

**Revista de Teologia e
Ciências da Religião da Unicap**

Ano VIII, 2009

n. 1 - jan.jun.

**AS MÚLTIPLAS FACES DE DEUS:
desafios do pluralismo religioso**

REVISTA DO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
RECIFE

ISSN 1679-5393

**FASA GRÁFICA**

Rua do Príncipe, 610, Boa Vista,
Fone: (81) 2119-4160, Fax: (81) 2119-4259
CEP 50050-410, Recife-PE

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Pe. José Acrízio Vale Sales, S.J., **Presidente**

Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J., **Reitor**

Prof. Junot Cornélio Matos, **Pró-reitor Acadêmico** – Prof. Luciano José, Pinheiro

Barros, **Pró-reitor Administrativo** – Pe. Miguel de Oliveira Martins Filho, S.J.,

Pró-reitor Comunitário

BIBLIOTECA CENTRAL Pe. ALOÍSIO MOSCA DE CARVALHO, S.J.

Endereço para permuta

E-mail: aquis@unicap.br • Fone: (81) 2119-4248

Endereço da versão eletrônica: <http://www.unicap.br/revistas>

COMISSÃO EDITORIAL

Editor: Prof. Paulo César Nunes Fradique

Editor-adjunto: Prof. Fernando José Castim Pimentel

Editoreção eletrônica e programação visual: Lílian Costa

Revisor: Prof. MSc. Fernando José Castim Pimentel

E-mail: cedit@unicap.br

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Conselho Editorial: Prof. Dr. Drance Elias da Silva, Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni,

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão, Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

E-mail: revteo@unicap.br

Conselho Científico

Externo: Prof. Dr. Afonso Maria Ligorio Soares (PUC-SP), Prof. Dr. Carlos André Macedo Cavalcanti (UFPB-PB), Prof. Dr. Carlos Mendonza (IBEROAMERICANA-MÉXICO), Prof. Dr. Jung Mo Sung (METODISTA-SP), Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (PUC-RS), Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF-MG), Prof^ª Dr^ª Maria Clara Bingemer (PUC-RJ), Prof. Dr. Riccardo Burigana (Istituto di studi ecumenici «San Bernardino», Venezia-ITÁLIA), Prof^ª Dr^ª Sylvana Maria Brandão de Aguiar (UFPE-PE).

Interno: Prof. Dr. Drance Elias da Silva, Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior, Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques e Prof. Dr. Pe. Pedro Rubens Ferreira de Oliveira, S.J.

As matérias assinadas são da responsabilidade dos respectivos autores.

Aceitamos livros para resenhas ou notas bibliográficas, reservando-nos a decisão de publicar ou não resenha sobre eles. Aceitamos permuta com revistas congêneres.

Preços a partir de 2009, para os 2 números anuais:

Assinatura nacional: R\$ 30,00

Tiragem deste número: 100 exemplares

ISSN 1679-5393

Revista de Teologia e Ciências da Religião. Recife:
FASA, 2008. Semestral. Periódico Publicado
pelo Mestrado em Ciências da Religião da Uni-
versidade Católica de Pernambuco–UNICAP.

Sumário

PRÓLOGO

João Batista Libanio.....5

INTRODUÇÃO

Gilbraz Aragão.....9

I - DEUS, POR ENTRE CRISTIANISMOS E RELIGIÕES

O ROSTO POPULAR DE DEUS REFLETIDO NO CATOLICISMO BRASILEIRO

Pedro Rubens Ferreira Oliveira.....17

FACES E INTERFACES DA SACRALIDADE NUM MUNDO SECULARIZADO

Maria Clara Lucchetti Bingemer.....51

II - DESAFIOS DO PLURALISMO CULTURAL

A CRISTIANIZAÇÃO DA POLÍTICA: elementos de análise

Álvaro Cepeda van Houten.....81

O CORPO E A RELIGIÃO NO XANGÔ E NA UMBANDA

Roberto Motta.....101

III - MULTICULTURALISMO E LIBERTAÇÃO RELIGIOSA

ÉTICA MUNDIAL E RELIGIÕES

Giuseppe Staccone.....119

SALVAÇÃO, ENTRE E ALÉM DAS RELIGIÕES

Faustino Teixeira.....137

IV - DIVERSIDADE ESPIRITUAL E IMPASSES TEOLÓGICOS

NOVAS RELIGIOSIDADES E RENOVAÇÃO ESPIRITUAL

Cláudio Vianney Malzoni.....153

UM DEUS, MUITAS TEOLOGIAS?!

Manuel Hurtado.....167

RESENHAS

Livros.....181

Filmes.....188

REVISTAS EM PERMUTAS.....191

DIRETRIZES PARA SUBMISSÃO DE ARTIGOS.....193

Prólogo

A morte de Deus já foi anunciada há séculos. E aconteceu que as faces de Deus se multiplicaram. Ontem, o desafio à fé cristã vinha da secura secularista e ateia. Hoje nos inunda onda religiosa a ponto de afogar a própria fé. Os extremos a sufocam: falta de oxigênio religioso e excesso de oxigenação.

A UNICAP empreendeu verdadeiro mutirão transdisciplinar para defrontar-se com as vagas religiosas e a-religiosas vindas de mares hoje muito navegados. Que experiência humana existe no subsolo de tantas construções religiosas e antirreligiosas? E como a evangelização cristã se situa em tal panorama? Sem mesmo chegar a ser a voz explícita cristã, já não se percebe “rumor de anjos” que sussurram aos ouvidos modernos sons do próprio Deus? Onde a fé cristã não alcança na sua clareza diáfana, não soa já a Palavra Transcendental do Mistério que a historicidade do Cristianismo não encerra totalmente? Há mais esperança que ceticismo, há mais vergel que deserto, há mais luz que trevas, há mais vida que morte. Soa-nos belamente a frase teilhardiana: “Tudo que sobe converge!”. Cada suspiro religioso sobe e todos convergem para a fonte última do Mistério, do Absoluto.

As faces religiosas assemelham-se à pluralidade étnica da humanidade. Apesar da ditadura da moda, que nos impõe códigos artificiais de beleza “à la *miss*”, cada rosto humano esconde originalidade e revela traços humanos únicos que merecem olhar contemplativo. As manifestações religiosas procedem, de maneira parecida, a tal provocação, de modo que nenhuma deixa de tocar algum coração em dado momento. Quem chama de relativismo a ação plural de Deus desconhece-lhe a ilimitabilidade do amor e da onipotência. A ação salvadora de Deus derrama-se para além da historicidade limitada do Cristianismo. Captar cada gota de luz religiosa e inseri-la no mar esplendoroso do Projeto Salvador de Deus oferece-nos cenário diferente das planuras monótonas do exclusivismo e do fanatismo.

Na pós-moderna fragmentada e estonteante de propostas parciais, a experiência profunda do Absoluto de Deus permite-nos entretecer tantos fios religiosos em maravilhosa colcha espiritual. O desejo, mais que a necessidade, move-nos ao encaicho do Mistério.

A secularização anunciou o encanto do sagrado, retirando-o totalmente da esfera política. Mas ele mudou de rosto. Não ocupa os palácios, como outrora, mas infiltra-se, de maneira incontrolável, nas esferas públicas com presença maior que imaginamos, até mesmo com propostas messiânicas, ao atingir as raias da revolução, da violência, do fundamentalismo fanático. Nem falar dos grupos religiosos de pressão para arrancar verbas ou para atuar sobre o correr de projetos no Legislativo em base de seus interesses e valores.

Diferentemente da cultura tradicional da objetividade, dos dogmas, dos consensos feitos e transmitidos, sofremos o paradoxo e o dissenso, nos quais os consensos se proclamam temporais e rescindíveis. Assim, ao mesmo tempo que explodem cultos primitivos, ancestrais em que se recuperam tradições indígenas e negras arcaicas, a cultura moderna prossegue o trabalho de limar e globalizar parâmetros tipicamente racionais. Chocam-se dois mundos provocando atitudes e comportamentos imprevisíveis quais resultantes de forças desiguais conforme os lugares, o momento, a idade, o imaginário social. Não cabem palavras radicais quer na afirmação contundente do império do racional sobre o mítico, quer da emergência de um fantasioso puramente primitivo. Vivemos o mundo da mescla.

A crise da ética assedia-nos por todos os lados. Ao substituímos o princípio primeiro da convivência pelo interesse individualista, solapamos as bases éticas do existir humano. Não há por estranhar tanta aberração. Do fundo, porém, do “existencial sobrenatural” que nos constitui pela força do ato criativo de Deus para a comunhão com Ele e com a humanidade, salta com vigor o grito ético. Ele carrega na fonte não a pura racionalidade sem nenhuma tintura divina – ela não existe –, mas vem tocada pelo sopro do Mistério. Então as religiões têm contri-

buição inegável para a reconstrução ética da humanidade atualmente em curso. Não basta a razão comunicativa, presa do idealismo filosófico, mas aposta-se na razão informada pela comunicabilidade divina.

O ser humano não se prende unicamente à imanência da história. Mesmo os mais radicais ateus murmuram a palavra “salvação”. Um desses, ao discursar junto ao corpo de um amigo antes do sepultamento, exclamou espontaneamente: “Onde você estiver, ouça-me!”. O nada não ouve. Pulsava-lhe no coração ateu o desejo de que, para além daquele cadáver, houvesse alguma vida. E nesse campo, as religiões têm muito a dizer. Toca-lhes ampliar, ao máximo, o horizonte da salvação, superando ranços exclusivistas e até mesmo certos inclusivismos míopes que não dão conta do pluralismo religioso.

Fenômeno religioso ou fenômeno espiritual? Sem identificar religião com espiritualidade, vigem entre ambas liames estreitos. A espiritualidade vai mais longe. O ateu convicto A. Comte-Sponville não morre de amores para com a religião, mas reivindica o direito de o ateu desenvolver uma espiritualidade (A. Comte-Sponville, *O espírito do ateísmo*, São Paulo, Martins Fontes, 2007). O mínimo da atitude espiritual resume-se na experiência da Transcendência na imanência, não necessitando da existência de nenhum Ser maior que supere absolutamente toda imanência. Já esse primeiro passo mostra a riqueza espiritual do ser humano. A religião, naturalmente, em vez de negar tal realidade, dá-lhe mais luz, mesmo que, historicamente, como criticam muitos ateus, tenha cometido erros na prática do culto a Deus, descuidando e desvalorizando a dignidade humana.

O olhar cristão traz luzes para fechar esse caminho plural religioso. Vê as religiões do mundo no sentido de tentativa humana, legítima, de traduzir em termos próprios o núcleo fundamental da fé: desde a fraqueza humana confiar na bondade e misericórdia de um Ser maior, tenha o nome que tiver. Espera dele não só o transitar abençoado pela história, mas, para além de todas as vicissitudes, encontrar o repouso definitivo e eterno. Toda a vida humana presente e futura adquire valor e sentido. E o cristão aponta a pessoa de Jesus Cristo como aquele

que assim viveu, como revelação de um Deus de Amor, e pela morte e ressurreição abriu as fronteiras da eternidade para toda a humanidade.

Esse périplo teórico e reflexivo que a presente revista traçou abre-nos horizontes belos de esperança no meio da confusão religiosa em que vivemos. Não a considera pura Babel, mas vê nela sinais das línguas de Pentecostes.

João Batista Libanio

Introdução

Esta revista é fruto de um mutirão reflexivo sobre “as múltiplas faces de Deus”. Um mutirão transdisciplinar visando a uma atitude transreligiosa. A transdisciplinaridade busca da realidade, que está entre e além das disciplinas científicas, pode gerar uma atitude transreligiosa, que parte da experiência do sagrado ou divino e, por isso, não contradiz nenhuma tradição religiosa e envolve até as correntes ateias. Trata-se de favorecer o diálogo interreligioso, pela percepção de uma experiência comum, entre e para além das religiões. Afinal, se as oito mil disciplinas que hoje povoam os corredores das nossas universidades precisam comunicar-se, em vista da comum missão de compreender – e salvar – os fenômenos da vida, as dez mil religiões contadas no planeta precisam entender-se um pouco sobre o significado da salvação que pregam.

A transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude transcultural e transreligiosa. A atitude transcultural designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e as ultrapassa, indicando que nenhuma cultura se constitui um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira - mesmo que cada uma possa experimentar-se como absolutamente verdadeira e universal. Em um mesmo nível de realidade, diferentes religiões seriam possivelmente antagônicas e excludentes, mas, se considerarmos um outro nível ao menos, surge um “terceiro”, que, incluído, pode reconciliá-las. Trata-se da base antropológica que nos constitui a todos e exige uma atitude ética, ou daquilo que é mais humano no humano e também no cósmico - e, por isso, sagrado ou divino.

“... A transdisciplinaridade não é religiosa nem não religiosa, ela é transreligiosa. É a atitude transreligiosa que emerge da transdisciplinaridade vivida que nos permite aprender a conhecer e apreciar as especificidades das tradições religiosas e não religiosas que nos são estranhas, para melhor perceber as estruturas comuns nas quais elas estão fundamentadas e, assim, chegar a uma visão transreligiosa do mundo”¹.

Esta revista trata dos “desafios do pluralismo religioso”. Talvez aí residam os maiores litígios da evangelização cristã nos dias de hoje, como ademais as grandes problemáticas para a paz em nosso mundo globalizado - que se reconhece plural em uma aldeia unificada, cada vez mais, pelas comunicações e pelo comércio. Pois então, enfrentando essa vertiginosa aventura, para redescobrir, com Nicolau de Cusa, que “Deus é a harmonia dos contrários”, de 11 a 13 de setembro de 2007, a Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) recebeu mais de 150 cientistas e pesquisadores do fenômeno religioso: teólogos e professores de cultura religiosa, para o II Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião, sobre o tema “As Muitas Faces de Deus: Desafios do Pluralismo Religioso”.

Esta revista recolhe as conferências desse evento, que buscou projetar a pesquisa sobre as religiões realizada na UNICAP, em um cenário mais amplo, sedimentando o seu Polo de Estudos sobre Diálogo Intercultural e Interreligioso e colaborando, assim, a partir da perspectiva latino-americana e transdisciplinar, para a reflexão sobre os desafios da pluralidade religiosa e do diálogo interreligioso.

A revista - que combina abordagens da teologia, da antropologia, da sociologia e da filosofia - começa retomando, como contextualização das questões e vislumbre das feições de DEUS, POR ENTRE

¹ NICOLESCU, B. (Org). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000, p. 148.

CRISTIANISMOS E RELIGIÕES, uma palestra feita na UNICAP por Maria Clara Bingemer, sobre FACES E INTERFACES DO SAGRADO NUM MUNDO SECULARIZADO, além de conferência do reitor da UNICAP, Pedro Rubens Ferreira Oliveira, sobre O ROSTO POPULAR DE DEUS REFLETIDO NO CATOLICISMO BRASILEIRO. A partir daí, divide-se, então, conforme as temáticas desenvolvidas no Simpósio: DESAFIOS DO PLURALISMO CULTURAL (artigos sobre A CRISTIANIZAÇÃO DA POLÍTICA, de Álvaro van Houten, e sobre O CORPO E A RELIGIÃO NO XANGÔ E NA UMBANDA, de Roberto Motta); MULTICULTURALISMO E LIBERTAÇÃO RELIGIOSA (artigos sobre ÉTICA MUNDIAL E RELIGIÕES, de Giuseppe Staccone, e sobre SALVAÇÃO, ENTRE E ALÉM DAS RELIGIÕES, de Faustino Teixeira) e DIVERSIDADE ESPIRITUAL E IMPASSES TEOLÓGICOS (com os artigos sobre NOVAS RELIGIOSIDADES E RENOVAÇÃO ESPIRITUAL, de Cláudio Vianney Malzoni, e sobre UM DEUS, MUITAS TEOLOGIAS?!, de Manuel Hurtado).

Tais conferências/artigos refletem e, ao mesmo tempo, questionam as vivências religiosas e as práticas pedagógicas de cristãos e de estudiosos em muitos rincões do mundo. Elas vêm ao encontro de um amadurecimento da nossa própria práxis na UNICAP. Nós trabalhamos, na Católica de Pernambuco, para o esclarecimento civil dos fenômenos religiosos, enquanto cientistas da religião; e/ou na formação de lideranças cristãs em busca das razões para sua fé, para o exercício do direito a uma religião esclarecida teologicamente.

E estamos conseguindo deixar-nos inspirar pela tradição dos jesuítas, a quem a nossa Católica está confiada, de colaborar com tudo o que leva a humanidade “para frente e para cima”. Por isso, somos abertos ao estudo científico das religiões e à meditação mística sobre os dados das ciências, acolhemos e promovemos o mais amplo ecumenismo entre as tradições religiosas que defendem a justiça e a caridade, o mais sincero diálogo com as pessoas que amam a vida e a liberdade. Atualmente, muitas guerras e conflitos, perpassados pelo componente religioso, ganham os noticiários e as ruas. Percebemos então o recru-

descimento pelo interesse no estudo da religiosidade, na interface das outras ciências na UNICAP: Religião e Comunicação, Religião e Psicologia, Religião e Transdisciplinaridade são alguns dos novos grupos de pesquisa entre nós. Vários eventos têm acontecido para o debate sobre filmes e livros que tratam de questões religiosas, bem como professores de teologia e ciências da religião têm sido solicitados pela mídia para aportarem esclarecimentos sobre fatos e conflitos religiosos. Um indício da demanda social pelo estudo das religiões em todo o país foi o reconhecimento da teologia como ciência no Brasil e o surgimento de Programas de Ciências da Religião em Universidades, como é o caso da própria UNICAP.

Desabrochou, assim, pela demanda da realidade e dos seus problemas, a necessidade de criarmos um Polo de Estudos focando o Diálogo Intercultural e Interreligioso em nossa Universidade, de modo a articular transdisciplinarmente os nossos pesquisadores; bem como a projetar essa linha geral de estudos, que nos caracteriza, entre outros centros universitários do Nordeste brasileiro. Nosso II Simpósio de Teologia e Ciências da Religião serviu para alavancar tal Polo. Serviu também para retomar o clima de debates iniciado com o I Simpósio, em 2001, que, com o tema “A odisséia continua...”, procurou refletir sobre os grandes desafios provocados pelo desenvolvimento das ciências e do fenômeno da globalização para a teologia e a pesquisa religiosa.

Fruto desse II Simpósio, de 2007, além da presente edição e em conexão com ela, foi o lançamento do OBSERVATÓRIO TRANSDISCIPLINAR DAS RELIGIÕES NO RECIFE: um Site na Internet (<http://www.unicap.br/observatorio>), dentro do portal da UNICAP, com o objetivo de analisar os fatos relacionados com os encontros e desencontros entre as religiões no Recife e região, procurando promover o diálogo. Aí se encontram disponibilizados a Programação completa e os Anais de todas as comunicações do Simpósio. Através desse Observatório, queremos desenvolver pesquisas sobre fatos relacionados com o diálogo entre as religiões, analisando-os sob o prisma do instrumental transdisciplinar; organizar atividades de rede

entre pesquisadores afinados com esse campo de pesquisa, bem como intercâmbio com outros Observatórios; gerar uma revista eletrônica e um centro virtual de documentação sobre as religiões do Recife e os seus encontros/desencontros; recolher e divulgar a produção acadêmica e audiovisual da Universidade, mormente do seu Polo de Estudos sobre o Diálogo, acerca das religiões, da religiosidade e do diálogo; acolher e aconselhar estudantes e pesquisadores desejosos de iniciação à transdisciplinaridade aplicada ao fato religioso.

Com a presente publicação e esse Site, desejamos comunicar e multiplicar o nosso sonho, que vem sendo acalentado há três anos por um Grupo de Estudos sobre o Diálogo e que está sendo acompanhado há dois anos por um grupo de animadores religiosos da região, um Fórum Interreligioso, que se encontra mensalmente para se escutar de modo mais místico e para aconselhar essas e outras iniciativas de educação transreligiosa em nossa cidade.

Pretendemos, assim, através dessas ações entrelaçadas e, agora, mais divulgadas, continuar a ensaiar a experiência do conhecer e do apreciar a especificidade das tradições religiosas e não religiosas que nos são estranhas, para perceber melhor as estruturas comuns que as fundamentam, para chegar, assim, a uma visão transreligiosa do mundo. Esse interesse concerne não só aos crentes e aos ateus como também aos agnósticos - que possuem uma fé antropológica. Isso porque nossa preocupação é, em primeiro lugar, com o meio acadêmico e escolar do qual nos ocupamos e no qual se digladiam o fundamentalismo religioso e o desprezo de qualquer sentido estético e poético.

Em muitas escolas, espraia-se um espírito de exclusão, de desprezo, de ignorância do outro, de indiferença para com tudo o que é diverso de si mesmo e das próprias estruturas mentais, que só pode acentuar-se e propagar-se na vida adulta dos nossos estudantes. Nesse contexto, a criação de espaços-tempos, destinados à escuta, ao silêncio e à meditação, poderá desempenhar um importante papel na geração da espiritualidade que imaginamos ser necessária, de tolerância e de reverência pela alteridade.

Esperamos estar começando, com o lançamento desta publicação e do nosso Observatório e as atividades do Polo de Estudos sobre o Diálogo entre Culturas e Religiões da UNICAP, um espaço transreligioso onde cada um poderá comungar com o outro no silêncio nutrido por sua própria religião e sua própria cultura. Desejamos colaborar para um novo espírito entre os nossos estudantes, espírito que se irradie pelas escolas da região e fomente uma sociedade realmente pluralista e democrática – para a maior glória de Deus.

Prof. Gilbraz Aragão

contato:

gilbraz@unicap.br

**DEUS, POR ENTRE
CRISTIANISMOS E RELIGIÕES**

O ROSTO POPULAR DE DEUS REFLETIDO NO CATOLICISMO BRASILEIRO

*Pedro Rubens Ferreira Oliveira*¹

RESUMO

O artigo esboça uma tipologia das múltiplas faces de Deus no catolicismo popular brasileiro, articulando três aspectos dinâmicos. O primeiro, vai da identidade católica ao questionamento radical do Brasil como país católico. O segundo, transita da historiografia do catolicismo brasileiro à sua genealogia, através do estudo das estruturas que engendraram essa matriz cultural e religiosa. O terceiro, faz a passagem dos tipos ideais à pluralidade real do catolicismo popular brasileiro. Como conclusão, destacam-se algumas tensões que constituem a experiência religiosa cristã.

PALAVRAS-CHAVE: catolicismo popular, religiosidade brasileira, teologia e ciências.

ABSTRACT

“This Article outlines a God’s multiple faces typology, in Brazilian popular Catholicism, articulating three dynamic aspects The first one goes through out from Catholic identity to radical controversy regarding to Brazil, as a Catholic Country The second one comes and goes through from Brazilian Catholicism historiography to its – Brazilian Catholic Historiography’s – to its genealogy, through structures study that bred this cultural and religious matrix. The third one accomplishes the passage from ideal types to Brazilian popular Catholicism real plurality. As a conclusion, one may emphasize some tensions that constitute the Christian religious experience”.

KEY WORDS: Popular Catholicism, Brazilian Religiosity, Theology and Sciences.

¹ Doutor em Teologia pelo Centre D’etudes Et de Recherches de La Compagnie de Jésus, (França). Reitor da Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, e professor do Mestrado em Ciências da Religião.

“Deus é brasileiro”, segundo um dito popular. Mas o Brasil ainda é “católico”? Qual o jeito católico brasileiro de manifestar sua fé em Deus ou que imagem de Deus se manifesta nas diversas formas religiosas?

As questões pululam, as experiências se multiplicam. O que parece certo, no entanto, é que vivemos numa efervescência religiosa sem precedente, suscitando uma ambiguidade sem limites. Esse fenômeno impressiona não tanto por uma simples perda de adeptos por parte do catolicismo, mas pela migração de fiéis de uma Igreja para outra. Entretanto, não se trata propriamente de um fenômeno de “retorno do religioso”, inclusive porque esse nunca saiu do cenário brasileiro; trata-se, sobretudo, de uma reconstituição do próprio tecido cristão, em um país marcado historicamente por uma forte evangelização católica e uma rica mescla cultural e religiosa, não sem conflitos de toda natureza. Sobre a base de um catolicismo popular e tradicional, portanto, surgiram sucessivamente diferentes expressões de fé, resultado de muitos fatores sociorreligiosos, que vão das necessidades mais prementes aos desejos mais místicos, das utopias históricas mais revolucionárias aos messianismos políticos mais tradicionalistas.

Sumariamente, pode-se dizer que a nossa evangelização foi marcada, desde o início, pelas ambiguidades de um catolicismo hegemônico: nos primeiros tempos coloniais, numa ambiguidade entre trono e altar, manifestou-se uma dicotomia entre o oficial e o popular; num segundo momento, com a separação da Igreja e do Estado, o catolicismo passou por um processo de universalização, muitas vezes sinônimo de “romanização”; e, por fim, depois do concílio Vaticano II e das Conferências Episcopais Latino-americanas (CELAM), houve um trabalho de “inculturação”, através da busca de uma identidade brasileira e latino-americana, em sintonia com os problemas contextuais, mas em conflito com as instâncias romanas. Mesmo assim, três grandes formas sociais compõem o cenário pós-conciliar, revelando cada uma delas uma compreensão do mundo e uma visão de Deus, de maneira implícita ou explícita.

Na esteira do *aggiornamento* do Concílio Vaticano II, primeiro se assistiu ao surgimento das comunidades eclesiais de base (CEBs)². Sua dinâmica inscreveu-se na estrutura de reorganização da Igreja, inaugurando outro estilo de relação entre os diversos atores eclesiais e na sua relação com a sociedade: nesse novo “jeito de ser Igreja”, a fé tenta responder à situação real das pessoas, suas alegrias e esperanças, suas tristezas e angústias, sobretudo dos mais pobres³. Essa opção tem como fundamento último a imagem do Deus da Aliança que não abandona nunca seu povo, escuta seus clamores e vem ao seu encontro, na trama da história entendida como história de salvação e libertação. Em um segundo tempo, viu-se emergir uma nova figura eclesial: a Renovação carismática católica (RCC). Esse movimento reclamava-se igualmente do Concílio, mas, ao contrário dos outros movimentos conciliares, como o bíblico, o ecumênico, etc., a RCC autoafirmava-se de maneira autônoma e expressiva, marcada pelos sinais de uma tradição popular católica e, ao mesmo tempo, combinando com aspectos bem modernos, sobretudo de valorização da subjetividade. Revela-se nessa experiência um rosto mais materno de Deus, em todo caso, um Deus que toca as pessoas em sua sensibilidade e suscita formas de respostas afetivas e sentimentais; fala-se de libertação, mas o horizonte é da subjetividade. Em um terceiro tempo, principalmente a partir dos anos 80, entra em cena uma outra figura religiosa: o neopentecostalismo, de inspiração protestante, mas com forte influência sincrética. O emocionalismo religioso atinge então o seu clímax, manifestando uma forma imediata, quando não imediatista, da relação com Deus: para quem tem fé, tudo pode realizar-se aqui e agora, custe o que custar. Pela linguagem simples, fundamentalista e persuasiva, tornou-se rapidamente um fenômeno de massa, atraindo, principalmente, os mais pobres entre os pobres.

²De agora em diante, utilizaremos a forma abreviada CEBs, consagrada na América Latina.

³*Gaudium et Spes*, nº 11.

Assim, se o cristianismo continua majoritário em terras brasileiras⁴, ele possui muitas facetas e revela muitas faces de Deus em que se diz crer: está enraizado em tradições diversas, revela sincretismos de todo tipo e manifesta ambiguidades difíceis de eliminar. Resta interrogar se é do mesmo Deus que se trata ou ainda de Deus mesmo. Seja como for, as manifestações plurais e as figuras diversas são reflexos – eis minha hipótese de trabalho – de uma mesma matriz sociocultural e religiosa: o catolicismo popular brasileiro⁵. O catolicismo popular é, pois, compreendido como memória viva da evangelização no Brasil; esse “conceito operacional” nos permite um acesso ao mundo da religiosidade, entendida como atitude primeira de abertura ao transcendente (prefiguração, matriz), portanto, anterior a qualquer forma histórica (figura ou expressões religiosas).

Nossa abordagem será essencialmente tipológica, mas nosso objetivo não é dar conta de todos os tipos de catolicismo popular, nem de fazer uma exposição exaustiva do assunto. Trabalharemos três aspectos que indicam as dinâmicas estruturantes de uma realidade viva e complexa⁶;

⁴No último recenseamento, o IBGE divulgou os seguintes dados: 73,8% da população declarou-se católica (125 milhões); os evangélicos passaram de 9,05% em 1991 a 15,45% em 2000 (vale ressaltar aqui a predominância pentecostal, pois somente eles correspondem a 17 dos 26 milhões de evangélicos) e, por fim, o terceiro grupo mais expressivo foi os dos “sem religião”, que passaram de 6,9 milhões para 12,3 milhões, ou seja, de 4,8% para 7,3%. Cf. Marcelo Ayres Camurça, “A realidade das religiões no Brasil no Censo do IBGE 2000”, em Faustino Teixeira e Renata Menezes (orgs.), *As Religiões do Brasil: continuidades e rupturas*, Rio de Janeiro, Vozes, 2006, p. 35-48.

⁵O catolicismo é predominante no Brasil e sua expressão popular representa a “memória viva” da evangelização do país ao longo de sua história. O catolicismo brasileiro tem “múltiplas facetas” e sua expressão popular é a forma mais representativa de sua real complexidade. O catolicismo popular brasileiro inscreve-se no mundo da religiosidade popular, ao mesmo tempo que lhe dá forma e expressão: a religiosidade popular “subsiste” no catolicismo popular. A situação atual de efervescência religiosa está relacionada com a história, a gênese e a formação sociorreligiosa do povo brasileiro. Não seria estranho reconhecer laços entre as figuras atuais – Cebs, RCC e Neopentecostais – e as prefigurações matriciais. A situação atual caracteriza-se, pois, como uma “recomposição” do cristianismo. Ver Daniele Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* p. 315s.

⁶Pretendemos antes retomar e valorizar a reflexão dos *experts* – sociólogos, historiadores e teólogos latino-americanos – referindo-nos a algumas sínteses tipológicas.

cada vez se trata de um deslocamento ou de um movimento que vai de uma dimensão à outra: primeiro, da identidade católica ao questionamento radical do Brasil como país católico; em segundo lugar, passaremos da historiografia do catolicismo brasileiro à sua genealogia, através do estudo das estruturas que engendraram e estruturaram essa matriz cultural e religiosa; em terceiro lugar, a busca de síntese será representada pela passagem dos tipos ideais à pluralidade real do catolicismo popular brasileiro. Enfim, a modo de conclusão, destacaremos algumas tensões dialéticas que constituem a dinâmica da experiência religiosa cristã e, quem sabe, da própria experiência de fé.

1 Identidade católica questionada

As estatísticas atribuem ao Brasil o lugar de primeiro país católico do mundo⁷. Mas questiona-se, desde o começo do século XX, esta afirmação “Brasil, país católico”, alegando-se que o fato de os ameríndios e de os escravos africanos terem sido batizados não significa que se tornaram verdadeiramente católicos. Inclusive, porque tal batismo, muitas vezes, se fez sem levar em conta seu desejo consciente e livre.

Inclusive porque tais pesquisas reclamam uma continuidade, na tentativa de compreender as manifestações atuais de maneira orgânica e dentro de uma evolução histórica, tão complexa quanto singular. Com esse intuito, buscaremos traçar um panorama do catolicismo popular. Nosso trabalho foi amplamente facilitado pelo de P.G. Süess, *op. cit.*, tanto em razão do excelente trabalho de síntese do autor, quanto da bibliografia a que nos remeteu. As tipologias que seguem não reproduzem todas as que foram trabalhadas pelo autor, nem a ordem de sua reflexão. A ordem de nossa apresentação também não segue a seqüência cronológica, mas o eixo temático segundo um encadeamento das problemáticas abordadas: os limites encontrados em uma tipologia são, às vezes, compensados pela seguinte, embora nunca completamente. Nos interstícios de uma e da outra, inscreveremos nossas questões guiadas pelas quatro hipóteses de trabalho acima mencionadas. Ver sobre o “catolicismo popular” *REB* 16/141, 1976, p. 3- 289, seguido de vasta bibliografia.

⁷Segundo o censo de 1991, o Brasil contava 121,8 milhões e fiéis católicos (83,0% da população), 6 cardeais, 46 arcebispos, 318 bispos, 14.200 sacerdotes, 7.6631 religiosos e 7.600 paróquias. Ver R. Marin, “Croire si loin de Rome” em B. Benassar e R. Marin, *Histoire du Brésil: 1500-2000*, Paris, Fayard, 2000, p. 437. No último censo oficial (IBGE 2000), embora o número de católicos declarados tenha aumentado para 125 milhões, isso significa uma diminuição para 73,8% da população.

Não poucas vezes, os “convertidos” fizeram apenas reinterpretar, em termos cristãos, suas próprias crenças e ritos. Por conseguinte, a ideia de um “Brasil católico” não passa de uma “ilusão de catequese” (Nina Rodrigues) que persiste como uma ideologia, tanto eclesiástica como leiga. Essa percepção pôde fundar tanto a pastoral tradicional da Igreja quanto as posições mantidas pelas instituições sociais e políticas (Thales de Azevedo)⁸.

Thales de Azevedo, pondo em questão as estatísticas que faziam do Brasil o maior país católico, realizou uma virada metodológica muito importante na sociologia do catolicismo brasileiro: abandonou o horizonte quantitativo e, ao mesmo tempo, alargou os critérios de análise do catolicismo, para, segundo seu objetivo, incluir os não praticantes. De fato, os critérios sobre as práticas religiosas (sobretudo a participação nos sacramentos) são insuficientes para estudar a religiosidade no sentido amplo do termo. E são ainda mais insuficientes para entender a religiosidade popular de inspiração ou de raiz católica. Os critérios em torno da prática religiosa só servem para uma “sociologia dos paroquianos” e não para medir o que Gabriel Le Bras designa como a “energética religiosa” dos católicos praticantes. Além disso, Azevedo notou quanto a religiosidade popular estava excluída das pesquisas de Le Bras e de Fichter. Para eles, com efeito, a religião popular pertencia ao domínio da “superstição e do folclore” (Le Bras) ou então era completamente sem interesse em uma sociologia da paróquia (Fichter)⁹.

⁸ Th. de Azevedo, “Catolicismo no Brasil”, Revista *Vozes* 63/2, 1969, p. 117-124. Ver também do mesmo autor *Cultura e situação racial no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1966, p. 165-194. O sociólogo Thales de Azevedo retoma o questionamento feito pelo pioneiro dos estudos de etnografia religiosa e dos estudos africanos no Brasil, Raimundo Nina Rodrigues. Segundo este, o catolicismo brasileiro não passa de uma “ilusão de catequese”.

⁹ Th. de Azevedo, “Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo”, *Cultura e situação racial no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1966, p. 165-194. É um artigo de referência para os estudos posteriores: “o leitor não pode desejar nada de melhor para uma introdução crítica à sociologia do catolicismo no Brasil” (J. Comblin, “Para uma tipologia do catolicismo no Brasil”, *REB*, 28/1, 1968, p. 46).

Azevedo, por sua vez, pôs-se à procura de “formas” de expressão do catolicismo nos que estão fora das práticas convencionais. Chega assim a elencar uma diversidade de expressões da religiosidade católica que reparte em quatro tipos fundamentais¹⁰. O catolicismo *cultural ou social* caracteriza a “religião do berço”, a que se pertence não por conversão, mas pelo fato de ter nascido em uma família católica. O catolicismo *formal* caracteriza o crente que tem um conhecimento doutrinal da fé cristã, que busca praticar os preceitos da religião e da moral. O catolicismo *nominal ou tradicional* diz respeito àqueles que restringem sua participação às festas religiosas tradicionais e às circunstâncias da vida familiar e social (batizados, matrimônios e funerais)¹¹. E, por fim, o catolicismo *popular* traz alguns elementos católicos misturados com práticas sincréticas¹².

É importante retomar essas análises de Thales de Azevedo porque elas representaram um avanço para a sociologia do catolicismo brasileiro, notadamente do ponto de vista do método e da percepção das “múltiplas formas” do catolicismo, além de considerar critérios para além da participação nos sacramentos. Contudo, precisamente quanto a esse último ponto, tal abordagem revela um limite: sua análise dos não praticantes menciona somente pontos negativos. Aliás, o aspecto negativo predomina praticamente em todas as formas de catolicismo, sobretudo na forma popular: certamente, o autor reconhece, sem dificuldade, sua “função terapêutica positiva”, mas não sem revelar uma conotação estereotipada da religião.

¹⁰ Th, de Azevedo, “Catolicismo no Brasil”, *Vozes*, 63/2, 1969, p. 117-124. Ver também P.A. Ribeiro de Oliveira, “Le catholicisme populaire en Amérique Latine”, *Social Compass*, XIX/4, 1972, p. 567-584; P.G. Süess, *Catolicismo popular no Brasil*, p. 17-18; 53-57.

¹¹ Nesse sentido, Serge Bonnet propôs substituir a expressão “católicos sazonais” (Le Bras) por “católicos festivos” (*La fête, la religion populaire et le clergé*, Nancy, chez l’auteur. Recueil d’articles). Ver F. Isambert, “Aurtour du catholicisme populaire. Réflexions sociologiques sur un débat”, *Social Compass*, XXII/2, 1975, p. 193-210.

¹² De uma parte, o povo participa das procissões e guarda as devoções aos santos (católicos) e, de outra, não hesita em consultar os “espíritos dos mortos” nas sessões de espiritismo ou os *orixás* nos ritos africanos.

Finalmente, as “múltiplas formas” do catolicismo brasileiro são consideradas antes como “deformações”, o que o leva a concluir que o Brasil não é um país verdadeiramente católico.

Poderíamos imaginar um diagnóstico diferente da hierarquia católica. No entanto, a rigor, muitos eclesiásticos coincidem no juízo feito sobre a qualidade do catolicismo brasileiro, apontando não apenas suas deficiências, mas também a presença de outros elementos sincréticos. Nessa linha, pode-se indagar: até onde o país mais católico do mundo é realmente católico?

Contudo, essas duas posições extremas revelam um só e o mesmo pressuposto, a saber, que existiria alhures um catolicismo ideal. Ou por outra, os defensores e os opositores constataam por raciocínios diversos que há um desnível entre o *catolicismo popular brasileiro* e o ideal de catolicismo oficial universal. Do ponto de vista da crítica secular, isso põe em questão a afirmação do Brasil como o maior país católico do mundo. Do ponto de vista da ortodoxia, isso representa apenas mais um desafio para a evangelização. De toda sorte, cabe ao teólogo levantar uma questão fundamental: que é, enfim, a “catolicidade”?

O questionamento supera amplamente as fronteiras brasileiras e reclama um debate intereclesial, ou mesmo interconfessional, no seio do cristianismo. Debate tão difícil quanto necessário. No entanto, aqui nos contentaremos em buscar alguns elementos históricos do jeito brasileiro de ser católico.

2 Modelos dicotômicos e genealogia

Apesar da complexidade, somos levados a admitir que a abordagem desse fenômeno pelo viés de tipologias não deve ser considerada como uma mera simplificação. Inclusive porque a historiografia do catolicismo popular não é bastante documentada, revelando uma lacuna insuperável. E devemos admitir que o catolicismo em sua forma popular resiste a toda objetivação totalizante, diluindo-se no

imaginário popular, para além das categorias sociais. É por isso que a abordagem tipológica de certos momentos de sua gênese e de sua formação, apesar de seus limites, vêm preencher um vazio. Privilegiamos aqui duas abordagens principais: a de Riolando Azzi e a de Joseph Comblin.

Dicotomia histórica: decisiva?

Riolando Azzi, em uma perspectiva nitidamente historiográfica, indica “alguns aspectos do catolicismo que relevam de uma maior participação popular”, sem nenhuma pretensão de propor uma análise sociológica do catolicismo¹³. O autor põe em evidência alguns aspectos principais para a formação do catolicismo em sua “evolução histórica” no Brasil. O aspecto evolutivo corresponde ao esforço da pesquisa de Comblin, seguindo a pista da formação do catolicismo popular. A pesquisa de Azzi, porém, traz outros elementos.

De uma maneira geral, ao longo de nossa história, podem-se distinguir dois tipos de catolicismo: um *tradicional* e outro *renovador*. A relação entre os dois conheceu momentos de coexistência pacífica, sob a forma de uma justaposição, mas também momentos de conflitos. No tocante ao catolicismo popular, em sentido estrito, este sofreu influência tanto de um como do outro tipo, apesar de sua origem efetiva estar no catolicismo tradicional.¹⁴

O catolicismo tradicional é descrito em cinco características distintas, mas profundamente convergentes e complementares. Trata-se de um *catolicismo luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar*.

¹³R. Azzi, “Elementos para a história do Catolicismo Popular”, *REB* 36/141, 1976, p. 95-130. O autor organiza sua reflexão em duas partes: primeiro, apresenta as principais características de cada um dos dois modelos do cristianismo no Brasil; em seguida, indica, no curso da evolução histórica, os elementos mais marcantes no catolicismo popular. Destacamos a presente tipologia principalmente sobre a primeira parte do artigo. P.G. Süess não considera a tipologia de Riolando Azzi em seu estudo do Catolicismo popular brasileiro, *op. cit.*

¹⁴R. Azzi, “Elementos para uma história” p. 96.

Paralelamente à implantação do catolicismo tradicional no Brasil colonial, houve igualmente tentativas para instaurar um catolicismo renovado, inspirado pela Reforma católica (concílio de Trento)¹⁵. Entre suas características principais, temos, em paralelo com o catolicismo tradicional: chama-se renovador o catolicismo de tipo *romano, clerical, tridentino, individual e sacramental*.

Enquanto o catolicismo *tradicional* se referia às tradições lusitanas transplantadas à colônia, marcado pelas devoções e procissões, o catolicismo renovador acentuava as tradições romanas e o vínculo com a Santa Sé. É o espírito do concílio de Trento e sua “aplicação” em toda parte na cristandade. Os laços e relações da Igreja no Brasil com Roma eram bastante tênues, praticamente durante todo o período colonial. De toda sorte, é só a partir da época imperial (1822) que se pode falar de um processo de “romanização”¹⁶ da Igreja no Brasil, mediante laços mais estreitos com a Santa Sé, sob a orientação de bispos renovadores e a colaboração de numerosos religiosos de congregações européias.

O catolicismo tradicional era eminentemente “leigo”, graças à instituição do Padroado, pela qual os reis de Portugal, enquanto “Grandes Mestres da Ordem de Cristo”, eram investidos de poder para implantar a religião católica no Brasil: uma religião do povo – sob tutela do poder real – e não uma religião do clero¹⁷. Em contrapartida,

¹⁵ Os principais atores do processo de romanização do catolicismo brasileiro foi um grupo de bispos cujo fim era substituir o catolicismo tradicional e colonial por catolicismo universalista, segundo o modelo romano. Isso corresponde não só ao movimento de centralização da Santa Sé, mas também a um nível nacional, ao processo de unificação de estruturação da sociedade brasileira. Ver notadamente a lista dos bispos renovadores e de suas atividades no artigo de R. Azzi, “O movimento brasileiro de reforma católica durante o século 19”, *REB*, 135, 1974, p. 646-662.

¹⁶ A noção de romanização do catolicismo brasileiro foi proposta por Roger Bastide e desenvolvida por R. della Cava, *Miracle at Joazeiro*, Columbia University Press, New York-London, 1970, p. 20-23 e n.33, p. 216-217. Ver P.A. Ribeiro de Oliveira, “Catolicismo popular e Romanização do Catolicismo brasileiro”, *REB* 36/141, 1976, p. 131.

