamentais: a) refletir sobre Deus e sobre toda a realidade existente à luz da fé religiosa e b) refletir sobre as diversas formas como Deus se revela às pessoas.

Nesse sentido, Geffré apresenta uma definição de teologia que é útil para o nosso intento neste momento: "A teologia tende a ser compreendida não simplesmente como um discurso sobre Deus, mas como um discurso que reflete sobre a linguagem sobre Deus, um discurso sobre uma linguagem que fala humanamente de Deus" (GEFFRÉ, 2004, p. 33).

Ora, as religiões são linguagens humanas que falam de Deus e que expressam as várias tentativas precárias de referirem-se à dimensão de profundidade presente na realidade e "que diz respeito ao Sentido supremo" (C. BOFF, 1999, p. 43).

Sendo assim, reconhecer toda a realidade religiosa como relevante e como epifania de Deus não é uma questão de opção de uma certa teologia mas uma exigência intrínseca de qualquer teologia já que esta é uma reflexão sobre as linguagens humanas sobre Deus, como nos diz Geffré.

Sendo as religiões diferentes linguagens humanas sobre Deus, o desafio de compreender as religiões está colocado para a teologia cristã como uma exigência básica, de certa forma, uma exigência de princípio.

Talvez por isso, o Concílio Vaticano II admitiu a necessidade de dialogar com as diversas religiões e fez isso, inaugurando, inclusive, no âmbito da teologia católica oficial uma mudança paradigmática, como dissemos antes. Essa mudança paradigmática colocou o tema do pluralismo religioso numa transversalidade que afeta toda a teologia cristã e questiona todos os discursos e práticas das diversas configurações eclesiais presentes no cristianismo atual.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Esse novo paradigma do pluralismo religioso traz conseqüências profundas para toda a teologia pois, na verdade, ele vai criar um novo modo de fazer teologia aberta a toda a complexidade das religiões.

Dada a importância do pluralismo religioso na contemporaneidade, um discurso teológico que assume uma postura vacilante ou negativa diante dessa realidade corre o risco de comprometer a relevância da teologia num mundo plural e torná-la esvaziada de sentido, de significado. Ao mesmo tempo, a aceitação do pluralismo religioso como categoria teológica obriga a teologia cristã a repensar-se e a colocar em questão aqueles elementos dogmáticos que podem ser obstáculos para o diálogo com as demais religiões.

É necessário destacar que esse processo de transição paradigmática foi até certo ponto doloroso para muitos teólogos, não só porque alguns tiveram problemas no interior das instituições eclesiásticas quanto às suas posições,[3] mas também por que obrigou esses teólogos cristãos a relativizarem seus paradigmas sobre as demais religiões e a relativizarem pressupostos dogmáticos que são fundamentais no cristianismo. Como é possível perceber, o cristianismo e a teologia não saíram imunes desse processo de transição paradigmática.

Como decorrência dessa transição paradigmática, iniciado no âmbito da teologia católica, a teologia das religiões assume o pluralismo religioso como *locus theologicus*.[4]

A esse respeito, Vigil apresenta dois princípios básicos que justificam uma avaliação positiva do pluralismo religioso ou, dito de outra forma, dois princípios básicos que nos levam a reconhecer o pluralismo religioso como *locus theologicus*: "a vontade salvífica universal de Deus para com todos os seres humanos e todos os povos" e "a superabundante riqueza e variedade das automanifestações de Deus à humanidade" (VIGIL, 2006, p. 115).

Reconhecer o pluralismo religioso como *locus theologicus* significa: a) avançar para além da aceitação da condição do pluralismo de fato e da tolerância religiosa[5], e b) partir de um pressuposto que deve ser fundamental para a elaboração de uma teologia das religiões: o pluralismo religioso é teologizável, é passível de reflexão teológica.

Desta forma, o pluralismo religioso ganha relevância para o olhar do teólogo. Como consequência disso, o pluralismo religioso deixa de ser um detalhe da realidade social ou uma questão periférica e passa a ser o chão a partir do qual se constrói o discurso teológico.

Afirmar esse pressuposto – de que o pluralismo religioso deve ser o chão onde se constrói o discurso da teologia das religiões – tem repercussão em toda a reflexão teológica pois:

- a realidade religiosa na sua diversidade aponta para a riqueza cultural e para a riqueza religiosa existente entre os povos;

.....

[3] Como exemplos, podemos apontar os nomes de Jacques Dupuis e Tissa Balasuriya.

[4] Ao afirmar que uma determinada realidade sócio histórica é *locus theologicus*, a teologia reconhece essa realidade como lugar privilegiado de revelação do Deus da vida e, portanto, como um lugar relevante que possibilita e que fecunda a reflexão teológica.

[5] Propomos que a ideia de tolerância limita a compreensão plural das religiões. A tolerância é um primeiro passo para valorizar as religiões, mas é insuficiente. É necessário avançar para uma atitude pluralista das religiões que possibilite uma compreensão mais aberta das mesmas.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

- as religiões, na sua complexidade, são vias ou caminhos através dos quais Deus se faz presente aos homens e mulheres em todas as culturas e em todos os tempos, e
- a diversidade religiosa revela a presença de uma realidade mais profunda: o Deus da vida revela-se na pluralidade que está subjacente em toda procura humana de sentido e de significado da vida.

Com isso, acontece um deslocamento fundamental para a teologia das religiões: o pluralismo religioso deixa de ser apenas uma realidade para ser um paradigma teológico a partir do qual a teologia toma o pluralismo religioso como *locus theologicus* e se debruça sobre o mesmo para construir o seu discurso sobre as religiões.

Diante da complexidade do pluralismo religioso, podemos indicar alguns *locus* específicos que podem ser espaços importantes a partir dos quais a teologia das religiões poderia ser construída. Alguns desses *locus* são os seguintes:

a) os movimentos de luta pela paz, pela justiça e pelo respeito à natureza que reúnem crentes e não crentes;

b) as experiências de fronteiras onde pessoas buscam conhecer e experimentar tradições religiosas diferentes a exemplo de Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux) (AMALADOSS, 2006, p. 163);

c) as experiências de múltiplas filiações religiosas presentes em diversas culturas;

d) o engajamento de teólogos e filósofos cristãos na construção de um *ethos* mundial que leve em conta a rica contribuição das religiões e das tradições espirituais;

e) a promoção de diálogos multilaterais entre teólogos de várias religiões com o objetivo de estabelecer terrenos comuns e possíveis de diálogo e que diminuam as posições fundamentaistas e proselitistas;

f) os encontros entre pessoas de diferentes religiões com a finalidade de vivenciarem momentos fortes de espiritualidade que permitam a experiências das diferentes espiritualidades;

g) o diálogo entre os vários "campos de imanência"[6] existentes no interior das próprias religiões. Colocar em diálogo pessoas de diferentes tradições religiosas e que tenham a coragem de questionar aspectos dessas tradições pode trazer uma contribuição importante para o diálogo inter-religioso e para o aprofundamento do pluralismo religioso.

.....

[6] Tomamos emprestada de Gesché a expressão "campos de imanência". Referindo-se ao cristianismo esse autor afirma que "campos de imanência" são "elementos e sinais de um possível questionamento de seu caráter absoluto, e isso em nome daquilo que é o cristianismo, e da maneira como ele se compreende" (1993, p. 39).

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

4. O pluralismo como locus theologicus no próprio cristianismo

Até agora procuramos mostrar a legitimidade do pluralismo religioso como *locus theologicus*. No entanto, há um outro tipo de pluralismo religioso, mais específico, que reitera a importância daquele, mais amplo, ao qual nos referimos até agora: a própria realidade do pluralismo entre as igrejas cristãs e no interior de cada uma delas.

Desde o cristianismo primitivo o pluralismo era uma realidade que podia ser verificada nos ministérios, nas formas de celebrar, nas teologias. A Reforma Protestante em certo sentido recuperou o pluralismo como uma dimensão importante da vida eclesial. Além disso, no interior de cada uma das igrejas cristãs também podemos observar a existência do pluralismo. Um exemplo disso é a própria Igreja católica com seus diferentes ritos litúrgicos, com suas diferentes teologias, com seus diferentes modelos de ação pastoral. Em outras palavras, o pluralismo é uma condição que afeta a vida das igrejas a partir de fora mas também a partir de dentro já que é uma realidade que perpassa toda a vida eclesial.

O próprio Papa Francisco, na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* reconhece a existência de diversos rostos que surgem a partir da inserção da Igreja, movida pelo Espírito Santo, nas diferentes realidades culturais: "Nos diferentes povos, que experimentam o dom de Deus segundo a própria cultura, a Igreja exprime a sua genuína catolicidade e mostra a 'beleza deste rosto pluriforme'" (nº 116). O pluralismo se manifesta na existência de diferentes rostos de acordo com cada cultura e é sinal da catolicidade da igreja.

Como dissemos anteriormente, o pluralismo religioso é uma manifestação do Espírito Santo no mundo e, desta forma, as religiões são riquezas reveladas pelo mesmo Espírito. O mesmo pode ser afirmado no que diz respeito à existência do pluralismo entre as igrejas cristãs e no interior de cada uma dessas igrejas.

Como diz o Papa Francisco, a diversidade cultural, chão onde brota o pluralismo, é caminho para a construção da unidade da Igreja: "Se for bem entendida, a diversidade cultural não ameaça a unidade da Igreja" (*EG* nº 117).

O pluralismo entre as igrejas cristãs e no interior de cada igreja é, portanto, *locus theologicus*. Ao assumir a legitimidade do pluralismo religioso e do próprio pluralismo nas igrejas cristãs, é possível produzir uma teologia comprometida com o pluralismo religioso como princípio e com os destinos da humanidade. Ao mesmo tempo, defender o pluralismo religioso como legítimo exige das igrejas cristãs reconhecer a legitimidade do pluralismo no interior do próprio cristianismo.

5. Implicações para a teologia cristã

Pretendemos agora apresentar algumas implicações para a teologia cristã da afirmação central deste texto: o pluralismo religioso como *locus theologicus*.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Cabe aqui recorrermos a um pressuposto que já enunciamos anteriormente: o paradigma teológico do pluralismo religioso coloca o tema do pluralismo religioso numa transversalidade que afeta toda a teologia cristã. Nessa perspectiva, o pluralismo religioso de princípio deveria, necessariamente, fazer parte da pauta do fazer teológico atual como um pressuposto e levar o cristianismo a:

- partilhar suas tradições religiosas admitindo que elas podem contribuir positivamente com as demais e vice-versa;
- reconhecer que cada religião possibilita que seus membros sejam mais humanos, e
- reconhecer que as religiões podem contribuir na construção de um mundo mais solidário e mais pacífico.
- Podemos apontar algumas das implicações do pluralismo religioso como *locus theologicus*:
- Relativizar as noções dogmáticas presentes, sobretudo em algumas religiões, e reinterpretá-las de forma honesta. As religiões carregam dentro de si, potencialmente, a capacidade para o diálogo com as diversas dimensões das culturas e, por isso, com as diversas expressões religiosas. Nenhuma religião está isenta de influências. Nenhum religião é pura. A questão da "pureza" ou da ortodoxia nas religiões é mais uma questão que compõe o discurso oficial de algumas instituições religiosas do que uma evidência histórica.
- Reconhecer que Deus age, através do seu Espírito, no âmago das existências das pessoas e das comunidades humanas: "Nossa experiência é que vemos Deus ativo nos corações e nas comunidades de outros crentes. Sabemos que Deus se relaciona conosco de uma maneira particular, por meio de nossa religião, seus mitos, narrativas e rituais" (AMALADOSS, 2006, p. 163). Isto significa que temos que levar muito a sério a experiência religiosa concreta das pessoas já que, antes das doutrinas e das instituições, Deus se faz presente na vida.
- Afirmar as semelhanças e proximidades entre as religiões não pode deixar de lado as suas diferenças e desconhecer que estas podem fazer desabrochar conflitos e problemas sérios. Por isso, é necessário termos consciência das diferenças, muitas vezes profundas, entre as religiões; ignorá-las coloca problemas teóricos e práticos para o diálogo entre as religiões e para as sociedades onde estas estão inseridas.
- Admitir que as tentativas de sínteses entre as religiões são muito mais viáveis no nível da prática da experiência religiosa do que no nível da teoria e da complexidade das doutrinas. No nível teórico sempre será recomendável ter como pressupostos as diferenças e os conflitos. No âmbito da prática, no entanto, pode se mostrar bastante positiva. Exemplo disso é o caso de Swami Abhishiktananda (Henri Le Saux) já aludido

anteriormente. Henri Le Saux foi monge beneditino e decidiu fazer imersão no hinduísmo procurando reconciliar essa religião com a tradição cristã.

– Admitir, inclusive para garantir a honestidade do diálogo, que há uma "área de conflito" que perpassa as religiões onde não é possível existir aproximação entre as mesmas. Essa "área de conflito" diz respeito àqueles aspectos das religiões que não podem ser traduzidos através de outros universos religiosos já que os discursos religiosos são localizados culturalmente e, por isso, nem sempre podem ser compreendidos a partir dos diversos contextos onde surgiram e se desenvolveram (STEIL, 1993, p. 31). Essas "áreas de conflito" continuarão existindo apesar dos avanços do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso.[7]

Considerações finais

A teologia das religiões, nos últimos anos, tem enfrentado dois desafios: entender o chamado fenômeno do pluralismo religioso e elaborar uma reflexão teológica sobre as demais religiões que assuma o pluralismo religioso como um valor de princípio.

Propomos, neste texto, que esses desafios serão devidamente enfrentados se a elaboração teológica não for apenas um esforço teórico de compreensão e de proposição. Para que essa reflexão teológica seja pertinente e consistente ela precisa tomar o pluralismo religioso como o seu *locus* privilegiado.

Os quatro momentos deste texto procuraram construir uma contribuição para a reflexão teológica que tome em conta os diversos elementos que constituem o campo religioso atual marcado pelo pluralismo religioso. Entendemos que, para a teologia cristã, a compreensão do campo religioso atual só é consistente quando o pluralismo religioso de princípio é assumido e passa a fazer parte de todo o fazer teológico.

O cristianismo está sendo provocado a superar a ideia de tolerância à diversidade e assumir o pluralismo religioso como chão a partir do qual deve apresentar-se como uma religião relevante, que pode contribuir com um mundo mais justo e mais fraterno que se aproxime, cada vez mais, da utopia do reino de Deus.

Referências bibliográficas:

AMALADOSS, M. *Promover a harmonia*. Vivendo em um mundo pluralista. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOFF, C. *Teoria do método teológico*. 2a. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

[7] O problema das "áreas de conflito" é quando estas colocam-se como obstáculo ao diálogo e à relativização de posições intransigentes que impedem o reconhecimento dos outros referenciais.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

GEFFRÉ, C. *Crer e interpretar*. A virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GESCHÉ, A. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, F. L. C. (org.). *Diálogo de pássaros*. Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 35-60.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*.7a Ed. São Paulo: Loyola, 1998.

STEIL, C. A. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, F. L. C. (org.). *Diálogo de pássaros*. Nos caminhos do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 23-34.

VELASCO, R. *A Igreja de Jesus*. Processo histórico da Consciência Eclesial. Petrópolis: Vozes, 1996.

VIGIL, J. M. *Teologia do pluralismo religioso*. Para uma releitura pluralista do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2006.

Enviado 13/10/2016

Aprovado 24/10/2016

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

Eu, tu, eles e nós?

Reflexões sobre o Diálogo Inter-religioso e a inclusão social de Imigrantes Africanos no Brasil

Darli Alves de Souza[1]
Robson Stigar[2]
Valéria Rocha Torres[3]

Resumo: O presente artigo se divide em três partes, na primeira apresentamos um pequeno histórico do processo de imigração para o Brasil da diáspora africana aos processos fomentados pelo governo brasileiro no século XIX, realçamos nesta primeira parte a construção de um modelo de imigrante presente no imaginário brasileiro a partir da segunda metade do século XIX. Na segunda parte apresentamos as propostas da pastoral do Migrante frente ao processo migratório contemporâneo, especificamente o situado entre 2005 e 2015 e posteriormente trazemos para as considerações do teólogo Paul Knitter acerca do diálogo inter-religioso como subsidio para o enfretamento do processo tão complexo denominado migração e religião.

Palavras-chaves: Migração, Religião, Africana, Imagem, Diálogo.

Abstract: This article is divided into three parts, the first present a brief history of the immigration process for Brazil the African Diaspora to the processes promoted by the Brazilian government in the nineteenth century, we highlight in this first part of the construction of an immigrant this model in Brazilian imagination from the second half of the nineteenth century. In the second part we present the proposals of pastoral of Migrants front of the migratory process, specifically located between 2005 and 2015 and later bring to the considerations of the theologian Paul Knitter about interreligious dialogue as a subsidy for the coping of the complex process called migration and religion.

Keywords: Migration, Religion, African, Image, Dialogue.

[1] Doutorando em Ciência da Religião – PUCSP – Bolsista Fundação Mary Harriet Spears. darlinet@gmail.com

[2] Doutorando em Ciência da Religião – PUCSP – Bolsista CAPES robsonstigar@hotmail.com

[3] Doutoranda em Ciência da Religião – PUCSP – Bolsista CAPES valeriarochatorres@gmail.com

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

"Quero falar da descoberta que o eu faz do outro. O assunto é imenso.
Mal acabamos de formulá-lo em linhas gerais
e já o vemos subdividir-se em categorias e direções múltiplas, infinitas.
Podem-se descobrir o outro em si mesmo,
e perceber que não é uma substância homogênea;
é radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo; eu é um outro.
Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão lá e eu estou só aqui,
pode realmente separá-los e distingui-los de mim."
(TODOROV, 2003, p.7)

Introdução

A descoberta, a convivência e o diálogo entre o eu e outro realmente tem sido um dos maiores desafios da humanidade, assunto complexo que se estende do campo da moral e da ética, política e economia, cultura e religião por isso, sem dúvida alguma este tema é de enorme relevância para as pesquisas nas Ciências Sociais. Assim, Todorov (2003) não se engana ao apontar que na simples ação de formular esse assunto em linhas gerais, o mesmo já se subdivide e ao mesmo tempo se multiplica em várias direções. No entanto, isto não é impedimento para o enfrentamento desta questão em qualquer campo das Ciências Sociais tendo em vista que as relações entre os indivíduos são objetos inerentes às suas investigações científicas.

Dessa forma, este artigo pontualmente trata do outro africano e a construção de sua representação social ao longo da história do Brasil desde a imigração forçada durante quase 300 anos por meio do cruel tráfico de escravos até ao processo contemporâneo de imigração que traz ao Brasil africano de inúmeras nações em busca de melhores condições de vida no Brasil, no entanto, nossa herança escravista produziu uma série de imagens e representações dos negros africanos que reproduzem um ideário de exclusão social, subjugação e depreciação que não foram apagados ao longo do século XX e muito ao contrário ainda permanecem no século XXI.

Sendo assim, este artigo se divide em três partes, na primeira apresentamos um pequeno histórico do processo de imigração para o Brasil da diáspora africana aos processos fomentados pelo governo brasileiro no século XIX realçamos nesta primeira parte a construção de um modelo de imigrante presente no imaginário brasileiro a partir da segunda metade do século XIX.

Na segunda parte apresentamos as propostas da pastoral do Migrante frente ao processo migratório contemporâneo, especificamente o situado entre 2005 e 2015 e posteriormente trazemos para a nossa reflexão as tão delicadas e complexas considerações de Paul Knitter a respeito do diálogo inter-religioso, tendo em vista que no século XXI muitos dos movimentos migratório passam pela ação de instituições religiosas – boa parte delas cristãs - e diante dessa realidade fica uma grande questão: quais os limites da compreensão do cristão frente a outras expressões religiosas trazidas fundamentalmente por migrantes africanos nesses últimos 10 anos?

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Contextualizando

Nossa preocupação com o enfrentamento desta temática reside no fato de que a sociedade brasileira historicamente é uma sociedade que exclui negros, mulheres, crianças, idosos, homossexuais enfim uma sociedade pouco afeita à convivência com o outro, com o diferente, com o que lhe é estranho, assim acreditamos que o cientista da religião tem muito a contribuir tendo em vista que historicamente podemos auxiliar trabalhos pastorais ou não de acolhimento a imigrantes, tendo em vista que entre nossos objetos de estudo e reflexão tratamos de inúmeras situações vividas pela humanidade em que a intolerância e falta de compreensão da religiosidade ou do sistema de crença do outro esteve no cerne de processos de exclusão, subjugo, escravização ou extermino.

Por isso, a questão do processo de migração e o debate em torno da tolerância e aceitação religiosa são de profunda relevância e move nossas inquietações. A história contemporânea é fortemente marcada pelo fenômeno da mobilidade humana em busca de trabalho, de segurança, de paz, de estabilidade, os deslocamentos de pessoas de um lugar para outro são intensos, complexos e diversificados e não raramente se tornam um "problema social."

Segundo Zamberlam (2005) a mobilidade humana que se manifesta no fenômeno migratório também apresenta aspectos positivos: torna-se o lado visível das transformações sociais em curso ou em vias de acontecerem; rompe fronteiras e divisões entre espaços étnicos; aproxima povos, culturas e religiões (pluralismo planetário); leva o migrante a portar a bandeira da cidadania universal onde o direito está no fato da pessoa existir e não por ter nascido neste ou naquele país; aponta que a pátria, para o migrante, é "a terra que lhe dá o pão" ou, como afirma o ditado dos ciganos, "nossa pátria está onde estão nossos pés"; desafia a criação de novas Convenções e Acordos para o trânsito de pessoas entre países e suas organizações internacionais; cria Redes de Cooperação e de Mútua Ajuda que reaglutinam pessoas e grupos de pessoas em núcleos orgânicos de vida, estimulando novas formas associativas solidárias.

Migração é um ato de pôr-se a caminho para chegar a um destino. Esta pode ser forçada, (de origem econômica, política, religiosa e oriunda de calamidades naturais); ou espontânea. Migrante é toda pessoa que se desloca dentro ou fora do país, estado ou localidade. Quando a pessoa sai do local se denomina emigrante; quando a pessoa chega ao seu destino se denomina imigrante.

Se os movimentos de migração humana são tão antigos quanto à própria humanidade, os problemas que os migrantes enfrentam também o são, no entanto, algumas soluções para vários destes problemas enfrentados por migrantes essas passam pelas ações de instituições religiosas que ao acolher essas pessoas desempenham um papel importante em suas vidas ao contribuir para a regularização de sua situação no país a que chegaram – como a aquisição de documentos - ; auxilio na procura de empregos; até cursos para o aprendizado do português.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

A conquista da América, a diáspora africana, o ocupação da Ásia no século XIX com a expansão neocolonialista e contemporaneamente os fluxos migratórios originados por guerras, fome e perseguições políticas e religiosas são exemplos históricos do encontro do eu e do outro como aparece na análise de Todorov são processos que colocam a questão do outro em questão, o outro é o diferente, o que provoca um sentimento radical de estranheza (Todorov, 2003, p.5). Este sentimento radical de estranheza suscita outros tantos sentimentos que vão da repulsa ao acolhimento, do descobrir e conquistar ao conhecer e amar.

A Conquista do Brasil: da diáspora africana aos projetos imigrantistas do século XIX.

A História do Brasil pós-chegada dos portugueses em 1500 se funde com a História da Europa e da África, no entanto, essa constatação não deve e nem pode ser genérica, pois de que Europa e de que África, afinal estamos falando? A colonização do Brasil foi feita por portugueses sob o seu modelo de compreensão de mundo. Portugal foi pioneiro na expansão marítima e comercial europeia do século XVI e nesse processo conquistou parte das terras na América, terras na costa ocidental e oriental da África e chegou até a China.

Quando assumiram a colonização definitiva do Brasil, os portugueses montaram a empresa da cana-de-açúcar em parceria com a Holanda e nesse contexto optaram pela mão de obra escrava dentro da lógica comercial mercantilista dos séculos XVI e XVII a partir desse período até a extinção definitiva do tráfico de escravos em meados do século XIX, há uma estimativa de que entraram no Brasil, vindos fundamentalmente da costa leste da África – do Senegal até Angola – mais de 12 milhões seres humanos entre homens, mulheres e crianças.

Não há dúvidas de que, repetindo (Antonil, 1982) os escravos eram "as mãos e pés dos senhores", devíamos abandonar a palavra escravos, pois, eram pessoas vindas de inúmeras regiões da África que vieram trabalhar como propriedade de outras pessoas, não existe nada mais degradante na História da Humanidade. Esses homens, mulheres e crianças que aqui chegaram eram migrantes forçados, subjulgados, humilhados, rendidos em sua dignidade e com o seu suor e sangue derramado contribuíram de forma absolutamente imprescindível para a construção da riqueza do Brasil das lavouras de cana-de-açúcar passaram para as minas de ouro e finalmente às lavouras de café.

Os milhões de homens e mulheres vindos da África por meio de um tráfico desumano que perdurou cerca de 300 anos trouxeram sua cultura, sua cosmovisão, sua linguagem e também de forma imprescindível ajudaram a forjar a formação social do Brasil, porém, não são considerados migrantes, na memória histórica do Brasil são denominados escravos, há a mais absoluta escassez de museus da imigração africana que lhes rendam o status a que tem direito como, construtores produtores desse país, a não ser muito recentemente em função das pressões de movimentos políticos de afro-brasileiros.

Ao contrário quando sua força de trabalho não mais se fazia necessária ao país que necessitava adentrar a modernidade a partir das últimas décadas do século XIX optou-se por sua substituição impondo-lhes as mais vis das imagens: a de não estarem aptos ao trabalho livre!

> E o que era o "novo Brasil" para esses homens de elite que se congregaram anos a fio em torno da SCI e de seu jornal publicado de 1883 a 1891? Nada mais do que a imigração europeia e a promoção das reformas necessárias para atrair uma massiva corrente de imigrantes, entre elas a desapropriação de terras férteis e próximas às ferrovias a serem divididas em lotes e vendidas a eles em condições de pagamento facilitadas. Além disso, apelava-se aos grandes proprietários para que dividissem suas fazendas em pequenos pedaços de terreno e os vendessem aos imigrantes ("Artigos de Propaganda", ano I, boi. n,,os 1-4, dezembro de 1883-agosto de 1884, p. 5). (Azevedo, 1987, pp.83-84)

Dessa forma, os imigrantes africanos que viveram sob o julgo da escravidão durante aproximadamente 300 anos não cabiam mais no projeto do "novo Brasil" como aponta a historiadora Célia Maria Marinho de Azevedo (1987) a força social, cultural e de trabalho dos imigrantes africanos passou por um processo de categorização rotulação altamente desqualificadora de suas capacidades como seres humanos para justificar a opção do incentivo ao imigrante branco e europeu, este por sua vez tratado como herói, sua memória cultuada e preservada em centros de memória da imigração europeia.

De acordo com Azevedo (1987) os debates em torno do final da escravidão mobilizaram o imaginário social brasileiro que se constitui em torno do medo branco ao número excessivo de negros na população brasileira e em torno do medo que a autora analisa a construção do projeto imigrantista – como política pública – em torno da proposta do branqueamento da raça. Sua análise acompanha os debates no parlamento brasileiro e na imprensa do século XIX e por meio deles podemos acompanhar a idealização construída em torno do imigrante europeu branco e a desqualificação total dos negros afrodescendentes. Nesse processo uma argumentação científica ganha força, o darwinismo social e fundamentados nessa tese o imigrante branco se transforma no herói e salvação nacional.

> Numa palavra, a raça inferior negra, embora escravizada teria determinado a má evolução ou a não evolução dos brasileiros brancos. E assim despido da imagem de vitima, que estava então sendo construída pelos abolicionistas, o negro passa a incorporar a de opressor de toda uma sociedade. Finalizando Pereira Barreto propunha políticas para assegurar condições favoráveis à imigração europeia tais como a separação da Igreja do Estado, a grande naturalização, o casamento civil, a secularização dos cemitérios, a elegibilidade de não-católicos. Sem isso e mais o controle severo sobre os negros não se conseguiria garantir a simpatia da Europa e atrair uma grande corrente migratória e, consequentemente, seria absolutamente impossível resolver a questão do trabalho. (Idem, pp.69-70)

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Dessa forma, temos um pequeno balanço do processo de imigração que ocorreu no Brasil entre os séculos XVI e XIX, esse processo, mesmo que tratado de forma sucinta nos permite refletir a respeito dos significados que os processos de migração e os imigrantes assumem ao longo da História do Brasil e de certa forma, podem, também contribuir para a reflexão do significado que esse processo assume em nossa contemporaneidade principalmente no que se refere ao imigrante africano.

Para o imigrante branco europeu todas as condições foram garantidas pelo Estado Brasileiro para a viabilização de sua vinda, enquanto que simultaneamente a imagem do negro desqualificada, desclassificada e sua figura tornou-se o símbolo de nosso "atraso".

Não foi pouco o que a elite brasileira construiu em termos de desqualificação dos negros no Brasil, por isso, fica muito difícil corroborarmos com a ideia de que o Brasil é o país da democracia racial ou da miscigenação pacífica, não é preciso ter um grande conhecimento em História do Brasil para saber das marcas perniciosas que tal política construída durante o longo processo de abolição da escravidão deixou nas entranhas da sociedade brasileira. Essas marcas construíram paradigmas e representações do papel do negro na sociedade brasileira, marcas que não se desfizeram com o tempo como veremos adiante, assim, a partir dessas constatações podemos situar a questão da imigração africana no Brasil do século XXI.

O processo de contemporâneo de imigração para o Brasil - século XXI.

A matéria intitulada *Imigração Africana no Brasil aumenta 30 vezes entre 2000 e 2012*[4] veiculada pelo portal terra notícias traz relatório da polícia federal em que apontam que em 2000 viviam no Brasil 1.054 africanos regularizados vindos de 38 nacionalidades, mas esse número saltou em 2012 para 31.866 cidadãos legalizados oriundos de 48 das 54 nações que compõe o continente africano, ainda a mesma matéria indica que a maioria dos africanos vê de países lusófonos como Angola e Cabo Verde com 11.027 e 4.257 respectivamente até 2012, ano em que os dados foram consolidados.

