

SOTER (Org.)

21º CONGRESSO ANUAL DA SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO - SOTER



Edição digital - ebook

2008

SOTER (org.)

**21º Congresso Anual da
Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – Soter**

Conferências
Painel
Mesas de Estudo
Grupos de Trabalho

Edição digital - ebook
Paulinas 2008

ISBN: 978-85-356-2303-1

Direção-geral: *Flávia Reginatto*
Conselho Editorial: *Dr. Afonso M. L. Santos*
Dr. Antonio Francisco Lelo
Dr. Francisco Camil Catão
Luzia M. de Oliveira Sena
Dra. Maria Alexandre de Oliveira
Dr. Matthias Grenzer
Dra. Vera Ivanise Bombonato
Editores Responsáveis: *Vera Ivanise Bombonato / Afonso M. L. Soares*
Capa: *Wilson Todoro Garcia*
Diagramação: *David Cabral*

**Sociedade de Teologia
e Ciências da Religião - SOTER**
Rua Itutinga, 300 - Bairro Minas
30535-640 - Belo Horizonte - MG (Brasil)
www.soter.org.br - soter@soter.org.br

Paulinas
Rua Pedro de Toledo, 164
04039-000 - São Paulo - SP (Brasil)
Tel.: (11)2125-3549 - Fax: (11)2125-3548
<http://www.paulinas.org.br> - editora@paulinas.com.br
Telemarketing e SAC: 0800-7010081
© Pia Sociedade Filhas de São Paulo - São Paulo, 2008

Apresentação

Aproximam-se as bodas de prata da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Desde o início, nossa sociedade vem contribuindo com a pesquisa científica no Brasil ao promover congressos anuais e regionais, além de publicar textos relevantes para as Ciências da Religião e a Teologia. Não abrimos mão de nosso compromisso de incentivar e apoiar o ensino e a pesquisa no campo da Teologia e das Ciências da Religião; promover serviços e assessoria de teólogos, teólogas e cientistas da religião a comunidades e organismos eclesiais, a obras e instituições de interesse público, na perspectiva da opção pelos pobres e da inclusão social.

A área de conhecimento representada pela Teologia e pela Ciência da Religião segue sua trilha de cada vez afirmar-se mais na academia brasileira, mas os riscos não são pequenos. Temos sofrido um bombardeio desleal de cursinhos de correspondência e afins que se apresentam como instituições de ensino idôneas e acabam causando uma seqüência de mal-entendidos e desinformação entre as pessoas interessadas em aprofundar-se nos estudos de religião.

Foi por isso que a última Assembléia da Soter, ocorrida no mês de julho p.p., resolveu publicar uma nota pública contra semelhantes descabros. O principal deles é a recente tramitação no Senado Federal e na Câmara dos Deputados dos projetos de lei PLS 114/2005 e PLS 2407/07. Os dois projetos ferem frontalmente a liberdade religiosa e o princípio constitucional de separação Igreja e Estado, pois cabe às diferentes tradições religiosas e não ao Estado definir quem é em cada uma delas Teólogo e Teóloga. A regulamentação da profissão transferiria ao Estado ou a uma autarquia federal o poder de definir quem é e quem pode exercer essa profissão e ministério.

Por outro lado, o reconhecimento civil dos diplomas de teologia já em vigor e que tem sido apoiado pela Soter dá suficiente espaço à liberdade religiosa, sendo uma opção possível não impositiva que oferece suficientes garantias legais aos seus portadores. Ademais, o reconhecimento civil do diploma não implica necessariamente regulamentação da profissão. Inúmeras profissões têm diplomas reconhecidos e não estão regulamentadas (filósofos, sociólogos, historiadores, físicos, matemáticos, etc). Por essas razões, julgamos os dois projetos de Lei não apenas inconvenientes, mas nocivos aos profissionais de teologia.

Outro equívoco a ameaçar a respeitabilidade da Teologia na sociedade e no meio acadêmico é uma organização comercial com sede no Rio de Janeiro-RJ que se autoproclamou “Conselho Federal de Teólogos” ou “Conselho Federal de Teologia”, prestando-se a confundir os incautos que, eventualmente, a procurem. Na realidade, tal “Conselho” é uma ficção de mau gosto: não tem nenhum respaldo de nossa entidade nem representa nenhuma das principais Universidades e Programas de Pós-graduação em Teologia do país. É óbvio que qualquer grupo pode, livremente, se associar e pretender representar uma parcela de determinada categoria profissional. Pode haver mais de uma Associação ou Sociedade de Teologia no Brasil. Mas daí a um grupo se apresentar como “o” Conselho Federal dos Teólogos brasileiros beira a má fé.

O trabalho desempenhado pela Soter nas últimas duas décadas não se confunde com nenhum “Conselho” ou Autarquia federal. Só queremos facilitar a comunicação, o debate e a cooperação entre os membros de nossa Sociedade e as instituições afins; defender a liberdade de pesquisa e o pluralismo e promover a solidariedade entre os(as) sócios(as). Fortalecida por seus mais de quinhentos associados e associadas,

provenientes de todas as regiões do país, nossa Sociedade tem plena consciência das dificuldades e desafios que cercam a pesquisa e o estudo da religião em nosso país. Teólogos e cientistas da religião, embora com olhares distintos, prestam um serviço mutuamente complementar que, no fundo, só faz sentido quando visa o bem comum.

O presente livro vem a público no formato digital (e-book) e consiste no mais recente fruto desse trabalho a muitas mãos de cientistas sociais e intelectuais teologicamente gabaritados. Ele recolhe as contribuições teóricas que tornaram possível o 21º Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), sediado em Belo Horizonte de 7 a 10 de Julho, cujo tema foi *Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade*. Estes textos tinham ficado de fora do primeiro volume, que saiu em formato de livro impresso poucas semanas antes do evento.

Nosso objetivo foi reunir pesquisadores que fornecessem dados e categorias de análise para, num debate interdisciplinar, do ponto de vista teológico e das ciências sociais da religião, repropor de forma ampla a questão da sustentabilidade integral da vida no planeta e suas implicações nas culturas e religiões de nossos povos. Um tema grave e urgente que foi abordado de maneira ecológica e plural, acolhendo contribuições do âmbito das religiões, da política, das ciências da vida e da saúde, numa discussão atenta à complexidade que o assunto comporta.

Apenas para que o leitor se localize, informamos a seguir os textos que já foram publicados na versão impressa do livro da Soter de 2008. Após uma pequena homenagem de frei Henrique Matos à nossa ex-presidente, Ir. Maria Carmelita de Freitas, recentemente falecida, seguem os seguintes artigos:

- Maria Adélia Aparecida de Souza, A geopolítica do desenvolvimento sustentável: panorama mundial. O planeta e as metáforas;
- Afonso Tadeu Murad, *Paradigma ecológico: gestão e educação ambientais*;
- Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Consciência planetária, ecossocialismo e cristianismo;
- José Comblin, Sustentabilidade e cidade;
- Xabier Pikaza Ibarrondo, Biblia y ecología: reflexión introductoria sobre Gen 1-8;
- Anete Roesse, Ecofeminismo e sustentabilidade;
- Leonardo Boff, Ética e espiritualidade planetárias
- Luiz Carlos Susin, Mãe Terra que nos sustenta e governa: por uma teologia da sustentabilidade

Esse rico material agora é completado, na presente edição digital (e-book) pelas *Mesas de Estudo* oferecidas pelas Universidades e demais Programas de Pós-graduação convidados, com temas que gravitaram em torno da temática geral do Congresso. A organização dessas mesas coube à PUC-SP (com apoio da UCG), PUC-Campinas, PUC-RS, PUC-Minas, PUC-Rio, ISTA e FAJE.

Também estão disponíveis neste livro as comunicações científicas apresentadas nos respectivos *Grupos de Trabalho (GTs)* organizados para o Congresso. Foram eles: GT Ecologia, trabalho e economia sócio-solidária; GT Religiões, Ecofeminismo e sustentabilidade; GT Ensino Religioso; GT Filosofia da Religião; GT Ecologia, Pastoral e Sociedade; GT Teologia e Sociedade; GT Protestantismo ontem e hoje; e GT Religiões afro-brasileiras e Teologia Negra.

Agradecemos a todos os que organizaram, coordenaram e participaram dessas Mesas e GTs, e esperamos que a maioria deles prossiga em atividade mesmo após o evento, a fim de que mantenhamos, sob os auspícios da SOTER, um continuado espírito de pesquisa e de divulgação de nossas produções.

Foram também publicadas neste segundo volume de nosso Congresso Anual duas conferências que não ficaram prontas em tempo hábil para a publicação impressa – a reflexão bíblica *Novos céus e nova terra, vida no campo e na cidade: a sustentabilidade da vida e a espiritualidade*, de autoria de Carlos Mesters e Francisco Orofino, e a pesquisa de fôlego empreendida por Pe. Marcial Maçaneiro sobre *Religiões, ecologia e sustentabilidade*.

Por fim, completa a edição o artigo de Marcos Rodrigues da Silva, *Conviver, pensar e produzir com os afro-americanos e caribenhos alternativas de sustentabilidade*, que ofereceu uma densa e inspirada contribuição a nosso Congresso no Painel destinado a discutir o papel das religiões indígenas e afro-americanas nessa questão.

Temos certeza de que mais este volume, que prolonga as discussões de qualidade havidas em nosso evento anual, poderá, com sucesso, subsidiar a reflexão e o debate. Por isso queremos agradecer, sinceramente, aos autores e autoras deste trabalho, e a todas as pessoas que, de alguma forma, contribuíram para o êxito do Congresso e possibilitaram esta publicação. De modo muito especial, queremos mencionar a Editora Paulinas, que mais uma vez mostrou-se parceira engajada no compromisso de uma reflexão teológica e científica cada vez mais sérias e profundas. Se não fosse a disponibilidade dessa Editora em ceder um espaço no portal da revista Ciberteologia (www.ciberteologia.org.br) o parto deste livro não teria sido sequer cogitado.

Especial agradecimento merecem os organismos de ajuda – Adveniat (Alemanha) e Missão Central Franciscana (Alemanha), pelo apoio oferecido. Agradecemos também à DKA (Áustria), que, com sua generosa ajuda, continua viabilizando o funcionamento regular da secretaria da *Soter*, imprescindível para a manutenção de nossos trabalhos em âmbito nacional e internacional.

Afonso Maria Ligorio Soares
Presidente da SOTER

Índice

Apresentação	4
Índice	7
CONFERÊNCIAS	10
Novos céus e nova terra, vida no campo e na cidade A sustentabilidade da vida e a espiritualidade	11
Introdução	11
Religiões, Ecologia e Sustentabilidade.....	22
Epílogo: As sete tarefas ecológicas das Religiões.....	58
PAINEL	63
Conviver, pensar e produzir com os Afro-americanos e caribenhos alternativas de sustentabilidade	64
MESAS DE ESTUDO	71
Mesa PUC-SP.....	72
Gerações, conduções e destinos da vida e do universo em relatos míticos, apocalípticos e sapienciais.....	73
Aprender dos corvos e dos lírios: provocações de Q 12,22-31	78
Mesa PUC-CAMPINAS.....	85
A sustentabilidade à luz da hermenêutica teológica da ecologia.....	86
Identidade Narrativa e Pluralismo religioso: a dimensão hermenêutica da identidade cristã.....	109
Mesa PUC-RS	127
Crer depois da “morte de Deus” Teologia da Criação (Fé) e Ciência (Razão): caminhos para o diálogo	128
Darwin e a Teologia: Paradigmas de diálogo entre Ciência e religião.....	137
Mesa PUC-Minas.....	145
Sustentados pelo Céu e pela Terra: ética, religião e espiritualidade	146
Sustentados pelo Alto: o pecado da crise planetária.....	148
Sustentados pela Terra: um enfoque epistêmico	158
Entre o Céu e a Terra: uma possível reconciliação entre o espírito geométrico e o espírito de sutilha?	167
O encontro do Céu com a Terra: raízes místico-espirituais do paradigma ecológico.....	171
Mesa PUC-Rio	187
Teologia e Ecologia	188
Circularidade kenótico-relacional: o trinitário e o antropológico na dinâmica da afirmação da vida.....	198
Comentários Teológicos à Carta da Terra	215

Mesa ISTA.....	222
Desafios ecológicos e Doutrina Social da Igreja	223
DOM CAPPIO E A LUTA CONTRA A TRANSPOSIÇÃO Um testemunho espiritual e profético <i>na luta pela Sustentabilidade da Vida</i>	231
Mesa FAJE	245
IMPASSES PARA UMA ÉTICA DA SUSTENTABILIDADE	246
GRUPOS DE TRABALHO	255
GT Ecologia, trabalho e economia sócio-solidária	256
O papel da Igreja no processo de formação de uma consciência ambiental sustentável.	257
O mapa das desigualdades: uma reflexão sobre os conflitos e as alternativas na Região Sul do Brasil	261
GT Religiões, ecofeminismo e sustentabilidade	277
A visão Ecológica de Leonardo Boff e sua relação com a Teologia das Religiões	278
Religiosidade popular, modos de vida tradicionais e sustentabilidade: limites e possibilidades em dois estudos de caso	284
Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade diante da mobilidade religiosa, da pluralidade e do diálogo inter-religioso no Brasil	293
O papel social da religião na recuperação do presidiário: um estudo de caso da Apac em Itaúna-MG	304
GT Ensino Religioso	312
Por uma Epistemologia do Ensino Religioso	313
Ensino religioso, uma epistemologia: de Nicolau de Cusa a Raimon Panikkar.....	322
Ensino Religioso e Formação de valores.....	332
O Ensino Religioso na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394/96	339
Rumo a uma espiritualidade laica, sem crenças, religiões e deuses	342
O conceito de religiosidade no modelo antropológico de ensino religioso.....	346
O modelo de ensino religioso nas escolas públicas em Portugal	352
GT Filosofia da Religião	359
A alienação-projeção como base do teísmo cristão, segundo a concepção de Feuerbach.....	360
Sobre a ética da compaixão. Estudo a partir de Nietzsche e Schopenhauer.....	366
Deus na obra “As palavras e as coisas” de Michel Foucault.....	370
O problema do valor segundo Paul Valadier em <i>A anarquia dos valores</i>	383
Deus: um conceito resultante de quatro grandes erros	389
GT Ecologia, Pastoral e Sociedade.....	396
De la ecoteologia a la ecosofia: criterios para una Pastoral ecologica pertinente	397

A Metafísica da saúde ambiental.....	405
Ecologia na Pastoral	420
As universidades comunitárias como espaço de “sustentabilidade da vida e da espiritualidade”	431
GT Teologia e Sociedade.....	444
CEBs e evangelização de Medellín a Aparecida	445
Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro	462
Ser humano cristão nos dias atuais	470
Coronéis de batina: a atuação do clero na política municipal cearense (1920 – 1964).....	482
Expressões de arte na catequese: a poética e a teatralidade de mãos dadas com o processo catequético, hoje.	493
GT Protestantismo ontem e hoje.....	495
O neopentecostalismo e os marginalizados: uma resistência alienada diante das ameaças à sobrevivência da vida.....	496
O lugar das concepções escatológicas no pentecostalismo brasileiro: embates e tendências.....	504
Religião, Ética e Alteridade no Fundamentalismo: um estudo sobre a religião e a ética na matriz do fundamentalismo norte-americano no período de 1880 a 1929.....	515
Sustentados pelo alto: A melhoria na qualidade de vida dos fiéis que participam de Igrejas Evangélicas	522
GT Religiões afro-brasileiras e Teologia Negra.....	535
A comida dos Orixás: o Axé em sabores.....	536
ANEXO.....	547
Programação do Congresso Anual da Soter - 2008	548

CONFERÊNCIAS

Novos céus e nova terra, vida no campo e na cidade

A sustentabilidade da vida e a espiritualidade

Carlos Mesters
Francisco Orofino

Introdução

O assunto que nos foi proposto é este: “*Novos céus e nova terra: vida no campo e na cidade*”. Tema a ser aprofundado dentro do tema geral do Congresso “A sustentabilidade da vida e a espiritualidade”, com a seguinte pergunta: “Diante dos graves desafios que hoje enfrentamos, quais as motivações que a Bíblia nos pode oferecer para continuar e aprofundar a luta pela vida?” Três coisas nos vieram à mente:

(1) A expressão “*Novo Céu e Nova Terra*” trouxe à memória a profecia de Isaías (Is 65,17), nascida na época do cativo como fruto de uma nova visão da criação e do universo que encheu o povo de nova esperança.

(2) A expressão *Vida no campo e na cidade* trouxe à memória a difícil travessia do campo para a cidade, tanto hoje como ontem. Jesus anunciou a Boa Nova aos camponeses da Galiléia. Paulo procurou incultura-la no mundo urbano da Ásia Menor e da Grécia. Travessia feita através de uma crise profunda do próprio Paulo.

(3) A mudança que está ocorrendo hoje na maneira de olharmos o universo. Estamos saindo de uma visão antropocêntrica do universo, cuja origem, em parte, vem de uma interpretação viciada da Bíblia, e estamos entrando numa nova visão, da qual, por ora, não conhecemos os contornos exatos.