¹⁷ A lei do *Padroado* foi estabelecida pela Bula *Universalis Ecclesia* de 1508. (B. Bennassar, *Histoire du Brésil*, p. 113). Apesar da oposição de Roma, o regime do Padroado

o catolicismo oficial, inspirado na Reforma Católica do concílio de Trento, acentuou a primazia do clero em oposição aos princípios da Reforma Protestante. A tendência ao *clericalismo* penetrou até mesmo nos institutos religiosos. Foi somente a partir do século XIX que numerosas Congregações de Clérigos Regulares se instalaram no Brasil, com suas associações e confrarias respectivas.¹⁸

Outra característica do catolicismo tradicional é sua configuração medieval: apesar de o Brasil não ter conhecido a Idade Média como tal, isso não impede que as formas medievais decadentes e deformadas nele se tenham implantado.¹⁹ Já o catolicismo renovado é *tridentino*: o concílio de Trento visava a duas reformas principais: uma dogmática e a outra moral. De certa forma, o catolicismo no Brasil estava menos implicado nos problemas dogmáticos da Reforma. Assim, durante e época colonial, todo o esforço foi então posto na reforma moral e não no doutrinário. Mas, devido a um episcopado limitado, os jesuítas constituíam praticamente, segundo o autor, a presença moral na colônia, reagindo fortemente contra a lassidão dos colonos portugueses com os quais se solidarizavam, muitas vezes, os membros do clero. Somente depois da independência, o episcopado tomou em mãos o movimento da Reforma católica.²⁰

O catolicismo tradicional apresentava uma dimensão claramente social: em um deserto de emoções, as manifestações religiosas eram verdadeiros oásis, suscitando ocasiões de

será restabelecido depois da Independência, durante o Regime imperial, e só será definitivamente abolido com o advento da República (1889).

¹⁸ R. AZZI, Elementos para a história, p. 104-105. Haveria algumas precisões a fazer a respeito dos jesuítas em vários lugares deste artigo, mas, como isso é secundário para a presente pesquisa, deixamos de lado.

¹⁹ É nesse contexto que se pode compreender a defesa política do Brasil colonial associada à idéia de guerra religiosa pela ortodoxia, seja na luta contra os invasores franceses e holandeses, seja na luta contra os ameríndios e os escravos fugitivos. O espírito medieval de cruzada está aí bem representado. Cf. E. Hoornaert, "Formação do catolicismo guerreiro no Brasil (1500-1800)", *REB* 33, 1973, p. 854-885.

²⁰ R. Azzi, Elementos para a história", p. 106.

prolongamentos²¹. Havia, porém, conflitos com respeito a esses “prolongamentos” das festividades religiosas bem como a certas expressões religiosas populares suspeitas de superstição²². Por sua vez, o catolicismo renovado era mais *individual* e insistia sobre a transformação pessoal, exigindo a regularização dos casamentos para a recepção dos sacramentos. A partir do século XIX uma onda de “santas missões” populares, dirigidas por sacerdotes da missão, por capuchinhos e redentoristas, sublinhará, cada vez mais, a reforma individual.

Enfim, enquanto o catolicismo tradicional brasileiro, centrado na família, havia desenvolvido o culto e as devoções aos santos, o catolicismo tridentino insistiu nos *sacramentos*, sobretudo na eucaristia, por causa das polêmicas com os protestantes. Por conseguinte, o culto do Santo Sacramento ganhou forma e desenvolveu-se rapidamente, inspirado no dogma da presença real.

A perspectiva de Riolando Azzi, aqui apenas esquematizada, apesar de seu estilo historiográfico e mais descritivo que analítico, comporta elementos importantes para a compreensão do catolicismo popular, destacando as “características específicas” do catolicismo brasileiro em geral²³. Insiste bastante na dicotomia entre duas formas principais de catolicismo, a tradicional e a reformadora, como também desenvolve os aspectos característicos de um lado e do outro. Certamente, há o risco de simplificação, mas é preciso reter, especialmente uma tensão sempre presente na gênese e formação do catolicismo brasileiro.

²¹ V. Coaracy, *Memórias da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 1955, p. 409-411. (Citado por R. Azzi, “Elementos para a história, p. 100).

²² R. Azzi, “Elementos para a história” p. 100-101.

²³ *Ibid.*, p. 95. A autor indica, na exposição de seu método, uma dificuldade: a precariedade das fontes do catolicismo popular, razão pela qual utiliza as referências do próprio catolicismo oficial.

Gênese e evolução: constitutivas?

Joseph Comblin figura entre os pioneiros que iniciaram as pesquisas do catolicismo popular. O autor não critica a dicotomia entre catolicismo oficial e catolicismo popular: ele a supõe. “Não há, diz ele, nenhuma razão para reservar ao catolicismo oficial o privilégio sociológico de constituir, por si só, um sistema coerente digno de estudo”. Porque, em realidade, existem no Brasil – como alhures em todos os países da cristandade – muitas formas de catolicismo popular, compostas de estruturas diversas, perfeitamente coerentes e lógicas, cada uma em seu sistema²⁴.

No tom provocante característico de nosso autor, ele indica a seguir seu “princípio de classificação principal”, o que ele chama “princípio histórico”. Sua hipótese de trabalho é, de uma parte, a afirmação de uma “lógica coerente na forma popular de catolicismo”, mas ele sustenta, de outra parte, que os catolicismos populares procedem de fontes diversas²⁵. Ora, “no Brasil a heterogeneidade e a multiplicidade das fontes são particularmente marcantes”: há influências europeias, africanas e ameríndias. Se só as primeiras são fontes cristãs, as duas outras intervieram na formação das estruturas do catolicismo brasileiro. Assim, podem-se identificar três tipos de estruturas fundamentais que engendraram o catolicismo popular brasileiro: as estruturas *europeias*, as estruturas *africanas*, e as estruturas *ameríndias*.

Estruturas europeias

Essas são subdivididas em três, segundo os períodos da história ocidental: a Idade Média, a Modernidade e a época contemporânea. Em sua forma *medieval*, o autor distingue duas “contribuições”

²⁴J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, *REB*, 28/1, 1968, p. 46-73. O autor situa-se pois praticamente no começo dos debates e deixa uma boa contribuição, do ponto de vista histórico da formação do catolicismo e de uma “epistemologia” do catolicismo popular.

²⁵J. Comblin: Notamos que é o próprio autor que usa a forma plural, afirmando assim mais de um modelo de catolicismo popular: não há *um* catolicismo popular, mas muitos. Ver *Ibid.*, p. 50.

diferentes: uma em torno dos “milagres”, a outra centrada na penitência. A primeira, muito difundida no mundo germânico, tem seu eixo nos milagres dos santos e nas “hierofanias”.²⁶ Esse culto dos santos se desenvolveu em grande parte fora do controle da Igreja oficial. A outra forma medieval dominante, com sua origem nos monges irlandeses, está centrada no *sacramento da penitência*: a confissão feita aos monges inaugura a vida de penitência²⁷. Ora, uma boa parte da mensagem penitencial foi oficializada pela Igreja ocidental, notadamente a institucionalização da confissão, o desenvolvimento das indulgências e a multiplicação das práticas penitenciais. No Brasil, houve e há sempre muitos movimentos religiosos de inspiração penitencial, trata-se não só da forma de catolicismo popular, resumindo-se no círculo de observação do decálogo, na atenção aos interditos sexuais e na confissão dos pecados como “remédio”, como também de todos os movimentos messiânicos nascidos de uma leitura das calamidades naturais como castigo de Deus. O intérprete torna-se um líder religioso denominado beato²⁸. Finalmente, Comblin considera um último elemento do catolicismo medieval: a bênção. Pede-se bênção das casas, dos objetos, das pessoas. Às vezes, mesmo o batismo – e em certo sentido, os outros sacramentos – podem ter também a função de uma bênção.

²⁶ Ibid., p. 54-55. Comblin, na sua descrição das estruturas europeias, segue quase exclusivamente A. Mirgeler, *Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz, 1961. Fica por questionar como essa forma de cristianismo evoluiu no Brasil. A obra grandiosa de Cluny consistiu, em parte, em “cristianizar” essa estrutura religiosa e a introduzir, no seio da Igreja Católica, esse sentido do milagroso. Ora, se as relações entre Cluny e Portugal são conhecidas, fica por perguntar como essa forma de cristianismo evoluiu no Brasil. Segundo o autor, não houve só uma transferência dessas formas europeias, mas também um dinamismo próprio e um rosto particular em torno da veneração dos santos, das narrativas de milagres e dos messianismos.

²⁷ Cabia ao monge determinar as obras de expiação, proclamar a indulgência de Deus e permitir assim o começo de uma vida nova.

²⁸ Os messianismos consistem em uma forma sociorreligiosa particular do catolicismo popular. A “estrutura” ou o arquétipo messiânico continua presente no imaginário popular com as figuras de ressurgimentos ao longo da história. Contudo, trata-se de um universo complexo que deixamos fora de nossa análise. Sobre esse tema, ver P.G. Süess, *Catolicismo popular no Brasil*, p. 62-69. O autor apresenta aí muitos estudos do messianismo no Brasil, feitos por Maria Isaura Pereira de Queiroz (notadamente Id. *Reforme et Révolution dans les sociétés traditionnelles*, Paris, Ed. Anthropos, 1968).

Existem duas formas principais do *catolicismo moderno*: o pietismo barroco e o iluminismo católico. O *pietismo barroco* não é considerado como “popular”, porque supõe um certo nível cultural e uma formação doutrinal. O catolicismo barroco viveu seu apogeu no século XVII, depois da primeira restauração católica. As monarquias católicas puderam animar toda uma civilização refinada de que a América Latina era um dos polos. O *pietismo barroco* mergulha suas raízes desde antes do Concílio de Trento na *devotio moderna* cuja obra-prima é a *Imitatio Christi*.²⁹ O catolicismo barroco exprime-se primeiro como uma religião de sentimento e valoriza o culto dos objetos sagrados. Com efeito, o pietismo barroco criou um estilo religioso, rico e de grande expressividade na arquitetura, na escultura e na música³⁰, cuja expressão brasileira maior está representada no catolicismo *mineiro*³¹. Apesar da constatação de decadência desse tipo de catolicismo, Comblin deixa uma interrogação final: quais são as novas formas que a estrutura barroca revestiu no contexto brasileiro?³²

O que o autor chama iluminismo católico funda-se na ideia de que a corrente iluminista principal não visava à morte do cristianismo, mas a prolongação do humanismo cristão na linha de outros movimentos da

Fora do catolicismo, J. Comblin situa igualmente os movimentos pentecostais – *revivals* protestantes – como uma derivação da estrutura “penitencialista” medieval. Além disso, indica uma pista de pesquisa interessante, mas que não explicita, a saber, a evolução do catolicismo penitencial até aos movimentos sociais e políticos. Ver J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, p. 57.

²⁹ *Ibid.*, p. 58-59. A restauração católica do século 19 foi somente uma recuperação do estilo barroco, sobretudo através da educação católica dos colégios tradicionais. Se, de uma parte, se recuperam os materiais do catolicismo popular medieval, a grande novidade é o acento sobre o sujeito e as atitudes subjetivas. A finalidade da religião reduz-se somente à formação do homem piedoso, devoto, religioso.

³⁰ *Ibid.*, p. 59-61,

³¹ Com a descoberta das minas de ouro em Minas Gerais (1700-1750) aparece uma nova figura do catolicismo patriarcal: surge o catolicismo “mineiro”. As formas religiosas tradicionais encontram um *modus vivendi* adaptados às novas situações socioeconômicas.

³² *Ibid.*, p. 62-63. Podem-se constatar, facilmente, nos meios populares, práticas pietistas e “sentimentalistas”. Se não estão diretamente ligadas ao pietismo barroco, em todo caso, coincidem perfeitamente com ele.

Renascença. Em suma, queria um cristianismo racional e filosófico. Além disso, se, na França e na Alemanha, o iluminismo foi anti-cristão, o iluminismo ibérico e o latino-americano, embora anticlericais, eram compreendidos como expressão cristã.³³ Mas, afinal, em que consiste a estrutura do iluminismo católico brasileiro? Os católicos esclarecidos crêem em um Deus criador do universo e princípio de uma ordem universal em que se fundam todos os domínios da sociedade e da vida; por sua vez, os dogmas são inaceitáveis. O iluminismo entende, assim, defender e promover um “verdadeiro” cristianismo, isto é, uma fé cristã fundada na razão e na consciência. Recusa, por sua vez, os dogmas como mitos, a liturgia como uma pedagogia infantil, os mandamentos da Igreja como tabus morais para o povo ignorante. Comblin, finalmente, associa essa forma de “cristianismo esclarecido” ou “estoicismo católico” às categorias letradas do Brasil, sem, contudo, aprofundá-las melhor.³⁴

Os estilos de *cristianismo contemporâneo* estão, ainda³⁵, diz Comblin, em um período de elaboração, mas ele menciona seis “figuras” representativas. Primeiro, o *catolicismo “revolucionário”* corresponde à emergência de grupos sensíveis aos problemas da urbanização crescente das tensões sociais e da centralização política.³⁶ A consciência revolucionária exprime-se como uma participação nas responsabilidades e nas transformações das

³³ *Ibid.*, p. 64. De maneira análoga, a “laicidade” brasileira será menos antirreligiosa que anticatólica.

³⁴ *Ibid.*, p. 64-65. O autor remete aos materiais reunidos por Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso*, t. II, Rio de Janeiro, 1959, p. 515-607. Sobre o iluminismo católico, remete a duas obras: A. Mírgeler, *Cristianismo e Ocidente*, Herder, 1967, p. 22-49; F. Valjavec, *Historia de le Ilustración em Occidente*, Madrid, 1964, p. 172-184.

³⁵ A substituição do termo “catolicismo” pelo de “cristianismo” denota a tomada de importância social do protestantismo desde a proclamação da República (1989).

³⁶ Um marco significativo foi a criação do “Centro Dom Vital”, fundado por Jackson de Figueiredo, sob inspiração do Arcebispo do Rio, Dom Sebastião Leme, em 1922. O nome do centro é muito significativo: “Dom Vital foi um bispo renovador condenado pelo regime imperial, durante a questão religiosa dos anos 1870. O conflito opôs os bispos renovadores (catolicismo oficial romano) e os representantes do catolicismo tradicional “regalista”, sustentados pelo poder imperial.

estruturas sociais³⁷. Em segundo lugar, temos o *catolicismo das colônias*, que se restringe aos casos particulares de zonas habitadas pelos imigrantes de proveniências alemã, italiana e polonesa³⁸: eles tentavam conservar suas tradições de origem, língua, hábitos, elementos da cultura e da religiosidade. São como “enclaves europeus” com uma forte mentalidade identitária. O terceiro estilo Comblin chama de *catolicismo secularizado* ou *interiorizado*. Diante dos desafios da secularização e da democratização da vida na sociedade moderna, urbana, técnica e industrializada, essa nova tendência religiosa baseia-se em três constatações: o cristianismo aparece como uma via de *unificação interior* da pessoa frente à solidão e à angústia da vida moderna; em seguida, a religião cria *comunidades fraternas*; enfim, o cristianismo propõe um *sistema de valores* morais e sociais.

O desenvolvimento fora do comum do *pentecostalismo*, quarta figura do cristianismo contemporâneo, atinge as massas suburbanas, predominantemente. Através de uma denúncia do pecado, o missionário apela à conversão, e essa leva a uma regeneração, a uma vida nova. Certos sociólogos, em referência à dupla rural-urbano, explicam o sucesso das conversões das massas pela aspiração a uma reintegração moral do povo frente aos desafios dos grandes centros urbanos³⁹. A corrente *marxista* de sua tipologia é o quinto estilo e refere-se, sobretudo, aos jovens intelectuais que se declaram e se imaginam “marxistas”: na maioria dos casos, isso só significa ter uma “concepção realista da história”. Nesse sentido, esses jovens não querem compreender a história “à maneira dos filósofos”, mas ser atores históricos, assumindo a revolta dos oprimidos. Em suma, trata-se de uma vulgarização

³⁷ J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, p. 66-67. Deve-se precisar que o termo “revolucionário” significa aqui mais uma transformação sociopolítica pelas vias democráticas que os movimentos revolucionários armados.

³⁸ *Ibid.*, p. 67. Ver também P.G. Süess, *Catolicismo popular no Brasil*. p. 92.

³⁹ J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, p. 70-71. O autor, já no final dos anos 60, refere-se ao pentecostalismo latino-americano como “um dos fenômenos mais importantes da atualidade”.

do marxismo, bastante próximo do que se chama “catolicismo revolucionário”.⁴⁰ Enfim, temos o *espíritismo kardecista* (Alan Kardec) como expressão do cristianismo contemporâneo no Brasil⁴¹, considerado país do espíritismo por excelência. Graças a seu conteúdo de fundo cristão, atrai muitas pessoas sem exigir delas grandes rupturas com a religião oficial.⁴²

Estruturas africanas

Se os *cultos afro-brasileiros* constituem, segundo o autor, “sistemas autônomos”, existem também formas mais sincréticas. Os adeptos do *candomblé* e do *xangô* querem ser bons católicos: além⁴³ de missas para os *orixás*, eles solicitam para si o batismo cristão e outros sacramentos. Há experiências de sincretismo, mas deve-se salientar que as ambiguidades permanecem de uma parte e da outra: se há proibições e exigências da parte da Igreja católica, há também protestos da parte dos que militam pela conscientização da cultura afro-brasileira de que a religião é um elemento importante.⁴⁴

⁴⁰ J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, p. 70-71.

⁴¹ O espíritismo, mais difundido no Brasil, recebeu a influência de Allan Kardec, autor de *Livros dos espíritos* (1857). O espíritismo kardecista (ou simplesmente kardecismo) conheceu no Brasil um sucesso imediato e retumbante, a ponto de, por volta de 1990, federações espíritas se erguerem na maioria dos Estados. Mistura de doutrina católica e de doutrina de reencarnação, o kardecismo pretende ser uma religião cientificamente estabelecida, demonstrando a existência dos espíritos, que se manifestam através de um médium. Ver R. Marin, *Histoire du Brésil*, p. 463.

⁴² Comblin conclui com o desejo de que, no futuro, se possam ter abordagens mais científicas. J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, p. 71, indica uma obra de referência, apesar de seu estilo apologetico, B. Kloppenburg, *O espíritismo no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1960.

⁴³ J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, p. 71-72. A bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras é abundante, e nela os estudos de Roger Bastide estão entre os mais respeitados: ver, por exemplo, *Le prochain et le lointain*, Paris, 1970; *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, PUF, 1960.

⁴⁴ Os movimentos de conscientização da negritude mais radicais consideram o catolicismo como uma “religião de brancos” e recusam todo sincretismo.

A umbanda constitui uma forma de sincretismo particular entre o cristianismo e os cultos africanos, sem ignorar igualmente a influência do espiritismo kardecista⁴⁵. É, no fundo, o resultado de uma racionalização de elementos culturais africanos e elementos da moral e da visão cristã do mundo. Há indícios de crescimento, mas, segundo o autor, não existem estatísticas oficiais confiáveis⁴⁶.

Estruturas ameríndias

Não se trata, na tipologia de Comblin, das religiões ameríndias, vividas no interior das tribos do Amazonas e do Mato Grosso. As estruturas ameríndias correspondem às formas de sincretismos indígena-católicos em uma parte da região Norte e Nordeste, em que os indígenas estão em contato com o resto da população. É o sincretismo dos caboclos. A atitude “iconoclasta” de muitos missionários que consideraram tais manifestações como simples “superstições”, fundamentou uma ação agressiva e destruidora. No entanto, essas assim chamadas superstições constituem um sistema coerente e unitário com o qual se deveria entrar em diálogo em vista da evangelização. Caso contrário, mesmo se o aspecto exterior muda, a estrutura interna permanece, até mesmo sob a forma de ressentimento⁴⁷.

⁴⁵ J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil” p. 72. O autor não fala da relação com o espiritismo kardecista, mas a umbanda é uma sua dissidência. Durante os anos 20, uma parte do grupo do Rio rompeu com a ortodoxia kardecista, abandonando a frieza das sessões do espiritismo. E desenvolvendo um culto enriquecido por elementos tomados da *macumba* (mistura antiga de crenças africanas, ritos ameríndios e feitiçaria ibérica). Na gênese e formação da primeira religião inteiramente “*made in Brazil*”, os elementos católicos estão igualmente presentes. Ver R. Marin, *Histoire du Brésil*, p. 463.

⁴⁶ Comblin não fala da presença de elementos afro-brasileiros em contexto litúrgico. De fato, na época de seu artigo, a realidade praticamente não existia. Mas isso coincide com o caminho aberto por sua tipologia. Ritmos, gestos e símbolos afro-brasileiros entraram nos costumes das celebrações e encontros das Comunidades Eclesiais de Base e de grupos populares.

⁴⁷ J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, p. 72-73.

Genealogia: um projeto apenas anunciado

No fim desse *olhar em perspectiva* sobre essas três estruturas de formação do catolicismo popular brasileiro, cabe assinalar alguns pontos. O grande mérito de Comblin foi ter aberto muitos campos de pesquisa que indica ao longo de seu trabalho; muitas perspectivas são abertas e o panorama do catolicismo brasileiro vai de uma fronteira à outra. Contudo, além de alguns problemas de método e da necessidade de maior precisão dos conceitos e aprofundamento das questões levantadas, esse trabalho pioneiro manifesta uma desproporção flagrante entre as três estruturas. Isso revela muito mais do que um limite da pesquisa do autor: trata-se de uma realidade a constatar, a saber, que as estruturas europeias tiveram muito mais influência na formação do catolicismo popular. Porém, se a pista seguida pelo autor não é completamente equívoca, seria preciso buscar algum “fator de compensação”. De fato, se levássemos em conta, também, as estruturas antropológicas africanas e ameríndias, encontrar-se-ia uma riqueza de elementos capazes de engendrar as formas do catolicismo popular e na própria composição cultural do povo brasileiro. É preciso confessar imediatamente que tal projeto reclamaria uma pesquisa interdisciplinar mais ampla e de longo fôlego.

Em suma, tendo presente essas duas últimas tipologias de corte mais histórico-religioso, a tipologia de Comblin apresenta uma grande riqueza de elementos e de fatores, não só na gênese e na formação do catolicismo brasileiro, mas também revela claramente a dificuldade das fontes históricas, o problema das estruturas dominantes e dos canteiros ainda abertos à pesquisa. Pesquisa necessariamente interdisciplinar, porque, se nos restringirmos às estruturas especificamente “religiosas”, não há equilíbrio possível: a influência das estruturas africanas e, sobretudo, ameríndias revela-se quase insignificante. Somente uma abertura ao estudo de estruturas antropológicas e culturais poderá completar esse tipo de análise. A tipologia de Riolando Azzi, por sua vez, conserva todo seu valor, sem esconder seus limites, os quais o próprio autor confessa, à guisa de introdução. Critica-se, ainda, o autor por sua perspectiva demasiado historiográfica.

Nesse sentido, somos tentados a evocar uma reflexão de E. Hoornaert⁴⁸. Trata-se de uma pesquisa histórica da formação do catolicismo no Brasil, mas explicitando uma tomada de posição. Na linha das “Teses sobre a filosofia da História”, de Walter Benjamin, Hoornaert pretende reler a história eclesial brasileira na perspectiva dos oprimidos. O autor entende, assim, contrabalançar a história oficial contada pelos “vencedores” com outra versão a partir do silêncio ou do grito das vítimas. Ora, a tentativa de interpretar a história do catolicismo no Brasil do ponto de vista dos oprimidos não só tem pertinência, mas tornou-se como uma exigência no contexto latino-americano, frente ao escândalo que representa o abismo entre ricos e pobres, sem falar do massacre dos povos autóctones e culturas locais. Contudo, essa tarefa não é fácil, sobretudo tratando-se do catolicismo. Na abordagem de Hoornaert, ficam, pois, alguns pontos a esclarecer. Primeiro, a existência de “duas religiões” católicas, uma burguesa e outra popular: isso concerne ao passado, ao presente ou a ambos? Quais são as diferenças produzidas no tempo? Em seguida, falta também uma maior distinção entre os planos social, econômico, cultural e ideológico. Enfim, ele deixa entender que aos pobres corresponde uma cultura dos pobres, que produziu o catolicismo popular, e que aos ricos corresponde uma cultura burguesa, que se ligou ao catolicismo oficial. Se não se deve esquecer a tensão entre o catolicismo popular tradicional e o catolicismo oficial, não parece exato identificar oficial e burguês, principalmente depois de tantos esforços da Igreja “oficial” latino-americana em direção aos pobres.

Finalmente, por um lado, a reflexão historiográfica de Azzi torna ainda mais aguda a dicotomia entre dois tipos de catolicismos, apresentando-os de maneira comparativa e sistematicamente opostos um ao outro, caindo numa certa simplificação esquemática que se distancia da real complexidade. Por outro lado, a proposta de Hoornaert não supera o esquema dicotômico e dualista, incorrendo no risco de

⁴⁸Idem., *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800, ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*, Petrópolis, Vozes, 1974.

polarização redutora ou instrumentalização dos dados. Ora, a realidade revela-se muito mais complexa e o pluralismo torna-se cada vez mais irreduzível.

3 Para além do *ideal-tipo*, um estilo plural

Os estudos acima e tantos outros⁴⁹ quiseram responder ao apelo da Conferência episcopal latino-americana de Medellín (1968), que tratou do tema do catolicismo popular: por um lado, o documento de Medellín constatou a existência de “motivações diversas que, por serem humanas, são necessariamente ambíguas” (*Medellín*, 6/4) e, por outro, fez a seguinte recomendação pastoral: “Que sejam feitos estudos sérios e sistemáticos sobre a religiosidade popular e suas manifestações” (*Medellín*, 6/10). Pedro Ribeiro de Oliveira, em conclusão de seu estudo das tipologias do catolicismo latino-americano⁵⁰, propôs uma síntese em três tendências, a partir de combinações de elementos do catolicismo. Para sublinhar que as combinações salvaguardam a unidade do catolicismo, embora conferindo-lhe uma pluralidade de formas, o autor utiliza o conceito de “constelação”.⁵¹ A cada constelação corresponde o que ele chama “arquetípos”, isto é, modos de relação entre o indivíduo e o sagrado,

⁴⁹ Para conhecer as diferentes tipologias sobre o catolicismo popular brasileiro, ver REB, 36/141, 1976, p. 3-280. Ver igualmente a síntese de P. G. Süess, *Catolicismo popular no Brasil: Tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*, São Paulo, Loyola, 1979. Essa pesquisa foi apresentada como tese de doutorado em teologia fundamental na Universidade de Munique, 1976-1977, com o título de *Volkskatholicismus in Brasilien zur Typologie und Strategie gelebter Religiosität*, Munique, Chr. Kaiser Verlag, 1978.

⁵⁰ P. A. Ribeiro de Oliveira “O Catolicismo popular na América Latina”, p.578. Ribeiro é autor de muitos trabalhos sobre o catolicismo popular: “Catolicismo popular e hegemonia burguesa no Brasil”, ASSR, 4/7, 1979, pp 53-79; “The Romanization of Catholicism and Agrarian Capitalism in Brazil”, *Social Compass*, XXVI, 2-3., 1979, p. 309-329. Ver notadamente sua bibliografia com os comentários sobre o “Catolicismo popular no Brasil” REB, 36/41, 1976, p. 272-281.

⁵¹ Id. “O catolicismo popular na América Latina”, p. 574-575. O autor entende pelo conceito de “constelação” antes uma imagem – “conceitos significativos”. “Se se considera, diz ele, o conjunto dos elementos do catolicismo, como um céu estrelado, pode-se nele procurar os conjuntos de práticas, de crenças, e de valores que correspondem às estrelas”.

expressos nas práticas.⁵² Do ponto de vista da relação entre a prática e a atitude, existem vários “estilos”, isto é, diferentes comportamentos diante do sagrado: atitude de submissão, de piedade, de racionalização, de compromisso, de ascetismo ou de secularização. Em cada uma dessas atitudes, o fiel escolhe entre os elementos “disponíveis” do catolicismo os que convêm à sua expressão religiosa e ao seu comportamento no mundo. No entanto, um estilo pode combinar-se com outros estilos⁵³.

A *constelação sacramental* compreende as práticas referentes aos sacramentos oficialmente reconhecidos pela Igreja: através dos sacramentos, a Igreja faz a mediação entre o indivíduo e tudo o que é sagrado. O autor sublinha, igualmente, nessa constelação, o caráter não utilitário das práticas, uma vez que os sacramentos têm por finalidade realizar ou confirmar uma relação de filiação entre o ser humano e Deus. Já a *constelação das devoções* é formada pelo conjunto das práticas em que se inscreve o arquétipo da relação direta com um ser sagrado pessoal, “considerado como um fim em si”.⁵⁴ As práticas que estabelecem essa ligação pessoal e direta podem ser individuais (preces, novenas, promessas) ou coletivas (procissões, festas de santos padroeiros, romarias). Em todas essas formas, a devoção traz vantagens de ordem espiritual. Enfim, a *constelação das proteções*, por sua vez, faz apelo a entidades sagradas visando a obter proteção ou a

⁵² Süess considera que o emprego do termo “arquétipo” por Ribeiro fica impreciso nesse artigo: tem um sentido figurado ou o sentido técnico de Jung? Ver o “Catolicismo popular no Brasil”, p. 81. Em todo caso, Ribeiro indica, pelo menos em uma breve nota, que o arquétipo designa “um modelo que se impõe ao indivíduo”. Quer dizer que é involuntário, independente da “motivação”. Ver P.A. Ribeiro de Oliveira, “Le Catholicisme populaire en Amérique Latine, *op. cit.*”

⁵³ *Ib.* p. 580-581. O autor acrescenta que “o conceito de estilo é, sem dúvida, mais rigoroso que o de motivação “utilizado” por Pin e retomado por Büting em suas respectivas tipologias. Os estilos de catolicismo são mais facilmente observáveis que as motivações. A análise da motivação é importante para o estudo do indivíduo, mas, diz ele, não é pertinente para o estudo do grupo.

⁵⁴ O autor nota que esses “seres sagrados pessoais” levam o nome genérico de “santos” na linguagem popular, mas é preciso não confundir com a noção canônica de santidade. *Ibid.*, p. 577.

pedir favores diante das dificuldades deste mundo (doenças, acidentes, calamidades, problemas sentimentais e familiares, desemprego e um conjunto de outras situações diante das quais o indivíduo se sente impotente).⁵⁵

Ribeiro de Oliveira sublinha que as práticas associadas a essas constelações não apenas são “autenticamente” católicas, mas também que esses três arquétipos de relação ao sagrado merecem igual “legitimidade”⁵⁶. Contudo, a relação à doutrina não é da ordem de uma “integração”: há “inadequações”⁵⁷. Ora, é precisamente o estatuto legítimo dos três núcleos arquetípicos que autoriza a falar de unidade do catolicismo enquanto sua divisória permite perceber uma pluriformidade: é uma das teses do autor⁵⁸. Ribeiro interroga também se não existem outros arquétipos no catolicismo. Disso resultam duas constelações paradoxais “uma, própria da doutrina cristã, mas ausente nas pesquisas de campo; a outra, presente no catolicismo latino-americano, mas sem estatuto legítimo na doutrina católica. A que constelações se faz, pois, alusão?

A grande ausente seria a constelação da Palavra de Deus. No entanto, essa relação é vital para a vida de fé. Certamente, há razões históricas que explicam essa ausência, como a oposição palavra/sacramentos do catolicismo tridentino e a inacessibilidade da Bíblia para um leigo. Mas há também razões socioculturais: afinal, como pensar as particularidades da relação com as Sagradas Escrituras para as massas pouco ou nada escolarizadas? Explicar não é justificar: na dinâmica conciliar (Vaticano II) e sua continuidade pelas conferências latino-americanas, assistir-se-á a um bom trabalho e grande desenvolvimento da relação com a Palavra, sobretudo nas Comunidades de Base, nos “Círculos bíblicos” e em outros grupos de formação bíblica.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 578.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ No autor, o termo de “cloisonnement” designa uma não-integração simplesmente com a formulação doutrinal do catolicismo. *Ibid.*, p. 578.

⁵⁸ *Ibid.*

Em contrapartida, o fenômeno designado por Ribeiro como uma “constelação mágica”, permanece um desafio e um enigma. Essa constelação que reúne as práticas ditas mágicas se diferencia da constelação protetora na medida em que introduz um agente mediador na relação de proteção entre o homem e o sagrado: um curandeiro, um feiticeiro ou um taumaturgo. O fiel recorre a esse agente mediador para obter, mediante o cumprimento do rito prescrito, uma intervenção sobrenatural que lhe seja benéfica. Esse tipo retorna nas pesquisas, mas os que ele designa não se sentem em contradição com o catolicismo. Ao contrário, consideram-se como “bons católicos”. Haveria aí matéria para a reflexão sobre o doutrinal e o popular, mas, infelizmente, o autor não persegue a pista: “essa constelação não tem status legítimo no catolicismo; por isso, sai do objeto de nossa pesquisa”.⁵⁹

Essas duas últimas constelações postas “fora do jogo” mostram a amplitude do campo de pesquisa a perseguir e, ao mesmo tempo, desvelam os limites da reflexão de Ribeiro: paradoxalmente, fica demasiado em referência ao catolicismo doutrinal (oficial) como único ponto de unidade do catolicismo. É verdade que, em uma publicação posterior, o autor fala com razão de uma “grande distância” entre o “catolicismo prático” na América Latina e o ensinado pela Igreja (catolicismo doutrinal). Mas, até que ponto a tensão entre esses dois “estilos” não se revela de maneira unilateral, isto é, unicamente no sentido de questionar o catolicismo popular pelo catolicismo oficial?⁶⁰ Resta patente o esforço do autor para afirmar a unidade do catolicismo, para evitar a dicotomia de “dois catolicismos” (um popular e outro oficial), marcando, ao mesmo tempo, a “pluriformidade” que daí deriva. Se as constelações se referem aos “praticantes”, a relação de suas práticas com a doutrina é definida pela noção de “estilo”: os estilos são as atitudes atualizadas pelos fiéis. O cristianismo recebe o estilo próprio daquele que o pratica⁶¹.

⁵⁹ *Ibid.* p. 579.

⁶⁰ P.A. Ribeiro de Oliveira, “Catolicismo popular como base religiosa”, *Catequese e socialização da fé*, Rio de Janeiro, 1974, p. 130-137. Ver P.G. Süess, *Catolicismo popular no Brasil*, p. 82.

⁶¹ P.A. Ribeiro de Oliveira, “Le catholicisme populaire en Amérique Latine”, p. 580-581.

O trabalho de Ribeiro permite vislumbrar não somente uma síntese do catolicismo popular mas também refletir o estado da questão das pesquisas feitas em seguida e sobre a recomendação da Conferência latino-americana de Medellín⁶². Trata-se da tentativa de uma visão de conjunto de toda a América Latina. Dito isso, haveria particularidades referentes ao Brasil? Que princípios de distinções se devem procurar? Supondo que essas tipologias revelem uma religiosidade ainda marcada pelo mundo rural, não seria o caso de analisar “se” e “como” o processo de urbanização intervém diretamente sobre a religiosidade do povo brasileiro?

Guiado por essa última questão Antonius Benko aplica as constelações de Ribeiro de Oliveira ao mundo urbano de uma grande metrópole: Rio de Janeiro.⁶³ A reflexão de Ribeiro, de fato, refere-se a toda a América Latina e, no tocante ao contexto brasileiro, utiliza, principalmente, as pesquisas feitas em duas dioceses próximas do mundo rural, no contexto de cidades de médio porte⁶⁴. Benko, ao contrário, partindo do mundo urbano, formula quatro questões fundamentais: a metrópole muda a religiosidade? Que influência tem o nível econômico sobre a religiosidade? Que papel desempenha a formação religiosa na religiosidade? Como os fiéis ligados a diversas constelações se comportam perante as mudanças na Igreja?

Aqui retomamos somente alguns traços da pesquisa de Benko.⁶⁵ Primeiro, a constatação de que, na metrópole, há uma redução de práticas devocionais (“constelação das devoções”) em relação aos dados de Ribeiro: de 82,5 a 77,7%. Em contrapartida, há um aumento nas “práticas de busca de proteção” de 75,0 a 89,9%. Isso se explica pela

⁶² Cf. *Medellín*, 6/10).

⁶³ A. Benko, “Aspectos psico-sociais da religiosidade no Estado da Guanabara”, *Síntese* 2/3, 1978, p. 49-103.

⁶⁴ Trata-se da diocese de Lins (São Paulo), sem forte presença católica (88,0 %), e da diocese de São João del Rei (Minas Gerais), essa última apresenta uma forte presença católica (98,0 %) e é muito marcada pela tradição. Em números, o Rio de Janeiro contava 83,9% de católicos. Ver G.P. Süess, *Catolicismo popular no Brasil*, p. 82-83.

⁶⁵ G.P. Süess, *Catolicismo popular no Brasil* p. 82-88.

necessidade maior de proteção diante dos problemas urbanos. Quanto à constelação sacramental, a prática semanal passa de 14,5 a 21,9% na metrópole⁶⁶. Quanto à leitura das Sagradas Escrituras, o elemento da constelação da Palavra que Ribeiro lamenta estar ausente em suas pesquisas, Benko constata uma prática de 21,6% na metrópole.⁶⁷

Benko constata igualmente que a necessidade de proteção e a prática de devoções aumentam em uma proporção inversa à situação econômica; os que têm menos recursos buscam mais proteção e mais prática religiosa. Não há diferenças sensíveis nesse tipo de comportamento entre os homens e as mulheres. Ao contrário, no que concerne à constelação sacramental e à constelação da Palavra, a diferença é notável. Os homens que têm uma renda mais alta participam mais da eucaristia, enquanto as mulheres conservam a mesma frequência, independentemente de sua camada social. Quando à leitura da Bíblia, essa se torna mais importante conforme a elevação de categoria social.

A comparação de Benko entre a religiosidade praticada no meio rural ou de uma cidade de médio porte e a praticada no contexto urbano de uma metrópole parece-nos pertinente. Sobretudo se considerarmos, como se deve, a evolução das taxas de urbanização no Brasil, que passou de 31,2% (em 1940) a 78,4%⁶⁸ (em 1996). Mas, por sua vez, resta questionar a validade da “transposição” do esquema das constelações à realidade das metrópoles. Inclusive porque, por exemplo, a fraca representação

⁶⁶ Talvez seja preciso inserir algumas variantes de que o autor não fala: primeiro, existem mais possibilidades de participação da eucaristia em uma metrópole; em seguida, é preciso verificar a mentalidade dos fiéis quanto à relação entre a recepção da comunhão e o sacramento da penitência. Em geral, no mundo rural e tradicional, a consciência do pecado é mais acentuada, e, em consequência, os católicos ousam menos comungar sem terem realizado o sacramento da penitência há pouco tempo.

⁶⁷ Será preciso acrescentar que, nas metrópoles, o nível de escolaridade é mais elevado? Em todo caso, é um elemento a considerar como variante a incluir nesse tipo de análise.

⁶⁸ Fonte: IBGE.

da constelação sacramental e da constelação bíblica no mundo rural se explica, fundamentalmente, pela carência de presbíteros, de um lado, e pelo problema do analfabetismo, de outro⁶⁹.

O problema de uma dicotomia entre os “dois catolicismos” está bem colocado por Ribeiro: as noções de arquétipos, de constelações e de estilo oferecem um belo panorama do catolicismo popular, como também realizam um esforço meritório para compreender o pluralismo das formas a partir de uma unidade. Mas se, de uma parte, a noção de unidade, em uma pluralidade de formas, fica restrita à referência ao catolicismo oficial, de outra, resta verificar a real superação da dicotomia. Em todo caso, a tensão permanece.

A diferenciação entre religiosidade vivida no *meio rural ou semirrural* (cidade de médio porte) e a religiosidade vivida em uma *metrópole*, introduz uma outra tensão (Benko). Mesmo se a transposição dos modelos (arquétipos) não é sem problemas e se os fatores socioeconômicos ultrapassam a divisão rural/urbano. É preciso também considerar que, nas populações urbanas, sobretudo nos meios populares, há uma porcentagem considerável de novos migrantes oriundos do meio rural. Assim como os valores urbanos – e contravalores – chegam aos mais distantes recantos. Há processos complexos de adaptação, entenda-se de desadaptação, que mereceria estudos mais detalhados.

À guisa de conclusão: Deus onde estás?

Esse panorama, em sua complexidade, aponta para a importância do imaginário popular, de matrizes social, cultural e religiosa, para uma melhor compreensão do problema de Deus, revelado e escondido.

⁶⁹ P.G. Süess, *Catolicismo popular no Brasil*, p. 87-88. Segundo o IBGE, a taxa de analfabetismo passou de 25,4% (em 1980) para 14,7% (em 1996). Contudo, o nível de escolaridade continua muito baixo, porque as campanhas contra o analfabetismo fizeram baixar as cifras com alguns ensinamentos rudimentares: quem sabe assinar seu nome não é mais contado como analfabeto.

Postulamos que o catolicismo popular é representativo da religiosidade popular brasileira e testemunha a memória viva da evangelização cristã no Brasil. Memória trançada de continuidades e de rupturas, que se exprimem por uma série de dicotomias: entre religiosidade popular e doutrina religiosa, entre catolicismo oficial e catolicismo vivido, entre fé “pura” e sincretismo. Certamente, todas essas tensões foram vividas no interior do catolicismo enquanto ele era compreendido como uma parte da identidade do povo brasileiro. Mas elas existiam também à margem do catolicismo hegemônico, às vezes, mesmo na clandestinidade e vítimas de perseguições: basta pensar nas tradições ameríndias e africanas.

O questionamento da identidade católica dos brasileiros remonta, portanto, ao começo de século XX, na sequência da separação entre Igreja e Estado, do advento da liberdade religiosa e como consequência de estudos etnográficos e sociológicos. Dos pontos de vista teológico e eclesial, porém, somente com o advento do Concílio Vaticano II e sua recepção criativa na América Latina, é que haverá, para a Igreja Católica, um interesse novo pela religião popular. Isso tem relação com o espírito de *aggiornamento*, que provoca, por sua vez, um movimento de migração religiosa e de recomposição do tecido cristão⁷⁰. Migração e recomposição estão bem presentes na paisagem religiosa contemporânea, não sem manifestar ambiguidades e suscitar questionamentos sobre o crer cristão.

As tipologias constituem uma diversidade de caminhos de abordagem que permitem aceder ao mundo do catolicismo popular, mas cada uma revela também limites, nem sempre compensados inteiramente por outras tipologias. São complementares umas das outras, sem por isso tornar possível uma síntese, tão difícil quando indesejável. Porque elas testemunham, sobretudo, uma complexidade e uma riqueza ao mesmo tempo que indicam a exigência de uma reserva epistemológica contra todo reducionismo das experiências “em toda radicalidade ninguém,

⁷⁰ Sobre a noção de “recomposição” do religioso, ver Daniel Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* p. 315.

com efeito, está em direito de pronunciar-se sobre a fé do outro nem, aliás, sobre a sua”⁷¹.

Feita essa reserva, importa reter desse percurso feito algumas tensões maiores do catolicismo popular brasileiro, igualmente importantes para uma melhor compreensão da dinâmica da fé cristã e aproximar-se do “retrato-falado” de Deus, segundo o imaginário e a expressão populares. Sublinhamos três tensões dinâmicas.

Em primeiro lugar, há uma tensão expressa pela dicotomia fundamental entre dois estilos de catolicismos: um ideal e o outro vivido; um tradicional e devocional, o outro renovador e sacramental; um clerical e hierárquico, o outro leigo e organizado em confrarias; um erudito e refletido, o outro, popular e emocional. Enfim, do ponto de vista da doutrina católica: um oficial, romano e universal, e outro sincrético, “brasileiro” e parcial, ou mesmo deformado. Certamente, nenhum desses dois estilos se encontra em estado puro, mas essas polaridades indicam uma tensão permanente desde a gênese e formação do tecido religioso no Brasil, até nossos dias. Permanece, pois, uma ambiguidade radical, interpretada por alguns como uma ilusão de catequese, ou mesmo como um fracasso, ou considerada por outros como uma simples deformação a corrigir. Porém ambas as posições pressupõem um modelo pré-estabelecido alhures, critérios “objetivos” e extrínsecos de discernimento, quando não realizam um juízo “a priori” das experiências. Nesse sentido, importa guardar as tensões expressas pelas diversas polarizações como lugares de surgimento da experiência religiosa real, da fé em contexto e da própria noção de “encarnação”, do Deus que se fez carne. Porque, se as polarizações acima mencionadas não devem ser enrijecidas, devem ser refletidas em vista de captar o dinamismo fundamental da fé, no seio da própria experiência humana. No Brasil, essa experiência é particularmente marcada por uma mescla de origens sociais, culturais e religiosas diferentes, constituindo-se fonte de vida e de ambiguidades.