No entanto, no adentrar do século XXI com o aumento vertiginoso da entrada de imigrantes africanos no país o quadro descrito no primeiro item deste artigo pouco ou quase nada se alterou, a tese de doutorado *Dois séculos de imigração no Brasil: A construção da Identidade e o Papel dos Estrangeiros pela Imprensa entre 1808 e 2015* defendida por Gustavo Barreto de Campos (2015) traz o triste balanço em sua análise sobre o discurso a respeito dos imigrantes pela imprensa escrita brasileira, em 200 anos. De acordo com o autor, o racismo se manteve constante nas páginas da imprensa brasileira, apesar dos avanços, a aceitação a imigrantes é seletiva com grandes diferenças de tratamento entre imigrantes europeus e africanos.

[4] http://noticias.terra.com.br/brasil/imigracao-africana-no-brasil-aumenta-30-vezes-entre-2000-e-2012. acesso em 25/05/2016.

> Mesmo na maior parte dos relatos históricos da imprensa contemporânea, o imigrante "branco" e europeu – apesar de sua complexa condição descrita ao longo de todo este trabalho – é lembrado apenas por suas melhores realizações: o italiano dono de indústrias, o tradicional português plenamente adaptado, o japonês abrasileirado e bem-sucedido etc. Quase que completamente relegados ao esquecimento por parte da imprensa estão todos os casos conflituosos, como os conflitos trabalhistas e a xenofobia abertamente exposta nas páginas dos jornais e revistas. A herança rural e escravocrata lembrada por Sérgio Buarque de Holanda deixou profundas marcas no Brasil e, inclusive, no imigrante. Aqui, a cultura de direitos custou a fincar suas raízes e, ainda hoje, os imigrantes sentem o peso tanto do Brasil Colônia quanto do capitalismo liberal: os negros e pobres – e quase todos os imigrantes negros são pobres – se tornam "refugiados", sem que para isso seja necessária a formalidade do direito internacional. Já os imigrantes brancos e ricos – e quase todos os ricos são brancos – são "estrangeiros", carregando estigmas por vezes positivos como o do europeu civilizador e detentor de uma "cultura" superior. Neste modelo não existem tipos facilmente identificados. Não se trata de "fulanizar" esta dinâmica. Mas, ainda assim, é uma dura e recorrente realidade exposta, por exemplo, na abordagem da mídia impressa dispensada aos haitianos e "africanos" – guineenses, senegaleses, nigerianos, ganenses etc. – que têm chegado ao Brasil em maior número desde 2010. (Campos, 2015, pp.528-529)

Se no século XXI ainda prevalecem no imaginário social brasileiro o mesmo modelo do século XIX e por este motivo consideramos que ainda há muito que se refletir e debater sobre os estigmas carregados pelo imigrante africano, assim sendo acreditamos que as instituições religiosas tenham um papel relevante como agentes de superação e de condução da integração social de imigrantes, como já o faz o Serviço da Pastoral do Imigrante surgida em 1984 e oficialmente criada em 1986.

> O SPM tem como missão promover a defesa e a organização dos diversos grupos de migrantes, nas mais variadas situações: acolhida, combate à migração forçada, com luta pela terra, política agrícola, projetos auto-sustentáveis; luta contra as situações indignas de trabalho e moradia; luta contra o aliciamento de trabalhadores, tráfico de pessoas, trabalho escravo e formação de comissões de fiscalização de condições de trabalho (carvoarias, por exemplo); denúncia às variadas formas de preconceito e discriminação; promoção da cultura popular; *religiosidade (a partir de uma leitura libertadora da fé, através do método ver-julgar-agir, em perspectiva ecumênica e inter-cultural)*; formação de grupos de geração de renda, construção de cisternas, agricultura familiar, alfabetização; acompanhamento e articulação das regiões de origem e destino dos migrantes; visita às famílias recém chegadas em bairros periféricos. Em resumo, luta por uma cidadania plena, universal, na qual os migrantes sejam tratados com igualdade na diferença. (https://spmigrantes.wordpress.com: acesso em 25/05/2016, grifo nosso)

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Não temos dúvida alguma que o Serviço Pastoral do Imigrante cumpra um papel fundamental no acolhimento aos migrantes de forma geral e em especial ao imigrante africano, assim, o que sugerimos neste artigo é a inclusão das reflexões do teólogo Paul Knitter como uma contribuição para o avanço do enfrentamento da diversidade religiosa que os processos de migração fatalmente nos impõem, e a partir das questões levantadas por Knitter poder subsidiar o aprimoramento dessas ações no que se refere ao pluralismo religioso, fundamentalmente em duas direções importantes: a primeira como foi citado anteriormente se refere aos estigmas preconceituosos principalmente os religiosos impostos aos afrodescendentes no Brasil e também aos imigrantes africanos que aqui chegaram na última década; a segunda direção está ligada as ações cristãs.

> Nesta conclusão, quero fazer uma pergunta e tentar respondê-la: podemos dizer do pluralismo de teologias cristãs a mesma coisa que dissemos do pluralismo de religiões – que é um problema que é também uma promessa? A variedade de modelos cristãos que recapitulamos nestas páginas é igualmente uma benção quanto um embaraço? A multiplicidade de abordagens cristãs das demais religiões acaso poderia ser tão proveitosa para as Igrejas quanto é frustrante? O pluralismo cristão acaso poderia ser, como dissemos do pluralismo religioso, não meramente uma trivial 'questão de fato' (resultante de decisões humanas e, assim esperamos, temporário), mas uma 'questão de principio" (resultante da vontade de Deus e, assim, segunda a maneira como as coisas devem ser)? (Knitter, 2008, p.375)

O Pensamento de Paul Knitter e o diálogo inter-religioso.

Paul Knitter ao escrever o livro Introdução à Teologia das Religiões teve como perspectiva a sua utilidade por isso o escreveu para um público variado, primeiramente para os seus alunos da Universidade de Xavier, mas pensou também que este livro poderia ser de grande valia para cursos introdutórios sobre 'atitudes cristãs para com outras religiões' (Knitter,2008, p.10) ou mesmo um curso introdutório sobre religiões mundiais, no entanto, o autor declara: "Assim, espero que este livro de fato funcione como um sino que sirva não só de alerta para os cristãos, mas também de convite a levar mais a sério as outras religiões". (Ibidem p.11). Nós também esperamos.

Na verdade no percorrer dos modelos de diálogo inter-religioso analisados por Knitter podemos apreender uma metodologia de diálogo produzida pelo autor que contribuem significativamente com o esforço de muitos outros teólogos para construir tipologias que ajudassem as pessoas interessadas no tema e também especialistas, a compreenderem melhor o pluralismo religioso e a necessidade premente de interpretações consistentes dessa realidade.

O título traz em si é o exemplar da proposta, uma vez que é redigido no plural: teologias! Após apresentar os desafios para o cristianismo diante das várias realidades e a pluralidade como fato significativo da vida religiosa e cósmica. O autor trabalha com a seguinte trajetó-

ria: exclusivismo, inclusivismo, pluralismo (a partir da doutrina e do ethos), consideramos a quadro atual da migração mundial e em especial no Brasil é um grande desafio para o cristianismo, principalmente pelo papel diversificado e a multiplicidade de posições que as Igrejas Cristãs assumem perante a questão.

Nos quatro modelos apresentados Knitter constrói a metodologia do diálogo inter-religioso: o modelo da substituição total, o modelo da substituição parcial, o modelo da mutualidade e o modelo da aceitação. Em sua análise demonstra os avanços e problemas na conformação de cada modelo descrevendo seus principais pressupostos a partir de referenciais teológicos, filosóficos, históricos e culturais, sempre ao final de cada parte o autor apresenta o que denominou de insights e questões críticas suscitadas por cada modelo.

Assim, nossa aproximação com o texto de Knitter se justifica por alguns motivos, em primeiro lugar por termos abordado a constatação da realidade da imigrante no Brasil que é acolhido por instituições religiosas e as mesmas acabam exercendo um papel que deveria pertencer ao Estado em forma de política pública.

Assim, por mais que as instituições religiosas tenham os seus limites – incluindo seus naturais projetos catequéticos – a sua importância para a abertura real e incondicional ao diálogo inter-religioso é um dado fundamental para que as mesmas reflitam sobre o papel que desempenham e podem desempenhar na sociedade brasileira na construção de políticas públicas em relação a processos migratórios.

Por isso, ressaltamos e reforçamos esta questão que já foi descrita anteriormente, Knitter está preocupado com o papel que as religiões – cristãs ou não cristãs – exercem frente às demandas do século XXI, principalmente no que se refere ao sofrimento humano e nesse sentido trazemos suas reflexões para o campo da reflexão sobre o papel das religiões no enfrentamento no Brasil de demandas como: a inclusão social de imigrantes e a ruptura com os paradigmas historicamente construídos sobre os imigrantes (branco civilizador X negro sinônimo de atraso).

> No Brasil se está vivendo o fenômeno da imigração de africanos, sobretudo depois do Mundial de 2014. É o que se pode chamar de migração e religião como uma simbiose. No exterior o Brasil é visto como um país de multicultura, multiétnico, multirracial e também multireligioso. Não existem por ora manifestações de xenofobia como acontece nos países europeus, por exemplo; "o primeiro país católico do mundo é poupado pela islamofobia", diz o Le Monde relatando o quotidiano dos praticantes do Islã no Brasil. Em visita a principal mesquita de São Paulo o jornal constatou que 1/3 dos frequentadores do local é procedente do Oeste da África e chegam em terras brasileiras atraídos pela promessa de um futuro melhor ou fugindo da violência dos conflitos em seus países. Segundo as estatísticas, estima-se que cerca de um milhão de muçulmanos vivam no Brasil. A reportagem frisa que há hostilidade, sobretudo por parte das igrejas evangélicas. (Baggio, 2015, p. 3-4)

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Paul Knitter: o Modelo da Aceitação e o diálogo inter-religioso

O Modelo de Aceitação surgiu nas duas últimas décadas do século XX como uma proposta de adequação dos demais modelos a uma teologia cristã das religiões. Esse modelo também parte para a construção da possibilidade do diálogo inter-religioso que dê conta dos limites dos três modelos apresentados anteriormente, pois, os Modelos da Substituição e Complementação ao darem ênfase à particularidade de uma religião acabam por ameaçar a validade das demais. Já ao contrário o Modelo da Mutualidade dá ênfase à validade de todas as religiões e ao fazê-lo obscurece as diferenças que lhes são inerentes.

Diante do exposto o Modelo da Aceitação concebe e constata que as tradições religiosas espalhadas pelo mundo afora são mesmo plurais e diferentes e que o diálogo inter-religioso só pode dar-se de forma concreta por meio da aceitação destas diferenças.

De acordo com Knitter os teólogos do Modelo da Aceitação partem de uma consciência pós-moderna, postulação que tem como pressuposto que os nossos referenciais culturais, históricos, filosóficos, sociais etc. são filtros que informam qualquer formulação que busca a construção de verdades universais e absolutas.

> "O que chamamos de Modelo de Aceitação, julga conseguir desempenhar melhor a tarefa de alcança um equilíbrio. E, como veremos, ele assim o faz não pela defesa da superioridade de uma religião qualquer, nem pela busca daquele algo em comum que torna todas válidas, mas pela aceitação favorável da real diversidade de todas as crenças. As tradições religiosas que o mundo apresenta são mesmo diferentes, e temos de *aceitar* as diferenças – esse, talvez se possa dizer, e o resumo desse modelo em uma única frase". (Knitter, p.271-272).

Sendo assim, é preciso fazer as pazes com as diferenças radicais e levar a sério a constatação que além de nossas concepções religiosas serem construídas por filtros das mais diversas naturezas, como já foi apontado, essas diferenças são tão vastas que em sua maioria são, também, incomensuráveis.

No entanto, o fato das diferenças serem vastas e incomensuráveis não quer dizer que não possamos identificá-las e categorizá-las para tentar compreendê-las, sem isso, o diálogo inter-religioso ficaria comprometido somente ao campo da constatação das diferenças, dessa maneira, Knitter aponta para três expressões diferentes relacionadas ao Modelo de Aceitação, baseadas no pensamento do teólogo luterano George Lindbeck, essas expressões assentam-se nos fundamentos pós-liberais, nas proposições vivenciais do homem e nas perspectivas da construção linguística-cultural, ou seja, o diálogo inter-religioso necessita de apropriar-se de um método de compreensão das Ciências Sociais ou mais precisamente da Ciência da Religião para conformar sua estrutura dialógica.

Assim sendo, contatamos que a sociedade atual é fortemente marcada pelo fenômeno da mobilidade humana do trabalho, onde os deslocamentos de pessoas de um lugar para outro são intensos, complexos e diversificados, tornando-se um "problema social".

Considerações Finais

Os quatro modelos apresentados por Paul Knitter são na verdade uma sistematização elaborada pelo autor a partir das do debate teológico que acompanhou ao longo de sua trajetória como professor universitário, teólogo e ativista do debate inter-religioso, sua hipótese a partir dos modelos é a de que existe uma real possibilidade do diálogo e cooperação inter-religioso isso, porém, depende das disposições e limites de cada religião para o entendimento de si mesma.

O pensamento de Knitter é um importante ponto de partida ao alegar que uma resposta possível para todas essas questões aqui apresentadas, sem dúvida alguma, é o diálogo inter--religioso, pois a atuação das religiões institucionalizadas espalhadas pelo mundo todo pode e deve ser aglutinadora dos propósitos de bem-estar para humanidade e para o planeta. Mas como já foi demonstrado anteriormente a reflexão de Knitter parte do cristianismo – *eu* - e por isso seu estudo se propõe a relatar e analisar quatro modelos propostos dentro do cristianismo que surgem como proposições para o diálogo inter-religioso, ao fazê-lo deixa evidente que a questão do diálogo inter-religioso sob o ponto de vista teológico, encontra grandes e às vezes intransponíveis entraves para o diálogo.

No entanto, ao mesmo tempo o texto de Knitter se propõe durante a exposição dos quatro modelos enfrentar os entraves teológicos confrontando-os, assim, o autor demonstra por meio dos avanços e dos limites de cada modelo o próprio diálogo inter-religioso.

O pluralismo religioso aparece neste início de século como um dos desafios mais fundamentais para a teologia e Paul knitter não fica a desejar quando aborda esta temática na sua obra Introdução às Teologias das Religiões onde procura apresentar a necessidade de abertura ao Diálogo Religioso.

A abertura para o reconhecimento, diálogo e respeito com relação às religiões existentes, para além do cristianismo, é elemento fundamental no fenômeno migratório recente. Cada pessoa que emigra leva consigo sua bagagem cultural, entre outros fatores como sua memória de vida para o lugar que a abriga. Um dos elementos que carrega é a religião e ela deve ser levada muito a série na reflexão, busca de respostas e ação frente ao processo migratório atual.

A religião é elemento privilegiado, pois pode ser a principal ferramenta de acolhida em um processo humanizador para as pessoas que chegam a um determinado lugar para a reconstrução de sua vida. Quanto menos traumático for essa adaptação melhores condições terá a pessoa imigrante de dar continuidade a sua vida. Portanto propiciar a esta pessoa o exercício de sua própria religião sem qualquer discriminação é parte essencial de uma política pública

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

de Estado e estratégia de ação das organizações da sociedade civil, entre elas as igrejas cristãs, para a integração daquelas pessoas que escolheram outro país para ser a sua casa para viver.

A contribuição que a ciência da religião dá para o conhecimento, diálogo e respeito às diversas religiões é de suma relevância para desmitificar, desvelar e romper barreiras e discriminações que o censo comum cria, os quais geram consequências danosas à sociedade e a relação entre as pessoas e nações. É a área do saber que se dedica especificamente ao estudo do objeto religião, com suas especificidades e complexidades, construindo pontes e relações, por meio de seus elementos constitutivos e suas influências com o comportamento humano de maneira individual/social.

Referências

ANTONIL, André João. Cultura e opulência do Brasil. 3. ed. Belo Horizonte : Itatiaia/Edusp, 1982. (Coleção Reconquista do Brasil).

AZEVEDO, *Célia Maria Marinho de. Onda Negra Medo Branco*. O Negro no Imaginário das Elites no Século XIX. São Paulo: Paz e Terra. 1987.

BAGGIO, Marielda. Religiões e Direito Humano de Migrar: Uma Aproximação desde a Teologia da Libertação.In: Anais do Congresso da ANPTECRE. Religião, Direitos Humanos e Laicidade. v.5, 2015, p.ST 1901.

CAMPOS, Gustavo Barreto de. Dois séculos de imigração no Brasil: A construção da imagem e papel social dos estrangeiros pela imprensa entre 1808 e 2015. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro, 2015.

KNITTER, Paul. Introdução à Teologia das Religiões. São Paulo: Paulinas, 2008.

TODOROV, Tzevtan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ZAMBERLAM, Jurandir; CORSO, Giovanni. Pastoral dos Migrantes – subsídio. (orgs.). Porto Alegre: Solidus, 2005. 72 p.

Enviado 21/10/2016

Aprovado 26/10/2016

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

Ruth Guimarães: "não é fácil ser mulata"*

Ênio José da Costa Brito[1]**

Dedicado a Afonso Maria Ligorio Soares
amante da literatura e da Cultura Afro-Brasileira. Saudades!

Resumo: A comunicação aponta alguns princípios básicos da Teoria Pós-colonial referente à Literatura, ilustrando com a apresentação da obra de uma intelectual negra no circuito cultural branco do Estado de São Paulo. Ruth Guimarães, professora, romancista, ensaísta, pesquisadora de tradições populares, tradutora que sempre deu voz e vez as tradições populares, tem sua obra muito pouco estudada. Sua obra literária dialoga com o universo artístico-cultural brasileiro-popular ou erudito e, inscreve-se no contexto literário como signo de identidade local e nacional. O esquecimento da contribuição de escritoras negras tem conseqüências históricas e sociais, pois, contribui para a desqualificação sócio-racial dos afro-brasileiros e fomenta tendências racistas.

Palavras-chave: Ruth Guimarães, Teoria Pos-colonial, Tradição popular, Obra literária, Racismo.

Introdução

Meu envolvimento, com a Teoria Pós-Colonial, começou quando passei a estudar questões relativas à diáspora africana. A negação, o não reconhecimento da contribuição dada pelos escravizados na construção das nações americanas, em especial do Brasil, me incomodava.

.....

* Versão ampliada da Comunicaçào feita no 28 Congresso Internacional da SOTER- Religião e Espaço Público: cenários contemporâneos-2015. Nos Anais do Congresso encontra-se uma versão reduzida desta Comunicação.

** Professor Titular PUCSP, Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião e Coordenador do Grupo de Pesquisa Imaginário Religioso Brasileiro. E-mail brbrito@uol.com.br

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Hoje, tendo aprofundado a compreensão das propostas teóricas e práticas da Teoria Pós--Colonial e ampliado minha visão da longa experiência diaspórica, partilho a convicção adquirida acerca da potencialidade epistemológica presente na Teoria Pós-Colonial com mestrandos e doutorandos em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Sua utilização na análise do passado e do presente tem contribuído para desvelar a real contribuição dada pelas culturas africanas à nossa visão de mundo.

No primeiro semestre deste ano, nossa atenção voltou-se para a literatura dos povos que passaram pela experiência colonizadora, o que possibilitou reflexões e discussões acaloradas. Relembro algumas questões: é possível o surgimento de literaturas desvinculadas do padrão eurocêntrico? Quais os caminhos para uma literatura e estudos pós-coloniais autônomos? Como o sujeito pós-colonial visualizado na literatura pode superar o mutismo e assim narrar e anunciar as suas experiências como o Outro?

Em meio a estas e outras discussões, recebi a *Revista Ângulo-Cadernos do Centro Cultural Teresa D'Ávila*[1], um número monográfico, todo ele dedicado a escritora.Ruth Guimarães. Ao lê-lo, percebi quanto os textos iluminavam as discussões que vínhamos realizando. A revista resgata a vida e a obra de Ruth Guimarães, que uma mentalidade colonial, ainda presente entre nós, acabou relegando ao esquecimento e ao silêncio.

Nossa intenção nesta comunicação é num primeiro momento relembrar a vida e obra da autora e em seguida olhar sua obra à luz da Teoria Pós-Colonial.

Do vale do Paraíba a paulicéia desvairada

Aos 13 de junho de 1920, Ruth Guimarães nasceu em Cachoeira Paulista, no vale do Paraiba. Muito cedo, perdeu os pais, o pai aos 12 anos e a mãe os 16, morou com os avós desde os 8 ou 9 anos de idade.

Numa de suas crônicas, intitulada *Entardeceres*, escreveu: "Fiquei órfã de pai e mãe muito cedo e fui acolhida por meus avós maternos, já bem idosos, pois minha mãe era a caçula de onze filhos. Minha avó era uma curiboca, mestiça de preto, indio e português...meu avô português" (GUIMARÃES, 2014, p.32).

Em outra crônica, escrita aos noventa anos, intitulada *Anoitecer*, relembra:

> eu vivia na e com a velhice, sem estranhá-la porque a meninice se adapta facilmente. Os meus dois velhos, à medida que a vida continuava eles a iam perdendo...Quando

[1] O Centro está localizado em Lorena (SP). Agradeço a amiga Olga de Sé, escritora e educadora que me envia religiosamente a *Revista Ângulo*. Todo material de pesquisa utilizado nesta comunicação foi extraído do número dedicado a Ruth Guimarães. Nas Referências Bibliográficas, indicaremos o nome do autor do artigo, o título e as páginas da Revista Ângulo 137, Abril- Junho de 2014.

> eles precisaram realmente de mim, eu não estava mais em casa tinha saído para trabalhar na capital (GUIMARÃES. 2014, p.34)[2.]

Aos 17 anos mudou-se para São Paulo, com seus quatro irmãos menores, onde trabalhou e estudou, com muitos sacrifícios, é verdade. Costumava dizer que em São Paulo "ficou excepcionalmente trabalheira". Formou-se em Letras pela USP.

Sua saga literária começou com um ato de coragem, levando uns escritos seus ao romancista Cid Franca, que a apresentou ao critico literário Edgar Cavalheiro, que publicou algumas de suas poesias no antigo *O Roteiro.* Quando uma de suas poesias foi publicada, Ruth Guimarães entrou em profunda crise existencial e parou por um bom tempo de escrever. Voltou a escrever bem mais tarde, nas suas palavras: "Depois de dois anos, uma bela tarde, sem mais nem menos, escrevi uma página inteira. Amassei e joguei no lixo. Meia hora depois estava de joelho diante do cesto de papéis procurando a folha. Achei-a, continuei e saiu "Água Funda" (GUIMARÃES. 2014, p.11)[3].

Casou-se com seu primo José, que faleceu em 2001, na chácara da família em Cachoeira Paulista. Constituíram uma família numerosa, que viveu em continuo sobressalto, pois, os filhos vieram ao mundo com doenças raras, com exceção do quarto Joaquim Botelho Maria. Dos nove filhos, três eram portadores da síndrome de Alport, os outros também apresentaram problemas de saúde. Sem descuidar da família, "Ruth conseguiu publicar mais de 50 livros, de contos, pesquisas folclóricas, traduções do francês e do latim e peças de teatro" (BOTELHO, 2014,p.29).

Bem mais tarde cursou Dramaturgia e Critica na Alfredo Mesquista. Por 35 anos, ensinou língua portuguesa em colégios estaduais. Ao se aposentar voltou para a chácara da família em Cachoeira Paulista. Aos 88 anos encontrava-se à frente da Secretaria de Cultura de sua cidade e ainda dirigia a Museu de Folclore Valdomiro Silveira. Assumiu a cadeira 22 da Academia Paulista de Letras, em 18 de setembro de 2008 (Cf. BOTELHO, 2014, p.29).

Projeto literário.

> Botelho extrai de uma das crônicas de sua mãe a opção literária dela: Ah! Eu conto histórias para quem nada exige, e para quem nada tem. Para aqueles que conheço: os ingênuos, os pobres, os ignaros, sem erudição nem filosofias. Essa é a única humanidade disponível para mim. Quem me dera escrevesse com suficiente profundeza, mas claramente e simplesmente, para ser entendida pelos simples e ser o porta voz de seus anseios" (BOTELHO, 2014, p.7).

……

[2] *Entre 1963 e 1968, convidada por Emir Macedo Nogueira, então editor-chefe da Folha de S. Paulo, Ruth escreveu crônicas semanais, com Cecília Meirelles, Pe.Vasconcelos e Carlos Heitor Cony... No total, foram quase 300 publicações, com o resgate de tipos populares, usos e costumes, flagrantes do cotidiano de vários lugares do Brasil" (2014, p.95)

[3] GUIMARÃES , Ruth. *Água funda.*Porto Alegre: Edição da Livraria Globo, 1946.

Projeto literário corajoso, na contra-mão, vindo de quem vem, uma escritora negra que se debruça sobre histórias presentes nas bordas, "histórias da roça, de gente da roça, do caipira". Sem negar suas raízes, afirma claramente: "Nós precisamos saber da raiz negra de onde viemos. A história negra está por fazer, a literatura negra está por fazer, a poesia negra está por fazer" (GUIMARÃES apud BOTELHO, 2014, p.7).

Continuando sua fala no depoimento concedido ao Seminário Encontro de Gerações, promovido pelo Museu Afro-Brasil, em 2007, diz : "Eu não tenho paciência. Não sou uma criatura paciente, mas sou uma criatura alegre, graças aos meus ascendentes Negros "(GUIMARÃES apud BOTELHO, 2014, p.8).

Ruth Guimarães se define como uma mulher pobre, negra e caipira. O que certamente devia causar certa estranheza no seu meio. Para Ana Paula Cianni Oliveira que escreveu sua dissertação de mestrado sobre *Água Funda*," Ruth Guimarães sente-se ligada à voz feminina, à dos marginalizados, aos ecos de uma étnia historicamente oprimida e finalmente, à voz caipira", (OLIVEIRA apud BOTELHO, 2014,p.7). O que leva Oliveira a afirmar na conclusão de sua pesquisa:

> O romance de estreia de Ruth Guimarães está inserido e dialoga com o projeto estético modernista, recuperando discursivamente singularidades do espaço regional representado ficcionalmente. Partindo do principio de que a cultura é, como afirma Laraia (2009), a lente através da qual os homens concebem o universo, *Água Funda* revela parte dessa lente, pormenorizando o universo rural caipira, ao evidenciar posicionamentos axiológicos ou modos como esse grupo concebe o mundo, o homem, a natureza, as relações humanas, etc, a *partir de uma* focalização específica (OLIVEIRA, 2014, p.20).

Numa entrevista, publicada no jornal *O Escritor* da UNB - União Brasileira de Escritores -, Ruth Guimarães se apresenta como uma escritora regionalista que vive e busca "transmitir com fidelidade e apuro linguistico a maneira de pensar e de viver do homem do povo"(GUIMARÃES apud O ESCRITOR, 2014, p.107). Nesta mesma entrevista, ao comentar a obra Guimarães Rosa, que a admirava, prova deste afeto são os livros *Sagarana* e *Grande Sertão: Veredas*, autografados e dados por ele a Ruth Guimarães, ela afirma que: Sagarana é a grande obra de Guimarães Rosa, pois ele viveu "ficou subjugado por aquela força que vinha da terra e das pessoas da terra"(GUIMARÃES apud O ESCRITOR, 2014, p.108).

Ela se queixa do fato de se poder contar nos dedos os escritores regionalistas. Na atualidade "a literatura regionalista se caracteriza pelo seu ritmo brasileiro, por retratar uma somatória de cultura, cultura da cidade pequena, cultura da fazenda"(GUIMARÃES, 2014, p.107). Pergunta então: "Onde está ela? Onde podemos buscá-la? Qual é o escritor que traz isto pra gente? (GUIMARÃES apud O ESCRITOR, 2014,p.108). Na sua visão:

> O escritor [regionalista] precisa ser uma pessoa do povo, que vive o que o povo vive, e que tenha burilado sua linguagem a ponto de ser capaz de transmitir com fidelida-

> de e apuro linguístico a maneira de pensar e viver do homem do povo. Eu sou caipira. Eu vivi a cultura da cidade pequena, e contei uma história (no romance *Água Funda*, de 1946) que respeita o pensamento e a linguagem caipira. E não só isso, mas respeitando a maneira do caipira de contar uma história, a sua maneira de pôr a linguagem (GUIMARÃES apud O ESCRITOR, 2014, p. 107-108)

Entre suas obras podemos enumerar: *Filhos do medo*[4], texto no qual volta-se para a figura do diabo e suas manifestações que povoam a imaginário das pessoas no Vale do Paraíba. Escreveu, ainda, *Lendas e Fábulas do Brasil*, *História de Onça*, *Histórias de Jabuti e Calidoscópio, a saga de Pedro Malazarte* entre *outros*[5]. Tradutora de inúmeros textos clássicos franceses, como *Historias Fascinantes*, de Honoré de Balzac, *História de Alphose Daudet*, *Os mais brilhantes contos de* Dostoiwski[6]. Do latim traduziu de Lucio Apuleo, *O Asno de Ouro*[7]. Autora, também, de um *Dicionário de Mitologia Grega*, por sinal muito bem aceito pelos estudiosos[8]. Nestas traduções, em geral, as notas e as introduções eram de Ruth Guimarães.

Para caracterizar Ruth Guimarães, romancista, ensaista e pesquisadora das tradições populares, tomo emprestado uma expressão de Eduard Glissant, "Ruth Guimarães é uma escritora risomática"[9].

Refazendo o percurso: o projeto Pós-colonial

Abordagens pós-colonial ou pós-colonialidade vem questionando estudiosos nas áreas das ciências humanas, onde várias vertentes tem questionado a expansão e a hegemonia da episteme ocidental, questionando balizas de estudos históricos e literários eurocentrados desde a década de 1980[10].

.....

[4] GUIMARÃES,Ruth. *Filhos do medo.* Porto Alegre: Editora Globo, 1950.

[5] GUIMARÃES, Ruth. *Lendas e Fábulas do Brasil.* São Paulo: Editora Cultrix, 1972; *História de Onça.* São Bernardo do Campo: Usina de Idéias, 2008; *Histórias de Jabuti.* São Bernardo do Campo: Usina de Idéias, 2008; *Calidoscópio-* a saga de Pedro Malazarte. São José dos Campos: JAC Editora, 2006.