A Bíblia não tem resposta para os graves desafios de hoje. Ela pode, isto sim, ajudar-nos a mudar os olhos com que analisamos os desafios. Ela pode reforçar a esperança que nos anima na luta, dando-lhe um sabor de vitória. Eis o esquema da nossa reflexão:

Introdução: a leitura viciada da Bíblia

1ª Parte: Novo céu e nova terra. Aprender a lição do povo da Bíblia

A Crise que provocou a mudança no povo

Nasce um novo olhar sobre o universo, uma nova fonte de esperança

Os dois Decálogos

2ª Parte: Vida no campo e na cidade. A difícil travessia

A Boa Nova de Deus anunciada por Jesus

A crise que provocou a mudança em Paulo

Como Paulo inculturou a Boa Nova nas cidades do império

3ª Parte: A ciência ensina a contemplar melhor o universo

Conclusão: lutar pela chegada do fim deste mundo

Introdução: a leitura viciada da Bíblia

Na raiz da depredação interesseira da natureza que está esgotando os recursos da Terra, está a busca de uma falsa segurança. Colocamos a segurança não no ser, mas no ter: “Quanto mais possuo, mais segurança eu tenho!” E fundamentamos esta busca desenfreada de bens numa interpretação viciada de frases da Bíblia que nos vem do passado. Por exemplo, Deus diz no livro de Gênesis: “*Submetam a terra; dominem os*

peixes do mar, as aves do céu e todos os seres vivos que rastejam sobre a terra” (Gn 1,28). Afirmações semelhantes encontram-se também em outros livros da Bíblia (cf Sb 10,1-2; Eclo 17,1-4; Sl 8,7). Interpretadas ao pé da letra, como nos foi ensinado, estas frases parecem dizer que nós, seres humanos, por ordem divina, somos os donos do mundo, recebemos o direito de dominar todas as coisas e a licença para fazer o que bem entendermos com os recursos da natureza. Isto nos levou a olhar a terra como objeto a ser explorado para nos enriquecer, como uma simples mercadoria e não como mãe que nos dá vida e nos sustenta. Esta falsa mentalidade fez crescer em muitos a vontade de explorar os outros, impedindo que eles também tenham acesso aos mesmos bens. Nosso relacionamento com a terra entrou em crise e a sobrevivência da humanidade corre perigo. O resultado é o desequilíbrio total de tudo:

- é o caos da poluição ameaçando a vida no planeta. O cosmo volta a ser caos “sem forma e vazio” (Gn 1,2);
- é o irmão matando o irmão, é Caim matando Abel (Gn 4,1-16);
- é a violência extrema e agressiva, pior do que a de Lamec (Gn 4,17-24);
- é a manipulação da religião e a desintegração de tudo, igual àquela que deu origem ao Dilúvio (Gn 6,1-7);
- é uma nação querendo dominar as outras, criando a confusão da Torre de Babel (Gn 11,1-9).

1ª Parte: Novo Céu e Nova Terra Aprender a lição do povo da Bíblia

A Crise que provocou a mudança

Uma crise nunca vem de repente, mas nasce aos poucos. É como o cupim que vai entrando nas vigas do telhado. Bem devagar! O dono da casa não se dá conta, nem presta atenção. Vai vivendo despreocupado, desatento de tudo. De repente, um temporal cai sobre a casa e o telhado desaba. O dono dá a culpa ao carpinteiro: “Mau serviço!” Assim está acontecendo hoje conosco. Assim aconteceu com o povo de Deus.

Desatento, o povo da Bíblia permitiu que o cupim de uma falsa imagem de Deus fosse comendo por dentro a viga da sua fé. Ao longo dos 400 anos da monarquia (de 1000 a 600 aC), Javé, o Deus libertador do Êxodo, foi sendo reduzido a um Deus-Quebra-Galho, a um ídolo, manipulado pelo poder civil e religioso para legitimar a corrupção e a ganância dos reis. Os profetas alertavam sobre o perigo, mas ninguém lhes dava atenção. O dono da casa, o povo de Deus, cego por causa da idolatria e desatento de tudo, não se dava conta do que estava acontecendo.

Assim, no mês de agosto de 587 aC, Nabucodonosor, rei da Babilônia, invadiu a Palestina e destruiu a Cidade de Jerusalém (2Rs 25,8-12; Jr 52,12-16). Perderam tudo que, até àquele momento, tinha sido a expressão visível da presença de Deus: O **Templo**, morada perpétua de Deus (1Rs 9,3), foi incendiado (2Rs 25,9). A **Monarquia**, fundada para durar sempre (2Sam 7,16), já não existia (2Rs 25,7). A **Terra**, cuja posse tinha sido garantida para *sempre* (Gn 13,15), passou a ser a propriedade dos inimigos, (2Rs 25,12; Jr 39,10; 52,16). Os sinais (sacramentos) tradicionais da presença de Deus foram destruídos como um vaso de argila que se quebra em mil pedaços (Jr 18,1-10).

Desapareceu o quadro de referências que tinha orientado o povo até àquele momento. Os que tinham identificado Deus com estes sinais tradicionais da Monarquia, do Templo, da posse da terra, diziam: Fracassamos. Não demos conta de observar as cláusulas da aliança. Por isso, “Deus nos abandonou” (Jr 33,23; Is 40,27; 49,14). “Acabou-se a esperança que vinha de Deus” (Lam 3,18). Muitos preferiram o deus de Nabucodonosor que parecia mais forte. Hoje, muitos preferem o deus do sistema neo-liberal.

Humanamente falando, não havia mais saída. Estavam sem futuro. O telhado desabou. Deram a culpa ao carpinteiro. A terceira Lamentação retrata bem o sentimento de desespero do povo:

Eu sou o homem que conheceu a dor de perto, sob o chicote da sua ira. Ele (Deus) me conduziu e me fez andar nas trevas e não na luz. Ele volve e revolve contra mim a sua mão, o dia todo. Consumiu minha carne e minha pele, e quebrou os meus ossos. Ao meu redor, armou um cerco de veneno e amargura, me fez morar nas trevas como os defuntos, enterrados há muito tempo. Cercou-me qual muro sem saída, e acorrentado, me prendeu. Clamar ou gritar de nada vale, ele está surdo à minha súplica. ... Fugiu a paz do meu espírito, a felicidade acabou. Eu digo: “Acabaram-se minhas forças e minha esperança em Javé” (Lam 3,1-8.17-18).

A imagem de Deus que transparece nas entrelinhas deste lamento é a de um carrasco que só quer castigar e vingar. Quem olhar a vida e a natureza com esta falsa imagem de Deus nos olhos, nunca irá reencontrar a presença amorosa de Deus na vida, nem irá querer lutar pela preservação da vida na terra. Como sair desta situação?

Nasce um novo olhar sobre o universo, uma nova fonte de esperança

Jeremias ajudou o povo a perceber a presença de Deus de outra maneira. Apesar de ter sofrido os mesmos contratempos e de ter passado pelo terrível sofrimento da destruição dos sinais (sacramentos) de Deus, ele não perdeu a esperança. Pelo contrário. Ele dizia ter muitos motivos de esperança! E o motivo maior, ele o encontrou na natureza, na terra. É como se dissesse: *A maior certeza que eu tenho e que me sustenta é que o sol vai nascer amanhã.* Ou seja, é no movimento da natureza e na lógica da criação que Jeremias redescobre a manifestação do amor e do poder de Deus. Ele diz: *“Assim diz Javé, aquele que estabelece o sol para iluminar o dia e ordena à lua e às estrelas para iluminarem a noite, aquele cujo nome é Javé dos exércitos: quando essas leis falharem diante de mim – oráculo de Javé – então o povo de Israel também deixará de ser diante de mim uma nação para sempre”* (Jr 31,35-36; cf Jr 33,19-21). Nabucodonosor, o rei da Babilônia, o sistema neo-liberal, pode ser forte, mas ele não tem poder para impedir o nascimento do sol amanhã! Deus é maior!

O ritmo da natureza, do sol, da lua, das estações, das chuvas, das estrelas, das plantas revela o poder criador de Deus. É a expressão do bem-querer do Deus Criador, da pura gratuidade! É uma certeza que não falha. É a prova de que Deus não rejeitou o seu povo. Nossa fraqueza pode levar-nos a romper com Deus (como de fato aconteceu), mas Deus não rompe conosco, pois cada manhã, através da seqüência dos dias e das noites, ele nos fala ao coração e diz: *“Como é certo que eu criei o dia e a noite e estabeleci as leis do céu e da terra, também é certo que não rejeitarei a descendência de Jacó e de meu servo Davi.”* (Jr 33,25-26). Esta intuição de Jeremias está na origem da narrativa da Criação de Gênesis (cf. Gn 1,16 e Jr 31,35).

Esta nova maneira de olhar a natureza abriu um novo horizonte. A certeza da presença amorosa de Deus provocou uma busca renovada dos sinais de Deus na natureza que nos envolve e da qual depende toda a nossa vida: as chuvas, as plantas, as fases da lua, o sol, as estações do ano, as sementes, etc. Tudo tornou-se sinal da presença gratuita de Deus.

Assim, ao lado da atenção dada às Dez Palavras (Dez Mandamentos) que estão na origem da Aliança, o povo alargou o olhar e começou a dar maior atenção às palavras divinas que estão na origem das criaturas. O autor que fez a redação final da narrativa da Criação (Gn 1,1-2,4^a) teve a preocupação em descrever toda a ação criadora de Deus por meio de exatamente Dez Palavras.

Ele começa dizendo: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1). Em seguida, descreve o caos anterior à ação criadora: “A terra estava sem forma e deserta; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas” (Gn 1,1-2). Ele usa três imagens: Trevas, Águas, Deserto. As três eram usadas para descrever a situação do povo no cativeiro. Trevas: “Deus me fez morar nas trevas como um defunto enterrado há muito tempo” (Lm 3,6). Águas: “As águas subiram por cima da minha cabeça e eu gritei Estou perdido” (Lm 3,54). Deserto: Isaías compara o povo no cativeiro a um toco de raiz ressequida enterrada num chão deserto (Is). O povo perdeu tudo, menos a memória e a Palavra de Deus (Is 40,8). Qual a força desta Palavra? A resposta está na descrição da criação. Na narrativa aparece dez vezes a expressão “e Deus disse”. São as Dez Palavras ou os Dez Mandamentos da Criação.

1. Gn 1,3 E Deus disse: haja luz
2. Gn 1,6 E Deus disse: haja firmamento
3. Gn 1,9 E Deus disse: as águas se juntem e apareça o continente
4. Gn 1,11 E Deus disse: a terra produz verde
5. Gn 1,14 E Deus disse: haja luzeiros
6. Gn 1,20 E Deus disse: as águas produzam seres vivos
7. Gn 1,24 E Deus disse: que a terra produz seres vivos
8. Gn 1,26 E Deus disse: façamos o ser humano
9. Gn 1,28 E Deus disse: sejam fecundos
10. Gn 1,29 E Deus disse: dou as ervas para vocês comer.

A Lei de Deus entregue ao povo no Monte Sinai tem no seu centro as *Dez Palavras divinas* da aliança. Da mesma maneira, a narrativa da Criação tem no seu centro *Dez Palavras divinas*. Assim como fez para o seu povo, Deus fez para as criaturas todas: fixou para elas “*uma lei que jamais passará*” (Sl 148,6). Dez vezes Deus falou e dez vezes as coisas começaram a existir. Falou: *Luz!*, e a luz começou a existir. Falou: *Terra!*, e a terra apareceu. Gritou os nomes das estrelas, e elas começaram o seu percurso no firmamento. “*Ele diz e a coisa acontece, ele ordena e ela se afirma*” (Sl 33,9). A harmonia do cosmo que vence a ameaça permanente do caos é fruto da obediência das criaturas aos Dez Mandamentos da Criação.

O povo não observou a Lei da Aliança. Por isso veio a desordem do cativeiro. As criaturas, ao contrário, sempre observam a Lei da Criação. Por isso existe a Ordem do cosmo. No *Pai-Nosso* Jesus dirá: “*Seja feita a vossa vontade na terra assim como é*

feita no céu”. Jesus pede que nós possamos observar a Lei da Aliança com a mesma perfeição com que o sol e as estrelas do céu observam a Lei da Criação. Na ordem do universo, tão visível no céu estrelado, descobrimos a motivação para lutar pela justiça, pela mudança da ordem social, pela preservação da integridade da criação.

Os dois Decálogos

Temos dois decálogos: o decálogo da criação e o decálogo da aliança. O decálogo da criação descreve a ação criadora de Deus, o decálogo da aliança descreve a resposta fiel do ser humano. O decálogo da criação já existia muito antes do decálogo da aliança. Existia desde a criação do mundo e era visível na ordem do cosmo, mas o seu alcance para a vida do povo só foi descoberto, quando a observância do decálogo da aliança entrou em colapso e criou o impasse do cativo.

A descoberta do decálogo da criação foi o resultado da teimosia da fé dos pequenos, de homens e mulheres como Oséias e Gomer, Jeremias, os discípulos e discípulas de Isaías e tantos outros, pais e mães de família, que continuavam na busca do Deus Criador. A total gratuidade da presença universal de Deus criador enche de esperança os seres humanos no meio da sua fraqueza. A bondade imensa de Deus, expressa na criação e que faz chover sobre bons e maus (Mt 5,45), deu coragem ao povo do cativo para recomeçar com garra a observância da lei da aliança do povo com Deus. Agora, eles observam os mandamentos, não mais para *merecer* a salvação, e sim para *agradecer* e retribuir a imensa bondade com que Deus os amou primeiro e cujo amor não depende da observância da lei. Eles sabem que nada nem mesmo o fracasso pode separá-los do amor de Deus (Is 40,1-2^a; 41,9-10.13-14; 43,1-5; 44,2; 46,3-4; 49,13-16; 54,7-8; etc.). Agora vão lutar com mais garra do que antes.

A fé no Deus Criador abriu um horizonte, cujo alcance para a vida só se compara com o horizonte que a ressurreição de Jesus abriu para os discípulos confrontados com a barreira intransponível da morte. A descoberta do decálogo da Criação é como se fosse um fundamento novo colocado debaixo de um prédio que ameaçava cair por falta de observância da parte dos engenheiros e operários. Você não vê o fundamento novo, pois está debaixo do chão, mas você sabe que ele existe, pois o prédio pode até balançar, mas não cai. A fé na gratuidade da presença universal de Deus torna-se a infra-estrutura da observância dos mandamentos e uma motivação a mais a lutar pela preservação da vida na terra.

Foi no contato renovado com a natureza que Jeremias redescobriu o alcance libertador da fé no Deus Criador. É disso que nós precisamos hoje: de um novo olhar sobre o universo para entender de outro modo nosso relacionamento com a terra. Precisamos redescobrir, como dizia o índio a Orlando Vilas Boas, “*a grande sabedoria que move tudo*” e que se revela de mil maneiras na natureza e no dia a dia da nossa vida. Precisamos de um reencontro com o Deus Criador para poder lutar com esperança fundada pela vinda do “Novo Céu e da Nova Terra”.

2ª Parte: Vida no Campo e na Cidade

A difícil travessia

A Boa Nova de Deus anunciada por Jesus

Jesus era um camponês do interior da Galiléia. Trabalhava na roça, no campo. Nas horas livres servia ao povo como “carpinteiro”. Como em Jeremias, a experiência de Deus, colhida na contemplação da natureza, modificou em Jesus o olhar sobre a vida e sobre o universo e está na raiz dos ensinamentos que dava ao povo. Dois exemplos:

No sermão da montanha, a mensagem mais importante, Jesus a tirou da contemplação da natureza. Eles diz: *“Vocês ouviram o que foi dito: ‘Ame o seu próximo, e odeie o seu inimigo!’ Eu, porém, lhes digo: amem os seus inimigos, e rezem por aqueles que perseguem vocês! Assim vocês se tornarão filhos do Pai que está no céu, porque ele faz o sol nascer sobre maus e bons, e a chuva cair sobre justos e injustos. Portanto, sejam perfeitos como é perfeito o Pai de vocês que está no céu.”* (Mt 5,43-45.48). A observação do ritmo do sol e da chuva levaram Jesus e esta afirmação revolucionária: *“Eu lhes digo amem os seus inimigos!”*

No mesmo Sermão da Montanha, ele ensina como procurar a justiça e encarnar a Boa Nova de Deus na vida: *“Por isso é que eu lhes digo: não fiquem preocupados com a vida, com o que comer; nem com o corpo, com o que vestir. Afinal, a vida não vale mais do que a comida? E o corpo não vale mais do que a roupa? Olhem os pássaros do céu: eles não semeiam, não colhem, nem ajuntam em armazéns. No entanto, o Pai que está no céu os alimenta. Será que vocês não valem mais do que os pássaros? Quem de vocês pode crescer um só centímetro, à custa de se preocupar com isso? E por que vocês ficam preocupados com a roupa? Olhem como crescem os lírios do campo: eles não trabalham nem fiam. Eu, porém, lhes digo: nem o rei Salomão, em toda a sua glória, jamais se vestiu como um deles. Ora, se Deus assim veste a erva do campo, que hoje existe e amanhã é queimada no forno, muito mais ele fará por vocês, gente de pouca fé! Pelo contrário, em primeiro lugar busquem o Reino de Deus e a sua justiça, e Deus dará a vocês, em acréscimo, todas essas coisas”* (Mt 6,25-30.33). A observação das plantas e dos passarinhos levou Jesus tirar uma conclusão de como realizar a busca do Reino e a sua justiça.

Esta surpreendente atitude contemplativa diante da natureza levou Jesus a criticar verdades aparentemente eternas. Seis vezes em seguida ele teve a coragem de corrigir publicamente a Lei de Deus: *“Antigamente foi dito, mas eu digo...”*. A descoberta feita na contemplação renovada da natureza tornou-se para ele uma luz muito importante para reler a história com outros olhos e descobrir nela luzes que antes não eram percebidas.

Hoje está em andamento uma nova visão do universo. As descobertas da ciência a respeito da imensidão do macro-cosmo e do micro-cosmo estão sendo fonte de uma nova contemplação do universo, Já está começando a crítica de muitas verdades aparentemente eternas.

A crise que provocou a mudança em Paulo

Paulo, nascido em cidade grande e teólogo formado, teve uma resistência muito grande em aceitar a nova maneira de encarar a Boa Nova de Deus vinda de um camponês sem estudo lá do interior da Galiléia. Resistiu e combateu até onde pôde. Mas foi derrubado nas suas pretensões. A visão de Deus anunciada por Jesus foi mais forte. Foi um processo doloroso que o levou a modificar por completo sua visão do universo, do mundo, da vida, de Deus. A inculturação não aconteceu no gabinete do rabino Paulo, mas na crise vivida junto ao povo. A sua teologia posterior expressa nas cartas sistematizou a descoberta que ele fez na sua prática junto ao povo. Vejamos:

No areópago de Atenas, Paulo encontrou-se com os magistrados, os notáveis e as autoridades que o tinham convidado para uma conversa. Foi um confronto de alto nível entre duas maneiras diferentes de ver o mundo e a vida. De um lado os *epicureus* e os *estóicos*, membros das duas principais correntes filosóficas gregas (At 17,18). Do outro lado, Paulo, missionário semita, judeu cristão. A pregação de Paulo no areópago de Atenas simbolizava a mensagem cristã atingindo o coração do sistema dominante na época. Mas a reação da elite grega diante do anúncio da ressurreição foi de descaso e de zombaria. Pouca gente se converteu (At 17,32-34). Não mostraram nenhum interesse. Para eles, Paulo não passava de um vendedor ambulante de mais uma das muitas religiões e filosofias da moda (At 17,18). Como nós hoje diante do sistema neoliberal, Paulo se viu confrontado com uma cultura aparentemente impenetrável, sobre a qual a sua mensagem não provocou nenhum impacto. Esta experiência de fracasso teve um reflexo profundo na vida de Paulo. Desanimado, viajou para Corinto e chegou por lá “cheio de fraqueza, receio e tremor” (1Cor 2,3), “em meio às angústias” (1Tes 3,7). Por que o anúncio da Boa Nova não teve o efeito como nas outras vezes? Culpa de quem: do conteúdo, do pregador ou dos ouvintes?