⁷¹ P. Gisel, *L'excès du croire*, Paris, DDB, 1990, p. 13.

Em segundo lugar, existe uma tensão entre a unidade do catolicismo e a pluralidade de formas e expressões. Essa tensão provém da dicotomia entre dois estilos de catolicismo, mas a ultrapassa: é a noção mesma de catolicidade no cristianismo que está em jogo. Como considerar então a unidade sem comprometer o pluralismo de formas? As reflexões de Ribeiro de Oliveira tratam da questão segundo a relação à doutrina: não se trata de modo algum de uma relação de integração, porque há divisórias. Por conseguinte, a unidade é dada pelo estatuto legítimo das três constelações arquetípicas: as constelações sacramental, devocional e protetora. E a pluralidade de formas corresponde aos diferentes estilos de relação ao sagrado, suscitada pela fronteira que divide e, ao mesmo tempo, põe em relação⁷². A reflexão é bastante sugestiva, e o esforço para articular a unidade e a “pluriformidade” resta pertinente. Contudo, além da falta de algumas precisões sobre os conceitos utilizados, o limite maior dessa reflexão refere-se ao tipo de unidade que ela veicula, a saber, a unidade da fé é referida unicamente à doutrina, tal como se exprime nos documentos oficiais. Além do horizonte limitado de tal concepção de unidade, ficam em aberto os problemas e os conflitos de interpretação da doutrina. Portanto, o problema continua inteiro. Aqui, todavia, trata-se unicamente de identificar a tensão, ao mesmo tempo problemática e fecunda entre a unidade cristã e a pluralidade de estilos de experiências da fé. Não obstante, essa questão deve ser posta no próprio seio de uma catolicidade que se redefine face ao ecumenismo. Nesse terreno, a abordagem doutrinal deve deslocar-se, ou antes, dar lugar à abordagem bíblica, fonte da fé comum e, portanto, lugar possível de um encontro. Somente assim será possível discernir a unidade no seio de um pluralismo de formas para fazer justiça às experiências em sua diversidade irredutível.

A terceira tensão, enfim, reporta-se à relação entre gênese e estrutura na formação e na evolução do catolicismo popular. Comblin indicou, com razão, uma tríplice estrutura na composição do catolicismo

⁷²P.A. Ribeiro de Oliveira, “Le catholicisme populaire en Amérique Latine”, p. 567-584.

brasileiro: a europeia, a africana e a ameríndia⁷³. Contudo, por causa da desproporção flagrante entre essas três estruturas religiosas em proveito da dominante europeia, sublinhamos a importância de considerar outros tipos de estruturas antropológicas, simbólicas, culturais, etc. Além disso, será preciso sopesar um processo de formação de novas figuras do catolicismo frente aos novos desafios e às novas chances de recomposição. A relação entre gênese e estrutura deve-se, pois, considerar como uma tensão dialética sempre atual, suscitada por novos encontros da mensagem evangélica com as expressões culturais, em cada contexto em que a fé é proposta. A relação entre gênese e estrutura implica, enfim, a busca de uma *regula fidei* capaz ao mesmo tempo de “dar razão” (I Pd 3,15) da novidade das experiências dos fiéis em sua diversidade, sem renunciar por isso ao confronto com uma “normatividade” para discernir a autenticidade, a justeza e a verdade da experiência cristã.

Essas três tensões maiores são, em última análise, habitadas por uma mesma dinâmica fecunda, capaz de engendrar novas figuras históricas como, por exemplo, as Cebs, o movimento carismático e os neopentecostais. Assim, essas figuras religiosas brasileiras, por mais que veiculem ambigüidades, trazem igualmente algo de novo, em continuidade ou em ruptura com as estruturas tradicionais e “em fronteiras” com as situações contextuais. As tensões permanecem dialeticamente: elas compõem a própria dinâmica da fé.

Nessa perspectiva, não condiz com a tarefa do teólogo cristão nem com uma atitude verdadeiramente crítica simplesmente refutar uma figura ou outra “em bloco”, sem o trabalho reverente de uma análise mais profunda do fenômeno; não se pode ignorar a importância do imaginário popular na evangelização e na própria interpretação das tradições bíblicas e eclesiais. Mas, por sua vez, a teologia não pode resignar-se numa tolerância complacente e num relativismo em nome do diálogo com o diferente; o teólogo não pode fazer economia de sua

⁷³ J. Comblin, “Por uma tipologia do catolicismo no Brasil”, p. 46-73.

função crítica. Importa, pois, levantar a questão fundamental da verdade da fé, em sua tríplice dimensão, questionando-se sobre a autenticidade das experiências (aspecto subjetivo), a justeza das relações umas com as outras (aspecto intersubjetivo) e, enfim, a verdade do próprio ato de crer (aspecto objetivo).

Trata-se, finalmente, de continuar o exercício da longa tradição judaico-cristã de combate à idolatria, em sua contínua descontinuidade, discernindo entre as imagens de Deus, populares ou não, e o rosto verdadeiro de Deus. Mas como contemplar Deus face a face e continuar vivendo? A diferença cristã afirma essa possibilidade através da fé em Jesus, o Cristo, Filho de Deus: somente no espelho de Seu olhar, tão humano quão divino, cremos reconhecer o que realmente somos: filhos e filhas, à imagem e semelhança de Deus.

contato:

prubens@unicap.br

FACES E INTERFACES DA SACRALIDADE NUM MUNDO SECULARIZADO

Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer¹

RESUMO

Nesta reflexão, feita a partir do lugar onde nos situamos, ou seja, o da teologia cristã, propomo-nos identificar algumas das faces que hoje toma a sacralidade. Vamos também tentar perceber como estes rostos fazem “interface” com outros, superpondo-se em níveis dialogantes e comunicantes e propondo novas e insuspeitadas sínteses às gerações do século XXI. Finalmente, tentaremos identificar algumas consequências e alguns desafios para a teologia que essas faces e interfaces trazem e plantam no chão da cena teológica.

PALAVRAS-CHAVE: pluralismo religioso, pós-modernidade, diálogo Interreligioso.

ABSTRACT

In this reflexion, produced, arisen from the ‘locus’, place where we are situated, so to say, Christian Theology’s that one, we aim at identifying some of the faces that sacrality assumes nowadays. We have in mind also to try perceiving the way these visages make, construct “interface” with other ones, superplacing each other in dialoguing communicant levels as well as purposing new and unsuspected syntheses to XXIth Century’s generations. Finally we will try identifying some consequences and some challenges for the Theology that these faces, and interfaces bring forth and plant upon the theological scenery ground, soil.

Key words: Religious pluralism, Postmodernity, Interreligious dialogue.

¹ Possui graduação em Comunicação Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1985) e doutorado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1989). Atualmente, é professora e decana do ctch da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: deus, alteridade, mulher, violência e espiritualidade. Tem pesquisado e publicado nos últimos anos sobre o pensamento da filósofa Simone Weil.

Introdução

O mundo em que vivemos não é mais como aquele onde viveram nossos antepassados, nossos avós, as gerações que sempre nasceram e se criaram cercadas dos símbolos, dos sinais e das afirmações da fé cristã e – mais do que isso – católica. Hoje vivemos num mundo onde a religião, muitas vezes, desempenha mais o papel de cultura e força civilizatória do que propriamente de credo de adesão que configura a vida². Mais ainda: vivemos num mundo secularizado e plural em todos os aspectos e termos. Desejamos dizer com isso que a pluralidade advinda da globalização afeta não apenas os terrenos econômico e social, mas igualmente os políticos, culturais e também religiosos. Hoje as pessoas nascem e crescem no meio de um mundo onde se cruzam, dialogam e interagem de um lado o ateísmo, a descrença e/ou a indiferença religiosa; e de outro lado, várias religiões, antigas e novas, que se entrecruzam e se interpelam reciprocamente. O Cristianismo histórico se encontra no meio dessa interpelação e dessa pluralidade³.

² Cf. os inúmeros autores que trabalham esse aspecto da secularização como mudança de prisma para compreender e assimilar o religioso. MOLTSMANN, J. **God for a secular society: the public relevance of theology**. Minneapolis: Fortress Press, 1999; WESTHELLE, V. Modernidade, mito e religião: crítica e reconstrução das representações religiosas. *Numen* v. 3, n. 1, jan-jun 2000, p. 11-38; LACOSTE, J. Y. (org.). **Dictionnaire critique de théologie**. Paris: PUF, 1998; **The encyclopedia of religion**, by Macmillan Publishing Company, a division of Macmillan, Inc., . Electronic edition produced by Infobases, Inc., Provo, Utah. 1987, 1995; 4) POUPARD, P. (org.). **Diccionario de las religiones**. Barcelona: Herder, 1987; TORRES QUEIRUGA, A. **Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte**. Santander: Sal Terrae, 2000 e **Creio em Deus Pai O Deus de Jesus como afirmação plena do humano**. São Paulo: Paulinas, 1993; DERRIDA J.; VATTIMO G. (org.). **A religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000; MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995; SOUSA, L. A. Gomez de. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. **Religião e sociedade**, v. 132, 1986, p. 2-16; Secularização e sagrado. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 13, 1986, p. 33-49; RICOEUR, P. L'herméneutique de la sécularisation: foir, idéologie, utopie. *In*: CASTELLI, E. (ed.). **Actes d'un colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'institut d'Études Philosophiques de Rome**. Paris : Aubier, 1976, p. 60.

³ Cf. as inúmeras obras que se detêm na análise deste fenômeno: DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999;

Essa pluralidade religiosa, por sua vez, implica a existência de discursos e tentativas de discurso sobre o Sagrado, a Sacralidade, o Divino ou Deus diferentes, segundo os contextos em que se vive e suas características. Discursos que estarão permeados e mesmo configurados em maior ou menor proporção pelo fenômeno da secularização que avança e transforma a visão do campo religioso e cultural, assim como pelo eclodir da convivência mais ou menos conflitiva das diferentes religiões, não apenas aquelas de tradições mais antigas e institucionalizadas como também dos novos movimentos religiosos que, a cada dia, inventam novas sínteses para expressar a busca do ser humano de hoje pelo Transcendente.

1 A emancipação do humano = crepúsculo de Deus ?

O homem moderno, por antonomásia, é, em geral, considerado como um ser que dispensou Deus, que se emancipou do religioso e dele não mais considera sua vida como dependente. Ou é ateu, ou é agnóstico, ou é simplesmente teísta, ou politeísta ou é indiferente religiosamente. A seguir, apresentamos algumas definições do que seriam os matizes da posição do homem moderno frente à religião:

Ateísmo: falta de crença em Deus. Filos. Atitude ou doutrina que dispensa a idéia ou a intuição da divindade, quer do ângulo teórico (não recorrendo à divindade para se justificar ou fundamentar), quer do ângulo prático (negando que a existência divina tenha qualquer influência na conduta humana).

Teísmo: doutrina que admite a existência de um deus pessoal, causa do mundo. É a cosmovisão que percebe as ordens da existência

TEIXEIRA, F. **Teologia das religiões:** uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995; TEIXEIRA, F. Couto. A experiência de Deus nas religiões. **Numen** v. 3, n. 1, jan./jun. 2000a, p. 111-148. HEBRARD, M. **Entre nova era e cristianismo.** São Paulo: Paulinas, 1997; AMARAL, L. *et alii*. **Nova era:** um desafio para os cristãos. São Paulo: Paulinas, 1994 entre outros; SCHLEGEL, J. L. Retour du religieux et christianisme: quand de vieilles croyances redeviennent nouvelles. **Études**, v. 362, 1985, p. 92.

(coisas, organismos, pessoas) como dependentes para ser e continuar a existir em um só Deus, que é o único que merece louvor e adoração. Os teístas diferem entre si sobre a natureza de Deus e a relação de Deus com essas ordens, mas se assemelham aos deístas que, em princípio, excluem revelação e intervenção divina na ordem do mundo, e contra os panteístas, que identificam Deus com essas ordens. Os teístas sustentam que Deus, criador transcendente das ordens, permanece uma unidade indivisível, enquanto ele as sustenta de acordo com suas capacidades e seus últimos objetivos.

Panteísmo: doutrina segundo a qual só Deus é real e o mundo é um conjunto de manifestações ou emanações. Doutrina segundo a qual só o mundo é real, sendo Deus a soma de tudo quanto existe.

Panenteísmo: sistema filosófico e teológico que vê todos os seres em Deus.

O ateísmo – visto por algumas correntes da fé e da teologia como o grande inimigo a ser combatido – seria, pois, uma tentação entre outras que rondaria todos os dias mesmo o crente, mesmo o teólogo⁴. Trata-se de uma consequência da crise da cultura ocidental, que vai de par com a crise da religião. As profecias dos mestres da suspeita estão cumpridas em parte e desmentidas em parte. A convicção de que a religião é importante convive com uma rejeição da religião institucionalizada.. A fé, a adesão e a pertença religiosa não necessariamente rimam com honestidade e ética, implicando uma superação do simplismo, que diria ser tudo bom, justo e amável, viria como consequência da experiência religiosa, enquanto o ateu seria tipificado e apresentado como o injusto, o sem escrúpulos, encarnando a prática do mal. Assim sendo, um ateísmo explícito pode conviver com uma crença implícita, assim como um crente explícito pode ser um ateu implícito⁵.

⁴ Cf. FORTE, B. **Trindade para ateus**. São Paulo: Paulinas, 1999.

⁵ cf. a categoria cunhada por K Rahner < cristãos anônimos >, que consiste em todo ser humano que realiza efetivamente seu dinamismo existencial-sobrenatural; todo ser humano que, ainda que não confesse Cristo com a boca, vive em sua vida a graça de Cristo.

A interpelação atéia tem, pois, uma face positiva no bojo do processo de secularização. E o ateu, longe de ser apenas um inimigo a combater, passa a ser um interlocutor que desafia. Essa face, por sua vez, desdobra-se em vários aspectos que vão ajudar a fazer a interface da fé vivida no contexto secularizado com a identidade mais profunda dessa mesma fé, que resgata suas origens para vivê-las criativamente hoje.

A interpelação ateia pode ser uma crítica purificadora das imagens que se têm de Deus. Pode, na verdade, ajudar a que os crentes não se satisfaçam com nenhuma idéia ou concepção de Deus que lhes é apresentada, mas nunca cessem de buscar e discernir se suas experiências, aparentemente religiosas, realmente são experiências de Deus⁶. Pode, portanto, impedir-nos de apoderar-nos de Deus; pode ajudar a criticar as mazelas da religião institucionalizada; pode ajudar a inaugurar uma nova era de conhecimento, liberta da tutela da religião⁷. Foi essa a tentativa que resultou na emergência da razão e no Iluminismo que, com todas as críticas que possam receber, e com o fracasso do modelo de explicação do mundo que produziram, não deixaram de introduzir importantes modificações na história da humanidade. É essa mesma interpelação que, hoje, funciona como instância crítica importante, a qual impede de cometer abusos em nome da religião e da fé.

Porque, na verdade, a modernidade e a secularização, embora pretendam emancipar-se de toda e qualquer divindade imposta e/ou institucionalizada, criam seus próprios deuses, diante dos quais é obrigatório curvar-se e a cujas leis se deve obedecer.

Essa teoria conhece alguma rejeição por parte das correntes mais radicais do pluralismo e do diálogo interreligioso.

⁶ Para uma diferenciação entre experiência religiosa e experiência de Deus, VAZ, H. C. de Lima. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974; cf. ANJOS, M. Fabri dos (org.) **Experiência religiosas: risco ou aventura?** São Paulo: Paulinas, 1999.

⁷ Em alguns autores que trabalham mais de perto com o mundo das religiões orientais, o politeísmo também é visto como uma instância purificadora e crítica. Cf. HEISIG, J. W. Six Sutras on the dialogue among religions. **Nanzan Bulletin**, v. 25, 2001.

Alguns desses novos deuses constituem verdadeiras idolatrias que interpelam profundamente a fé trinitária:

1. o mercado: este deus moderno dita leis e normas, visando a favorecer o consumismo, a venda de imagens e produtos. Tudo é vendável e avaliado positiva ou negativamente por sua vendabilidade. O sagrado e o religioso também. Daí decorre o fato de se formarem verdadeiros supermercados da fé, onde as pessoas vão servir-se de elementos com os quais possam compor seu particular coquetel religioso. E o sagrado como produto será descartado e trocado a partir do momento em que não estiver mais dando lucro;

2. o culto à personalidade: que cultua pessoas concretas, mesmo que sejam boas e beneméritas. A pessoa em questão é despojada de sua humanidade real e convertida em um objeto de consumo, cultuada como ídolo, consumida e descartada quando já tiver sido suficientemente sugada e consumida. Outra pessoa então substituirá o ídolo deposto em seu pedestal, lançando as bases para um novo culto, presidido por uma nova divindade. Onde há esse tipo de religiosidade idolátrica, as pessoas não são livres. Projetam seus desejos de absoluto em outras pessoas frágeis e frágeis, que perdem o papel positivo que poderiam exercer enquanto mediadoras para se converterem em absolutos incontestáveis;

3. o progresso: tudo é feito em seu nome e em seu ritmo e sacrificado em seu altar. O progresso diz quem é ou não é válido para o mundo e a sociedade, e exclui quem não acompanha sua carreira louca e predatória, chegando mesmo a tirar do mapa mundi aqueles e aquelas (indivíduos ou povos inteiros, pouco importa) que não contribuem para configurar o mapa que, segundo sua doutrina, leva a humanidade para a frente;

4. a eficácia e/ou o utilitarismo: só é bom aquilo que produz algo, que é eficiente, que serve para algo, que é útil para alguma coisa, que dá retorno, que dá lucro. Tudo que releva do gratuito não tem lugar no complexo panteão dos deuses modernos. Só tem serventia ou finalidade tudo aquilo que é imediato, que traz uma satisfação imediata;

5. o poder: toda luta cotidiana que faz a vida do homem sobre a terra é luta para ter poder: poder político, poder entre os sexos, poder sobre o outro, poder do saber acadêmico, em todo caso poder. Para essa obtenção do poder, a acumulação de riqueza é elemento indispensável e contribui largamente para que essa seja real e se dê de maneira eficaz;

6. o prazer: entendido apenas em chave erótica e/ou romântica⁸, o prazer buscado a qualquer preço elimina a alteridade do outro e transforma as relações humanas de todos os níveis e todos os tipos em relações descartáveis ou relações de perda e ganho, racionais e comerciais. O prazer fragmenta as relações humanas, transforma-as em provisórias e descartáveis, coloca os objetivos dessas relações em horizontes curtos, provisórios e efêmeros. “A insustentável leveza do ser”⁹ é o símbolo de toda uma geração que entende o amor apenas na chave do prazer buscado em si mesmo, enquanto dure, obscurecendo a sacralidade do outro como epifania que convida à saída de si¹⁰.

Na verdade, o ateísmo moderno é a resultante do choque entre dois mundos – o antigo e o moderno. Implica, pois, a existência e o uso de dois paradigmas. Quando os campos religioso e social se enchem de ídolos e falsos deuses, o ateísmo pode interpelar a fé no sentido de desfazer as falsas interfaces que não resultarão numa síntese harmoniosa que conduza ao encontro da sacralidade. Da mesma forma, numa época de novos paradigmas, quando se repensa a totalidade da concepção da fé, da religião e da teologia, o ateísmo pode ser de grande valia para depurar e discernir a validade da concepção de novos modelos, mais sintonizados e afins com o novo paradigma que se vai impondo com sempre maior força no

⁸ Cf LAZARO, A. **Amor:** do mito ao mercado. Petrópolis: Vozes, 1998; . COSTA, J.F **Sem fraude nem favor:** estudos sobre o amor romântico. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

⁹ KUNDERA, M. **A insustentável leveza do ser.** São Paulo: Companhia das Letras, 1984.

¹⁰ Sobre a alteridade como epifania, ver LEVINAS, E. **Autrement qu’être ou au-delà de l’essence.** Norwell: Kluwer Academic, 1978.

mundo teológico¹¹. Por sua vez, a fé pode interpelar o ateísmo – e realmente o faz – no sentido de fazer apelo a uma outra dimensão que não o meramente material e tangível, que leva as pessoas ao desespero e à náusea do mundo.

O documento *Evangelii Nuntiandi*¹² diz que o homem moderno já não escuta os mestres. Escuta as testemunhas. E se escuta os mestres, é porque esses são testemunhas. Os discursos antigos já não chegam ao homem moderno, que tem em si novas inquietações e novas perguntas. O paradigma moderno questiona a idéia mesma de Deus predominante no campo teológico. Quando o homem começa a emancipar-se da religião institucionalizada, começa, igualmente, a emancipar-se do Deus que a preside. Num mundo moderno e secularizado, Deus já não aparece como rival do homem, mas apresenta uma nova face que poderá permitir a esse mesmo homem descobri-lo no meio do mundo, como interlocutor e companheiro, embora sempre como Senhor.

O Deus da Bíblia – por sua vez – é um Deus diferente dos deuses de todos os outros povos da Antiguidade. Não se revela somente nas leis e ciclos da natureza. Mas se revela através de homens e mulheres e nos eventos contingentes da história da humanidade. É nomeado como o Deus do povo, e diz seu nome e mostra seu rosto nos eventos através dos quais ele se revela a si mesmo a homens e mulheres de todo o tipo. Ele é, desde o princípio, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó e o Pai de Jesus Cristo. Transcende igualmente a todos os fenômenos e ciclos da Natureza e liberta o povo dos poderes malignos da opressão e da morte. É o Deus da história, diferentemente dos deuses da natureza.

Essa identificação de Deus com os poderes da natureza e sua libertação dessa concepção por parte do povo de Israel prepararam – remotamente, porém fundamentalmente –, de uma certa maneira, o diálogo desse Deus com o mundo e o homem emancipados da modernidade.

¹¹ Cf. ANJOS, M. Fabri dos (org). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola, 1996.

¹² De Paulo VI, 1976.

O humano está, desde o início, no centro da experiência do povo de Israel. A experiência do homem bíblico é a experiência de um passado que se deixa definitivamente para trás e de um futuro que se deve buscar na esperança que um dia se encontrará. O futuro é algo novo. Não é um retorno eterno ao passado, cíclica, eterna e constantemente. A modernidade e a secularização trazem algo dessa concepção teleológica do tempo. Porém o deturpam com a noção de progresso e eficácia. O progresso é o “leitmotiv” da modernidade. Enquanto o equilíbrio era o “leitmotiv” das civilizações pré-modernas.

No entanto, a modernidade traz uma sintonia com a revelação bíblica em termos da valorização da história. Nesse sentido, é importante num momento de queda e troca de paradigmas, na qual a emergência de um paradigma pós-moderno se delineia anunciando o fim da história.

Ateísmo e cristianismo, pois, necessitam ambos expor-se mutuamente à crítica um do outro; estão juntos diante do fracasso do Iluminismo; podem estar juntos, igualmente, com solidez, e trazendo uma valiosa contribuição, diante da proliferação de novas propostas religiosas que, muitas vezes, podem inserir-se num mundo secularizado como escape às frustrações do cotidiano.

O homem moderno, por antonomásia, é, em geral, definido como um ser que dispensou Deus, que se emancipou do religioso e dele não mais depende para sua vida. Ou é ateu, ou é agnóstico, ou é simplesmente teísta, ou é indiferente religiosamente. Vemos, no entanto, que essa definição não é tão fácil de ser feita. O homem moderno e pós-moderno, ateu ou agnóstico, na verdade se encontra diante de um panteão povoado de novos deuses que a modernidade tenta propor-lhe a cada dia. Ou então se encontra, seja ateu, agnóstico ou crente, vulnerável diante dos deuses e ídolos que a secularização e a pós-modernidade propõem, a cada dia, à sua potencialidade crente. Ou então, ainda numa terceira hipótese, encontra-se como que perplexo diante do eclodir de uma nova pluralidade e uma nova consciência religiosas que lhe complexificam os campos visual e afetivo e a potencialidade crente.

2 A face plural e difusa da pós-modernidade e a interface do pluralismo religioso

O pluralismo está presente na história do Cristianismo desde os seus primórdios. Já desde os primeiros séculos, o cristianismo, nascido no seio do judaísmo, deverá encontrar maneiras de comunicar-se no seio do mundo pagão e politeísta da Grécia e da Roma antigas. Para tal, deverá servir-se das categorias da filosofia grega, antiga e pagã, assim como será compelido a dialogar com os diferentes deuses presentes nesse mundo, a fim de poder fazer visível e audível a experiência de seu Deus. Um exemplo saboroso e potente desse pluralismo e da entrada do Cristianismo nele é o episódio de Paulo no areópago de Atenas, com seu anúncio do Deus desconhecido, descrito no capítulo 17 do livro dos Atos dos Apóstolos¹³.

Esse pluralismo pareceu obscurecer-se na Idade Média, quando o mundo ocidental era maciça e quase totalmente cristão. Os que professavam credos diferentes eram considerados hereges e infiéis a serem combatidos e eliminados¹⁴. A Reforma Protestante recoloca a questão do pluralismo, rompendo a univocidade da cristandade. O processo de secularização, com a autonomia da razão, o racionalismo e a crise das instituições trazem novos elementos para um quadro no qual a homogeneidade já estava rompida, senão questionada¹⁵.

Hoje, assistimos à privatização da vida religiosa, que vai de par com a autonomia do homem moderno versus a heteronomia que regia o mundo teocêntrico medieval. Cada um compõe sua própria “receita” religiosa e o campo religioso se assemelha a um grande supermercado

¹³ Cf. At 17, 1 ss: Paulo no areópago de Atenas, falando do Deus desconhecido a partir do politeísmo grego.

¹⁴ Cf. nossos artigos (com Rosemary Fernandes da Costa e Márcio Henrique da Silva Ribeiro) Violência e não-violência na história da Igreja II. **REB** v. 60, 2000, p. 111-144; (com Rosemary Fernandes da Costa e Márcio Henrique da Silva Ribeiro) Violência e não-violência na história da Igreja. **REB** v. 59, 1999, fsc 236, p. 836-858.

¹⁵ Cf. MOLTMANN, J. **Trindade e reino de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1998.

assim como, também, a um “lugar de trânsito” onde se entra e se sai. A modernidade não liquidou com a religião, mas esta ressurgiu com nova força e nova forma, não mais institucionalizada como antes, mas, sim, plural e multiforme, selvagem e mesmo anárquica, sem condições de voltar ao pré-moderno¹⁶.

O ser humano que viveu a crise da modernidade, ou que já nasceu em meio ao seu clímax, e já nada em águas pós-modernas, à diferença do adepto da religião institucional, que adere a uma só religião e nela permanece; ou mesmo do ateu ou agnóstico, que nega a pertença e a crença em qualquer religião é como um “peregrino” que caminha por entre os meandros das diferentes propostas religiosas que compõem o campo religioso, não tendo problemas em passar de uma para outra, ou mesmo de fazer sua própria composição religiosa com elementos de uma e outra proposta¹⁷.

A questão da sacralidade apresenta, pois, uma outra face que convive com aquela por nós analisada: a da secularidade moderna, geradora da suspeita e do ateísmo, na qual a Transcendência está submetida à constante e incessante crítica da razão e da lógica iluminista. Essa outra face é a face da pluralidade. Face essa que, por sua vez, implicará igualmente a existência de uma interface: a das diferentes tentativas do diálogo interreligioso, da prática plurirreligiosa e da religião do outro como condição de possibilidade de viver mais profunda e radicalmente a própria fé.

¹⁶ Cf. BINGEMER, M. C. **Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**. São Paulo: Loyola, 1992; ver também LIBANIO, J. B. Fascínio do sagrado. **Vida Pastoral** v. 41, n. 212, mai./jun. 2000, p 2-7; TEIXEIRA, F. do Couto. O sagrado em novos itinerários. **Vida Pastoral** v. 41, n. 212, mai./jun. 2000b, p 17-22.

¹⁷ Cf., confirmando isto, HERVIEU-LEGER, D. **Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement**. Paris: Flammarion, 1999; Cf. a reflexão que faz sobre o pensamento desta autora TEIXEIRA, 2000b, p 17-22. Ver também, em termos mais brasileiros, a questão concreta do sincretismo e da dupla pertença. A bibliografia é vasta e é impossível citá-la exaustivamente aqui. Remetemos, para a questão da dupla pertença à tese de ROCHA, José Geraldo da. **Teologia & negritude**- um estudo sobre os agentes de pastoral negros. Santa Maria: Pallotti, 1998.

Em termos fenomenológicos, a extensão **pluralismo religioso** se refere simplesmente ao fato de que a história das religiões mostra uma pluralidade de tradições e uma pluralidade de variações dentro de cada tradição. Filosoficamente, no entanto, o termo se refere a uma particular teoria da relação entre essas tradições, com suas diferentes e competitivas características. Essa é a teoria segundo a qual as grandes religiões do mundo constituem concepções e percepções variadas, e respostas àquela que é a última e misteriosa divina realidade¹⁸.

A questão do **pluralismo religioso** é uma realidade sempre mais proeminente no mundo de hoje, pluralista e assaltado por um retorno do religioso que parece explodir, desreprimido com quase selvageria. Não só as antigas e tradicionais religiões parecem crescer de importância e se tornarem interlocutoras de peso para o Cristianismo histórico como também novos movimentos religiosos surgem de todos os lados, suscitando perplexidade e interpelações diversas aos adeptos das Igrejas tradicionais e, no nosso caso, concretamente, aos membros da Igreja Católica¹⁹.

A história do pluralismo religioso, visto a partir do Cristianismo histórico, poderia ser dividida, em termos de apresentação, em três grandes etapas: o eclesiocentrismo, o cristocentrismo e o teocentrismo²⁰.

O **eclesiocentrismo** é aquela posição que vê o discurso sobre as verdades da fé, incluída a verdade sobre Deus, inseparável do anúncio da Igreja. Crer no Deus de Jesus Cristo: para os adeptos dessa posição, é inseparável o crer do viver na Igreja. A salvação é

¹⁸ Cf. Encyclopedia of Religion, RELIGIOUS PLURALISM, v.12, p. 331.

¹⁹ Cf. sobre os Novos Movimentos Religiosos, CAMPOS, L. S. **Teatro, templo e mercado**. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo; UESP, 2000; LUZ, L. Amaral. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. tese doutoral, mimeo, Juiz de Fora, MNA, PPGAS, 1998; HORTAL, J. O que fazer diante da expansão dos grupos religiosos não católicos? **Estudos da CNBB** n. 62, [s.d].

²⁰ Seguimos de perto aqui, para esta divisão, o livro de DUPUIS, J. **Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 2000.

anunciada, guardada e testemunhada pela Igreja. É a Igreja que professa, no meio do mundo, a realidade de que Deus constituiu Jesus Cristo como único mediador. Ela é, pois, instrumento de salvação. O único Deus verdadeiro é, portanto, aquele que pode ser encontrado na Igreja e só na Igreja se encontra o espaço de seu anúncio e seu discurso. Essa posição é a que se encontra nos melhores documentos da Igreja Católica e, com bastante clareza, na recente encíclica *Redemptoris Missio*. Em termos de como a Ciência das Religiões hoje apresenta tal posição, parece que seria possível classificá-la como “exclusivista”²¹.

A posição “inclusivista”, no entanto, enquanto é, por um lado, praticamente de ajuda para uma comunidade à medida que essa se torna mais ecumênica de mentalidade e de prática, é logicamente uma posição instável. O pluralismo explícito aceita a posição mais radical implicada no inclusivismo: a visão que as grandes religiões do mundo encarnam diferentes percepções e concepções de, e correspondentemente diferentes respostas ao Real ou ao Último, e dentro de cada um deles está em curso, independentemente, a transformação da existência humana de sua posição autocentrada para uma posição centrada na realidade que está fora de si. Assim, as grandes tradições religiosas devem ser olhadas como espaços soteriológicos alternativos dentro dos quais –

²¹ A Encyclopedia of Religion, RELIGIOUS PLURALISM, v. 12, p.331 define o **Exclusivismo** como a posição pela qual uma tradição particular somente ensina a verdade e constitui o caminho para a salvação ou libertação. O exclusivismo é a instância inicial natural para qualquer movimento religioso que comece a existir e procure estabelecer-se num ambiente relativamente inóspito. Na verdade, quanto mais hostil o meio, mais enfática a reivindicação de possuir exclusivamente a verdade e a salvação. O Exclusivismo é, portanto, a visão quase inevitável para qualquer um tendo sido criado dentro de uma tradição particular cujas fronteiras são as fronteiras do mundo intelectual de si próprio. O **Inclusivismo** é definido como uma particular tradição que apresenta a verdade final, enquanto outras tradições, em vez de ser olhadas como não válidas ou mesmo demoníacas, são vistas como refletindo aspectos de, ou constituindo aproximações à verdade final. Tais visões inclusivistas presumem a centralidade e normatividade das próprias revelações ou iluminações, mas se preocupam, num espírito de ecumênica tolerância, em não condenar aqueles que estão religiosamente menos privilegiados porque nasceram em outras tradições.

ou “caminhos’ ao longo dos quais – homens e mulheres podem encontrar a salvação, a libertação e a plenitude. Encontramos instâncias de visão religiosa capazes de desenvolvimento inclusivista ou pluralista dentro de cada uma das religiões mundiais, apesar de que não usualmente como temas centrais²².

O inclusivismo, portanto, está mais sintonizado com o **crisocentrismo**, que difere de e reage a essa posição eclesiocêntrica. Seus representantes são, sobretudo, teólogos que, tendo feito a experiência de defrontar-se com a realidade das outras religiões e, a partir delas, tentar refletir e elaborar seu pensamento e seu discurso, percebem que o modelo eclesiocêntrico é curto e insuficiente para dar conta do próprio coração da mensagem cristã, ou seja, do anúncio da salvação universal. Um Deus restrito à Igreja – e, mais ainda, a uma determinada Igreja – não é um Deus que possa ser apresentado a todos os seres humanos como salvador.

A proposta de J.Dupuis, por exemplo, é a de estabelecer **uma teologia cristã das religiões**. Assim fazendo, ele questiona não só o eclesiocentrismo, mas a própria perspectiva crisocêntrica tradicional da fé cristã. Ora, a unicidade de Jesus Cristo e a significação universal do evento Cristo representam para o Cristianismo mais que uma crença central. Elas são o fundamento mesmo da fé²³.

Jesus é único não como seria única toda pessoa escolhida por Deus para nela revelar-se e manifestar-se, mas no sentido de que, por Jesus e nele, Deus se manifestou a Si próprio de uma maneira decisiva e inultrapassável nem repetível. Essa unicidade e essa universalidade, no entanto – continua Dupuis – não são exclusivas, mas inclusivas, não fechadas mas abertas, não sectárias, mas cósmicas. Ou seja, o Mistério Crístico está em todo lugar onde Deus entra na vida dos homens e onde sua presença é experimentada, e, nesse sentido, todos fazem e

²² Encyclopedia of Religion, RELIGIOUS PLURALISM, v.12, p.331-332.

²³ Cf. *Ibid.*

podem fazer a experiência do Mistério crístico, mas somente os cristãos podem nomeá-lo. O Cristianismo não é, então, como o Islã, uma “religião do livro”, mas de uma pessoa, o Cristo.

O fundamento da fé que rege a hierarquia das verdades, portanto, é o mistério de Jesus Cristo. A verdadeira questão que se coloca, então, seria a da relação vertical respectiva das diversas Igrejas e comunidades cristãs com o mistério de Jesus Cristo e das outras religiões. A constituição *Gaudium et Spes* afirma: “Com efeito, já que o Cristo morreu por todos e que a vocação última do homem é realmente única, a saber, divina, devemos sustentar que o Espírito Santo oferece a todos, de uma maneira que só Deus conhece, a possibilidade de serem associados ao mistério pascal”²⁴.

A perspectiva **crístocêntrica**, então, em termos de teologia ecumênica e teologia das religiões, impõe-se como mais suscetível de fazer chegar a resultados positivos apreciáveis, já que ultrapassa, transcendendo-a, toda aproximação eclesiocêntrica atrofiada.

Não basta, porém, afirmar a centralidade de Jesus Cristo e sua universalidade para resolver o problema do diálogo interreligioso com respeito à questão de Deus. Parece que se pode afirmar teologicamente, com alguma base, que a intenção formal de Deus em Jesus Cristo é inserir o dom que ele faz de si próprio à humanidade o mais profundamente que se pode fazer no interior mesmo da humanidade que ele chama a partilhar sua vida; em outros termos, em Jesus Cristo, Deus pretende tornar sua autoadoção o mais imanente possível.

Devido a isso, então, a cristologia, hoje, procura novos rumos e toma novos caminhos, quais sejam, buscar uma cristologia não antropocêntrica, na qual o elemento cósmico esteja presente; buscar uma cristologia inclusiva e universal, em que o mistério de Cristo incluiria todas as manifestações de Deus na história, não somente as que foram realizadas em Jesus.

²⁴ GS n.

A tendência **teocêntrica**, mais atual e mais radical em termos dos teóricos do diálogo interreligioso, releva de uma concepção de universo diferente, segundo a qual se recusa a atribuir à pessoa de Jesus Cristo um caráter “normativo” nas relações entre Deus e o homem. Trata-se de uma mudança de paradigma na teologia das religiões e na concepção de Deus. A mediação da Igreja na ordem da revelação e da salvação e a mediação universal do próprio Jesus Cristo são relativizadas e questionadas. No entanto, há que admitir que mesmo aí podemos encontrar e identificar matizes, segundo se considere a Igreja: a) mais como presença, de sinal e sacramento, e de testemunho e b) segundo se considere a pessoa de Jesus Cristo compreendida ou não como constitutiva da salvação, normativa para uns, e não constitutiva nem normativa para outros.

Trata-se de uma verdadeira revolução copernicana passar da perspectiva cristocêntrica a uma nova perspectiva teocêntrica. E seu axioma é simples: após haver crido durante séculos que as outras tradições religiosas giram em torno do cristianismo como centro, trata-se hoje de reconhecer que o centro em redor do qual todas as tradições religiosas, inclusive o cristianismo, giram, não é outro senão Deus mesmo. Assim - afirmam os defensores dessa posição - haveria condições de estabelecer uma única teologia válida das religiões, baseada no pluralismo teocêntrico, que dá conta de todos os fenômenos, ultrapassa toda pretensão cristã no papel privilegiado e universal de Jesus Cristo e estabelece, enfim, o diálogo inter-religioso num pé de igualdade verdadeiro.

Ora, essa posição é questionável, pois essa visão teocêntrica impõe ao diálogo interreligioso um modelo divino que responde claramente ao Deus das religiões ditas “monoteístas”. Ele já não seria, portanto, universal. De outro lado, dificilmente, pode-se considerá-lo cristão. Um teocentrismo que não é, ao mesmo tempo, cristocêntrico pode ser um teocentrismo cristão? Esse Deus do teocentrismo não se aproximaria mais do Deus de religiões como o Judaísmo e o Islã ou mesmo, talvez, do Deus “geral” dos teísmos modernos ou dos panteísmos pós-modernos, em vez de se aproximar daquele que a fé cristã nomeia como Pai, Filho e Espírito Santo?

É preciso – a nosso ver – não se enganar sobre o sentido que a perspectiva cristocêntrica tomaria aqui. Dizer que o Cristo está no centro do plano divino para a humanidade não significa considerá-lo a meta e o objetivo em direção aos quais tendem a vida religiosa dos homens e as tradições religiosas da humanidade. Deus Pai permanece o objetivo e o fim; Jesus não se substitui jamais a Ele. Se Jesus Cristo está no centro do mistério cristão de Deus, é enquanto Mediador obrigatório, constituído por Deus mesmo como o caminho que conduz a Deus.

Em outras palavras, Jesus Cristo estaria no centro porque Deus mesmo – não os homens, não o cristianismo – o colocou aí. Segue-se que uma teologia cristã seria o lugar no qual cristocentrismo e teocentrismo não parecem poder ser confrontados um com o outro como perspectivas diversas entre as quais é preciso escolher. A teologia cristã é teocêntrica, *sendo cristocêntrica e vice-versa*. Longe de estar ultrapassada, as perspectivas cristocêntrica e teocêntrica, ao mesmo tempo, parecem permanecer, para nós, cristãos, a única via aberta. O que está em questão não é a adoção e a escolha entre duas teologias intercambiáveis, mas a adoção, livre e responsável, da perspectiva que nos abre aquilo que está no coração mesmo da fé, qual seja, o mistério de Jesus Cristo em sua integridade e universalidade. E essa afirmação central da fé em Jesus Cristo implica uma perspectiva trinitária, na qual Jesus Cristo aponta constantemente para o Pai, pelo qual é enviado e ao qual retorna, e para o Espírito, que envia desde junto do Pai e que recorda tudo o que foi dito, conduzindo a humanidade à verdade plena.

A adesão à fé é, sem dúvida, uma escolha livre. Mas essa escolha comanda toda a experiência religiosa e toda a teologia cristã autêntica. E a fé em Jesus Cristo não é fechada, mas aberta; não é mesquinha, mas possui dimensões cósmicas. A teologia das religiões da humanidade que ela funda estabelece, na escala do cosmos, uma maravilhosa convergência no mistério do Cristo, de tudo que Deus, em seu Espírito, realizou ou continua a realizar na história da humanidade²⁵.

²⁵ Cf. nosso texto A pneumatologia como possibilidade de diálogo e missão universais. In: TEIXEIRA, F.L.do Couto (org.). **Diálogo de pássaros**. São Paulo: Paulinas, 1993, p 111-121.

A partir dessa face plural, geradora de uma interface plurirreligiosa, a experiência do Sagrado realizada dentro do Cristianismo, em outras palavras, a mística cristã hoje é interpelada e chamada a aprender das experiências místicas e espirituais de outras religiões. E isso não para deixar de ser cristã ou algo parecido, mas para que a experiência de Deus, que está no coração mesmo de sua identidade, dê e alcance toda a sua medida.

Assim como há algo que só o outro gênero, o outro sexo, a outra cultura, a outra raça, a outra etnia podem ensinar em termos de mística, há também, sem dúvida, algo que apenas a religião do outro, na sua diferença, pode ensinar, ou enfatizar. Às vezes, trata-se simplesmente de um ponto ou uma dimensão que vamos descobrir na nossa experiência religiosa e do qual não nos havíamos dado conta.

O caminho que se faz hoje na chamada “teologia das religiões” e no “diálogo interreligioso” passa em boa parte pelas religiões orientais, devido a todo o influxo que, ultimamente, têm tido na espiritualidade ocidental, e também na teologia, sobretudo na área da cristologia, colocando questões tão inquietantes como : é ou não é Jesus o único e exclusivo mediador de Deus? É ele ou não é a mediação normativa e constitutiva da salvação?²⁶

Mas passa igualmente pelo surgimento contínuo de novos movimentos religiosos que vêm povoar o campo religioso com novas faces de sensações e experiências do Sagrado. E esses novos movimentos já lançarão perguntas diferentes, que se configurarão mais no sentido de questionar a existência de um Deus pessoal, de identificar experiência do Sagrado com sensações produzidas pelo contato com a natureza ou por técnicas de autoajuda e trabalho corporal, pela sintonia com as vibrações do cosmos e do universo.

²⁶ Cf. *Idem.*, 1995, p. 78 *et seq.*, com precisas indicações e vasta bibliografia.