[6] GUIMARÃES, Ruth. *Histórias Fascinantes*, de Honoré de Balzac.(Seleção, tradução e prefácio). São Paulo:Editora Cultrix, 1960; *História de Alphose Daudet* (Seleção, prefácio). Tradução de Ruth Guimarães e Rolando Roque da Silva. São Paulo: Editora Cultrix, 1986; *Os mais brilhantes contos de* Dostoievski (Introdução, seleção e tradução). Rio de Janeiro: Edições Ouro, 1966

[7] GUIMARÃES, Ruth. *O asno de Ouro* de Apuleo. Rio de Janeiro: Edições Ouro.s/d.

[8] GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário de Mitologia Grega.* São Paulo: Editora Cultrix, 1972.

[9] GLISSANT, É. *Introdução à poética da diversidade.* Juiz de Fora: EDUFJF,2005.

[10] A bibliografia é ampla, apresento alguns textos de Walter Mignolo que tem contribuído muito na construção de uma epistemologia renovada. Cf. MIGNOLO, W. "Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistemica. In: SANTOS, B. de S. *Conhecimento prudente para uma vida decente.* São Paulo; Cortez, 2005; "A colonialidade de cabo a rabo". In: LANDER, E.(org.).*A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.* Buenos Aires: Clacso, 2005; " El giro gnoseológico decolonial". In:CÉSAIRE, A.(org.) *Discurso sobre el colonialismo.* Madrid: Akal Ediciones, 2006a; "La descolonización del ser y del saber". In: SCHIWY,F.; MALDONADO-TORRES,N.;MIGNOLO,W. *Des-colonialidad del ser e del saber.* Buenos Aires: Edicones del Signo, 2006b; " El desprendimiento: prensamento critico y giro descolonial". In: SCHIWY,F.; MALDONADO-TORRES,N.;MIGNOLO,W. *Des-colonialidad del ser e del saber.* Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006c

Já na década de 1970, os estudos culturais britânicos traziam críticas pesadas, advogando uma "indisciplina acadêmica", dando início a construção de perspectivas teórico-metodológica em torno da cultura ou diferença colonial, percebida como modos de transgressão, de viver e pensar, organicamente a vida material e espiritual.

Na visão de Stuart Hall[11], essas lutas culturais nutriram-se da "viragem linguística", com estudos que priorizavam as linguagens simbólicas, metafóricas, seguida de uma "viragem teórica", que questiona profundamente a hegemonia do Ocidente nas mais diversas dimensões social, política, cultural e religiosa.

Intelectuais do terceiro mundo com suas pesquisas e reflexões priorizavam a diferença e a alteridade, resgatando memórias, histórias sobre a "herança colonial" e a "fratura social".

Os estudos subalternos da Índia, do coletivo modernidade/colonialidade do Caribe e da América Latina reforçam a dinâmica critica iniciada pelos estudos culturais. Estes questionamentos, na expressão de Antonacci,

> voltaram atenções à expansão colonial desde o coração de disciplinas conformadoras da modernidade ocidental: filosofia, história e literatura. Áreas que marcam a cultura do Ocidente e estão atravessadas por um passado racista e colonialista, o qual, longe de haver sido superado, recria-se na cultura contemporânea, com racismos culturais e a "violência epistêmica" (ANTONACCI, 2015, p. 2).

Na América Latina, a colonialidade, isto é, a permanência da mentalidade colonial após o término do colonialismo, vem sendo trabalhada diuturnamente por intelectuais como Enrique Dussel, Anibal Quijano, Santigo Castro-Gomes, Catherine Wash,Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Arthur Escobar e Ramón Grosfoguel. Para estes autores, colonialidade se apresenta como a face perversa da modernidade. Entre os textos inspiradores desses estudos, encontramos os de Aimé Cesaire, *Discurso sobre o colonialismo (1955)* e Frantz Fanon, *Pele negra*, *máscaras brancas* (1952) e *Os condenados da Terra* (1961)[12]. Para Antonacci, estes autores,

> Sem deterem-se na crítica à modernidade/colonialidade, ultrapassam seu pretenso universalismo na escuta/visualidade do que designam *diferença colonial*, *desde emergência de "subjetividades"* com que foram vividas a conquista e a colonização das Américas, o tráfico negreiro, o escravismo, a colonialidade de seres, saberes e poderes. Em atenção crítica a transgressões culturais, em abertura a *pensamentos de rastro/residuos(Glissant)ou pensamento fronteiriço*, em "dupla crítica" a bases epistemológicas Ocidentais e percalços a pensares locais, investem em outras estruturas cognitivas e viveres que ultrapassam subalternidades vigentes (ANTONACCI, 2015, p.3).

[11] Cf. HALL, Stuart. *Da Diáspora:* identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

[12] CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo.* Porto: Editora Poveira,1971 [1955]; FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edulfa, 2008 [1952]; *Os condenados da Terra* .Civilização Brasileira,1968 [1961].

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Gradualmente, uma outra geografia da razão vem sendo construída, vizibilizada num projeto epistemico-politico e ético. A obra de Ruth Guimarães traz no seu bojo sementes de uma dinâmica pós-colonial.

A obra de Ruth Guimarães à luz da Teoria Pós-colonial

Quando se olha por dentro da literatura dos povos marcados pelo colonialismo constata-se a força das estratégias colonizadoras que impuseram seu canone literário, imposição que passa pelo desprezo de qualquer expressão cultural indígena, afro-brasileira ou popular.

No Brasil, ainda está por surgir uma literatura desvinculada do padrão eurocêntrico, questionadora de pressupostos do padrão eurocentrista. Na verdade, pouca descolonização ocorreu no âmbito literário. O status canônico das literaturas europeias deitou raízes profundas no país.

Examinando com atenção a obra de Ruth Guimarães pode-se constatar a presença seminal de uma *dinâmica descolonial*, expressa no diálogo sempre negado pela colonização com a cultura periférica. Antônio Cândido no prefácio à segunda edição de *Água Funda* escreve: " é bom insistir no fato de Ruth Guimarães ser não apenas uma escritora bem dotada para a ficção, mas uma autoridade nos estudos da cultura popular, cultura que em Água Funda constitui verdadeira rede de sustentação "(CÂNDIDO, 2014, p. 18). Diálogo que insere *Água Funda* no contexto da literatura brasileira como representante de uma identidade local e regional.

Ruth Guimarães em *Água Funda* concebe como nos diz Oliveira:

> Um universo historicamente constituído, Água Funda promove, por meio de uma instituição discursiva, a elucidação da identidade do homem rural valeparaibano, revelando amplamente o modo de ser, de viver, de pensar e de falar dessa comunidade ficcional, o que reforça as relações entre literatura e sociedade, como apontado por Antônio Cândido (OLIVEIRA, 2014, p.20).

Portanto, estamos diante de uma perspectiva marcadamente descolonial. O diálogo com a cultura local, com a intenção de captar a identidade cultural do caipira enuncia outra geografia da razão ao partir do corpo-político local. Ela procura descobrir as raízes da condição humana no dia-a-dia da gente mais simples.

José Paulo Paes, ao apresentar aos leitores de *O Estado de São Paulo*, em 15 de setembro de 1996, o livro *Contos de cidadezinha*[13], aponta o gosto coloquial e a capacidade de Ruth Guimarães de descobrir, no dia-a-dia da gente mais simples, as raízes da condição humana.

> Descoberta a que acedemos por via de uma escrita intensa, que se vale da dialogação captada por assim dizer ao vivo e do discurso indireto empaticamente sintonizado

[13] GUIMARÃES, Ruth. *Contos de cidadezinha.* Lorena: Centro Cultural Teresa d' Ávila,1996.

> com a interioridade dos protagonistas para, em poucos traços, pôr-nos diante dos olhos do espírito a humanidade de cada um.(PAES, 2014, p.64).

Subjetividade sempre negada pelos processos colonizadores e que Ruth Guimarães cuidou sempre de preservar e dar a conhecer na sua produção literária. Opção confirmada uma vez mais no prefácio, que escreveu para *Lendas e Fábula do Brasil*, quando apresenta os critérios para selecionar os contos:

> Esse será o primeiro critério: a coisa comprovadamente nossa. E, para que se possa responder pela pureza da colheita, mister foi buscá-la no meio rural, nas cidades pequenas, entre gente analfabeta, que jamais leu um livro, que jamais ouviu falar de livro a não ser da Sagrada Escritura e de São Cipriano (Guimarães, 2014, p.82).

Neste livro, nas suas cem páginas, relata para os leitores, causos de mutirão, de acochar fumo, de pessegada e goiabada, de noites de São João e São Pedro e causos de quentar-fogo-de--noite-na-rua-de-Baixo. A escolha dos causos deixa transparecer a sensibilidade da pesquisadora por um lado, por outro a sua deliberada intenção de acolher toda a sabedoria e visão de mundo, presente nos causos.

Ivan Vilela, estudioso da cultura popular e da música, nos lembra que:

> o caipira e seu saber tornaram-se periféricos nos modos de produção urbana-industrial. O olhar periférico atribuí do ao caipira se transferiu a seus atributos. Sua produção cultural foi tratada durante décadas como algo imperfeito, simples demais (VILELA,2015, p.74).

Ruth Guimarães, como Ivan Vilela, via na década de 1940 o caipira como alguém que resistia tenazmente uma onda de desenraizamento, que atingia a população brasileira do interior e das pequenas cidades.

Ela costumava definir-se como mulher, pobre, negra e caipira. Heloneide Studart, ao entrevistá-la para a revista *Manchete*, em 1982, entre outras coisas perguntou:

> - Manchete-Há uma pergunta que lhe quero fazer, pois acho você a pessoa apropriada para respondê-la. Em nosso país louva-se muito a mulata, a mulata é a tal, há versos e sambas cantando a mestiça. Isso não será mais uma conotação depreciativa, reduzindo a bela mulher escura a um papel simplesmente sexual? Não será uma reminiscência da senzala que a negra estava aí para isso mesmo?
>
> -Ruth- Esse louvor gratuito à mulata é coisa do Rio, de Copacabana, divertimento de intelectuais. A realidade é outra. Em qualquer ponto do país, a mulata é vítima do sistema duas vezes: como mulher e como negra. É comum que ela procure sair do seu dilema através do casamento - difícil - ou através de soluções fáceis e tristes (STUDART,2014, p.49)

Na sua resposta, aponta para a presença do racismo na sociedade brasileira, ela tem consciência do quanto o racismo está entranhado no solo pátrio. Ao longo da entrevista deixa claro que um dos caminhos para superá-lo é o da educação. "É um problema de educação". Educação abraçada por ela como mãe, escritora e professora.

Ruth Guimarães sabe como é importante preservar a tradição e a memória do povo, memória esta conservada nas falas e nos corpos. As tradições caipiras são cantadas, dançadas, declamadas e principalmente vividas. O direito à memória e ao legado do patrimônio cultural produzido por saberes silenciados, sempre esteve presente em tudo que realizou ao longo da vida. No contato com o povo, levou adiante esta luta chamando atenção para vida caipira, desvelando outro mundo, outras formas de sentir, ser, viver, fazer, realizar e construir.

Conclusão

Ao adotar como locus de enunciação o espaço regional do vale paraibano e ocupar-se em perceber lendas, provérbios, ditados, hábitos, crenças, mito, linguagem, metáforas ligadas ao cotidiano, Ruth Guimarães resgata traços da identidade caipira, revelando o modo de ser, de viver e de pensar de homens e mulheres do povo. Na contra-mão do "preconceito linguístico como instrumento de dominação,[que] no caso dos caipiras, aliou-se à depreciação sócio-histórica advinda das mudanças ocorridas em São Paulo no século XIX e posteriormente no êxodo rural"(VILELA, 2013, p.84).

Sua produção literária, se olhada no conjunto deixa transparecer a ideia de "interpenetração de civilizações", ao mostrar como a população brasileira foi capaz de apropriar-se, incorporar e ressignificar saberes e fazeres dos colonizadores. Em *Lendas e Fábulas do Brasil*, nos relembra a ancianeidade das estórias, que "vem de longe, mas adotadas e adaptadas são brasileiras, genuínas espontâneas"(GUIMARÃES, 2014, p.84).

Ruth Guimarães, ao reexaminar o problema da presença da cultura caipira em relação à "cultura brasileira", produz uma obra extremamente aberta, em que o riquíssimo material empírico por ela coletado oferece subsídios para descolonizar o ensino/aprendizagem de História do Brasil[14].

Ao aprofundar na produção critica de sua obra, percebe-se logo que para ela a literatura era uma experiência de vida. Ela que nas suas obras deu voz e vez ao mundo marginalizado do homem e da mulher simples, tem muito a nos dizer nos dias de hoje.

Finalizo com um dos seus versos,

Não oponhas ao meu grito
O desdém infinito dos astros impassíveis.
Quem entende o que escreveste com as estrelas?

……

[14] Sua pesquisa oferece subsídios para dinamizar o potencial pedagógico descolonial das Leis 10.639 e 11.645.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

De braços abertos, na cruz.dos quatro caminhos,
eu também sou uma cruz, traçada no chão duro
com carvão.
Como se fosse a Tua sombra,
estendida no chão.
Esse gesto agoniado de abrir os braços
para o infinito ou para o amor,
gesto de cruz que é Teu e meu
nos aproxima, meu Senhor!

Referências Bibliográficas

ANTONACCI,M.A.História e cultura em Estudos Post-Coloniais. Apostilha, 2015.

BOTELHO, J.M.G. Ruth Guimarães, da palavra franca, p. 6-8.

_____. A missão de Ruth Guimarães, p.28-29.

GUIMARÃES, R. Entardeceres, p.31-32.

_____. Anoitecer, p.33-34.

_____. Literatura Infantil. Prefácio Lendas e Fábulas do Brasil, p.82-85.

JORNAL DE SÃO PAULO. De menina espeloteada e petulante à romancista benquista pelo público e elogiada pela crítica. Domingo, 22 de setembro de 1946, p.9-11.

JORNAL O ESCRITOR. Ruth Guimarães: leitura e brasilidade, p. 106-109.

OLIVEIRA, A.P.M.C.de. Um mergulho em Água Funda e suas distintas vertentes, p.19-22.

PAES, J.P. Uma contista do interior revive sua fala, p.63-64.

SÁ, O. de. A "bruxa" de Cachoeira Paulista, p.122-123.

STUDART, H. entrevista com Ruth Guimarães: "Não é fácil ser mulata", p.47-49.

VILELA,I. *Cantando a própria História.* Música caipira e enraizamento. São Paulo: Edusp,2013.

Enviado em 13/09/2016

Aprovado em 28/09/2016

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

A trajetória de Afonso Maria Ligorio Soares na Ciberteologia: histórico de suas produções na revista.

Welder Lancieri Marchini*
Fábio L. Stern**

Resumo: O presente artigo apresenta-se como uma homenagem à trajetória de Afonso Maria Ligorio Soares, o criador da revista Ciberteologia. Objetivamos fazer uma breve resenha das 16 produções de Soares ao longo dos 10 anos de existência da Ciberteologia. Foi notado que a maioria das produções de Soares na Ciberteologia está concentrada nos números iniciais. Os temas mais abordados por Soares são a relação entre a Teologia e a Ciência da Religião, além da relevância da obra de Juan Luis Segundo no cenário latino-americano e na própria teologia latino-americana. Temas como literatura e sincretismo também se fazem constantes na produção de Soares.

Palavras-chave: Ciberteologia (revista). Afonso Maria Ligorio Soares. Teologia. Ciência da Religião.

Abstract: This article is presented as a tribute to the work of Afonso Maria Ligorio Soares, who created the Cybertheology journal. We aim to make a brief review of his 16 productions over the 10 years of Ciberteologia's existence. It was noted most of Soares' production published in the Ciberteologia is concentrated in its initial numbers. The most discussed topics by Soares are the relationship between theology and the academic studies of religion, in addition to the relevance of Juan Luis Segundo work for Latin America and the Latin American theology. Topics such as literature and syncretism are also constants in Soares production.

Keyword: Cybertheology (journal). Afonso Maria Ligoria Soares. Theology. Academic Studies of Religion.

* Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). Bolsista CAPES. Bacharel em Teologia (ITESP). Membro do grupo de pesquisa Religião e Cidade (PUC-SP). E-mail: welder.marchini@gmail.com

** Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). Bolsista CAPES. Membro grupo e pesquisa NEO – Novas Espiritualidades (PUC-SP). E-mail: caoihim@gmail.com

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Desde que foi criada em 2005, todas as edições da Ciberteologia foram editadas e organizadas por Afonso Maria Ligorio Soares, seu criador. Com seu falecimento em 25 de janeiro desse ano, contudo, a revista entrou em um período de suspensão. Outrora assídua, esse é tanto o primeiro lançamento no ano de 2016 quanto o primeiro número da Ciberteologia que não apresenta Soares como editor-chefe. Consideramos esse hiato como um condigno período de luto, e a presente produção, nossa tentativa humilde de honrar sua trajetória nesse periódico.

Afonso Maria Ligorio Soares era Professor Livre-Docente do Departamento de Ciência da Religião da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), com pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC--Rio). Por sua parceria com as Paulinas, onde atuava como editor-assistente desde 1996, propôs a criação da revista eletrônica Ciberteologia, o que foi bem aceito pela editora.

Nessa década de existência, a Ciberteologia publicou 52 números. Em todos eles, o editorial foi redigido por Soares. Contudo, 17 produções da revista, em formato de fórum ou artigo, foram de autoria do próprio Soares. O presente trabalho tem como objetivo fazer uma breve resenha desse histórico, que será apresentado em ordem cronológica.

Guerra e condição humana: o fato religião (abr./mai./jun. 2005, nº 0)
Guerra e condição humana: o fato religião (jul./ago./set. 2005, nº 1)

Escrito em duas partes, ambas na seção Teologia Aberta, e lançada, cada parte, nas duas primeiras edições da Ciberteologia, Soares semeia o debate sobre o fator religioso presente em guerras contemporâneas; em especial nas religiões monoteístas, que tendem a se centrar em si mesmas, justificando a salvação individual através da agressão ao diferente. A relação entre as várias religiões com a violência, que aparentemente se constituiria como uma contradição, constitui-se como uma prática comum.

Na primeira parte da seção, Soares traça a relação entre violência e religião num breve panorama que busca contextualizar a temática em perspectiva mundial. Na segunda parte da seção, publicada no nº 1, menos panorâmico e mais analítico, reconhecendo essa dimensão de violência nas religiões, Soares aponta para a necessidade de abertura e reconciliação entre as religiões, o que considera como pré-requisito se as religiões desejarem alcançar a paz mundial. Assim a religião é entendida na dinâmica ou ambiguidade entre o desejo de construção da paz e da realidade da violência que pode ser causada por ela mesma.

Dez anos sem Juan Luis Segundo (out./nov./dez. 2005, nº 2)

Publicado na seção Teologia Aberta, comenta o lançamento da obra Dialogando com Juan Luis Segundo, em comemoração aos dez anos do falecimento do padre Juan Luiz Segundo, um dos fundadores da Teologia da Libertação. Soares ressalta a importância da obra, visto a com-

plexidade e audácia do pensamento teológico de Segundo, que ultrapassa os lugares comuns da Teologia, e acabam por ser pouco consultados no Brasil. Soares dedica parte de seus estudos à obra do teólogo uruguaio. Neste artigo ele procurou prestar homenagem a Segundo, falando de sua relevância no cenário teológico latino-americano e a originalidade de sua produção.

Criados para trabalhar? As questões trabalhistas entre nós e os deuses (out./nov./dez. 2005, nº 2)

Publicado na seção Notas, o texto aborda a questão do trabalho e seus impactos na vida humana e na própria relação do sujeito com a religião. Nesse artigo, Soares aponta aspectos religiosos da constituição e do pensamento acerca do trabalho. Apresentando a divindade de Marduk, dos babilônicos, e o profeta Zaratustra, dos persas, Soares sistematiza o trabalho como analogia de uma espécie de odisseia, na qual o ser humano se relaciona com a batalha cósmica do bem contra o mal. Depois passa pelo hinduísmo e a concepção do trabalho como construção de uma vida pós-morte ou cármica. Se as religiões asiáticas entendem o trabalho como construção do mundo relacionando-o às divindades, o mundo grego sistematizará o trabalho, ora como punição ou maldição, ora como instrumento que conduz à realização. Por fim, Soares defende a ideia que o trabalho atribui sentido à vida humana e sua existência, e que o pensamento religioso tem papel fundamental nessa construção.

Quaresma, Paixão e Cinema (jan./fev. 2006, nº 3)

Em um artigo que permeia as grandes polêmicas do universo religioso, Soares defende que não considera as críticas a um presumido antissemitismo no filme A Paixão de Cristo, postura que ele já havia defendido dois anos antes, em matéria para A Folha. Ao retratar um Jesus "hollywoodiano", o filme de Gibson se aproxima, de acordo com Soares, do Cristo docetista, que nega a natureza humana, justamente ao prezar pela excessiva violência.

A inculturação do símbolo cristão nas comunidades de tradição afro: reflexões provocadas pela leitura de J. L. Segundo (jan./fev. 2006, nº 3)

Situando-se em uma das temáticas que mais ocupou a vida acadêmica de Afonso Soares, o artigo sobre inculturação está novamente na fronteira entre a teologia e a Ciência da Religião, mesmo que penda para a primeira visto que parte de um pressuposto: a revelação, e produz tendo a uma perspectiva êmica: a evangelização. Num olhar mais aproximado podemos perceber que o autor traz para a discussão teológica elementos do sincretismo que são próprios de sua pesquisa na Ciência da Religião.

Em uma arrojada reflexão teológica, encontramos no artigo alguns expoentes da atual cristologia, que busca conceber um paradigma cristológico na relação com as diversas culturas e suas religiões. Roges Haight, Jacques Dupuis, Raimon Panikkar e Andres Torres Queiruga serão alguns autores que sustentam teoricamente o artigo. Segundo esta perspectiva teológica, evangelizar não implicaria na anulação ou aniquilação cultural, mas num diálogo com as ver-

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

dades existentes na cultura que recebe a nova prática religiosa. Dialogando com o conceito de dogma de Juan Luis Segundo – autor que baliza todo o artigo –, que o trata não como verdades puramente religiosas, mas engloba no conceito todo paradigma humano, Soares constatará que a religiosidade popular é o lugar onde esse diálogo cultural acontece com mais frequência e mais profundidade.

Mas há aqui uma tensão. Para um efetivo processo de inculturação e diálogo com as culturas, a evangelização católica necessita abrir mão de sua pretensão de ser a única verdade. Soares não entende que o problema seja a pretensão de universalidade, mas o modo ccomo essa universalização do catolicismo pode acontecer. Propondo o conceito de dogma de Juan Luis Segundo, a universalidade do catolicismo seria paradigmática e não doutrinária. Mais importante que o conteúdo da fé, seriam os parâmetros oferecidos pela religião.

Morte e inferno: um ponto de vista cristão (mar./abr. 2006, nº 4)
O inferno existe? (mai./jun. 2006, nº 5)

Esses dois textos, ambos escritos para a coluna Teologia Aberta, Soares aborda a questão do inferno. O primeiro texto, publicado na quarta edição da Ciberteologia, inicia-se com a apresentação do que Soares considerou como os malefícios históricos provocados pela insistência do cristianismo, por muitos anos, em ameaçar as pessoas com o inferno. Relembra que muito do que é citado como falas de Jesus sobre a descrição do inferno são, na verdade, aplicações descontextualizadas do evangelho, nas quais Cristo descrevia nada mais do que as coisas que Deus ama ou odeia na conduta humana. Reforça, aliás, que a noção bíblica de inferno é uma descrição simbólica, e não uma descrição geográfica literal.

O segundo texto, publicado na edição seguinte, prossegue essa discussão, apresentando três linhas teológicas que vão de encontro à ideia popular de inferno. A primeira delas, de Karl Rahner, diz que os seres humanos não podem ser inteiramente bons ou maus, e que possuímos dificuldade de concretizar nossos projetos, tanto os bons quanto os ruins. A segunda, de vertente paulina, diz que a graça de Cristo nos redime do mais torpe dos pecados, e que por isso a humanidade jamais poderá estar em situação pior, por maiores que sejam seus pecados, do que estava antes de Deus considerar necessário nos redimir. O terceiro argumento diz respeito à noção de que amar ao próximo é experimentar na Terra a graça de Deus. Como alguém que passou a vida toda se preocupando com seus irmãos poderia se tornar indiferente após o Juízo Final, sabendo que tantos outros se encontrariam em sofrimento eterno no inferno?

Os três argumentos são contrapostos com duas argumentações favoráveis à ideia de inferno, que se pautam ambas na questão do livre-arbítrio e nas consequências de nossas escolhas de ofender ou não Deus e o próximo. Soares conclui retomando Queiruga que diz ser o inferno a condenação do mal no ser humano.

Nas entrelinhas da Notificação: considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída (jul./ ago. 2007, nº 12)

O artigo publicado em 2007 comenta a notificação emitida pela Congregação para a Doutrina da Fé acerca de duas obras do teólogo latino-americano Jon Sobrino. Soares inicia seu artigo ressaltando os argumentos do organismo romano. O primeiro apela à comunhão com o magistério como critério para a produção teológica e vivência da fé. O segundo, à Igreja como transmissora da Revelação de Jesus Cristo. Mas Soares inicia por ressaltar que, apesar de falar em "fé eclesial", a Notificação se esquece de ressaltar que o *sensus fidei fidelium* também como instrumento para a vivência da fé.

A dinâmica entre o magistério eclesial e os teólogos constitui-se com uma tensão que, mais que produtiva para a comunidade eclesial católica, segundo Soares, se torna maniqueísta, caracterizando os teólogos como partidários e não como sujeitos de fé. Consequentemente Soares critica a tendência de polarizar a validade do lugar da produção teológica: no meio dos pobres ou segundo a fé apostólica transmitida de geração em geração.

Ao apresentar o pensamento de Sobrino, Afonso apresenta o paradigma de uma teologia que é construída a partir de um estreito diálogo com a vida. Prática comum na teologia latino--americana.

A Teologia em diálogo com a Ciência da Religião (jan./fev. 2008, nº 15)

Artigo publicado na 15ª edição da Ciberteologia, é na verdade uma republicação do capítulo do livro *O espectro disciplinar da Ciência da* Religião, organizado por Frank Usarski em 2007. O artigo aponta conflitos existentes entre as duas áreas, mas defendendo que não vê vantagens a nenhuma das duas áreas – Teologia ou Ciência da Religião –, em perpetuar os embates históricos. Dentre as possibilidades de diálogos apresentadas, exemplifica como caso notável a PUC-SP, cuja coexistência da Teologia e da Ciência da Religião em um mesmo Departamento foi possível durante a década de 2000. Porém, como foi redigido anterior à emancipação da Ciência da Religião na PUC-SP como um Departamento independente, no segundo semestre de 2009, acaba por deixar em suspenso qual é a opinião do autor a respeito dessa divisão posterior a seu artigo.

Em linhas gerais, Afonso Soares distingue o papel do cientista da religião e do teólogo, delegando ao primeiro o espaço do ético, do outsider, daquele que estuda religião não como praticante, mas a estuda como constructo histórico e social. Já o teólogo estuda a religião tendo-a como princípio de vivência e de fé. Recorrendo a Greschat, Afonso identifica o teólogo como um especialista religioso, enquanto que o cientista da religião é um especialista em religião. Assim o cientista da religião estaria isento do jugo de emitir ideias e análises acerca de sua própria religião, ônus este próprio do teólogo.

Mas uma questão levantada, com propriedade, pelo autor, mostra-se pertinente ou mesmo latente nessa discussão. Quando falamos da conflituosa relação entre teologia e ciência da religião, de que teologia estamos falando. Acreditamos que Afonso trata da questão com propriedade pelo fato de manifestar em sua vida acadêmica a capacidade de ocupar ambos os espaços. Se na PUC-SP o professor ocupava a função de professor no Departamento de Ciência da Religião, outrora havia ocupado a função de professor em institutos teológicos como o Instituto Teológico São Paulo (ITESP), Instituto Teológico Pio XI, ou mesmo na Faculdade Nossa Senhora da Assunção, que depois foi incorporada à PUC-SP.

Mas ao falar da teologia, Afonso faz referenciais que o aproximam da Ciência da Religião. Grande estudioso do teólogo latino-americano Juan Luis Segundo, desenvolvendo pesquisa sobre a teologia de André Torres Queiruga, de quem era amigo além de tradutor de sua obra para o português, além de nomes como Jürgen Moltmann ou Raimon Panikkar. A vivência teológica de Afonso Soares o fez perceber que o catolicismo não se constituía como religião "pura", sem misturas, original. E foi na Ciência da Religião que ele encontrou espaço para desenvolver pesquisas sobre o sincretismo religioso, sobre a relação entre a religião e a literatura e mesmo estudos sobre a função do ensino religioso na educação brasileira. Assim não haveria teologia, senão num areópago onde a teologia é interpelada a dialogar com as várias áreas de conhecimento.

Por fim Afonso aborda a Teologia e a Ciência da Religião como áreas de conhecimento que encontram uma zona de intersecção. Seu exemplo é o Departamento de Teologia e Ciência da Religião da PUC-SP, que estabelece um diálogo entre o pensamento teológico clássico e as pesquisas em Ciência da Religião. O fruto dessa intersecção será, para o autor, uma linguagem teológica mais atual que consegue estabelecer diálogo com as novas gerações.

É relevante lembrarmos que a extinção do Departamento se deu após o escrito de Soares. Contudo, ainda hoje, há trabalhos conjuntos entre a Teologia e a Ciência da Religião da PUC-SP, visto que ambos os Departamentos têm professores responsáveis pela disciplina de *Introdução o Pensamento Teológico*, presente nas grades de todas as graduações da PUC-SP.

Cabe também ressaltarmos que a aproximação entre a Teologia e a Ciência da Religião se estabeleceu como prática de Soares no período 2007-2009 em que ele foi presidente da SOTER (Sociedade Brasileira de Teologia e Ciência da Religião).