Em Atenas, lá no areópago, Paulo tinha elaborado um discurso conforme as regras da retórica e da sabedoria dos gregos (At 17,22-31). Chegou a citar a frase de um poeta grego de Tarso (At 17,28). Mas esqueceu ou omitiu duas coisas muito importantes e centrais. No seu discurso, ao falar da ressurreição, Paulo não falou da *Cruz*, nem mencionou o nome de *Jesus*. Ele disse: “*Deus, sem levar em conta os tempos da ignorância, agora anuncia aos homens que todos e em todo lugar se arrependam, pois ele estabeleceu um dia em que irá julgar o mundo com justiça, por meio do homem que designou e creditou diante de todos, ressuscitando-o dos mortos*” (At 17,30-31). Apresentada assim, a ressurreição, em vez de ser uma provocação concreta à consciência das pessoas a partir dos gestos e palavras de Jesus de Nazaré, ela tornou-se uma doutrina alternativa à teoria da alma imortal da cultura dos gregos. Paulo talvez pensasse que os argumentos de um discurso bem elaborado dentro das normas da cultura grega pudessem converter a elite. Mas o seu discurso não teve nenhum efeito nos ouvintes. “*Quando ouviram falar de ressurreição dos mortos, alguns caçoavam e outros diziam: “Nós ouviremos você falar disso em outra ocasião”*” (At 17,32).

Esta experiência negativa, porém, teve um efeito profundo no próprio Paulo. Os ouvintes não se converterem, mas Paulo, ele sim, se converteu. Foi a sua segunda queda. A primeira foi no caminho de Damasco (At 9,3-9). O fracasso da sua pregação em Atenas revelou que não é a retórica, nem a sabedoria humana de um discurso bem montado que converte os corações, mas sim o poder de Deus (1Cor 2,4-5). O defeito não estava no conteúdo, mas no próprio Paulo, ou melhor na seleção que Paulo fez do conteúdo. Não se evangeliza uma sociedade a partir da elite e, para evangelizar a elite, não se deve mudar nem adaptar o discurso, como Paulo tinha feito omitindo a Cruz e o nome de Jesus.

Teólogo formado na escola do doutor Gamaliel em Jerusalém (At 22,3), Paulo teve que experimentar a total inutilidade dos seus argumentos. Em vez de derrubar, foi derrubado na sua pretensão de vencer o inimigo com os argumentos da razão. O sistema da cultura helenista não se abalou, nem se alterou. Pouca gente se converteu. A maioria do pessoal nem se interessou. “Até logo! Fica para outra vez!” (At 17,32). Até agora, o sistema neo-liberal não se abalou com os nossos argumentos.

Paulo soube tirar a lição dos fatos. Em Atenas omitiu o nome de Jesus e não falou da Cruz. Em Corinto, ele escreve: “*Irmãos, eu mesmo, quando fui ao encontro de vocês,*

não me apresentei com o prestígio da oratória ou da sabedoria, para anunciar-lhes o mistério de Deus. Entre vocês eu não quis saber outra coisa a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado” (1Cor 2,1-2). Sua pregação não tem mais nada daquela linguagem baseada na sabedoria dos gregos. Parece um outro Paulo, diferente do Paulo do areópago. Aprendeu a lição.

Mudou tudo: a linguagem, os destinatários e o conteúdo. Em vez da oratória humana, a linguagem da Cruz. Em vez da elite intelectual, o povo do cais do porto. Em vez de falar só do ressuscitado, falou de Jesus e de Jesus Crucificado que venceu a morte. Em Corinto, Paulo dirige sua mensagem não à elite, mas ao povo da periferia da sociedade: *“Irmãos, vocês que receberam o chamado de Deus, vejam bem quem são vocês: entre vocês não há muitos intelectuais, nem muitos poderosos, nem muitos de alta sociedade”* (1Cor 1,26).

Como Paulo inculturou a Boa Nova nas cidades do império

A primeira carta que temos de Paulo é a 1ª aos Tessalonicenses, escrita no ano 51 em Corinto neste contexto da descoberta da presença da Sabedoria da Cruz de Jesus no meio dos pobres. Nesta mesma carta, já aparece a maneira que Paulo encontrou para inculturar esta descoberta em ferramenta concreta de ação pastoral.

A conversão para Cristo é apenas um lado da vida de Paulo, o mais conhecido. O outro lado da mesma medalha é a sua identificação cada vez maior com os assalariados e os escravos. A conversão tirou Paulo de uma posição na sociedade e o colocou em outra, bem inferior. Acabou sendo um trabalhador assalariado com aspecto de escravo. *“Por causa de Cristo perdi tudo”* (Fil 3,8). Mal e mal ganhava o suficiente para poder sobreviver (2 Cor 11,9).

De acordo com o costume dos professores e missionários ambulantes da época, Paulo tinha três opções possíveis para ganhar a vida: 1. alguns impunham um preço pelo ensino que davam; 2. outros, bem poucos, viviam das esmolas que pediam nas praças; 3. outros ainda, a maioria, se empregavam como professores particulares em alguma casa de família de gente mais rica (foi o caso de Aristóteles) e lá viviam, recebendo alguma ajuda em dinheiro. As três opções tinham em comum que nenhuma delas aceitava *trabalhar com as próprias mãos*. Na sociedade grega ou helenista, *“trabalhar com as próprias mãos”* era visto como o trabalho próprio de um escravo e impróprio para um cidadão ou homem livre. O sonho comum dos gregos era este: uma vida tranqüila, só de estudo e meditação, sem trabalho manual. Os filósofos e missionários realizavam este sonho, pois não trabalhavam com as próprias mãos. A comunidade os acolhia e os sustentava de bom grado, pois via neles uma amostra do sonho de todos. Em algumas passagens do livro do Eclesiástico transparece esta mesma ideologia (Eclo 38,24-34).

Paulo não aceitou nenhuma destas três opções. Ele reconhecia aos companheiros o direito de receber um salário pelo trabalho que faziam na comunidade (1 Cor 9,6-14); reconhecia também que ele mesmo tinha este direito (1 Cor 9,4). Mas fazia questão de não aceitar pagamento pelo seu trabalho na comunidade. Paulo queria anunciar o evangelho de graça (1 Cor 9,18; 2 Cor 11, 7; 1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8; 2 Cor 11,9; 12,13-14; At 20,33-34). E fazia disto uma questão de honra, *“um título de glória”* (1 Cor 9,15). Nunca aceitou esmola nem ajuda, a não ser da comunidade de Filipos (Fil 4,15-16; 2 Cor 11,9). Em lugar daqueles três caminhos, já aceitos pela sociedade, ele escolhe um quarto caminho: *“trabalhar com as próprias mãos”* (1 Cor 4,12). Por que Paulo não fez como todo mundo? Pois, como cidadão romano e homem livre, não precisava trabalhar

como escravo; como missionário ambulante, podia ser sustentado pela comunidade. Esta o aceitaria de bom grado. Mas ele recusou este direito (1 Cor 9,15). Por que fez questão de trabalhar com as próprias mãos?

A grande massa urbana daquele tempo era de escravos: eram pobres, passavam necessidade, trabalhavam com as próprias mãos. Foi sobretudo no meio deles que surgiram as primeiras comunidades cristãs do mundo grego (cf 1 Cor 1,26; 2 Cor 8,1-2). Pela sua condição de vida, um escravo jamais poderia subir e tornar-se um cidadão ou homem livre. Quem nascia escravo, nascia numa prisão perpétua! Um escravo jamais poderia realizar o sonho comum de, um dia, ter uma vida tranqüila, só de estudo e de meditação, em que já não fosse necessário trabalhar com as próprias mãos. Este sonho ficava fora das possibilidades reais da grande maioria do povo. Mais ou menos como hoje: a televisão, a propaganda, as novelas alimentam em todos um sonho, que só pode ser alcançado por alguns poucos ricos da classe média alta. Pois pela sua condição de vida, a maioria do povo é prisioneiro do salário mínimo! Para ele, o sonho da televisão é uma ilusão, um sonho irreal.

Se Paulo fosse viver e agir como os outros missionários, estaria alimentando, querendo ou não, a ilusão, o sonho irreal de todos. Apresentando-se, porém, como missionário que vive do trabalho de suas próprias mãos, ele provoca uma ruptura: faz com que o evangelho por ele anunciado apareça não como algo que fica fora das possibilidades dos escravos e trabalhadores, mas sim como algo que faz parte da vida deles. É o processo da inculturação. Paulo apresenta um novo sonho, diferente do sonho irreal da ideologia dominante da época.

Em Éfeso, Paulo “*ensina diariamente na escola de um homem chamado Tiranos*” (At 19,9). Uma tradição muito antiga do “*textus occidentalis*” informa que este ensinamento diário era feito “entre a quinta e a décima hora”, isto é, entre onze horas da manhã e quatro da tarde. Ou seja, durante a hora do almoço e do descanso! Paulo só tinha as horas da siesta para anunciar o Evangelho. Nas outras horas, desde a manhã até tarde da noite (1 Tes 2,9; 2 Tes 3,8), ele tinha que trabalhar para poder sobreviver! Ele era realmente um trabalhador que anunciava o evangelho.

Este testemunho de vida de Paulo é o pano de fundo de toda a sua atividade missionária. Foi exatamente neste ponto do trabalho com as próprias mãos, que Paulo recebeu os maiores ataques dos outros missionários. Estes não tinham a percepção de Paulo, pois pensavam mais de acordo com a ideologia dominante (1 Cor 9,11-18; 2 Cor 11,7-15). Foi trabalhando com as próprias mãos pelo seu sustento, que ele se tornou um exemplo vivo e que ajudava o povo das comunidades a perceber onde estava a fonte da verdadeira vida honrada (1 Tes 4,11-12), a saber: *na sua própria condição de trabalhadores e escravos*. Foi através do seu trabalho como meio de vida, que Paulo mostrava concretamente como o evangelho podia e devia ser inculturado na vida do povo pobre das periferias das grandes cidades do seu tempo. É este o grande desafio que ele deixa para nós que estamos sendo confrontados com o mesmo problema da travessia do Campo para a Cidade.

3ª Parte: As informações da ciência Contemplar a Criação de Deus

Hoje estamos numa virada da história como nunca tivemos antes. De um lado, a incrível depredação da natureza e, de outro lado, a descoberta progressiva da grandeza da natureza e do universo. Os contatos com as outras culturas e religiões, a teoria

quântica, a bioenergética, a descoberta dos segredos da natureza estão relativizando todos os nossos conhecimentos. Nossas motivações dogmáticas estão sendo relativizadas, as certezas que nos acompanhavam estão sendo questionadas, o sentido da vida que nos orientava desaparece no horizonte. Muitas perguntas estão surgindo e a resposta nem sempre aparece. Mais do que nunca estamos sendo desafiados para aprofundar as motivações da nossa fé para além da forma tradicional a que fomos habituados. Como em Jeremias e em Jesus, a contemplação renovada da natureza é um caminho aberto.

Um exemplo concreto. Diz a Bíblia:

No princípio, Deus criou o céu e a terra. A terra estava sem forma e vazia; as trevas cobriam o abismo e um vento impetuoso soprava sobre as águas. Deus disse: “Que exista a luz!” E a luz começou a existir. Deus viu que a luz era boa. E Deus separou a luz das trevas: à luz Deus chamou “dia”, e às trevas chamou “noite”. Houve uma tarde e uma manhã: foi o primeiro dia. (Gn 1,1-4)

Assim começa na Bíblia a narrativa da criação. O povo pergunta: “Quanto tempo faz que houve esse *princípio*?” Pelas informações da própria Bíblia, tomadas ao pé da letra, seria em torno de seis mil anos (6.000), ou exatamente 5769 anos conforme o calendário judaico. A ciência informa que o universo tem em torno de quatorze bilhões de anos (14.000.000.000).

A Bíblia diz que Deus colocou as estrelas no céu para servirem de lâmpadas durante a noite. “A grande lâmpada”, o sol, para iluminar o dia, e a “pequena lâmpada”, a lua, para iluminar a noite (Gn 1,16-18). A ciência informa que só dentro da nossa galáxia, chamada Via Láctea, existem mais de 100 bilhões de estrelas. O sol é apenas uma destas 100 bilhões de estrelas. É uma estrela relativamente pequena, situada na periferia da Via Láctea. Além da Via Láctea, existem em torno de 100 bilhões de galáxias (100.000.000.000). Faça o cálculo! Há muito mais estrelas do que seres humanos em toda a história da humanidade!

A ciência informa que o sol é um milhão de vezes maior que Terra. A cada segundo o sol gasta, gratuitamente, quatro milhões de toneladas de si mesmo para transformá-las em luz. É graças a esta luz, enviada para Terra, que nós existimos. Sem a luz do sol, a vida não teria sido possível. Ela jamais teria surgido na face da terra. O sol já presta este serviço há vários bilhões de anos e o combustível disponível no sol a ser transformado em luz ainda vai dar para mais uns 4 a 5 bilhões de anos.

Ao redor do nosso sol gira um determinado número de planetas como Marte, Vênus, Saturno, Júpiter e outros. Um deles é Terra, nossa terra. Solta no espaço, Terra gira em torno do sol e é mantida no seu lugar pela invisível força da gravidade. Até hoje ninguém sabe explicar bem como esta força consegue manter tudo no seu lugar. Vênus fica mais perto do sol e, por isso, o calor demasiado faz com que nele a vida seja praticamente impossível. Não há água, só vapor. Marte fica mais longe do sol e por isso é frio e a vida não é possível. Um gelo só!

Uma evolução de bilhões de anos fez com que Terra, iluminada pela luz do sol, criasse condições para que a água pudesse aparecer e a vida pudesse nascer e desenvolver-se nas milhares de formas, desde as algas marinhas até à mente humana. Cada ser humano, nos nove meses que passa no seio de sua mãe, refaz esse longo processo da evolução de bilhões de anos.

Tudo isto nos obriga a mudar o olhar, a mudar as atitudes, a ser menos pretensiosos, menos dogmáticos, menos antropocêntricos, mais humildes. Ao mesmo tempo, tudo isto nos ajuda a redescobrir, como Jeremias e Jesus, a imensa grandeza da fé no Deus

Criador que nos acolhe e aceita. Ajuda a reler a Bíblia e a Tradição e descobrir nelas outros aspectos de grande beleza e profundidade, jamais percebidas anteriormente.

Conclusão: Lutar pela chegada do fim deste mundo

“Diante dos grandes desafios que hoje enfrentamos, quais as motivações que a Bíblia nos pode oferecer para motivar e aprofundar a luta pela vida?” Com esta pergunta iniciamos nossa reflexão. A bíblia não oferece solução para os desafios que hoje enfrentamos. Mas, como pudemos verificar, ela ajuda muito a modificar os olhos, a ter esperança fundada, a aprofundar nossas motivações, a lutar com mais garra pela vida e pela integridade da criação.

No passado, nos momentos de maior desespero, sobretudo em época de perseguição por parte do império, quando o horizonte se apagava e a esperança corria perigo de esmorecer, a profecia assumia a forma de apocalipse e o povo começava a esperar e a lutar pelo fim do mundo, não do mundo em geral, mas sim pelo fim *deste* mundo de injustiça que persegue e mata a vida. O Apocalipse leva a lutar pelo fim deste mundo injusto, para que possa, enfim, aparecer o *Novo Céu e a Nova Terra*. São Pedro, no seu discurso ao povo no Templo, chega a sugerir que nós, pela nossa conversão e compromisso, podemos apressar a chegada deste fim (cf. At 3,19-21). Por isso, vale a pena continuar a luta pela vida, pela justiça, pela integridade da criação. Mas é importante lembrar as palavras do senhor Antônio, animador de comunidades lá no Ceará: “*Eu não trabalho para mim, nem para os meus filhos, mas para os netos e bisnetos!*” Nascemos muito tempo antes de nós, e vamos morrer muito tempo depois de nós.

Religiões, Ecologia e Sustentabilidade

Dr. Pe. Marcial Maçaneiro, SCJ*

Prólogo: Justiça, paz e ecologia, no cristianismo e além

“E Deus viu que tudo era bom” (Gn 1,10). Esta exclamação – a cada dia da criação, até a modelagem do ser humano à “imagem e semelhança” divina (Gn 1,26) – faz do cosmos, da Terra e suas criaturas um hino vivo à glória de Deus. Mais que evidência do passado, o Livro das Origens é maquete do futuro, projetado por Deus para realizar-se em beleza e bondade, justiça e paz. Toda a humanidade partilha a condição adâmica de ser, ao mesmo tempo, filho da Terra e filho do Céu; finito aberto ao Infinito; sujeito aberto ao Outro; criador com o Criador; hermeneuta do Absoluto que se diz na luz dos astros, na força do vento, no esplendor do fogo, na potência das marés, no ciclo da lua, no devir das estações, no benefício das colheitas e, sobretudo, na face do próximo, seu semelhante.

Herdeira das Escrituras, iluminada pelo Paráclito e atenta aos sinais dos tempos, a comunidade cristã soube ler no universo a “palavra divina” inscrita pelo Verbo. Paulo admite a revelação do Criador mediante as criaturas (Rm 1,19-20), como tinha advertido Ben Sirac (Sab 13,5). A tradição patrística posterior reconheceu a sacramentalidade do universo, em cujo tempo e espaço se desenrola a *Historia Salutis* decretada pelo Pai, consumada pelo Filho e presidida pelo Espírito Santo. Da natureza a Igreja colhe os dons excelentes do trigo, da videira, das águas, da oliveira, do fogo e do labor das abelhas para celebrar este *mysterion*, como canta o precônio pascal. No período medieval, Hidegarda de Bingen descreve as propriedades terapêuticas da *subtilitas naturae* em sua obra *Physica* (1150) e trata densamente da harmonia celeste, dos elementos naturais e da condição humana no mundo em seu admirável *Liber divinatorum operum* (1174); pouco depois Hérade de Landsberg conclui o *Hortus deliciarum*, compêndio sobre a Trindade, a humanidade e a criação (1185); Francisco de Assis compõe o *Cantico di Frate Sole* (1224) e Boaventura diz ter encontrado *vestigia Dei* nas criaturas (1259).