Interpelado por essas múltiplas interfaces, a experiência mística tal como o cristianismo a entende, no fundo não é senão a experiência do amor e da caridade que revolve as profundezas da humanidade pela presença e sedução da alteridade. Quando a alteridade é a religião do outro, há uma interface a ser explorada e todo um caminho a ser feito em direção a uma comunhão que não suprime as diferenças, enriquecedoras e originais, mas encontra, na sua inclusão, um “novo” no qual se podem experimentar coisas novas suscitadas e propiciadas pelo mesmo Deus. No diálogo e no desejo de interlocução e encontro entre as religiões, experimenta-se o dilaceramento entre o amor e a verdade. No fundo mais profundo do desejo inaudito de ir ao encontro do outro está igualmente o desejo de com ele aprender coisas que só o Espírito de Deus no outro pode ensinar. Mas, para que diálogo haja, haverá que fazê-lo sem perder a identidade da própria experiência. Ainda que - felizmente - para isso seja necessário abrir-se sempre mais ao outro para dele aprender como esperar esse futuro que somos todos, em rica reciprocidade, chamados a construir, mas que, por outra parte, nos é e será graciosamente dado.

3 Ascensão da religiosidade plural = crepúsculo da sacralidade cristã?

Uma coisa que aparece clara nesse quadro é que, por um lado, o Cristianismo histórico percebe ter perdido a hegemonia que havia secularmente adquirido, sobretudo, concretamente, em países como o Brasil, latino, tradicionalmente católico, onde a pertença cristã, mais que escolhida livremente na idade adulta, era herdada desde o seio materno. Ser cristão hoje não é mais evidente, e o cristianismo é chamado a encontrar o seu lugar em meio a uma pluralidade de outras tradições e confissões religiosas dos mais diversos matizes.

Por outro lado, essa pluralidade religiosa levanta para o Cristianismo algumas interpelações bastante sérias quanto a conteúdos mesmo do depósito de sua fé. Para realmente dialogar num mundo plurirreligioso, há que estar disposto, da parte dos cristãos, a encontrar palavras novas para dizer coisas antigas e tradicionais e fazer-se entender.

Assim é com relação, por exemplo, aos sacramentos e aos ritos cristãos, defrontados com um sem número de expressões rituais outras que atraem as pessoas e cujos elementos, muitas vezes, são introduzidos no culto católico ou protestante. Assim é com a relação à Bíblia como Livro Sagrado, questionada, sobretudo, por outras religiões monoteístas como o Judaísmo e o Islã. Assim é com a concepção de liturgia, que oferece elementos diferenciados com os quais as pessoas de hoje se identificam mais ou menos, preferindo, às vezes, cultos de outras religiões, apesar de sua pertença e origem cristãs.

A questão de Deus e da experiência de Deus é uma dessas questões delicadas a ser tratada com atenção pela teologia ao se deparar com o fato do diálogo interreligioso. Pois, se uma interface é realmente um contato e não apenas uma imposição teológica, impõe-se uma abertura ao diálogo que implica igualmente uma renúncia à preocupação com o passado. Deve haver aqui um aspecto místico.

Por outro lado, se a fé trinitária é a marca original do Cristianismo, claro está que dela a fé cristã não pode abrir mão, sob pena de renegar-se a si mesma. Por outro lado, como falar trinitariamente de Deus e poder entrar em diálogo com outras religiões, muito particularmente com as religiões monoteístas e com as religiões orientais de tradição milenar? Parece que ainda restam a ser exploradas muitos outros caminhos que se vão abrindo hoje, diante de nós, cristãos e cristãs históricos, que cremos no Pai, no Filho e no Espírito Santo.

Sem dúvida, o Cristianismo histórico é chamado a encontrar seu lugar em meio ao tecido plurirreligioso que permeia a sociedade hoje. Assim fazendo, é chamado a participar de um projeto comum no qual as religiões teriam papel importante a desempenhar em benefício da humanidade como um todo. As religiões do mundo inteiro parecem estar sendo convocadas, no entender de importantes pensadores da atualidade, para contribuir na elaboração de uma nova ética mundial e não

podem abstrair-se dessa convocação ou ignorá-la²⁷. Mas também não podem entrar nela abrindo mão daquilo que constitui o fundo mais profundo de sua identidade.

Parece-nos, portanto, que a fé, a teologia e a mística cristãs hoje se vêem a braços com a questão de sua identidade, às vezes, perdida e fragmentada no meio de um mar de experiências que se pretendem religiosas, mas que, não necessariamente, passam pela Alteridade, a qual, em sua absoluta liberdade, revela-se como Santidade, ou seja, Alteridade absolutamente outra. Se muito facilmente chamamos de experiência mística a toda e qualquer busca de sensação “espiritual” conseguida, às vezes, com recursos artificiais, outros que não a relação que se instaura e se aprofunda unicamente na gratuidade, na escuta e no desejo, estaremos traindo a concepção mesma de mística que até hoje tem marcado toda a tradição ocidental e que está no coração da identidade daquilo que, por isso, se tem entendido e se entende. Se muito facilmente legitimamos qualquer experiência de “sedução do Sagrado”, corremos o risco de estar batizando com esse nome muitas divindades e talvez não a Verdadeira, que não “entrega seu Santo nome em vão”.

A ascensão da sacralidade plurirreligiosa não necessariamente implica um crepúsculo da adesão a uma religião tradicional com todas as consequências daí advindas, mas implica, sim, um constante e agudo discernimento que fará com que a vivência da própria fé e a reflexão sobre ela devam ser, mais do que nunca, submetidas a um discernimento e a uma reflexão sobre o coração mesmo de sua identidade. A fecundidade atingida com o movimento de interface entre as religiões corre o risco de diluir-se enquanto a face da sacralidade permanecer difusa e sem nenhum contorno, falhando no sonho e na tentativa efetiva de criar uma síntese robusta e consistente. A reflexão sobre a diferença e a possibilidade de intercomunicação entre autonomia e heteronomia poderá ajudar nossa reflexão a ir mais longe.

²⁷ Cf. KÜNG, H. **El cristianismo y las grandes religiones**. Madrid: Europa, 1987.

4 Autonomia e heteronomia na crise da modernidade

A sacralidade tradicional apresentava uma face heterônoma, ou seja, supunha a adesão a um conjunto de normas e de verdades que, vindas de fora, se impunham ao ser humano como indispensáveis para a experiência da fé e a prática da religião. Hoje, após o advento e a crise da modernidade, a heteronomia encontra-se na sombra, e, em seu lugar, erige-se, clara e inquestionável, a autonomia, ou seja, a liberdade do sujeito humano de fazer suas opções, escolher seu caminho e seu destino, sem se reger por autoridade alguma que lhe seja imposta desde fora dele mesmo e de sua consciência. A filosofia moderna reforçou essa afirmação de fundo e teve seu impacto e conseqüências sobre a teologia.

Hoje, com a queda dos antigos paradigmas e o advento dos novos, e com a complexificação do campo da vivência do religioso, o lugar e o papel da autonomia e heteronomia se apresentam de forma diferente. Importa, novamente, voltar à definição dos termos para verificar o que se entende por cada um deles e esclarecer os conceitos que nos permitirão prosseguir com a última parte da nossa reflexão.

Autonomia, [Do gr. *autonomía*.] segundo o Aurélio, é definido como: 1. Faculdade de se governar por si mesmo; 2. Direito ou faculdade de se reger (um nação) por leis próprias; 3. Liberdade ou independência moral ou intelectual; 4. Distância máxima que um veículo, um avião ou um navio pode percorrer sem se reabastecer de combustível. [Cf. raio de ação (2).]; 5. Ét. Propriedade pela qual o homem pretende poder escolher as leis que regem sua conduta.

Heteronomia, [De heter(o)- + -nom(o) + -ia.], recebe da Ética o seu sentido e significado: 1. Condição de pessoa ou de grupo que receba de um elemento que lhe é exterior, ou de um princípio estranho à razão, a lei a que se deve submeter.

É preciso perguntar-se qual a visão de ser humano que se tem e que vai influenciar a concepção igualmente havida de “*authos*” (mesmo), de “*hétéros*” (outro), de “*nomos*” (lei).

Por isso, é preciso perguntar-se sobre a possibilidade de um marco ético universal, que determinará igualmente a concepção que se possa fazer de uma face autônoma ou uma face heterônoma da sacralidade. É preciso perguntar-se, ainda, pela possibilidade de que o “authos” faça interface com o “heterós”, dando lugar a um novo “nomos”, uma nova Lei.

Nossa premissa é que o Cristianismo desloca a sacralidade do lugar sagrado, do templo, para o mundo e a humanidade. A teologia clássica e tradicional entendeu esse deslocamento como um conjunto de normas externas que deveriam ser seguidas para que acontecesse o culto ao verdadeiro Deus. A modernidade realizou um novo deslocamento, situando o eixo da sacralidade no fundo do sujeito humano, entendido como liberdade consciente e “produtora”, de um certo modo, de seu próprio nomos, de sua própria lei.

A fragmentação do moderno na dificilmente definível pós-modernidade vai ressituar e recolocar o problema e a interpelação de forma distinta. O momento atual implica que, no meio da secularização e da pluralidade religiosa, em meio à fragmentação mesma da pós-modernidade, o ser humano redescobre o primado da alteridade e revaloriza a experiência dessa mesma alteridade. Disso dão testemunho as situações humildemente concretas, em que o Bem, o Amor, a Plenitude se encarnam em pessoas vulneravelmente humanas, limitadas, frágeis, pecadoras e mortais. Aí é o lugar onde a resposta nos está sendo dita e onde o intrincado dilema entre autonomia e heteronomia vai encontrar sua possível interface. Não pela vaidade das hipóteses teórico-especulativas, mas, sim, pelo testemunho daqueles e daquelas que tocam a esfera da Alteridade, que lhes voltou a dar sentido à vida fragmentada pelo estilhaçamento de uma compreensão global do mundo e da vida. Do ponto de vista cristão, trata-se de aventurar-se a falar de algo que se conhece por experiência, mas que é infinitamente maior do que a estatura humana, seus vícios e erros: trata-se da intimidade com Deus, da santidade.

Se o ideal, a finalidade do ser humano, do indivíduo é o “eu “ como o mesmo, a heteronomia e a alteridade que aparecem como norma podem realmente ser experimentadas como escravidão, como alienação, diante do outro que me obriga, que me oprime ou que me aliena. Se o ideal e a finalidade são outros, são a construção da comunidade e o estabelecimento de relações de solidariedade, de liberdade vivida na realidade; então, nesse caso, a alteridade do outro passa a ser - com todos os riscos, perigos e conflitos existentes pelo caminho - condição de possibilidade do “eu”, algo que o institui, o funda, e lhe permite ser e existir.

O cristianismo coloca como caminho possível da identidade do “eu” o amor ao outro. Amar o outro como a si mesmo é, desde o Antigo Testamento, o maior mandamento, paralelo à grandeza de amar a Deus sobre todas as coisas. No Novo Testamento, ambos são tomados, segundo Jesus, como resumo, síntese feliz da lei e dos profetas. No cristianismo, portanto, o ser humano é visto como alguém livre para amar. A liberdade não é concebida como uma heteronomia opressiva, no sentido de uma lei exterior que esmaga e destrói a subjetividade, mas é dom gratuito de Deus, que coloca e recoloca, sempre de novo, o homem, livremente, no caminho do amor, no percurso em direção ao outro. E se Paulo afirma que não é a lei que salva, por outro lado, é o mesmo Paulo que insiste em que, na obediência amorosa, é que está a verdadeira liberdade, desde que se entenda a obediência - o verbo *ob audire* significa escutar - como escuta prática da Palavra instituinte, reveladora e fundadora de Deus.

No entanto, o homem bíblico, o homem do Novo Testamento, ao perceber-se livre, percebe-se, mais do que nada, liberto; não se percebe como a fonte da sua própria liberdade. Mas percebe-se, ao invés, como produto do que ele próprio não é²⁸. A fonte da sua

²⁸ Cf. sobre isso RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 52.

autonomia, nesse caso, estaria numa “outra” heteronomia. E essa heteronomia se situaria no outro, que, gratuita e continuamente, o liberta, inscrevendo nas tábuas de carne que são o seu corpo – e que Paulo coloca em paralelo com as tábuas de pedra em que foi inscrita a Antiga Lei - a lei do mandamento novo, que é a lei do amor²⁹.

É esse amor que nasce e brota da existência mesma do outro, de sua pobreza, de sua necessidade manifestada epifanicamente na face que se apresenta e faz sinal de impotência e carência, que constituiria a verdadeira face da sacralidade. Sacralidade essa que faria então, harmoniosamente, interface entre a autonomia e a heteronomia aparentemente tão irremissivelmente separadas.

Talvez o nó da questão – a partir da visão cristã – esteja então na superação da compreensão de autonomia e de heteronomia como dois polos irreconciliáveis, sem que haja saída possível para o impasse. A visão cristã tenta dar um passo adiante nesse sentido, ao dizer que a liberdade não vem puramente de fora, mas está dentro do homem, como inscrição, ali gravada, da interpelação epifânica, manifestativa do rosto do outro – do pobre, da viúva, do órfão, do estrangeiro – que institui para ele a única lei, que é a lei do amor.

E o amor aí entendido não o é apenas em termos de busca do prazer e de satisfação dos instintos e das necessidades. Mas traz o selo da sacralidade, enquanto é feito de saída de si mesmo, de entrega gratuita de si, de oblatividade, na qual tudo é posto a serviço da construção de uma solidariedade fraterna, de novas relações, de um reino de liberdade em que mesmo a renúncia sexual pode ter o seu lugar, enquanto opção de liberdade em nome de um projeto maior.

O Cristianismo considera o homem como criado, redimido e santificado. Criado livre, criado em liberdade. Nesse sentido, o ser humano, enquanto criatura de Deus, busca seu caminho livremente pelo mundo,

²⁹ Cf. 2 Cor 3,3.

tendo diante de si, como o diz o livro do Deuteronômio, a vida e a morte³⁰. Criado pela gratuidade do amor que não pode senão desdobrar-se em fecundidade criadora, o homem é redimido, ou seja, libertado para a liberdade. Ao dizer que “Foi para a liberdade que Cristo nos libertou”, Paulo quer significar uma liberdade recebida, embora chamada a fazer-se visível e ser atuada no mundo, em meio à secularidade plural e dessacralizada. Em meio a tal profanidade, o ser humano é santificado no sentido de que a santidade é a vivência plena da liberdade responsável, pois “onde está o Espírito do Senhor ali está a liberdade”. Trata-se, no entanto, de uma liberdade que, em última análise, consiste em amar segundo o que Jesus proclama como o único mandamento que resume toda a lei e os profetas e que resume o seu próprio ensinamento: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei.” Para o cristianismo, o paradigma do sujeito humano e, por conseguinte, o paradigma da liberdade humana é o próprio Jesus Cristo. Nele, autonomia e heteronomia se tensionam dialética e fecundamente, em interface luminosa e densa de significado. Pois Jesus Cristo não é apenas o homem livre diante das instituições do seu tempo, livre diante dos poderes constituídos. É também aquele que, quando lhe perguntam: “de onde vens?”, “quem és?”, “para onde vais”? em nome de quem falas e fazes todas estas coisas?” responde invocando o nome de Outro: “não venho de mim mesmo, mas venho do Pai. Não vou nem volto para mim mesmo, volto para aquele que me enviou; não falo nada por mim mesmo, mas só falo o que ouvi o Pai falar; nada faço por mim mesmo, mas só faço aquilo que o Pai me diz para fazer”. Em termos cristãos, Jesus Cristo seria então a possibilidade real dada ao homem de viver aquilo que Paulo diz: “Quem ama cumpriu toda a lei” e o que Agostinho, posteriormente, também vai dizer: “Ama e faz o que quiseres”.

Em meio à secularidade, autonomia e heteronomia fazem interface graças à cristonomia, que é, na verdade, a teonomia, na qual Deus é a única lei que vem da exterioridade que me cerca e na qual estou mergulhado

³⁰ Cf. Dt 30, 1ss.

e está, ao mesmo tempo, dentro de mim, movendo-me à experiência do amor.

Conclusão: uma sacralidade para tempos difusos e confusos

Falar das faces e interfaces da sacralidade em tempos como os nossos implica, pois, ter presentes algumas palavras de ordem que são como luzes para um caminho difuso, onde é preciso reencontrar, a todo momento, a trilha visível e real. Um caminho, em suma, que necessita ser reinventado a cada passo.

Contemplar a face do Sagrado e do Divino, hoje em dia, é questão de **desejo**. Deus é objeto de desejo e não de necessidade. Portanto, a experiência do sagrado em meio à secularidade só pode dar-se se o espaço desejante é ampliado e dilatado. Toda tentativa de reduzi-lo e estreitá-lo implica tentar controlar o infinito e manipular o imanipulável, que já passa a não ser o sagrado que se pretende experimentar.

Sendo questão de desejo, a experiência do Sagrado é igualmente uma experiência de **sedução** irresistível, de poderosa atração e fascinação, que hoje deve ser buscada e encontrada em meio ao mundo secular, às realidades terrestres, à pluralidade religiosa e ao diálogo com as outras tradições. Em sua literalidade, seduzir significa desviar do caminho. Mas como o único caminho previamente traçado é o que conduz à morte, desvio é sinal de vida.

Esse desejo seduzido só encontrará saciedade para sua sede e sua busca no dom recebido gratuita e surpreendentemente. Nosso tempo histórico é desafiado a cada dia pela difícil recuperação do sentido espiritual da **gratuidade** em tempos tão zelosos da eficiência, produtividade e utilidade do agir. Isso exigirá, sem dúvida, um despojamento de si e das idéias preconcebidas que se possa ter, uma determinação a deixar-se levar e renunciar a conduzir o processo da experiência.

Finalmente, a sacralidade, hoje, poderá ser encontrada por aquele ou aquela que está em busca de uma interface experiencial feita, ao mesmo tempo, de **perenidade e movimento**. Experimentar o sagrado é tocar naquilo que não passa, naquilo que é feito de perenidade e grávido de plenitude e que dá sentido e estrutura à vida humana de maneira robusta e inegável. Ao mesmo tempo, é ser constituído para sempre em peregrino, permanentemente em busca, sempre a caminho, nunca fixado em nenhum solo ou nenhuma paisagem. A velocidade com que mudam os tempos e as coisas na sociedade onde vivemos, nesse sentido, é um alerta permanente para toda tentação de fixismo que quiser rondar e cercar nosso desejo seduzido, gratuitamente, pelo Sagrado, que se propõe como possibilidade amorosa e realizadora.

Nesse sentido, a sacralidade em tempos de secularidade e no início de um novo milênio nos obriga a repensar categorias tão fundamentais da vida quanto tempo e espaço, conteúdo e forma, razão e imaginação. Obriga, igualmente, a repensar a maneira de fazer teologia. Essa não pode fazer-se senão em contínua e fecunda interface com a ciência da religião e a espiritualidade, ainda que incluindo, humildemente, a razão que, durante tantos séculos, foi a garantia maior da segurança e da veracidade do discurso teológico.

contato:

agape@rdc.puc-rio.br

**DESAFIOS DO
PLURALISMO CULTURAL**

A CRISTIANIZAÇÃO DA POLÍTICA: ELEMENTOS DE ANÁLISE

Prof. Dr. Álvaro Cepeda van Houten, OFM¹

Tradução de Maria das Graças Rangel Lumack (UNICAP)

O poder no Ocidente é o que melhor se apresenta e portanto é também, o que melhor se esconde (Michel Foucault. Um diálogo sobre o poder).

RESUMO

A relação entre a Política e a Religião deve ocupar um lugar privilegiado na reflexão da realidade contemporânea na América Latina. E, devido à multiplicação de novas Denominações religiosas, em toda a Região, destacou-se um fenômeno particular: a aparição de Movimentos Políticos cujas bases ideológica e eleitoral é uma Igreja, é um Movimento Religioso. Isso legitimou a existência de alguns setores políticos que se apresentam como salvadores do Estado, baseando suas pretensões políticas na Ética e na Moral dos grupos religiosos dos quais provêm, desonrando o ideal político que se oculta no Estado moderno.

PALAVRAS-CHAVE: fé e política, pentecostalismo, América Latina.

ABSTRACT

Relation between Politics and Religion must occupy a privileged place in contemporaneous reality reflection, in Latin America. And on account of religious new Denominations multiplication, in the whole Region, a particular phenomenon has stood out: Political Movements appearance, which ideological and electoral basis of is a Church, is a Religious Movement. This fact has legitimated some political sectors existence that show off themselves as State saviors, founding

¹ Diretor do Departamento de Humanidades (CIDEH), Universidad de San Buenaventura, Bogotá (Colombia), onde coordena também o Pólo de Estudos sobre Diálogo Inter-religioso, sob auspícios da FIUC, em vista de uma Rede Latino-americana de Estudos sobre a Pluralidade e o Diálogo entre Culturas e Religiões.

their political pretensions, in the religions groups Ethics and Morality which they arise from, dishonoring the political ideal that is concealed within modern State.

KEY WORDS: Faith and Politics, Pentecostalism, Latin America.

Durante a segunda metade do século XX, a sociedade colombiana observou a expansão e a diversificação de dois setores de produção cultural que se complementam e se cruzam constantemente: o âmbito religioso e o âmbito político. Sem dúvida, os processos que possibilitaram essa diversificação têm causas muito diversas com relação ao caráter endógeno e ao exógeno, entre as quais podemos destacar: os processos acelerados de urbanização e modernização ocorridos no país, as dinâmicas de exclusão e violência que tornaram vulneráveis as grandes massas que vivem nas novas grandes metrópoles.

Como se produz essa nova relação entre política e religião? Tomando por base que a modernidade tem como princípio a separação do poder religioso do poder político, a afirmação, na encruzilhada desses dois domínios na atualidade colombiana, parecia apoiar as hipóteses que proclamam o subdesenvolvimento e o atraso das sociedades latino-americanas. Sem dúvida, nas condições atuais da política mundial, é evidente que o âmbito religioso está muito próximo do âmbito político. Encontramos em George W. Bush, atual presidente dos Estados Unidos, um exemplo significativo de quem soube utilizar a linguagem religiosa fundamentalista, propícia aos setores mais conservadores do país, para justificar grande parte de sua política internacional.

Na Colômbia, na metade do século XIX, os grupos políticos existentes se agruparam em dois partidos, o liberal e o conservador, iniciando, assim, o bipartidarismo, que dominou por quase 150 anos. Esses partidos começaram e mantiveram uma acirrada rivalidade, expressada em alguns momentos pela guerra e, em outros momentos, pela supremacia nas urnas. Isso fez com que a Constituição do país fosse alterada por diversas vezes durante a segunda metade do século XIX, e a Carta Constitucional de 1886 fosse reformada constantemente durante o século XX. Nesse contexto político, em permanente mu-

dança e instabilidade, encontramos a presença de formas religiosas alternativas à Igreja Católica Romana. Na metade do século XIX, a chegada de missionários ingleses norte-americanos, que introduzem o protestantismo histórico, aproveitando o apoio dos governos liberais da metade do século, para os quais o aparecimento dos protestantes era uma oportunidade para minar o poder católico e, assim, enfrentar também o poder de seus opositores políticos: os conservadores.

Com a subida ao poder dos conservadores e a promulgação da Constituição de 1886, para o crescimento dos protestantes por causa da proibição da propaganda religiosa, a sua presença se reduz aos colégios para as suas comunidades. Com a chegada da chamada “república liberal”, de 1930 até 1946, libera-se, de novo, o livre proselitismo religioso, e, a partir daí, surgem novas denominações, e as que mais se destacam são as do tipo pentecostal, pelas suas novas formas de culto e de doutrina².

Esse crescimento se vê ameaçado mais ou menos na metade do século XX, pela “Violência”, um período negro na história da Colômbia, que teve origem em 1948, com a morte do caudilho liberal Jorge Eliécer Gaitán, que será a causa de uma guerra bipartidária suja, oculta e não declarada, na qual morreram milhares de pessoas. Somente a partir dos anos setenta, com novas condições políticas e de segurança e com a chegada dos movimentos neopentecostais, a diversidade religiosa pôde expressar-se de uma maneira um pouco mais livre, caracterizando-se pelas grandes concentrações de fiéis, que permitiu a consolidação de grandes empresas religiosas, igrejas eletrônicas, megaigrejas (como uma expressão local de uma tendência global), organizações que constituem poderosos centros comerciais com uma infraestrutura que se estende ao campo educativo, aos sistemas de comunicação de massa e à política. Nos anos noventa, amparado pela nova Constituição, esse processo se consolida.

² Em 1937 chegou à Colômbia a Igreja Pentecostal Unida. Cf. <http://www.ipuc.org.co/>

Da mesma forma, o âmbito político experimenta uma mudança nas regras do jogo, com a Constituição de 1991, que possibilita o aparecimento de um sistema bipartidário que já havia dominado o cenário político nacional por mais de 150 anos, para um sistema pluripartidário, tornando possível a entrada no jogo democrático de setores que não tinham chance de possuir uma representação direta e própria até esse momento (índios, afro-colombianos, população LBGT, movimentos religiosos, movimentos comunitários, sindicalistas, entre outros).

Esses fatos acontecem na Colômbia nos anos noventa, do século XX, possibilitando que surjam e se fortaleçam as igrejas neopentecostais com seus movimentos políticos, que coincidem com o fenômeno global em que as grandes instituições religiosas tradicionais e os partidos políticos históricos mostram uma progressiva erosão na sua capacidade de aglutinar a população em torno às sólidas raízes de identidade e sentido.

Essa crise permite a aparição de novos atores políticos que defendem os direitos das minorias, em sintonia com as exigências globais e a lógica dos Direitos Humanos. Nesse contexto, aparecem os movimentos políticos de matriz neopentecostal, com grande semelhança entre eles mesmos e sintonizados com outra notável mudança social: a diversificação do campo político graças a um episódio sem precedentes na história da Colômbia, que se expressa na proliferação de novos partidos e movimentos políticos que tentam converter-se em alternativas de poder, questionando, assim, a predominância dos partidos políticos tradicionais.

Valeria a pena perguntar a quem serve realmente o poder político dos grupos evangélicos. Alguns elementos que podem apontar em direção a uma possível resposta podem ser encontrados nos seguintes argumentos: a) a tomada de consciência do povo evangélico nos temas que concernem à sociedade e às maiores possibilidades de transformar essas condições a partir do poder político; b) a base do trabalho evangélico são os setores desprotegidos pelo Estado, onde a igreja católica romana perdeu sua influência, ou seja, entre os grupos sociais que

estão à margem da sociedade; c) o início constitucional do pluralismo; d) o enfraquecimento dos partidos políticos tradicionais; e e) a mais recente aparição dos grupos neopentecostais que vincularam as pessoas de classe media alta com formação profissional e uma visão mais ampla da sociedade e da política.

É particularmente interessante tal união entre os âmbitos político e religioso, entre outras coisas, porque, se as igrejas evangélicas e pentecostais se mantiveram à margem da participação direta na política devido a sua visão desse âmbito não só inerentemente mau como satânico. A revisão histórica nos mostra que, de todas as maneiras, sempre estiveram marcados no âmbito político como aliados naturais do partido Liberal, o que motivou as perseguições que sofreram até a década dos sessenta, estava claramente relacionada com a equação cristã-liberal-maçom, utilizada fortemente pela Igreja Católica Romana. Com a chegada do Neopentecostalismo, a visão da política é reinterpretada a partir de uma leitura da obrigação social religiosa. Nessa visão, os cristãos não somente são chamados a participar da política, o que possibilitou o início das militâncias nas estruturas partidárias já existentes, porém estavam obrigados, como parte de seu apostolado religioso, a liderar a mudança na política, levando ao seu interior o domínio dos valores cristãos.

Essa mudança de postura é possível graças à diferença de crenças entre os movimentos pentecostais e neopentecostais. Para os primeiros, o reino de Deus está por vir, é uma promessa que dá alento à vida do crente; a seguir, uma moral e uma ética para poder assegurar a vida eterna junto a Cristo. Nessa concepção, Satanás é uma realidade tangível, que sempre está dentro do cristianismo para tentar e fazer cair. O campo político seria um lugar no qual essas tentações teriam maior possibilidade de derrubar o homem, por isso a política se mantém afastada da vida cotidiana, porque é um lugar minado no qual a corrupção, a mentira e o pecado estão diante de todos. Na visão pentecostal, a participação na política se restringe às decisões pessoais do crente, mas a instituição religiosa não deve intrometer-se, porque, ao fazê-lo, a auréola de santidade que a cobre poderia romper-se ao toque das

sujeiras políticas mundanas. O pastor que se dedica à política errou de caminho e entrará no mundo da mentira e da fraude, assegurando a sua perdição na chegada futura do reino de Deus, levando com ele a sua paróquia.

Algo diferente acontece com alguns movimentos neopentecostais. A crença que guia a vida diária dessas pessoas fala do reino de Deus aqui e agora. De acordo com os valores mais clássicos do capitalismo ocidental, a proximidade com Deus se mede pela riqueza e pela prosperidade. A igreja mais próxima à verdade é a que mais seguidores tem, daí a construção das megaigrejas e o aparecimento nos meios de comunicação de massa. Os cultos reproduzem os modelos de organizações empresariais de grande êxito, seus líderes são gerentes que estão rodeados por uma competência própria do campo religioso, no qual se alcança o sucesso como forma de atrair e conservar a grande quantidade de fiéis. Com a crença de que o reino de Deus já está aqui, e com a obrigação de demonstrar, através de resultados numéricos, que estão vivendo de verdade e para entrar no mundo da política só falta um passo. Entende-se esse passo, no mundo contemporâneo, pela pressa de visão, já que ser visível é a mesma coisa que existir, aquele que não se vê não existe. Dessa maneira, uma reunião de massa é mais importante que uma todos os dias³.

Como já foi dito, para esses movimentos neopentecostais, as riquezas e a prosperidade material são uma prova inquestionável e evidente da proximidade com Deus. Sob a suposição de que Deus ajuda aqueles que estão com Ele, qualquer indício de sucesso é visto como uma demonstração de que se está no caminho certo. Nesse contexto, o campo político se realiza em dois sentidos: em primeiro lugar, o homem religioso entra na política e obtém sucesso nela, somente faz sucesso porque Deus está com ele. Por outro lado, o político é reinterpretado pela crença no reino de Deus aqui e agora; portanto, os escolhidos têm a responsabilidade moral e ética de intervir nos

³ LIPOVETSKY, Gilles. **La era del vacío**. Barcelona: Anagrama, 1987.

assuntos mundanos para guiar os demais a viver de acordo com os preceitos do que deve ser um cristão e, além disso, porque há uma responsabilidade social a partir do âmbito religioso para evitar que a corrupção, a mentira e a fraude sigam ferindo as pessoas. Deve-se “cristianizar a política” para uma maior glória do reino de Deus.

Com a finalidade de melhorar a política, os cristãos percorreram um longo caminho. O primeiro grupo que entrou para a política foi a Missão Carismática Internacional, com Claudia Rodríguez de Castellanos, que lançou sua candidatura para a Assembléia de Bogotá em 1989. Em 1990, aproveitando essa experiência prévia, Claudia e seu marido, o pastor Cesar Castellanos, acreditavam que o Partido Nacional Cristão (PNC) é o primeiro movimento político de matriz religiosa na Colômbia. Nesse ano, Claudia foi candidata à presidência da República e obteve o quinto lugar com 33.645 votos, entre onze candidatos. Para a especialista política Daniela Helmsdorf, as motivações dos Castellanos para participar desse processo eleitoral tinham que ter um empenho “claramente partidário, ou seja, quiseram aproveitar o espaço televisivo dado aos candidatos presidenciais (...) para ganhar adeptos...” Seja como for, o interessante dessa primeira incursão na política partidária tem a ver com a resposta que se dá aos vários desafios da sua atuação. O Partido Nacional Cristão é fundado como um apêndice político da Missão Carismática Internacional, portanto, desde o início, seus postos de direção são os mesmos que os da igreja. Mas têm uma particularidade a mais, que depois encontraremos em quase todos os outros movimentos políticos de matriz religiosa: ausência quase total de estruturas e formas democráticas internas.

As estruturas desses movimentos reproduzem a ordem hierárquica das igrejas: os escolhidos para ocupar os cargos públicos são os familiares e as pessoas mais próximas e unidas aos líderes religiosos, quando não são eles mesmos. O nepotismo é uma característica própria desses grupos, e o tráfico de influências por alianças do tipo matrimonial está na ordem do dia. Como exemplos dessa atitude citamos: Claudia Rodríguez, esposa do pastor Cesar Castellanos no PNC; Jimmy Chamorro Cruz, filho de Néstor Chamorro Pesantes e de Betty Cruz de Chamorro, líderes e pastores da Cruzada Estudantil e Profissional

da Colômbia (CEPC); e Alexandra Moreno Piraquive, filha de María Luisa Piraquive de Moreno e de Luís Eduardo Moreno, fundadores da Igreja Ministerial de Jesus Cristo Internacional. De acordo com Pierre Bourdieu, há uma clara reestruturação do capital de bens simbólicos acumulado no âmbito religioso, numa inversão no âmbito político. Para que tal inversão seja efetiva, ou seja, para que a reestruturação do capital religioso em capital político seja possível, é necessário adotar as regras do jogo próprias do campo político, por isso adotam as formas democráticas (partidos, movimentos, consultas internas, etc.), mas há falta de uma lei que exija a democratização interna dos movimentos. O que temos é um invólucro que cobre um fundo autocrático altamente hierarquizado e que corresponde às normas próprias do âmbito religioso e do âmbito político-democrático.

Há, sem dúvida, um partido diferente dos demais: o Movimento de União Cristã. É o resultado da negociação dos integrantes da Confederação Evangélica da Colômbia, CEDECOL, fundada em 1980, que agrupa várias igrejas. Isso foi possível graças ao clima político que se vivia na Colômbia, no final da década de oitenta, quando a corrupção, a violência dos narcotraficantes e a degradação social chegaram a níveis inimagináveis. Nesse contexto, os membros do CEDECOL vinham discutindo a possibilidade de participar, de alguma forma, em política, buscando “cristianizá-la”. O experimento do Partido Nacional Cristão com Claudia Rodríguez, em 1989 e em 1990, abriu as portas da participação em processos eleitorais. Por volta de 1990, a briga eleitoral para uma Assembléia Nacional Constituinte é o espaço que permite a consolidação da proposta política. Sob as bandeiras da diversidade religiosa tentando receber o mesmo tratamento dado à Igreja Católica Romana, os evangélicos realizaram um acordo e apresentaram uma lista unificada de coalizão entre o Partido Nacional Cristão e o Movimento União Cristã. Os resultados foram excelentes, com uma votação de 115.201 votos, a lista liderada pelo presbiteriano Jaime Ortiz Hurtado, do MUC, com Arturo Mejía Borda, do PNC, em segundo lugar, foi uma das melhores votações. Essa aliança só se manteve durante o processo eleitoral, porque, durante a Constituinte, foram evidenciados conflitos de interesses que se frustraram com a

coalizão. Sem dúvida, os representantes escolhidos tiveram um papel destacado na Primeira Comissão, em que se debateu o que concernia aos direitos, deveres, garantias e liberdades dos colombianos.

Até aqui vimos como os movimentos políticos de matriz neopentecostal reúnem os interesses privados e os apresentam como interesses comunitários. A legitimidade dos líderes políticos surgidos desses movimentos descansa na lógica própria da legitimidade da igreja. É a proximidade com Deus, a comunicação direta com Ele, que permite a um pastor, ou a um indicado seu que tenham a possibilidade de representar toda a sua comunidade. Os mecanismos democráticos de participação, eleição e representação estão completamente ausentes dentro desses movimentos, e a má interpretação de tais mecanismos chegou ao ponto de realizar consultas internas com um só candidato. Essa consulta tem a finalidade de avaliar o potencial eleitoral, transformando a idéia inicial desse mecanismo, que deveria permitir a democratização da vida política dos partidos e movimentos políticos ao apresentar ao cidadão várias opções eleitorais internas. Um exemplo claro disso ocorreu com o Movimento Independente de Renovação Absoluta (MIRA), que participou das consultas internas dos partidos políticos, propondo aos seus eleitores o nome do vereador Carlos Alberto Baena como pré-candidato único para a Prefeitura de Bogotá. O cidadão fiel é, então, o centro de um problema político: sua decisão política está mediada por sua fidelidade religiosa: como crente, pode sentir-se no dever de apoiar a causa do seu pastor.

Como mostrar a relação líder religioso-fiel, líder político-cidadão? Em termos gerais, assistimos aqui à tensão entre duas dinâmicas que atuam de forma simultânea: por um lado, há um processo de secularização do Estado, cuja finalidade é a racionalização do exercício da democracia, e, por outro, um processo de diversificação do campo religioso, no qual surgem movimentos confessionais com grande poder de convocação sobre os diferentes setores da população e que fragmentam os grupos sociais, dividem-nos e contrapõem-nos. A dinâmica do âmbito religioso tem laços que estreitam a relação entre a política e as crenças, o que recupera as formas de legitimação do poder político a partir das instituições religiosas.

A legitimação do político a partir do âmbito religioso favorece a implementação e manutenção de um dos vícios políticos mais frequentes na América Latina: o clientelismo. Na Colômbia, o clientelismo é uma forma antiga de fazer política. Desde o início do sistema republicano, a forma econômica predominante, a fazenda, favoreceu as relações de poder assimétricas entre os patrões ou caciques (proprietários das fazendas e verdadeiros senhores feudais) e os coproprietários (arrendatários de terras que tinham nos caciques a sua força de trabalho). Esse esquema possibilitou a aparição de um modelo de clientelismo no qual o cacique pertencia a um dos dois partidos políticos (liberal ou conservador), e os serviços sob o seu controle deviam ter as mesmas convicções políticas. Como resultado final, a filiação a um ou a outro partido era o centro da vida diária da maioria dos colombianos, e as rivalidades partidárias polarizaram a tal ponto o país, que as guerras civis do século XIX e grande parte da violência do século XX se originaram dessa rivalidade. O clientelismo atuava através da imposição de uma ordem do mundo ao coproprietário por parte do patrão: aquele que não votava como se ordenava sofria as consequências: o seu fim era o desterro ou a morte.

Desde então, esse tipo de clientelismo progrediu e mudou. As condições políticas, sociais e, sobretudo, econômicas, variaram as correlações de forças ao fazer variar o mapa demográfico do país. Já na metade do século XX, o processo de urbanização, acelerado pela violência que produziu deslocamentos em massa de agricultores para a cidade e associado ao processo de instalação e consolidação de uma incipiente indústria, provocou uma queda nas relações de poder. A estrutura social tinha agora grandes quantidades de pessoas que viviam nas cidades, protegidas pelo anonimato e apoiadas, parcial e debilmente, por um Estado que pretendia imitar os grandes benefícios do modelo de bem-estar estabelecido na Europa e nos Estados Unidos. O clientelismo mudou de forma: agora, a compra de votos por benefícios materiais concretos (dinheiro, obras públicas, cargos públicos, cotas escolares, cimento, telhas, madeira, etc.) substituiu o esquema anterior, o clientelista agora compra os votos e paga-os. Tudo isso acontecia quando a classe política sofria com uma perda acelerada de legiti-

midade pelos acordos alcançados para a consolidação da Frente Nacional (1958-1974), que tornaram homogêneos os discursos partidários e por abortar qualquer possibilidade para distinguir entre as propostas de um ou de outro movimento.

No final dos anos oitenta, um novo elemento econômico, com alcanças sociais e políticos, fez mudar, de novo, todo o panorama. Agora, a abertura econômica e o processo de globalização (no sentido mais amplo) trouxeram as idéias de um Estado regulador, o Estado benfeitor desaparecia e com ele a possibilidade de pagar os votos com bens estatais. Agora, o clientelismo muda de forma outra vez: os compradores de empresas estatais e os provedores de serviços comprometidos com os funcionários que desenharam as políticas públicas para os processos de privatização são os fornecedores do dinheiro para as campanhas e a compra de votos.

Nenhuma das formas anteriormente descritas desapareceu da Colômbia; atualmente, há uma mistura delas. Agora se deve acrescentar um novo tipo de clientelismo: o que surge da relação entre política e religião. A descrição que já fizemos da relação entre o âmbito político e o religioso serve de base para falar da relação clientelista que se estabelece entre cidadão-fiel e o líder político-religioso. No âmbito religioso, a relação entre pastor e sua congregação está baseada no carisma que possui o primeiro para convencer os demais sobre sua visão de mundo. Nesse sentido, estabelece-se um vínculo de dependência, pelo qual os fiéis se convertem no “rebanho”, que esperam ser conduzidos por seu “pastor” ao caminho da salvação. Os fiéis vêm no testemunho e na mensagem do seu líder, o caminho para estar com Deus. Desse modo, o pastor é o guia que ilumina o caminho da congregação, Deus lhe fala constantemente, aconselha-o para que ele, por sua vez, governe a sua comunidade, o que nos permite teorizar que a legitimidade do movimento político repouse sobre a legitimidade do movimento religioso. Os pastores oferecem aos seus fiéis bens simbólicos de salvação, e estes últimos, votos em troca de estar na graça divina. Dessa maneira, o âmbito religioso é redirecionado e utilizado no âmbito político.

A operação é relativamente simples. O pastor ou seu escolhido (normalmente alguém da sua própria família) são bastante conhecidos pela comunidade religiosa, o qual tem um laço afetivo de dependência psicológica muito forte com essas pessoas, o que facilita o redirecionamento do capital religioso para o capital político, já que a confiança permite ao pastor (ou ao seu escolhido) convencer mais facilmente os fiéis de que sua atividade religiosa garantirá limpeza e transparência na atividade política. Por essa última razão, ao apresentar o projeto político, percorrem-se os lugares comuns mais conhecidos: a política como um lugar corrupto, sujo, no qual reina o demônio e que afeta a todos por igual. Também se recorre à violência, vista como um castigo por todos os pecados cometidos pelos políticos, os escândalos de corrupção por narcotráfico ou por relações com organizações ilegais. Tudo isso é visto como prova irrefutável da presença de Satanás, tão só um homem que superou todas as provas e que é capaz de enfrentar e vencer a tentação pode fazer algo: o pastor ou seu escolhido.

As decisões políticas dos líderes carismáticos não podem ser questionadas por seus seguidores já que são produto da revelação da vontade de Deus através do Espírito Santo. Em outras palavras, personagens como Claudia Rodríguez de Castellanos e María Luisa Piraquive legitimam a sua participação na política por meio de profecias e revelações que receberam, segundo elas, como mediadoras privilegiadas na administração dos dons espirituais, o que também justifica o ingresso no âmbito político, como resposta a uma ordem divina.

Como impedimento de todo o anterior, podemos dizer que todos os clientelismos atuam sob uma base de chantagem: o clientelista coage o cliente, que deve atuar de acordo com o combinado, caso contrário, não só se perdem os benefícios esperados, como podem advir graves consequências. Essa relação política se difunde no âmbito econômico, ameaça a ordem e a estabilidade social. O cliente sempre vive sob a pressão de perder algo mais que o bem oferecido em troca do seu voto. No caso do clientelismo religioso, o fiel que não vota de acordo com os desígnios ditados pelo seu pastor é culpado pela continuidade

de todos os problemas sociais. Nesse caso, é igualmente culpado pela ação (ser corrupto, roubar as verbas públicas, etc.) como por omissão (não votar em “cristianizar a política”).

A modificação do discurso para poder participar da política se situa no âmbito do mundano e do sujo, já não se enfatiza a denúncia da corrupção e do pecado vinculado a eles, porém na missão dos crentes de salvar ou purificar este mundo, que esteve, por tradição, nas mãos do mal. Em outras palavras, que a missão religiosa dessas organizações consiste, de certa forma, em cristianizar a política através de um respaldo em uma bem fundada ética individual: se os que governam temem a Deus e O têm em seus corações, governarão com honestidade e justiça.