Outro ponto que chama a atenção nessa produção, e que é apresentada brevemente em sua introdução, é a disputa sobre qual profissional deveria ministrar aulas de ensino religioso no Brasil. Soares ressalta o parecer recebido, em 1998 do Conselho Federal de Educação, que justificava o reconhecimento dos cursos acadêmicos de Teologia no Brasil justificando que a regulamentação do ensino religioso precisaria de professores, e indicando que o melhor professor para exercer esse cargo seriam os teólogos. Esse tema é de destaque, visto ter recebido grande atenção de Soares em sua trajetória acadêmica. Em sua produção acerca do ensino

religioso, Soares destaca seu papel como área de construção de conhecimento, que deve estabelecer diálogo entre as várias religiões. O autor destacará também a importância da literatura como estratégia didática para a implementação de um ensino religioso com caráter científico. Para tanto Soares se baseia no método lúdico ambital, de López Quintás.

Comunhão dos divorciados na Igreja (mai./jun. 2008, nº 17)

Publicado na seção Notas, demonstra posicionamento de Soares sobre o debate XIª Assembleia Geral do Sínodo dos Bispos, realizada em outubro de 2005, durante o pontificado de Bento XVI, no Vaticano acerca da comunhão dos divorciados em segundas núpcias. Apresentando os argumentos teológico contrários e favoráveis à comunhão, defende a insustentabilidade do argumento daqueles que dizem que a segunda comunhão fere o sacramento matrimonial, visto que em muitos casos de casamentos fracassados, o amor cristão não esteve presente conforme preconizado pela Igreja. O Sínodo em questão levou a discussão para o campo teológico. Posteriormente teremos o Sínodo dos Bispos sobre a família, acontecido também no Vaticano, nos anos 2015 e 2016. Este Sínodo acontece já sob o pontificado do papa Francisco e terá como produção subsequente a encíclica "*Amoris laetitia*" que tende a enxergar a situação dos divorciados ou recasados como uma questão disciplinar, delegando as decisões referentes a estes casos às Igrejas Particulares.

Teologia afro-latíndia da libertação (mai./jun. 2009, nº 23)

Esse texto é o lançamento, na revista Ciberteologia, do prefácio do livro de dom Marcelo Barros, *O sabor da festa que renasce: para uma teologia afro-latíndia da libertação*, que foi lançado meses mais tarde pela editora Paulina. Parte da discussão de sincretismo, apresentada por Soares nesse texto, seria depois desenvolvida com maior propriedade em seus artigos *Sincretismo e teologia interconfessional* e *valor teológico do sincretismo numa perspectiva de teologia pluralista*, que foram lançados um ano depois nas edições 27 e 30 da Ciberteologia.

Sincretismo e teologia interconfessional (jan./fev. 2010, nº 27)
Valor teológico do sincretismo numa perspectiva de teologia pluralista (jul./ago. 2010, nº 30)

Esses dois artigos falam basicamente do mesmo tema: a defesa da importância do sincretismo, e anoção de que ela é nada menos que a própria revelação de Deus em ato. O primeiro artigo especificamente, *Sincretismo e teologia interconfessional*, é baseado no capítulo 6 do livro *No espírito do Abbá: fé, revelação e vivências plurais* (São Paulo: Paulinas, 2008), de Soares. Nesses dois textos, o autor comenta que apesar das decisões do Concílio Vaticano II, favoráveis ao ecumenismo e ao diálogo com outras religiões, as lideranças católicas relutem a lidar com o sincretismo, em especial pela questão de poder envolvida. Contudo, o cristianismo, objetivando ser uma religião universalista, não tem como se resguardar do sincretismo. O ideal seria a

Teologia se focar em quais práticas religiosas tendem a resistir quando o cristianismo entra em contato com as religiões populares, e quais elementos se perdem nas releituras da tradição. Citando o papa João Paulo II, Soares interpreta que se o sincretismo não compromete a verdade do rito, então ele deveria ser bem-vindo na Igreja. Para assegurar seu argumento, Soares opta por discordar das principais linhas interpretativas para o sincretismo na Academia, que tendem a ser binárias (sincretismo VS religião "pura"), adotando a proposta de Ferretti, de entender sincretismo em uma escala de zero a três. Ele assim o faz pois considera que isso auxilia a entender melhor os processos de inculturação, que traduzem determinados discursos aos valores cristãos. Soares comenta que grande parte da resistência ao sincretismo no catolicismo se dá pelo medo de cruzar as fronteiras de uma identidade não europeia e perder-se. Porém, com muita naturalidade, ele questiona: não é possível alguém ser banto/hindu/chinês e ainda assim ser cristão, seguir o evangelho e acreditar na ressurreição? Para ele, apenas se os teólogos entenderem que essas situações já acontecem na prática no catolicismo, algo novo poderá ser apreendido teologicamente.

Francisco: renasce a esperança (abr./mai./jun. 2013, nº 42)

Escrito em parceria com João Décio Passos, esse texto sintetiza a introdução ao livro "Francisco: renasce a esperança" (ed. Paulinas, 2013) que objetivava discutir primeiramente a provável influência que o então recém-eleito ao papado. Após uma introdução que apresenta o livro em questão, Passos e Soares discutem o significado da renúncia de Bento XVI: a crise institucional eclesiástica e desgaste moral do Vaticano. Os autores apresentam Bento XVI como um sinal de consciência a essa crise, e apresentam-no como "o novo". Contudo, alertam que as quebras de protocolo e nova forma de vivenciar o ministério que Francisco demonstrava desde o início de sua eleição também geraram respostas dos setores mais conservadores da Igreja. De modo sensato, alertaram que ainda era cedo demais para confirmar se Francisco conseguiria fazer as reformas e mudanças necessárias.

Literatura como caminho educativo? (abr./mai./jun. 2013, nº 42)

Nesse texto, publicado na seção Artes & Literatura, Soares defende a utilização dos grandes clássicos da literatura religio-histórica (Bíblia hebraica, evangelhos cristãos, Odisseia, tragédias gregas) como fontes pedagógicas para a transmissão de valores que ultrapassam as fronteiras confessionais. Comenta que a aproximação entre a teologia e a literatura pode se dar como uma via de aplicação da Ciência da Religião, hipótese que ele próprio vinha trabalhando em sua linha de pesquisa na pós-graduação em Ciência da Religião na PUC-SP.

Teologia na universalidade, como convém (jul./ago./set. 2014, nº 47)

Esse é o último texto de Soares na Ciberteologia. Mas cabe ressaltarmos que se trata de um texto já trabalhado no livro "Teologia Pública", em coautoria com João Décio Passos, publicado

pela Paulinas. Soares faz um resgate de pontos fortes da história da teologia, enfatizando a necessidade da interdisciplinaridade entre a teologia e outras áreas do conhecimento. Com um subtítulo que beira a ironia, Soares defende que é é uma ingenuidade acreditar na teologia como área "pura" de conhecimento. Ela haveria nascido interdisciplinar, visto sua estreita relação com a filosofia grega. A cientificidade da teologia não estaria em seu critério de pureza, mas em seu rigor metodológico. Por fim, Afonso apresenta a teologia da libertação como exemplo de uma teologia transdisciplinar, entendida como aquela que busca, no diálogo com outras áreas do conhecimento, chegando também ao espaço público. Soares identifica esse processo com a práxis teológica. Mesmo não sendo original, podemos dizer que este último artigo de Afonso Soares poderia ser uma síntese de sua vida acadêmica. Há na teologia pública uma espécie de intersecção com a Ciência da Religião. Afonso sabia produzir ambas as ciências: a teológica e a da religião. E o sabia por seu critério metodológico.

Considerações finais

Foi notado, por esse trabalho, que os textos autorais de Soares foram mais comuns nas edições iniciais da Ciberteologia. Possivelmente o editor tentava manter a periodicidade da revista, antes dela conquistar popularidade no meio teológico, produzindo ele próprio materiais para fechar os números. Conforme a revista foi alcançando notoriedade na Teologia brasileira, seu criador deixou espaço para que outras submissões fizessem parte de seus números, e assumiu um papel mais de fundo, como editor apenas. Suas publicações após o segundo ano da revista adquirem, então, o formato de artigos, e a extensão de seus textos fica mais longa.

Dentre os temas mais corriqueiros, a questão de uma teologia interconfessional, a qual está atrelada também ao tema do sincretismo religioso, teve destaque em suas produções. Apesar de nos últimos anos de sua carreira acadêmica Soares também ter se dedicado ao tema do ensino religioso como forma de aplicação profissional da Ciência da Religião, apenas no artigo *A Teologia em diálogo com a Ciência da Religião* o tema foi abordado na Ciberteologia.

Mas além de sua função de editor, Soares se destaca como pesquisador e como acadêmico. Como pesquisador vemos alguém que se dedicou a temas como religião e literatura, ensino religioso, sincretismo e da própria relação entre a teologia e ciência da religião. Como teólogo, Soares abordou relevantes temáticas para uma teologia contemporânea que busca dialogar com as realidades hodiernas.

Dentro da academia Soares suscita relevantes discussões ao abordar as distinções e fusões entre a Teologia e a Ciência da Religião que se fizeram presentes tanto no período em que ele foi presidente da SOTER (2007-2010) quanto no período que foi coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da PUC-SP ().

Soares se mostrou um pesquisador interdisciplinar, capaz de transitar entre diversas áreas além de diversas temáticas. Sua metodologia e postura epistemológica é arrojada por construir uma academia capaz de construir conhecimentos e projetos de pesquisas que dialogam entre si.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Bibliografia

PASSOS, João Décio; SOARES, Afonso Maria Ligorio. Francisco: renasce a esperança. Ciberteologia, São Paulo, n. 42, abr./mai./jun. 2013. Disponível em:<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/notas/francisco-renasce-a-esperanca/>. Acesso em: 24 set. 2016.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Guerra e condição humana: o fato religião. Ciberteologia, São Paulo, n. 0, abr./mai./jun. 2005. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/teologia/guerra-e-condicao-humana-o-fator-religiao/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Guerra e condição humana: o fato religião. Ciberteologia, São Paulo, n. 1, jul./ago./set. 2005. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/teologia/guerra-e-condicao-humanao-fator-religiao-2-parte/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Dez anos sem Juan Luis Segundo. Ciberteologia, São Paulo, n. 2, out./nov./dez. 2005. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/teologia/dez-anos-sem-juan-luis-segundo/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Criados para trabalhar? As questões trabalhistas entre nós e os deuses. Ciberteologia, São Paulo, n. 2, out./nov./dez. 2005. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/notas/criados-para-trabalharas-questoes-trabalhistas-entre-nos-e-os-deuses/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Quaresma, Paixão e Cinema. Ciberteologia, São Paulo, n. 3, jan./fev. 2006. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/teologia/quaresma-paixao-e-cinema/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. A inculturação do símbolo cristão nas comunidades de tradição afro: reflexões provocadas pela leitura de J. L. Segundo. Ciberteologia, São Paulo, n. 3, jan./fev. 2006. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/a-inculturacao-do-simbolo-cristao-nas-comunidades-de-tradicao-afroreflexoes/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Morte e inferno: um ponto de vista cristão. Ciberteologia, São Paulo, n. 4, mar./abr. 2006. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/teologia/morte-e-inferno-um-ponto-de-vista-cristao/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. O inferno existe? Ciberteologia, São Paulo, n. 5, mai./jun. 2006. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/teologia/o-inferno-existe/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Nas entrelinhas da Notificação: considerações prévias a uma resposta que precisa ser construída. Ciberteologia, São Paulo, n. 12, jul./ago. 2007. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/guia-breve-para-se-ler-notificacoes/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. A Teologia em diálogo com a Ciência da Religião. Ciberteologia, São Paulo, n. 15, jan./fev. 2008. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/a-teologia-em-dialogo-com-a-ciencia-da-religiao/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Comunhão dos divorciados na Igreja. Ciberteologia, São Paulo, n. 17, mai./jun. 2008. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/notas/comunhao-dos-divorciados-na-igreja/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Teologia afro-latíndia da libertação. Ciberteologia, São Paulo, n. 23, mai./jun. 2009. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/notas/teologia-afro-latindia-da-libertacao/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Sincretismo e teologia interconfessional. Ciberteologia, São Paulo, n. 27, jan./fev. 2010. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/sincretismo-e-teologia-interconfessional/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Valor teológico do sincretismo numa perspectiva de teologia pluralista. Ciberteologia, São Paulo, n. 30, jul./ago. 2010. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/valor-teologico-do-sincretismo-numa-perspectiva-de--teologia-pluralista/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Literatura como caminho educativo? Ciberteologia, São Paulo, n. 42, abr./mai./jun. 2013. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/literatura/literatura-como-caminho-educativo/>. Acesso em: 24 set. 2016.

_____. Teologia na universalidade, como convém. Ciberteologia, São Paulo, n. 47, jul./ago./set. 2014. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/notas/teologia-na-universidade-como-convem/>. Acesso em: 24 set. 2016.

Enviado em 21/09/2016

Aprovado em 05/10/2016

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

A transcendência na arquitetura do espaço celebrativo cristão: Implicações do Concílio Vaticano II

Transcendence in the christian celebrative space's architecture: Implications of Vatican II

Adilson Cristiano Habowski[1]
Daniel Felipe Jacobi[2]

Resumo: O seguinte trabalho tem por intuito refletir as renovações propostas pelo Concílio Vaticano II, especialmente o que tange a liturgia e a arquitetura sacra. O Concílio nos apresenta que a arte, a liturgia e a arquitetura dos espaços sagrados devem ser sinais visíveis do divino. Todo o planejamento, a estruturação e a arte de um ambiente celebrativo, devem propiciar a vivência comunitária em torno do Deus que se faz vivo e experimentado. Não há como chegarmos até o transcendente sem um local que nos conduza e que seja digno de uma experiência Sagrada. A igreja, enquanto estrutura arquitetônica, deve, na sua simplicidade, proporcionar o encontro entre Deus e o Povo. Portanto, o altar, o ambão e a cadeira do celebrante são abordados no presente trabalho com um olhar especial, uma vez que são imprescindíveis no ambiente arquitetônico cristão católico.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II. Arquitetura. Liturgia. Sagrado. Igreja.

Abstract: This following work has for purpose reflect the renovations proposed by Vatican II, especially about liturgy and sacred architecture. The Council show us that the art, the liturgy and the architecture of sacred spaces must be visible signs of the divine. All the planning, the structuring and the art of a celebrative space, need to provide the community experience around God that makes itself alive and experienced. There's no way to achieve the transcen-

[1] Adilson Cristiano Habowski, discente do curso de Teologia pelo Centro Universitário Unilasalle – Canoas. Email: adilsonhabowski@hotmail.com.

[2] Daniel Felipe Jacobi, discente do curso de Teologia pelo Centro Universitário Unilasalle – Canoas. Email: danielfjacobi@hotmail.com.

dent without a place that lead us and that be worthy of a sacred experience. The church, while architecture structuring, must, in its simplicity, provide the meeting between God and the People. So, the altar, the lectern and the celebrant's chair are approeched in this work with an especial view, since they are essential in the Christian Catholic architectonic space.

Keys-word: Vatican II. Architecture. Liturgy. Sacred. Church.

1. INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II foi crucial na renovação eclesial. Sem as mudanças propostas pelo mesmo, jamais teria-se unido fé e vida, mundo e Igreja. Na sua tarefa de "volta às fontes", apresentou-se ao mundo uma nova face da Igreja, aquela que é formada pelo Povo de Deus que vive em comunidade.

As renovações emergentes não atingiram somente a teologia eclesial, mas o todo da Igreja, desde a sua forma de atuação no mundo até a forma de organização e construção de espaços arquitetônicos paras as celebrações. Tendo sido ressignificado o conceito de Igreja e enfatizado a vivência comunitária no ambiente cristão, fez-se necessário uma nova organização dos espaços, para que promovessem o encontro do Povo com o transcendente.

A arquitetura de um ambiente sagrado Cristão Católico, a partir das mudanças lançadas pelo concílio, deve propiciar e levar o povo a uma vivência mais comunitária de partilha e de unidade, em torno da mesa que o Senhor faz-se presente por meio da eucaristia. Não há como dissentir a arquitetura do espaço sagrado e a liturgia que leva o povo ao encontro com Deus. Ambas encontram-se interligadas de tal forma que a simples organização de determinado espaço deve ser expressão iminente de Deus.

Ante a esses apontamentos, o presente estudo tem por objetivo transcorrer algumas implicações do Concílio Vaticano II na arquitetura de um ambiente sacro cristão católico, principalmente ao que tange três elementos fundamentais que constituem uma igreja: o altar, o ambão e a cadeira do presbítero.

2. O CONCÍLIO VATICANO II COMO CONJUNTURA DE RENOVAÇÃO

Desde os tempos mais remotos, a Igreja tomou posicionamento ante aos apelos e contradições do mundo. O Concílio de Trento (1545-1563), por muito tempo, teve vigente a sua posição de afastamento e fuga de tudo que tangia o mundo presente, caracterizando a Igreja como algo que se encontra "fora" do meio ao qual vivemos. No Concílio Vaticano I (1869-1870) temos uma intensificação dessa ruptura. Com a chegada da modernidade, cada vez mais a Igreja encontrava-se alheia ao mundo. Entre conflitos mundiais e crises, homeopaticamente acentuavam-se as dores e as contradições humanas, uma vez que "nenhum século, na história da humanidade, acumulou centena de milhões de cadáveres por causa das guerras" (LIBÂNIO, 2005, p. 8).

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Para Souza (2004, p. 19), a situação do período pré-conciliar era de uma "[...] humanidade oprimida pelo totalitarismo gerado pela sociedade de massa, as profundas diferenças ideológicas que tornaram particularmente dura a guerra civil, os valores cristãos e a Igreja hostilizada e perseguida".

A única relação entre esse mundo de conflitos com a Igreja dava-se por embates e rivalidades, na qual a igreja combatia a razão pela fé e o mundo moderno, a fé pela razão. Essa relação hostil claramente era notável, pois "[...] a postura defensiva da Igreja católica tornara-se tão consolidada que parecia algo conatural à própria Igreja" (ALBERIGO, 2005, p. 393).

Depois das trágicas posturas dos dois últimos Concílios, não crera-se mais na possibilidade de um novo Concílio. Todavia, mesmo com a centralização de governo de Pio XII (1939-1958), seu sucessor João XXIII (1958-1963) fez brotar novamente a esperança no coração da humanidade convocando um Concílio Ecumênico.

> Logo vieram as surpresas, não só pela sua 'jovialidade' e simpatia, muito diferente de Pio XII, mas por seu projeto: convocar um concílio. Três meses depois de ocupar a cátedra de São Pedro janeiro de 1959, após uma missa por intenção da unidade de todos os cristãos, celebrada na Basílica de São Paulo Extramuros, revelou sua intenção de iniciar durante o seu pontificado urna ampla reforma da Igreja por meio de um concílio ecumênico. (SOUZA, 2004, p. 24).

O grande intuito de João XXIII foi nomeado por ele mesmo de "*aggiornamento*" (MIRANDA, 2006, p. 232) que significa uma atualização, uma reestruturação da Igreja, de forma que ela encontre-se em consonância com a realidade do mundo contemporâneo e não alheia a ele. O anúncio do Concílio Vaticano II causou grande esperança na humanidade, principalmente porque deu "a possibilidade de uma relação da Igreja com a sociedade em termo de fraternidade e não mais de contraposição" (ALBERIGO, 2005, p. 395). Esse novo concílio não possuía o mesmo enfoque que os precedentes, ao invés de combater, ele propôs-se a dialogar.

> Convoca-se, pois, o Concílio não para combater cismas e heresias no seio da cristandade, como anteriormente, nem para elevar uma ralha contra os erros modernos, como aconteceu no século XIX, senão, como num "novo Pentecostes", para renovar a Igreja a partir da realidade da história e torná-la capaz de cumprir a sua missão a serviço de todos os humanos. (CATÃO, 2004, p. 98).

A realidade de mudanças a qual a Igreja propunha-se por meio do diálogo, caracterizou-se por ser uma "volta às fontes", à experiência comunitária e unitária das primeiras comunidades cristãs, fazendo com que a Igreja torne-se testemunha fiel do Jesus ressuscitado. "A Igreja local retomava centralidade como autêntica comunidade cristã na qual a profissão de fé supera o âmbito individual para se tornar ato comunitário [...]" (ALBERIGO, 2005, p. 402).

Toda essa renovação impele o cristão a uma ação decidida no mundo, uma vez que é nele que se vive. A missão do cristão não mais era de ser portador exclusivo da mensagem do Cristo, mas anunciador dela a todos os povos, buscando constituir uma só nação, um só corpo. De tal modo que, "fazia-se mister atualizar a mensagem da salvação procurando exprimi-la para o mundo moderno" (MIRANDA, 2006, p. 223). Nesse processo, a igreja, ao entrar em contato com aquele que antes era o desconhecido, passa a conhecê-lo. O diálogo necessário, não requer somente fala, mas também escuta, fazendo com que a Igreja aprenda, inove, questione-se a partir dessa relação que é construída (cf. MIRANDA, 2006, p. 234).

Todo o entusiasmo emergido ao longo do início do concílio estagnou-se ao ser anunciado a morte do Papa João XXIII, no dia 3 de junho de 1963, provocada por causa de um câncer no estômago. A angústia pairava no tempo, já que não sabia-se se todo o aggiornamento iniciado por João XXIII seria continuado por seu sucessor. Mas para a surpresa de todos.

> O breve conclave de 19-21 de junho elegeu o arcebispo de Milão, card. João Batista Montini, que tomou o nome de Paulo VI. [...] "Poderíamos nos abandonar um caminho tão magistralmente desenhado por João XXIII, visando inclusive o futuro? Temos razão de acreditar que não". (ALBERICO, 2005, p. 409).

Paulo VI, muito fidedigno a proposta de aggiornamento de João XXIII, deu continuidade e força para o desenrolar de todo o Concílio Vaticano II, de maneira a apresentar a todos que "seu principal propósito [da Igreja] não era ad intra, ficar olhando para si mesma, mas ad extra, estando a serviço da humanidade" (SOUZA, 2004, p. 64).

A Igreja cada vez mais passou a olhar para a realidade, para a vida humana que estava a sua volta, buscado responder a esses apelos e anseios, "passou-se a produzir teologia a partir da centralidade antropológica – dos problemas dramáticos dos seres humanos (...)" (GONÇALVES, 2004, p.75). Ela descentralizou-se para ver o ser humano como finalidade de sua missão, onde a mensagem do Jesus ressuscitado deve ser anunciada. Da fuga do mundo, passou-se radicalmente para a ação dentro deste mundo. A história não era mais local de embates, mas de missão, onde o diálogo com o diferente e a comunhão entre todos fazem-se necessários.

> O Concílio Vaticano II sela o fim do espírito apologético da Contra Reforma, instaurado na Concílio de Trento, e instaura um espírito diálogo, cuja preocupação é com o aggiornamento da Igreja em relação ao mundo. A Igreja não deve mais refutar ou condenar o mundo, mas colocar-se diante dele para escutá-lo e para pronunciar-lhe uma palavra nova de acolhimento e de espírito dialogal. Para que isso acontece-se instaurou-se no Concílio o método indutivo, com o objetivo de verificar a situação do mundo de então — escutar os seus clamores; sentir suas angústias, suas tristezas, suas alegrias e suas esperanças — e confrontá-la com a Palavra de Deus, cuja pertinência é sempre atual. Sentia-se a necessidade de uma nova ação da Igreja no mundo e de uma no teologia, elaborada a partir da realidade histórica, e não mais a partir conceitos - previamente construídos. (GONÇALVES, 2004, p. 78).

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Todo a abertura ao mundo, ao diferente, a busca pela unidade de toda a humanidade, não se deu repentinamente, mas na gestação de discussões, votações, construindo esquemas até a aprovação dos documentos finais que ao longo do Concílio foram sendo emitidos. É correto afirmar que, "o Vaticano II não deve ser analisado somente com base em seu trabalho final" (SOUZA, 2004, p. 34), mas no seu todo, desde as implicações históricas que motivaram sua abertura, até o seu encerramento.

No que tange a missão interna da Igreja, emergiram documentos como a Constituição dogmática Lumen gentium (sobre a Igreja), a Constituição dogmática Dei Verbum (sobre a Revelação Divina), a Constituição Sacrosanctum concilium (sobre a Sagrada Liturgia), os Decretos Christus Dominus (sobre o múnus pastoral do Bispos na Igreja), Presbyterorum ordinis (sobre o Ministério e a Vida dos Sacerdotes), o Decreto Perfectae caritatis (sobre a Renovação da Vida Religiosa), o Decreto Optatam totius (sobre a formação sacerdotal), o Decreto Apostolicam actuositatem o (sobre o apostolado dos leigos), e a Declaração Gravissimum educationis (sobre a educação cristã). E referente a missão e atuação da mesma no mundo levando e anunciando a mensagem do Cristo surgiram, o Decreto Unitatis redintegratio sobre o ecumenismo), o Decreto Orientalium ecclesiarum (sobre as Igrejas Orientais Católicas), o Decreto Ad gentes (sobre a ação missionária da Igreja), a Declaração Nostra aetate (sobre a Igreja e as Religiões não-cristãs), a Declaração Dignitatis humanae (sobre a liberdade religiosa), o Decreto Inter mirifica (sobre os meios de comunicação social) e a Constituição pastoral Gaudium et spes (sobre a Igreja no mundo atual). (cf. LIBÂNIO, 2005, p. 31).

Dentre todos os documentos resultantes do Concílio Vaticano II vemos que a preservação e valorização da dignidade humana. O ser humano em primeiro lugar, de modo que seja possível dialogar e viver em comunhão com todos, respeitando as diferenças e a identidade de cada um. A própria Igreja, sendo "Povo de Deus", é constituída não por um povo uniforme, mas pela diversidade e riqueza de cada cultura. "O Vaticano II é original, por que não segue nenhum dos modelos dos 20, concílios que precederam: inaugura uma nova forma de a Igreja pensar a si mesma e de se relacionar com o mundo" (CATÃO, 2004, p. 97).

O que tange a Sagrada Liturgia, a Constituição Sacrosanctum Concilium, não é diferente. O "aggiornamento" na liturgia vem propor abertura e diálogo com as diversas culturas. Toda e qualquer celebração deve trazer presente elementos da vida e do cotidiano, de cada povo que faz memória do Cristo ressuscitado.

2.1 Visão panorâmica da Constituição Sacrosanctum Concilium

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Publicado no ano de 1963, como o primeiro documento do Concílio Vaticano II, a Sacrosanctum Concilium[3] transformou-se numa espécie de símbolo de toda a reforma conciliar que ocorreu nos anos posteriores. Esse documento teve maior número de votos favoráveis para a sua aprovação. Aprovado pelo Papa VI, em 4 de dezembro de 1963, precisamente 400 anos depois do encerramento do Concílio de Trento, que tinha acontecido em 4 de dezembro de 1563. Na votação solene, o resultado foi: 2147 votos a favor, 19 votos contra, 1 voto nulo, somando o total de 2178 votantes.

Não é por acaso que a reforma iniciada pelo Concílio começasse pela Liturgia, pois ela é o lugar que a Igreja, comunidade de fé, se alimenta e se revigora. A liturgia é a instância do encontro de Deus com seu povo e vice-versa, de tal forma que a Igreja é o lugar privilegiado para esse encontro. Ela é um princípio imprescindível na vida da Igreja, de maneira que o "aggiornamento" litúrgico foi necessário, já que a liturgia não se encontrava mais em sintonia com a vida.

Com a Constituição Sacrosanctum Concilium a liturgia foi renovada. Houve mudanças na disposição dos espaços da igreja, reassumindo aspectos essenciais da liturgia, como a centralidade do mistério pascal, a simplicidade da liturgia, sua adequação de acordo com as diversas culturas e a participação do povo nas celebrações, de modo que, de ouvintes passivos, os fiéis passaram a serem sujeitos ativos na liturgia.

> A primeira coisa é promover uma participação plena, consciente e ativa nas celebrações litúrgicas, exigidas pela própria natureza da liturgia, e que é um direito e obrigação do povo cristão por força do seu batismo (SC14). Essa participação plena e ativa de todo o povo de Deus é a fonte primária e necessária do verdadeiro espírito cristão (SC14). (ESTUDOS DA CNBB, 2003, p. 9).

As consequências pastorais destas mudanças trazidas na constituição sobre a liturgia foram homeopaticamente colocadas em prática. A primeira grande mudança foi a substituição do latim pela língua nacional.

A estruturação da Constituição Sacrosanctum Concilium dá-se por um proêmio (1-4) seguido de sete capítulos. No Cap. I, os princípios gerais da reforma e do incremento da liturgia; Cap. II, o sacramento mistério da eucaristia (41-57); Cap. III, os demais sacramentos e os sacramentais (47-82); Cap. IV, o oficio divino 83-101; Cap. V, o ano litúrgico 102-111, Cap. VI, a música sacra 112-121; e o Cap. VI, a arte sacra e as sagradas alfaias.

[3] Para um maior aprofundamento referente à Constituição Sacrosanctum Concilium ler: Constituição "Sacrosanctum Concilium" sobre a Sagrada Liturgia. In: Compêndio do Vaticano II. Constituições. Decretos, Declarações. Petrópolis, Vozes. 1997, p. 259-306.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

3. ARQUITETURA ECLESIAL PÓS VATICANO II

> Um lugar sagrado, que a muitos anos vem marcando nossa geografia, são os templos. Na contemporaneidade, damos-lhes o nome de Igrejas[4] para expressar que lá o Povo de Deus se reúne em assembleia para se encontrar, louvar e adorar a Deus. Igrejas essas, que no decorrer dos séculos foram sendo moldadas pelas artes das diferentes culturas, a seu modo, a sua fé, e pelo traço arquitetônico dessas.

A primeira característica da Igreja é que ela retrata nossa fé. E no que tange a arquitetura, é preciso que haja uma mística, ao passo que seu visual deve constituir um sinal de transcendência. Nesse sentido, a Igreja sempre aceitou os estilos de todas as épocas, segundo a índole e condição dos povos e das exigências dos vários ritos, criando assim, no decorrer dos séculos, um tesouro artístico que deve ser conservado cuidadosamente. Nos nossos dias, em todos os povos e regiões, é necessário que a Igreja desfrute das artes, uma vez que elas nos permitem um encontro mais profundo com o sagrado.