Chega a Modernidade, com seu impulso científico-tecnológico-industrial. As teorias da evolução, da relatividade e da psicanálise ganham espaço; impera a razão instrumental; a comunicação avança; a medicina progride; a humanidade chega mesmo a sonhar com a panacéia. Disto advêm desenvolvimento e crise, com as vantagens e desvantagens da crescente globalização. Eclodem os problemas ambientais; apregoa-se o câmbio de paradigmas; as ciências da Natureza e do Homem elevam a voz. Deste turbilhão emergem personagens como Teilhard de Chardin, com suas obras científico-cristicas *Le milieu divin* (1927) e *Le phénomène humain* (1930), publicados após sua morte, na Páscoa de 1955.

* Doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Leciona *Teologia Sistemática e Tradições Orais e Escritas das Religiões* na Faculdade Dehoniana, Taubaté, SP. Leciona *História das Religiões* na Pós-graduação “lato sensu” em Pedagogia Catequética, da Universidade Católica de Goiás.

Assessor da CNBB para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Editor da revista *TQ – Teologia em Questão*. Autor de ensaios sobre espiritualidade, religiões e estética. Pertence à Congregação dos Padres do Coração de Jesus (dehonianos). E-mail: marcialscj@hotmail.com

Entre as décadas Cinquenta e Setenta a comunidade cristã se debruça sobre a agenda social, política e cultural da humanidade. Discernem-se os novos sinais dos tempos; admite-se a legítima autonomia das realidades terrenas; emergem as teologias do político (J.B. Metz), da esperança (J. Moltmann) e da libertação (G. Gutiérrez); projeta-se o diálogo com as religiões e as ciências, a política e a cultura. Foi também o período do Concílio Vaticano II, que desencadeou o *aggiornamento* teológico, moral, litúrgico e pastoral da Igreja.

O cenário cultural e eclesial se enriquece, ainda, com o diálogo entre fé e razão (K. Rahner), dogmática e estética (H.U. von Balthasar), teologia e fenomenologia religiosa (P. Tillich), ontologia e cosmologia (A.N. Whitehead), mística e física (F. Capra). É o momento propício para se reelaborar a Teologia da Criação com novos aportes exegeticos e fôlego interdisciplinar. Vários autores e centros de saber, de trajetória remota ou recente, se somam na tarefa! Os temas ecológicos passam a integrar a Teologia Moral (B. Haering, E. López Azpitarte) e a Teologia Sistemática (J. Moltmann, García Rubio, L. Boff). Os ecos alcançam a Espiritualidade e a Evangelização, com alusões crescentes por parte do magistério eclesial (*Octogesima adveniens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus, Documento de Aparecida*). Teologia e Ecologia se fecundam e consolidam novas perspectivas da *intelligentia fidei* em prol da justiça, paz e integridade da criação.

Já é notório o esforço de releitura ecológica das fontes cristãs, na busca do sentido original de *Bereshit* (a gênese do mundo), em resposta às acusações de que o mandato bíblico de “dominai e multiplicai” teria causado, direta ou indiretamente, a exploração danosa da Natureza. Hoje muitos historiadores, antropólogos e pedagogos; biólogos, físicos e engenheiros; exegetas, teólogos e pastoralistas, unem suas competências para buscar soluções sustentáveis à crise ambiental.

Neste sentido, é forçoso citar o empenho ecumênico a respeito. Além das iniciativas locais de líderes e instituições (conselhos de Igrejas, programas ecumênicos pró-ecologia, simpósios, campanhas ecumênicas e centenas de publicações), destacam-se quatro eventos de porte internacional.

(1) *Assembléia Ecumênica da Europa* (Basiléia, 1989), com o tema “Justiça e Paz”. O evento fomentou uma Europa reconciliada cujos benefícios alcançassem as demais nações e o Planeta. Os participantes trataram de economia global, relação internacional Norte-Sul, ética e cristianismo. Dedicaram um grande volume de reflexão, avaliação e projeção à questão ambiental: ecologia e pneumatologia; justiça e paz com a criação; participação cristã na ecologia mundial. O *Documento Final* esboça uma nova Europa, com alcances econômicos, ecumênicos e ecológicos. O paradigma não se fixa em *Bereshit* (gênese do mundo), mas se afirma em *Shalom* – a plenitude de justiça e paz com a criação. Citam-se as ameaças ao meio-ambiente e as possibilidades de solução, que deverão irmanar igrejas, governos, cidadãos e instituições.

(2) *Assembléia Ecumênica Mundial de Seul* (Seul, 1990), com o tema “Justiça, Paz e Salvaguarda da Criação”. A agenda priorizou temas candentes e internacionais: ameaças à vida no Planeta; ecologia humana e ecologia ambiental; afirmação dos direitos dos povos, destacando o direito à terra, à qualidade de vida e à liberdade; solicitações recíprocas entre justiça, paz e ecologia. O paradigma novamente se projeta, indo de *Bereshit* (gênese do mundo) e *Shalom* (plenitude de justiça e paz com a criação) para firmar-se em *Berith* – a aliança solidária pela justiça, paz e salvaguarda da criação. A aliança entre Criador e criatura iluminou a reflexão teológica, ética, política e ecológica. Disto resultou um programa de ação, envolvendo as Igrejas signatárias num *Ato de*

Aliança. Este programa tem inspirado várias iniciativas locais e internacionais, desde então. Inclui a globalização da solidariedade, a superação da fome e do racismo, a participação do poder popular na gestão política e ecológica, a superação da violência, a inclusão dos pobres, a solução para dívidas nacionais, a convivência étnica, o desarmamento mundial. Há termos de diálogo entre o Conselho Mundial de Igrejas, o Programa das Nações Unidas para o Meio-Ambiente (UNEP) e a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO).

(3) *Assembléia Ecumênica de Camberra* (Camberra, 1991), com o tema “Vem, Espírito Santo, e renova toda a criação”. Com uma *décolage* pneumatológica, esta assembléia caminhou na trilha aberta pela anterior, de Seul. Fez-se um incrível aprofundamento da Teologia da Criação a partir das categorias judaicas e cristãs, com acento pneumatológico e trinitário. A reflexão trouxe à tona problemas complexos da condição humana no Planeta e acolheu no debate as mais recentes e promissoras intuições da Teologia bíblica, sistemática, moral e espiritual. Em Camberra a assembléia anterior conquistou um *plus* de qualidade, levando alguns pontos de Seul ao aprimoramento reflexivo e estratégico: cristãos do Extremo Oriente trouxeram sua contribuição, ampliando as perspectivas judaico-cristãs tradicionais; questionou-se o paradigma criacional antropocêntrico, sem renunciar à responsabilidade própria do ser humano na Terra; acentuou-se a conexão entre Igreja e mundo; projetou-se uma ética da economia e da ecologia e tratou-se de meios concretos de ação, ao alcance das Igrejas participantes. Estratégias eleitas: aquisição de poder de interferência em nível local (políticas de desenvolvimento); reforma da ordem econômica internacional; repensar a economia; aprimorar a estrutura de Direitos Humanos da ONU; fomentar a democracia e o bom governo; articular conscientização, educação e espiritualidade.

(4) *Simpósio Internacional sobre as Religiões e a Água* (Amazonas, 2005). Liderado pelo Patriarca ecumênico de Constantinopla, Sua Santidade Bartolomeu 1º. O evento reuniu líderes das grandes e pequenas religiões, em nível mundial e amazônico. Recebeu apoio do Conselho Mundial de Igrejas, do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, da Pontifícia Comissão de Justiça e Paz, de organismos da ONU e vários governos. O simpósio transcorreu em movimento, num barco-sede que navegou em águas amazônicas. A cada parada, um evento inter-religioso celebrava o tema, reunindo as religiões abraâmicas, os cultos ancestrais africanos e as religiões tradicionais indígenas. Participaram, lado a lado, teólogos, biólogos, políticos, ecologistas, bispos, pajés, xamãs, rabinos e imãs. Destacou-se o valor vital da água, sua gestão sustentável, as políticas ambientais e a ecologia humana. O evento confirmou a responsabilidade das religiões na educação ambiental e, sobretudo, preservação e gestão sustentável dos recursos hídricos.

Com tais considerações, chegamos ao horizonte inter-religioso. Nas páginas seguintes apresentamos as principais peças da cosmovisão religiosa do Hinduísmo, Budismo, Candomblé, Judaísmo e Islam. Nossa intenção é fornecer elementos em resposta às sete tarefas ecológicas das religiões – que apresentaremos no epílogo e que serão tema de um ensaio mais amplo, em elaboração.

1. Hinduísmo

1.1 Mitologias da Criação

No Rigveda¹ e nos Upanishades² encontramos uma variedade de mitologias da criação com participação da divindade (teo-cosmogonias). De 1500 aC (Vedas) até 200aC (Bhagavad-Gita) temos uma longa evolução do pensamento religioso e filosófico hinduísta, com narrativas criacionais que se sucedem, sobrepõem ou se cruzam, revelando pontos de continuidade e descontinuidade³. As principais são:

a) O sacrifício de Brahma – No “Hino do homem primordial” (*Purusha-sukta*) se lê que o “Senhor das criaturas” (Prajapati, concepção primária de Brahma) se identifica com um homem cósmico (Purusha) cujo corpo divino é sacrificado e desmembrado. Deste sacrifício surgiram as múltiplas formas do mundo, com sua classificação variada de seres e castas humanas. Esta tradição se manteve implícita no conceito védico de que o cosmos consiste numa espécie de processo sacrificial dirigido pelo poder ritual de Brahma.

b) O ovo cósmico sobre as águas primordiais – Nesta versão, o “Senhor das criaturas” (Prajapati) impregna as águas primordiais e toma a forma embrionária de um núcleo dourado (*hiranyagarbha*) a partir do qual se desenvolve o cosmos. Mais tarde este núcleo vital foi chamado de “ovo de Brahma” (*Brahmanda*). Na composição deste “ovo cósmico” estão as camadas dos elementos (espaço, vento, fogo, água, terra) – que, de fora para dentro, se tornam cada vez mais densas e materializadas – e também os níveis do mundo habitado em sentido horizontal: a terra no meio, acima dela sete céus, com sete mundos subterrâneos e inúmeros infernos abaixo deles. A superfície da terra se divide em esferas concêntricas de terreno, separadas por enormes oceanos constituídos por diferentes líquidos, agrupados em torno do monte Meru (= Himalaia), estabelecido como *axis mundi* (eixo do mundo). Segundo tais coordenadas, a Índia se encontraria na esfera terrestre mais interior, ao sul do monte Meru, rodeada de um mar de água salgada.

c) O Nada, o Uno e o universo – O “Hino da criação” (Rigveda 10,9) diz que havia um Nada primordial que, aquecido, formou o Uno, e deste proveio o universo. Segundo algumas interpretações, o calor que produziu tal aquecimento seria o desejo inerente ao uno. Contudo, este Nada e o Uno primordiais não recebem nome nem explicação, porque são realidades anteriores a qualquer distinção e mesmo às divindades, nascidas depois.

d) A evolução do Uno pela autoconsciência – O Brihadaranyaka Upanishad (I, 4, 1ss) nos oferece outra versão do despertar do Uno. Diz que o Uno possuía uma forma elementar de autoconsciência, dizendo para si mesmo “Eu sou” (*aham asmi*). Tratava-se, portanto, de Brahma anterior a toda forma, na posição de *atman* cósmico (uma espécie de princípio espiritual unificante de tudo quanto viria a existir). Ao sentir-se só,

¹ A mais antiga e prestigiosa parte dos Vedas, que se dividem em Rigveda (Veda das estrofes); Yajurveda (Veda das fórmulas sacrificais); Samaveda (Veda dos hinos litúrgicos); Atarvaveda (Veda das fórmulas mágicas), redigidas entre 1500 e 600 aC.

² A segunda coletânea de textos sacros hindus, redigida entre 800 e 300 aC.

³ Cf. S.G.F. Brandon (dir.). *Cosmogonía (Hinduismo)*. *Diccionario de religiones comparadas*. vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1975, p. 426-427. Carlos Díaz. *Manual de historia de las religiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998, p. 100-132.

“Eu sou” se atemoriza e cria, de sua própria substância, um ser feminino. Do abraço de ambos nascem todos os demais seres vivos. Contudo, não há uma diferenciação absoluta entre criador e criatura: o cosmos é uma forma de este Uno continuar dizendo “Eu sou”.

e) A dança de Shiva – O deus Shiva não tem origem védica, mas evoluiu a partir de Pashupati (senhor dos animais) e Rudra (gênio das tempestades e matador de rebanhos). Atravessando séculos, a mitologia elaborou uma síntese que vincula Shiva à terra e ao tempo. Ele cresce em atributos e é inserido entre Brahma (o uno) e Vishnu (o espaço), dando forma definitiva à “trimurti” Brahma-Shiva-Vishnu. O seu papel “destruidor” não tem conotações morais ou catastróficas, mas designa seu atributo de presidir a todas as transformações cósmicas no correr do tempo. Além do aspecto ritual, há um aspecto lúdico (*lilá*) próprio da deidade. Neste caso, o ato de “destruir” não é aniquilação, mas execução de um movimento específico da coreografia cósmica. É assim que se expressa a mitologia de Nataraja (*nata* = dança; *rajá* = soberano). Shiva é representado como o “Senhor da dança” ou “Soberano dançante” que, com seus movimentos, origina e mantém o mundo. Ele é figurado como rei dos dançarinos, a bailar no centro de um círculo de fogo, com quatro mãos e dois pés. Na primeira mão direita ele traz o *damaru* – tambor que marca o compasso de sua dança e dá ritmo ao universo. Na esquerda, ele segura a chama ígnea, indicando sua potência transformadora e a efemeridade das coisas. O outro par de mãos é igualmente significativo: a direita, com a palma aberta, oferece proteção e bênção; a esquerda imita a tromba do elefante, que remove todos os obstáculos (referência ao deus Ganesha, seu filho). O pé direito ensaia um longo passo, livre em relação ao chão: é um convite para o devoto atingir a libertação (*moksha*). O pé esquerdo pisa sobre o Esquecimento ou Imprudência, nomes do demônio-anão que personifica a prisão da causalidade e a efemeridade do tempo; o engano que se pretende mestre, mas é desmascarado por Shiva. Assim se cumprem as cinco ações de Shiva, chamadas de “dança quártupla” deste deus que, destruindo, tudo renova.

1.2 Atributos cósmicos da Trimurti

Brahma (criador primordial), Shiva (transformador) e Vishnu (conservador) constituem a sagrada Trimurti (tríade) do hinduísmo, cada qual com atributos cósmicos distintos e interativos.

a) Vishnu – Altamente prestigiado na cosmovisão e devoção hinduístas, é o criador-conservador do *dharma* – a sustentação cósmica (do radical *dhr* = sustentar, manter). Tem qualidades solares, como seu nome indica (*vish* = penetrar ou incidir, como os raios do sol que penetram e dão vida). Carrega arco e flechas, qual guerreiro. Por outro lado, assumiu aspectos aquáticos e lunares, sendo figurado como concha marinha e flor de lótus, ou deitado sobre a serpente Teska, dominadora das águas primordiais. De época em época ele desce para restaurar o *dharma*: “A finalidade de minha descida visível é aliviar o peso da Terra, proteger os devotos e aniquilar os ímpios. Porque eu adoto diversas formas segundo a necessidade, mas o fim permanece o mesmo: proteger os devotos e aniquilar os ímpios”⁴. Seus avatares são o peixe, a tartaruga, o javali, o homem-leão, o anão Varuna, e finalmente os heróis Rama e Krishna. Conforme o relato hindu do dilúvio, Vishnu assumiu a forma de peixe para conduzir o rei-justo Manu pelas águas revoltas, até alcançar a segurança do monte Meru (= Himalaia). O Rigveda o chama de Savitar (um dos nomes do deus Sol) e o caracteriza como soberano do espaço infinito. Ele mede as alturas e profundidades do universo e, com seu olho que tudo vê,

⁴ Bhagavata-Purana 10, 50, 8ss.

considera todas as criaturas do alto de seu observatório ambulante, a carruagem celeste do sol: “Rolando pelo espaço escuro, guiando mortais e imortais ao repouso, eis que chega o deus Savitar: ele observa toda criatura” (Rigveda 1,35). Ele mantém a estabilidade do mundo e sem ele tudo se dissolveria, frágil e efêmero.

b) Shiva – Divindade ligada ao tempo e à terra. Preside todas as transformações pelas quais passa o mundo (morte-nascimento, destruição-reconstrução, guerra-paz, putrefação-fertilidade, dissolução-integração, desencarnação-reencarnação). Enquanto Vishnu mantém, Shiva dissolve. Assim, ambos garantem o devir cíclico do mundo, cuja totalidade é assumida por Brahma. Shiva é o deus da dualidade conjugada, aquele que unifica as diferenças. Destruindo, renova. Dissolvendo, reorganiza os elementos. Ele personifica a ambigüidade do tempo, sempre novo e sempre velho no seu devir. Dançando, cria o universo; e igualmente dançando preside os ritos crematórios, pois a morte é processo de transformação que marca a conclusão de um ciclo e abre outro, na direção da beatitude (*ananda*). A efemeridade e miséria do corpo se desfazem no fogo (*agni*), elemento sagrado dominado por Shiva. Este processo de morte/vida se concluirá com o fim de todas as aparências, quando a pessoa encontrar sua verdade e sua identidade no grande todo – Brahman. A dança de Shiva (Nataraja) expressa ainda o nexos entre o céu e a terra, o tempo e a eternidade.

c) Brahma – Pouco cultuado e distante da devoção popular, Brahma é a divindade necessária à coesão cósmica e teológica da Trimurti. Sem ele Vishnu e Shiva se perderiam no dualismo desconexo, excluindo o tempo do espaço e o espaço do tempo. Do ponto de vista doutrinal, Brahma é uma construção teórica com alto nível de abstração. É o Pensante impensável; o Vidente não visto; o Cognoscente inalcançável pelos conceitos. Ele é o todo e as partes, ao mesmo tempo. Está em si mesmo e nas criaturas, pelo *atman* (sua presença no universo e em cada ser). Segundo os Vedas, ele é o fundamento último e verdadeiro da realidade, desde o átomo até os gigantescos corpos celestes. Sua natureza é não-dual (*advaita*). Tudo está nele e ele está em tudo. Os Upanishades o denominam “princípio auto-existente de tudo o que existe”⁵. Ele é fluência e coesão ao mesmo tempo. Impessoal, não é dotado de personalidade (distintamente do Criador da tradição abraâmica). É inteligência sem ego. Vishnu e Shiva são os avatares pelos quais Brahma se manifesta, unindo-os em si dualmente, sem jamais se perder neles.