Também está claro que os movimentos religiosos aprenderam a negociar os votos de que dispõem, diante do caráter massivo de algumas congregações pentecostais e o paradoxo que os representa necessita da competência eleitoral para propor um candidato presidencial do seu próprio movimento com expectativas reais de chegar ao poder. O voto dessas congregações religiosas se tornou um bem muito cobiçado pelos candidatos dos partidos. Isso serviu para que fossem realizadas transações clientelistas favoráveis aos interesses dos líderes dessas organizações, como ocorreu com os laços estreitos entre o Presidente Álvaro Uribe Vélez e a Missão Carismática Internacional, que levou Claudia Rodríguez de Castellanos a ser nomeada embaixadora da Colômbia no Brasil, cargo que perdeu pouco tempo depois, segundo noticiou o Jornal *El Tiempo* (O Tempo), no mês de agosto de 2005, porque “havia descuidado da missão diplomática para dedicar-se a suas tarefas religiosas”.

É possível afirmar que os movimentos neopentecostais não constituem uma proposta nova no leque político colombiano, pois seus programas não representam uma alternativa diferente (política, econômica e social). Tudo indica que o interesse dos seus líderes na política parece estar nos anseios pessoais de poder na reivindicação de suas prerrogativas como minoria, aparecendo, dessa forma, como defensores do

statusquo e, portanto, convertendo-se em peças essenciais na engrenagem do sistema político.

Atualmente, a Colômbia é terra fértil para que germinem propostas políticas interessadas em reafirmar versões pré-modernas no exercício do poder, baseadas na submissão às hierarquias religiosas e na negação da autonomia individual. Assim, fica em segundo plano sua aparente novidade quando se descobrem afins o cotidiano e os modos de proceder próprios de organismos como a Igreja Católica Romana e os partidos políticos históricos. Não podemos desconhecer a importância dos âmbitos econômico e social, que atravessam todos os âmbitos da ação neopentecostal. Ou seja, que os movimentos confessionais de novo formato adquirem, na sua intenção de crescimento, um capital simbólico que se refere, em princípio, aos bens simbólicos de salvação, que depois são distribuídos por todos os campos do jogo social. Assim, achamos que, na Missão Carismática Internacional e na Igreja de Deus Ministerial de Jesus Cristo Internacional, seus fundadores experimentaram uma vertiginosa subida no censo social, que se manifesta no reconhecimento do seu poder religioso e na conquista do poder econômico, o que permitiu a acumulação de bens terrenos com relação à prática da Teologia da Prosperidade. Seus líderes tornam legítima a subida social e econômica através da titulação universitária, ultrapassando, por último, a sua influência e visão social no âmbito da política.

Todo esse crescimento social, econômico e político está justificado na doutrina pós-milênio dos movimentos religiosos neopentecostais, que favorece duas buscas por parte dos fiéis religiosos: a prosperidade econômica, o poder terreno explicados na sua pretensão de serem os legítimos herdeiros do Reino de Deus, que já está na terra. Dessa maneira, os neopentecostais perseguem as mesmas metas da sociedade de consumo e tornam-se essenciais para o sistema, opondo-se a uma transformação reformista ou revolucionária das estruturas políticas, em oposição, por exemplo, à proposta da Teologia da Libertação, que se interessa pela transformação radical e libertadora das estruturas sociais atuais porque são obstáculos à realização do Reino de Deus.

Por outro lado, as diferenças entre a organização religiosa e o movimento político são poucas, porque, durante a campanha eleitoral, toda a base religiosa se molda às exigências da empresa política transformando os líderes espirituais em líderes políticos, e os meios de divulgação religiosa, em dispositivo de proselitismo político. Ainda mais, seus principais dirigentes espirituais surgem agora como os novos salvadores da política, mostram-se como os protagonistas das novas práticas e nas regras do jogo e criam novas normas que dinamizam esse âmbito.

Sem dúvida, essas pessoas não questionam a ordem política atual. De acordo com Bourdieu, essas são estratégias políticas conservadoras que justificam o sistema político e econômico dominante e, em particular, a dinâmica eleitoral. Assim, os programas políticos dos candidatos pentecostais passam a um segundo plano, pois o essencial para seus eleitores não são seus projetos políticos e sim a qualidade de sua experiência religiosa (testemunho religioso) e, por cima de tudo, seu carisma. A incursão política dos grupos de matriz neopentecostal está baseada na avaliação dos acontecimentos por parte do líder. Um exemplo disso é a atuação do C4 em 1998, apesar de que o Partido Liberal era o aliado tradicional das expressões não católicas. Nesse ano, Jimmy Chamorro Cruz entra para fazer parte da coalizão dos congressistas, conhecida como a Grande Aliança para a Mudança, de tendência conservadora, que logo se dissolveu no ano 2000 diante da determinação do presidente Andrés Pastrana Arango de estimular um referendo com a dissolução do Congresso nesse mesmo ano.

Evidentemente, a presença dos partidos e movimentos políticos de origem neopentecostal contribuiu para ampliar a quantidade de opções nos redutos eleitorais, mas seus discursos, programas e, especialmente, sua forma de fazer política não representaram uma mudança substancial com as tradicionais estruturas de poder e sujeição a que se viu submetida a população colombiana. Não há democracia dentro desses grupos político-religiosos. A forma de legitimar a presença política está muito longe da lógica própria do desenvolvimento ético e do racional da política moderna.

O anterior confirma a presença de elementos (na dinâmica dialética) que atuam entre o âmbito religioso e o âmbito político, seguindo a proposta teórica de Bourdieu: a entrada na política partidária de todas as organizações religiosas estudadas, transformadas em movimentos políticos, trouxe vantagens estratégicas de fortalecimento no âmbito religioso por uma maior visibilidade adquirida pelos seus líderes, de maior acesso aos meios de comunicação de massa que implica também mais publicidade, mais e melhor difusão de suas mensagens, diversos favores e privilégios políticos e, sobretudo, uma notável subida do âmbito religioso.

Não há dúvida de que cada um dos movimentos políticos apresentados sustenta sua notoriedade política nas possibilidades que lhes dá o respaldo de uma comunidade religiosa estável e numerosa, isto é, seu poder político eleitoral está garantido pelo seu capital religioso. Em última instância, não só há aqui uma transformação de capital nos dois lados (do religioso ao político e vice-versa), porém as oportunidades de êxito tanto das organizações religiosas quanto dos movimentos políticos, em cada um dos seus campos, estão condicionadas, de certa forma, à relação dialética segundo a qual o religioso influi no político e o político influi no religioso.

Os movimentos políticos de matriz neopentecostal são os resultados de um processo de democratização da Colômbia. Esse processo é o resultado das muitas exigências de muitos grupos sociais que, até a promulgação da Carta Constitucional de 1991, não haviam tido a oportunidade de ter representação política própria. Sem dúvida, a oportunidade aberta pelo constituinte se converteu na oportunidade que muitos estavam esperando para começar a competir com as elites políticas tradicionais pelo dinheiro público e pelos privilégios destinados aos que ostentam os cargos públicos políticos. O caso dos movimentos políticos aqui analisados é um claro exemplo de oportunidade política, onde uma congregação religiosa é usada pelo seu líder como clientela política, que lhe assegura poder e capacidade de negociação no âmbito político. A idéia de modernizar e ampliar o espectro democrático sofre uma grave deterioração, quando vemos as estruturas in-

ternas desses movimentos, em que o nepotismo e a dependência messiânica do líder religioso fazem com que as pessoas dependam da lógica religiosa para tomar suas decisões políticas. Essa situação é particularmente grave, já que os cidadãos que vivem nessas condições são pessoas que, na sua grande maioria, pertencem a populações vulneráveis, circunstância aproveitada pelos líderes religiosos para converter seus fiéis em votos. Isso deteriora a vida democrática, ao introduzir, na validação e legitimação do campo político, a lógica metafísica do campo religioso. O eleitor é fiel e seu critério de avaliação política está mediado pela mensagem que o líder assegura receber de Deus, o que nos leva à situação medieval de avaliar o poder temporal a partir do poder espiritual, rompendo os modelos próprios da modernidade, da racionalidade e eleição razoável.

Os movimentos políticos de matriz neopentecostal, iguais a outros movimentos políticos surgidos na busca pela democratização da vida contemporânea, não devem desaparecer. Pelo contrário, os espaços abertos devem fortalecer-se através de uma lei que regule os comportamentos políticos no interior deles, para que a lógica dominante seja a do jogo democrático moderno, instituindo processos de eleição e participação que obriguem e permitam a disputa entre as várias posições políticas.

Finalmente, eu gostaria de deixar registrados alguns elementos que apareceram constantemente ao longo da pesquisa e que possibilitaram esta conferência, e que, com segurança, pode-se estender a qualquer estudo similar na América Latina.

- a) Para poder realizar o trânsito de grupo religioso para movimento político com algum grau de sucesso, é necessário dispor de muitos e cativos paroquianos. O que torna isso possível para as chamadas megaigrejas ou igrejas eletrônicas. Elas dispõem de duas vantagens: primeiro, o fato de dispor de uma grande quantidade de votos e, em segundo lugar, a possibilidade teológica aberta pelas correntes neopentecostais para participar da política. Esses dois

elementos fazem com que a decisão de entrar para a política surja como um recurso “natural” da missão e da visão religiosa.

- b) Os grupos religiosos, e as igrejas cristãs, em geral, fazem uma nova leitura do político, tomando por base a mudança teológica da responsabilidade social cristã. Especialmente os movimentos religiosos neopentecostais, alicerçados na ética da “teologia da prosperidade”, vêem o político como um âmbito a mais dentro do qual é possível pôr em prática os seus valores.
- c) Essa nova leitura do político tem um contexto que o torna possível. Toda a América Latina experimenta, desde a metade dos anos oitenta, um auge de mudanças constitucionais, cujo âmbito político se destaca com os avanços na defesa dos direitos (especialmente as declarações de defesa da diversidade), da relação entre os cidadãos e o Estado e, no desenho constitucional do Estado (sistema de contrapartidas, controles e reestruturação do sistema judicial).
- d) Um dos pontos esclarecidos especificamente em quase todas essas novas constituições está relacionado com o processo histórico de separação entre o âmbito político e o âmbito religioso, mais precisamente com a separação entre as igrejas (qualquer que seja) e o Estado. O ponto fundamental dessa separação é a racionalidade política, que deve deter o cidadão para realizar sua escolha política. Essa racionalidade é a base da legitimidade no âmbito político. Esse processo racional se contrapõe historicamente ao processo medieval de legitimidade monárquica, que se sustentava em Deus. Sem dúvida, com o processo de “cristianização da política”, esse argumento de modernidade desaparece, porque a legitimidade dos candidatos dos movimentos político-religiosos repousa na legitimidade religiosa do pastor, ou seja, em sua capacidade de comunicação com Deus e de seguir seus desígnios.

Referências

- AUGE, Marc. **Diario de guerra**. [S.l]: Editorial GEDISA, 2002
- BASTIAN, Jean Pierre. **La mutación religiosa en América Latina**. México: F.C.E, 1997.
- BELTRAN, William Mauricio. **De microempresas religiosas a multinacionales de la fe: la diversificación del cristianismo en Bogotá**. Bogotá : Editorial Bonaventuriana, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure du champ religieux. **Revue Francaise de Sociologie**. Décembre 1971. p. 295-334.
- BUCANA, Juana de. **La Iglesia evangélica en Colombia: una historia**. Santafé de Bogotá: Pro-cruzada Mundial, 1995.
- BIDEGAIN, Ana María (compiladora). **Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad**. Bogotá: Taurus, 2005.
- LIPOVETSKY, Gilles. **La era del vacío**. Barcelona: Anagrama, 1987
- WEBER, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Barcelona: Península, 1992.

contato:

acepeda@usbbog.edu.com

O CORPO E A RELIGIÃO NO XANGÔ E NA UMBANDA

Prof. Dr. Roberto Motta, PhD¹

RESUMO

O problema do corpo, na Religião, encontra-se associado ao problema mais geral da substituição da “vontade natural” pela “vontade racional” (Tönnies) ou da “ação afetiva” pela “ação racional” (Weber). Ainda que constitua uma característica central da Modernidade, essa transformação tem raízes na Grécia Antiga (Nietzsche) e na Teologia do Novo Testamento (São Paulo). Devido às complexidades de sua formação étnica, observa-se, no Brasil, a coexistência de religiões iconofílicas (ou somatofílicas) e logofílicas. As religiões do corpo estão sujeitas a um crescente processo de racionalização, devido, inclusive, à influência de estudiosos, eles próprios reflexo do avanço da racionalização na Sociedade Brasileira. Parece, portanto, duvidosa a sobrevivência de uma autêntica religião do corpo num mundo cada vez mais racionalizado e cada vez mais globalizado.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia religiosa, religiões afro-brasileiras, corpo e tradições religiosas.

ABSTRACT

The problem related to the body, in Religion, is seen as being associated to “natural will” substitution most general problem by “rational will” (Tönnies) or “affective action” replacement by “rational action” (Weber). Even though it could constitute Modernity’s central characteristic, this transformation is rooted in Ancient Greece (Nietzsche) and New Testament Theology (St. Paul). On account of its ethnical formation complexity, one observes, in Brazil, iconophylical (or

¹ Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 1B. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (1962), mestrado em Ciências Sociais e Desenvolvimento pela Institute Of Social Sciences (1964), doutorado em Antropologia pela Columbia University (1973), pós-doutorado pela Université de Paris V (René Descartes) (1991), pós-doutorado pela Harvard University (1997) e pós-doutorado pela University Of California At Los Angeles (1998). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Religião.

some tophylical) and logophylical Religions coexistence. Religions related to body are subdued to a rationalization increasing process, on account of, including, the scholar's influence, since they are themselves rationalization advance in Brazilian Society. Therefore, it seems that an authentic Religion related to the body, in a more rationalized and more and more globalized world is doubtful.

KEY WORDS: Religious Anthropology, Afro-brazilian Religions, Body and Religious Traditions.

1 Tönnies, Weber, Nietzsche e o corpo

Este trabalho quer tratar de alguns problemas ligados ao corpo na religião e na Sociologia da Religião. A questão do corpo – que é, simplesmente, o inverso da questão da racionalidade –, é, em cheio, sociológica e está muito presente na teoria mais geral da Sociologia, sobretudo entre os autores de orientação mais acentuadamente histórica, como Ferdinand Tönnies, autor desse livro fundamental, que é *Comunidade e Sociedade*, contendo toda uma interpretação da passagem da tradição à modernidade, caracterizada, a primeira, pela vontade natural ou vontade essencial (*Wesenwille*) e a segunda, pela vontade de arbítrio ou vontade racional (*Kurwille*). Trata-se, na base, da passagem da cultura do corpo, com a espontaneidade dos instintos, afetos e movimentos, à cultura da racionalidade, com a repressão, o cálculo, a abstração, a previsão e o planejamento. Segundo esse eminente sociólogo alemão

a vontade natural é o equivalente psicológico do corpo humano. [...] implicando uma forma de pensamento associada às células do cérebro, as quais, quando estimuladas, causam atividades psicológicas que podem ser consideradas como equivalentes ao pensamento (TÖNNIES, 1988, p.103).

O corpo também está presente na teorização sociológica de Max Weber, opondo **ação afetiva** e **ação racional**. Mesmo sendo Weber menos inclinado do que Tönnies a empregar as palavras **corpo** e **organismo**, podemos constatar que, para ele, a primeira dessas formas de ação se assenta no corpo e deriva de suas paixões, sendo determinada por afetos ou estados emocionais. [...]. Age de maneira afetiva quem, de maneira brutal ou sublimada satisfaz

uma necessidade de vingança, de prazer, de descarga de afetos (WEBER, 1994, p. 15).

Esse é um problema central, ou mesmo o problema central da ciência social, ou seja, a passagem da ação derivada da emoção e da paixão à ação derivada da racionalidade. Lembremos aqui a formulação magistral de Weber nos parágrafos de abertura da *Introdução aos Ensaio Reunidos sobre a Sociologia da Religião*:

que encadeamento particular de circunstâncias levou a que no Ocidente, e só aqui, tenham aparecido fenômenos culturais que – como pelo menos gostamos de pensar – se situaram numa direção evolutiva de significado e valor universais? (WEBER, 1996, p. 11).

E ele acrescenta que é a impregnação com a racionalidade de ciência, teologia, astronomia, medicina, química, música, arquitetura, administração e, finalmente, da atividade econômica, que dá tal “significado e valor universais” à civilização ocidental². Situando sua reflexão no ponto mais alto do desenvolvimento da História³, Weber queria entender a tendência fundamental do tempo e, de modo semelhante a Tönnies, trata do problema do corpo nas ciências sociais, mas usando sua própria terminologia. O “significado e valor universais”, dependentes da racionalidade, implicam formas de pensar e de agir que transcendem o corpo, com suas percepções, emoções e paixões e se situam muito acima dessas na escala do progresso.

Weber sustenta que foi com o Calvinismo que chegou ao fim “o grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo [...] condenando todos os meios mágicos na procura da salvação como superstição e sacrilégio” (WEBER, 1996, p. 94), acarretando, entre

² Do mesmo modo, para Hegel, é também no Ocidente, e só no Ocidente, que o espírito chega à racionalidade, tornando-se consciente de si em clareza, reflexão e liberdade, em decorrência de existir em si e para si. “O que faz a grandeza de nosso tempo é o reconhecimento da liberdade, a posse do espírito por si mesmo, o fato que está em si e para si.” (HEGEL, 1971, p. 329).

³ “*Am Spitze der Geschichte*”, segundo a feliz expressão de Nicolaus Sombart (1958, p. 43).

outras coisas, que seja “a tarefa mais premente a eliminação do gozo espontâneo da vida” (WEBER, 1996, p. 103), associado às tendências do corpo. Weber vê no Calvinismo a culminação desse processo, mas não deixa de reconhecer outras influências: “as profecias do Judaísmo antigo” e o “pensamento científico helênico” (WEBER, 1996, p. 94).

No que se refere ao mundo helênico, Nietzsche considera que a racionalização, trazendo consigo a repressão do gozo espontâneo, já se manifestava no século V a.C., com Eurípides e Sócrates. Antes

o homem se expressava pelo canto e pela dança como membro da comunidade. Ele se esquecera de andar e de falar e voava ao dançar. Cada um de seus gestos era encantado. [...] Sentia-se um deus, como os deuses que via nos seus sonhos. Já não era sequer um artista, mas uma obra de arte (NIETZSCHE, 1967, p. 37).

O espírito da tragédia foi expulso por

um poder demoníaco, falando através de Eurípides. Mesmo Eurípides era só uma máscara. A divindade que falava através dele não era nem Dioniso nem Apolo, mas um demônio novo chamado Sócrates. E foi assim que a tragédia grega foi arruinada. (NIETZSCHE, 1967, p. 82).

E o resultado dessa tendência, sobre a qual Nietzsche não procura esconder seu pessimismo, foi que os

os Gregos ficaram [...] cada vez mais empenhados na lógica e na aplicação da lógica ao mundo e portanto cada vez mais “otimistas” e “científicos” [...]. A predominância cada vez maior da racionalidade e do utilitarismo [...] revelava o declínio da força, a chegada da velhice e do esgotamento fisiológico (NIETZSCHE, 1967, p. 21).

⁴ O profetismo ético no Judaísmo antigo tende a ser tratado com excessiva importância por Max Weber e seguidores. Não podemos tratar adequadamente deste tópico neste artigo, porém notemos que, de acordo, entre outros, com Rudolf Bultmann (1984), o Judaísmo do tempo de Jesus, estava longe de consistir numa religião profética ou mesmo propriamente ética, mas era uma religião dirigida para a **observância** de preceitos rituais, pessoais e coletivos.

E, em conclusão,

a concepção trágica do mundo foi, em toda parte, totalmente destruída pela intrusão desse espírito antidionisíaco [...] tendo então de ter de fugir da arte para o submundo, subsistindo na forma degenerada de um culto secreto (NIETZSCHE, 1967, p. 109).

Se seguimos os princípios sugeridos por Roger Bastide, encaramos o processo de aculturação como a reinterpretação do primitivo através de uma sensibilidade europeizada ou racionalizada⁵. Nietzsche surge então como um precursor dos estudos antropológicos de contacto, mudança ou interpenetração de mentalidades e civilizações. De qualquer maneira, é certo que não deixa dúvida sobre o que considera como a decadência causada pela substituição da paixão e da emoção pelo racionalismo socrático⁶.

2 Paulo e o “culto racional”

São Paulo se situa na linha exata que Nietzsche atribui a Sócrates quando escreve, na epístola aos Romanos:

⁵ Bastide se refere, entre outras coisas, a “uma tomada de consciência da África por sensibilidades e inteligências desafricanizadas” (2001, p. 141). E é tão pessimista a respeito do resultado desse processo como Nietzsche a respeito da substituição do espírito da tragédia pelo racionalismo de Sócrates e Eurípides, não hesitando em empregar as palavras “degeneração” e “degradação” para descrever a aculturação dos Africanos no Brasil e noutros países. Sobre os Estados Unidos, ele diz que “o pior aconteceu quando os descendentes dos Africanos finalmente assimilaram os valores Norte-Americanos e adotaram uma espécie de ‘narcisismo branco’”. E não puderam descobrir melhor maneira de se identificarem com a América do que a adoção da mentalidade do Puritanismo” (BASTIDE, 1969, p. 46).

⁶ A religião grega era, em grande parte, dançada (cf. ROUGET, 1980, e a bibliografia por ele mencionada). Esse também parece ter sido o caso da religião hebraica mais antiga. Sabemos que o Rei Davi dançava em certas ocasiões rituais, chegando ao ponto de mostrar a sua nudez, conforme fica explícito no segundo livro de Samuel, no qual se lê “e Davi saltava com todas as suas forças diante do Senhor e estava Davi cingido com uma tanga de linho [...]. E Mical, a filha de Saul, saiu a encontrar-se com Davi e disse: Quão honrado foi o rei de Israel, descobrindo-se hoje aos olhos das servas de seus servos, como sem pejo se descobre qualquer dos vadios!” (2 Samuel 6:11 e 20, citado de acordo com a tradução de João Ferreira d’Almeida).

Rogo-vos pois, irmãos, pela compaixão de Deus, que apresenteis os vossos corpos em sacrifício, vivo, santo e agradável a Deus, que é o vosso culto racional⁷.

Os Cristãos devem, portanto, praticar aquilo que Paulo denomina “*logikèn latreían*”, traduzido pela Vulgata como “*obsequium rationale*”⁸. A interpretação mais técnica dessa e de outras passagens deve ficar a cargo dos especialistas em estudos bíblicos. Mas se pode perfeitamente concluir que a exortação de Paulo, para todos os efeitos práticos, implicou a exclusão do corpo, com sua espontaneidade, suas paixões, emoções e arrebatamentos, da prática religiosa do Ocidente.

Pode-se entretanto registrar uma recuperação limitada do corpo no Cristianismo medieval, tanto no Oriente quanto no Ocidente, que foi então muito imagístico ou icônico. Essa característica parece ter-se acentuado ainda mais no período barroco, durante o qual, pelo menos nas terras de língua portuguesa, danças nas igrejas ou em torno às igrejas, mesmo sem serem incorporadas à liturgia oficial, representaram, segundo a documentação da época, prática corrente⁹.

Como se sabe, a Reforma, que, num de seus aspectos principais, significou o retorno às fontes bíblicas, escritas, do Cristianismo, originou uma reação radical – sobretudo em sua versão calvinista – contra o imagismo medieval. Calvino é autor de uma veemente refutação do uso de ícones no capítulo XI do livro I de sua *Institution Chrétienne*¹⁰.

⁷ Romanos, 12:1, citado de acordo com a versão de João Ferreira d’Almeida. O original grego tem “*thusían*” para “sacrifício” e “*latreían*” para “culto”.

⁸ A primeira epístola de São Pedro fala de “*ieráteuma hágion* [...] *pneumatikàs thusías*” (1 Pedro, 2:5), isto é “sacerdócio santo [...] sacrifícios espirituais”, em sentido muito próximo às passagens recém-citadas da epístola aos Romanos (cf. BULTMAN, 1984).

⁹ *Casa-Grande & Senzala* (FREYRE, 2003) contém saborosas descrições dessas práticas e assemelhadas.

¹⁰ «*Comment l’Écriture, pour corriger toute superstition, oppose exclusivement le vrai Dieu à toutes les idoles des païens*» — “Como a Escritura, para corrigir toda superstição, separa estritamente o [culto do] verdadeiro Deus de todos os ídolos dos pagãos” (CALVIN, 1978, p. 58).

E o Calvinismo, até o dia de hoje, permanece como protótipo das “religiões iconoclastas” na terminologia de Victor Turner¹¹. Segundo o pranteado antropólogo britânico,

as religiões iconofílicas costumam desenvolver sistemas de ritual complexos e elaborados. Os símbolos tendem a possuir caráter visual e sua significação está ligada ao desdobramento do próprio ritual. As religiões iconoclásticas estão associadas a uma reforma radical e procuram purificar o sentido subjacente eliminando os “signantia”, os símbolos icônicos, considerados como “ídolos” que se intrometem entre os crentes e as verdades enunciadas pelos fundadores (TURNER, 1975, p. 155).

Também acontece, em certas situações, como por exemplo nos sistemas operacionais dos computadores, que os ícones sejam esvaziados de seu valor intrínseco e reduzidos a sinais puramente arbitrários. Algumas religiões podem parecer que são icônicas e que se praticam com a totalidade emocional do corpo, no entanto, as imagens, os gestos, as efusões já não funcionam mais como meros sinais em imediata dependência de uma estruturação intelectualizada. É isso o que veio a acontecer, como já veremos, a certas formas de religião afro-brasileira.

3 Complicações brasileiras

O caso do Brasil, se comparado à tendência dominante dos países ocidentais, é especial e merece tratamento mais detalhado. Existem aqui religiões do corpo que são religiões da dança, do transe e do sacrifício sangrento. Resultaram do encontro das tradições africanas com o Catolicismo barroco do período colonial. Aquele Catolicismo se encontrava muito centrado em torno ao “contrato diádico¹²” entre homens e santos, traduzido em promessas, festas, danças e outros

¹¹ Nestes termos, ou equivalentes, o mesmo já tinha sido dito por autores anteriores a Turner.

¹² Esta expressão é aqui empregada com o sentido que possui no trabalho fundamental de Foster (1976).

rituais.¹³ Como diz Gilberto Freyre – um dos máximos, se não o máximo intérprete de nossa formação:

Verificou-se entre nós uma profunda confraternização de valores e de sentimentos [...] que dificilmente se teria realizado se outro tipo de Cristianismo tivesse dominado a formação social do Brasil, um tipo mais clerical, mais ascético, mais ortodoxo, calvinista ou rigidamente católico, diverso da religião doce, doméstica, de relações quase de família entre os santos e os homens, que das capelas patriarcais das casas-grandes, das igrejas sempre em festas – batizados, casamentos, “festas de bandeira” de santos, crismas, novenas – presidiu o desenvolvimento social brasileiro. Foi esse Cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos Negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira. [...] A religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do Negro, e nunca uma intransponível e dura barreira. [...] A liberdade do escravo de conservar e até de ostentar em festas públicas [...] formas e acessórios de sua mítica, de sua cultura fetichista e totêmica, dá bem a idéia do processo de aproximação das duas culturas no Brasil (FREYRE, 2003, p. 438-439).

Em seu estilo inconfundível, empregando aqui e ali expressões que deixaram de ser politicamente corretas, Gilberto Freyre chama a atenção para um aspecto fundador da civilização brasileira, com decorrências teóricas que afetam, inclusive, a controvérsia em torno da tese weberiana sobre a ética protestante e o espírito do moderno capitalismo. O Brasil tradicional fez sua escolha: preferiu a festa, com toda a sua ambiguidade, a festa que representa a forma pura do rito, sem outro significado que o de sua própria execução e permitindo a coexistência de várias “etiologias”, isto é, de várias explicações para a origem da ação litúrgica, que ora se harmonizam, ora, como se diz em

¹³ Como é fácil imaginar (com alguma ajuda de Max Weber), tal espécie de religião não conduz necessariamente a um processo generalizado de racionalização da sociedade e do comportamento das pessoas.

francês, “*hurlent de se trouver ensemble*”, contradizendo-se mutuamente e, no entanto, convivendo. É esse o processo que se encontra na base das religiões sincréticas do Brasil e, sem dúvida, de outras formas de sincretismo. A civilização da festa, como Weber sabia muito bem, encontra-se em oposição diametral com a civilização baseada no desencantamento e na racionalidade. A pureza original do rito implica a impureza original das mitologias ou ideologias. A uma religião orientada para a festa é difícil aplicar um conceito weberiano e, talvez ainda menos, hegeliano, de racionalidade, como característica de um pensamento consciente de si em clareza e reflexão. No Brasil, tem havido, até o dia de hoje, a coexistência – e é esse um dos motivos por que o país vem sendo considerado como um laboratório do mundo pós-moderno – de diferentes espécies de religião, algumas delas dançadas e, portanto, religiões do corpo. Mas não se pode garantir o futuro de tais religiões. Pois a espontaneidade do corpo é reprimida por outras influências.

No terreno específico dos cultos afro-brasileiros, enquanto para alguns intérpretes, ou para alguns praticantes, a Africanidade associada à religião do corpo tinha a conotação favorável de “autenticidade”; para outros, ao contrário, encontrava-se ligada ao “primitivismo”, à “imoralidade” e a outros traços repulsivos, presentes em certos mitos e rituais, como o sacrifício sangrento de animais. E, dessa maneira, surgiu, em meados do século XX, um novo movimento religioso, com o intuito de “purificar” e “civilizar” as religiões de influência africana e indígena, submetendo-as a um processo de reinterpretação largamente baseado nos princípios teológicos de Allan Kardec, o “codificador” francês das crenças e das práticas do Espiritismo europeu.¹⁴

A nova tendência denominou-se **Umbanda**. Mas convém acrescentar que não se tratou de uma manifestação uniforme: cada congregação podia fazer sua seleção dentre as crenças e práticas sujeitas à reinterpretação. A Umbanda mais “pura”, mais próxima

¹⁴ Que não deixava aliás de apresentar fortes marcas das religiões reencarnacionistas originárias do Hindustão.

do padrão kardecista, também chamada **Umbanda Branca**, adotou a noção de **progresso espiritual**, aceitando um universo em dois planos, o espiritual e o material. No primeiro, encontram-se os espíritos que retornam periodicamente e se reencarnam para o cumprimento de sua missão, que é gradualmente elevar os habitantes do mundo material à pureza do espírito. O transe é, por excelência, o meio de comunicação entre os dois níveis da realidade. Mas a Umbanda transforma o transe de dança, êxtase, entusiasmo e emoção da religião afro-brasileira numa manifestação verbal. A personalidade ordinária do médium é substituída pela de uma “entidade” que proporciona conselhos e soluções para os problemas morais e materiais do consulente.¹⁵

A **Umbanda**, como diz o título do livro de um de seus principais intérpretes, levou à “morte branca do feiticeiro negro” (ORTIZ, 1978). As tradições africanas foram, por assim dizer, expropriadas e postas a serviço da unidade e do progresso material e do moral da nação brasileira... Mas pouco esperavam os fundadores da **Umbanda** que esse movimento, antes de muito tempo, viesse a ser, ao menos na aparência, revertido. Pois os líderes afro-brasileiros das correntes mais tradicionais, agindo como empresários religiosos e contando com a assistência técnica de antropólogos e sociólogos, tanto brasileiros como estrangeiros, elaboraram um artigo alternativo, legitimado pela “autenticidade” e apresentado como uma volta a formas mais tradicionais do Candomblé de origem baiana.

4 A Santa Aliança

O ingresso nesses grupos revitalizados de Candomblé ou de Xangô é oferecido a uma clientela de consumidores, sem distinção de cor nem de raça. É o que já tem sido denominado a “desetnização” do Candomblé¹⁶. Entretanto, a etnicidade não deixa de permanecer como

¹⁵ Sobre as diversas formas de transe nas religiões populares do Brasil, pode-se ver Motta, 2005.

¹⁶ Sobre esse assunto, consulte-se Motta, 1994 e Motta, 2001.

marca de “autenticidade” do artigo mágico-religioso, oferecido a pessoas de todas as origens. Sem ter rompido seus laços com as grandes famílias sacerdotais da Bahia (ou mesmo de Pernambuco) – a base de sua legitimidade no mercado concorrencial – o Candomblé se transforma numa religião universalista, apelando a todos os brasileiros e aceitando, com prazer, gente de outras nacionalidades. E, assim, tem-se expandido, em todo o Brasil, e ultrapassado as fronteiras.

Mas esse Neo-Candomblé (e Neo-Xangô) não deixa de ser também uma Neo-Umbanda, pois, tal como esta, sofreu um processo de codificação e racionalização devido a cientistas sociais que gostam de avaliar os movimentos religiosos pelo acordo que manifestem com os valores do progresso e da modernidade. Apesar de seu acintoso caráter sacrificial, o Candomblé rejeita as noções de pecado e de culpa, tal como entendidas no Cristianismo tradicional. Partindo desse e de outros aspectos, a religião do Candomblé adquiriu, pelos trabalhos dos sociólogos e dos antropólogos, uma reinterpretação teológica altamente racionalizada. Já não se trata da religião do corpo, do transe e da emoção, embora se conservem marcas acintosas do antigo regime. Congressos, simpósios e assembléias, frequentados, com liberdade, igualdade e fraternidade, por estudiosos e religiosos, funcionam como concílios ecumênicos, definindo e proclamando a fé. E isso vem a ser a implementação do projeto positivista da **“religião da humanidade”**.

Pois, enquanto o “estado teológico” não for definitivamente superado, é ao cientista social que compete a administração do que ainda sobra. Disso há paralelos noutras religiões.

E daí se origina uma nova espécie de sincretismo, que se faz entre a religião popular e a ciência social. E, devido a essa mutação, o Candomblé e cultos a ele aparentados transformam-se, de altamente iconofílicos e somatofílicos que costumavam ser (para dizer em vocabulário inspirado por Victor Turner), em religiões fortemente logofílicas, embora não cheguem a ser iconoclastas, adotando as especulações de estudiosos que

crêem que lhes fazem (como dizia Claude Lévi-Strauss em polêmica com Jean-Paul Sartre) “o dom da inteligibilidade” (LÉVI-STRAUSS, 1967).

As religiões afro-brasileiras consistiam num sistema de manipulação mágica do mundo. Os fiéis estabeleciam relacionamentos personalizados com as divindades, às quais ofertavam animais sacrificados em altares de pedra. Também lhes ofereciam os próprios corpos, para que os deuses os possuíssem, especialmente na dança e no transe. Nada podia estar mais distante dessa religião do que qualquer tentativa de racionalização teológica, ética ou ascética. Os fiéis davam muito pouco valor a conceitos abstratos. Passa agora a haver uma santa e sábia aliança entre os filhos-de-santo e os cientistas sociais que definem os valores da modernidade. E ao Candomblé, que sempre foi uma religião real, uma religião **em si**, com seus ritos e mitos, os pesquisadores oferecem um sistema teológico estruturado, que lhe permite transformar-se numa religião **para si**, independente e rival de outras religiões.

Considerações finais

Podemos, agora, perguntar se as religiões afro-brasileiras têm passado por um processo de **recomposição** ou **decomposição**. Pois, do mesmo modo que, de acordo com Nietzsche, Eurípides e o “demônio” Sócrates levaram à perda irre recuperável do espírito da tragédia e a sua substituição pelo racionalismo e pelo moralismo, a aquisição de uma teologia racionalizada pelos Afro-brasileiros tem acarretado a perda da força mística do corpo, com suas paixões, que se exprimem através dos fluidos básicos da condição humana. Gestos e danças se reduzem a simples sinais, cada vez mais esvaziados de seu poder simbólico.

De maneira mais geral e sem nos restringirmos ao Brasil, será que é possível pensar na sobrevivência ou no reavivamento das religiões do corpo, com toda a sua espontaneidade e intensidade, num mundo de racionalidade globalizada? É verdade, como dizia

Shakespeare, que existem bem mais coisas neste vasto mundo do que sabe a nossa vã filosofia. Mas será possível reverter o programa de São Paulo a respeito da *logikè latréia*? Não convém cultivarmos utopias. Temos de reconhecer que a racionalidade continua a expandir-se em nosso princípio de milênio supostamente pós-moderno. Como pode, nesse contexto, caber uma religião do corpo, que represente mais do que vestígio ou reconstituição mais ou menos pedantesca?¹⁷

Pois o problema do corpo na religião está associado, ao menos de modo latente, à concepção do moderno e do pós-moderno. Não é esta a ocasião para uma discussão exaustiva sobre o tema. Mas é certo que, se caiu o Muro de Berlim, com tudo que representava, não caiu Wall Street¹⁸ com tudo o que possa significar¹⁹. A modernidade, caracterizada (entre outras coisas) pela expansão do Capitalismo e da racionalidade, certamente não recuou. Ao contrário, para seu avanço não parece haver limites. E enquanto persistir a tendência à racionalização globalizada, as religiões do corpo, baseadas na *Wesenwille* de Tönnies ou na ação afetiva de Max Weber, deverão continuar decaindo quando já não tenham desaparecido²⁰.

¹⁷ Era muito aproximadamente a um fenômeno desse tipo que se referia o Cardeal Ratzinger, atual Papa Bento XVI, ao falar na tentativa de se introduzirem “pantomimas” na liturgia do Catolicismo.

¹⁸ Apesar das Twin Towers.

¹⁹ E certamente significa, nas palavras de Marx e Engels, que se aplicam tão bem a nosso princípio de século como a quando foram redigidas (1848), que a expansão da racionalidade ou, se preferirmos, do espírito do Capitalismo, “Afogou os fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta. [...] Tudo que era sólido e estável se esfuma, tudo o que era sagrado é profanado” (MARX ; ENGELS, 1956, p. 23-24).

²⁰ Michel Leiris, observador agudo e admirador entusiasta das “religiões dançadas” da África e da América Latina, tinha perfeita consciência da incompatibilidade das religiões do corpo com a modernidade ocidental. É assim que escreve: “Ser outro além de si, superar-se no entusiasmo e no transe, não será uma das necessidades básicas do homem? Temos de reconhecer o mérito de diversas sociedades, pouco ou nada industrializadas, por terem sido capazes de criar ou conservar os meios de satisfazer essa necessidade do modo mais direto e material, muito além do alcance de uma organização social baseada na pura produtividade e portanto fechada a tudo que for irracional” (LEIRIS, 1958, p. 10).

Referências

- BASTIDE, Roger. Color, Racism, and Christianity. *In*: FRANKLIN, John Hope (ed.). **Color and race**. Boston: Beacon Press, 1969. p. 34-49.
- _____. **Le prochain et le lointain**. Paris: L'Harmattan, 2001.
- BULTMANN, Rudolf. **Theologie des neuen Testaments**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1984..
- CALVIN, Jean. **L'institution chrétienne** : livres premier et second. Marne-la-Vallée (França) : Éditions Farel, 1978 (or. 1541).
- FOSTER, George. **Tzintzunzan**: Mexican Peasants in a Changing World. Boston: Little Brown, 1967.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**, 47. ed. rev. São Paulo: Global, 2003
- _____. **The masters and the slaves**: A Study in the Development of Brazilian Civilization. Berkeley: University of California Press, 1986 (or. 1933).
- HEGEL, G. W. F. **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.p
- LEIRIS, Michel. "Preface" to Alfred Métraux. *In*: **Le Vaudou Haïtien**. Paris: Gallimard, 1958. p. 7-10.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Structural Anthropology**, New York, Doubleday Anchor Books, 1967.
- MARX, Karl ; ENGELS, Friedrich. Manifesto do Partido Comunista. *In*: _____. **Obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1956 (or. 1848). p. 13-47.
- MOTTA, Roberto. L'Invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil. **Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio** (Roma), anno IX, fascicolo 2-3, 1994. p. 65-85.
- _____. Ethnicity, Purity, the Market and Syncretism in Afro-Brazilian Cults. *In*: GREENFIELD, Sidney M. ; DROOGERS,

André (eds.). **Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas**. Lanham (Maryland): Rowman and Littlefield, 2001. p. 71-85.

_____. Body Trance and Word Trance in Brazilian Religion. *In*: PIRANI, Bianca Maria; VARGA, Ivan (eds.). *Bodily Order, Mind, Emotion and Social Memory*. **Current Sociology**, vol 3, no 2 monograph 1, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **The birth of tragedy and the case of Wagner**. Translated by Walter Kaufman. New York: Vintage Books, 1967 (or. 1872).

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.

ROUGET, Gilbert. **La musique et la transe: esquisse d'une Théorie Générale des Relations de la Musique et de la Possession**. Paris : Gallimard, 1980, 317 p.

SOMBART, Nicolaus. Einige Entscheidende Theoretiker. *In*: _____. **Einführung in die soziologie**. Alfred Weber, Herausg., München, Piper Verlag, 1958.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community & society**. Transl. Charles P. Loomis. New Brunswick: N.J., Transaction Publishers, 1988.

TURNER, Victor. Symbolic Studies. **Annual Review Of Anthropology** (Palo Alto, CA, vol 4, 1975. p. 145-162).

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad. de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Rev. de Gabriel Cohn. Brasília: UNB, 1994.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Rev. de Antônio Firmino da Costa. Lisboa: Editorial Presença, 1996.

contato:

rncmotta@uol.com.br

MULTICULTURALISMO E LIBERTAÇÃO RELIGIOSA

ÉTICA MUNDIAL E RELIGIÕES

Prof. Dr. Giuseppe Staccone¹

RESUMO

O Artigo defende que a Ética que pode ter alguma força, nos nossos dias, deve ser uma Ética intercultural, que não pode ser fundada na base de um “a priori” ou de um “princípio universal”, mas no esforço pragmático para evitarmos a destruição da humanidade e o desastre ecológico. Nesse sentido, reflete sobre os caracteres básicos de uma Ética para o homem da Pós-modernidade, pergunta se as Religiões podem favorecer o compartilhamento de uma ética mundial e, por fim, elenca valores de referência de uma possível ética.

PALAVRAS-CHAVE: ética, pós-modernidade, religiões e valores.

ABSTRACT

This Article upholds that the Ethics which can show out a kind of validity, nowadays, must be an intercultural Ethics which cannot be founded in “a priori” basis or upon an “universal” principle, but in the order to avoid mankind destruction and ecological disaster. In this sense, it reflexes about an Ethics basic characters for Postmodernity, inquires whether Religions can favour a partaking of a worldly Ethics and, finally, lists a possible Ethics values of reference.

KEY WORDS: Ethics, Postmodernity, Religions and Values.

Premissa

1. A partir do evento simbólico da derrubada do muro de Berlim, – que fechou um período histórico longo de mais de quarenta anos (1946-1989) –, surgiram, contemporaneamente, dois fenômenos paralelos.

¹ Italiano nascido em 46, foi religioso e já trabalhou no Nordeste brasileiro. Graduado em Filosofia e Doutorado em Teologia pela Universidade Urbaniana e Doutorado em Letras pela Università degli Studi di Roma. Foi professor de teologia, história da filosofia e filosofia da religião na UNICAP e no ITER. Autor de vários livros e muitos artigos.

Por um lado, assistiu-se à desagregação da estrutura geopolítica nascida com os tratados de paz que sancionaram o fim da segunda guerra mundial. E, por outro, emergiu a urgência do diálogo intercultural, que, originado no interior das sociedades civis, estendeu-se às religiões mundiais e aos Estados, até chegar à proclamação, da parte da Organização das Nações Unidas, do ano de 2001, como « Ano internacional do diálogo entre as civilizações ».

A exigência do diálogo entre as religiões e, mais em geral, entre as diferentes culturas, nasceu, em primeiro lugar, do ritmo premente assumido pelos eventos induzidos pela globalização das comunicações, das atividades comerciais e produtivas e, de maneira especial, pelas migrações imponentes das últimas décadas.

A conflitualidade, explodida em vários lugares do mundo, como consequência do fim do império soviético – as guerras étnicas na região balcânica, os genocídios em Ruanda e Burundi e outros inúmeros eventos – tem sido outro fator de preocupação e de estímulo para ativar iniciativas de diálogo e de pacificação.