> É de primordial importância que todos aqueles incluídos num projeto de reestruturação (sacerdote, povo, arquiteto e artista) conheçam esses princípios teológicos e litúrgicos, para que assim possam dar vida a algo que não seja só bonito e digno, mas também liturgicamente correto e apropriado. (JHONSON, 2006, p.14).

Entre as mais nobres atividades do espírito humano, estão as artes, especialmente as artes religiosas e, sobretudo a arte sacra. Elas representam a infinita beleza de Deus a ser expressa pelas mãos humanas, dirigidas para o louvor e glória de Deus. Nossas capacidades de expressão são limitadas para conseguirmos compreender e expressar a grandeza e profundidade de Deus em sua totalidade, de modo que, as artes nos propiciam não só expressão, mas também uma vivência de Deus, do sagrado. A singularidade, a beleza de cada arte não se limitam somente ao imediato, pois elas, ao nos remeterem ao sagrado, trazem consigo toda a carga e sentido de quem as produziu. Fato esse muito bem aplicável no âmbito da arquitetura.

> A arquitetura é, antes de mais nada, construção, mas não se trata de "acrescentar" ao edifício uma certa dose de beleza. Há absoluta necessidade que desde a concepção do edifício na mente do arquiteto esteja presente o sentido do belo, do útil, do agradável, da transcendência de um edifício destinado a abrigar a beleza por excelência, o próprio Cristo. Não se trata, de maneira alguma, de construir um edifício para o culto e depois decora-lo. Haverá de estar presente desde o início, o Espírito que inundará o arquiteto, para que em sua concepção seja centro a presença de Cristo, simbolizada no altar (OLIVEIRA apud, MENEZES, 2006).

[4] A Igreja, casa de Deus, é o lugar próprio para a oração litúrgica da comunidade paroquial. É também o lugar privilegiado da adoração da presença real de Cristo no Santíssimo Sacramento. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, n. 2691).

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Por esta razão, a Igreja sempre deu grande importância para todas as artes sacras, também formando artistas, com o intuito de que os objetos alusivos e espaços para o culto fossem dignos, decorosos e belos, verdadeiros sinais e símbolos de Deus. Nesse viés, é preciso levar em conta que toda arte da construção[5] do espaço sagrado, não se trata de apenas edificar as estruturas. Ela deve ser resultado de oração, da espiritualidade e da fé da comunidade eclesial. É um trabalho conjunto envolvendo engenheiros, arquitetos, liturgistas, lideranças e comunidade eclesial.

A Igreja deve ser a imagem do universo, imagem do céu, espaço de intimidade, na qual o ser humano tem a possibilidade de encontra-se com Deus. A Igreja precisa tornar-se uma referência para o homem. Ela é constituída por vários espaços e todos têm significados e representações específicas.

O Concílio Vaticano II, como já abordado anteriormente, foi um marco no ambiente eclesial. A respeito das suas orientações e "aggiornamento(s)" sobre a arquitetura e as artes sacras, podemos encontrar no capítulo sete da Constituição Sacrosanctum Concilium, "a arte sacra e as sagradas alfaias". Claramente é perceptível um retorno à simplicidade e um abandono dos símbolos demasiados.

> Quanto à arquitetura da Igreja, "o ideal para a liturgia renovada depois do Concílio não são igrejas compridas, mas uma disposição tal que favoreça a aproximação entre a assembleia e a o presbítero e a participação de todos". (OLIVEIRA apud MACHADO, 2001, p.36).

Toda a proposta de retorno à simplicidade e à essência da expressão artística e arquitetônica do Concílio Vaticano II, possibilitou a expressão e manifestação conforme a singularidade de cada cultura e cada povo. Não instituindo normas padrões que inibem as culturas de expressarem seus elementos sagrados em suas obras arquitetônicas sacras. É preciso, sim, que a arquitetura do ambiente sagrado remeta diretamente ao transcendente, mas para isso é necessário que os símbolos e elementos ali representados façam sentido a realidade na qual estão inseridos.

> (...) como num projeto de arquitetura procura-se atender às finalidades da construção, entende-se que na organização dos espaços de uma igreja e de suas dependências, sendo um local de reunião, deve seguir também outras regras de projeto de arquitetura e orientações mais específicas da diocese e da comunidade de determinado local. (MILANI, 2006, p.41).

[5] (...) as palavras de um arquiteto inglês, Robert Maguire. Ele dá uma advertência àqueles que põem em prática a construção de uma igreja, advertência que permanece válida também no caso de sua restauração: "Se estás para construir uma igreja, estás para criar uma coisa que fala. Falará de significados, de valores, e continuará a falar. E se falar de valores errados continuará sempre a destruir". (JHONSON, 2006, p.15)

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

4. AMBIENTE AQUITETÔNICO: A LINGUAGEM DA LITURGIA

A liturgia é a linguagem da Igreja, recurso fundamental da presença de Cristo. É a celebração dos mistérios de Deus em Cristo, uma relação de escuta e resposta que deve encontrar reflexo em nossa vida cotidiana. "(...) A liturgia certamente deve ajudar o indivíduo a enfrentar as tensões e os problemas da vida de cada dia, não esquecendo jamais a oportunidade de render graças pelas coisas boas da vida" (JHONSON, 2006, p.19).

Se a liturgia é uma linguagem da Igreja, podemos afirmar que a arquitetura e a arte[6] são parte do seu vocabulário. Portanto, precisamos recorrer à arte para que nossa liturgia seja plenamente humana e para que represente nossa fé em Deus, pois a arte é expressão suprema da fé cristã.

> A liturgia está intimamente relacionada com a arquitetura e a arte, pois exige um lugar digno para a celebração, e exige um estilo artístico que ajude a remeter ao transcendente, ao sobrenatural. Por isso, todas as religiões dispuseram de lugares sagrados: desde a religião mesopotâmica, hinduísmo, judaísmo, judaísmo, os gregos e romanos (...). (BOROBIO, 2010, p. 30).

A arte litúrgica precisa denotar a fé e estética, piedade e beleza, elevar o espírito e sintonizar o corpo. É preciso levar em consideração o conhecimento dos valores da própria cultura. No caso da construção da Igreja, a importância primeira deve ser a liturgia e não simplesmente a aspecto da estética. A igreja é um lugar na qual a comunidade eclesial se reúne para celebrar, colocando diante do Senhor os pensamentos, os sofrimentos, bem como lugar de contemplação, adoração e agradecimento ao Senhor da vida.

> A arte religiosa é, portanto, uma evocação do divino, a partir da materialidade. Expressa a aspiração do homem por chegar, mediante a materialidade humanizada, ou seja, através da relação física de nosso corpo com o espaço, à espiritualidade crente; por meio da beleza visível até o ministério invisível. (BOROBIO, 2010, p. 36).

No aspecto estético do ambiente Sagrado, deve estar implícita a liturgia. A arte deve ser um caminho direto ao transcendente. Mas para isso, ela deve ser edificada a partir dos elementos e aspectos singulares de cada cultura e de cada povo. Nesse intuito, daremos maior atenção, a três elementos / peças litúrgicas fundamentais dentro de um ambiente Sagrado Cristão Católico: o altar, o ambão e a cadeira do celebrante.

[6] "Criado à imagem de Deus", o homem exprime também a verdade de sua relação com o Deus Criador pela beleza de suas obras artísticas. A arte de fato é uma forma de expressão propriamente humana; acima da procura das necessidades vitais, comum a todas as criaturas vivas, ela é uma superabundância gratuita da riqueza interior do ser humano. Nascendo de um talento dado pelo Criador e do esforço do próprio homem, a arte é uma forma de sabedoria prática, que une conhecimento e perícia para dar forma à verdade de uma realidade na linguagem acessível à vista e ao ouvido. A arte incluiu certa semelhança com a atividade de Deus na criação, na medida em que se inspira na verdade e no amor das criaturas. (...)A arte sacra é verdadeira e bela quando corresponde, por sua forma, à sua vocação própria: evocar e glorificar, na fé e na adoração, o Mistério transcendente de Deus, beleza excelsa e invisível de verdade e amor, revelada em Cristo (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, n. 2501, 2502).

4.1 O altar como local de encontro

O altar[7] é o local mais importante da Igreja, é o centro do espaço celebrativo como ponto de convergência e atenção dos fiéis. É a mesa do Senhor da qual o 'povo' é convidado a participar através da celebração. Se a Eucaristia é o centro da celebração, o altar deve simbolizar esse mistério[8]. Portanto, é sinal de vida eterna por meio da participação no alimento e na bebida, reunidos em comunhão, redescobrindo a nossa identidade de povo eleito.

> O Concílio Vaticano II resgatou o valor simbólico do altar e sua original simplicidade como mesa. O altar deve ser único porque significa um só Cristo e uma só eucaristia dentro da Igreja. O altar é o centro da Igreja, deve estar mais próximo do povo, afastado da parede do fundo de modo que possa ser facilmente circundado e o celebrante ficar de frente para o povo. (MILANI, 2006, p.34).

A Igreja é edificada para o altar, ele jamais deve ser tratado apenas com uma das decorações arquitetônicas admiráveis da Igreja. A devoção ao altar é uma das devoções teológicas mais profundas do povo cristão. Para a construção de uma igreja, é preciso compreender o caráter da sacralidade do altar. Deve ser colocado numa posição que seja capaz de chamar a atenção de todos os fiéis e a convidá-los a fazerem uma experiência profunda com o transcendente.

> A arquiteta Regina Machado (2001), no que diz respeito ao altar, sugere que em capelas ou igrejas pequenas seja colocado de forma que possa facilmente ser rodeado por todos. Já em igrejas maiores sugere que seja colocado de forma mais avançada na nave[9], criando uma sensação de estar no meio do povo. Acrescenta ainda, que o altar como centro do espaço sagrado, é gerador de toda a estrutura da igreja. (MILANI, 2006, p.2006).

É perceptível a profundidade contida no altar. Ele é o local concreto que o sagrado faz-se presente, do transcendente em meio aos crentes. É o centro da vida cristã, uma vez que a todos congrega em comunhão em torno de si. "O altar, onde se torna presente o sacrifício da cruz sob os sinais sacramentais, é também a mesa do Senhor na qual o povo de Deus é convidado a participar por meio da Missa" (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO, 2002, n. 296). Na partilha do pão entorno do altar é que nos tornamos verdadeiramente irmãos, por isso ele deve encontrar-se

[7] Lugar elevado (altum) localizado no interior do recinto de culto que serve em quase todas as religiões ao sacrifício e a outros atos sagrados. A elevação simboliza a subida das oferendas para os deuses ou para Deus; também foi interpretado muitas vezes como o centro espiritual do mundo. No cristianismo, simboliza a mesa da Santa Ceia com Cristo ou o próprio corpo de Cristo (a toalha branca no altar simboliza a mortalha). Desde o século IV, o altar é visto também como local de proteção e de refúgio: mesmo os maiores criminosos não podiam ser presos dentro da igreja, sobretudo ao altar. (LEXIKON, 1990, p.16)

[8] O altar da nova aliança é a cruz do Senhor, da qual brotam os sacramentos do mistério pascal. Sobre o atar, que é centro da igreja, se faz presente o Sacrifício da Cruz sob os sinais sacramentais. Ele é também a mesa do Senhor, para a qual o povo de Deus é convidado. Em certas liturgias orientais, o altar é também o símbolo do sepulcro. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, n. 1182).

[9] Nave é o local onde os fiéis se reúnem, é o espaço da assembleia, local onde os bancos estão voltados para o presbítero, favorecendo a participação dos fiéis na celebração. Espaço sagrado onde todos devem sentir-se em comunhão com todos.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

acessível a todos os crentes. O Catecismo da Igreja Católica, referindo-se ao significado ao altar, nos diz o seguinte:

> O altar, em torno do qual a Igreja está reunida na celebração da Eucaristia, representa os dois aspectos de um mesmo mistério: o altar do sacrifício e a mesa do Senhor, e isto tanto mais porque o altar cristão é símbolo do próprio Cristo, presente no meio da assembleia de seus fiéis, ao mesmo tempo como vítima oferecida por nossa reconciliação e como alimento celeste que se dá a nós. "Com efeito, que é o altar de Cristo senão a imagem do Corpo de Cristo?" – diz Sto. Ambrósio; e alhures: "O altar representa o Corpo [de Cristo], e o Corpo de Cristo está sobre o altar". A liturgia exprime esta unidade do sacrifício e da comunhão em muitas orações. Assim, a Igreja de Roma ora em sua anáfora: Nós vos suplicamos que ela seja levada à vossa presença, para que, ao participarmos deste altar, recebendo o Corpo e o Sangue de vosso Filho, sejamos repletos de todas graças e bênçãos do céu. (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 2000, n. 1383).

Segundo o Missal Romano (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO, 2002, n. 298), "convém que em toda igreja exista um altar fixo, o que significa de modo mais claro e permanente Jesus Cristo, Pedra viva (1Pd 2,4; cf Ef 2,20)". No altar encontramos as bases do espaço sagrado, o fundamento do local ao qual o transcendente se faz acessível ao imanente.

Nesse viés, é notável que as orientações quanto a sua ornamentação sejam bem restritas, pois se deve cuidar para não deturpar ou ofuscar a beleza interior que há nesse espaço ao qual o sagrado se manifesta. O Missal Romano (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO, 2002) apresenta as seguintes orientações,

> (...) a ornamentação com flores seja sempre moderada (...)" (n. 305). Sobre a mesa do altar podem ser colocadas somente aquelas coisas que se requerem para a celebração da Missa (n. 306). Haja também sobre o altar ou perto dele uma cruz com a imagem do Cristo crucificado que seja bem visível para o povo reunido (n. 308).

4.2 O ambão, espaço da proclamação

O ambão sustenta a Palavra do Senhor e a proclamação da Palavra deve ser visto nitidamente por todos. Convém que a decoração do ambão seja discreta, evitando demais artefatos. É sagrado, e somente reservado para a proclamação da Palavra do Senhor, para a homilia e oração dos féis. Não deve ser usado como palco para shows, para isso, servirá de um estante móvel. De modo arquitetônico, é inadequado colocar o ambão na mesma linha do altar e sim mais adiante, evidenciando seu aspecto de autonomia.

> O ambão é exclusivamente para a palavra de Deus. Para os comentários, avisos e cantos, recomendam-se uma estante simples. Deve-se valorizar o ambão, ele deve ser único, não se deve ter outro móvel igual a ele. Sendo assim, a estante deve ser mais

> simples, de tal modo que não concorra com o ambão. Deve estar num lugar onde a atenção dos fiéis seja atraída no momento da liturgia da Palavra e visível a todos. O mais comum é estar no presbitério, mas pode estar mais próximo da assembleia. (MILANI, 2006, p.49).

O ambão é o local que a Palavra de Deus faz-se acessível a todos. Não pode ser simplesmente um espaço para sustentação de um livro, pois ali ouve-se o que Deus quer dizer a cada um. O seu sentido vai muito além do seu estilo arquitetônico, da sua forma concreta, trata-se da importância de Deus revelar sua vontade e fazer-se aberta a nosso entendimento. Deve transparecer um local suficientemente digno para receber sobre si, aquilo que o transcendente, o sagrado vai transmitir.

> A dignidade da palavra de Deus requer na igreja um lugar condigno de onde possa ser anunciada e para onde se volte espontaneamente a atenção dos fiéis no momento da liturgia da Palavra. De modo geral, convém que esse lugar seja uma estrutura estável e não uma simples estante móvel. O ambão seja disposto de tal modo em relação à forma da igreja que os ministros ordenados e os leitores possam ser vistos e ouvidos facilmente pelos fiéis. Do ambão são proferidas somente as leituras, o salmo responsorial e o precônio pascal; também se podem proferir a homilia e as intenções da oração universal ou oração dos fiéis. A dignidade do ambão exige que a ele suba somente o ministro da palavra. (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO, 2002, n. 309).

4.3 A cadeira do celebrante, insígnia de serviço e doação

A cadeira do celebrante é um símbolo importante, pois invoca a presença de Cristo como aquele que preside a celebração na pessoa do celebrante. Foi a partir do Concílio Vaticano II que a Igreja resgatou o sentido e valor litúrgico da cadeira da presidência, esquecido por muitos séculos. A cadeira do celebrante é claramente apresentada na Instrução geral sobre o Missal Romano (CONGREGAÇÃO PARA O CULTO, 2002, n. 310):

> A cadeira do sacerdote celebrante deve significar a sua função de presidente da assembleia e guia da oração. Por isso, o lugar mais indicado é ao fundo do presbitério, de frente para o povo, a não ser que a arquitetura da igreja ou outras circunstâncias o não permitam: por exemplo, se devido a uma distância excessiva se tornar difícil a comunicação entre o sacerdote e a assembleia reunida, ou se o sacrário estiver situado ao centro, atrás do altar. Deve, porém, evitar-se todo o aspecto de trono.

Sua justa colocação é no fundo do presbitério, voltado para o povo. Não é um trono, pois o celebrante encontra-se ali para servir e não para ser servido, de acordo com os ensinamentos de Jesus Cristo.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

5. CONSIDERÇÕES FINAIS

O movimento de '*aggiornamento*', de atualização e renovação que o Papa João XXIII e, posteriormente, Paulo VI, provocou na Igreja uma verdadeira volta às experiências fundantes do cristianismo, com sua forma simples de vida comunitária, onde a partilha era o centro de tudo. Nesse ato, a Constituição *Sacrosanctum Concilium*, o que respalda a liturgia, nos trouxe inúmeras orientações, já que esta é produto de algumas das inúmeras reflexões e debates que ocorreram durante o Concílio. Foi preciso uma ação que desse mais significado a vida presente do Povo, para que a fé tivesse mais respaldo no ambiente e contexto que cada um vive.

A simplicidade profunda que o Concílio proporcionou na sua Constituição sobre a sagrada liturgia, exigiu com que a arquitetura dos espaços sagrados não representasse meramente elementos do transcendente, mas retratassem a sacralidade da vida e do cotidiano de cada povo. O espaço sagrado foi desafiado a ser uma verdadeira ligação entre Deus e o Povo. Nos traços mais singelos deve-se encontrar a presença de Deus. A vida, o sofrimento, as lutas e as conquistas de cada povo, devem lá estar representadas, para que se possa celebrar e partilhar comunitariamente diante do divino.

A arquitetura não se limita meramente à estrutura física em si, ela traz consigo um sentido muito mais profundo e valioso, que é a capacidade de evocar o sagrado pela sua estética, estrutura e organização, uma vez que une fé e vida. Nesse viés, é perceptível que o altar, o centro do espaço sacro, não é somente uma peça de utilidade prática, mas uma representação da vida comunitária baseada na partilha. No sacrifício do Corpo Eucarístico, dá-se uma verdadeira experiência do Deus vivo. Também o ambão, onde a palavra de Deus faz-se anunciada a todos, tem em si um sentido estritamente profundo, ao ter a missão de fazer com que Ela seja acessível. E a cadeira do celebrante, revela-nos que a vida cristã é permeada de serviço e doação. Aquele que se fizer menor, será o maior dentre todos.

Contudo, vemos que o Concílio provocou uma aproximação do transcendente e a vida do povo, especialmente o que respalda a arquitetura dos ambientes sacros. Estes, mesmo na simplicidade, devem traduzir a sacralidade e o encontro com o divino que o espaço se propõe. Uma vez que esse encontro com Deus é feito de forma comunitária, na partilha e no serviço ao outro.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERIGO, Giuseppe. O Concílio Vaticano II. In: ALBERIGO, Giuseppe (org.). História dos Concílios Ecumênicos; [tradução José Maria de Almeida; revisão Honório Dalbosco]. 3. ed. - São Paulo: Paulus, 2005. P. 393- 442.

BOROBIO, Dionísio. A dimensão estética da liturgia. Arte sagrada e espaços para celebração. São Paulo: Paulus, 2010.

CATÃO, Francisco Augusto Carmil. O perfil distintivo do Concílio Vaticano II: recepção e interpretação. In: GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). Concílio Vaticano II: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS, Instrução geral sobre o Missal Romano, 3ª Edição Típica do Missal Romano, 2002 (edição para o Brasil aprovada pela Congregação em carta de 30 de julho de 2004),

CONSTITUIÇÃO SACROSANCTUM CONCILIUM. In Documentos do Concílio Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 1997. P. 259-306.

ESTUDOS DA CNBB. A Sagrada liturgia. 40 anos depois. São Paulo: PAULUS, 2003. (Documentos da CNBB, 87).

GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. A teologia do Concílio Vaticano II e suas consequências na emergência da Teologia da Libertação. In: GONÇALVES, Paulo Sergio Lopes. BOMBONATTO, Vera Ivanise (orgs.). Concílio Vaticano II: análise e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

JOHNSON, Cuthbert. JOHNSON, Stephen. O espaço litúrgico da celebração. Guia litúrgico para a reforma das igrejas no espírito do Concílio Vaticano II. [Tradução de José Raimundo de Mello] – São Paulo: Edições Loyola, 2006.

LEXIKON, Herder. DICIONÁRIO DE SÍMBOLOS. [Tradução: Erlon José Paschoal]. São Paulo: Cultrix, 1990.

LIBÂNIO, J.B. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. Cadernos de Teologia Pública, ano 2, n. 16, 2005. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/ cadernos/teopublica/016cadernosteologiapublica.pdf>. Acessado em: 09 set. 2015.

MILANI, Eliva de Menezes. ARQUITETURA, LUZ E LITURGIA: UM ESTUDO DA ILUMINAÇÃO NAS IGREJAS CATÓLICAS. Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação em Arquitetura, Faculdade de Arquitetura e urbanismo, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. RJ 2006. Disponível em http://www.iar.unicamp.br/lab/luz/ld/Arquitetural/Pesquisa/arquitetura%20luz%20e%20liturgia.pdf Acesso em: 29 set. 2015.

MIRANDA, Mario França. O Concílio Vaticano II ou a Igreja em contínuo aggiornamento. Perspectiva Teológica, Minas Gerais, v. 38, n. 105, p. 231-250, 2006.

OLIVEIRA, Daniela Duarte de Freitas. Produção do espaço sagrado na arquitetura contemporânea: a interpretação da tradição católica a partir do século XX. Dissertação apresentada ao Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais. MG 2010. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/RAAO-8CUQ5P> Acesso em: 30 set. 2015.

SOUZA, Ney. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: GONÇALVES, Paulo S. L.; BOMBANATTO, Vera I. (orgs.). Concílio Vaticano II: análises e prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 17- 67.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Recebido em 03/08/2016
Aprovado em 24/10/2016

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

DESTAQUES

A exortação Amoris Laetitia: uma semente nova

As sementes podem ser velhas ou novas. Algumas carregam a capacidade de germinar porque são sadias, outras a perdem, na medida em que vão ficando velhas. A semente nova, se for sadia, tende a germinar melhor que as velhas e produzir mais frutos. A tradição da Igreja pretende ser uma semente bem preservada para germinar sempre, mas, como já foi dito, é, antes de tudo, uma semente sempre renovada. Na verdade, a melhor maneira de manter a semente sempre nova é semeá-la de novo. A semente que é semeada de novo vai reproduzindo e gerando a cada plantação novas sementes. Esse processo nos conta o segredo da vida que se renova sem cessar. As religiões antigas entendiam essa renovação como sagrada e celebravam rituais para preservá-la. A vida é, de fato, um constante dinamismo de renovação e de atualização. A transmissão da fé é semelhante a essa semeadura feita em cada tempo e lugar. A Exortação Amoris laetitia é essa semente nova da tradição da Igreja sobre a família. É uma semente bem selecionada pelo Papa Francisco que é filha de sementes anteriores, porém é nova: resultado da colheita que ele vem fazendo na Igreja, desde sua experiência como religioso jesuíta e bispo na América Latina.

O Papa Francisco é um pastor sensível à condição concreta das ovelhas. Insiste que os pastores têm que ter "cheiro de ovelhas", que a Igreja tem sujar-se da realidade. Diz ele: "prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlamada por ter saído pelas estradas, a uma Igreja enferma pelo fechamento de se agarrar às próprias seguranças" (EG 49). A Igreja deve sair ao encontro das famílias e daquelas famílias que estão na margem da estrada. É nessa postura de saída, acolhida e misericórdia que reside a grande novidade da Exortação. No chão da vida das famílias de hoje o Documento foi produzido como nova semente que agora deverá germinar de novo e produzir frutos nas comunidades cristãs.

1. As renovações da Exortação *Amoris laetitia*

Muitos têm insistido que os Sínodos sobre a família e a Exortação que brotou deles não trouxeram mudanças na doutrina da Igreja sobre a família. Outros insistem na renovação que apresentaram. Na verdade, durante a realização dos Sínodos essas expectativas foram exploradas pela grande mídia. Francisco recorda no número 2 da Introdução da Exortação que muitos

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

tinham o "desejo desenfreado de mudar tudo", outros pretendiam resolver tudo com "aplicação de normas gerais". O fato é que o ensino presente no Documento é uma orientação que chama todos os sujeitos eclesiais para *o discernimento a partir do amor vivenciado como dom e norma básica na Igreja*.

O discernimento permite olhar cada realidade e decidir perante ela à luz do Evangelho. São Paulo dizia aos cristãos de Tessalônica: "discerni tudo e ficai com o que é bom" (1Tss 5,21). Essa postura muda o tom e, nesse sentido, renova a postura da Igreja em relação à vida família. A resolução das dificuldades e fragilidades da vida cristã e, no caso, da vida familiar cristã, não pode ser feita somente por meio de normas, da lei pela lei, e nem pode ser uma experiência do "vale tudo", sem nenhuma regra moral e sem distingui o que é bom do que é ruim. Nem tanto ao céu, nem tanto à terra. A *Amoris laetitia* renova propondo o caminho do meio. A norma do amor é o caminho e a regra mais fundamental da vida cristã; é por meio dela que seguimos Jesus e conhecemos Deus; é por meio dela que se constroem os meios concretos de viver em comunidade, incluindo os forte e os fracos na fé, os mais perfeitos e os menos perfeitos. São Paulo tem essa visão realista de que em uma comunidade há diferenças entre as pessoas e orienta os membros a acolherem os fracos na fé (Cf. Rm 14, 1-23). A Exortação *Amoris laetitia* ensina que a comunidade deve ser uma "casa de muitas moradas" e não uma casa habitada somente pelos perfeitos. Aí reside a sua inovação fundamental.

a) Balanço crítico

Há que lembrar também que o Papa faz um balanço corajoso e inovador sobre a doutrina anterior: sobre o modo como se formulou a doutrina que até então vigorou como norma e, sobretudo, como ela foi sendo praticada na Igreja. No número 36 da Exortação pode-se verificar esse balanço crítico dos modos como a Igreja tem apresentado a doutrina do matrimônio aos fiéis, nos seguintes aspectos:

- A necessidade da autocrítica

Ao mesmo tempo devemos ser humildes e realistas, para reconhecer que às vezes a nossa maneira de apresentar as convicções cristãs e a forma como tratamos as pessoas ajudaram a provocar aquilo de que hoje nos lamentamos, pelo que nos convém uma salutar reação de autocrítica.

- A ênfase exagerada na procriação

*Al*ém disso, muitas vezes apresentamos de tal maneira o matrimô*nio que o seu fim unitivo, o convite a crescer no amor e o ideal de ajuda mútua ficaram ofuscados por uma ênfase quase exclusiva no dever da procriação.*

- A deficiência no acompanhamento pastoral

Também não fizemos um bom acompanhamento dos jovens casais nos seus primeiros anos, com propostas adaptadas aos seus horários, às suas linguagens, às suas preocupações mais concretas.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

- Uma teologia idealista

Outras vezes, apresentamos um ideal teológico do matrimônio demasiado abstrato, construído quase artificialmente, distante da situação concreta e das possibilidades efetivas das famílias tais como são. Esta excessiva idealização, sobretudo quando não despertamos a confiança na graça, não fez com que o matrimônio fosse mais desejável e atraente; muito pelo contrário.

Francisco ensina que é preciso modificar o modo de ver e de agir em relação à família na Igreja. Reconhece que a doutrina foi formulada centrando-se por demais na idéia da "procriação", esquecendo o amor e que essa postura expressava uma teologia abstrata e distante da realidade concreta. O resultado foi negativo. Não contribuiu com o compromisso dos casais e nem fez o matrimônio ser vivenciado como oportunidade de crescimento, como graça de Deus que ajuda a viver o amor a dois. No numero anterior (35) insiste que não se trata de adaptar-se à sensibilidade atual e renegar os valores morais na vivência matrimonial. A mudança não vem pelos discursos de xingatórios do mundo atual como uma época cheia de perdição e nem impondo normas "pela força da autoridade". É preciso recolocar a questão no âmbito da graça do amor, da boa noticia do Evangelho da família: uma proposta de amor que vem de Deus e que pode gerar vida por meio de todas as relações do casal, entre os dois, entre os pais e os filhos, entre as famílias dentro da Igreja e na sociedade.

2.Nova maneira de pensar a vivência do matrimônio

Nas alturas da conversa vale colocar diretamente a pergunta sobre o que permanece e do que muda no âmbito da doutrina sobre o matrimônio. Alguns Cardeais disseram que o Papa quer mudar a doutrina com essa Exortação e criticaram seus ensinamentos. Outros garantiram que a doutrina foi totalmente preservada, que a *Amoris laetitia* não trouxe qualquer modificação. Essas duas posturas não revelam o que, de fato, o Documento trouxe de novo. Ambas expressam uma visão conservadora que entende a doutrina de modo fixo e:

- Não compreende a tradição como transmissão sempre renovada das verdades da fé e não como repetição;

- Não distingue a tradição de seu fundamento que é o "coração do evangelho" (EG 34);

- Não distingue a substância da doutrina que é transmitida de seu modo de expressão ou sua formulação, como ensinou João XXIII e repetiu o Vaticano II na Constituição *Gaudium et spes* (62b).

Outros entendem a Exortação *Amoris laetitia* como um Documento tímido que não integra efetivamente na comunidade eclesial os casais de segunda união. Pensam que o Papa deveria, de fato, liberar esses casais para a comunhão eucarística, tendo em vista aquelas realidades em que um número muito grande de casais participa da Igreja sem esse direito. A essas expectativas de renovação geral, vale certamente o que Francisco observa logo nos números 2 e 3 da

introdução: não se trata de uma mudança geral sem fundamentação, não se trata de criar uma norma geral aplicada em todas as situações, não se trata de tirar conclusões práticas apressadas de algumas reflexões teológicas e de delegar todas as soluções ao Magistério papal. No fundo, o Papa rejeita a via da solução doutrinal e normativa universal que dispensa o discernimento pastoral da parte de todos os membros da comunidade. Ensina assim que na Igreja de Jesus as relações se dão a partir da vivência concreta do amor e não de uma norma que tudo resolve, dispensado a decisão e o esforço de cada sujeito.