1.3 Montanhas e águas sagradas

Na intrincada arquitetura mitológica hindu, as divindades do Trimurti não se inserem no mundo apenas por suas potências criadoras e seus avatares, mas também através das águas. Há uma linha mitológica que narra o surgimento de sete rios sagrados, todos femininos, que brotam do alto do monte santo Maru, o *axis mundi* identificado com a Cordilheira do Himalaia. Os rios são: Yamuna, Ganga, Sarasvati (invisível), Godavari, Kaveri, Narmada e Sindhu. De fato, os sete rios nascem do Himalaia e se estendem pela Índia, sulcando a Terra com seu percurso sagrado.

A mitologia diz que Ganga se origina aos pés de Vishnu e flui, primeiramente, na forma de Via Láctea. Suas águas chegaram à Terra tocando os cabelos de Shiva, quando este sentou-se no alto do Himalaia, onde está a morada dos deuses. Dali suas águas desceram abaixo, rumo ao sul, atravessando muitas cidades, como Benares (= Varanasi).

⁵ Taittiriya Upanishad 3,1.

Dentre os sete rios (todos femininos) Yamuna, Ganga e Sarasvati compõem mais uma tríade divina. Yamuna é a deusa irmã de Yama, deus da morte conforme antiga lenda. No Mahabhárata, porém, este rio é associado a Krishna (um avatar de Vishnu), que teria passado a infância brincando às suas margens. Assim, mediante Krishna, o rio Yamuni é identificado com Vishnu. Seu emblema é a tartaruga. Ganga, por sua vez, é o próprio Shiva, o destruidor. Seu emblema é o crocodilo. Com a junção de ambos na confluência de Allahabad surge o rio invisível Sarasvati, considerado consorte feminina de Brahma⁶. Sua invisibilidade é explicada de três maneiras: seria um rio místico, só perceptível pela elevação da mente; seria um rio subterrâneo; seria um rio físico, mas que secou ao longo dos séculos por causa da maldade e descuido dos homens com suas águas (supõe-se que todos os rios sagrados devam permanecer com sua pureza nascente). Por onde passam há santuários e templos, para purificação ou funerais junto às águas sagradas. Toda ablução nestes rios equivale a um rito de perdão e libertação das vidas passadas (*karma*), acelerando a reintegração do devoto na Totalidade transcendente do universo.

Tanto as montanhas do Himalaia quanto as águas femininas dos sete rios são lugares de irradiação hierofânica. A altitude das montanhas aponta para o céu infinito e é contemplada como assentamento da transcendência na Terra. O fluir das águas pelas cascatas, curvas e corredeiras é metáfora do cosmos que morre e nasce em seu ciclo existencial, imagem aplicável também à condição humana. Assim, montanhas e rios comunicam a divindade e dão acesso ao mistério de todas as coisas, latente entre o espaço e o tempo.

1.4 A “unidade dual” de todas as coisas

Esta complexa cosmogonia, ao mesmo tempo religiosa e filosófica, é construída de “unidades duais”:

- desejo/consciência – no despertar do Uno primordial
- atividade/repouso – no pulsar do universo, pela ação de Vishnu e Shiva
- saber/não saber – no concepção de Brahma como Sabedor não sabido
- masculino/feminino – nas manifestações femininas da Trimurti
- exterior/interior – no *atman* que in-habita a pessoa e no olhar de Shiva
- criação/aniquiação – na ação cósmica da Trimurti

Aparentemente paradoxais, essas “unidades duais” se resolvem com a noção de ciclo, que dinamiza a alternância contínua de cada aspecto. O próprio par divino Vishnu-Shiva é a “unidade dual” de Brahma, o Uno consubstancial ao universo. Assim se fixa no pensamento religioso hinduísta a noção de alternância cíclica entre períodos de criação e repouso cósmicos. O material simbólico e narrativo que a expressa se inspira nos elementos da natureza (fogo, ar, terra, água e éter), no giro dos planetas, do devir das estações e no corpo-que-dança. Em cada peça deste material se inscrevem as “unidades duais” vistas acima.

⁶ Em Allahabad (Índia) se celebra o Kumbha-Mela (festa do vaso), que remonta à mitologia: ao carregar o vaso de néctar para o céu, Vishnu deixou cair quatro gotas, assinalando quatro lugares sagrados, um deles na confluência desses rios.

O ser humano vivencia esta unidade dual na condição de *atman* (= porção individual do Brahman universal). O caminho védico prega a superação das divisões e a imersão total da pessoa no oceano cósmico de Brahman, onde o sujeito se faz “um” com toda a realidade existente. É a doutrina *advaita* (dual, mas não dualista). Para atingir sua integração derradeira, no término do ciclo vital (*samsara*), o discípulo canta o mantra “Eu sou Brahma” (*aham Brahmasmi*), progride na ascese corporal e moral (*yoga*), pratica a meditação (*samadhi*) e cumpre ritos de libertação (*moksha*). As montanhas e os rios sagrados, habitados pelos diferentes avatares divinos, formam um grande templo natural.

O hinduísmo védico não fixa o início ou fim último do cosmos, nem confere à humanidade uma superioridade ontológica entre as criaturas (distintamente da visão bíblica e corânica) e alimenta o sistema social de castas superiores e inferiores. A visão cíclica da realidade remete a pessoa a um horizonte a-histórico, no qual o caminho religioso é proposto como *regressus ad infinitum*⁷. Por outro lado, vincula o ser humano às demais criaturas de modo radical, pois a humanidade partilha o mesmo *atman* (presença interior do único Brahma) com cada forma de vida e se insere no fluir da existência, comum a todos os seres. Este vínculo existencial do ser humano com as criaturas, acompanhado de ações justas e benéficas, tem valor moral, educativo e funcional, legitimado nas hierofanias cósmicas seguidamente meditadas e celebradas. Nisto está o potencial ecológico do hinduísmo védico, desafiado pelas condições econômicas, sanitárias e sociais da população hindu, majoritariamente pobre.

1.5 Krishna, deidade cósmica e pessoal

Na seqüência dos Vedas e dos Upanishades, temos outro texto sagrado: o Bhagavad-Gita (200 aC). Esta narrativa apresenta Krishna não só como um importante avatar de Vishnu, mas como a suprema personalidade de Brahma, finalmente revelada à humanidade. No texto, Krishna se revela misericordioso e libertador do ciclo kármico⁸. Ele cancela a distinção de castas⁹ e reivindica para si a adoração monoteísta, já que se apresenta como revelação pessoal de Brahma:

Das letras, sou a primeira. Das palavras compostas, sou o composto dual. Sou também o tempo inexaurível. E dos criadores, sou Brahma. (Bhagavad-Gita 10,33)

Para esta corrente do hinduísmo, Krishna detém os atributos cósmicos (criador, sustentador e renovador) e pessoais (auto-consciente, amoroso e distinto das criaturas). Apresenta-se como personalidade única, da qual as demais divindades são aspectos ou pré-revelações:

Eu sou o ritual, sou o sacrifício, a oferenda aos ancestrais, a erva medicinal, o canto transcendental. Sou a manteiga, o fogo e a oferenda. Eu sou o pai deste universo, a mãe, o sustentáculo e o avô. Sou o objeto do conhecimento, o purificador e a sílaba Om. Também sou o Rig, o Sama e o Yajur Vedas. (Bhagavad-Gita 9,17)

Aqueles que são devotos de outros deuses e que os adoram com fé, na verdade adoram apenas a mim, mas não me prestam adoração correta. (Bhagavad-Gita 9,23)

⁷ Carlos Díaz, op. cit., p. 128.

⁸ Cf. Respectivamente, Bhagavad-Gita 11,44; 6,27 e 12,7-8.

⁹ Cf. Bhagavad-Gita 9,32.

Dos Vedas, sou o Sama-Veda. Dos semideuses, sou Indra, rei dos céus. Dos sentidos, sou a mente. Nos seres vivos, sou a força viva. De todos os Rudras, sou Shiva. Dos Yaksas e Raksasas, sou o senhor da riqueza [Kuvera]. Dos Vasus, sou Agni [o fogo] e das montanhas, sou Meru. (Bhagavad-Gita 10,22-23)

Deste modo, a devoção amorosa a Krishna supera os sacrifícios védicos, na medida em que o Bhagavad-Gita supera os Vedas. A partir daí as mitologias anteriores são parcialmente relativizadas, consolidando o lugar prioritário de Krishna como senhor do cosmos:

Toda a ordem cósmica está sujeita a mim. Sob minha vontade, ela repetidas vezes manifesta-se automaticamente, e no final ela é aniquilada sob minha vontade. (Bhagavad-Gita 9,8).

Eu sou a meta, o sustentador, a testemunha, a morada, o refúgio e o amigo mais querido. Sou a criação e a aniquilação, a base de tudo, o lugar onde se descansa e a semente eterna. (Bhagavad-Gita 9,18)

Eu sou o princípio, o meio e o fim de todos os seres. (Bhagavad-Gita 10,20).

A adoração de Krishna vai consolidar a corrente vishnuíta (centrada em Vishnu, de quem Krishna é ilustre avatar) e constitui um novo capítulo da complexa religião hinduísta, impregnado de amor devocional (*bhakti*) pela Suprema Personalidade de Deus. A doutrina *bhakti* ensina especialmente:

- Praticar a não-violência.
- Não prejudicar nenhum ser vivo, racional ou irracional.
- Não roubar.
- Não cometer adultério.
- Não mentir ou proferir palavras inúteis.
- Não difamar nem caluniar ninguém, mesmo que a matéria da difamação seja verdadeira.
- Cultivar o autodomínio.
- Cultivar a sinceridade.
- Observar os deveres rituais.

Irmanar-se com as pessoas moralmente boas.

Praticar boas ações, com sabedoria e desapego.

Esta doutrina se chama “via da ação” (*karma yoga*) e afirma o devoto como sujeito proativo no bem, irmanado com todas as criaturas, racionais ou irracionais. O adorador de Krishna supera qualquer inação devida ao medo, ignorância ou fatalismo. Rompem-se as cadeias da “consciência inativa” (*purusha*) e da “inconsciência ativa” (*prakriti*) com uma nova proposta: o caminho da consciência ativa sobre a matéria inconsciente (*karma yoga*). Tal ensinamento favorece iniciativas responsáveis pela justiça, paz e harmonia em relação ao próximo e em relação à natureza:

Inteligência, conhecimento, estar livre da dúvida e da ilusão, clemência, veracidade, controle dos sentidos, controle da mente, felicidade e aflição, nascimento, morte, medo, destemor, não-violência, equanimidade, satisfação, austeridade, caridade, fama e infâmia – todas essas várias qualidades dos seres vivos são criadas apenas por mim. (Bhagavad-Gita 10,4-5).

É uma doutrina com potencial ético, pacifista, ecológico e educativo. Não por acaso, Mahatma Gandhi se inspirou nesta corrente religiosa.

2. Budismo

2.1 Arquitetura sem arquiteto

“Ó monges, o *samsara* é inconcebível. Nunca se descobrirá se houve um primeiro começo dos seres”¹⁰ – Esta frase de Sidarta Gautama reflete a posição budista a respeito da criação: o universo é uma arquitetura tão admirável e frágil na sua beleza e profundidade, que parece secundário (senão inútil) perguntar-se sobre o arquiteto. Ademais, perscrutar seu início é uma questão de pouquíssimo interesse religioso, diante da enorme tarefa de iniciar a humanidade no caminho do progresso moral e espiritual aberto por Buda. Não se professa nenhuma divindade criadora, nem alguma geração *ex nihilo*. Há alguns emblemas interpretativos da realidade, como o Buda Grande Sol (que abordamos a seguir), mas não existe uma doutrina da criação. A este respeito, o Dharma (caminho religioso budista) adota uma postura sóbria: o universo tem uma existência incomensurável e está aí, como dado evidente. O que seguramente tem início, meio e fim, é o conhecimento humano sobre o universo. Este conhecimento, sim, pode contribuir para o despertar sábio da pessoa humana (*bodhi*).

2.2 O desenho do mundo

O budismo adota basicamente a cosmologia hindu, deixando de lado, porém, as especulações cosmogônicas. Ainda assim, apenas três escolas esboçam o desenho do mundo: Theravada, Sarvastivada e Yogachara. Em linhas gerais, o universo é dividido em três mundos ou existências: sensível (*kama-bhava*), da forma (*rupa-bhava*) e informe (*arupa-bhava*)¹¹.

a) Mundo da existência sensível – O planeta que conhecemos se localiza nesta primeira esfera (*kama-bhava*). É constituído de terras circulares e concêntricas, ao redor do monte Meru, que é o ponto mais alto e eixo de rotação da Terra (visão herdada do hinduísmo). Acima estão os céus, habitados pelas divindades superiores (*devas*). Abaixo estão os inferos, habitados pelas divindades inferiores (*asuras*) e espíritos de homens e animais (*pretas*). Os *devas* moram nos céus acima do monte Meru – que é o eixo do mundo. Estes céus se dividem em trinta e três patamares, cada qual habitado por um dos trinta e três deuses (panteão admitido por algumas escolas budistas). O 1º patamar pertence a Yama, deus da morte: ali nunca anoitece. O 2º patamar pertence ao deus Tusita e hospeda o Buda escatológico (*Maytreea*). O 3º e 4º patamares são reservados ao desejo e ao pensamento, que geram novos karmas. Saltando para o último patamar, temos a morada de Mara, o maligno, que deste modo reina sobre toda a existência sensível.

b) Mundo da existência formal – *Rupa-bhava*, também chamado “mundo do fogo material”. Caracteriza-se pela ausência dos três sentidos do paladar, olfato e tato; há apenas a visão, a audição e a sensibilidade mental (o sexto sentido para o budismo). Os

¹⁰ *Samyutta-Nikaya* 15,5 em que Buda se refere ao *samsara* = o ciclo da vida, alimentado por contínuas reencarnações.

¹¹ Cf. S.G.F. Brandon (dir.). *Cosmología (Budismo)*. *Diccionario de religiones comparadas*. vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1975, p. 430-433.

habitantes desta esfera preservam a forma sensível, embora lhes seja dispensável. Segundo a escola Theravada, este mundo tem 16 céus, que correspondem aos graus da meditação (*dhyana*).

c) Mundo da existência sem forma – *Arupa-bhava* ou simplesmente “mundo imaterial”. O mais elevado dos mundos; dispensa os sentidos da visão e da audição, restando apenas a sensibilidade mental (desenvolvida pela alta *dhyana* – meditação). Para a escola Yogachara é o mundo da consciência pura. Possui quatro céus: o céu do espaço infinito, o céu da consciência infinita, o céu da inexistência, e o céu nem da consciência nem da inconsciência. Estes céus são habitados por aqueles que atingiram a iluminação suprema (*bodhi*).

O budismo do Grande Veículo (*mahayana*), aberto aos leigos, e o budismo do Pequeno Veículo (*hinayana*), majoritariamente monástico, concordam com esta concepção dos três mundos. A partir daí, apenas o budismo mahayana acrescenta esferas ainda superiores, regidas pelo budas que vieram depois de Sidarta Gautama. Essas esferas coincidem com o nirvana eterno, acima do mundo sensível, do mundo da forma e do mundo informe. É difícil compreender tal noção com categorias ocidentais, pois à primeira vista nos parece uma versão sutil de nihilismo religioso. Uma alternativa honesta seria abordar esta cosmologia na ótica apofática, sob a qual as realidades absolutas constituem um mistério tal, que só pode ser afirmado pela via da negação. Assim, o nirvana seria um estado inefável cuja plenitude se aproxima do vazio, por superação dos sentidos, da forma e do informe. Em definitivo, é uma realidade só compreensível pela experiência: desafia nossos conceitos, convidando-nos à introspecção ativa e silenciosa.

2.3 Atributos cósmicos do Buda Vairocana

O budismo tibetano incorporou parte da mitologia indiana e a reelaborou a seu modo. Disso resultou a figura do Vairocana – o Buda Grande Sol. Com base no *Tantra* (antigo cânon de textos budistas), o Sol é concebido como uma das formas do Buda – agora divinizado, distinto do Sidarta Gautama histórico. O Buda Grande Sol ensinou sobre o mistério da palavra, da mente e do corpo, cuja natureza participa da Palavra-Mente-Corpo cósmicos. Esta tríade organiza toda a realidade e é personificada pelo Vairocana. Neste sentido, Buda ganha contornos de um cosmos personificado. Este budismo tântrico difere de outras formas de budismo (como o Zen), pois segue um cânon próprio, cultua Buda como deidade e incorpora muitas peças da mitologia ancestral. Apesar de sua coloração esotérica, o budismo tibetano cultiva forte nexos com o cosmos, visto como manifestação búdica da Palavra-Mente-Corpo universais. Uma de suas expressões mais eloqüentes do ponto de vista simbólico é a *mandala* – composição geométrica minuciosa, feita com areia colorida sobre o chão. Com desenhos variados, as *mandalas* representam aspectos da ordem cósmica, como equilíbrio e beleza. Parecem castelos quadriculares, cidades harmoniosas ou flores de lótus. Contudo, basta um sopro para desfazê-las! O desmanche das *mandalas* indica a provisoriedade do real. Fazê-las e desfazê-las são duas faces do mesmo processo, frente às “ilusões” da existência: fluente, mas provisória; maravilhosa, porém frágil; nova e sempre antiga. O budista contempla a existência como se fosse uma grande *mandala* onde poderá discernir o que for duradouro e bom, para fazer escolhas justas e sábias.

2.4 Atributos éticos do Buda Amida

Há uma vertente devocional do budismo que se concentra no Buda da Luz Infinita – em japonês Buda Amida. Ele personifica a misericórdia, a compaixão, a sabedoria e o amor infinitos. Sua figura remete ao Buda Primordial auto-existente, intermediário entre a realidade suprema (inefável) e a humanidade (provisória). Crer nele assegura o renascimento no paraíso. Seu culto inspirou um código moral e religioso baseado na compaixão, altruísmo e generosidade. Esta forma de budismo valoriza o *bodhisattva* – discípulo que faz voto buscar o despertar para ajudar a libertar todos os seres das causas do sofrimento. Esta vertente devocional corrobora a “ética da compaixão universal” presente no Dharma.