Outros fatores importantes são de ordem cultural ou de identidade étnica. Ao lado do fenômeno da globalização, costuma-se falar também de *glocalização*. Ou seja, do oxímoro: global-local. No sentido positivo, a glocalização pode ser vista como a defesa das raízes culturais e religiosas, ou dos costumes e das línguas étnicas, como resistência à ideologia do caminho único para o progresso, ou à uniformidade cultural que passa por cima e destrói a criatividade e o valor específico de cada identidade nacional.

Contudo, a glocalização abriu o caminho, também, a crimes hediondos, tais como a limpeza étnica, os genocídios, os estupros de massa, a violência contra o vizinho que fala outra língua... etc. João Paulo II, no seu apelo para a jornada da paz de 1º de Janeiro de 2001, alertou sobre os perigos dos conflitos étnico e cultural. Escreveu:

A humanidade começa este novo trecho da sua História com feridas ainda abertas, é vítima de conflitos ásperos e sangrentos em muitas regiões, sente o peso duma solidariedade mais difícil nas relações entre homens de diversas culturas e civilizações à medida que estas se cruzam e têm de conviver no mesmo território. Todos sabem como é difícil harmonizar as razões dos contendentes, quando os ânimos estão acesos e exasperados por causa de ódios antigos e de graves problemas que tardam a encontrar solução (João Paulo II, *Mensagem para a celebração do Dia mundial da Paz*, 1º de Janeiro de 2001, 2).

2. Nos nossos dias, sobretudo a partir do ataque às Torres Gêmeas de New York, em 11 de setembro de 2001, estamos vivendo uma fase ativa de violência bélica e terrorista; de insegurança e de medo; de novos ódios e racismos; de medidas de segurança que limitam as liberdades pessoais de ir e vir, da privacidade, etc.; de conflitos que assumem uma dimensão geopolítica importante para o futuro, pois abrem feridas de difícil cicatrização.

Contudo, é necessário levar em conta que todas as culturas possuem um dinamismo interno que as abre às contaminações e aos intercâmbios. É claro que o diálogo favorece as contaminações, enquanto o conflito produz apego às identidades e fechamento sobre si mesmo. Uma postura mental aberta deveria levar em conta que cada “universo cultural” é uma estrutura complexa e pluralista. Pois, em cada universo cultural, convivem diferentes disposições mentais, redutíveis, para simplificar, a três:

1. posições tradicionalistas e fundamentalistas;
2. posições de abertura espontânea às contaminações e aos intercâmbios;
3. posições de tipo reformista, que atuam para uma reforma das tradições culturais com vistas a aceitar os valores que a modernidade e o processo de globalização propõem e oferecem.

Diante do quadro referencial, apenas esboçado, torna-se evidente a necessidade de encontrar marcos éticos compartilhados, com vista a promover uma convivência humana solidária e pacífica.

Nessa perspectiva, quero tratar os seguintes temas:

1. caracteres básicos de uma ética para o homem da Pós-modernidade;
2. se as religiões podem favorecer a compartilha de uma ética mundial;
3. os valores de referência de uma possível e problemática ética mundial.

1 Uma ética para o homem na Pós-modernidade

Precisamos de uma ética mundial, com as seguintes características:

1. responsável;
2. compartilhada;
3. universalizável;
4. eficaz, mesmo que, nem sempre, resolutiva.

1.1 Ética responsável

O termo “responsável” deriva do verbo latim “respondere”, que implica sempre uma **relação**: responder pelos seu atos a alguém, à sociedade ou a uma autoridade, ou ao poder público. Sob enfoque, é posta uma relação, não um princípio abstrato. Uma reciprocidade. O outro pode ser o meu familiar, o viandante que encontro na rua, o passageiro que caminha a pé na beira da estrada enquanto eu conduzo o meu carro em alta velocidade, ou o “terceiro”, que vive na África ou na Europa. Eu sou responsável... por todos os seres humanos e por toda a vida que se move na terra.

1.2 Ética compartilhada

A relação com outro é sempre dinâmica e aberta ao devir. Por isso não é sensato deduzir a “decisão ética” de princípios ou de silogismos. Esse procedimento determinaria uma ética desencarnada, onímoda e abstrata. Uma ética autoritária e perigosa para a convivência entre pessoas livres, religiosas e culturalmente diferentes. Quero dizer que a decisão ética deve amadurecer no interior das dinâmicas existências e culturais. Parece algo relativista, mas não é.

Nas sociedades monoculturais, o “etos” ou os “costumes” eram comuns a todos; hoje, ao contrário, vivemos em sociedades multiculturais, multirreligiosas, multiétnicas, etc... onde não existe mais um costume geral, ou uma cesta de valores acatados por todos os cidadãos. Então é necessário o diálogo e o consenso para definir concretamente o que é bem e o que é mal, em tais e tais circunstâncias; o que justo e o que não o é, em determinadas situações.

1.3 Ética universal

Contudo, a ética, em tempos de globalização, deve ser, quanto mais possível, universal. Perguntamo-nos: é possível pensar uma ética universal? O projeto de uma ética universal – responsável, fundada no princípio da reciprocidade, compartilhada – deve constituir um objetivo comum, para todas as pessoas de bem e para todos os povos. Quero proceder a partir de um exemplo histórico.

Cícero -*Da República livro II, 1*- escreveu que o povo romano se encontrara numa situação particular em relação às leis e à ética, pois nenhuma divindade ou homem ilustre – como aconteceu com as cidades gregas, com Licurgo, Solão, Clístenes e muito outros - consignou a “lei” à cidade de Roma; por isso, os cidadãos romanos tiveram que elaborar, passo a passo, as suas leis para o bem da república. Desde os primórdios, os patrícios e os plebeus estabeleceram, entre si, uma relação “contratual” com a finalidade de elaborar e promulgar as leis da convivência. Aquelas leis compartilhadas, sancionadas pelos co-

mícios públicos, constituíram a figura e a realidade jurídica da “*humanitas*” e da “universalidade” da ética e dos direitos do ecúmeno romano.

Acredito que, seguindo o mesmo método do pacto compartilhado, é possível chegar a universalizar os marcos referenciais da ética, como foi possível a universalização da cidadania ético-jurídica e da “*humanitas*” romana.

Trata-se de um percurso possível e iterável. Basta citar alguns exemplos da nossa atualidade. Em primeiro lugar, a “Declaração dos Direitos Humanos”, promulgada pelas Nações Unidas, em dezembro de 1948. Apesar das resistências de ordem religiosa e cultural, localizadas em países de religião muçulmana e de cultura asiática, aquela declaração constitui um marco histórico da civilização humana.

Outro exemplo importante, na atualidade, pode ser a campanha contra a pena de morte e pela moratória imediata das execuções, promovida, em nível mundial, pelo governo italiano; o projeto, já acatado pela União Européia no seu conjunto, será debatido na Assembléia Geral da ONU, no próximo outono.

Muito pertinente ao tema da universalização dos comportamentos éticos é também a nova sensibilidade mundial para com a ecologia, a economia sustentável, a proteção dos animais, das águas, da atmosfera, etc.. promovida pelas associações ecologistas. Em poucos anos, difundiu-se, no mundo todo, o “ethos” e a sensibilidade ética pela preservação da natureza na terra, nosso *habitat* e nossa mãe.

1.4 Ética eficaz

Os comportamentos éticos, aceitos como virtuosos, necessitam de um reforço jurídico, pois o homem pós-moderno não aceita “absolutos” na ordem metafísica, nem na ordem racional e ética. O individualismo ético, a irresponsabilidade, as várias formas de ganância e de autorrealização associada são obstáculos para o processo de universalização da ética. Por isso, as aquisições éticas “compartilhadas” devem obter

uma sustentação legal, como do resto, em parte já acontece. Há uma área comum entre a ética e o direito, que deve ser ampliada, codificada e sancionada, pois essa sinergia fortifica, ao mesmo tempo, a ética e o direito.

A eficácia do direito tende a reduzir os espaços do relativismo ético. Isto acontece já, por exemplo, na esfera sexual, com a criminalização da pedofilia; na esfera social, com a proibição da exploração do trabalho das crianças; ou com as legislações referentes à discriminação racial ou à igualdade das oportunidades entre homens e mulheres.

2 As religiões podem favorecer a compartilha de uma ética mundial?

2.1 Premissas

No mundo ocidental, o conflito entre a ética fundada na religião e a ética fundada na “razão” vem já de muito longe. Podemos começar com o nome bastante noto de Maquiavel, o qual desvincula a “práxis” política da ética religiosa. Estamos no começo do século XVI. Não vou seguir todo o percurso, mas quero evidenciar que a crise e o conflito entre a visão religiosa do mundo e a visão racional-instrumental do mesmo vêm de tempos bastante remotos.

Os passos do processo são bastante conhecidos: a revolução antropológica do Renascimento italiano, a revolução científica, o Iluminismo, as revoluções sociais e políticas dos séculos XIX e XX.

Os elementos culturais que moveram as várias revoluções modernas são análogos e recorrentes: a autonomia, a individualização, a afirmação da razão instrumental como elemento propulsor da vida humana, a ciência, a técnica; as ideologias: do progresso humano e social, do comunismo igualitário, do bem-estar humanitário, etc...

O mundo cultural e ideal do período histórico que costumamos chamar a modernidade foi também o primeiro cenário do conflito entre as éticas religiosas e as éticas seculares.

O aspecto distintivo desse período histórico foi a “contraposição” entre as instituições religiosas e o mundo que estava nascendo sob a égide da razão instrumental. As cosmovisões em conflito tinham uma caracterização homogênea, pois eram afirmativas, militantes, messiânicas. O projeto do homem contrapõe-se ao projeto das religiões, proclamado como projeto de Deus. Nasceram as excomunicações recíprocas e o conflito torna-se, frequentemente, violento e persecutório. Tudo aconteceu no interior do mundo cristão, provocando um conflito secular que viu a Igreja Católica confrontar-se com o Estado nacional nascente, com a ciência moderna nascente – basta lembrar Galileu Galilei e Darwin-, com as reformas Religiosas protestantes, com os movimentos revolucionários burgueses (revolução francesa) e operários (revolução soviética, chinesa, cubana).

A Igreja Católica, no confronto, foi perdendo a sua força de instituição educadora, para tornar-se o pilar estável de uma cosmovisão tradicional de fundamentação religiosa. As Igrejas cristãs, na sua totalidade, não aprenderam a lidar com a modernidade, por falta de capacidade de “diálogo”. Em lugar de entender as razões do mundo novo que estava nascendo de forma tumultuada, insistiram em colher os aspectos negativos e condenáveis de todas as inovações. À denúncia dos males seguia a condenação dos inovadores e, quanto possível, o auto-da-fé e a “catarse” com as piras de lenha ardente.

2.2 O conflito nos nossos dias e as vias de saída

As causas dos conflitos cultural e ético, que provocam o conflito entre as cosmovisões religiosas e a cultura pós-moderna, são as mesmas de ontem. O fato novo é que, com a globalização, todas as grandes religiões e, frequentemente, também as pequenas, entraram no cenário mundial. Algumas com ímpeto e furor destruidor. O pensamento corre ao islã, mas também ao Hinduísmo e ao Sikhismo. As religiões parecem estar atrás de todos os conflitos que opõem, entre si, as diferentes etnias, em todos os lugares do mundo.

A partir da análise da irrupção das religiões na cena política mundial, em 1993, o então diretor do Institute of Strategic Studies, da Universi-

dade de Harvard, Samuel Huntington, publicou um artigo que se tornou famoso, titulando-o de forma interrogativa: *The Clash of Civilizations?*.

A análise de Huntington parte da queda do império soviético, simbolizado pela derrubada do Muro de Berlim (1989), para afirmar que, terminada a guerra fria – que, durante mais de quarenta anos, dividira o mundo em duas esferas de influência e em duas áreas em conflito –, a origem dos novos conflitos não seria mais de fundamentação ideológica e econômica, mas antes religiosa, ou, mais extensivamente, de civilizações. “O choque entre as diferentes civilizações, escreveu, dominará a política global. As linhas de atrito entre as diferentes civilizações serão as linhas de conflito do futuro”.

Nessa compreensão, as religiões, longe de constituir um marco referencial de suporte para uma ética mundial, constituiriam a sua negação. Pois cada religião-civilização insistiria em defender a sua cosmovisão; e estaria pronta a entrar em conflito com os possíveis invasores ou corruptores das suas raízes éticas e da sua civilização.

Avaliando a análise de Huntington, o teólogo Hans Küng, um dos mais destacados intelectuais que buscam evidenciar os elementos de encontro entre as várias religiões, reconhece que, em dois pontos, a mesma é pertinente e recebível: 1. quando reconhece que às religiões deve ser atribuído um rol importante na construção de uma nova civilização mundial; e 2. quando afirma que as religiões, longe de caminhar para uma única religião, tendem a reproduzir, no caso melhor por motivo de afirmação da sua identidade, a diferenciação recíproca que está na base da conflitualidade que as vem caracterizando ao longo da história da humanidade.

Küng levanta também críticas à tese de Huntington. Duas são as mais incisivas: a) na análise de Huntington, as civilizações parecem “blocos monolíticos” justapostos, e não formações culturais e sociais sempre em movimento, abertas às contaminações e às fusões; b) Huntington destaca, apenas, os elementos de atrito entre as religiões, omitindo-se

de considerar os elementos comuns ou afins, quer de ordem espiritual, quer de orientação ética e ascética.

Aceitando a afirmativa de que as religiões compartilham de elementos comuns e afins, é possível pensar em soluções alternativas ao conflito e à agressividade interreligiosa. Há caminhos, ou senderos percorríveis, para vislumbrar um encontro colaborativo entre as várias religiões.

Voltando a considerar uma das raízes da nossa civilização, a cultura romana, encontramos nela uma metodologia de grande sucesso e atualidade. Para os antigos romanos, o recurso à guerra contra um povo residente nos limites do império, era o último passo de um longo processo, que começava sempre com a oferta de um “pacto de amizade e paz” com o povo romano. Eles ofereciam um verdadeiro tratado de amizade e paz, que comportava obrigações recíprocas. Claro que o pactos eram propostos pelo mais forte ao mais fraco; contudo não eram pactos iníquos ou fundamentalmente injustos, pois tendiam a estabelecer relações estáveis, colaborativas e pacíficas. O resultado foi, como acenei precedentemente, que os romanos universalizaram o direito e a ética, a língua, a religião, a organização social para todos os povos do grande império. Uma cosmovisão de tipo humanista e universalizante e uma metodologia, portanto, eficazes e de grande sucesso histórico.

É possível, nos nossos dias, construir uma cosmovisão ética, compartilhada pela grande maioria das pessoas que povoam o nosso mundo? E, pergunta na pergunta: qual contribuição podem oferecer as religiões?

Antes de encaminhar as respostas, torna-se importante refletir brevemente sobre a estrutura social das religiões. Em primeiro lugar, quando falamos das religiões, não falamos de “entidades e identidades” unívocas e definidas. Escreveu A. Gramsci: “Com relação à religião é necessário distinguir criticamente. Toda religião (...) é, na realidade, uma multiplicidade de religiões distintas, frequentemente contraditórias” (Q.II, 1396). Cada religião constitui uma realidade multiforme e

desagregada, em que convivem diferentes compreensões das mesmas doutrinas e distintas consciências religiosas e éticas.

O Mahatma Gandhi dizia não ter nunca encontrado duas pessoas que tivessem, em tudo, o mesmo conceito de Deus. O antigo filósofo Heráclito deixou este texto memorável: "O deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome; passa por várias mudanças do mesmo modo que o fogo, quando misturado com especiarias, é designado segundo o aroma de cada uma delas" (Frag. 207). Talvez as religiões sejam as especiarias que nos dão um "aroma" particular do mesmo Deus. Com certeza, Deus é, e permanece sempre, para o homem e para todas as religiões, o Mistério insondável, inefável e indizível.

Contra essa afirmação elementar a respeito de Deus, as várias religiões pretendem dizer palavras definitivas. Pretendem "dizer" a verdade a respeito de Deus. O que é uma contradição em termos. O Mistério, o indizível não pode ser desvelado, pena a sua redução ao Nada do Ser.

O respeito ao Mistério inefável de Deus deveria ser o ponto de partida, metodológico e conceitual, para um verdadeiro e proveitoso diálogo entre as religiões. A aceitação do Mistério de Deus tiraria da sacola das religiões todas as certezas quanto às éticas que propõem, de modo absolutamente afirmativo e, muitas vezes, excludente.

Uma ética para todos não pode ser imposta por um centro de poder, religioso ou político que seja. Ao contrário, deve nascer do diálogo e do reconhecimento recíproco. Uma ética mundial poderá nascer só como uma ética compartilhada e aceita livremente por cada pessoa, gradativamente, em todos os lugares do mundo. As religiões terão um lugar importante, nesse processo, se forem capazes de dialogar de modo simétrico e não, como costumam fazer, de modo assimétrico! Esse parece-me ser um aspecto importante a ser considerado atentamente.

Na cultura do homem pós-moderno, difusa mais ou menos intensamente em todos os estratos sociais, a religião tornou-se, mais que nunca, uma “oferta” de tipo, ao mesmo tempo, ideológico e comercial. É oferecida como um “produto” diferenciado e modelado às necessidades do adquirente. É oferecida, às vezes, com verdadeiras investidas de publicidade comercial. Nos Estados Unidos, algumas igrejas cristãs, em competição entre si, oferecem “gadget” aos fiéis para prendê-los à estrutura.

O fenômeno do “mercado da religião” tende a tornar-se universal, pois as religiões sofrem a pressão do relativismo cultural e da busca individual do sacro. Como nas prateleiras dos supermercados, os fiéis retiram das estantes de suas religiões de referência o que acham útil para a sua necessidade ou carecimento pessoal. E, quando não encontram o que satisfaz, passam a outro supermercado do sacro. Sempre em busca de quem mais oferece, para a satisfação de suas necessidades.

No mundo da cultura relativista e do mercado do sacro, nada pode ser imposto apelando a uma autoridade superior. Não teria efeito, nem teria aceitação convencida e duradora.

A metodologia do diálogo torna-se, portanto, necessária e iniludível. Um diálogo de natureza simétrica. Doutra forma, não seria um diálogo verdadeiro, nem possível. O diálogo pressupõe o reconhecimento integral do outro e das suas razões e convicções. O mestre do diálogo por excelência, no mundo ocidental, é Sócrates. O pressuposto, implícito na metodologia de Sócrates, é que não se trata de convencer o outro, quanto de libertá-lo da sua ignorância. Quem chega a reconhecer o seu erro liberta-se de um mal e adquire um bem. O diálogo não leva à vitória ou à derrota, mas à liberdade da ignorância e do mal.

Todas as religiões são, fundamentalmente, vias de liberação do mal. São vias de salvação para os homens, pois os levam a reconhecer o mal que está em seus corações e em suas ações. Jesus de Nazareth, o Libertador! Venceu em si a tentação do poder para apresentar-se aos

homens como o “enviado” do Pai para a salvação e a reconciliação. No Evangelho, não há imposições, mas sempre e constantemente, convites e propostas. “Se queres...”, repetia frequentemente Jesus.

2.1.1 Religiões e autonomia da razão humana

Contudo, os ensinamentos éticos das religiões, mesmo harmonizados entre si, não dão e não podem dar respostas éticas exclusivas aos problemas do homem moderno e de pós-moderno. Ou seja, a resposta religiosa não pode ser a única e exclusiva resposta aos problemas éticos dos nossos tempos. É necessário reconhecer também o valor das respostas éticas de raiz não religiosa. É necessário reconhecer a autonomia da razão em relação às instâncias religiosas.

O reconhecimento da autonomia da razão humana constitui um ponto muito delicado para a sensibilidade do homem moderno e pós-moderno. Lamentavelmente, as religiões tendem a desconhecer e a negar a autonomia da razão humana, em nome de uma autoridade superior, que lhes viria da revelação de Deus. Pessoalmente, fico bastante crítico em relação às tentativas da Igreja Católica, e de outras Igrejas cristãs, de se acreditarem como exclusivas depositárias de um saber e de uma “verdade” que não se restringe ao campo do “anúncio da salvação, ou do Reino de Deus”, mas quer avançar para o domínio das realidades terrestres e humanas. Entre essas a ética e a política. A ciência e a economia. As tecnologias e o avanço das ciências...

Nessa concepção omnicompreensiva, o “logos” e o “nomos”, isto é, o anúncio da Palavra e a compreensão da lei de natureza tendem a coincidir. É impressionante constatar como, nos documentos oficiais da Igreja Católica – dos discursos dos últimos dois Papas ao Documento Final de Aparecida, passando pelas Declarações de vários Episcopados nacionais ou regionais –, a utilização do argumento da “lei de natureza” é recorrente. A Igreja Católica teria a chave de leitura de qualquer forma revelada, da interpretação dessa mesma lei universal. E, portanto, estaria habilitada a dizer as palavras conclusivas sobre todas as temáticas que agitam o nosso mundo presente. Sobretudo quando

o debate refere-se à vida humana: ao seu começo, à sua gestação, nascimento, e fim. Todas as problemáticas da bioética seriam reservadas à avaliação da única fonte de discernimento: a Igreja Católica. Outras religiões acampam os mesmos direitos em relação à vida dos seus fiéis, aos costumes, às diferenças de gênero, aos avanços das ciências etc...

As religiões devem aprender a reconhecer a autonomia da razão humana. E a dialogar com ela sem medo e sem arrogância. Trata-se de não pretender possuir a verdade ética em relação aos grandes problemas que afligem o mundo moderno. É resolutivo apreender a aceitar o livre confronto das ideias, mesmo não esquecendo que os cristãos são sal e luz para o mundo (Mt 5, 13-14); mas com advertência do próprio Jesus de Nazareth: “Ora, se o sal se tornar insosso(...) para nada mais serve, senão para ser lançado fora e pisado pelos homens” (Mt 5,13).

3 Os valores de referência de uma possível ética mundial

Nos últimos decênios, tem havido um intercâmbio dinâmico, tanto entre os representantes oficiais das religiões, como entre grupos de minorias ativas no interior das mesmas religiões. Um grande evento tem sido a reunião do chamado “Parlamento das religiões mundiais”, que se reuniu em Chicago, no ano de 1993. Mais de duzentos representantes das grandes religiões procuraram, pela primeira vez na história, pontos de encontro em relação aos valores que poderiam constituir as bases de uma ética mundial. Como mensagem conclusiva do convênio, foi publicado um documento com o título: **Declaração de Ética Mundial**.

Nele podemos ler:

Todo ser humano, como ser dotado de razão e consciência moral, está obrigado a comportar-se de forma verdadeiramente humana(..); está obrigado a *fazer o bem e não fazer o mal!*

Perguntamos: em base a quais **critérios** é possível decidir o que é o bem ou o que é mal? Responde o documento:

Há um princípio, a **Regra de ouro**, presente e preservada há milênios em muitas tradições religiosas e éticas da humanidade: *não fazes a outrem o que não queres que te façam a ti*. Ou, formulada de modo positivo: *fazes aos outros o que queres que te façam também a ti!* Essa deveria ser a norma inamovível e incondicionada.

Da **Regra de ouro** decorrem quatro linhas mestras de orientação ética: muito antigas e presentes na maioria das grandes religiões do mundo:

1. compromisso com a cultura da não violência e do respeito à vida;
2. compromisso com a cultura da solidariedade e de uma ordem econômica justa;
3. compromisso com a cultura da tolerância;
4. compromisso com a cultura da igualdade de direitos e da solidariedade entre homem e mulher.

Trata-se de orientações gerais que deixam, sempre, a cada indivíduo o ônus da escolha ética; mas dentro de um marco referencial de valor universal. Descer a um sistema preceptivo de ética seria absolutamente impróprio e impossível.

De resto, os delegados das grandes religiões deixaram bem claro que não estavam propondo a criação de uma nova superestrutura ético-religiosa global, quanto estavam convidando todos os homens, religiosos ou não, a compartilhar algumas linhas gerais de comportamento, orientadas a favorecer o respeito de todos os seres humanos, em primeiro lugar; mas, também, dos animais e da terra, como mãe de todos os seres vivos.

Também o Papa João Paulo II, no Dia Mundial da Paz, de 1º de Janeiro de 2001, voltou a propor uma longa reflexão sobre o “diálogo entre as culturas” para uma civilização do amor e da paz. Escreveu no primeiro parágrafo do documento:

O valor da fraternidade é proclamado pelas grandes « cartas » dos direitos humanos, tem forma visível nas grandes instituições internacionais e, de modo particular, na Organização das Nações Unidas, e finalmente é exigido — como nunca o fora antes — pelo processo de globalização que está a unir progressivamente os destinos da economia, da cultura e da sociedade.

Também para João Paulo II, o diálogo entre as culturas (...) assenta na consciência de que *há valores comuns a todas as culturas*, (...) e que as várias religiões podem e devem dar um contributo decisivo para conseguir o diálogo” (l.c. 16).

Podemos lembrar, também, a lista dos valores, que submeteu à avaliação dos cristãos e de todas as pessoas de boa vontade:

À vista das desigualdades crescentes no mundo, *o primeiro valor* que necessita de uma maior consciencialização é certamente o da *solidariedade* (l.c.17).

(...) Um diálogo autêntico entre as culturas não pode deixar de incentivar, para além do sentimento de respeito mútuo, uma viva sensibilidade pelo *valor da vida* (l.c.19).

(...) O *diálogo entre as culturas* deve procurar remover todo o egoísmo etnocêntrico para conjugar o cuidado pela liberdade própria com a compreensão dos outros e o respeito da diversidade (l.c.20).

Quero concluir citando um texto de Raimundo Panikkar, teólogo e filósofo, há anos empenhado no diálogo interreligioso: “ a única forma de ética em que pode haver alguma força, nos nossos dias, deve ser uma ética intercultural. Essa exigência corresponde a um imperativo pragmático, pois não é, e não pode ser fundada na base de um “a priori” ou de um “princípio universal”, mas pura e simplesmente no fato de que, se não existisse uma ética alternativa ao mundo atual, caminharíamos ao encontro da destruição da humanidade e do desastre ecológico” (“*Dall’etica globale all’etica condivisa*” , em Adista, 26/02/1994).

Referências

- ALETTI, M. *et al.* **La religione postmoderna**. Glossa: Milano, 2003.
- BAUMAN, Zigmunt. **La società dell'incertezza**. Bologna: Il Mulino, 1999
- _____. **Le sfide dell'etica**. Milano: Feltrinelli, 1996
- BAUMANN, Gerd. **L'enigma multiculturale**: stati, etnie, religioni. Bologna: Il Mulino, 2003, p. 181.
- BOFF, Leonardo. **Ethos mundial**: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- HUNTINGTON, Samuel P. **The Clash of Civilizations?** From *Foreign Affairs*, Summer 1993
- KÜNG, H. **Perché un'etica mondiale?** religione ed etica in tempi di globalizzazione. Brescia: Queriniana, 2004.
- DE ROSA, Giuseppe. Il relativismo moderno. *In*: La Civiltà Cattolica n.3726, 17 settembre, 2005.
- PANIKKAR, Raimon. **Incontro delle religioni**: l'indispensabile dialogo. Milano: Jaca Book, 2001.
- VATTIMO, G. **Crede di credere**. Milano: Garzanti 1996. p. 112.

contato:

gstacco@gmail.com

SALVAÇÃO, ENTRE E ALÉM DAS RELIGIÕES

Prof. Dr. Faustino Teixeira¹

RESUMO

Tarefa essencial da Teologia hoje é recuperar a dimensão positiva da salvação. O presente Artigo passa em revista a consciência da salvação ao longo da História e equaciona a problemática da salvação para a mentalidade religiosa atual, desafiada pela percepção da pluralidade e do pluralismo religiosos. Para tal, desfila posições de Paul Tillich, John Hick e Thomas Merton, entre outros.

PALAVRAS-CHAVE: soteriologia, pluralismo cultural, diálogo interreligioso.

ABSTRACT

Nowadays Theology essential task is recovering, salvation positive dimension. This Article passes in review salvation conscience along History and adjusts salvation problematic to actual, religious mentality, defied by religious plurality and pluralism. In this sense, it defiles, Paul Tillich's, John Hick's and Thomas Merton's positions, among other ones.

KEY WORDS: Soteriology, Cultural Pluralism, Interreligious Dialogue.

O tema da salvação provoca, na sensibilidade contemporânea, reticências e perplexidades. Trata-se de uma palavra que evoca algo de paradoxal. A idéia de salvação que nos chegou através da tradição cristã traz uma densidade negativa, relacionada ao pecado e ao medo².

¹ Graduado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Filosofia pela mesma Universidade, mestrado em Teologia pela PUC-Rio de Janeiro (1982), doutorado e pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (1985 e 1998). Atualmente é professor Associado I da Universidade Federal de Juiz de Fora. O seu campo de atuação acadêmica e de pesquisa relaciona-se aos temas da teologia, diálogo inter-religioso e mística comparada.

² Ver a respeito: Jean DELUMEAU. *Le péché et la peur*. La culpabilisation en Occident. Paris: Fayard, 1983 (em especial o capítulo 9).

A compreensão de salvação esteve sempre muito vinculada à religião, entendida como o lugar específico onde sua realidade acontece. Trata-se de uma visão curta, que foi incapaz de perceber que a história da salvação não se exaure na história das religiões. Como sublinhou com acerto Edward Schillebeeckx, “na teologia clássica, o que estava em primeiro plano era o conteúdo da consciência, não a realidade da salvação. A salvação vinha percebida como realidade atuada diretamente pela palavra de Deus e acolhida na fé, vinculada à pregação da igreja e testemunhada na práxis sacramental”³. O exemplo mais impressionante a respeito encontramos em Fulgêncio de Ruspe (467-532), bispo norte-africano e discípulo de Agostinho. Em seu livro sobre a fé, defende uma rígida posição sobre a necessidade da igreja para a salvação, que terá incidência direta na bula *Cantate Domine* do Concílio de Florença (1442)⁴. Em sua reflexão antipelagiana, Fulgêncio de Ruspe aplica o tradicional axioma “fora da igreja não há salvação” não apenas a hereges e cismáticos, mas também aos pagãos e judeus. Todo aquele que estivesse desligado da igreja, mesmo que em vida se desdobrasse em esmolas ou ações de solidariedade em nome de Cristo, não receberia a salvação, mas “o fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos”⁵.

A tese defendida por Fulgêncio de Ruspe vai marcar o pensamento comum dos cristãos ao longo da Idade Média, e o início de sua alteração só começa a ocorrer com a descoberta do “Novo Mundo” (1492). É a partir desse momento que uma nova reflexão sobre a salvação se inicia, abalando a antiga e rígida concepção sobre o tema. Deixa-se de sustentar a tese incondicional da necessidade da fé em Jesus Cristo e a adesão à Igreja como requisitos absolutos para a salvação, e abre-se espaço para a consideração de uma “fé implícita”.

³Edward SCHILLEBEECKX. *Umanità la storia di Dio*. Brescia: Queriniana, 1992, p. 27.

⁴Trata-se de uma bula preparada por Eugênio IV onde se resume, em fórmula rígida, a doutrina tradicional sobre a necessidade da igreja para a salvação. Ver a respeito: Bernard SESBOÛÉ. *Hors de l'Église pas de salut*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004, pp. 87-104.

⁵Fulgenzio di RUSPE. Le condizioni della penitenza. *La fede*. Roma: Città nuova editrice, 1986, p. 170-171 e também p. 147 (A Pietro, sulla fede, 81-82 e 43).

1 A recuperação do significado vasto de salvação

1.1.1 A retomada da positividade da salvação

A reflexão teológica contemporânea nos mostra com agudeza que “a salvação existe fora e independentemente de sua consciência”⁶. Em sua brilhante tese doutoral, Clodovis Boff assinalou que o tema da salvação toca o “real” da Teologia, tendo uma valência universal. A seu ver, o cristianismo não pode ser identificado como o lugar da salvação, nem mesmo seu instrumento exclusivo. O que o cristianismo possibilita é uma ocular específica sobre a dinâmica da salvação que cobre toda a história. Sua contribuição se dá no âmbito da interpretação da salvação e não de sua realização. Nada mais problemático do que identificar a salvação com sua consciência (revelação, fé, igreja). Isso traz como consequência a impossibilidade de se perceber “a presença e a prática salvadora de Deus fora das práticas explicitamente cristãs e, a *fortiori*, fora das práticas eclesiais”⁷. Na verdade, é na prática do amor que se decide a salvação.

Tarefa essencial da Teologia hoje é recuperar a dimensão positiva da salvação. Como sinaliza Adolphe Gesché, em seu sentido primário, a salvação remete a uma idéia positiva, simbolizada por termos como *salvus* (forte, sólido, sadio) e salvar (libertar, remir, resgatar, preservar). A salvação diz respeito a uma aspiração universal dos seres humanos: “conduzir alguém a realizar o sentido de sua existência” e encontrar o seu destino⁸. Trata-se de uma aspiração que envolve o ser humano como um sopro, como um “impulso vital”, incentivando-o a realizar-se como sujeito e pessoa. A salvação diz respeito à feliz condução da própria vida, de uma vida sensata e bem sucedida.

Mudanças substantivas ocorridas no tempo atual impulsionaram uma nova perspectiva teológica com respeito ao tema da salvação. Perde

⁶ BOFF, Clodovis. **Teologia e prática**. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 179.

⁷ *Ibid.*, p. 188.

⁸ GESCHÉ, Adolphe. **Il destino**. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1998. p. 30.

plausibilidade a concepção tradicional que identificava a salvação com a “redenção das almas”. Há hoje um novo redimensionamento da relação entre o espiritual e o temporal bem como uma consciência singular do valor da alteridade. Não se pode mais conceber a salvação como uma realidade alheia ao agir humano na história. É no exercício de sua ação histórica que o ser humano realiza sua própria humanidade, e isso não é estranho ao dinamismo salvífico. Como apontou com acerto Yves Congar, a salvação diz respeito à “integridade do homem total”, envolvendo e abraçando, em seu projeto, a história global⁹.

1.1.2 A consciência da salvação em curso na história

Firma-se, hoje, com clareza, a idéia de implicação mútua entre salvação e libertação. Esse foi um tema pioneiro da teologia da libertação, tendo ultrapassado continentes e se firmado na reflexão contemporânea. Já dizia Karl Barth que “quem renega as coisas terrenas dos homens, renega as coisas celestes de Deus”¹⁰. A história da salvação envolve a dinâmica libertadora humana. As religiões e igrejas são portadoras da tematização e verbalização de uma salvação que acontece em todo lugar. Elas não podem ser identificadas com a salvação, mas exercem o singular papel de *anamnesi*, ou seja, de recordação viva da vontade salvífica universal de Deus na história dos humanos¹¹. Na verdade, a história das religiões é apenas um segmento de uma história bem mais abrangente, que constitui o fundamento básico da realidade salvífica. É no mundo que a salvação vem realizada ou negada, daí ser correto dizer com Schillebeeckx que “*extra mundum nulla salus*” (fora do mundo não há salvação)¹². Querer vincular a salvação de forma exclusiva às religiões e igrejas é desconhecer a base profunda sobre a qual ela se apóia: o mundo e a história dos seres humanos. Isso levou, com frequência, “a uma concepção intelectualista, idealista,

⁹ CONGAR, Yves. **Un popolo messianico**. Brescia: Queriniana, 1976, p. 121, 130-141.

¹⁰ *Apud Ibid.*, p. 158.

¹¹ SCHILLEBEECKX, Edward. **Umanità la storia di Dio**, p. 29.

¹² *Ibid.*, p. 28.

sacramentalista e neoplatônico-hierárquica do plano salvífico de Deus, e ao mesmo tempo a uma concepção unilateral da salvação na interioridade”¹³.

A salvação-de-Deus não se reduz ao âmbito das religiões, isso porque a inteira história da humanidade já se desenrola sob o sopro de um Deus que cria e liberta suas criaturas. A terra inteira encontra-se banhada pelo hálito divino, estando “cheia do amor de Iahweh” (Sl 33,5). Antes mesmo da fundação do mundo, a Sabedoria de Deus (seu Logos) já cintilava a sua delicadeza e cuidado pela morada humana¹⁴. A Trindade já habitava o mundo como em sua casa, proclamando silenciosamente as “coisas ocultas” (Mt 13,35). É essa delicadeza do perfume divino que anima a espiritualidade de crentes e não crentes¹⁵, facultando o desenvolvimento de qualidades excepcionais do espírito humano, como o amor, a delicadeza, a simplicidade, a compaixão, a paciência, o cuidado e a harmonia.

2 As religiões e a questão da salvação

2.1 A presença espiritual nas religiões

Em iluminada reflexão desenvolvida no terceiro volume de sua teologia sistemática, Paul Tillich fala na manifestação da Presença Espiritual na humanidade histórica. A humanidade nunca se encontra “abandonada por Deus”, mas vive permanentemente sob o “impacto da Presença Espiritual”. É uma irrupção que se “manifesta em toda história”, com poder salvífico e transformador. Isso não significa, porém, que toda a

¹³ *Ibid.*, p. 28.

¹⁴ GESCHÉ, Adolphe. **O cosmo**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 77.

¹⁵ A espiritualidade não é uma propriedade exclusiva de quem é religioso. Ela pode ser desenvolvida em alto grau mesmo entre aqueles que não se reconhecem como religiosos. Em seu livro sobre “o espírito do ateísmo”, André Comte Sponville partilha a idéia de uma espiritualidade capaz de facultar a abertura ao mundo, aos outros e a ao todo. Uma espiritualidade capaz de abrir o sujeito para a “plenitude do real”: não um fechamento no âmbito egoico, mas um “habitar o universo”: **L’ esprit de l’athéisme: introduction à une spiritualité sans Dieu**. Paris: Albin Michel, 2006, p. 208.

história expressa essa Presença Espiritual, uma vez que ela vem permeada de ambiguidades e contingências. À medida que se integra nas efetivações ambíguas da vida, a Presença Espiritual sofre os efeitos de uma refração. Integradas no tempo e no espaço, as religiões captam apenas alusões dessa Presença Espiritual. As religiões são “fragmentos” que filtram, a seu modo e diversamente, as energias que procedem ininterruptamente da Presença Espiritual universal¹⁶.

Um desafio que se coloca hoje para as religiões é o de saber “olhar” e “escutar” a dinâmica da Presença Espiritual que reverbera nas distintas tradições religiosas. Assim como Prigogine nos convida ao exercício de “escuta poética” do Kosmo, em favor de uma “nova aliança” do ser humano com o mundo envolvente, entendido como sua morada – da domiciliação do ser humano no “frêmito da contingência” –, somos também convidados ao novo e instigador exercício de escuta e cortesia para com as outras tradições religiosas.

2.2 A centralidade do Real

As religiões, como mostrou Clifford Geertz, constituem “sistemas de símbolos”¹⁷. Os símbolos podem ser palavras, relatos, gestos, objetos, pessoas e ações. E o ritual é um “símbolo religioso unificado”. Podemos encontrar em determinadas sociedades graus extraordinários de “elaboração de formulações simbólicas da realidade final” e, em outras, formulações menos complexas. Os símbolos religiosos, como indica Michael Amaladoss, são “mediadores da transcendência”. Esses símbolos religiosos “aludem ao Transcendente ou Supremo, ou a algo que esteja para além do que se pode apreender pelos sentidos. De certo modo, eles não são conhecidos por si mesmos, mas pelo impacto que causam em nossa experiência (...). É na experiência e através dela que alcançamos essas realidades

¹⁶ TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2005, p. 594.

¹⁷ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p. 104.

espirituais”¹⁸. Há que reconhecer que, mesmo através de ações simbólicas diferentes, comunidades religiosas distintas são capazes de comunicar significados semelhantes. Mas, para se poder compreender os símbolos, faz-se necessária uma aproximação da tradição histórica na qual eles vêm gestados. Os símbolos não transmitem um mero conhecimento, mas uma experiência efetiva. Não há como interpretá-los de modo autêntico senão aproximando-se dessa experiência. De forma sábia, o documento *Diálogo e Anúncio*, do Pontifício Conselho para o Diálogo Interreligioso, ponderou que “uma justa avaliação das outras tradições religiosas supõe normalmente um estreito contato com elas”¹⁹.

Os símbolos, porém, não constituem representações totalizantes do Real. Eles apenas aludem ao Real, e de forma sempre fragmentária e contingencial. Os símbolos são verdadeiros, mas limitados. Eles “não são representações competentes da realidade. (...) A realidade em si é muito mais do que dela conseguimos captar através do símbolo”²⁰. Uma categoria que vem sendo hoje utilizada na teologia do pluralismo religioso para expressar o núcleo de incidência da Presença Espiritual é o Real, entendido como a fonte e o fundamento de tudo. Trata-se de uma realidade inefável, que não pode ser apreendida ou esgotada por nenhum sistema de crença particular. O Real não pode ser descrito como ele é em si mesmo, mas somente como é pensado e experimentado em termos humanos. Do ponto de vista humano pode ser caracterizado como bom, benigno ou gracioso: como o fundamento de toda transformação humana que conduz do autocentramento ao recentramento no mistério envolvente²¹.

¹⁸ AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida**. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 27-28.

¹⁹ PONTIFÍCIO Conselho para o Diálogo Inter-religioso. **Diálogo e Anúncio**. Petrópolis: Vozes, 1991, n. 14.

²⁰ AMALADOSS, 1996, p. 31.

²¹ HICK, John. **Teologia cristã e pluralismo religioso**. São Paulo: PPCIR / Attar, 2005, p. 41 e 53-54; PANIKKAR, Raimon. **L'esperienza della vita: la mística**. Milano: Jaca Book, 2005, p. 59.

A categoria Real mostra-se mais pertinente para a dinâmica interreligiosa por sua peculiar densidade macroecumênica. É um termo recorrente nas tradições religiosas hindu, judaico-cristã e islâmica. Na linguagem sânscrita, da tradição hindu, fala-se em *sat* (puro ser). No livro do Êxodo, fala-se em Iahweh como “aquele que é” (Ex 3, 14). Na tradição islâmica, fala-se em *al-Haqq* (real, verdadeiro). O mistério maior não se encontra, portanto, distanciado do mundo, mas é a “pura Realidade e a fonte de tudo o que é real”²². Ou em outra forma de expressão, o Real é o enigma ou mistério que permeia toda realidade: ele palpita incessantemente no coração da realidade.

Para John Hick, a idéia de salvação está implicada na preocupação central que move as religiões mundiais, no sentido de uma substantiva transformação da dinâmica existencial voltada para o “centramento-na-Realidade”. As distintas expressões religiosas tornam-se, a seu ver, contextos de salvação/libertação à medida que produzem mudanças efetivas nos seres humanos, que podem ser identificadas por seus frutos morais. Trata-se de uma transformação que “leva do autocentramento para um recentramento naquilo que, em nossa inadequada terminologia humana, chamamos Deus, ou Realidade Última, ou Transcendente, ou ainda Real”²³.

O Real está sempre-aí, embora não se possa atribuir a ele “qualidades intrínsecas”. Dele não se pode dizer que é pessoal ou impessoal, um ou muitos, pleno ou vazio, masculino ou feminino. Ele é em si inacessível, escapa a todo alcance cognitivo. O seu mistério vem aludido por místicos de tradições distintas: Gregório de Nissa (335-394) distingue Deus em sua essência de Deus em suas operações na história²⁴; Mestre Eckhart diferencia o Deus em si mesmo do “Deus” nas

²² MERTON, Thomas. **Novas sementes de contemplação**. Rio de Janeiro: Fisus, 2001, p. 10.

²³ HICK, John. **Teologia cristã e pluralismo religioso**, p. 41.