A doutrina do matrimônio ensinada na *Amoris laetitia* preserva naturalmente a substância do ensinamento da Igreja e, nesse sentido, não trouxe mudanças: a união entre o homem e a mulher como parte do plano de Deus (relação heterossexual) e como uma relação de amor e de fidelidade estável (indissolubilidade). O amor é o eixo fundamental para se entender o fundamento da vida familiar. A partir dessa chave é que se podem detectar mudanças de foco na colocação de algumas questões importantes:

- Não utiliza a lei natural como chave de leitura da união matrimonial

Na visão que colocava a procriação como finalidade fundamental a partir de uma visão de lei natural conforme as Encíclicas *Casti Conubi* e *Humanae Vitae*. Situa o matrimônio no âmbito do amor fecundo que é capaz de gerar filhos e relações amorosas entre o casal e para além da família.

- Afirma a dimensão erótica do amor

Ao assumir o erótico como uma dimensão do amor, Francisco adota uma antropologia integral que entende o ser humano como unidade corpo-espírito e, por decorrência, como unidade doação-prazer (150). O matrimônio não é uma entrega austera sem prazer e o prazer não está reduzido à atração que visa procriar. A vida familiar deve ser entendida como um todo que integra a doação e o prazer, crescimento espiritual que acolhe a dor e experimenta a satisfação dos desejos.

- Evita condenar os métodos contraceptivos artificiais

Na linha do relatório final do Sínodo, O Papa não condena os métodos contraceptivos como pecado, como fez de modo muito forte a *Humanae Vitae* (14-17) Ao contrário, silencia sobre o assunto, embora fale positivamente dos métodos naturais de contracepção (68 e 222) e da necessidade de avaliar a escolha dos mesmos a partir da dignidade da pessoa humana (82).

- Indica a consciência do casal como instância de decisão

Reafirma essa norma moral antiga e assumida pelo Vaticano II de que a consciência é o último tribunal de avaliação e decisão moral. A consciência precede a norma moral colocada como doutrina a ser seguida. A geração de filhos é um assunto a ser decidido, em última instância pelo casal, sabendo que a consciência é o santuário mais íntimo onde eles se encontram com Deus (222). A Igreja é chamada a formar consciências e não a substituí-las (37).

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

- Não condena os casais de segunda união

Também na linha do Sínodo, evita o tom condenatório à segunda união, buscando compreender essas situações de fragilidade e sugerindo discernimento e acolhida por parte das comunidades, como fica claro em toda a exposição do Capítulo III. Esse capítulo é uma retomada intencional e cuidadosa da questão por considerá-la certamente fundamental, é uma espécie de complemento do Capitulo VI dedicado ao *agir*: às pistas pastorais concretas.

- Evita estabelecer uma norma geral

Não aplica uma norma geral e única como se fosse uma lei canônica a todos os casos de segunda união, o que dispensaria os membros da Igreja de agir como sujeitos capazes de discernimento, de decisão e de ação a partir do Evangelho. Ao contrário orienta para uma nova atitude de toda Igreja perante eles em nome da misericórdia.

- Sugere o discernimento pastoral sobre a participação na eucaristia

Não exclui os mesmos casais da participação na eucaristia como se tivessem em uma situação de pecado sem perdão e nem promove uma anistia geral dos mesmos, Chama para o discernimento caso a caso e para a postura básica da integração na comunidade de fé.

- Apresenta o sacramento como força para os fracos

Reconhecendo que cada pessoa que vive em situações irregulares nem sempre decidiu viver assim, afirma que elas possam viver e crescer a graça de Deus e contando com a ajuda da graça e dos próprios sacramentos: o confessionário não é uma câmara de torturas e a eucaristia não é um prêmio para os perfeitos um alimento para os fracos (305).

3. E então, a doutrina mudou?

Essa pergunta ainda persiste, sobretudo entre aqueles que vêm toda mudança na Igreja como perigosa e, até mesmo, como heresia. Por essa razão, vale a pena avançar e aprofundar a questão um pouco mais. Como já foi dito, a resposta precisa distinguir, antes de tudo, o que é fundamental e o que é adaptável na formulação doutrinal. Essa distinção se faz a partir de uma outra: o fundamento da doutrina e o se edifício histórico. O Papa Francisco constrói suas reflexões sobre o matrimônio e a família, a partir de uma determinada compreensão de doutrina que precisa ser bem esclarecida. Essa compreensão está presente tanto na Exortação *Evangelii gaudium* quanto nas *Amoris laetitia*. Francisco entende a doutrina e a tradição da Igreja como um *sistema aberto* que pretende colocar as verdades da fé a serviço da vida e, portanto, rompe com a postura inversa que entende a doutrina como um *sistema fechado* que está acima da vida, sistema feito de um corpo rígido de formulações fixas e imutáveis. Dizer que a doutrina é um sistema aberto não é romper com a verdade que ela possui, mas entender que essa verdade deve ser situada no tempo e no espaço como um modo de compreender e expressar certos

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

conteúdos da fé. Assim disse o Papa no V Encontro da Igreja em Florença em 10 de novembro de 2015:

> *A doutrina cristã não é um sistema fechado incapaz de gerar perguntas, dúvidas, interrogações, mas é viva, sabe inquietar, animar. Tem uma face não rígida, um corpo que se move e se desenvolve, tem a carne macia: a doutrina cristã chama-se Jesus Cristo.*

A doutrina é meio e não fim, ela situa-se entre uma fonte primeira e a vida concreta das pessoas. A doutrina tem um núcleo central e um conteúdo mais periférico que formam um mesmo conjunto. Como já foi dito, a doutrina tem de ser distinguida em sua substância e em sua formulação e, por fim, há que reconhecer que a doutrina pode ser interpretada de diferentes modos, a depender do tempo e do espaço em que estão situados os intérpretes. Após a exposição desses itens a pergunta acima, se a doutrina mudou, adquire um novo significado. Dependendo do olhar muita coisa mudou ou pouco ou nada mudou. Algumas distinções fundamentais:

a) A doutrina como meio de entender e comunicar a verdade revelada em cada tempo e lugar

Origem	Meio	Fim
Fonte	Doutrina	Vida
Revelação	Formulação	Vivência

Entender a doutrina como meio significa colocá-la a serviço da fé e da vida, como uma ponte que liga o dom da salvação oferecido por Deus através de Jesus Cristo e atualizado pelo Espírito e a realidade concreta da vida humana com suas angústias e esperanças. A doutrina que vai formulando a fé em cada época e lugar presta um serviço fundamental para a Igreja que tem como missão encarnar a palavra revelada na história e fazê-la fecundar a vida dos seguidores de Jesus, de todos os homens e da vida como um todo. A doutrina não é, portanto, um fim em si mesma. Ela está a serviço do Evangelho e da história que passa; deve ser ponte que liga e faz a passagem entre as margens e não muralha que demarca e fecha. Francisco reafirma essa compreensão em seus ensinamentos, como se pode verificar:

A fonte da doutrina é Jesus Cristo

- A doutrina está fundamentada no "coração do Evangelho" de onde ela retira sentido e vigor (EG 34)

- A doutrina sobre o matrimônio se fundamenta no primeiro anúncio de amor e ternura que é oferecido por Jesus Cristo para que não seja fria e sem vida (AL 60)

- Como toda doutrina, a do matrimônio tem, portanto, Jesus Cristo como seu fundamento (Olhar fixo em Jesus, Cap. 3);

- Há, portanto, um Evangelho da família a ser anunciado e que tem a misericórdia como centro (AL 200; 307-301).

- A atitude de Jesus é o ponto de diálogo entre a doutrina que deve ser preservada em sua substância e a realidade concreta da vida, distante do ideal (AL 38)

A doutrina e a vida

- A doutrina é uma norma, mas não pode se sobrepor a vida com sua verdade sem buscar os meios de se fazer compreensíveis e atraentes (AL 37);

- A doutrina moral não é uma norma que se impõe pela força da autoridade, dispensando, mas exige um esforço de expor os seus fundamentos no mundo de hoje (AL 35);

- A doutrina não pode fechar-se em um ideal distante da realidade concreta que dispensa a confiança na graça (AL 36);

- A doutrina não pode dispensar a misericórdia como postura fundamental perante as situações concretas e difíceis (AL 308)

a) Distinção entre o **núcleo central** da doutrina e o que é mais **periférico**

A doutrina da fé é um conjunto interligado, porém nem tudo está no mesmo nível de importância. Há um núcleo mais importante em torno do qual os demais conteúdos da fé gravitam. É como um corpo que, mesmo sendo um conjunto inseparável de partes, possui partes mais importantes sem as quais não se vive. Pode-se viver sem as mãos, embora ela seja importantíssima para o ser humano. Mas não se pode viver sem coração ou sem cabeça. Essa distinção é fundamental não somente para construir uma hierarquia das verdades da fé, mas também para distinguir na hora do agir concreto o que deve ser priorizado como mais fundamental e para não trocar as mãos pelos pés, ou seja, afirmar o que é menos importante e esconder e até mesmo esquecer o que é mais importante.

O Papa Francisco recorda que o Vaticano II falou em hierarquia das verdades (Cf. *Unitatis redintegratio*, 11), ao pensar a relação entre a Igreja católica e as demais Igrejas cristãs. Afirmava que há um núcleo central da fé cristã em torno do que os cristãos podem se encontrar e entrar em comunhão, sem se fixarem nas diferenças periféricas que os separam.

A prática de Jesus ensina a fazer essa distinção quando confrontado com a lei religiosa de seu tempo. Ele resgatava o que estava no fundo da lei que era a misericórdia, o sentido do culto que era o encontro com Deus, o sentido dom matrimônio que era a comunhão entre o homem e a mulher. Francisco explica que "todas as verdades reveladas procedem da mesma fonte divina e são acreditadas com a mesma fé, mas algumas delas são mais importantes por exprimir mais diretamente o coração do Evangelho" (EG 36). Por essa razão ela faz algumas distinções e aplicações:

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

- No núcleo central o que "sobressai é a beleza do amor salvífico de Deus manifestado em Jesus Cristo morto e ressuscitado" (EG 36);

- Por essa razão a misericórdia é a maior de todas as virtudes porque procede do próprio Deus (EG 37);

- Sem essa virtude fundamental todo o edifício moral pode tornar-se um castelo de cartas que por trocar o essencial pode fazer a mensagem do Evangelho perder o seu frescor (EG 39);

- O risco dessa troca do essencial – o Evangelho – por alguns aspectos da doutrina pode se tornar uma ideologia (EG 39);

- A doutrina moral deve assumir essa base fundamental da misericórdia para poder discernir as situações frágeis sem abrir mão da norma moral (AL 308);

- Esse discernimento orienta-se, desse modo, pela doutrina objetiva, mas impede a aplicação mecânica da norma sem considerar as situações particulares complicadas (AL 311)

- A misericórdia é o clima e o critério que exige que a Igreja seja antes de tudo uma mãe de coração aberto que busca "compreender, perdoar, acompanhar, esperar e sobretudo integrar" (AL 312)

b) A distinção entre a **doutrina** e a sua **formulação**

Essa distinção já foi mencionada acima, mas vale a pena aprofundar o seu significado no contexto desse tópico. Além da necessidade de distinguir na doutrina o que é a sua substância e o que é a formulação, como formulação ela deve, por sua vez, ser situada historicamente e refeita historicamente. A história da Igreja mostra como a fé foi sendo formulada em cada contexto, tendo como molde os modos de pensar e de falar de cada época e lugar. Cada um dos evangelistas falou de Jesus com uma perspectiva própria, em função da comunidade com a qual falava. Paulo falou de Jesus de modo diferente dos cristãos do século IV que buscavam maneiras precisas e coerentes de explicar os mistérios da revelação de Deus através de conceitos filosóficos gregos. É verdade que a formulação da fé dá segurança aos fiéis. As ideias unificadas ajudam a unificar a comunidade. O perigo é quando essa formulação dispensa o mistério e, portanto, a própria fé que é adesão livre à proposta salvífica de Deus, ou dispensam a vivência do amor entre os irmãos. Pior ainda, quando a formulação cria a ilusão de uma demonstração da verdade revelada que, por essa razão, pode ser imposta a todos em nome de sua coerência. Ou, no limite, por se tratar de uma verdade demonstrada racionalmente pode ser imposta até mesmo para aqueles que não crêem, ou às pessoas de outras religiões. Nessa hora a doutrina vira ideologia intolerante.

Doutrina Formulação Comunicação

A formulação é necessária para poder explicar e comunicar a doutrina em cada geração e em cada contexto. A cena de pentecostes deve ser sempre recordada: cada povo deve receber a

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

mensagem de Jesus em sua língua, o discurso de Pedro deve ser entendido por todos, a Igreja não permanece em Jerusalém, mas sai pelo mundo (Cf. At 2). A unidade e a estabilidade traem a dinâmica mais fundamental do cristianismo.

No entanto, não se pode negar o valor das formulações. O ser humano necessita de explicação daquilo que ele crê. O cristianismo formula sua fé em linguagens variadas. A doutrina é a forma de linguagem que explica e sintetiza os conteúdos da fé para os seguidores de Jesus que forma a comunidade eclesial. Sem a doutrina formulada e comunicada corre-se o risco da perda do consenso eclesial que é essencial para a manutenção de qualquer grupo humano unido. Mas, é precisamente por essa razão que a formulação está a serviço da fé e não o contrário, ou, como explicou João XXII, está a serviço da "substância da fé". Essa distinção permite e exige que a substância deva ser reformulada em cada tempo e lugar. Esse era o caminho para a Igreja fazer o seu *aggiornamento* como pretendia e orientava o Papa bondoso.

Partindo dessa distinção que é retomada pelo Concílio Vaticano II (Cf. *GS*, 62b) o Papa Francisco tece algumas considerações importantes no número 41 da Exortação *Evangelii gaudium* faz dois alertas:

- Por vezes o critério da ortodoxia da linguagem troca a formulação por aquilo que é a substância e essa formulação já não expressa mais o Evangelho de Jesus Cristo;

- Essa troca faz com que se comunique um ideal humano e não mais a verdade sobre Deus ou até mesmo um falso deus;

Francisco retoma também uma orientação de João Paulo II que fala da necessidade de renovar as formas de expressão da verdade:

"a expressão da verdade pode ser multiforme. E a renovação das formas de expressão torna-se necessária para transmitir ao homem de hoje a mensagem evangélica no seu significado imutável"

O Papa explica também que muitas formulações da doutrina pertencem a modos antigos e diferentes de expressar e pensar que já não falam mais para os nossos dias e lanças um apelo para a Igreja: Não tenhamos medo de revê-los! (EG 37) E conclui que muitas normas que foram eficazes no passado, mas que hoje já não têm mais a "mesma força educativa como canais de vida" e podem tornar a vida dos fiéis uma escravidão (EG 43).

A Exortação *Amoris laetitia* é no conjunto e nas partes um grande esforço de repensar a substância da doutrina do matrimônio a partir do coração do evangelho ou do *Evangelho da família* de forma a superar as formulações abstratas e duras que já não transmitem mais a amor de Deus e que convoca a todos para o amor. Por essa razão, Francisco faz aquela preciosa chamada na Introdução da Exortação que vale ser repetida:

> *...a complexidade dos temas tratados mostrou-nos a necessidade de continuar a aprofundar, com liberdade, algumas questões doutrinais, morais, espirituais e pastorais. A reflexão dos*

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

> *pastores e teólogos – se for fiel à Igreja, honesta, realista e criativa – ajudar-nos-á a alcançar maior clareza* (2)

Além disso, a formulação de uma norma não pode abarcar todas as situações particulares, tendo em vista que do ponto de vista moral, as pessoas estão inseridas em realidades concretas marcadas por influências diversas que exigem sempre um exame de cada caso para verificar a sua liberdade e a consciência de sua situação, antes de submetê-la a um julgamento geral, externo e definitivo (AL 79, 304).

A Exortação ensina que é preciso continuar a buscar novas formas de formular a doutrina do matrimônio para alcançar maior clareza e fazer encontrar o amor do Deus que cria e que salva, recuperara a Igreja que é capaz de amar, ou seja, de acompanhar, discernir e integrar as famílias concretas de hoje em seu seio.

c) A distinção da **doutrina formulada** e sua **interpretação**

Além das distinções anteriores Francisco introduz uma outra que á também importante. A doutrina não é interpretada da mesma forma em todos os tempos. É preciso ter consciência dessa pluralidade de interpretação e buscar fazê-la com competência, fidelidade e criatividade. Não é verdade que a Igreja sempre tenha interpretado da mesma forma as suas fontes, a sua tradição e as suas doutrinas. É menos verdade ainda que a doutrina tenha sido entendida e explicada de forma igual pelos pastores e pelos teólogos no decorrer da história. Por isso é necessário distinguir:

Doutrina Contextos Interpretação

Alguns fatores podem interferir diretamente na Interpretação diferenciada da doutrina: as idéias que vão mudando e a historia que também muda. No campo das idéias encontram-se as mentalidades e as teorias que vão explicando as coisas de modo diferente e renovado no decorrer da história. Encontram-se também as diferentes culturas com seus modos de ver e explicar o mundo e o ser humano. Cada tradição e cada cultura interpretam as coisas de modo diferenciado, ainda que se esforcem por manter a exatidão da formulação. No campo das mudanças históricas basta olhar para os diferentes modos de viver de cada época com seus valores. O que era importante em uma época pode deixar de ser importante em outra. Muitas coisas novas passam a fazer parte da vida e se tornam valores importantes. Por essas razões as interpretações se modificam, incluindo as interpretações das coisas da fé.

A Exortação *Evangelii gaudium* oferece orientações preciosas a esse respeito no seu número 40 quando afirma:

- *O avanço da interpretação*: a Igreja tem necessidade de crescer na interpretação da Palavra revelada e na sua compreensão da verdade;

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

- A *liberdade de interpretação*: há inúmeras questões em torno das quais se indaga e reflete com grande liberdade;

- O *diálogo* com as diferentes visões, com as linhas de pensamento e com as ciências, para ajudar a avançar na interpretação: os diferentes pensamentos podem ajudar a explicitar o tesouro riquíssimo da Palavra e os teólogos e exegetas podem ajudar a amadurecer o "juízo da Igreja".

A Exortação conclui o parágrafo com o seguinte alerta:

> *A quantos sonham com uma doutrina monolítica defendida sem nuances por todos, isto poderá parecer uma dispersão imperfeita; mas a realidade é que tal variedade ajuda a manifestar e desenvolver melhor os diversos aspectos da riqueza inesgotável do Evangelho*

No número 3 da introdução da Exortação *Amoris laetitia* Francisco reafirma essa postura quando:

- Afirma a *importância da unidade* da doutrina e de práxis na Igreja;

- Porém essa unidade não impede que existam *maneiras diferentes de interpretar* alguns aspectos da doutrina ou algumas consequências que dela decorrem;

- Que não se pode esperar que tudo se resolva com *intervenções do magistério* papal;

- Que se podem buscar *soluções mais inculturadas*, a partir das tradições e do desafio locais;

- Que essa necessidade de avançar na interpretação da doutrina tem um *significado teológico*: ela vai acontecer até que o Espírito nos conduza à verdade plena (Cf. Jo 16, 13).

E, então, a *Amoris laetitia* mudou a doutrina do matrimônio e da família? Após as distinções as pergunta recebe um facho de luz. A resposta pode ser não e *sim*, dependendo, então, do que se entenda por doutrina. Na doutrina é necessário mudar a formulação e preservar a substância, é necessário avançar na interpretação e preservar o conteúdo, é necessário afirmar o núcleo central e rever o que é mais periférico. Nesse sentido pode-se afirmar que:

1º) A preservação do núcleo central: a substância da doutrina do matrimônio está preservada e reforçada como dom, ideal e norma fundamental

Portanto, se a doutrina for antes de tudo Jesus Cristo (Cf. Discurso de Francisco no V Congresso da Igreja italiana em 10 de novembro de 2015) e seu Evangelho do amor, como afirma a Exortação do início ao fim, nada mudou, mas, ao contrário, recebe um novo estímulo como valor que deve ser crido, guardado e transmitido em cada tempo e lugar por todos os cristãos. Nesse fundamento permanece, evidentemente, o dom do amor que une o marido e a mulher e o valor da união estável. Essa doutrina não mudou. O amor é a regra absoluta da vida cristã e da vida do casal. O amor jamais vai passar, canta o hino da caridade (Cf. 1Cor 13,8). As formulações e as compreensões passarão. O amor permanecerá como caminho, verdade e vida para todos os cristãos. A alegria do amor na vida a dois é a meta e o método permanente.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

2º) A formulação está modificada

Se a doutrina for um modo de formular a teologia do matrimônio centrada mais numa biologia que vê o casamento como vinculado antes de tudo a reprodução e que, por essa razão, entende como pecado tudo o que rompe com essa lei, então ela mudou. Se a doutrina for entendida como uma norma geral que engloba a todos e dispensa o discernimento e permanece sem olhar para as situações particulares, então ela mudou. A volta às fontes bíblicas dá o novo tom e a substância fundamental de onde provêm todas as formulações que são necessárias, porém são relativas ao tempo e ao espaço. A volta às origens (ao carisma fundador da fé) renova permanentemente os modos de formular a fé que podem ficar rígidos e envelhecidos. A mudança na formulação é renovadora e revitalizadora, recupera o essencial e, ao fazer isso, modifica as compressões cristalizadas e as fixações periféricas que esquecem o núcleo central. Nesse sentido, pode-se dizer que a *Amoris laetitia* mudou a doutrina, colocou uma nova compreensão de seu conteúdo mais íntimo. No caso, a mudança veio de dentro para fora, e não o contrário (como se a cultura atual tivesse modificado), do essencial para o periférico, e não o contrário (como se perdesse a verdade em nome de um valor menor), do passado para o presente e não contrário (como se houvesse rompido com a tradição). Sem suas origens nenhuma tradição se sustenta como verdadeira. A volta o Evangelho da família é um ato radical de afirmação do valor da tradição que transmite o depósito da fé que vai sendo formulada ao longo da história. Preservação da tradição sem renovação é traição às suas próprias origens.

3º) A aplicação da doutrina está modificada

O modo de aplicar, ou de vivenciar, a verdade da fé sobre o matrimônio está modificada, senão radicalmente modificada. É verdade que se trata de um início que exigirá uma verdadeira conversão dos sujeitos eclesiais e, por conseguinte, dos modos de viver em comunidade. A *Amoris laetitia* exigirá uma mudança da cultura eclesial centrada na norma fixa e universal que tudo resolve por si mesma e dispensa o exercício do discernimento e a liberdade das consciências como algo intocável, onde cada casal decide a partir do encontro com Deus. A Exortação oferece novas normas na aplicação da doutrina sobre o matrimônio: toda norma deve confrontar-se com a realidade, todos são responsáveis por essa aplicação como sujeitos de discernimento na comunidade, a norma objetiva e verdadeira não pode dispensar a vida concreta dos sujeitos com todos os atenuantes de seus atos em princípio pecaminosos. Nesse sentido, se se entende que a separação do casal constitui um pecado sem perdão que o exclui da comunidade cristã e que, em nome de uma norma geral, não pode participar dos sacramentos, então a doutrina mudou. Também, se por doutrina se entender uma regra universal promulgada pelo Papa e reproduzida pelos bispos e pelos padres sem olhar cada pessoa com suas condições, então ela mudou.

Essa modificação iniciada recupera, na verdade a lógica da formulação da doutrina. A história da Igreja e da teologia mostra que, antes da formulação da fé, vem a vivência da fé. É a partir

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

da vida concreta da comunidade eclesial que surgem as interrogações, as reflexões, os debates, as divergências e os consensos que são, em seguida, formulados pelo senso de fé (*sensus fidei*) do povo de Deus, pelas reflexões dos teólogos, pelos Concílios e pelo Papa. A mudança das práticas pode gerar e longo prazo mudanças nas formulações e até mesmo na substância doutrina. O Espírito que vivifica a Igreja renova a face da terra, sopra onde quer não faz exceção à doutrina. Ele conduz a Igreja à verdade (Cf. Jo 16,13).

DOIS MODOS DE ENTENDER E DE PRATICAR A DOUTRINA NA IGREJA

COMO UM SITEMA FECHADO	COMO UM SISTEMA ABERTO
Identidade entre conteúdo e formulação da doutrina	Distinção entre conteúdo e formulação da doutrina
A doutrina como corpo uniforme aplicado em bloco	A doutrina como corpo diversificado que deve ser hierarquizado
Autoridade da doutrina vem do passado a ser preservado como valor em si mesmo	A autoridade vem das fontes do Evangelho como valor primeiro
A doutrina transmitida de modo fixo e inalterado pela tradição	A doutrina transmitida de modo sempre renovado
A recepção da doutrina como interiorização passiva	A recepção da doutrina como interiorização que pede discernimento
A transmissão gera comportamentos e estruturas seguras	A transmissão gera processos de conversão e de mudança
A transmissão dispensa o diálogo e as interpretações advindas dos sujeitos e contextos	A transmissão acontece em diálogo com os sujeitos e contextos

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

Estudo sobre os atuais cardeais da Igreja Católica. Data 19/11/2016

Prof. Dr. Fernando Altemeyer Junior – Dpto. Ciência da Religião da PUC-SP

Os não eleitores serão 108 cardeais em final de novembro de 2016. Os Eleitores serão 120 votantes e votáveis. Assim somamos 228 cardeais vivos entre todos os já criados e os nomeados em 2016. Segundo a indicação dos diferentes papas temos a seguinte origem do Cardinalato em final de novembro depois do Consistório de 19/11/2016 e quando quatro cardeais completam 80 anos até 28/11/2016:

Beato Paulo VI – zero eleitor + 1 = 1 não eleitor (Cardeal Paulo Evaristo Arns) – 1 vivo.

São João Paulo II - 20 eleitores + 71+3 não eleitores = 94 cardeais vivos

emérito Bento XVI – 55 eleitores + 22+1 não eleitores = 78 cardeais vivos

Papa Francisco a partir de 19/11/2016 – 44 eleitores + 11 não eleitores = 55 cardeais vivos

Após este consistório chegar-se-á ao ponto de equilíbrio de 120 cardeais eleitores em 28 de novembro. 120 eleitores e 108 não eleitores = 228 cardeais vivos.

Lista dos 13 novos cardeais eleitores, com datas, estatísticas e perfis biográficos:

1. Mario Cardeal Zenari, atual Núncio Apostólico da Santa Sé na Síria, nascido em 05/01/1946 em Villafranca di Verona, diocese de Verona, Itália, idade atual: 70,76 anos. Ordenado sacerdote em 05/07/1970, com 24,5 anos em Verona. Foi sagrado bispo em 25/09/1999 com 53,5 anos como arcebispo titular de Iulium Carnicum, como núncio apostólico para Costa do Marfim, Niger e Burkina Faso. Depois atuou como núncio no Sri Lanka e desde 30/12/2008 é o núncio apostólico na Síria, com sede titular de Zuglio, residindo em Damasco. Email: noncesy@mail.sy . A Síria há teve 3 cardeais de ritos orientais em sua história recente: Dom Gabriel Acacius **Coussa, O.S.B.A.M.,** do rito melquita (criado cardeal em 19/03/1962 pelo Santo papa João 23), faleceu em 29/07/1962 em Roma; Sua Beatitude Patriarca Ignace Moussa I **Daoud**, do rito de Antioquia dos sírios (criado cardeal em 21/02/2001 pelo Santo papa João Paulo II), falece

em 07/04/2012 em Roma, e Sua Beatitude Patriarca Maximos IV **Saigh,** do rito melquita (criado cardeal em 22/02/1965), falece em 05/11/1967 em Beirute, Líbano.

2. Dieudonné Cardeal Nzapalainga, C.S.Sp., Arcebispo de Bangui (República Centro Africana), erigida em 14/09/1955. Nascido em Mbomou em 14/03/1967. Tem atualmente 49,56 anos. Foi ordenado sacerdote em 09/08/1998 com 31,4 anos. Sagrado bispo em 22/07/2012 para a arquidiocese de Banghi. A arquidiocese tem 38.342 quilometros quadrados de extensão. Possui 515.000 católicos, ou seja, 42,3% da população do total de 1.218.000 habitantes. Tem atualmente 25 paróquias servidas por 119 sacerdotes, 28 seminaristas maiores, 119 irmãos religiosos, 154 religiosas consagradas, e 6.763 batizados em 2010. Email: archibangui@yahoo.fr . Ele é o primeiro cardeal da Republica Centro-africana na história da igreja.

3. Carlos Cardeal Osoro Sierra, atual arcebispo de Madrid (Espanha), erigida em 07/03/1885. Nascido em Castañeda, em 16/05/1945 tem hoje 71,39 anos de idade. Foi ordenado sacerdote em Santander em 29/07/1973. Sagrado bispo de Orense, na Espanha em 22/02/1997. Transferido para Madrid em 25/10/2014 e também é o ordinário de fieis de ritos orientais. A arquidiocese madrilenha tem 3.663 km2 de extensão, com 3.615.000 católicos, ou seja, 86,5% da população total de 4.178.000 habitantes da capital espanhola. Tem 478 paróquias servidas por 3151 sacerdotes, 29 diaconos permanentes, 184 seminaristas maiores, 2553 irmãos religiosos, 7060 religiosas consagradas, e 26.068 batizados em 2010. Email: curiamadrid@planalfa.es Este é o 57º. cardeal de origem espanhola. Será constituído como sétimo cardeal da arquidiocese de Madrid.