2.3 O paradigma da “interdependência, impermanência e vacuidade”

Unindo as peças da cosmologia budista (silêncio sobre a cosmogonia, ascensão da consciência à inefabilidade do nirvana, interpretação cósmica do Buda e ética da compaixão universal) nos perguntamos: Existe um paradigma de fundo que acolhe e encaixa essas peças? Ou, invertendo a questão: Qual paradigma essas peças constroem? – Pois a contribuição ecológica do budismo não acontece só no primeiro plano, das concepções, mas no segundo plano (mais profundo) do paradigma que as sustenta. Em nosso estudo, percebemos quatro afirmações indicadoras do paradigma de fundo do budismo:

a) O real vai além do sensível, da forma e do informe, da consciência e da inconsciência

A sucessão ascendente dos mundos sensível, da forma e do informe – superada uma vez mais pelas esferas superiores do nirvana imutável – sugere que a realidade (na visão budista) ultrapassa o que pode ser captado pelos sentidos, ultrapassa as expressões formais e, até mesmo, a ausência de forma. Do ponto de vista conceitual, é um movimento de abstração exigente, que esvazia a consciência das noções e imagens habituais, limpando-a totalmente – como uma casa que se prepara radicalmente para um hóspede novo, sempre presente, mas ainda não acolhido. A cada patamar, a consciência se esvazia: deixa as expressões sensíveis, deixa a si mesma e despe-se até mesmo da inconsciência. O que resta, então? Resta uma epistemologia sem conceitos, sem impressões, sem consciência ou inconsciência. Resta o ser em ato puro (diriam os aristotélicos). Por isso o budismo ortodoxo é estruturalmente ateu, já que o ser em ato puro (no caso, o ser humano no estado de nirvana imutável) coincidiria de algum modo com Deus. As tradições abraâmicas resolvem isto com a *unio mystica* do sujeito com a divindade. Mas o budismo (desprovido da noção de graça divina e renunciando até mesmo à noção de sujeito) segue raciocínio coerente com seus pressupostos e silencia a respeito de Deus. Temos apenas o ser, num inimaginável estado de simples realidade, nua de conceitos, de consciência e de inconsciência. Se não há Deus, onde, afinal, este ser habita? Qual é seu lócus ontológico?

b) O real reside na vacuidade, onde o ser, despojado das ilusões, encontra seu lar

O lócus ontológico do ser (enfim, da simples realidade) para o budismo é a vacuidade: o não-sensível, o não-conceitual, despido de consciência e de inconsciência. Há um grande silêncio sobre a subjetividade – seja humana, seja divina. Fala-se do

conhecimento, mas não do cognoscente. Afirma-se a existência universal, mas nega-se o existente particular. Por que? Porque o ego é uma ilusão, fonte de desejos e sofrimento. Segundo o Dharma, a pessoa deve esvaziar-se do ego, criando dentro de si mesma este espaço de vacuidade, para simplesmente ser com todas as criaturas, que simplesmente são. A vacuidade é o lócus ontológico da pessoa e de todas as coisas do universo, pois tudo o que é partilha a mesma ontologia. Disto se conclui que a pessoa humana se distingue das demais criaturas pela sua condição racional, mas não por algum estatuto ontológico próprio. A racionalidade é apenas uma condição e uma qualidade, sem determinar uma ontologia, nem tampouco alguma “imagem e semelhança” com Deus – já que o budismo se cala sobre o divino. Não havendo substância racional distinta, nem divindade alguma, a quem serviria esta vacuidade?

c) A vacuidade é o espaço da infinitude

A vacuidade serve para abrigar a transcendência. Já que não se afirma a transcendência da pessoa humana (racionalidade distinta e perpetuada na eternidade) nem do Deus Criador (que nas tradições abraâmicas é o lócus do ser), o budismo fala da transcendência em termos de *infinitude*. O Dharma professa quatro infinitudes:

- Equanimidade: reconhecimento da mesma natureza a todos os seres, eliminando o apego da pessoa às coisas que aparentam ter uma existência própria (mas não têm, pois isto é pura ilusão).
- Bondade: desejo de que todos os seres despertem para a realidade da felicidade e das suas causas;
- Compaixão: propósito de que todos os seres se libertem do sofrimento causado pela ilusão de que as coisas têm existência própria (fonte de apegos e desejos enganosos).
- Alegria: resultado imediato do reconhecimento das duas infinitudes anteriores (bondade e compaixão infinitas).

Essas infinitudes, também denominadas “quatro incomensuráveis”, traduzem o que seria transcendência para o budismo. Elas se baseiam na “interdependência” e “impermanência” que são a natureza última de todas as coisas, do universo inteiro. Pois tudo está ligado a tudo (as partes entre si, as partes com o todo, o todo com as partes) formando uma única ontologia universal. Neste sentido, realidades ontológicas distintas e próprias seriam “ilusões” insustentáveis. Daí concluir que os seres do universo são *interdependentes* (vinculados entre si por uma ontologia comum) e *impermanentes* (provisórios na sua aparência individual, pois não têm ontologia própria).

2.4 Budismo e Deep Ecology

Do ponto de vista ecológico, o paradigma da interdependência-impermanência-vacuidade se aproxima da *Deep Ecology* (ecologia profunda)¹². Este movimento pretende superar a visão eco-antropocêntrica, que distingue o ser humano ontológica e moralmente, na qualidade de administrador dos bens criados. Em linhas gerais, a *Deep Ecology* argumenta que tal visão é equivocada em si mesma, além de insuficiente para a re-educação ambiental da humanidade: o ser humano não teria estatuto ontológico

¹² Cf. Orlando Figueiredo. Estabelecendo pontes entre o Ocidente e o Oriente: um contributo da perspectiva budista na educação para a sustentabilidade. *Interações* n. 3(2006), Peniche, p. 122-150.

superior, nem central, sendo apenas uma manifestação consciente da ontologia vital, que habita o organismo maior e auto-referido chamado Gaia (= Planeta Terra).

O paradigma budista se aproxima desta corrente, já que professa uma única ontologia para todos os seres e sua interdependência mútua. As demais religiões, sobretudo abraâmicas, admitem a interdependência dos seres da biosfera – fato, aliás, constatado pela Ciência Ecológica a partir do estudo dos biomas e das biocenoses presentes nos ecossistemas¹³. Mas, em geral, mantêm a distinção ontológica do ser humano, com base na sua racionalidade (*intellectus* e consciência reflexa), na sua moralidade (*ethos* e livre arbítrio) ou na sua similitude com o ser divino (*imago Dei* e estatuto ontológico próprio). Enquanto a *Deep Ecology* pende para o universal ontológico (igualdade radical das criaturas), a maioria das religiões pende para o universal corresponsável (papel específico do ser humano inserido no meio ambiente).

A nosso ver, o budismo oferece elementos de afirmação da *Deep Ecology*, mas não é absorvido por ela. O budismo pode dialogar construtivamente seja com a Ecologia Profunda, seja com as religiões abraâmicas. Pois a interdependência-impermanência-vacuidade ensinada pelo Dharma é um paradigma universal amadurecido pela visão de sua própria definitividade, cujo desenho presente e futuro não cancela a participação histórica e consciente da pessoa humana – sujeito de valores e responsabilidades, caminhante na Terra, mesmo que busque o nirvana. Para o budismo a Terra é o lócus mediador do ser, seu lugar de contemplação, relacionamento e evolução moral-espiritual. Não há como atingir a vacuidade última sem o reto peregrinar pela Terra¹⁴. Quanto mais a humanidade e o planeta forem respeitados, mais se poderá avançar no Dharma, passando do lócus mediador ao lócus definitivo. Justamente para tal propósito existem as Oito Regras de conduta, como segue.

2.5 O “caminho óctuplo” e a ecologia

As Oito Regras de conduta, conhecidas como “caminho óctuplo”, orientam a pessoa na prática do Dharma, com conseqüências sociais, morais e ecológicas:

- Visão adequada – reconhecer as quatro verdades essenciais: o sofrimento humano existe; a origem deste sofrimento se deve aos desejos egocêntricos; a eliminação dos desejos egocêntricos faz cessar o sofrimento; é possível trilhar o caminho de libertação dos sofrimentos, proposto por Buda.
- Intenção adequada – manter a paz, a bondade e a compaixão como intenções que antecedem as ações.
- Discurso adequado – não mentir nem agredir verbalmente o próximo.
- Ação adequada – agir tendo como propósito o bem de todos os seres.
- Meios de subsistência adequados – que possibilitem a subsistência da pessoa sem causar sofrimentos aos outros.
- Esforço adequado (em relação ao corpo) – abster-se de matar e preservar a vida; abster-se de roubar e ser benevolente; evitar uma conduta sexual que provoque o sofrimento alheio.

¹³ Cf. Alfredo Pena-Vega. *O despertar ecológico*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

¹⁴ Cf. Dalai Lama. *Uma ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 203-211.

- Atenção adequada (em relação à palavra) – abster-se de mentir e dizer sempre a verdade; abster-se de maldizer e apaziguar as discórdias; abster-se de injuriar e falar com calma e simpatia.
- Concentração adequada (em relação à mente) – abster-se de invejar e alegrar-se com o bem dos outros; abster-se de ser mal intencionado e colocar boa vontade nos seus atos; abster-se de adotar perspectivas dualistas, buscando reconhecer a unidade na diversidade¹⁵.

3. Candomblé

3.1 A criação dos seres vivos, obra de Oxalá por iniciativa de Olodumaré

A cosmovisão nagô (de cultura iorubana)¹⁶ que se elaborou no Brasil a partir de suas raízes ancestrais africanas, descreve a criação do mundo como obra de Oxalá (o filho, também chamado Obatalá), por mando do Deus Supremo Olorum (seu pai, também chamado Olodumaré)¹⁷:

Num tempo em que o mundo era apenas imaginação de Olodumaré, só existia o infinito firmamento e abaixo dele a imensidão do mar. Olorum, Senhor do Céu, e Olocum, a Dona dos Oceanos, tinham a mesma idade e compartilhavam os segredos do que já existia e do que ainda existiria. Olorum e Olocum tiveram dois filhos: Oxalá, o primogênito, também chamado Obatalá, e Odudua, o mais novo. Olorum-Olodumaré encarregou Obatalá, o Senhor do Pano Branco, de criar o mundo. Deu-lhe poderes para isso. Obatalá foi consultar Orunmilá, que lhe recomendou fazer oferendas para ter sucesso na missão. Mas Obatalá não levou a sério as prescrições de Orunmilá, pois acreditava somente em seus próprios poderes. Odudua observava tudo atentamente e naquele dia também consultou Orunmilá. Orunmilá assegurou a Odudua que, se ele oferecesse os sacrifícios prescritos, seria o chefe do mundo que estava para ser criado. A oferenda consistia em quatrocentas mil correntes, uma galinha com pés de cinco dedos, um pombo e um camaleão, além de quatrocentos mil búzios. Odudua fez as oferendas. Chegando o dia da criação do mundo, Obatalá se pôs a caminho até a fronteira do além, onde Exu é o guardião. Obatalá não fez as oferendas nesse lugar, como estava prescrito. Exu ficou muito magoado com a insolência e usou seus poderes para se vingar de Oxalá. Então, uma grande sede começou a atormentar Obatalá. Obatalá aproximou-se de uma palmeira e tocou seu tronco com seu comprido bastão. Da palmeira jorrou vinho em abundância e Obatalá bebeu do vinho até embriagar-se. Ficou completamente bêbado e adormeceu na estrada, à sombra da palmeira de dendê. Ninguém ousaria despertar Obatalá. Odudua tudo acompanhava. Quando certificou-se do sono de Oxalá, Odudua apanhou o saco da criação que fora dado a Obatalá por Olorum. Odudua foi a Olodumaré e lhe contou o ocorrido. Olodumaré viu o saco da criação em poder de Odudua e confiou a ele a criação do mundo.

¹⁵ As três últimas regras se referem ao corpo, à palavra e à mente, que são também objeto da doutrina do Buda Grande Sol, como mencionamos acima.

¹⁶ “A designação *iorubá*, que na origem aplicava-se a um grupo étnico localizado em torno de Oyó, capital da Nigéria antiga, tornou-se um termo coletivo, aplicado pelos franceses a diversas tribos nigerianas. Igualmente o termo *nagô* designa a língua falada por todos os povos ioribanos, fixados no Daomé” (Raimundo Cintra. *Candomblé e umbanda – o desafio brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 36).

¹⁷ Há variantes mitológicas que atribuem a atividade criadora ao orixá Oraniã, a mando de Olodumaré (= Olorum enquanto criador). Estudiosos como Pierre Verger, Juana Elbein dos Santos e Reginaldo Prandi investigaram estas versões, examinando sua procedência africana e a re-elaboração ocorrida no Brasil. Concluem que as versões diferenciadas coexistem, cada qual com suas ênfases, como também coexistem as distintas “nações” no Candomblé brasileiro (Nagô, Angola, Congo). Essas diferenças demonstram a riqueza cultural da tradição afro-brasileira, sem comprometer a legitimidade do culto dos orixás desta ou daquela “nação”.

Com as quatrocentas mil correntes Odudua fez uma só e por ela desceu até a superfície de ocum (o mar). Sobre as águas sem fim, abriu o saco da criação e deixou cair um montículo de terra. Soltou a galinha de cinco dedos e ela voou sobre o montículo, pondo-se a ciscá-lo. A galinha espalhou a terra na superfície da água. Odudua exclamou na sua língua: *Ilé nfé!* – que é mesmo que dizer “a Terra se expande!”, frase que depois deu nome à cidade de Ifé, cidade que está exatamente no lugar onde Odudua fez o mundo. Em seguida, Odudua apanhou o camaleão e fez com que ele caminhasse naquela superfície, demonstrando assim a firmeza do lugar. Obatalá continuava adormecido. Odudua partiu para a Terra para ser seu dono.¹⁸

Nas demais variantes, privilegia-se Oxalá como realizador da criação, a mando de seu pai Olorum-Olodumaré, sem citar o irmão mais jovem Odudua. Já os elementos da água ou mar abissal, da terra e dos animais míticos (galinha e camaleão) se repetem nas versões, com função análoga. Prosseguindo, a narrativa descreve o despertar de Oxalá-Obatalá, que cria, enfim, todos os seres vivos e o ser humano:

Então, Obatalá despertou e tomou conhecimento do ocorrido. Voltou a Olodumaré contato sua história. Olodumaré disse: “O mundo está criado. Perdeste uma grande oportunidade”. Para castigá-lo, Olodumaré proibiu Obatalá de beber vinho-de-palma para sempre, ele e todos os seus descendentes. Mas a missão não estava ainda completa e Olodumaré deu outra dádiva a Obatalá: a criação de todos os seres vivos que habitariam a Terra. E assim Obatalá criou todos os seres vivos e criou o homem e criou a mulher. Obatalá modelou em barro os seres humanos e o sopro de Olodumaré os animou. O mundo agora se completara. E todos louvavam Obatalá.¹⁹

A semelhança com a narrativa do Gênesis é evidente, apesar da distância histórica, lingüística e geográfica entre as culturas nagô e judaica. Trata-se, portanto, de uma possível imagem arquetípica, inspirada no profundo nexo entre Terra e humanidade, centrada nos elementos vitais (húmus, água, sopro) e na habilidade criadora dos deuses e dos humanos (modelagem, olaria, tecelagem, agricultura e pecuária). O céu e o mar abissal, ambos infinitos, definem a ordem primordial dupla: o infinito superior, celeste e masculino (*orum*); o infinito inferior, aquático e feminino (*ocum*), cada qual com sua divindade soberana, formando um par sagrado (princípio da *coniunctio* criadora). A galinha e o camaleão são entidades míticas, atribuídas à potência divina misteriosa, movendo-se no “tempo antes do tempo” anterior ao “dia” da criação do mundo.

3.2 Aspectos particulares da cosmovisão nagô (iorubana)

A leitura de outras versões míticas à luz de uma hermenêutica comparativa nos permite colher, ainda, cinco aspectos particulares da cosmovisão iorubana.

a) O cosmos tem dois planos constitutivos originários: *aiyé* (físico) e *orum* (metafísico)

Segundo Juana Elbein dos Santos,

os nagô pensam que a existência do cosmos transcorre em dois planos: 1) o *aiyé*, que compreende o universo físico concreto a vida dos seres naturais que o habitam, particularmente os homens (a humanidade); 2) *orum*, isto é, o além, o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se da concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada; habitada por seres ou entidades sobrenaturais. Os que traduzem *orum* por céu, firmamento ou paraíso podem induzir o leitor a erro ou deformação do conceito em questão. O *orum* é um conceito abstrato e, portanto, não deve ser

¹⁸ Reginaldo Prandi. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 504-505.