²⁴ Para Gregório de Nissa, não há como falar de Deus em sua essência. Os diversos nomes que são aplicados à Divindade não passam de tentativas “precárias” de captar o agir de Deus na criação. O único acesso ao seu mistério é mediante o “perfume difuso”

criaturas²⁵; Gregorio Palamas (1296-1359) fala de Deus em sua essência (*ousia*) e em sua atividade (*energeia*); a tradição advaita, no hinduísmo, distingue o Deus em si do Deus dos *namarupa* (nomes e formas)²⁶ e Ibn ʿArabi (1165-1240), na tradição sufi, destaca a divindade absoluta da divindade das convicções dogmáticas²⁷. Há que concordar com Paul Tillich quando afirma que “o Deus acima de Deus é o objeto de todo anelo místico”²⁸.

O Real é como a luz do sol que vem apreendida pelas distintas tradições religiosas de forma diversificada; é como a luz incolor que se transforma nas inumeráveis cores por ação do olhar das pessoas em suas existências delimitadas. Ele se traduz como o ponto de arranque essencial para uma transformação humana. E isso verificamos nas diversas tradições religiosas. Embora haja que considerar a ambiguidade que marca essas tradições, que podem, muitas vezes, contrariar a dinâmica descentrada suscitada pelo Real²⁹. A pista efetiva para verificar esse movimento positivo é a “fragrância de espiritualidade” que as religiões vão deixando em seu caminho, ou seja, os “frutos visíveis” do Espírito que acompanham a prática das religiões, na linha do que fala São Paulo na carta aos

que ele deixa como rastro na história e nos seres humanos: **Omelie sul cantico dei cantici**. Roma: Città Nuova, 1996, p. 52 e 85. Ver também: AAVV. **Gregorio di Nissa dizionario**. Roma: Città Nuova, 2007, p. 410 e 413 (verbete sobre os nomes divinos).

²⁵ ECKHART, Mestre. **Sermões alemães**. Bragança Paulista/Petrópolis: São Francisco/Vozes, 2006, p. 289 (Sermão 52). Trata-se da distinção entre Deus *quoad se* e Deus *quoad nos*, ou seja do Deus referido a si mesmo e do Deus referido às criaturas.

²⁶ LE SAUX, Henri. **Diario spirituale di un monaco cristiano-samnyasin hindu**. Milano: Mondadori, 1986, p. 448.

²⁷ Ibn ʿARABI. **Le livre des chatons des sagesse**. Tome second. Beyrouth: Al-Bouraq, p. 713.

²⁸ TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 135.

²⁹ As religiões não estão livres de ambiguidades. Elas podem mediar, de forma verdadeira, a Presença Espiritual, mas podem também agir em sentido contrário, em razão de sua situação historicamente limitada e contingencial. Elas podem suscitar generosidade, mas igualmente acionar violência necrófila. Ver a respeito: SCHILLEBEECKX, E. Religião e violência. **Concilium**, v. 272, 1997, p. 171; GEFFRÉ, C. **Profession théologien**. Paris: Albin Michel, 1999, p. 33-34; HAIGHT, R. **Jesus símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 478.

Gálatas: os frutos do amor, alegria, paz, benignidade, bondade, fidelidade (Gl 5,22).

O que traduz, para Gandhi, a verdade de uma religião é a sua “fragrância de espiritualidade”, o seu potencial de amor efetivo em favor dos outros e de afirmação da paz³⁰. E esse é o critério fundamental estabelecido por Jesus para o “juízo divino”: se o exercício da vida revelou realmente os frutos do Espírito. A salvação diz respeito a algo bem concreto: uma mudança que pode ser identificada por seus frutos morais. Como indica o evangelho de Mateus, os puros de coração “verão a Deus” (Mt 5,8). A dinâmica salvífica acontece nas religiões de forma misteriosa, pela ação gratuita do mistério maior. Os membros das outras tradições não precisam romper com sua identidade para viver o dom da acolhida. Eles se salvam “através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames de sua consciência”³¹.

2.3 O caminho da profundidade

O novo paradigma do pluralismo religioso coloca, no centro do debate, a convocação à hospitalidade interreligiosa. O diálogo entre as religiões vem hoje percebido como um “ato religioso”. O aprofundamento da experiência religiosa tornada possível em dada religião particular suscita interrogação e abertura para o mistério do Real que brilha também em outros lugares. À medida que se vive o mergulho na própria tradição, cresce a estupefação diante de um mistério que não pode ser apropriado. Como diz João da Cruz, quanto mais alto se ousa, tanto mais se cala o entendimento. O aprofundamento suscita igualmente a consciência de que a experiência religiosa vivida não pode limitar-se à própria religião. O grande místico sufi, Ibn’ Arabi, dizia que o buscador verdadeiro

³⁰ GANDHI, M.K. **Gandhi e o cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1996, p. 131-132.

³¹ PONTIFÍCIO Conselho para o Diálogo Inter-religioso. **Diálogo e Anúncio**, n. 29.

deveria evitar fixar-se num “nó” religioso específico, pois um tal vínculo exclusivo poderia deixar escapar preciosos bens do mistério do Real. A abertura ao outro desvela potencialidades únicas para acessar o mistério plural de Deus e as riquezas de sua sabedoria infinita. A hospitalidade é a porta de entrada e a oportunidade singular para “redescobrir Deus”. Essa redescoberta não se processa pela superfície mas pela profundidade, como bem mostrou Paul Ricoeur, com base na reflexão de Paul Tillich. A imagem da esfera é expressiva para mostrar esta nova dinâmica. Se as distâncias são maiores quando se toma por base a superfície do círculo, elas se encurtam quando a opção é feita em direção ao seu centro. Ou seja, é no aprofundamento do empenho, no enraizamento do compromisso, que se criam as condições essenciais para o encontro com o outro³².

Essa pista da aproximação pela profundidade indica a importância da perspectiva mística para poder acessar o mistério que subjaz na dinâmica da pluralidade religiosa. Como sublinha Thomas Merton, o grande desafio da contemplação é despertar para a “infinita realidade que existe dentro de tudo o que é real”³³. Isso foi muito bem captado por Paul Tillich ao longo de sua reflexão teológica, mas, sobretudo, depois de sua experiência solar realizada no Japão, em 1960. Ao refletir sobre o tema do encontro do cristianismo com as grandes tradições religiosas, na sequência de sua desconcertante experiência no Oriente, Paul Tillich assinala que o cristianismo só será portador de uma resposta religiosa à medida que conseguir

³² RICOEUR, Paul. **Em torno ao político** – Leituras I. São Paulo: Loyola, 1995, p. 188-189; DUQUOC, C. **L'unique Christ**. Paris: Cerf, 2002, p. 125. É interessante verificar que, para os místicos sufis e, em particular, al-Hallaj, o “ponto luminoso” (*nûqta*), que é o centro nevrálgico da esfera da unidade, só pode ser captado quando se processa a evasão das formas visíveis ao olhar. Cf. RUSPOLI, Stéphane. **Le message de Hallâj l'expatrié**. Paris: Cerf, 2005, p. 148 e 264. Em sintonia com tal visão – herdada de Louis Massignon -, Thomas Merton vai falar em “ponto virgem”, entendido como “o centro do nosso nada onde, num aparente desespero, encontramos a Deus”: *Reflexões de um espectador culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 175.

³³ MERTON, Thomas. **Novas sementes de contemplação**, p. 10. De forma análoga, o místico sufi, Rûmî (séc. XIII), fala num outro mundo que habita este mundo, e que é “impermeável às palavras”.

“romper sua própria particularidade para a ultrapassar”. Ele diz que isso vai ocorrer mediante o caminho da profundidade, mediante a oração, o pensamento e a ação:

Na profundidade de toda religião viva há um ponto onde a religião como tal perde sua importância e o horizonte para o qual ela se dirige provoca a quebra de sua particularidade, elevando-a a uma liberdade espiritual que possibilita um novo olhar sobre a presença do divino em todas as expressões do sentido último da vida humana³⁴.

Igualmente Thomas Merton, em sua derradeira viagem à Ásia, fala da radicalidade que envolve o processo de “realização tradicional e interior”. A seu ver, o contemplativo verdadeiro é aquele que se mostra profundamente aberto à vida e às experiências novas. Alguém não só capaz de aprofundar e utilizar integralmente sua própria tradição, mas também de “ultrapassá-la”. Só assim poderá haver, na sua opinião, um terreno comum para o autêntico entendimento interreligioso. Para Merton, uma tal experiência estaria reservada unicamente para aqueles que conseguem não só penetrar, “com a máxima seriedade, em sua própria tradição monástica”, mas também abrir-se “à tradição e à herança de experiências de outras comunidades”³⁵.

Onde palpita de forma mais viva a Presença Espiritual, não há lugar para qualquer reivindicação de exclusividade ou absolutismo. A dinâmica espiritual e a liberdade que a define impedem qualquer reivindicação de *hybris* totalitária. Os místicos de todas as tradições estão bem cientes disso. Um exemplo vivo encontramos nesta passagem de mestre Eckhart:

Quanto mais a alma chega no fundo e no mais íntimo de seu ser, tanto mais a força divina nela se derrama plenamente e opera veladamente de maneira a revelar grandes obras e a alma tornar-se

³⁴ TILLICH, Paul. **Le christianisme et les religions**. Paris: Aubier 1968, p. 173.

³⁵ MERTON, Thomas. **O diário da Ásia**. Belo Horizonte: Vega, 1978, p. 248.

bem grande e elevada no amor de Deus, que se compara ao ouro límpido³⁶.

Para finalizar, não há como desconhecer o efeito que acompanha a tomada de consciência do pluralismo religioso de princípio, ou seja, a secreta mirada capaz de perceber a riqueza da diversidade religiosa no misterioso desígnio de Deus. Como sublinha acertadamente o teólogo Claude Geffré, “a pluralidade dos caminhos que levam a Deus continua sendo um mistério que nos escapa”³⁷. Essa nova e urgente consciência suscita o desafio de uma hermenêutica global da fé cristã, regida pela “arte da empatia”. Todos os fundamentais tratados de Teologia são revolvidos e provocados ao exercício de ampliação do olhar. O pluralismo religioso não apenas resguarda a irredutibilidade do outro, mas também o senso do mistério e da transcendência de Deus.

contato:

faustino.teixeira@ufjf.edu.br

³⁶ ECKHART, Mestre. **Sermões alemães**, p. 297 (Sermão 54 a)

³⁷ GEFFRÉ, Claude. A crise da identidade cristã na era do pluralismo religioso. **Concilium**, v. 311, n. 3, 2005, p. 21.

**NOVAS RELIGIOSIDADES
E RENOVAÇÃO ESPIRITUAL**

NOVAS RELIGIOSIDADES E RENOVAÇÃO ESPIRITUAL

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni¹

RESUMO

O Artigo faz um levantamento de algumas tendências culturais do mundo atual e reflete sobre como essas tendências aparecem refletidas nas novas manifestações religiosas, estabelecendo um confronto com a Teologia Tradicional Cristã. A modo de conclusão, apresenta pressupostos que possam orientar uma renovação espiritual nos dias de hoje.

PALAVRAS-CHAVE: espiritualidade, novos movimentos religiosos, mística cristã.

ABSTRACT

This Article makes a survey regarding to the nowadays world cultural tendencies and reflects about the way these tendencies appear as reflected ones in new religious manifestations, setting a confrontation face to Christian Traditional Theology. By way of conclusion, it presents presuppositions that would be able orientating nowadays a spiritual revival.

KEY WORDS: Spirituality, New Religious Movements, Christian Mystic.

Estamos no terceiro e último dia do II Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP. O tema deste simpósio é muito sugestivo: “As muitas faces de Deus: desafios do pluralismo religioso”. Esse tema já nos indica que vivemos em uma realidade

¹ Nascido em 15 de outubro de 1961, em Sorocaba (SP). Bacharel em Filosofia pela Faculdade Eclesiástica de Filosofia da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, em 1987. Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, em 1992. Mestre em Exegese Bíblica pelo Pontifício Instituto Bíblico, Roma, em 1997. Doutor em Exegese Bíblica pela Escola Bíblica e Arqueológica Francesa de Jerusalém, Jerusalém, em 2002. Atualmente, é coordenador do bacharelado em Teologia e professor do mestrado em Ciências da Religião da Unicap.

complexa de múltiplas manifestações religiosas e que compreender essa realidade é um desafio. O subtema deste nosso dia de hoje é “Pluralismo religioso e teologia multirreligiosa”. Esse tema nos orienta para uma direção, a de como a realidade complexa do pluralismo religioso desafia a Teologia. Enfim, o tema desta conferência é “Novas religiosidades e renovação espiritual”. Queremos desenvolver esse tema em três etapas.

A primeira será um levantamento de algumas tendências do mundo atual no qual vivemos. A segunda etapa será uma reflexão de como essas tendências aparecem refletidas nas novas manifestações religiosas que encontramos nos dias atuais. A terceira etapa será a de um breve confronto do quadro que traçamos com a teologia tradicional cristã. A modo de conclusão, queremos adicionar um quarto ponto, que seria o de um pressuposto básico que orientasse, a nosso ver, uma renovação espiritual nos dias de hoje. Sendo assim, comecemos por levantar algumas tendências que nos ajudem a compreender algo do complexo mundo em que vivemos. Elencaremos cinco tendências.

Uma primeira tendência a ser assinalada seria a tendência ao reforço da individualidade. A noção de pessoa é, com certeza, um ganho notável da humanidade. Não creio que seja possível datar o aparecimento dessa noção. Alguns textos antigos, dentre os quais alguns textos bíblicos, já pressupõem essa noção. Cito, particularmente, o capítulo 18 do livro de Ezequiel. No entanto, também é certo que a consciência de que cada pessoa é única se foi ampliando ao longo da história. Para isso, contribuíram a Filosofia, as ciências humanas, notadamente, a Psicologia e a Psicanálise e, a seu modo, as religiões. A ética, ao evocar noções como a de liberdade, vontade e razão, também contribuiu para tornar cada vez mais clara a idéia de que cada um de nós é um ser único. É certo que a noção de individualidade não excluiu, necessariamente, a noção de coletividade, mas o que se evoca aqui é que aquela avançou, e muito, no campo de percepção desta.

Assim, a pessoa se descobre, atualmente, muito mais enquanto sujeito individual que como sujeito em uma coletividade ou mesmo coletivo. A coletividade não desaparece, não se trata disso, mas da percepção de

si que tem cada pessoa. Há uma afirmação do eu, do eu único e, tantas vezes, do eu sozinho, em face do nós coletivo. Em vista disso, cresce a sensação de solidão nas pessoas. Solidão e desamparo. Um retrato dessa solidão pode ser visto no documentário Edifício Master, de Eduardo Coutinho, filmado em 2002, no bairro de Copacabana, Rio de Janeiro.

A segunda tendência que assinalamos vai pela direção oposta da primeira, ao menos à primeira vista, é a tendência a uma comunicação global. Já se disse que a Terra voltou a ser plana, dada a facilidade atual de uma comunicação em âmbito planetário. As viagens aéreas encurtaram as distâncias entre os continentes, a televisão nos traz imagens quase que imediatas do que se está passando em diversas partes do mundo e, graças à telefonia e à internet, as pessoas também podem comunicar-se com outras que vivem a quilômetros de distância em tempo real. Tudo isso aumenta nossa percepção de viver em um mesmo planeta. Guardando certas distinções, podemos dizer que é a primeira vez que isso acontece na história da humanidade².

Com a internet, veio também o assim chamado “mundo virtual”. É um mundo que está na internet, que está em toda parte e que não está em lugar algum, ou em algum lugar que não sabemos onde está. Esse mundo virtual trouxe novas possibilidades de comunicação, mas parece também ter causado um maior isolamento das pessoas, sem que se compreenda muito bem como isso é possível. Ilustrativo dessa situação é o filme “Denise Calls Up”, em português “Denise está chamando”, do diretor Hal Salwen, feito em 1995, nos Estados Unidos. No filme, um grupo de amigos comunica-se unicamente a distância, servindo-se de algum meio de comunicação. Eles não se encontram. Um certo medo parece impedi-los de se encontrar. O filme já tem doze anos e as possibilidades de comunicação a distância, de lá para cá, só se ampliaram.

²Dizemos “guardando certas distinções”, pois não poderíamos exigir uma “consciência planetária” quando ainda não se tinha a idéia de planeta. Por outro lado, a percepção à qual nos referimos é a de uma totalidade. Um habitante do Império Romano podia saber que havia outras pessoas que viviam fora desse Império.

Uma terceira tendência que gostaríamos de notar é a de um crescente sentimento de insegurança e de impotência. A razão primeira para isso parece ser o bombardeio diário de notícias de violência feito pelos meios de comunicação de massa: imprensa escrita, rádio e televisão. Diante da violência noticiada, as pessoas se sentem inseguras e incapazes de mudar tal situação.

Mas o sentimento de insegurança não surge apenas diante da violência praticada por bandidos e delinquentes. Ela é mais assustadora quando a população se vê diante do chamado crime organizado. Quanto ao sentimento de impotência, ele é ainda maior quando a pessoa se dá conta de que não tem como influir nas decisões políticas de seu país. Por decisões políticas, compreendemos aqui as decisões que provêm tanto do Estado como de seus governantes. O sistema eleitoral, como o temos em países como o Brasil, convence um número cada vez menor de pessoas. A maioria já teria percebido que tal sistema mal serve para trocar os governantes, e quase nada muda quanto às políticas governamentais. É quanto a essas políticas que o indivíduo se sente sem poder algum.

Paralelamente, também cresce nas pessoas o sentimento de estar sendo controlado e/ou vigiado. “Sorria, você está sendo filmado”. É um aviso que encontramos por toda parte. Há mecanismos de controle, mais ou menos eficientes, para entrarmos em um banco, na sala de espera – que às vezes pode ser muito longa – de um aeroporto, e em muitos outros lugares. Para algumas pessoas, até mesmo para chegar a suas casas, quando se mora em condomínios. Esses mecanismos de controle, à primeira vista, quase sempre fazem com que nos sintamos mais seguros, ou menos inseguros. Mas, com o passar do tempo, nós nos damos conta de que um desses mecanismos de controle pode acabar identificando-nos como *terrorista*, e aí nossas chances de provar que não o somos são pequenas. Atrás da câmara de vídeo não há um rosto, não há com quem dialogar. Mesmo os agentes de segurança não dialogam, não são treinados para isso. Tudo fica parecendo inútil. Entramos em um processo kafkiano.

A quarta tendência que notamos é a tendência, ao mesmo tempo, à especialização e à fragmentariedade. Essa tendência mostra-se, de maneira clara, na universidade, mas não é somente aí que podemos encontrá-la. Se, por um lado, a especialização trouxe avanços imensos no campo da racionalização do trabalho, para dar outro exemplo, a fragmentarização, que sempre a acompanha, influi, de maneira marcante, sobre as pessoas. O filme *Tempos Modernos* (*Modern Times*), de Charles Chaplin, feito em 1936, já ilustrava muito bem essa situação.

De um modo especial, essa tendência teria atingido o tempo, que se fragmentou quase ao infinito. Das horas aos minutos, e deles aos segundos. Também os espaços se compartimentaram e tornaram-se cada vez mais especializados para determinadas atividades. Caminhamos para o infinitamente pequeno, ao mesmo tempo que os astronautas partem rumo à amplidão do universo.

Enfim, a quinta e última tendência que queremos assinalar é a consciência crescente de que vivemos em um mundo marcado pela pobreza de milhões de pessoas. Vários esforços têm sido feitos em âmbito internacional e no Brasil para diminuir o sofrimento daqueles que não têm o necessário para viver. Ao lado dessa realidade, temos o mundo dos superricos, aqueles que possuem uma riqueza que já se tornou incomensurável. Diante do drama da pobreza, são apresentadas soluções – em geral por aqueles que não a vivenciam – de tipo econômico. Do ponto de vista econômico, o problema da pobreza é que os pobres não são consumidores! Pensa-se a pobreza apenas do ponto de vista econômico. Mas isso é apenas uma meia verdade. O drama da pobreza tem outras facetas que não são econômicas. E nós, pessoas humanas, temos outras necessidades que não são econômicas.

Nosso próximo passo será tentar articular essas tendências com certas manifestações religiosas atuais, algumas entre as mais comuns que encontramos.³

³ Por *novas religiosidades* ou *novas manifestações religiosas* compreendemos não as grandes religiões tais como o cristianismo, islamismo, budismo, etc., mas novas maneiras de se viver a religiosidade dentro ou fora dos marcos dessas religiões.

De um modo geral, as novas religiosidades tomam a pessoa muito mais enquanto sujeito individual que enquanto pertencente a uma coletividade. Não é difícil comprovar isso. Basta participarmos de uma celebração religiosa e prestarmos atenção às músicas que são cantadas: elas falam de *meu* relacionamento com Deus. Nas lojas de artigos religiosos, podemos comprar CDs de músicas que cantam *meu* relacionamento com Deus. Nessas novas religiosidades, é “meu-eu” que é chamado a assumir uma postura em relação a um “tu-Deus”. Essa experiência pode, inclusive, ser feita numa coletividade sem que essa coletividade apareça como mediadora dessa experiência. “Deus fala no mais profundo de meu coração”.

Não é difícil ter um contato com as novas religiosidades. Basta ligar a televisão. De fato, assistimos a uma proliferação de emissões religiosas pelos meios de comunicação: jornais, rádios e televisão. A mídia tornou-se um espaço de vivência religiosa. Também na internet podemos encontrar inúmeros *espaços* religiosos. A religião também entrou no mundo virtual. Além disso, as pessoas se locomovem em busca de experiências religiosas e vemos acontecer grandes celebrações ou concentrações religiosas às quais as pessoas acorrem numerosas.

De um modo geral, a figura de Deus que aparece nessas novas configurações religiosas é a de um protetor. Mas esse mundo religioso nem sempre é habitado apenas por Deus. Forças do mal também o povoam, e os santos, e os anjos, e os orixás, e os antepassados, e os espíritos. Isso tudo varia de uma para outra forma de religiosidade. Nesses casos, a experiência religiosa é vivida como a experiência de um contato com um mundo outro, mas que está presente e influi no mundo este.

A tendência à fragmentariedade que assinalamos acima também pode ser encontrada nas novas religiosidades. Ela pode ser notada, por exemplo, no significado atribuído às práticas religiosas, enquanto uma entre tantas atividades da pessoa. Deus está presente em uma esfera específica da vida, no âmbito especializado do sagrado. Por outro lado, a consciência cada vez mais clara da multiplicidade de experiências religiosas, a proliferação de igrejas e de modos de ser e pensar as religi-

ões deixam a impressão de que as religiões possuem um código de verdades (ou doutrinas) relativo a elas mesmas. Por exemplo, crê-se em que Jesus Cristo seja a palavra definitiva de Deus para a humanidade, mas essa afirmação, embora universal, fica restrita aos círculos cristãos. Por mais paradoxal que possa parecer, tem-se a impressão de que as verdades da fé são absolutas, mas apenas para aqueles que aderem a essas verdades de fé. Chega-se a um impasse.

Outro traço característico presente em muitas das novas configurações religiosas é a propagação do que se convencionou chamar de “teologia da prosperidade”. Talvez também pudéssemos chamá-la de “espiritualidade da prosperidade”, uma vez que ela é, de fato, um *motor* espiritual que move as pessoas. A espiritualidade da prosperidade é uma resposta ao drama da pobreza presente no mundo em que vivemos. Enquanto resposta, ela não questiona as estruturas sociais, mas questiona as pessoas. São as pessoas que devem *combater* para prosperar.

Restaria ainda a dizer que muitas das novas configurações religiosas apelam sobretudo para o emocional das pessoas. Nesses casos, a experiência do sagrado que propõem é uma experiência sensitiva e sentimental. A lógica desse tipo de experiência escapa à própria lógica. Daí, vem uma dicotomia entre fé e razão. Pensa-se, por exemplo, que a fé entra quando a razão já não mais alcança. Mas não se pensa que é a própria razão aquela que pode articular o discurso da fé. Ou ainda se propõe que o mundo das experiências do sagrado nada tem a ver com o mundo da razão. Rompe-se o possível diálogo entre fé e razão.

Não quero dar a impressão de estar traçando um quadro tão somente negativo das novas religiosidades. Mesmo porque essas novas manifestações religiosas, bem ou mal, estão respondendo às inquietações atuais das pessoas. Por outro lado, também não podemos abdicar a refletir criticamente sobre elas. No mais, as novas religiosidades parecem-me uma realidade tão complexa que tampouco quero deixar a impressão de que penso ter esgotado, no quadro descrito acima, tudo o que há para se dizer a respeito deste tema.

Nosso próximo passo será tentar refletir teologicamente a partir desse quadro que acabamos de traçar. Uma primeira questão que se nos apresenta é se a Teologia será capaz de acolher essas novas configurações religiosas. Há quem diga que vivemos em um mundo onde há religiões demais, mas sem que necessariamente Deus esteja presente nelas. Em outras palavras: uma enorme busca de Deus não significa, por si só, que se busque corretamente e que, portanto, se chegue a encontrar. O esforço que faremos a seguir será o de tentar compreender, teologicamente, as atuais configurações religiosas. Isso, nós o faremos nos marcos da tradição bíblico-teológica cristã, que é aquela que conhecemos.

Essa tradição cristã sempre valorizou a pessoa humana. Percorrendo as páginas da Bíblia, certamente, podemos perceber que essa valorização vai aprofundando-se mais e mais. Ela é maior no Novo Testamento que no Antigo Testamento, mas nem por isso está ausente deste. A tradição bíblica, no entanto, também nos faz pensar na categoria de *Povo de Deus*. A pessoa encontra-se consigo mesma nos marcos deste povo assinalado como *de Deus*, o que faz que se encontre também com o *Deus do povo*. Temos um tríplice encontro: consigo, com Deus e com o povo.

A insistência na individualidade que constatamos acima, como tendência atual que se reflete nas novas religiosidades, pode, contudo, ajudar a teologia tradicional a não pensar a coletividade como opressora da individualidade. No fundo, este *eu* que se afirma na modernidade quer ser tratado com carinho, quer ser ouvido e acolhido. Em outras palavras, longe de serem descartadas como individualistas, as novas manifestações de religiosidade poderiam ajudar a teologia tradicional a contrabalançar individualidade e coletividade.

Vivemos num mundo globalizado. Mas há níveis diferentes de globalização. Há pessoas que viajam constantemente e pessoas que quase não viajam, que circulam num espaço restrito ou mesmo que nunca saíram da cidade onde nasceram. O comércio globalizado traz até minha casa produtos de diversas partes do mundo (de modo especial da China, como este computador com o qual estou escrevendo).

Mas há pessoas, e são muitas, que não têm acesso a esses produtos. Aparelhos de televisão e de telefonia estão presentes em muitas casas, mas o acesso à internet ainda não está ao alcance de todos. Os meios de comunicação de massa oferecem, apesar de todos os poréns, novas e diversificadas possibilidades de comunicação.

A comunicação neste mundo globalizado propõe, sem dúvida alguma, infinitas novas formas de comunicação de mensagens religiosas. A *Palavra*, no cristianismo, é um elemento central. Ora, a palavra falada e a escrita, hoje, podem ser difundidas com muito mais amplitude. As novas formas de comunicação criam, inclusive, novas possibilidades de interação entre aquele que comunica e aquele que recebe a mensagem. Há que se utilizar todo esse potencial. Fica, no entanto, a dúvida se o mundo virtual criado por esses meios de comunicação, na verdade, não passa de um mundo de faz-de-conta, um mundo de mentira e se o anunciador da mensagem, falando para tantos, não falou para ninguém e se, no final da cadeia de comunicação, o sujeito receptor não continua solitário diante de seu aparelho de rádio, de televisão ou de seu computador.

Há ainda um outro elemento a se levar em consideração. A globalização pode tornar mais claro para a pessoa que não são muitos os que pensam como ela, não são muitos os que crêem como ela. O mundo unitário das sociedades religiosas acabou. Em âmbito mundial, as religiões têm que conviver com a verdade de que nenhuma delas é majoritária. Isso não é propriamente um dado novo a ser pensado pela Teologia, mas uma perspectiva nova a partir da qual pensar a Teologia. Isso já começou a ser feito, mas parece que ainda estamos apenas no início desse processo. E esse início já serviu para nos mostrar que precisamos de muito mais humildade do que supúnhamos.

Já acenamos que as novas religiosidades se caracterizam pela busca de experiências do sagrado. Aqui, damos ao sagrado o significado de raro, em contraposição ao comum, o diferente em relação ao sempre igual, o que vai além, em contraponto ao que está presente. Milagre e mistério caracterizam o sagrado. Compreendido dessa forma, o sagrado escapa à própria vida, ao menos em sua cotidianidade. Há o

espaço sagrado, o tempo sagrado, os objetos sagrados. Mas não se sabe muito bem qual sua função em relação ao ordinário: se lhe dão sentido, ou se lhe tiram sentido.

Na tradição cristã, persiste uma tensão entre o sagrado e o comum. Podemos acompanhar, na Sagrada Escritura, como essa tensão se faz presente constantemente. Por exemplo, ela aparece no modo de valoração do templo, o espaço sagrado por excelência, ou na valoração do sábado, como o tempo sagrado. Ela aparece também na sua versão de tensão entre o puro e o impuro. De um modo marcante, podemos dizer que Jesus de Nazaré redimensiona o sagrado para o cotidiano e a Igreja nascente continuou nesta mesma linha. Não que o sagrado desapareça, mas ele deixa de desempenhar a função de separar para assumir a função de dar significado às coisas do cotidiano. Quando Paulo escreve “Ou não sabeis que vosso corpo é templo do Espírito Santo que está em vós e que recebestes de Deus?” (1Cor 6, 19), que está ele fazendo: desacralizando o templo e sacralizando o corpo? ou enchendo de significação (religiosa) nossa realidade corporal?

Notamos também acima, entre as outras características que apontamos para as novas religiosidades, que, em geral, elas tomam a pessoa mais pelos seus sentimentos, falando mais à emoção que à razão. Como consequência, há uma renúncia implícita, da parte dessas novas religiosidades, em fazer Teologia. A Teologia é essencialmente racional. Mesmo quando seu ponto de partida é um dado de revelação, o papel da Teologia é articular esse dado em um discurso racional. Ao relegar o dado teológico a um segundo plano ou mesmo ao desprezá-lo, as novas configurações religiosas ganham os teólogos como seus inimigos⁴. Se não todos os teólogos, ao menos aqueles que se propõem pensar e gostam de debater. Em lugar da Teologia, pode surgir um tipo de ciência da religião

⁴ Uma postura bastante diferente pode ser encontrada no teólogo Pedro Rubens quando escreve: “Tomei estes questionamentos como desafio: sem a pretensão de refazer a história da teologia, mas, ao mesmo tempo, movido pelo desejo de buscar critérios

fenomenológica. Mas, então, o vínculo entre fé e razão, peculiar à Teologia, fica desfeito.

Em relação à Bíblia, e isso dentro dos marcos da tradição cristã, fala-se em uma leitura fundamentalista, que seria própria dessas novas religiosidades. Aqui seria preciso caminhar para uma maior precisão de termos. Primeiramente, nem todas as novas configurações religiosas se inscrevem no âmbito da tradição bíblico-cristã, e mesmo entre aquelas que aí se inscrevem, nem todas têm, na Sagrada Escritura, um de seus elementos centrais. Fiquemos, pois, com aquelas manifestações religiosas que fazem da Sagrada Escritura uma de suas bases fundamentais. O que se quer dizer quando se fala, neste contexto, de *leitura fundamentalista da Bíblia*? Perguntei a uma pessoa que me respondeu que é uma leitura *ao pé-da-letra*. Em outras palavras, seria uma leitura sem se fazer recurso à hermenêutica, sem referência ao contexto em que a Bíblia foi escrita. Ora, uma leitura que leve em consideração o contexto em que um texto foi escrito, e ainda mais no caso da Bíblia, um livro milenar em vários sentidos, é uma leitura especializada, fora do alcance da maioria das pessoas, fora do alcance mesmo do crente. Indo por esse caminho, deveríamos dizer que toda leitura que se faz da Bíblia fora desses marcos é uma leitura fundamentalista, ou que apenas poderíamos chamar de leitura fundamentalista aquela de um especialista que, embora tendo a possibilidade de fazer uma leitura hermenêutica, faz uma leitura que não leva em consideração o contexto em que o texto foi produzido. Em outras palavras, a expressão *leitura fundamentalista* pode aparecer como a expressão de uma postura elitizada.

Por outro lado, o que pode e deveria ser criticado, isto é, passar pela crítica, seria uma *leitura individualista* da Bíblia. Essa leitura, se levar em consideração apenas aquele que lê, individualmente, sem referên-

teológicos que não descartem *a priori* as experiências religiosas populares, sem antes discernir seus valores e, quem sabe, encontrar alguma contribuição para repensar a própria concepção da fé e da vida cristãs.”, em “O método teológico no contexto da ambiguidade religiosa atual”, *Perspectiva Teológica* 38 (2006) 11-34; aqui na p. 15.

cia à coletividade, sem referência ao *Povo de Deus*, essa sim, seria uma leitura fundamentalista em si. E isso porque essa leitura não leva em consideração que a Bíblia é a expressão de fé do Povo de Deus, no seio do qual nasceu. Podemos dizer, sem sombra de dúvida, que o Povo de Deus é anterior à Bíblia e que a Bíblia, ou se preferirmos chamá-la de *Sagrada Escritura*, não esgota o conceito de *Palavra de Deus* que lhe é mais amplo. Não deveríamos dizer que a Bíblia é a Palavra de Deus, mas que é uma Palavra de Deus. Se essa relação é rompida, e essa é uma relação hermenêutica, temos uma leitura fundamentalista.

Assinalemos ainda um ponto que nos parece importante como pista para a continuidade da reflexão. A tradição bíblica nos parece envolvida por uma rebeldia crítica empolgante diante de toda e qualquer configuração social. Renunciar a essa crítica é querer calar a voz dos profetas.

Chegamos a nosso último ponto. Quando nos referíamos acima às novas religiosidades como experiências do sagrado, estávamos movendo-nos nos marcos de um trabalho de H. C. de Lima Vaz que distingue experiência religiosa de experiência de Deus. Trata-se de um texto chamado “A experiência de Deus”, publicado em 1974, no livro *Experimentar Deus hoje*.⁵ À experiência religiosa corresponde a experiência do sagrado, enquanto que à experiência de Deus corresponde a experiência do sentido. Lima Vaz se diz mover-se no plano da filosofia ao estabelecer essa distinção e não no plano da Teologia. O sentido ao qual se refere é o sentido último de todas as coisas e não é só enquanto sentido para o qual todas as coisas tendem, o que seria mais uma proposição teológica, mas aquele que sustenta o sentido de todas as coisas. Proporcionar o encontro com esse sentido é o que falta a muitas das novas configurações religiosas.

⁵ VAZ, H. C. de Lima. A experiência de Deus, em Vários autores, **Experimentar Deus hoje**, Petrópolis: Vozes, 1974. p. 74-89. Seja esta citação uma humilde homenagem de um discípulo ao grande mestre.

Também seja dito, no entanto, que as novas configurações religiosas oferecem uma *casa* às pessoas, o que a “velha teologia” nem sempre faz ou se preocupa em fazer. O indivíduo solitário (expressão de um pleonasma!) encontra aí abrigo. Nem sempre importa de quanto tempo será sua estada. O certo é que elas acolhem. Elas acolhem pessoas sozinhas, pessoas abandonadas, pessoas com graves problemas de depressão, casadas e descasadas, mulheres, “gays”, pessoas da terceira idade, empregados e desempregados, sãos e enfermos, e poderíamos continuar a lista. Podemos dizer que, nesse sentido, realizam uma palavra de Jesus: “porque fui estrangeiro e me acolhestes”. Ser estrangeiro é uma sensação que muitos de nós compartilhamos neste mundo globalizado, que, sendo território de todos, não transmite a todos a sensação de pertença.

Essa acolhida, no entanto, teria que ser de qualidade para que proporcionasse às pessoas, de verdade, uma renovação espiritual. Todos andamos à procura de Deus para que nossa vida se encha de sua presença, e possamos trocar a sensação de absurdo pela certeza de sentido. Citemos mais uma vez Lima Vaz: “Sem a verdade experiencial de Deus, nossa vida andar­á errando entre muitos deuses e muitos senhores: mas serão ídolos ou imagens enganosas da Verdade que perdemos”⁶.

Mas se todos buscamos esse sentido, a renovação espiritual que queremos bem pode começar pelo respeito à imagem de Deus que cada pessoa tem gravada em seu ser.

contato:

cvmalzoni@uol.com.br

⁶ *Ibid.*, p. 75.

UM DEUS, MUITAS TEOLOGIAS?! ESBOÇO DE UMA TEOLOGIA CRISTÃ DAS RELIGIÕES

Prof. Dr. Manuel Hurtado, S.J.¹

RESUMO

As Religiões da terra, aos olhos dos cristãos, inscrevem-se, entre outros esforços, nessa tentativa humana legítima de abandonar-se em Deus e tentar “dizê-lo” com aquilo que somos e temos, sem garantias de salvação, certamente, mas em esperança. Uma Teologia cristã que repensa a Encarnação de uma maneira nova deve ser acompanhada pela discrição e pela humildade necessárias a uma tal tarefa e a insistência na importância da fé na Encarnação nessa Teologia, longe de ser arrogância e desprezo dissimulados em face às outras Religiões e crenças, é um labor que implica a responsabilidade do próprio pensamento cristão.

PALAVRAS-CHAVE: encarnação, cristologia, teologia cristã das religiões.

ABSTRACT

Earth's Religions, in Christian people see it, are inscribed, among other efforts, in this human attempt of as surrendering themselves to God and trying “telling it” through the whole we are and we have, without guarantees regarding to salvation, certainly, but only in hope. A Christian Theology kind that rethinks Incarnation, in a new, way be must followed, by the necessary circumspection and humbleness, face to such a task and the insistence regarding to faith importance in Incarnation, in this Theology,

¹ Jesuíta boliviano, é professor de teologia sistemática na Universidade Católica da Bolívia (Cochabamba, Bolívia) e na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE (Belo Horizonte, MG). Também é chefe do Departamento de Planejamento Acadêmico do Instituto Superior de Filosofia e Humanidades “Luis Espinal” (Cochabamba, Bolívia). É doutor em teologia pelas Faculdades Jesuítas de Paris, (Paris, França). Tem experiência no ensino da cristologia, antropologia teológica, teologia trinitária e teologia cristã das religiões.

far off being dissimulated arrogance, haughtiness and contempt in front of other Religions and believes, is a labor that involves the Christian thought itself's responsibility.

KEY WORDS: Incarnation, Christology, Religions Christian Theology.

Estamos na época da fascinação por um Deus único com muitas faces². Quem poderia negar a atração que provoca uma tal imagem de Deus? Um Deus para todas as religiões, um Deus que “serve” para todas as tradições religiosas da humanidade é, sem dúvida, atrativo³. Um Deus único que só muda de rosto segundo o lugar onde ele se manifesta. É um Deus com muitos nomes. Nessa perspectiva, existem muitas teologias que se ocupam em refletir sobre cada uma das manifestações desse Deus único e, por isso, deve-se falar de muitas teologias. A partir de concepções gnosiológicas neokantianas, cada uma dessas teologias estaria encarregada de refletir sobre uma manifestação diferente e particular do Deus único, ou simplesmente da Realidade última ou, mesmo, do Real.

É um fato inegável que, dentro dessa perspectiva geral, existe muita benevolência e uma imensa abertura. O esforço feito por tantos teólogos nessa área da Teologia tem de ser reconhecido, resgatado e sublinhado em primeiro lugar⁴. Mas também é preciso se perguntar se essa concepção, certamente cheia de boa vontade e generosidade, pode ser serenamente compatível com a fé cristã. Qual deverá ser a apreciação de um teólogo cristão sobre a teologia pluralista das religiões em sua compreensão mais radical?

²HICK, John. **God Has Many Names**. Filadélfia: Westminster, 1982. Ver também: SCHMIDT, Frederick W. (ed.). **The Changing Face of God**. Harrisburg: Morehouse Publishing, 2000.

³Com efeito, mesmo em alguns teólogos latino-americanos (sem dúvida movidos por um espírito de generosidade e de abertura) percebe-se uma influência de autores como John Hick. Ver por exemplo a obra do teólogo espanhol, radicado em Manágua, José María VIGIL, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Córdoba, Ediciones el Almendro, 2005. Tradução ao português: *Teologia do pluralismo religioso. Para uma releitura pluralista do cristianismo*, São Paulo, Paulus, 2006.

⁴Exemplo desses esforços generosos na América Latina, embora possam suscitar questões no âmbito teológico-cristão, são alguns artigos da revista **Concilium**, nº 319 (2007). Vejam-se especialmente os artigos de José María Vigil e Leonardo Boff.

Em uma perspectiva cristã, isto é, fazendo teologia cristã, algumas pressuposições e compreensões da teologia pluralista extrema das religiões são problemáticas e mesmo inadmissíveis para a fé cristã que confessa Jesus Cristo, Verbo encarnado, como o Filho único de Deus e como o único mediador da salvação de Deus. Curiosamente, o que está no coração da confissão cristã é precisamente o que resulta intolerável para as teologias pluralistas extremas, já que o consideram como a pedra de escândalo e o principal obstáculo para uma teologia “pluralista” das religiões.

Assumindo uma concepção plural da Teologia, e baseados nela, vamos tentar formular alguns eixos do que seria “uma” teologia das religiões em uma perspectiva particular: a cristã. É conveniente declarar desde o início que não pretendemos fazer uma teologia do diálogo interreligioso nem uma teologia interreligiosa e menos ainda uma teologia da missão. Apenas tentaremos expor algumas bases para uma teologia que pensa a fé cristã levando em conta o mistério da pluralidade das religiões da Terra. Por conseguinte, a perspectiva adotada é intracristã, sem outra pretensão que a de refletir sobre sua própria fé diante do fato da pluralidade de tradições religiosas do mundo, mas pondo em evidência as exigências e as possibilidades intrínsecas da confissão cristã na Encarnação de Deus (Jesus Cristo, Verbo encarnado de Deus) para uma teologia cristã das religiões que seja aberta e dialógica.

Trata-se agora de enunciar as linhas de força de nossa própria compreensão de uma teologia cristã das religiões. Qual será o qualificativo adequado para nossa teologia? Haveria que falar de uma “teologia encarnacional das religiões” ou de uma “cristologia encarnacional no campo da teologia das religiões”? Sejamos claros. Pouco importa o qualificativo dado a nossa teologia. É mais importante poder mostrar a fecundidade e a pertinência da reflexão sobre o evento da Encarnação como temática que está no coração mesmo da teologia cristã das religiões e que possibilita uma teologia aberta, humilde e dialógica. Dito de maneira breve, o interesse está em mostrar que uma verdadeira

teologia cristã das religiões, a partir de seu fundamento mesmo, exige o diálogo com outras tradições e crenças religiosas, excluindo e condenando toda atitude de superioridade e de violência.

Em primeiro lugar, lembremos alguns elementos. Certos teólogos têm reparado que, no século XX, ter-se-ia produzido uma passagem da doutrina da pessoa de Jesus à doutrina de Deus. Num certo sentido, essa apreciação é justa, sob a condição de explicá-la e matizá-la⁵. Com efeito, estamos convencidos de que a doutrina de Deus não pode ser separada da doutrina da pessoa de Cristo. Ao contrário, ela a exige. Num certo sentido, ao menos no cristianismo, não se pode fazer teologia cristã sem pôr em relação a doutrina de Deus e a de Cristo. Assim, mesmo que se possam e devam fazer distinções, teologia e cristologia devem ser concebidas numa relação mútua. Portanto, na teologia cristã das religiões, essa relação mútua é ainda mais necessária se quisermos fazer uma teologia que não ponha entre parênteses nem contorne aquilo que está no centro mesmo da fé cristã, isto é, uma teologia cristã das religiões que leve a sério o evento da Encarnação.