4. Sérgio Cardeal da Rocha, arcebispo de Brasília (Brasil), erigida em 16/01/1960. Nascido em Dobrada, SP, Brasil em 21/10/1959 tem hoje 59,96 anos. Foi ordenado sacerdote para a diocese de São Carlos em 14/12/1984. Sagrado bispo em 13/062001 como titular de Alba. auxiliar de Fortaleza entre 2001 e 2007. Depois coadjutor em Teresina entre 2007 e 2008. Depois arcebispo de Teresina de 2008 até 06 de agosto de 2011 quando foi transferido para Brasilia-DF. A arquidiocese brasiliense tem uma extensão territorial de 5.814 quilômetros quadrados, com 1.925.310 católicos, ou seja 67,5% da população total de 2.852.372 habitantes. Tem atualmente 139 paróquias servidas por 311 sacerdotes, 99 diaconos permanentes, 116 seminaristas maiores, 195 irmãos religiosos, 425 religiosas consagradas, e 15.881 batizados em 2010. Email: mab.chancelaria@arquidiocesedebrasilia.org.br Será o 22º. Cardeal brasileiro. Na arquidiocese de Brasilia ele será o terceiro cardeal nomeado.

5. Blase Joseph Cardeal Cupich, Arcebispo de Chicago (EUA), erigida em 28/11/1873. Nascido em Omaha, NE em 19/03/1949, atualmente com 67,55 anos. Foi ordenado sacerdote em Omaha em 16/08/1975. Sagrado bispo de Rapid City, SD, em 21/09/1998.

Foi nomeado arcebispo de Chicago em 18/11/2014. A arquidiocese tem a extensão de 3.654 quilometros quadrados, com 2.438.000 católicos, ou seja, 39% do total de 6.251.000 de habitantes. A Tem 356 paróquias servidas por 1559 sacerdotes, 660 diaconos permanentes, 100 seminaristas maiores, 1.048 irmãos religiosos, 1739 religiosas consagradas, e 37.809 batizados em 2010. Email: archbishop@archchicago.org Ele será o cardeal 53 da história norte-americana. Em Chicago ele será o sétimo cardeal nomeado na arquidiocese.

6. Patrick Cardeal D'Rozario, C.S.C., Arcebispo de Dhaka (Bangladesh), erigida em 01/09/1886. Nascido em Padrishibpur, em 01/10/1943 tendo atuamente 73,02 anos. Foi ordenado sacerdote para a congregação da Santa Cruz em 08/10/1972. Sagrado bispo de Rajshahi em 12/09/1990. Foi transferido como arcebispo de Dhaka em 22/10/2011. A arquidiocese tem extensão territorial de 26.788 quilometros quadrados com 62.780 católicos, ou seja, 0,3% de um total de 23.339.945 habitantes. Tem 18 paróquias servidas por 125 sacerdotes, 12 seminaristas maiores, 133 irmãos religiosos, 563 religiosas consagradas, e 1.368 batizados em 2010. Email: abpcosta@bangla.net Ele é o primeiro cardeal de Bangladesh na história da Igreja.

7. Baltazar Enrique Cardeal Porras Cardozo, Arcebispo de Mérida (Venezuela), erigida 16/02/1778. Nascido em Caracas em 10/1944 atualmente com 71,99 anos. Foi ordenado sacerdote em Caracas em 30/07/1967. Sagrado bispo titular de Lamdra, em 17/09/1983. Elevado a arcebispo de Mérida em 30/10/1991. A arquidiocese tem a extensão territorial de 8.105 quilometros quadrados com 625.000 católicos, ou seja, 89,8% de um total de 696.000 habitantes. Tem 62 paróquias servidas por 136 sacerdotes, 48 seminaristas maiores, 18 diaconos permanentes, 84 irmãos eligiosos, 192 religiosas consagradas e 9.446 batizados em 2010. Email: curiamer@gmail.com Ele será o sexto cardeal venezuelano da história da Igreja. Será o primeiro cardeal da arquidiocese de Mérida.

8. Jozef Cardeal De Kesel, Arcebispo de Malines-Bruxelles (Mechelen-Brussel na Bélgica), erigida em 12/05/1559. Nascido em Gent, Bélgica em 17/06/1947 tendo atualmente 69,31 anos. Foi ordenado sacerdote em Gent em 26/08/1972. Sagrado bispo titular de Bulna em 26/05/2002. Foi transferido para Malines-Bruxelas como arcebispo em 12/12/2015. Exerce também o ofício de Ordinário militar na Bélgica. A arquidiocese do Reino da Bélgica tem a extensão territorial de 3.635 quilômetros quadrados com 1.801.000 católicos, ou seja, 64% do total de 2.815.842 habitantes. Tem 659 paróquias servidas por 1812 sacerdotes, seminaristas maiores, 88 diáconos permanentes, 1448 irmãos religiosos, 1657 religiosas consagradas, e 11.301 batizados em 2010. Email: etienne.vanbilloen@skynet.be Este será o 13º cardeal belga da história. Em Malines--Bruxelas ele será o décimo primeiro cardeal da arquidiocese.

9. Maurice Cardeal Piat, CSSp, Bispo de Port-Louis (Ilhas Maurício), erigida em 07/12/1847. Nascido em 19/07/1941 com atuais 75,22 anos. Foi ordenado sacerdote como membro da Congregação do Espírito Santo CSSp em 02/08/1970. Sagrado bispo coajutor de Port-Louis em 21/01/1991 e tomou posse como bispo em 15/02/1993. A diocese de Port-Louis tem a extensão territorial de 1.865 quilometros quadrados com 312.917 católicos, ou seja, 25% do total de 1.253.000 habitantes. Tem 39 paróquias servidas por 87 sacerdotes, 2 seminaristas maiores, 72 irmãos religiosos, 187 religiosas consagradas e 5.700 batizados em 2010. Email: eveche@intnet.mu Este será o segundo cardeal da história das Ilhas Maurício.

10. Kevin Joseph Cardeal Farrell, Prefeito do Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida (originário dos EUA), erigido em 01/09/2016. Nascido em Dublin, Irlanda em 02/09/1947 atualmente com 69,10 anos. Foi ordenado sacerdote como membro dos Legionários de Cristo em 24/12/1978 e incardinado em 1984 na diocese de Washington. Foi sagrado bispo auxiliar e titular de Rusuccuru em 11/02/2002. Transferido para Dallas, Texas em 01/05/2007 e para como Prefeito do dicastério romano em 15/08/2016. Email: kfarrel@cathdal.org Este será o 54º. Cardeal norte-americano. Se eventualmente considerarmos seu local de nascimento este seria o 12º. cardeal de origem irlandesa. Este dicastério foi criado recentemente pelo papa Francisco. Ele será o primeiro titular.

11. Carlos Cardeal Aguiar Retes, Arcebispo de Tlalnepantla (México), erigida em 13/01/1964. Nascido em Tepic, México em 09/01/1950 com atuais 66,75 anos. Foi ordenado sacerdote em 22/04/1973. Sagrado bispo de Texcoco em 29/06/1997. Transferido para arcebispo em 31/03//2009. A arquidiocese tem a extensão de 682 quilômetros quadrados com 1.984.400 católicos, ou seja, 85,5% de um total de 2.322.091 habitantes. Tem 203 paróquias servidas por 304 sacerdotes, 11 diaconos permanentes, 48 seminaristas maiores, 137 irmãos religiosos, 255 religiosas consagradas e 32.284 batizados em 2010. Email: presidente@cem.org.mx Este será o 12º. cardeal mexicano. Ele será o primeiro cardeal da arquidiocese de Tlalnepantla.

12. John Cardeal Ribat, M.S.C., Arcebispo de Port Moresby (Papua Nova Guiné), erigida em 15/111946. Nascido em Volavolo em 09/02/1957 tendo atualmente 59,66 anos. Foi ordenado sacerdote como Missionário do Sagrado Coração em 01/12/1985. Sagrado bispo titular de Macriana Minore em 11/02/2001 e posteriormente elevado a arcebispo em 26/03/2008. A arquidiocese tem a extensão territorial de 120.224 quilômetros quadrados com 204.186 católicos, ou seja, 33,1% de total de 617.523 habitantes. Tem 19 paróquias servidas por 88 sacerdotes, 8 seminaristas maiores, 255 irmãos religiosos, 152 religiosas consagradas e 1.371 batizados em 2010. Email: carchpom@datec.net.pg Ele será o primeiro cardeal da história de Papua Nova Guiné.

13. Joseph William Cardeal Tobin, C.SS.R., arcebispo de Indianápolis (EUA), erigida em 06/05/1834 Vincennes, com novo nome em 28/03/1898 para Indianápolis-IN. Nascido em Detroit, MI em 03/05/1952 atualmente com a idade de 64,43 anos. Foi ordenado sacerdote redentorista em 01/06/1978. Foi eleito superior geral da Congregação e exerceu o cargo de 1997 a 2009. Feito Secretario da Congregação para a vida consagrada no Vaticano quando foi sagrado arcebispo titular de Obba em 09/10/2010, Foi transferido para arcebispo de Indianápolis em 03/12/2012. A Arquidiocese tem extensão territorial de 35.768 quilômetros quadrados com 249.500 católicos, ou seja, 9,5% do total de 2.640.000 habitantes. Tem 139 paróquias servidas por 234 sacerdotes, 26 seminaristas maiores, 30 diáconos permanentes, 165 irmãos religiosos, 578 religiosas consagradas e 5.639 batizados em 2010. Email: chancery@archindy.org Ele é o 55º. cardeal norteamericano. Será o segundo cardeal da arquidiocese de Indianápolis.

Serão unidos ao colégio cardinalício em 19 de novembro de 2016 mais quatro clérigos que tem acima de oitenta anos e não são mais eleitores em eventual conclave:

1. Anthony Soter Fernandez, Arcebispo emérito de Kuala Lumpur (Malásia); erigida em 25/02/1955; nascido em Sungai Patani, diocese de Penang, em 22/04/1932. Atualmente tem 84,46 anos. Foi ordenado sacerdote em 10/12/1966. Sagrado bispo em 17/02/1978. Foi nomeado arcebispo 02/07/1983 até renunciar em 15/04/2003. Vive atualmente em Kuala Lumpur. O território da diocese comporta 63.763 quilometros quadrados. Os católicos são 154.772 ou seja 1,5% do total de 10.408.000 habitantes. Email: frantrcakl@yahoo.com Este será o primeiro cardeal da Malásia.

2. Renato Corti, Bispo emérito de Novara (Itália), erigida no século IV da era cristã; nascido em Galbiate, Italia em 01/03/1936, ordenado sacerdote em 28/06/1959 para a diocese de Milão, sagrado bispo titular de Zalatta e auxiliar de Milão em 06/061981 e transferido para Novara em 03/03/1991 resignando em 24/11/2011; atualmente tem 80,36 anos; Este será o 347º. cardeal da história da Igreja católica. Email: curianovara@diocesinovara.org A superfície da diocese é de 4.283 quilometros quadrados. Os católicos são 527.900, ou seja, 94% do total de 562.000 habitantes.

3. Sebastian Koto Khoarai, O.M.I, Bispo emérito de Mohale's Hoek (Lesoto); erigida em 10/11/1977. Nascido em Koaling, diocese de Leirbe, em 11/09/1929, ordenado sacerdote dos Oblatos de Maria Imaculada em 21/12/1956; sagrado bispo em 02/04/1978; resignando à diocese em 11/02/2014. Atualmente tem 87,07 anos. A superfície da diocese é de 5.799 quilometros quadrados. Tem 408.000 catolicos de um total de 689.000 habitantes. Email: diocesemhoek@leo.co.ls Será o primeiro cardeal criado para o Lesoto na história da Igreja.

4. Reverendo sacerdote Ernest Troshani Simoni, Presbítero da Arquidiocese de Shkodrë-Pult (Scutari – Albânia), nascido em 18/10/1928 em Troshani, ordenado sacerdote

em 07/04/1956. Atualmente com 87 anos. Foi preso em 24/12/1963 permancendo durante 28 anos na prisão em regime de trabalhos forçados na cidade de Scutari. Foi libertado em 1990. Passa a exercer seu ministério de forma livre com a queda do regime comunista em 1991. Seu testemunho comoveu profundamente ao próprio Papa Françasco quando de sua visita a Tirana em 21/09/2014. Este será o segundo cardeal nomeado da Albania. O primeiro foi o cardeal Mikel Koliqi em 1994 pelo Santo papa João Paulo II. Email: curiashkoder@hotmail.com

Total de não votantes: quatro prelados; idade média dos cardeais indicados no consistório de 19 de novembro de 2016 como não votantes: 85 anos.

Total de cardeais eleitores no consistório: 13; idade média: 66,82 anos.

São oito diocesanos e cinco religiosos: dois espiritanos (CSSP); um da Congregação da Santa Cruz (CSC) e um redentorista CSSR e um Missionario do Sagrado Coração.

Todos os treze do rito latino.

Por países: Itália 1 que é núncio na Síria pela Cúria Romana, EUA 3 sendo um na Cúria Romana, Espanha 1, Brasil 1, Bangladesh 1, Venezuela 1, Bélgica 1, Ilhas Maurício 1, México 1, Papua Nova Guinea 1, Republica Centro Africana 1.

Por continente: Europa 3 (um atuando na Cúria Romana como núncio na Síria), Américas 6 (um na Cúria Romana em um dicastério), Ásia 1, África 2, Oceania 1.

Entre os novos cardeais nomeados estão seis arcebispos de territórios dependentes da Congregação para a Evangelização dos povos. São eles: Mgr Dieudonné Nzapalainga, C.S.Sp., Arcebispo de Bangui (Républica Centroafricana); Mgr Patrick D'Rozario, C.S.C., Arcebispo de Dhaka (Bangladesh), Mgr Maurice Piat, CSSp, Arcebispo de Port Louis (Ilhas Maurício) et Mgr John Ribat, M.S.C., Arcebispo de Port Moresby (Papua Nova Guiné). Entre os não eleitores: Mgr Anthony Soter Fernandez, Arcebispo emérito de Kuala Lumpur (Malásia) et Mgr Sebastian Koto Khoarai, O.M.I, bispo emérito de Mohale's Hoek (Lesoto).

Quadro por continente e países representados dos 120 eleitores de 59 países em final de novembro de 2016 depois do consistório de 19/11/2016 para eventual conclave:

Oceania - 03 cardeais eleitores de 3 países (Nova Zelândia 1, Tonga 1, Papua Nova Guinea 1). Peso deste continente no colégio será de 2,5% do total de 120 eleitores.

Ásia - 14 cardeais eleitores de 10 países (Índia 4, Filipinas 2, China 1, Sri Lanka 1, Coreia do Sul 1, Myanmar 1, Vietnam 1, Tailândia 1, Líbano 1, Bangladesh 1). Peso deste continente no colégio será de 11,5 % do total de 120 eleitores.

África = 12 cardeais eleitores de 12 países (Nigéria 1, África do Sul 1, Quênia 1, R.D. Congo 1, Sudão 1, Tanzânia 1, Burkina Faso 1, Costa do Marfim 1, Etiópia 1, Cabo Verde 1, Republica

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Centro-Africana 1, Ilhas Maurício 1). Peso deste continente no colégio será de 10 % do total de 120 eleitores.

América: 27 cardeais eleitores de 14 países. Estes são os países do continente americano: USA 6, Canadá 2, México 4, Brasil 4, Argentina 1, Colômbia 1, Peru 1, Venezuela 2, Chile 1, Uruguai 1, Honduras 1, Nicarágua 1, Haiti 1, Panamá 1. Peso deste continente no colégio será de 22,5 % do total de 120 eleitores.

Europa = 32 cardeais eleitores de 16 países (Itália 10, Espanha 4, Alemanha 2, França 3, Polônia 2, Portugal 1, Irlanda 2, Áustria 1, Países Baixos 1, Lituânia 1, Bósnia 1, Croácia 1, Rep. Tcheca 1, Hungria 1, Grã Bretanha 1, Bélgica 1). Peso do continente europeu no colégio de eleitores em eventual conclave será de 26,75% do total de 120 eleitores.

Cúria Romana = 32 cardeais eleitores de 13 países: 1 suíço, 1 canadense, 1 português, 2 poloneses, 2 Françases, 4 norte-americanos, 1 alemão, 1 brasileiro, 1 argentino, 1 australiano, 1 ganês, 1 guineense, 15 italianos (um deles núncio da Santa Sé na Siria). Peso da Cúria Romana – Santa Sé no colégio de eleitores em eventual conclave seria de 26,75% do total de 120 eleitores.

Resumo dos pesos em eventual conclave depois de 28 de novembro de 2016:

1. **Oceania – 3 cardeais** - 2,5% do total de 120 eleitores. (mais um australiano na Cúria Romana)
2. Ásia – **14 cardeais** - 11,5 % do total de 120 eleitores.
3. África – **12 cardeais** - 10 % do total de 120 eleitores. (mais dois africanos na Cúria)
4. **América – 27 cardeais** - 22,5 % do total de 120 eleitores. (mais sete americanos na Cúria)
5. **Europa – 32 cardeais** - 26,75% do total de 120 eleitores. (mais 22 europeus na Cúria)
6. **Cúria Romana** – 32 **cardeais** - Santa Sé - 26,75% do total de 120 eleitores. Os cardeais que trabalham na Cúria são originários de quatro continentes sendo 22 deles do continente europeu, 7 cardeais das Americas, 1 cardeal da Oceania e dois da África, nenhum da Ásia.

Se um conclave ocorresse depois de 28/11/2016 a Africa teria 14 eleitores (12 no continente e 2 africanos na Curia romana), Asia e Oceania 18 (sendo 17 nas dioceses e um australiano na Cúria Romana), Europa 54 (sendo 32 nas dioceses e 22 na Cúria Romana com destaque especial para os 25 Italianos, sendo 10 purpurados nas dioceses da tália e 15 purpurados trabalhando na Cúria Romana), América Central e do Sul 17 (sendo 15 nas dioceses e dois na Cúria Romana sendo um brasileiro e um argentino), América do Norte 17 (incluídos 4 Mexicanos, 10 dos USA e 3 Canadenses – estes purpurados trabalham 12 nas dioceses e 5 na Curia Romana, sendo 4 norte-americanos e um canadense). Total de 120 eleitores.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

NOTAS

Tendências dos artigos publicados na Revista Ciberteologia (2005-2015)

Flávio Rey de Carvalho*

INTRODUÇÃO

A Ciberteologia: revista de teologia & cultura consiste em um projeto da Paulinas Editora, lançado no segundo trimestre de 2005. Entre 2005 e 2015, foi publicada 53 vezes, envolvendo uma primeira publicação não numerada – denominada edição zero -, seguida de 52 edições. Nesse período, sua periodicidade variou: em 2005 foi editada trimestral; de 2006 a 2010, bimestralmente; de 2011 a 2015, trimestralmente. A revista foi criada por Afonso Maria Ligorio Soares (1960-2016)[1], que exerceu a função de editor, por quase 11 anos.

Conforme aparece explicado no editorial da edição "zero" da citada revista, o seu lançamento se deu em consonância com a comemoração dos 90 anos de presença da missão paulina no mundo, sendo que, naquela época, a Paulinas já somava sete décadas e meia de trabalho no

* Mestre em História pela Universidade de Brasília (UnB) e doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); bolsista da CAPES/FUNDASP.

[1] Afonso Maria Ligorio Soares (10/10/1960 - 24/01/2016) era Professor Livre-Docente (2009) do Departamento de Ciência da Religião da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Era Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo-UMESP (2001), com pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2005). Era mestre em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, 1990). Como Professor Associado da PUC-SP, lecionou e pesquisou no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião. Foi Chefe do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP (2007-2009), exerceu mandato trienal (2007-2010) como Presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião do Brasil (SOTER) e foi Vice-presidente da INSeCT-International Network of Societies for Catholic Theologies (Chicago/EUA, 2008-2011). Foi Editor da revista *Religião & Cultura* (2002-2009) e da revista Último Andar (2006-2009); criou e editou pela Paulinas Editora a revista eletrônica *Ciberteologia* (2005-2016), foi também coeditor da *Revista REVER* (do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP). Foi Editor-assistente de Paulinas Editora (1996-2016), atuando na área de Ciências Humanas. Foi supervisor de pós-doutorado e orientou várias dissertações de mestrado e teses doutorais, além de trabalhos de iniciação científica e de conclusão de curso, especialmente nas áreas de Ciência da Religião, Teologia e Filosofia. Informações coletadas do currículo Lattes. Disponível em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4770996D9>. Acesso em: 26 out. 2016.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Brasil. Tratava-se do "[...] mais ambicioso lançamento da marca Paulinas em 2005".[2] Ambicioso, pois, consistia em um empreendimento que marcaria a busca pela inserção da Paulinas no cenário dos periódicos digitais acessados via internet, isto é, em meio à "tendência" - conforme identificou o historiador inglês Peter Burke - da "[...] democratização conhecimento, sobretudo do aumento do acesso de muitas pessoas em muitos lugares [...]."[3]

Nesse contexto, o lançamento dessa revista digital, além apresentar um baixo custo, poderia funcionar, potencialmente, como um eficiente meio para se divulgar pesquisas e textos ligados à teologia e, também, à cultura. Em virtude disso, o conteúdo veiculado entre 2005 e 2015 reflete a colaboração de intelectuais com diferentes formações acadêmicas. Feitas essas considerações iniciais, cumpre delimitar que o presente artigo objetiva mapear alguns aspectos quantitativos para se tentar esboçar um perfil das tendências das publicações feitas na Ciberteologia, entre 2005 e 2015, limitando-se aos textos da "seção de artigos", desde a edição zero até a edição 52.

ALGUNS NÚMEROS RELATIVOS À "SEÇÃO DE ARTIGOS" DA CIBERTEOLOGIA

Em suas edições, que abrangem 53 revistas, a Ciberteologia divulgou 233 textos na "seção de artigos", somando um total de 3692 páginas. Desses textos, 10 foram publicados em 2005; 31 em 2006; 29 em 2007; 25 em 2008; 22 em 2009; 25 em 2010; 21 em 2011; 17 em 2012; 18 em 2013; 15 em 2014; 20 em 2015 (vide GRÁFICO 1).

Em relação ao perfil dos textos publicados, constatou-se que: 156 eram inéditos; 74 consistiam em material extraído de livros, sendo 72 da Paulinas Editora e dois de editoras estrangeiras (Espanha); 3 se tratavam de republicações de textos já veiculados em outros periódicos (vide TABELA 1).

[2] Cf. Editorial da edição zero da *Ciberteologia* (abril/maio/junho de 2005). Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/edicao0/453/>. Acesso em: 26 out. 2016.

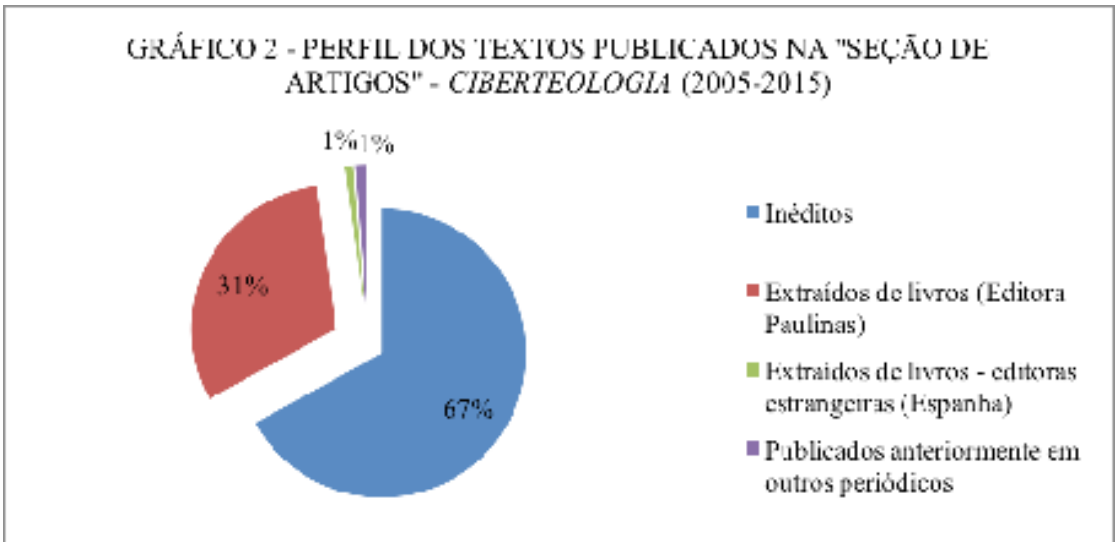
[3] BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, v. 2 (da Enciclopédia à Wikipédia), p. 339.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

TABELA 1 – PERFIL DOS TEXTOS PUBLICADOS NA "SEÇÃO DE ARTIGOS" – *CIBERTEOLOGIA* (2005-2015)

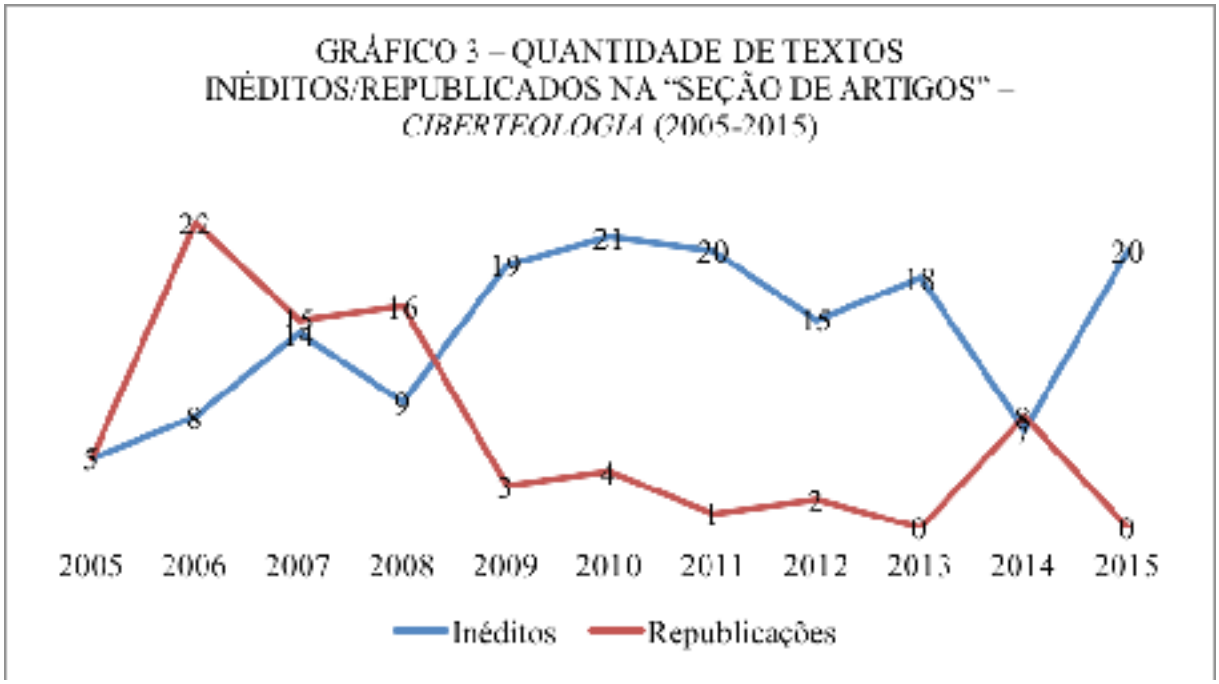
ANO	Inéditos	Extraídos de livros – Paulinas Editora	Extraídos de livros - editoras estrangeiras (Espanha)	Publicados anterior-mente em outros periódicos	TOTAL
2005	5	5	-	-	10
2006	8	21	-	2	31
2007	14	15	-	-	29
2008	9	15	1	-	25
2009	19	3	-	-	22
2010	21	3	-	1	25
2011	20	1	-	-	21
2012	15	1	1	-	17
2013	18	-	-	-	18
2014	7	8	-	-	15
2015	20	-	-	-	20
TOTAL	156	72	2	3	233

Em termos percentuais, esses dados indicam que 67% do material publicado era inédito e 33% se referia a republicações – sendo 31% proveniente de livros da Paulinas Editora, 1% de livros publicados na Espanha e 1% de artigos publicados em outros periódicos (vide GRÁFICO 2).



ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Mediante essas informações, nota-se que, no balanço geral de textos publicados na "seção de artigos", no período supracitado, preponderou a divulgação de material até então inédito, ou seja, 67%; já os textos republicados, vistos conjuntamente, representam 33%. Sob a perspectiva diacrônica, considerando-se o montante de textos publicados anualmente, nota-se que, nos quatro primeiros anos (de 2005 a 2008), a revista divulgou, sobretudo, republicações de artigos e capítulos extraídos de livros da Paulinas Editora: 56 dos 95 textos publicados no período, isto é, 58%. Em 2009, iniciou-se uma fase em que a publicação de material inédito foi priorizada. Desde então, com exceção de 2014, a quantidade de textos inéditos se manteve acima do volume de republicações, destacando-se, nesse sentido, os anos de 2013 e 2015, por serem totalmente marcados pelo ineditismo das publicações: 120 dos 138 textos publicados no período, ou seja, 85% (vide GRÁFICO 3).



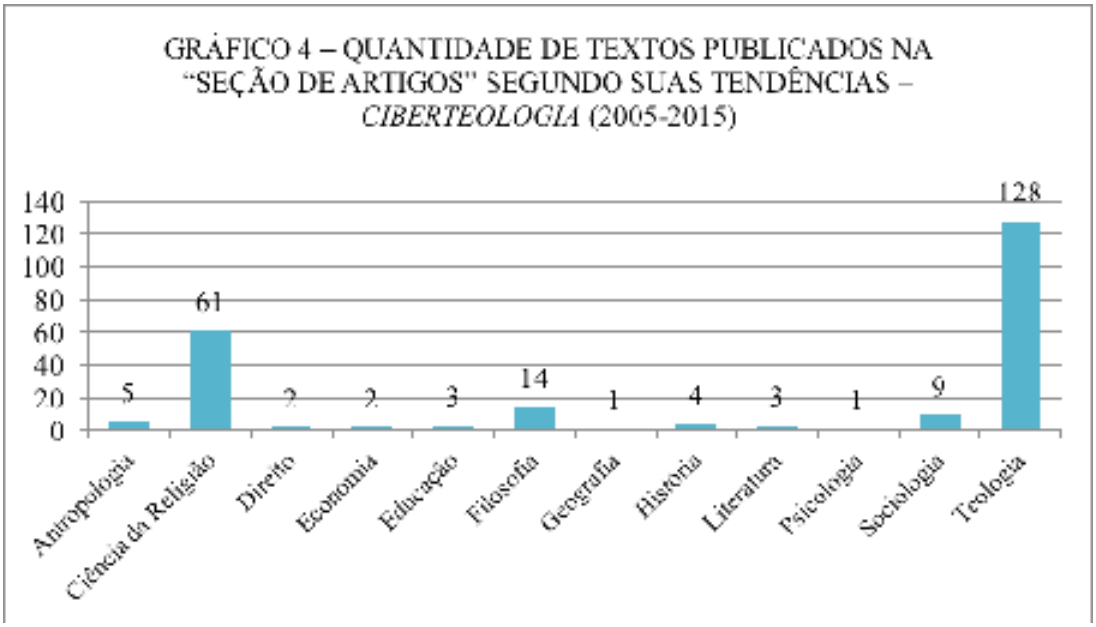
Além da relação entre as quantidades textos inéditos e republicados, constatou-se que o teor do material que integra a "seção de artigos" apresenta certa pluralidade de tendências. Como o próprio subtítulo da revista delimita - *revista de teologia & cultura* -, trata-se de um periódico não somente dedicado à "teologia", mas, também, à "cultura". Por conseguinte, a *Ciberteologia* contou com a colaboração de intelectuais com diferentes formações acadêmicas.