¹⁹ Idem, p. 506.

concebido como localizado em nenhuma das partes do mundo material. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade possui um duplo espiritual e abstrato no *orum*.²⁰

b) Com a separação de *orum* e *aiyé* surgiu o *sanmô* (céu-atmosfera)

Os mitos revelam que, em épocas remotas, o *aiyé* e o *orum* não estavam separados. A existência não se desdobrava em dois níveis e os seres dos dois espaços transitavam livremente de um para o outro. Foi depois de uma violação de uma interdição que *orum* se separou do *aiyé* e que a existência se desdobrou; por isso os seres humanos não têm mais a possibilidade de ir ao *orum* e de lá voltar vivos. Dois *itans* (narrativas míticas) relativas a tempos imemoriais e transmitidas oralmente, particularmente por babalaôs (sacerdotes de ifá) relatam esta violação, cuja consequência foi a separação do *orum* e o surgimento de *sanmô*, o céu-atmosfera. Num deles, um ser humano tocou indevidamente o *orum* com mãos sujas, o que provocou a irritação de Olorum, entidade suprema. Outro fala de um rapaz que, andando sem parar, transpõe os limites do *orum* e do *aiyé*, além do horizonte material, sendo repellido por Orixalá, que par detê-lo lançou seu cajado ritual (*opasoró*), que veio cravar-se no *aiyé*, separando-o para sempre do *orum*. Entre um espaço e outro apareceu o *sanmô*, céu-atmosfera. O *oforufú* (sopro ou ar divino) separa os dois níveis da existência.²¹

c) O cosmos atual se estrutura como *aiyé-orum* e *ilé-sanmô*

Ficam assim constituídos dois pares de noções: *aiyé-orum* = mundo-além, e *ilé-sanmô* = terra-céu. O *orum* é o duplo abstrato do *aiyé*. Não é apenas o céu material, mas todo o espaço sobrenatural. Por isso a denominação Olorum, aplicada ao Ser Supremo, não significa apenas um deus ligado ao céu material, mas que é ou possui todo o espaço abstrato paralelo ao *aiyé*, sendo pois o senhor de todos os seres sobrenaturais, das entidades divinas, dos ancestrais e dos duplos espirituais de tudo o que vive. A representação simbólica do universo nagô é uma cabaça formada de duas metades unidas, a metade inferior representando o *aiyé* e a metade superior representando o *orum*.²²

d) Ao criar os seres, Olodumaré irradiou *axé* (energia) e *obá* (direção)

Nos mitos cosmogônicos, quando Olorum decide criar a Terra e os demais seres vivos – confiando tal obra a Oxalá – ele é designado como Olodumaré e irradia a energia primordial que possibilita a existência de todas as criaturas: o *axé*. O *axé* é energia dinâmica que concentra o poder gerador da existência em sentido amplo, simbolizado pela “bolsa” ou “saco da criação” (contendo o barro, a galinha e o camaleão). A irradiação do *axé* traz consigo o *obá* – o propósito, sentido ou direção que acompanha a energia criadora. Assim toda criatura é dinamizada por uma energia primordial (*axé*), dotada de um propósito particular (*obá*). Ambos garantem o lugar e o movimento de cada ser no cosmos²³: tudo existe pelo *axé* e se move conforme *obá*.

e) O ser humano interfere na ordem criada

O Candomblé não propõe uma “ecologia sem humanidade”, o que seria uma perspectiva ingênua e arriscada para a vida na Terra. Pois o livre arbítrio faz com que o ser humano interfira na ordem criada, de modo benéfico ou maléfico.

3.3 A tríade Olófi-Olodumaré-Olorum

²⁰ Apud Raimundo Cintra, op. cit., p. 47.

²¹ Idem, p. 48.

²² Idem, p. 48.

²³ Segundo Juana Elbein dos Santos, apud Raimundo Cintra, op. cit., p. 49.

Z. Ligiero observa que,

de acordo com a cosmogonia iorubana, o Ser Supremo se projetou em três entidades: o Criador, em contato direto com os orixás e os homens, personificado em Olófi; a sujeição às leis da natureza, a lei universal em si mesma, definida como Olodumaré; e a força vital, energia universal, identificada com o Sol e personificada em Olorum.²⁴

A trilogia Olófi-Olorum-Olodumaré se encontra nas mitologias originais, anteriores à vinda dos nagôs à América Latina:

a) Olófi se auto-manifestou a partir do nada, gerando-se a si mesmo. Em categorias ocidentais, podemos dizer que representa o *deus absconditus* da divindade – pois vive retirado e poucas vezes vem ao mundo. É raramente lembrado no Candomblé brasileiro, pois seu aspecto de sábio com vestes brancas faz com que seja assimilado por Oxalá (Obatalá), considerado por muitos o pai dos outros orixás.

b) Olorum representa a estabilidade majestosa do Ser Supremo. Seu nome significa senhor do céu. Transcendente e absoluto, distingue-se dos orixás e dos humanos. Desde que *orum* se separou de *aiyé* a humanidade não tem acesso direto a Olorum, cultuando então as entidades intermediárias (orixás). Em sentido popular, Olorum é identificado com o firmamento. Em sentido iniciático, ele é a potência vital estável, mas ociosa (*deus otiosus*)²⁵. Segundo a tradição nagô vigente no Brasil, foi Olorum que ordenou a criação a Oxalá, e não Olófi.

c) Olodumaré, por sua vez, é o aspecto manifesto e criativo de Olorum. É, por assim dizer, o título cosmogônico de Olorum. Emprestando categorias ocidentais, ele representa o *deus operator* em sentido causal (enquanto Olorum é potência ociosa). Contudo, não se distingue das criaturas de modo absoluto, como ocorre na visão das religiões abraâmicas. Olodumaré preserva certa tendência panteísta, pois a tradição nagô acredita que tudo o que existe no plano físico é uma expressão desta divindade²⁶.

3.4 Orixás e Natureza

O espaço entre o mundo material (*aiyé*) e o mundo espiritual (*orum*) é ocupado pelos múltiplos orixás. Na África, o culto dos orixás nasceu e evoluiu em três estágios. O primeiro foi conferir vida espiritual aos elementos e manifestações naturais, com “a crença de que cada objeto do mundo em que vivemos é dotado de um espírito”²⁷. Assim, a argila, as pedras e as colinas; o ar ou o vento impetuoso; o céu estrelado, o sol e os trovões; a mata, a palmeira e as folhas curativas; os vários rios, fontes e lagos: cada qual possui um *animus* (espírito) que lhe dá movimento e humor. O segundo momento foi associar esses elementos a habilidades e ofícios, no âmbito da sobrevivência e bem-estar da tribo: plantio, cultivo e colheita (ligados a terra, água e sol); olaria (ligada a terra, água e fogo); conhecimento de raízes e ervas medicinais (referente à mata, palmeira e folhas); fabricação de artefatos em metal (com referência ao solo, pedras e fogo); localização de nascentes, pesca e navegação (ligadas à água) e caça de animais (referente à mata). O *animus* adquire habilidades relacionadas ao seu elemento identificador e isso dá origem a ritos que celebram ou reproduzem o plantio, a caça, a

²⁴ Zeca Ligiero. *Iniciação ao Candomblé*. Rio de Janeiro: Record, 1993, p. 39-40.

²⁵ Opinião de alguns antropólogos, apud Raimundo Cintra, op. cit., p. 40.

²⁶ Cf. Zeca Ligiero, op. cit., p. 40-41.

²⁷ Reginaldo Prandi. *Segredos guardados – Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Capítulo “Os orixás e a natureza” p. 3, publicado no Portal da Religião Afro-Brasileira.

tempestade, o manuseio de ervas, o uso da água, a proteção durante tempestades, a caça, o domínio do fogo e dos metais, etc. O terceiro estágio foi quando o culto dos orixás fundiu-se com o culto dos antepassados: os ancestrais memoráveis (patriarcas, caçadores, reis, oleiros, adivinhos, sacerdotes, mensageiros, ferreiros, pescadores e curandeiros) fundiram-se com os orixás ligados a seus ofícios ou saberes específicos²⁸. É claro que esses estágios não se sucederam de modo estanque, como poderia parecer, mas tiveram um desenvolvimento complexo. É um processo repleto de hierofanias, interpretado pela racionalidade mítica africana e rememorado continuamente nos ritos e na oralidade (não há textos sagrados neste caso).

Nos cultos originais nagôs (queto, ijexá) e jejes (jeje-fon e jeje-marrin) os orixás chegavam a quatrocentos. Mas as vicissitudes históricas da comunidade negra na América Latina levaram à sua reclassificação em onze entidades principais: Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim, Oxumaré, Xangô, Oxum, Iemanjá, Iansã e Oxalá – o orixá rei, filho primogênito de Olorum. Cada qual tem sua genealogia e evolução simbólica, com núcleos mitológicos centrais e variantes periféricas, onde constatamos muitas peças dos três estágios vistos acima.

No Candomblé brasileiro, como na África, os orixás se distinguem do Ser Supremo Olófi-Olodumaré-Olorum. Este, depois de criar o mundo em quatro dias (que é a semana africana) estabeleceu uma aliança com a humanidade (simbolizada no arco-íris) e recolheu-se nas alturas do *orum*. Delegou, então, a administração do mundo aos orixás, que se movem entre o *aiyé* (plano físico) e o *orum* (plano metafísico). Os onze orixás principais se comportam como “forças inteligentes da natureza”²⁹ e “entidades espirituais regentes”³⁰. Enquanto forças inteligentes da natureza vinculam-se ao cosmos, identificando-se ritualmente com os elementos e manifestações naturais. Enquanto entidades espirituais regentes vinculam-se às pessoas, funcionando como arquétipos da personalidade humana.

3.5 Culto dos orixás e ecologia

Personagens complexos, os orixás permitem múltiplas classificações, conforme a genealogia, as cores, o gênero, os dias de culto e o cardápio ritualístico. Sua identificação maior, porém, está no vínculo de cada qual com a Natureza:

Orixá	elemento	domínio	Atributo
Exu	Fogo.	Caminhos, passagens, entradas, encruzilhadas, cemitério.	Mensageiro entre orum e aiyê. Fecundidade. Zombador e vingativo.
Ogum	Fogo, ar e ferro.	Guerra, metalurgia.	Força, violência, virilidade.
Oxóssi	Mata.	Árvores, matas, florestas.	Caçador ágil; provê alimentos.
Obaluaiê	Terra.	Cemitérios, barro.	Saúde e doença.
Ossaim	Folhas e plantas.	Árvores, matas, florestas.	Conhece o segredo da magia das plantas, domina a saúde e a doença.
Oxumaré	Arco-íris.	Fontes de água e poços.	Representa a continuidade.
Xangô	Raio e trovão.	Pedreira, ímã e pedras de raio.	Justo, possui riqueza e realeza; vaidoso.
Oxum	Água doce.	Rio, lago, fonte, cachoeira.	Fertilidade, feminilidade, riqueza e amor.
Iemanjá	Água salgada.	Oceanos, mares e praias.	Fertilidade, maternidade.
Iansã	Vendaval, raio e	Cemitério e bambuzal.	Sensualidade, impetuosidade e

²⁸ Cf. Idem, *ibidem*.

²⁹ Zeca Ligiero, *op. cit.*, p. 43.

³⁰ Vagner G. Silva. *Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994, p. 68.

Oxalá tempestade. coragem (domina sobre os mortos).
Ar. Todos os lugares. Criador, rei, onipresente.

A visão animista presente na aurora do culto perdurou e se complexificou, consolidando o vínculo entre Religião e Natureza. Além dos onze espíritos citados, temos ainda Euá, que se transforma em fonte e névoa, e Iroko, um orixá-árvore. Em seu conjunto, os orixás constituem uma versão mítica da biodiversidade. No Candomblé, preservar a Natureza é preservar a Religião; preservar a Religião é preservar a Natureza. Assim se preserva, pois, a vida. Há uma afirmação corrente no Candomblé que diz: *kosi ewé, kosi orisa* – “sem folha não há vida”. Trata-se de um princípio ecológico, terapêutico e também ético, pois apela à responsabilidade humana pelo meio-ambiente.

Além disso, o vínculo entre Religião e Natureza se mostra nos detalhes rituais: cada orixá requer os elementos e o cardápio adequado para traduzir sua função e lugar no cosmos. Isto fez com que o Candomblé desenvolvesse cuidados litúrgicos, alimentares e terapêuticos próprios: cultivo de folhas e ervas, tratamento de grãos, preparo de comidas, higiene com uso ritual de animais, elaboração de receitas curativas, limpeza do templo, etc.

A mitologia dos orixás é uma fonte criativa de sabedoria no trato simbólico-prático da Natureza. De um lado, conserva e dinamiza os valores religiosos tradicionais. De outro, é um riquíssimo documento ecofônico, que registra o saber ecológico das culturas africanas; guarda material útil à educação ambiental; pode inspirar práticas sustentáveis³¹.

4. Judaísmo

4.1 Deus, universo e humanidade nas Escrituras Judaicas

a) “Para o cultivar e o guardar” (Gen 2,15)

As primeiras narrativas bíblicas da criação encontram-se no Livro do Gênesis (*Bereshit*), capítulos 1 a 11. O versículo de abertura diz: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (Gn 1,1). É uma forma complexiva de anunciar, desde já, que todas as coisas, das alturas do firmamento ao misterioso seio da Terra, são obra do Deus Criador. A narrativa segue estilo cosmogônico, partindo do abismo tenebroso e repleto de água, sobre o qual paira o sopro divino (*ruah adonai*). Neste cenário primordial, de trevas e águas abissais, Deus inaugura sua obra criadora.

Na seqüência, o texto descreve a criação da luz; a separação das águas celestes e terrestres, salgadas e doces; o estabelecimento do firmamento do céu com luminares (sol, lua, estrelas); a origem das espécies a partir da água (peixes, répteis, aves e animais), até o remate final com a criação do ser humano. Do ponto de vista literário, o Gênesis conjuga duas tradições teológicas: a tradição javista (que se refere a Deus como Iahweh – donde a sigla “J”) e a tradição sacerdotal (que se refere a Deus como *Elohim* – indicada pela sigla “P”, do alemão *Priester* = sacerdote). As duas tradições compõem as narrativas de *Bereshit* e servem de plataforma para a secular reflexão judaica sobre Deus, o universo e a criatura humana, que se amplia na literatura sapiencial, talmúdica e mística.

³¹ Pierre Verger, Reginaldo Prandi e Afonso L.M. Soares apontam nesta direção. Cf. Pierre Verger. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981. Reginaldo Prandi, as duas obras citadas anteriormente. Afonso M.L. Soares. *Interfaces da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 215-237.

O Gênesis circunscreve a criação em sete dias: seis de atividade e um de repouso (*shabat*). A atividade criadora de Deus é dinamizada pela potência de sua palavra (*dabar*) e de seu sopro (*ruah*), pelos quais as coisas são chamadas à existência. O número de “sete dias” indica completude e inteireza da obra divina, fundando o paradigma cronológico semanal, cadenciado pelo trabalho e pelo repouso. O *shabat* coroa o *kronos* como “dia santo” reservado ao repouso divino, planetário e humano. Assim, durante o *shabat* Deus, o ser humano e as demais criaturas podem encontrar-se, restabelecendo a cada semana aquela comunhão originária inaugurada nos albores da criação. O judaísmo traduz este ciclo cronológico na forma de ciclo litúrgico, coroado pelo Dia Sabático (o *shabat* a cada sete dias: Lv 25,2), ou pelo grande Ano Sabático (o *shabat* a cada sete semanas de anos: Lv 25,3). Este repouso, semanal ou anual, tem conotações *ecológicas* (descanso da terra e das atividades produtivas) e *escatológicas* (prefigura a plenitude definitiva do mundo em Deus).

No centro das narrativas, encontramos a pessoa humana, “imagem e semelhança” do Criador:

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”. E Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou”. (Gn 1, 26-27)

Mais adiante, lemos:

Iahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. (...) Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar. (Gn 2,8.15)

A criação da pessoa humana, homem e mulher, como “imagem e semelhança de Deus” (*imago Dei*) e seu posicionamento no jardim “das delícias” (*hortus deliciarum*) revela a dignidade ontológica peculiar do ser humano, na visão bíblica, como ser livre e responsável na ordem da criação:

Notável é que, ao criar as pessoas humanas não se diga como para os outros animais, que são criados segundo a sua espécie (cf. Gn 1,21.24.25). Do ser humano predica-se que é criado “à nossa imagem, como nossa semelhança” (בצלמנו כדמותנו), isto é, de Deus (cf. Gn 1,26). Quando da criação dos animais os pronomes possessivos referiam-se a eles próprios, ao passo que na criação humana os pronomes possessivos referem-se a Deus. Isso significa que os seres humanos não têm o ponto de referência em si mesmos, mas em Deus. A espécie humana é feita para remeter a Deus. As demais criaturas são referidas à terra, ao ar e ao mar. (...) Mais importante que qualquer obra anterior, a criação do homem representa uma decisão divina sem precedentes. O agir exclusivo e característico de Deus, indicado por “ברא”, alcança significado pleno. Usado por três vezes em Gn 1,27 ressalta que nessa criatura o agir criador de Deus atinge o vértice. Ao chegar à criação do homem, a palavra de Deus não é mais uma ordem, mas enuncia uma resolução: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26). O escrito javista, por sua vez, refere-se quase exclusivamente à origem humana. A criação propriamente dita aparece somente como *terminus a quo*. Encontramo-nos numa perspectiva decididamente antropocêntrica, em que o liame entre *homem e terra* (אדם e אדמה), é vital. Mas há, na pessoa humana, algo absolutamente original e diferente que é o *sopro vital* (נפש), que a torna *ser vivente*.³²

Contudo, esta peculiaridade do ser humano não o coloca “acima” das criaturas (como dominador unilateral), mas ao “centro” de uma teia de relações, com a responsabilidade

³² Mariano Weizenmann. Leitura ecológica e algumas leituras teo(eco)lógicas de Gn 1-11. *TQ Teologia em Questão* n. 5(2004), Taubaté, p. 31-32.

de cultivar e guardar os bens agraciados pelo Criador. Essa “teia” é costurada por cinco fios relacionais:

- Relacionalidade criatural com Deus Criador: “Iahweh Deus chamou o homem: onde estás?” (Gn 3,9).
- Relacionalidade esponsal: “Por isso o homem deixa seu pai e sua mãe, une-se à sua mulher, e eles se tornam uma só carne” (Gn 2,24).
- Relacionalidade familiar: “Onde está o teu irmão Abel?” (Gn 4,8).
- Relacionalidade de proximidade com os demais humanos (cf. Gn 5, 10 e 11).
- Relacionalidade com o mundo animal: “Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual deveria levar o nome que o homem lhe desse” (Gn 2,19)³³.

Por sua natureza terrena (*Adamá* = Adão) e capacidade criativa (*Havá* = Eva), o ser humano é, ao mesmo tempo, imagem de Deus e solidário com todas as demais criaturas. A exegese de *Bereshit* e o desenvolvimento hermenêutico da antropologia bíblica ajudaram a aprofundar o sentido desta narrativa, superando os riscos de uma interpretação unilateral do “domínio” humano sobre as criaturas:

O modo de receber o dom e exercer a missão requer da pessoa humana fidelidade a si mesma e a Deus, para cuidar da criação. Isso significa mantê-la na sua bondade original, desenvolver suas potencialidades e, em comunhão com o Senhor, efetuar a própria realização. Por isso mesmo o fiel ora: “Deus dos Pais, Senhor de misericórdia, que tudo criaste com tua palavra e com tua sabedoria formaste o homem para dominar as criaturas que fizeste, governar o mundo com justiça e santidade e exercer o julgamento com retidão de vida, dá-me a sabedoria contigo entronizada e não me exclusas do número de teus filhos” (Sb 9, 1-4).