Por outro lado, alguns teólogos pensam que estamos num processo de desmitologização, principiado com força nos inícios do século XX, e que, em toda linguagem religiosa e sobre Deus, não se pode ver senão a expressão de um certo engajamento moral ou espiritual do homem. Nesse quadro, uma cristologia não encarnacional aparece como uma alternativa muito atrativa para os cristãos que têm uma crença verdadeira e sincera na realidade de Deus, mas manifestam uma objeção intelectual e moral muito forte diante da idéia da divindade de Jesus Cristo. De maneira especial, por causa das exigências do diálogo inter-religioso e de uma consciência mais viva da pluralidade das religiões, eles se sentem atraídos por uma cristologia não encarnacional, já que

⁵ Ver TRACY, David. Le retour de Dieu dans la théologie contemporaine. **Concilium**, n. 256, 1994, p. 55-66. Evidentemente, esse retorno de Deus à teologia contemporânea não está em contradição com o caminho cristológico. Ao contrário, nesse retorno de Deus, o pensamento cristológico está no coração mesmo da teologia cristã. A teologia não pode ser concebida sem a cristologia e vice-versa.

tal cristologia, segundo eles, poderia evitar atitudes cristãs de superioridade ou as posições totalitárias. Ainda mais, tal cristologia tornaria possível um diálogo interreligioso em pé de igualdade e, ao mesmo tempo, uma teologia das religiões livre de todo preconceito negativo sobre as religiões.

Nestas páginas, queremos só explicitar alguns traços de uma teologia cristã das religiões que leve seriamente em conta o evento da Encarnação. Sem essa condição *sine qua non*, a teologia “cristã” das religiões se arriscaria a perder esse qualificativo que lhe dá sua identidade profunda. Todavia, enquanto cristão, como afirmar que Jesus Cristo é o Filho único de Deus e que ele é o Salvador de todos os homens, sem que essa afirmação comprometa a dignidade dos outros crentes? Para nós, a fé cristã supõe e exige ela mesma um respeito profundo dos outros crentes e das outras religiões na sua alteridade, embora a questão seja saber como fundamentar “teologicamente” esse respeito profundo que a fé cristã exige dos outros crentes. Para nós, essa é uma das questões centrais, à qual a teologia cristã das religiões deve dar uma resposta. Nestas páginas, tentaremos esboçar alguns elementos fundamentais dessa teologia. Evidentemente, não temos a pretensão de resolver o conjunto da problemática. Só visamos a oferecer “uma” contribuição ao debate contemporâneo, esperando que ela ajude a re-centrar esse mesmo debate, sobre esta ou aquela questão.

Com efeito, dar conta da fé cristã na Encarnação, com a preocupação do respeito pelos outros crentes e pelas outras religiões, é a tarefa na qual nos empenhamos. Assim, para nós, é precisamente a fé na Encarnação que torna possível o respeito pelos outros crentes e as outras religiões no mais alto grau. Apresentamos alguns elementos que permitem apoiar nossa convicção principal, a saber, que a Encarnação é o fundamento teológico do profundo respeito que a fé cristã tem, de maneira intrínseca, pelos outros crentes e pelas outras religiões. Assim sendo, cremos que a fé na Encarnação não exclui os outros crentes; antes, pelo contrário, supõe e exige um profundo respeito por eles. Igualmente, essa fé afasta e condena toda atitude de violência para

com os outros crentes e religiões. É verdade: não se pode dizer que o Evangelho trata a questão da pluralidade das religiões da mesma maneira que nós a tratamos em nossa época. Contudo, sentimos que é o Evangelho mesmo que nos convida insistentemente ao respeito pelo outro e à rejeição total de toda atitude de violência para com o diferente, neste caso, dos outros crentes e religiões.

Com certeza, com o que acabamos de afirmar, não queremos encobrir os desvios do cristianismo ao longo da história. Em certas épocas, em nome mesmo da fé em Cristo, único Salvador, o cristianismo exerceu violência para com os crentes de outras tradições religiosas e nas tradições religiosas mesmas⁶. Se essa violência exige, de nossa parte, um claro arrependimento do dano infligido e também a necessidade da confissão de nosso pecado, estamos agora impelidos a mostrar que, através de uma correta compreensão de nossa fé em Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado, somos chamados a ter atitudes completamente diferentes daquelas de outrora, isto é, um profundo respeito pelos outros crentes, a humildade e o serviço infatigável pela paz e pela justiça no mundo. Toda atitude avessa a isso estaria em oposição clara à nossa fé. Não se trata certamente de uma simples tolerância das outras religiões. É muito mais que isso o que está em questão. Com efeito, cremos que, através de uma dinâmica intrínseca de nossa fé na Encarnação do Filho de Deus, não podemos não considerar, de maneira positiva, o mistério da pluralidade das religiões da terra e não podemos não ter uma atitude de profundo respeito por outrem, já que nisso nosso ser cristão está afetado e comprometido. Em resumo, os cristãos só poderão ser eles mesmos na relação com os outros crentes, isto é, a relação ela mesma (em virtude da união hipostática em Jesus Cristo, i.e., da Encarnação, mas que não pode ser compreendida a não ser na relação simultânea com a in-habitação de Deus nos santos e, mais amplamente, nos cristãos, e em virtude da

⁶É necessário fazer a distinção entre o cristianismo como religião histórica e o Evento Cristo. Aquilo que pode ser afirmado criticamente, com razão, sobre o cristianismo não é, nem deve ser aplicado diretamente ao Evento Cristo.

consustancialidade de Jesus Cristo conosco) constitui-se como nossa maneira mesma de “subsistir” enquanto cristãos. Em outros termos, segundo uma palavra de M. Heidegger e também de E. Jünger, seria possível falar em “ek-sistencia” da fé cristã e também em “ek-sistencia” do cristão ele mesmo, no sentido de que o cristão não existe sem sair de si para estabelecer uma relação. Para explicar essa concepção, ousamos fazer a “transposição”, indevidamente talvez, de um conceito da teologia trinitária para a realidade mesma do cristão quando ele é pensado em sua relação com os homens, mas, nesse caso concreto, com os outros crentes. Talvez seja possível falar de uma espécie de “relação subsistente” no cristão, isto é, ele só “realiza” seu ser mesmo na relação com os outros crentes. Mesmo que tenhamos de reconhecer uma certa inadequação desse conceito transposto dessa maneira para os cristãos, ele nos ajuda, contudo, a exprimir a radicalidade da relação “essencial” e “necessária” dos cristãos com os outros crentes das outras tradições religiosas. Enquanto cristãos, não somos nós mesmos sem os outros. O “não sem” é a condição de nosso próprio ser. Não somos sem os outros⁷.

A Encarnação como crítica das teologias pluralistas extremas

Uma teologia cristã das religiões que tem como centro de sua reflexão a Encarnação não pode não levar a sério as outras tradições religiosas. De fato, uma teologia encarnacional das religiões, sem renunciar à unicidade do evento da Encarnação, não anula as diferenças entre as crenças. Ela as aceita e não tenta nunca dar conta de sua própria compreensão sem as levar em conta e dialogar com elas. Assim, uma teologia encarnacional das religiões joga com todas as cartas sobre a mesa, sem esconder nada de sua pretensão. Ela busca ao mesmo tempo dar

⁷ DE CERTEAU, MICHAEL. **La faiblesse du croire**. Paris : Éditions du Seuil, 1987, p. 212-218. Trata-se do “pas sans” (*nicht ohne*) utilizado por Heidegger e retomado por Certeau. “Pas sans toi”, “pas sans lui”, nós poderíamos acrescentar “não sem o outro”, “Não sem o outro crente”. Certeau escreve: “...Nul n’est chrétien sans les autres, et aucune communauté saurait se prétendre chrétienne sans y être autorisée par un rapport nécessaire à l’*autre* du passé et à d’*autres* groupes (coexistants ou futurs)” (*Ibid.*, p. 214).

início a uma conversação como exigência da sua própria identidade e dinâmica interna. Certas teologias pluralistas, especialmente aquela de J. Hick, não levam suficientemente em conta a diferença específica de cada tradição religiosa e impõem a todas as crenças uma espécie de religião universal na qual todas as diferenças entre religiões são anuladas. No fundo, o pluralismo pregado por essas teologias não é real, pois obriga todas as crenças a entrarem num esquema geral estabelecido como o único válido. No caso de J. Hick, pensamos que sua proposição teológica –pluralista em aparência– oculta um tipo de absolutismo ao qual todas as crenças estão obrigadas a aderir.

A Encarnação do Filho único de Deus como condição da comunicação daquilo que lhe é próprio

A Encarnação não pode ser compreendida de uma maneira pontual. Nós definimos a Encarnação como o itinerário global de Jesus. Esse itinerário certamente não teria muito interesse se ele não fosse contemplado nos seus cruzamentos com os nossos próprios itinerários humanos. Assim, esse cruzamento de itinerários leva à questão soteriológica. Qual seria o sentido do itinerário de Jesus sem a sua relação com os nossos itinerários? Qual seria o sentido de nossos caminhos humanos sem o caminho de Jesus? Numa palavra, trata-se de pensar nossa relação com Jesus, o Filho encarnado de Deus em chave soteriológica. A afirmação da unicidade da Encarnação não pode estar separada daquela que assevera nossa condição de irmãos daquele que se encarnou, o Filho único de Deus. Mas, como o Filho único pode ter irmãos? Essa é justamente a compreensão cristã da unicidade da filiação de Jesus. Nós somos irmãos do Filho único de Deus, daquele que se encarnou. Assim, nós somos reconhecidos filhos (por adoção) na eterna filiação de Jesus Cristo. Portanto, é precisamente a partir da encarnação que sua filiação nos é comunicada. Por sua encarnação, o Filho de Deus comunica-nos aquilo que lhe é dado pelo Pai desde toda a eternidade, aquilo que lhe é próprio: sua condição de Filho, sua santidade. Nós recebemos a santidade e a filiação daquele que vem a nós.

Sem dúvida, é possível compreender, sem muita dificuldade, nossa relação, como cristãos, com Jesus de Nazaré, o Filho encarnado de Deus, mas como pensar ao mesmo tempo essa relação e nossa relação com os outros crentes e com as outras religiões? Aí está certamente o ponto crítico de nossa reflexão. Dar conta, ao mesmo tempo, de nossa relação com Jesus de Nazaré e de nossa relação com os membros de outras tradições religiosas e com as outras religiões em si mesmas em termos válidos. Essa é uma verdadeira dificuldade. Porém, se nos lembramos de que a relação própria do Filho de Deus com toda a humanidade é de caráter quenótico, podemos compreender nossa relação com os outros crentes como reproduzindo de alguma maneira, *mutatis mutandis*, a relação do Filho encarnado com a humanidade toda. A Encarnação compreendida em termos quenóticos –mas excluindo todo desvio quenotista– constitui, segundo nosso ponto de vista, a chave de compreensão de nossa relação com os outros crentes e com as outras religiões. Posteriormente, trataremos disso com precisão.

Se pensamos naquilo que nos tem sido comunicado pelo Filho de Deus encarnado, isto é, sua santidade, o que é que nos impede de reconhecer nas religiões aquilo que é “verdadeiro e santo”? Ora, graças à Encarnação do Verbo de Deus, fundamento teológico da comunicação da santidade do Cristo, muito mais do que reconhecer simplesmente os elementos de verdade e de santidade nas outras crenças, nós somos convidados a buscar ativamente o rastro da sua santidade nas religiões. Já que Deus só tem uma coisa para nos comunicar, não podemos buscar nada mais do que a Ele mesmo.

Não podemos esquecer que uma maneira possível de compreender a Encarnação é em termos de união hipostática. Mas temos que pensar, sobretudo, que, com Calcedônia, estamos autorizados a falar de uma dupla consubstancialidade: aquela que Nicéia confessa do Filho em relação a seu Pai e aquela que Calcedônia confessa, em relação a nós, os homens. Jesus Cristo não é só consubstancial ao Pai mas também a nós. Assim, nesse sentido, é-nos permitido compreender a comunicação de sua santidade a todos os homens. Com efeito, existe uma comunicação daquilo que é único. Mas pode-se comunicar o único? Não

pertence ao único a qualidade da incomunicabilidade? Sim, aparentemente, o único não poderia ser comunicado, já que, se fosse comunicado, deixaria então de ser único. No entanto, se considerarmos a verdadeira comunicação, a comunicação por excelência, isto é, aquela que comunica o único, e por conseguinte e paradoxalmente, o incomunicável, essa aparente incomunicabilidade do único desaparece. Não pode tratar-se aí mais do que a mesma autocomunicação de Deus. Deus dá-se a si mesmo. Trata-se da comunicação no seu estado puro. Ora, em Jesus, o único é comunicado a todos os seres humanos. Ao menos a única santidade é comunicada a todos. Nós estamos então autorizados a falar de uma espécie de unicidade comunicada ou, ainda melhor, teremos que ver na Encarnação uma dinâmica inaudita: a unicidade comunicativa. A lógica dessa unicidade comunicativa está fundada na lógica da Encarnação mesma. É em razão mesmo da unicidade e do caráter definitivo da união hipostática, não apesar dela ou a despeito dela, que a comunicação daquilo que é próprio é possível. No fundo, aquilo que nos é comunicado a partir da unicidade de Jesus Cristo, o Filho encarnado de Deus, não é mais do que seu espírito de santidade. Nós somos então santificados em Jesus Cristo, Verbo encarnado de Deus. Evidentemente, a santidade do Cristo e a nossa são diferentes (no sentido de que, como criaturas, nós temos que nos tornar santos, enquanto o Cristo é santo desde o princípio). Mesmo que tais santidades possam ser distinguidas com clareza, elas não podem ser separadas. Ao contrário, para bem compreender a santidade própria de Jesus Cristo, somos convidados a pensá-la em sua relação com a nossa própria santidade recebida daquele mesmo que a recebeu do Pai desde toda a eternidade.

A Encarnação como quênose, chave de compreensão de nossa relação com os outros crentes

...levei à plenitude minha alegria, pondo-vos acordes no mesmo sentimento, no mesmo amor, numa só alma, num só pensamento, nada fazendo por competição e vanglória, mas com humildade, julgando cada um os outros superiores a si mesmo, nem cuidando cada um só do que é seu, mas também do que é dos outros. Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele, estando na forma de Deus

não usou de seu direito de ser tratado como um deus mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, abaixou-se, tornando-se obediente até à morte sobre uma cruz (Fil 2, 4-8).

Quando lemos a primeira parte do hino da carta aos Filipenses que nos descreve a relação de Jesus Cristo com todos os homens, não podemos deixar de observar que essa relação não tem nada a ver com uma relação de dominação. Ao contrário, trata-se de uma relação cuja lógica é a quênose, o abaixamento, o esvaziamento, o serviço e a obediência até à morte. Nesse sentido, nossa fé em Jesus, Filho de Deus encarnado, não procura impor-se aos outros crentes. A fé nesse Jesus exige antes entrar numa lógica de radical humildade e de um grande respeito pelos outros crentes.

Evidentemente, isso não supõe nenhuma relativização do alcance universal do evento da Encarnação do Filho de Deus. É a segunda parte do hino da carta aos Filipenses: “Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra, e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai” (Fil 2, 9-11). A afirmação, porém, do alcance universal da Encarnação, pela sua dinâmica interna, não poderia ser feita sem uma atitude de respeito pelos outros crentes e pelas outras religiões. Ainda mais, a eficácia universal da Encarnação não existe para os cristãos sem a consciência de seu caráter amiúde escondido, mesmo invisível, nos outros crentes e nas outras religiões. Ora, essa consciência está reforçada pela simples constatação histórica daquilo que acontece em muitos lugares onde a paz entre as religiões não é mais possível e onde as atitudes de violência vencem as da paz.

Embora a quênose nos mostre uma maneira concreta de entrar em relação com o diferente, num profundo respeito, ela não pode ser utilizada para interpretar uma espécie de “desaparição” de Jesus, um apagamento total de seu rastro ou um “ponto nulo da mediação” crística (que nós preferimos chamar de mediação “Jesuscrística”, já que não pode ser pensada, ao menos no cristianismo, uma mediação que não

seja aquela de Jesus de Nazaré de quem se confessa que é o Cristo de Deus). A quênose, bem interpretada, não nos permite fazer apelo a um Mediador (Jesus Cristo), que desaparece para deixar seu lugar a outros “mediadores”. Mesmo se, nessa última interpretação, não é possível negar sua generosidade, ela não é coerente com o sentido das afirmações do Novo Testamento. A quênose, corretamente compreendida, não nos pede para renunciarmos nossa fé em Jesus Salvador e Mediador de todos os homens. Ela nos mostra as condições intrínsecas de nossa confissão de fé, isto é, uma radical humildade que afasta – no meio mesmo da nossa confissão de fé – toda atitude de dominação e de violência na relação com outrem. Em resumo, a confissão de fé em Jesus, o Verbo encarnado, pela sua própria dinâmica, exige uma radical humildade. No seio da confissão mesma, toda outra maneira de apresentar Jesus Cristo atrairia o essencial da própria confissão cristã. Não se pode confessar Jesus Cristo a não ser no respeito e estima do outro crente e da outra religião.

Particularidade e universalidade da Encarnação

Lembremos as críticas de certos teólogos opostos a uma teologia encarnacional, especialmente as críticas formuladas a respeito da absolutização ou da divinização da humanidade de Jesus. Para esses teólogos, a fé cristã em Jesus, o Filho de Deus encarnado, não nos permite dar ao nome de Jesus um alcance universal ou universalizá-lo. Esses teólogos, certamente com muita generosidade e boas intenções, creem em que, em razão da quênose ou do caráter histórico e particular da fé cristã, não estamos habilitados a conferir a Jesus um alcance universal. Numa palavra, para eles, essa pretensão seria como que uma supressão indevida da particularidade do evento da Encarnação.

Em nossa perspectiva, a particularidade do evento da Encarnação não está em oposição a sua universalidade, a seu alcance universal. Para nós, a afirmação da universalidade de Jesus de Nazaré não põe em questão sua particularidade de maneira indevida. Jesus tem um alcance universal não apesar de, ou a despeito de sua particularidade. É precisamente a partir e em razão dessa particularidade que Jesus possui

um alcance universal. Com efeito, o fato de buscarmos o alcance universal de Jesus de Nazaré (i.e., do evento da Encarnação) não contradiz em nada sua particularidade. Ao contrário, para nós, é importante não deixar de lado todas as dimensões históricas ligadas à pessoa de Jesus. Em uma palavra, trata-se simplesmente de não esquecer o Jesus da história.

Nossa concepção de uma teologia cristã das religiões exige que levemos em conta a existência do homem Jesus. Levar em conta a história de Jesus é, para nós, a garantia da proclamação do alcance universal do evento da Encarnação. Ao mesmo tempo, levar em conta a particularidade e a historicidade de Jesus de Nazaré liberta nossos imaginários de todo desvio possível a respeito da sua pessoa. A memória do itinerário de Jesus liberta a própria fé cristã de toda tentação de desfiguração do homem de Nazaré. No fundo, é essa particularidade de Jesus que é a garantia última de sua universalidade verdadeira, isto é, não uma universalidade abstrata, mas uma universalidade concreta. Nesse sentido, alguns teólogos falam do “universal concreto”.

Por outro lado, a importância da particularidade da humanidade de Jesus e da singularidade de sua história lembra-nos que o itinerário seguido por Jesus não pode ser considerado à margem dos itinerários que o cruzam, os itinerários dos discípulos e das pessoas que ele encontrou nos caminhos de Galiléia ou da Samaria. O itinerário de Jesus cruza outros itinerários, sem os quais não é possível compreender seu próprio itinerário. A particularidade de Jesus não é discernível sem as particularidades daqueles que ele mesmo encontrou quando fazia caminho. É no cruzamento dessas particularidades que somos capazes de desvelar a unicidade de sua pessoa, a unicidade de seu itinerário. Enfim, é justamente aí que somos capazes de descobrir, elucidar e apontar o verdadeiro alcance de sua Encarnação⁸.

⁸ Quando falamos do alcance da Encarnação, é útil lembrar que, pela Encarnação, é possível afirmar que “a salvação é mais próxima de uma prática humanista do que religiosa”, que não é admissível “a redução da salvação ao fato religioso” e que com a missão cristã foi aberta “uma outra via, que não seja propriamente religiosa”. Essas afirmações nos lembram a importância na fé cristã de não opor religião, humanismo e

Uma abertura para concluir

Falar de Deus a partir daquilo que somos é sempre uma tentativa que pode bem evocar o mito de Sísifo. Falar de Deus com os “recursos que temos à mão” é uma vã tentativa. Porém, ela é legítima na medida em que só abreviamos sua própria Palavra. Assim, neste mundo onde a pluralidade de religiões e de crenças nos aparece no seu mistério insondável, só a confiança que nos dá o evento da Encarnação torna possível nosso balbucio chamado “teologia”, já que, neste assumir da carne, Deus tem falado sobre si mesmo. Se nossa palavra sobre Deus é possível, não é por causa de nosso esforço, mas porque Deus falou em primeiro lugar no seu Filho único. As religiões da terra, aos olhos dos cristãos, inscrevem-se, entre outros esforços, nessa tentativa humana legítima de abandonar-se em Deus e tentar “dizê-lo” com aquilo que somos e temos, sem garantias de salvação, certamente, mas em esperança.

Uma teologia cristã que repensa a Encarnação de uma maneira nova deve ser acompanhada pela discrição e pela humildade necessárias a uma tal tarefa, e a insistência na importância da fé na Encarnação nessa teologia, longe de ser arrogância e desprezo dissimulados em face às outras religiões e crenças, é um labor que implica a responsabilidade do próprio pensamento cristão, já que supõe que as outras crenças são levadas a sério.

No referente à teologia das religiões, existe ao menos uma certeza que podemos ter como cristãos: Deus quis falar com nossos próprios meios de expressão, Ele desejou falar a linguagem dos homens e das religiões. Se isso é verdade, só podemos esperar falarmos entre nós e com as religiões do mundo nessa linguagem que Deus mesmo fez sua, pela Encarnação do seu Filho único.

contato:

manuel.hurtado@jesuites.com

salvação, nem limitar esta última ao fato religioso. Veja-se o último livro de MOINGT, Joseph. **Dieu qui vient à l'homme**: de l'apparition à la naissance de Dieu. 2. Naissance. tomo II/2. Paris: Éditions du Cerf, 2007. Coleção Cogitatio Fidei n. 257, p. 971-979.

Livros

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

Até o Vaticano II, acreditava-se que Deus havia revelado em Jesus Cristo e até o último apóstolo, pelo Espírito, um depósito de informações verdadeiras, consignadas na Sagrada Escritura, frente às quais deveríamos ter fé – enquanto consentimento racional e aderência sentimental –, tratando de adequar-nos moralmente a tais verdades. Inclusive, não foram poucos os missionários a encontrarem as “pegadas de São Tomé” nas “terras de missão” de há quinhentos anos: era como se explicava que a cultura e a religião dos outros pudessem ter algo de bom, fazendo-se referência ao apóstolo que ninguém sabe direito para onde foi...

Depois do Vaticano II, deve-se conceber Revelação como uma verdadeira pedagogia divina: é o Espírito Santo que nos permite interpretar os “sinais dos tempos” e, em certa altura do esperançoso compromisso prático para com a defesa da vida no mundo, acreditar que aquele grito que despertou a nossa práxis amorosa é sagrado, ou seja, percebermos que dentro da nossa relação amorosa fala-nos processualmente uma Palavra – Revelação – diferente, que causa diferença na vida. De forma que a Palavra de Deus não está presente só nos livros, nem apenas nos “livros sagrados”, nem somente na literatura cristã.

Tomando o Concílio, assim, como ponto de partida para uma nova história do cristianismo, existem teólogos que consideram o próprio Jesus não como expressão “constitutiva” e sim “normativa” da graça salvífica. Jacques Dupuis, Michael Amaladoss, Andrés Torres Queiruga e Edward Schillebeeckx não insistem, por esta razão, nem na exclusão das outras religiões do projeto que os cristãos chamam de Governo de

Deus, nem mesmo na inclusão das outras religiões, como etapas preparatórias, no movimento cristão. Para eles, em todas as religiões acontecem autênticas manifestações de Deus, que os cristãos entendem terem sido levadas à perfeição no mistério de Jesus Cristo. Mas “o mistério de Cristo inclui todas as manifestações de Deus na história, não apenas as realizadas em Jesus”.

Nessa perspectiva pluralista, o missionário e teólogo José Maria Vigil, que há anos se tornou latino-americano de coração (dirige a famosa Agenda Latino-americana, em www.latinoamericana.org, e também a seção continental da Associação de Teólogos do Terceiro Mundo) apresenta, no seu livro *Teologia do pluralismo religioso*, um roteiro para estudo didático dessa nova e disputada temática teológica pelas comunidades cristãs. Com efeito, o livro, prefaciado por Torres Queiruga e posfaciado por José Comblin, resulta de lições ensaiadas no site www.servicioskoinonia.org e trabalhadas em mutirão pelos rincões desse continente. Não é à toa que ele se organiza em seções que remetem ao método evangelizador desenvolvido nas comunidades cristãs de base: ver, julgar e agir.

Seguindo essa pedagogia, a primeira parte do livro situa o desafio do pluralismo religioso no contexto da América Latina, onde o “drama da ruptura entre evangelho e cultura” (*Evangelii Nuntiandi*) é muito mais profundo, porque aqui nunca houve amálgama entre o cristianismo e as culturas e religiões autóctones – o que se agrava hoje com a multiculturalidade da globalização pós-moderna. A segunda parte faz uma hermenêutica dos fundamentos bíblicos, dogmáticos, eclesiológicos e filosóficos para o avanço da teoria e prática pluralista da compreensão e convivência com as outras tradições religiosas, por parte dos cristãos. E a terceira parte do livro sugere pistas pastorais e espirituais para o reequacionamento das relações entre missão e diálogo, inculturação e libertação, na práxis das comunidades de fé. Mas também cada lição ou capítulo do livro é estruturado segundo essa dinâmica da ação-reflexão, partindo sempre da coleta de fatos e problemas vividos, para oferecer o subsídio de textos e reflexões da história, e concluir provocando o diálogo em torno de questões e bibliografias de apoio.

Trata-se, então, de um verdadeiro manual, com 470 páginas, para estudo nos cursos de teologia e nos treinamentos pastorais, onde se apresenta a necessidade de uma maior inteligência da fé cristã, frente ao desafio da pluralidade de religiões. Resulta claro, da leitura desse livro, que o tema da teologia das religiões e do diálogo interreligioso é parte de um processo mais amplo e bem mais profundo do que uma simples mudança de paradigma. É muito mais do que um simples avanço teórico, é o redimensionamento da vivência espiritual em um novo tempo axial que a humanidade está começando a viver.

Nas palavras do próprio Vigil, “... na época da mundialização a comunidade religiosa não se comporta mais como uma realidade fechada; pelo contrário, sente-se mais como parte de uma comunidade de significados e de vida social mais ampla. Quando o teólogo aborda matérias internas, específicas dessa tradição, e está se dirigindo portanto a leitores internos, é lógico que continue utilizando os recursos argumentativos tradicionais. Porém, quando quiser se dirigir à sociedade mais ampla, na qual estão presentes e participam muitas pessoas fiéis de outras religiões, sua teologia não deverá mais ser elaborada somente dentro das margens de sua própria confissão religiosa” (p. 431).

Como fazer uma teologia cristã significativa para um destinatário multirreligioso? O livro de Vigil certamente ajuda a pensar nisso, como igualmente o conjunto de quatro outros livros que ele organizou com os colegas da Associação de Teólogos do Terceiro Mundo, aprofundando e desenvolvendo os argumentos ali apresentados: Pelos muitos caminhos de Deus: desafios do pluralismo religioso à teologia da libertação (Goiás: Rede, 2003); Pluralismo e libertação: por uma teologia latino-americana pluralista a partir da fé cristã (São Paulo: Loyola, 2005); Teologia latino-americana pluralista da libertação (São Paulo: Paulinas, 2006) e Teologia pluralista libertadora intercontinental (São Paulo: Paulinas, 2008). Uma quinta obra está prevista, “Teologia multirreligiosa e pluralista da libertação”, o que atesta a necessidade e oportunidade dessa reflexão, como exercício do direito a uma fé esclarecida.

Gilbraz Aragão

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja?** História e memórias do Seminário Regional do Nordeste II, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife: Fundação Antonio dos Santos Abranches, 2008. 402p.

Doutor e mestre em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco, licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Pesquisador e professor do Curso de História e do Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP. Organizou vários livros e tem artigos publicados.

A obra tem por objeto os conflitos entre os modelos de Igreja decorrentes dos Concílios de Trento e do Vaticano II refletidos na relação de segmentos da Igreja com três instituições formadoras de ministros eclesiais implantadas no Regional Nordeste II durante o processo de recepção do Concílio do Vaticano II: o Seminário Regional do Nordeste II (SERENE II), o Instituto de Teologia do Recife (ITER) e o Departamento de Pesquisa e Assessoria (DEPA).

A tese central do livro, apoiada em variados documentos e em depoimentos orais, é que a continuidade daquelas instituições regionais dependia fundamentalmente do apoio do conjunto dos Bispos do Regional identificados com o modelo eclesial fundamentado no Concílio do Vaticano II e que seu fechamento, portanto, foi um reflexo da perda de hegemonia do grupo de Bispos liderados por Dom Helder Câmara para membros do episcopado que, em sintonia com as orientações romanas, não se vinculavam ao modelo eclesiológico do Vaticano II.

A obra destaca a conexão das três entidades estudadas com os postulados e decorrências da Teologia da Libertação, que preconizava um perfil de Ministros ordenados e não-ordenados, com compreensão crítica da estrutura social global e da especificidade das comunidades em que fossem atuar.

Centrada na Arquidiocese de Olinda e Recife, no período em que atuaram o SERENE II (1965-1989), o ITER (1968-1989) e o DEPA (1977-1990), a abordagem abrange, no entanto, toda a região eclesial do Nordeste II, que compreende as quatro Arquidioceses e as dezesseis Dioceses existentes do Rio Grande do Norte a Alagoas, das quais provinham, majoritariamente, os candidatos aos ministérios para formação via SERENE II/ITER e DEPA.

O livro compõe-se de sete capítulos, divididos didaticamente, mas evitando separações estanques em uma realidade viva e entrelaçada como a que compunha a efervescência da época em que as três instituições existiram.

O primeiro capítulo – **“IGREJA E SOCIEDADE CIVIL EM MOVIMENTO: gestação de um novo modelo eclesial”** – traça uma panorâmica do contexto referenciador de novas concepções na formação dos ministros/agentes a partir dos desdobramentos do Concílio Vaticano II para a Igreja da América Latina.

O segundo capítulo – **“DA ‘CASA-GRANDE’ À INSERÇÃO NO MEIO POPULAR: embates na busca de um seminário alternativo”** – reflete a insatisfação sentida e manifestada com o modelo de seminário tradicional, o Seminário Regional do Nordeste II, que havia sido inaugurado em 1965, em Camaragibe, Pernambuco e os embates que povoaram o processo de instauração de um seminário alternativo em 1968, onde os seminaristas foram institucionalmente divididos em pequenas comunidades inseridas nos bairros populares.

O terceiro capítulo – **“SER E NÃO-SER e SER OU NÃO-SER: conflitos identitários entre vida leiga e vida clerical nas pequenas equipes do SERENE II”** – analisa aspectos identificados por críticos do modelo alternativo de seminário como as provas da sua inadequabilidade para uma formação eficaz do clero.

O quarto capítulo – **“ABRINDO CAMINHO: o ITER e a formação dos diversos segmentos do povo de Deus”** – analisa as ativi-

dades do ITER, a composição do seu *corpo discente* e a amplitude dos que o compunham. Especial destaque é dado ao discurso inaugural do Instituto, proferido por D. Helder Câmara.

O quinto capítulo – **“NEM TODOS OS ITINERÁRIOS LEVAM AO POVO: encruzilhadas e redirecionamentos no Instituto de Teologia do Recife”** – oferece uma noção dos constantes conflitos em torno das linhas adotadas pelo Instituto, a partir de diferentes perspectivas acerca dos ministérios, sobretudo do sacerdotal, destacadamente por parte de alguns bispos e seminaristas.

O sexto capítulo – **“A PARTIR DO POVO E PARA O POVO: capacitação teológica no Departamento de Pesquisa e Assessoria”** – apresenta o DEPA com seus objetivos, sua sistemática de atuação e seus critérios de admissão de estudantes que deveriam permanecer em seus ambientes de moradia e de atuação pastoral durante o período da formação.

O sétimo capítulo – **“VEM DE ROMA O QUE FOI PARA ROMA: o fechamento do SERENE II e do ITER”** – situa o fechamento do ITER no cenário mais amplo da “volta à grande disciplina” que marcou o Pontificado de João Paulo II e seus reflexos no âmbito do Regional Nordeste II. A análise de documentos leva à constatação surpreendente de que grande parte dos Bispos do Regional forneceu à Sé Romana a justificativa para a extinção do Seminário Regional e do Instituto de Teologia, o que foi determinado através de um decreto da Congregação para a Educação Católica, de agosto de 1989.

A obra evita personalismos na percepção do fluxo dos acontecimentos, propiciando com habilidade e perspicácia uma leitura mais complexa dos paradoxos e acontecimentos que culminaram com o fechamento daquelas instituições.. Mostra, com nitidez, o papel determinante do bispo para a implementação e para a continuidade de modelos de Igreja, revelando, com isso, a vulnerabilidade na sustentação de qualquer um dos modelos nas igrejas locais. Trata-se de uma obra inédita

sobre período recente e de grande efervescência cujos ecos foram muito além da circunscrição geográfica dos fatos. Ricamente ilustrada com depoimentos orais de pessoas que participaram ativamente no processo, a obra nos brinda um olhar auxiliado pelo método sem, no entanto, pretender que o método esgote a multifacetada riqueza dos acontecimentos.

Degislando Nóbrega de Lima¹

¹ Doutor em Teologia pela Westfälische Willhelms Universität Münster/Alemanha Prof. do Curso de Teologia e do Mestrado em Ciências da Religião – UNICAP.

Filme

Na Natureza Selvagem (Into the Wild)

Ano: 2007

Duração: 140 minutos

Direção: Sean Penn

Elenco: Emile Hirsch, William Hurt, Marcia Gay Harden, Jena Malone.

Distribuição: Paramount

No início da década de 90, o jovem Christopher McCandless, pouco tempo depois da cerimônia de formatura, decide viajar pelos Estados Unidos em busca de liberdade. De nada adiantam os pedidos dos pais para ele trilhar uma vida como eles haviam projetado para o rapaz. Dinheiro, automóvel, promessas de uma carreira brilhante não o demovem de seu objetivo. Christopher doa para instituições de caridade os recursos que permitiriam a ele dar início à vida profissional, queima os seus documentos e cartões de crédito, destrói os vestígios que podem indicar seu paradeiro, coloca a mochila nas costas e parte numa viagem que o levará inicialmente até a Dakota do Sul. Em seguida, vai para o Arizona e para a Califórnia e, após dois anos na estrada, decide percorrer uma distância ainda maior e ruma para o Alasca, local escolhido por ele para viver sozinho, tendo apenas a natureza como companhia. Durante a jornada, Christopher conhece várias pessoas e influencia a vida delas, assim como muda também sua própria visão de mundo. No entanto, quando elas, de alguma forma, tentam convencê-lo a fincar raízes, o rapaz pega de novo a estrada.

Na Natureza Selvagem (Into the Wild), foi dirigido pelo ator e diretor Sean Penn e, pela sua temática, poderia ser visto apenas como um filme de aventuras. De fato, durante os seus 140 minutos, não faltam belas paisagens (a fotografia é de Eric Gautier, responsável também pelas imagens de Diários da Motocicleta, de Walter Salles Jr.) e momentos de intensa emoção diante dos obstáculos naturais que Christopher vai enfrentar, escalando montanhas, atravessando rios e florestas e entrando em contato com animais selvagens. Mas, à medida que a história avança, logo nos vamos dando conta de que não

estamos diante de uma obra apenas para excitar as nossas emoções físicas. A viagem de Christopher McCandless nos toca muito mais profundamente. A primeira surpresa é o fato de sabermos que Christopher não é um personagem fictício. Ele existiu realmente e sua história foi transformada em livro por Jon Krakauer, a partir dos diários deixados pelo jovem viajante. Sean Penn, inclusive, levou 10 anos para realizar este filme, pois queria ter a certeza da aprovação da família de McCandless.

Num mundo cada vez mais permeado pela competência acirrada, quando, para galgar posições, acumular bens materiais e consumir de forma desenfreada, as pessoas não poupam esforços, saber da existência de alguém como Christopher não deixa de ser um alento. Talvez estejamos sendo excessivamente românticos e idealistas, contudo, é impossível não se comover com as façanhas realizadas por ele. Se, em vez de nos limitarmos a encarar sua busca como apenas o capricho de um jovem de classe média alta e tentarmos transpor a sua inquietação para um horizonte mais amplo, certamente, veremos que, nos corações e mentes de muitas criaturas por este mundo afora, existem idealistas adormecidos, sonhando em romper a imposição de uma sociedade cuja premissa é a falsa ilusão do “ter” para ser considerado alguém.

Certamente Christopher McCandless tomou uma atitude radical, mas é nesse radicalismo, talvez, que consiste a beleza de seu gesto. Não vale a pena contarmos o desfecho do filme para não estragarmos a curiosidade do leitor de assistir a ele, embora a vida real de qualquer forma já tenha selado seu destino. Mas podem estar certos, na busca por um retorno a sua essência, o nosso herói aprendeu lições capazes de revelar ao seu espírito o significado da sua ruptura e as consequências de sua atitude. O seu legado, felizmente difundido, não foi apenas dizer não a um estilo de vida, mas nos alertar e fazer refletir sobre as escolhas que ainda podemos empreender. Se a civilização pós-moderna apenas aprofunda os abismos entre os homens, McCandless, com sua ingenuidade e impulsos quase pueris, ao fazer o que fez, resgatou, de alguma forma, a possibilidade de nos reintegrarmos à natu-

reza e também de nos reencontrarmos enquanto seres solidários. O filme, dessa maneira, é uma obra sem apelos desnecessários para visões apocalípticas, mas de cuja narrativa simples e direta emana uma poesia clara e suave capaz de ser um contraponto à violência e aos conflitos do mundo contemporâneo.

Alexandre Figueirôa

Revistas em permuta

ANGELICUM (*Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe*).

ANTHROPOS (Instituto Universitário Salesiano Padre Ojeda).

CAMINHOS (Universidade Católica de Goiás).

CONVERGÊNCIA (Conferência dos Religiosos do Brasil).

DIDASKALIA (Universidade Católica Portuguesa).

FRANCISCANUM: REVISTA DE LAS CIÊNCIAS DEL ESPIRITU (*Universidad de San Buenaventura*).

HORIZONTE (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)

PERSPECTIVA TEOLÓGICA (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte).

PROYECCIÓN: teología y mundo actual.

REVISTA CIÊNCIA E SOCIEDADE (Faculdade Seama).

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção).

REVISTA DOMINICANA DE TEOLOGIA (Escola Dominicana de Teologia).

REVISTA IBEROAMERICANA DE TEOLOGIA (*Universidad Iberoamericana*).

SAPIENTIA CRUCIS (*Institutum Sapientiae* da Ordem dos Cônegos Regulares de Santa Cruz).

TEOCOMUNICAÇÃO (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul).

THEOPHILOS: Revista de teologia e filosofia (Universidade Luterana do Brasil).

THE PRINCETON SEMINARY BULLETIN (*Princeton Theological Seminary*).

Diretrizes para submissão de artigos

Para submissão de trabalhos para a Revista Teologia e Ciências da Religião, os artigos não devem ter sido previamente publicados nem enviados para publicação (exceto na forma de resumo em Anais). As submissões devem ser por via eletrônica para o Conselho Editorial aos seguintes endereços: revteo@unicap.br.

Além de enviar o artigo por e-mail, baixar o **Termo de Autorização** na página da revista, preenchê-lo e assiná-lo pelo endereço postal de contato:

Conselho Editorial da Revista Teologia e Ciências da Religião
Rua do Príncipe, 526, Bloco B, 1º andar
Boa Vista, Recife-PE, Brasil – CEP 50050-900
Tel.: (81) 2119.4171

Em contrapartida, cada autor receberá gratuitamente 01 (um) exemplar da Revista.

As normas da Revista Teologia e Ciências da Religião estarão especificadas no “site” da referida Revista, conforme estão detalhadas a seguir:

REDAÇÃO DO TEXTO – deve ser digitado em processador Word for Windows (fonte: Times New Roman, corpo12 no texto normal, tamanho 11 nas citações em destaque e 10 nas notas de rodapé, com espaço 1,5 nas entrelinhas, texto justificado) em papel A4.

Os temas podem ser desenvolvidos através dos seguintes tipos de artigo: ensaios (até 15 laudas); comunicações (até 15 laudas); resenhas (até 4 laudas).

TABELAS, FIGURAS E ILUSTRAÇÕES – devem ser citadas no texto com iniciais minúsculas, numeradas com algarismos arábicos e terem breves títulos. Linhas verticais não devem ser utilizadas na confecção das tabelas cujos dados não devem ser repetidos em figuras. As legendas das tabelas devem situar-se acima delas enquanto que as legendas das figuras e ilustrações devem estar posicionadas abaixo.

Elementos ou estrutura do artigo:

- **identificação:** (título, autor, com sua devida titulação, e instituição a que pertence);
- **resumo:** em corpo 11, espaço entrelinhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 8 linhas), acompanhado de **palavras-chave:** (no máximo 5), separadas por vírgula. **OBS.:** as palavras-chave devem ser diferentes das já contidas no título do trabalho;
- **abstract:** em corpo 11, espaço entrelinhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 8 linhas), acompanhado de **key words** (no máximo 5), separadas por vírgula;
- **corpo do artigo:** no qual se apresenta a problematização, levantamento de hipóteses, argumentação, comprovação das hipóteses, conclusões etc., podendo ser ou não dividido em introdução, capítulos e conclusão;
- **referências:** (relação das obras citadas no texto, organizadas em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor);
- **endereços:** postal e eletrônico do autor ou responsável (imprescindível o endereço postal para que, depois, possamos enviar o exemplar a que o autor tem direito).

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP

A Revista de Teologia e Ciências da Religião foi criada no ano de 2002 como revista do Dep. de Teologia para atender às necessidades intelectuais sobretudo dos professores. Lançada em janeiro do 2002 como publicação anual, tornou-se o instrumento oficial do mestrado em Ciências da Religião a partir do ano de 2004, com periodicidade semestral. Tem como objetivo, a partir de então, lançar temas que pudessem estabelecer um diálogo entre Teologia e Sociedade, Religiões e Ciências, numa relação de pluridisciplinaridade. Tornou-se, portanto, uma ponte entre o acadêmico e o eclesial, aberta a todos – professores, alunos e interessados – para quem estudar as relações do homem com o sagrado, no mundo de hoje, ainda vale a pena.

A propósito, a “nova revista” está aberta a textos artísticos e resenhas sobre obras de arte, visando a uma maior interação reflexológica entre o profano e o sagrado.

Endereço:

Conselho Editorial da Revista Teologia e Ciências da Religião da UNICAP

Rua do Príncipe, 526, bloco B, 1º andar

Boa Vista, Recife-PE, Brasil – CEP 50050-900

Fone: 81 2119-4171

e-mail: revteo@unicap.br

Razão Social: Fundação Antônio dos Santos Abranches

C.G.C. nº 11.496.551.0001-04

CUPOM DE ASSINATURA

REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DA UNICAP,

Ano 8 (2009), números 1 e 2

Nome:.....

Endereço:.....

nº.....Compl.:..... Bairro:.....

CEP:.....Cidade:.....Estado:.....

Telefone:.....CPF/CNPJ.....

E-mail:.....

() Assinatura nacional: R\$ 30,00

Formas de pagamento:

- Cadastramento e emissão de boleto “on line”, através do site:
<http://www.unicap.br/fasa/revistas/revteo>; ou
- Cheque nominal à Fundação Antônio dos Santos Abranches
acompanhado desse Cupom de Assinatura; ou
- depósito bancário identificado: Unibanco, Agência 0890, C/C 103.567-8,
enviando cópia para contabilização junto com o Cupom de Assinatura