Desse modo, a partir do cruzamento das informações presentes nos conteúdos dos textos publicados, levando-se em conta o "lugar de produção"[4] relacionados aos autores, assim como eventuais classificações feitas pelo editor da revista em alguns de seus comentários presentes

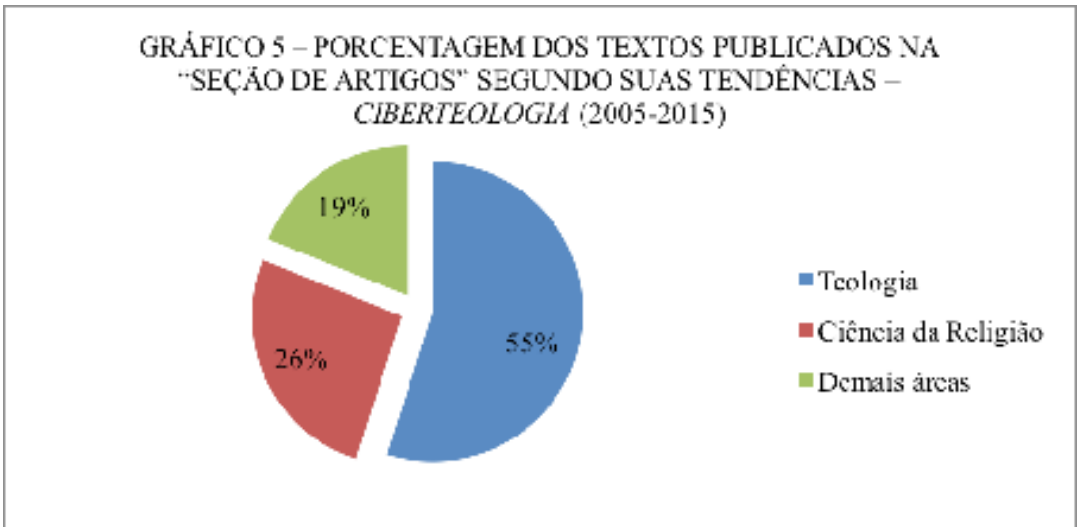
[4] De acordo com o historiador francês Michel de Certeau, toda a pesquisa se articula com um "lugar de produção", que pode envolver aspectos sócio-econômicos, políticos e culturais. Trata-se de "um meio" - no qual se dá a elaboração de um tipo específico de saber - circunscrito por determinações próprias, refletindo, geralmente, o ponto de vista de uma "profissão liberal", um "posto de observação ou de ensino", uma "categoria de letrados", etc. Nesse sentido, cada "lugar de produção" tende a apresentar particularidades específicas, por meio da instauração de "métodos", do delineamento de uma "topografia de inte-

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

em seus editoriais, sugere-se que o material publicado na "seção de artigos" abrangeria 12 tendências: Antropologia, Ciência da Religião, Direito, Economia, Educação, Filosofia, Geografia, História, Literatura, Psicologia, Sociologia e, obviamente, a Teologia. Entre essas tendências, predominou a Teologia, com 128 textos; ocupando o segundo lugar, a Ciência da Religião, com 61 textos. E, por último, as demais tendências - Antropologia, Direito, Economia, Educação, Filosofia, Geografia, História, Literatura, Psicologia e Sociologia -, somando, conjuntamente, 44 textos (vide GRÁFICO 4).



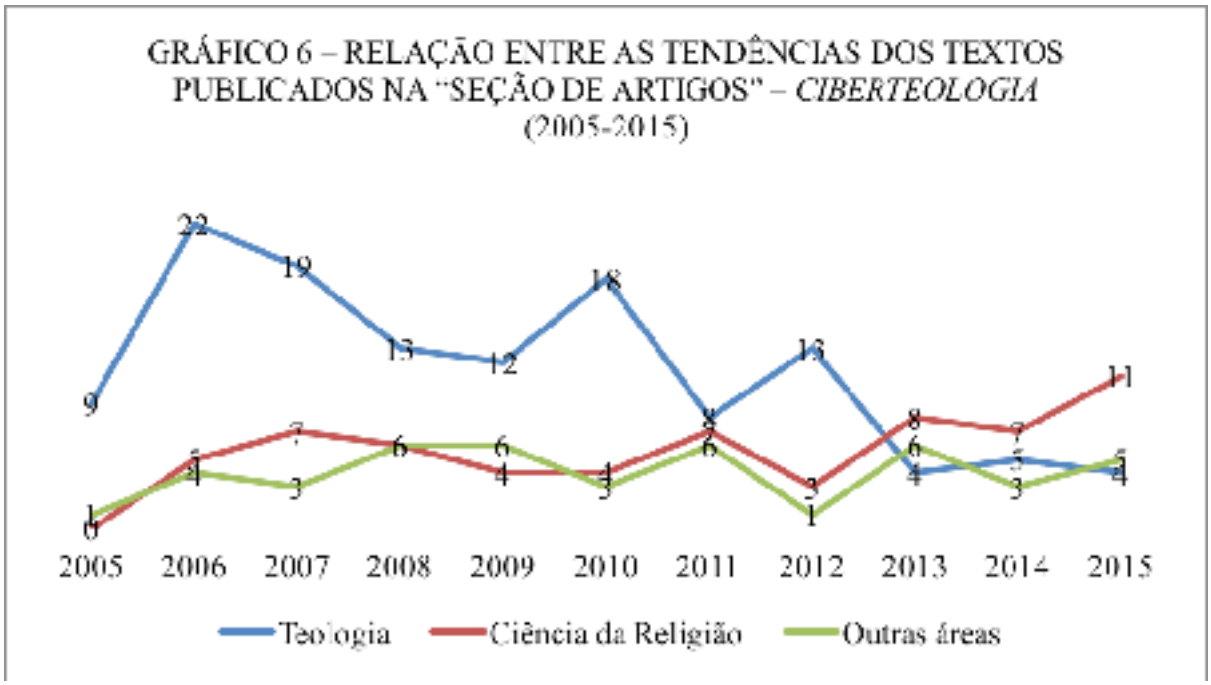
Em termos percentuais, 55% dos artigos publicados se enquadrariam na Teologia, 26% na Ciência da Religião e 19% nas demais áreas (vide GRÁFICO 5).



resses", entre outras variáveis, para se propor questões e se produzir conhecimentos. CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 66-67.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

De um ponto de vista diacrônico, é possível notar que o volume de textos de Teologia publicados por ano se manteve acima da Ciência da Religião, assim como das demais tendências, entre 2005 e 2012. No período a Teologia teve 114 textos publicados, ao passo que a Ciência da Religião teve 72 e as demais áreas 30. Em 2013, a Teologia teve o menor índice de textos publicados (4 no total), ao passo que, entre 2013 e 2015, a Ciência da Religião passou a ocupar a primeira posição em quantidade de publicações, com 26 publicações, o dobro da Teologia, com 13 textos publicados; as demais áreas, com um total de 14 publicações, também ficaram à frente da Teologia (GRÁFICO 6).



À GUISA DE UM BALANÇO

A revista digital *Ciberteologia*, conforme pontuado no início deste estudo, consiste em um projeto da Paulinas Editora idealizado por Afonso Maria Ligorio Soares, que, desde a criação desse periódico, em 2005, até o início de 2016, desempenhou a função de editor. Após um ano de atividade, a revista - surgida em meio à tendência de "democratização do conhecimento", conforme apontou Peter Burke, por meio da disponibilização de textos via internet - já havia sido acessada por de cerca de 50 mil usuários, que, por sua vez, realizaram quase 70 mil visitas e consultaram as páginas da *Ciberteologia* em torno de 300 mil vezes.[5] No início de 2008, foi divulgado que, durante 2007, a média mensal de acessos foi de 3766 visitas, com 14690 páginas

[5] Cf. Destaque e Editorial da sétima edição da *Ciberteologia* (setembro/outubro 2006). Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/edicao07/editorial-7/>. Acesso em: 26 out. 2016.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

visitadas.[6] Entre 2005 e meados de 2010, a revista somava algo em torno de 1 milhão e 200 mil acessos[7], e, em 2015, esse número já havia alcançado a marca de 2 milhões de acessos, mantendo uma média de 40 mil acessos por edição.[8]

A *Cibertelogia*, entre 2005 e 2015, foi objeto de constante transformação, quer seja quanto à natureza dos textos nela divulgados – inéditos (67%) ou republicações (33%) –, quer seja em relação às tendências do conteúdo desse material – predominantemente situado nas esferas da Teologia (55%) e da Ciência da Religião (26%). De 2005 a 2008, predominou a disponibilização de material previamente publicado pela Paulinas Editora (58%), facilitando o acesso a textos de livros esgotados e sem previsão de republicação, e a títulos constantes em seu catálogo comercial, incluindo lançamentos. No que se refere à publicação de textos inéditos, a despeito de um considerável aumento ocorrido em 2007, foi em 2009 que despontou pela primeira vez, na "seção de artigos" da revista, um valor superior em relação às republicações. Nos anos seguintes, com exceção de 2014, o volume de material inédito se manteve acima do montante relativo às republicações, merecendo destaque os anos de 2013 e 2015, quando houve 100% de ineditismo nas publicações.

Contribuiu para o aumento da publicação de material inédito, percebida desde 2007, o fato de o editor da revista, Afonso Maria Ligorio Soares, ter exercido mandato trienal (2007-2010) como Presidente da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião do Brasil (SOTER), visto que alguns trabalhos apresentados em eventos promovidos pela SOTER começaram a ser publicados na *Ciberteologia*. Também corroborou a atuação do Prof. Dr. Afonso junto Departamento de Teologia e Ciência da Religião e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, ambos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), viabilizando o aumento do número de publicações advindas de alunos dessa instituição. Ademais, em 2011 e 2012, a revista também contou com dois números especiais: a 35ª edição se dedica à publicação de produções derivadas do 7º Seminário da *SOTER Centro-Oeste, realizado em 2010, em parceria* com o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO)[9]; já a 37ª edição é fruto de uma parceria entre a Paulinas Editora e o Centro *Studi Emigrazione* de Roma – trata-se de um conjunto de artigos concebidos em torno da relação entre Migrações e Teologia.[10]

[6] Cf. Destaque da 15a edição da *Ciberteologia* (janeiro/outubro 2008). Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/destaque/destaque-4/>. Acesso em: 26 out. 2016.

[7] Cf. Editorial da 30a edição da *Ciberteologia* (julho/agosto de 2010). Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/destaque/editorial-29/>. Acesso em: 26 out. 2016.

[8] Cf. Editorial da 49a edição da *Ciberteologia* (janeiro/fevereiro/março de 2015). Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/destaque/editorial-46/>. Acesso em: 26 out. 2016.

[9] Cf. Editorial da 35a edição da *Ciberteologia* (julho/agosto/setembro de 2011). Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/destaque/religiao-e-paz-mundial-uma-reflexao-a-partir-do--centro-oeste-do-brasil/>. Acesso em: 26 out. 2016.

[10] Cf. Editorial da 37a edição da *Ciberteologia* (janeiro/fevereiro/março de 2012). Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/destaque/editorial-35/>. Acesso em: 26 out. 2016.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Tais considerações auxiliam na compreensão das contingências que levaram a "seção de artigos" da *Ciberteologia* a apresentar 67% de material inédito e 33% composto de republicações – proveniente de livros das Paulinas Editora (31%), de editoras estrangeiras (1%), assim como de textos que já haviam sido publicados em outros periódicos (1%). No que se refere ao perfil das publicações, considera-se que 81% do material publicado se conecta aos campos Teologia (55%) e à Ciência da Religião (26%), agregando-se ainda 19% ligado às demais tendências - Antropologia, Direito, Economia, Educação, Filosofia, Geografia, História, Literatura, Psicologia e Sociologia. Para finalizar essas breves considerações, cumpre frisar o importante e exitoso papel exercido por Afonso Maria Ligorio Soares junto à *Ciberteologia*, expresso nos mais de dois milhões de acessos à revista, enquanto ocupou a função de editor.

REFERÊNCIAS

BURKE, Peter. *Uma história social do conhecimento*: da Enciclopédia à Wikipédia. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, v. 2.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

Ciberteologia: revista de teologia & cultura, São Paulo, anos 1-11, n. 0-52, 2005-2015. Disponível em: <http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/todas-as-edicoes/>. Acesso em: 26 out. 2016.

SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Currículo Lattes*. Disponível em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4770996D9>. Acesso em: 26 out. 2016.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

REVISTA DE CIBERTEOLOGIA
TEOLOGIA & CULTURA

Irmão de idioma e esperanças

Andrés Torres Queiruga*

Irmão de idioma e esperanças. Así me definiu Afonso, en 1995, ao comezo da nosa relación, no seu prólogo ao meu libro sobre a revelación e así o repetiu, ao final (2015), no libro-homenaxe. Agradecido e saudoso, tralo seu temperán pasamento —"temprano alzó la muerte el vuelo"— así o defino tamén eu a el. Irmáns na raíz común do idioma, irmáns nas grandes esperanzas, irmáns na busca teolóxica. Tal foi –e continúa ser— o núcleo íntimo do noso encontro. Por iso este artigo quere ser ante todo recordo entrañábel e homenaxe de amizade. E, de paso, breve evocación da criatividade, finura e actualidade da súa teoloxía.

Juan Luís Segundo

Non foi casual que Juan Luís Segundo tivera, sen o pretender, un rol de mediador. Sen termos contacto directamente persoal, o libre e agudo teólogo uruguaio tivo a xenerosidade de recoñecer publicamente a fonda afinidade entre as nosas teoloxías. Fíxoo a propósito dun tema que ambos consideramos central e decisivo para promover unha teoloxía, lonxe do fundamentalismo bíblico e aberta aos novos desafíos da cultura. Refírome á revelación bíblica e á posibilidade da súa recepción íntima e activa, respectuosa coa tradición e libre na súa actualización nos tempos e nas culturas. Recoñeceu a coincidencia viva, que el tematizou como a converxencia entre a súa visión —inspirada en Husserl— da asimilación reveladora como "aprender a aprender" e a miña como "maiéutica histórica".

Despois foi un precioso contacto epistolar e aconteceu a súa morte temperá, xusto cando eu estaba rematando o meu libro *Recuperar a criação*, que lle pensaba dedicar. E foi tamén a ocasión para que a aguda sensibilidade de Afonso M. Ligorio Soares captase a verdade desa converxencia, empezando a compartir comigo a comuñón de pensamento e amizade que tiña con Segundo. De facto, tiven a satisfacción de que me invitase a participar no libro que coordinou no seu honor: *Dialogando com Juan Luis Segundo* (2005). O título que puxen á miña contribución alude directamente a unha das notas que, no meu parecer, caracterizan o modo —ou cando menos, o propósito— de nós os tres facermos teoloxía: "Uma teologia verdadeira".

* Andrés Torres Queiruga é doutor em filosofia e teologia e autor de diversas obras e artigos na área de teologia.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Dese modo Afonso, mesmo antes de ser amigo, converteuse no principal introdutor da miña teoloxía na cultura brasileira. E sobre todo, nun compañeiro de busca e nun colega de diálogo e intercambio. Poucos autores teñen a sorte de encontrar un tradutor, que lonxe de ser "traditore", se converteu en espello limpo, tanto dos textos en si mesmos como da interpretación do seus significados xenuínos.

Tiven a sorte de estar na banca da súa tese en teoloxía: *Interfaces da revelação. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil* (2003). E el foi escribindo prólogos luminosos para case todos os meus libros, dese modo, os contactos directamente persoais foron se afondando e repetindo. Até o derradeiro, cando xunto con Raquel, viñeron a Santiago, participar na homenaxe con motivo dos meu retiro académico aos 70 anos.

Revelación: inrelixionación, sincretismo, diálogo inter-faith

Dende a defensa da tese, comezou o noso diálogo sobre a revelación, e non cesou até a súa contribución na homenaxe aludida.

A coincidencia de fondo foi espontánea e sen fisgas. Céntrase na revelación como maiéutica, apoiada —como el subliñará repetidamente— na experiencia "de estarmos todos, a inteira humanidade, mergulhados no amor desmesurado de um Deus que se nos dá sempre e plenamente". De onde, como nota xustamente, nace a posibilidade e alento para interpretar "a palavra revelada como 'maiêutica histórica'", a saber, como "palavra que ajuda a *dar à luz* a realidade mais íntima e profunda que já somos pela livre iniciativa do amor que nos cria e nos salva".

Sobre iso viría logo o diálogo, que continuou até o seu último traballo, na citada contribución (a este traballo se referirán as breves citas). Captou desde o primeiro momento a novidade e a fecundidade da categoría de "inrelixionación", que, sen negar a inculturación vai alén dela. Acudir a ela pretende, en efecto, evitar o perigo —que tantos estragos causou na historia— de que a inculturación, mal aplicada, se convertese en xusto convite para conservar a cultura, pero tamén en escusa lexitimadora para eliminar a relixión. Afonso nunca renunciou a propagar e salientar esta verdade.

Con tudo, notei sempre nel un xusto escrúpulo: o perigo de que unha acentuación tan teo-lóxica do valor de *toda* relixión, puidese diminuír o aprezamento e a dignidade das manifestacións concretas no uso, nos costumes e nos ritos. Por iso el insistiu até o final na categoría de "sincretismo". Eu resistíame, porque xulgaba que o sincretismo, alude demasiado a unha mistura de elementos heteroxéneos, sen verdadeira unidade. Tardei en me decatar de que a súa preocupación estaba no *respecto ao concreto*, no esforzo por preservar a forza da vivencia, a utilidade da práctica e a dignidade da fidelidade á propia cultura. Mesmo nalgunha ocasión intuín que seguramente estaba tamén a razón entrañábel do cariño filial, que a través do pai o unía tan entrañablemente coas ancestrais raíces afro-brasileiras.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

E igual que, como segundo Ricoeur fai o símbolo, a autenticidade da súa vivencia "deume que pensar". Creo que Afonso non rompe coa súa reserva a categoría da inrelixionación, pois recoñece que de seu esta non ten que eliminar o concreto, porque non impide que "as instituições cristãs [estejam] real e verdadeiramente presentes [como no caso das comunidades híbridas que entrelaçam catolicismo e religiões afro-brasileiras] nas demais religiões, da mesma forma que estas [práticas ancestrais dos antigos "bárbaros", rituais enquistados no catolicismo popular] estão presentes na religião cristã" (nótese a delicadeza e precisión que el introduce nas parénteses cuadradas).

Pero, aínda sen a romper, o *sincretismo* pode abrir nela un espazo de concreción fecunda desde a atención aos funcionamentos concretos da vida relixiosa. Sadia advertencia contra toda *hybris* que caia na tentación de o reducir tudo ao gris da teoría. E chamada a que novas camadas de teólogos e teólogas sigan no traballo: "O casamento da teologia da libertação com a teologia da inreligionação seria muito bem-vindo entre nós. Particularmente ricos seriam seus frutos numa leitura teológica do chamado sincretismo afro-brasileiro que, há séculos, vem marcando a história do catolicismo neste país-continente".

Curiosamente, Afonso continuou tamén esa busca na dirección oposta, no esclarecemento, agudamente teórico, das distintas propostas acerca do diálogo relixioso. Remitindo a Paul Knitter, sinala catro direccións: substituição (total ou parcial), complementação, mutualidade, aceitação. Recoñece, con razón, a miña afinidade rahneriana, e sinala con acertada agudeza que, partindo das observacións de Knitter, pode se comprender que "Torres Queiruga se esforce tanto para não se deixar prender nesses modelos e ensaie o que me parece ser uma sutil alternativa nas fronteiras entre o modelo de complementação e o de mutualidade". E tamén aquí se lle nota apuntar con delicadeza a unha posíbel apertura, agora da man de Roger Haight, coa súa proposta de *inter-faith dialogue*.

Igual que no caso anterior, non propugna a ruptura, sinalando que, xa antes de Haight, a inrelixionación admite "a autocompreensão do cristianismo como culminação definitiva da revelação de Deus na história'. Mas não sem antes pavimentar o terreno com, pelo menos, três novas categorias suficientemente elásticas para possibilitar ao pensamento de avançar nos limites do ortodoxo na direção pluralista". Refírese ás outras dúas categorías: "pluralismo asimétrico" e "teocentrismo xenuánico". E mesmo recoñece: "Queiruga consegue, dessa forma, ver com bons olhos um 'ecumenismo in fieri' que já faz com que 'as instituições cristãs [estejam] real e verdadeiramente presentes [como no caso das comunidades híbridas que entrelaçam catolicismo e religiões afro-brasileiras] nas demais religiões, da mesma forma que estas [práticas ancestrais dos antigos 'bárbaros', rituais enquistados no catolicismo popular] estão presentes na religião cristã". As parénteses cuadradas son súas, explicitando con xustiza xenerosa a miña posición.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

Con tudo, deixa ver o desexo de facer un maior espazo á concreción sincrética. Aínda que, como eu insisto en repetidas ocasións, falar de "culminación", por un lado, inclúe intrínseca e necesariamente o recoñecemento da verdade e da presenza real da salvación nas demais relixións; e, por outro, non nega que toda realización concreta é deficitaria, de xeito que non "é garantido que o resultado deva necessariamente configurar-se como uma comunidade nitidamente cristã (ao menos, nos moldes em que a podemos descrever hoje)". O que le pretende salientar é que tamén unha visión desde o sincretismo ofrece riquezas irrenunciabeis: "Por isso, as experiências sincréticas são também variações de uma experiência de amor. E se fazem parte da revelação as maneiras como os povos foram e continuam chegando, tateantes, a seus insights, o sincretismo só pode ser a história da revelação em ato, pois consiste no caminho real da pedagogia divina em meio às invenções religiosas populares".

Segue, pois , viva a chamada para as novas pescudas teolóxicas.

O problema do mal entre a posibilitación do amor e a finitude radical

Coincidimos tamén en subliñar a centralidade dun tratamento, xusto e culturalmente actualizado, do terríbel problema do mal. Pois, pensamos ambos, que, hoxe, nunha cultura crítica e secular, unha mala solución deste problema fai imposíbel crer —de verdade e con coherencia— no Deus de Xesús. Sostemos que resulta imposíbel romper o devastador dilema de Epicuro —se Deus pode e non quere evitar o mal, non é bon; se quere e non pode, non é omnipotente—, mentres non quede claro que a aparición de males é unha consecuencia *inevitábel* da creación dun mundo *finito*.

Porque a finitude fai que unhas cualidades sexan intrinsecamente incompatibeis coas contrarias, e que non existe realización finita sen contradicións no proceso: sábeo o sentido común, cando afirma que "non pode chover a gosto de todos"; sábeo a ciencia, cando constata que nin o cosmos nin a vida poden crecer sen conflitos, carencias e mesmo catástrofes; e sábeo a filosofía, cando con Spinoza afirma que "toda determinación é negación". Por iso un mundo--finito-perfecto sería tan contraditorio coma un círculo-cuadrado ou un ferro-de-madeira.

Cando se comprende isto, tudo dá a volta. Non só Deus deixa de aparecer como cúmplice do mal, senón —como con elemental claridade di a Biblia, cando se a le nesta perspectiva— sendo todo o contrario: como o Anti-mal, cuxo interese absolutamente prioritario é a preocupación polo orfo, a viúva e o estranxeiro: por toda filla ou fillo seu que sufra calquera tipo de desprezo, condena ou discriminación. Compréndese a énfase común neste problema ao que Afonso consagrou atención varios artigos e dous libros: Un pequeno, en colaboración con M. A. Villena, *O mal, como explicá-lo?* (2003) e outro ben comprido: *De volta ao mistério da iniquidade. Palabra, ação e silêncio diante do sofrimento e da maldade* ((2012).

E tamén aquí o acompañou a devoción por J. L. Segundo, tratando de ver nel unha complementación que —neste caso creo que sen moito acerto— non encontraba na miña postura:

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

consideraba que non prestaba atención suficiente ao sufrimento, cousa que si faría Segundo desde a teoloxía da libertação. Sendo verdade isto último, sigo pensando que a miña posición —que por algo, como indicaba no parágrafo anterior, desemboca no Deus Anti-mal— supón un contributo fundamental para a fundamentación teolóxica do compromiso libertador. Porque, sen mostrar rigorosamente que o mundo non pode ser sen mal, o chamado de Deus a favor dos pobres *carecería mesmo de sentido*. Nunca se podería, en efecto, contestar a obxección cínica: por que chamar con tanto empeño e tanta urxencia a colaborar con El para libertar de algo que, no suposto de que *fose posíbel eliminar o mal*, a súa omnipotencia podería telo xa eliminado con só querer?

Esta diferenza, da que teño falado e dialogado co Afonso, débese no meu parecer ao nobre sentimento de admiración a gratitude con Segundo, do que recoñece que non abordou sistematicamente o problema. Aínda así, con intelixencia aguda e fina sensibilidade, sabe sacar á luz o muito que achega Segundo e, mesmo chegado o momento, recoñece os seus límites. Dado que, como froito do diálogo epistolar sobre este tema con Afonso tomei postura no meu libro *Repensar o mal* (2011), prefiro sintetizar aquí o que alí digo.

Juan Luís Segundo, sen negar a conexión directa entre a liberdade-finita e o carácter inevitábel do seus fallos, coas consecuencias de dor e de mal causado ou padecido, esténdese en explicitar unha especie de conexión indirecta. Mostra a "necesidade" da dor para que sexa posíbel a liberdade humana como responsábel do mundo e interlocutora amorosa de Deus. Iso ten a vantaxe de explicitar a necesidade de educar e comprometer a liberdade na loita contra o mal e para o avance da historia. Pero, se non se concibe esa reflexión como sendo *un* caso —sen dúbida o principal— na mostración do carácter inevitábel do mal en xeral, ten dous graves inconvenientes.

O primeiro, que, contra o *ductus* fondo do mesmo pensamento de Segundo, xera unha certa tendencia a inducir algún tipo de "voluntarismo" divino, como se fose posíbel outra solución. Nótase en certas oscilacións do razoamento. Así, sen afirmalo, nalgunha pasaxe parece admitir a posibilidade dunha liberdade finita creada como *xa* plenamente realizada: "El que Dios haya *preferido* [subliñado meu] una vía evolutiva a la vía que se podría llamar 'instantánea' para la creación, es un hecho que la ciencia ha determinado con suficiente certeza"[1]; "Un Dios que ha creado un universo incompleto *para* [subliñado meu] tener frente a sí una libertad humana decisiva"[2].

En segundo lugar, como ao seu modo sucede coas chamadas "teodiceas ireneanas", ao situar toda a énfase na liberdade, tende a deixar sen explicación os males non debidos a ela, ata o punto de que chega a suxerir a hipótese de que esta podería chegar a eliminalos totalmente, a construír un mundo-sen-mal: "Se dirá que hay males que escapan a la responsabilidad del

[1] J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?*, p. 208

[2] J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?*, p. 213.

ISSN 1809-2888
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

hombre. Es cierto, pero lo que hoy parece fatalidad será mañana responsabilidad. [...] Lo que no es *aún* [subliña o autor] responsabilidad nuestra hoy, no lo es tal vez de manera directa. Pero lo será mañana, como ha ocurrido en innumerabeis áreas de la existencia"[3]. O cal é certo como afirmación de logros parciais, pero non como resposta á imposibilidade fundamental.

Estas limitacións non podían escapar ás análises de Afonso, que, no espléndido apéndice do seu libro, cheo de sensibilidade humana e beleza literaria, acrecenta aínda unha dificultade: "Considerar o mal como 'material criativo' à disposição de um ser livre, pessoal pode funcionar enquanto pensamos na pedra no meio do caminho, na natureza a ser manuseada para nos alimentar, agasalhar e proteger. Mas não é fácil ver propósito em certos males escandalosos, completamente absurdos e excesivos. Não há explicação da pedagogia divina que justifique certas escabrosidades de que podemos ser vítimas ou algozes (ou ambas as coisas)".

Como se ve, insistir na *finitude* como raíz última da posibilidade do mal, non se opón á importancia do amor. Antes ben, ao subliñar a inevitabilidade radical dos males, salienta a xenerosidade infinita do amor de Deus que, a pesar deles, emprendeu a aventura de creación, comprometendo o o seu amor omnipontente para a converter en salvación.

Con xenerosidade de amigo, que o honra, Afonso, despois de sinalar esas dificultades na teoría de Segundo, conclúe: "Mas o sal do seu esforço é uma impressionante apologia de que estarmos vivos nesse imenso universo é uma graça incomensurável, por mais breve que seja nossa estada por aqui. *Nisso* eu concordo com o mestre".

Permítaseme dicir que, en lembranza agradecida a ambos os dous e homenaxe ao amigo que nos deixou tan cedo, tamén eu concordo con eles. E que de ambos non só aprendín moito, senón que me fixeron o regalo de mostraren camiños polos que o meu traballo teolóxico pode confluir fraternalmente coa grande, fecunda e imprescindíbel corrente da teoloxía da liberación.

Referències

J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?*, Tegucigalpa: Santander,1993.

[3] J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?, p.* 214.