Ao *dom* divino como *proposta* corresponde a *tarefa* humana feita *resposta*. Ei-la, pois, explicitada em três dimensões:

- Para dominar as criaturas feitas por Deus – Aqui nos deparamos com uma clara referência a Gn 1,26-28. Criado à imagem de Deus, o homem pode sujeitar toda a terra e dominar sobre animais, peixes e aves. Mas seu domínio não se estende sobre seus semelhantes, porque somente Deus é Senhor do homem. Submeter o próprio semelhante equivaleria a um pecaminoso abuso de poder que não escaparia ao castigo divino.
- Para governar o mundo com justiça e santidade – A genuína autoridade provém de Deus e, por essa razão, dos governantes exige-se uma conduta perfeita em ordem a Deus (santidade), tributando-lhe o culto devido e sintonizando-se com sua vontade (justiça).
- Para exercer o julgamento com retidão de vida – Se Deus julga retamente, também o homem (porque criado à imagem de Deus e porque agindo com um poder derivado de Deus e exercido em seu nome) deve atuar um juízo reto, de acordo com as leis divinas.³⁴

³³ Cf. idem, ibidem.

³⁴ Idem, p. 36-37.

Podemos dizer que a exploração insustentável da Natureza pelo homem não se deve simplesmente ao Gênesis, ainda que sua literalidade a sugira. Deve-se, sobretudo, ao crescente dualismo homem/natureza ao modo de sujeito/objeto, à racionalidade instrumental e ao consumismo que – aliados a uma interpretação funcional do texto bíblico – levaram à industrialização sem compromisso ambiental, ao uso irracional dos recursos naturais, enfim à crise ecológica que hoje nos esforçamos para resolver³⁵.

b) O *shabat* e o “ano da graça” (Lev 25)

Como acenamos antes, a Torah determina o *shabat* a cada sete dias, bem como o *shabat* a cada sete semanas de anos:

Durante seis anos semearás o teu campo; durante seis anos podarás a tua vinha e recolherás os produtos dela. Mas no sétimo ano a terra terá seu repouso sabático, um sábado para Iahweh: não semearás o teu campo e não podarás a tua vinha, não ceifarás as tuas espigas, que não serão reunidas em feixes, e ao vindimarás as tuas uvas das vinhas, que não serão podadas. Será para terra um ano de repouso. (Lv 25,3-5)

Enquanto a terra descansa, as pessoas e as tribos – com seus empregados, hóspedes e animais – se sustentam do fruto já colhido anteriormente ou daquilo que a terra oferece gratuitamente, sem ser tocada. Isto permite a regeneração das reservas naturais, não só pomares, vinhedos, trigais e oliveiras, mas o solo e, indiretamente, os aquíferos. Esta antiga legislação, estabelecida no âmbito da cultura agro-pecuária dos israelitas, demonstra o alto nível de consciência ambiental da comunidade, ciente do valor, do limite e da necessidade de recursos renováveis. Hoje, podemos ler Levítico 25 como um projeto de sustentabilidade.

O repouso do Ano Sabático se amplia de modo ainda mais radical, na proposta do Ano Jubilar ou “ano da graça do Senhor” (Lv 25,8ss):

Contarás sete semanas de anos, sete vezes sete anos, isto é, o tempo de sete semanas de anos – quarenta e nove anos. No sétimo mês, no décimo dia do mês, fará ressoar o toque da trombeta; no dia das expiações (*yom kippur*) fareis soar a trombeta (*shofar*) em todo o país. Declarareis santo o quinquagésimo ano e proclamareis a libertação de todos os moradores da terra. Será para vós um jubileu: cada um de vós retornará a seu patrimônio, e cada um de vós voltará para seu clã. O quinquagésimo ano será para vós um ano jubilar: não semeareis, nem ceifareis as espigas que não forem reunidas em feixe; não vindimareis as cepas que tiverem brotado livremente. O jubileu será para vós coisa santa e comereis o produto dos campos. (Lv 25,8-12)

Além do repouso da terra, estendido por um ano inteiro, o jubileu estabelecia também:

- O retorno de cada família à posse original da terra, com compra e venda a preço calculado conforme os anos transcorridos no terreno, desde sua aquisição anterior. Isto favorecia preços justos e redistribuía as propriedades rurais segundo o número de famílias (Lv 25,13-17).
- A segurança e o sustento, com base na produção do sexto ano (anterior ao Ano Jubilar). Trata-se do princípio da segurança alimentar (cf. Lv 25,18-22).
- O resgate das propriedades, com base no senhorio absoluto de Deus sobre a terra (Lv 25,23-34). Se Deus é o efetivo proprietário, o povo é hóspede e beneficiário. Assim, a Torah estabelece regras para que as pessoas recuperem a terra em vista

³⁵ Cf. Leonardo Boff. *Ecologia – grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 92-115.

do sustento, favorecendo o resgate das posses eventualmente negociadas por carência financeira ou perdidas como pagamento das dívidas. Quando necessário, o Ano Jubilar previa, inclusive, o perdão das dívidas (cf. Lv 25,24). Por isso foi chamado “o ano da graça” (Lc 4,19).

- O resgate das pessoas, mediante o perdão dos débitos financeiros e laborais, no caso de estrangeiros, servos e escravos (cf. Lv 25,35-55). A Torah determina procedimentos justos, para preservar a dignidade humana de israelitas e não-israelitas, garantir transações justas e prevenir abusos de poder. É o embrião judaico dos Direitos Humanos.

c) “Os céus narram a glória de Deus” (Salmo 19)

A adoração ao Deus da Aliança, único soberano da criação, e o reconhecimento da generosidade da Natureza, provedora de beleza e sustento, forjaram no judaísmo uma visão doxológica do cosmos (cf. Sl 104 e 136,1-9). O universo não é fruto do acaso, nem se destina à mera utilidade dos humanos, mas constitui um louvor vivo à glória do Criador:

Os céus narram a glória de Deus,
e o firmamento proclama a obra de suas mãos.
O dia entrega a mensagem ao outro dia,
e a noite a faz conhecer a outra noite.
Não há termos, não há palavras,
Nenhuma voz que deles se ouça;
e por toda a terra a sua linha aparece
e até aos confins do mundo a sua linguagem. (Sl 19,2-5)

d) “A beleza das criaturas faz contemplar o seu Autor” (Sab 13,5)

O culto, de um lado, e a tradição profética, de outro, favoreceram ainda duas evoluções do pensamento judaico: a concepção sapiencial e a concepção estética do universo. Essas concepções se tocam e remetem mutuamente em belíssimas páginas da Tanak (= Escrituras Judaicas) e revelam uma poética hebraica influenciada, em parte, pela sensibilidade filosófica do helenismo.

Ao olhar sapiencial, o universo é complexo, sinfônico e plural. Uno e extenso, está engenhosamente equilibrado entre o *continuum* e o *descontinuum*, causando admiração e instigando a reflexão humana. Com tais características, a criação só pode ser atribuída à divina Sabedoria (*Sophia* em grego; *Hokma* em hebraico). No Livro dos Provérbios ela mesma se declara:

Iahweh me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos. Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. Quando os abismos não existiam, eu fui gerada, quando não existiam os mananciais das águas. Antes que as montanhas fossem implantadas, antes das colinas, eu fui gerada; ele ainda não havia feito a terra e a erva, nem os primeiros elementos do mundo. Quando firmava os céus, lá estava eu, quando traçava a abóbada sobre a face do abismo; quando condensava as nuvens do alto, quando se enchiam as fontes do abismo; quando punha um limite ao mar; e as águas não ultrapassavam o seu mandamento, quando assentava os fundamentos da terra. Eu estava junto com ele como mestre-de-obras, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: brincava na superfície da terra, encontrava minhas delícias entre os homens. (Prov 8,22-31).

O texto conclui com toques lúdicos e estéticos, remetendo ao segundo olhar, atento à beleza do cosmos. Yêshua ben Sirac diz:

Por sua Palavra o Senhor fez suas obras, e seu decreto se realiza segundo sua vontade. O sol que brilha contempla todas as coisas e a obra do Senhor está cheia da sua glória. Os Santos do Senhor não são capazes de contar todas as suas maravilhas, o que o Senhor onipotente estabeleceu firmemente para que tudo subsista em sua glória. Ele sondou as profundezas do abismo e do coração humano, penetrou os seus segredos. Porque o Altíssimo possui toda a ciência e vê o sinal dos tempos. (...) Todas as coisas formam pares, uma diante da outra e ele não fez nada incompleto. Uma coisa consolida a excelência da outra: quem poderá fartar-se de contemplar a sua glória? (Eclo 42,15-18.24-25).

Em seguida, o autor contempla a grandeza de Deus no sol, na lua, nas estrelas, no arco-íris e nas maravilhas da natureza, como a neve, as chuvas, o granizo e os ventos; os pássaros e gafanhotos; os peixes e monstros marítimos; a água, os montes, o fogo e os desertos (cf. Eclo 43). Trata-se de um elogio e reconhecimento da glória divina (*kabod* = glória ou beleza) que resplandece nas criaturas. O autor conclui: “Foi o Senhor quem criou tudo e aos homens piedosos deu a sabedoria” (Eclo 43,33).

Esta sabedoria, amiga da piedade, qualifica o fiel à consideração da verdade sobre si, sobre Deus e sobre o mudo. Contrapondo o “pio” e o “ímpio”, o Livro da Sabedoria de Salomão retoma o argumento estético e reprova o erro dos idólatras:

Naturalmente vazios foram todos os homens que ignoraram a Deus e que, partindo dos bens visíveis, não foram capazes de conhecer Aquele que é; nem, considerando as obras, de reconhecer o seu Artífice. Mas foi o fogo, ou o vento, ou a água impetuosa, ou os luzeiros do céu – príncipes do mundo – que eles consideraram como deuses! Se, fascinados por sua beleza, os tornaram deuses, aprendam quanto lhes é superior o Senhor dessas coisas, pois foi a própria fonte da beleza que as criou. E se os assombrou sua força e atividade, calculem quanto mais poderoso é Aquele que as formou; pois a grandeza e a beleza das criaturas fazem, por analogia, contemplar o seu Autor. (Sab 13,1-5).

Aos piedosos e justos, porém, o Senhor concede a sabedoria, para que adquiram a ciência da criação:

Em suas mãos estamos nós, nossas palavras, toda a inteligência e a perícia do agir. Ele me deu um conhecimento infalível dos seres para entender a estrutura do mundo, a atividade dos elementos, o começo, o meio e o fim dos tempos, as alternâncias dos solstícios, as mudanças de estações, os ciclos do ano, a posição dos astros, a natureza dos animais, a fúria das feras, o poder dos espíritos, os pensamentos dos homens, a variedade das plantas, as virtudes das raízes. Tudo conheço, oculto ou manifesto. Pois a Sabedoria, artífice do mundo, me ensinou! (Sab 7,16-22)

4.2 Conduta e ecologia no Talmud

De modo geral, as regras dietéticas, de pureza e de conduta têm alcance ecológico, na medida em que orientam sobre a alimentação, a higiene, o contato com animais e o respeito pela Natureza. O Talmud ensina que sempre se deve considerar o bem das criaturas, antes de tomar decisões. Nos casos incontornáveis, se for necessário adotar alguma medida que prejudique o meio-ambiente, então que se escolha a menos danosa possível (cf. *Bava Kamma* 91b).

Há também o princípio de *Bal Taschit*, que limita o aproveitamento de animais, com regras sobre seu uso doméstico ou produtivo e os cuidados com a limpeza. Alguns rabinos, ao comentar o capítulo talmúdico de *Shabat* 140b, entendem que se alguém consome em excesso ou de forma irracional, está indiretamente infligindo o princípio de *Bal Taschit*.

O capítulo de *Zeraim* trata da agricultura e veta o uso de certos vegetais, próprios do meio-ambiente palestino. Fica proibido, por exemplo, o consumo de frutos de árvores

que não tivessem alcançado ao quarto ano (*orlah*) e contra certos tipos de plantação conjunta de diferentes espécies de sementes (*kilaim*).

Outras proibições se vinculam ao Ano Sabático (*Sheminah*), quando se deve deixar de lavrar a terra, disponibilizando seus frutos gratuitamente a qualquer pessoa ou animal daquele território. A intenção é garantir a regeneração da terra e a superação da fome, pois somente Deus é o proprietário de todos os bens celestes e terrenos. O Talmud desenvolve em detalhes as regras da Torah sobre consumo de peixes e animais. Ingerir porcos e répteis, por exemplo, é totalmente proibido.

Embora tais regras nem sempre tenham um motivo objetivo (pois não se baseiam nas modernas considerações sanitárias e nutricionais), servem para manter a sacralidade da vida, classificando o que deve ser preservado ou evitado. Com a diáspora do povo judeu pela Europa, Ásia, costa do Mediterrâneo, Américas e outras partes do mundo, os rabinos tiveram que investigar as normas do Talmud, pois as plantas, aves e animais citados (com suas respectivas classificações) nem sempre condiziam com a flora e a fauna da região à qual os israelitas migravam.

Isto teve, pelo menos, duas conseqüências: (1) o desenvolvimento de estudos biológicos, botânicos e anatômicos das espécies, para que se pudesse aplicar a elas as antiqüíssimas regras do Talmud; (2) a consolidação de uma hermenêutica criativa, aberta, da Torah e do Talmud, que nos permitem – hoje e no futuro – aplicar seus princípios básicos às recentes questões nutricionais, ecológicas, éticas e ambientais³⁶.

4.3 O universo segundo a Cabala

A partir da Torah e do Talmud, o judaísmo desenvolveu sua própria corrente mística, conhecida como Cabala (do hebraico *Kabalah* = transmissão ou recebimento). Esta corrente representa a face esotérica do judaísmo, com seus autores, fontes e ritos peculiares, sem, contudo, romper com a Religião da Aliança³⁷. Pois a Cabala se legitima como hermenêutica interior da mesma Torah, embora suas interpretações sigam mais a bússola da inefabilidade, do que da literalidade.

a) No princípio estava *Ein-Sof*

Segundo a Cabala, antes de manifestar-se como Aquele-que-é, o Eterno residia no seu absoluto ocultamento. Este estado de plenitude oculta de Deus, antes que qualquer criatura existisse e fosse capaz de conhecê-Lo, é chamado pelos rabinos cabalistas de *Ein-Sof* (Ilimitado) ou simplesmente *Ain* (Nada). Afinal, este Deus escondido em Si mesmo é tão impenetrável aos nossos raciocínios, que tudo quanto dele tentamos dizer equivale a um “nada”. Rabi Baruch Kosover, cabalista do século XVIII, advertiu:

Ein-Sof não é o nome de Deus, mas o termo que significa seu completo ocultamento. Não é, pois, correto dizer “Ein-Sof, louvado seja” ou “possa Ele ser bendito” porque Ele não pode ser bendito por nossos lábios.³⁸

Por livre e misteriosa vontade, *Ein-Sof* se manifestou; originou o espaço e o tempo e, assim, possibilitou que as criaturas fossem. As duas obras mestras da Cabala, o *Sefer Ietsirah* (Livro da Criação, 300 dC) e o *Sefer ha-Zohar* (Livro do Esplendor, compilado cerca de 1200 dC) ensinam que *Ein-Sof* passa de *Deus absconditus* a *Deus revelatus* por

³⁶ Cf. Adin Steinsaltz. *O Talmud essencial*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989, p. 255-285.

³⁷ Cf. Marcial Maçaneiro. *Esoterismo e fé cristã*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 49-63.

³⁸ Baruch Kosover em *Amud ha-Avodah*. Apud Gershom Scholem. *Cabala*. Rio de Janeiro: A. Koogan, 1989, p. 82.

emanação ou desdobramento para fora de Si mesmo. Ao sair de seu ocultamento, mostrou-se. Ao expandir-se além da infinitude, possibilitou o finito.

b) O exílio da *Shekiná*

Este movimento de expansão de Si não causou perda ontológica a *Ein-Sof*, mas acarretou o exílio de sua Presença Santíssima (*Shekiná*) no espaço-tempo que ele mesmo criou ao emanar-se. Deste modo, *Ein-Sof* (Deus para Si) e a *Shekiná* (Deus para nós) formam a Divindade única (*Ehad*), como Esposo (princípio masculino) e Esposa (princípio feminino). Segundo a Cabala, é a própria *Shekiná* que exclama, nos Cantares de Salomão: “Eu sou para o meu amado; o seu desejo o atrai para mim” (Ct 7,11).

c) As dez *sefirot*

Como se operou este desdobramento ou emanação? A Cabala ensina que foi através dos dez atributos essenciais de Deus, caracterizados como *sefirot*³⁹ – “esferas” ou “regiões”:

1. Coroa – Keter
2. Sabedoria – Hokma
3. Inteligência – Binah
4. Misericórdia – Hesed
5. Julgamento – Din (ou Rigor – Ghevurá)
6. Beleza – Tiferet
7. Eternidade – Netsah
8. Majestade – Hod
9. Fundamento – Yessod
10. Reino – Malkut

O universo se estrutura à medida que *Ein-Sof* desce, emana ou expande-se pelas dez *sefirot*, como que por degraus, de Keter (a coroa da glória) até Malkut (o reino da materialidade e da ação)⁴⁰:

Antes que qualquer forma tivesse sido criada, Deus estava só; sem forma e semelhante a nada. E porque o homem não é capaz de conceber Deus como Ele realmente é, não lhe é permitido representá-Lo, nem em pintura, nem por Seu Nome, nem inclusive por um ponto. Mas depois de ter criado o homem, Deus quis ser conhecido por Seus atributos: como o Deus da Misericórdia, o Deus da Justiça, o Deus Todo-Poderoso, o Deus dos Exércitos e Aquele-que-é. É só pelo conhecimento de Seus atributos que podemos dizer “toda a terra está cheia da Sua glória”. Tampouco Ele deve ser comparado ao homem, que vem do pó e está destinado à morte. Ele está acima de todas as criaturas e é maior que todos os atributos. Nem atributo, nem imagem, nem corpo: assemelha-se mais às águas, sem forma e sem limites. Entretanto, quando as águas estão espalhadas na terra, somos capazes de concebê-las e falar delas sob variadas formas: primeiro, há a fonte; daí, o rio que brota dela e espalha suas águas sobre a terra. Depois, a bacia, dentro da qual fluem as águas, e que forma o mar. Então, o mar, de onde as águas correm em sete canais, fazendo dez formas no total. Mas, caso essas formas se rompam, as águas escapariam e retornariam à sua fonte original, enquanto as formas em que estavam contidas cairiam em ruínas.

³⁹ *Sefirot* é a forma plural de *sefirá* = esfera, região ou patamar, em hebraico.

⁴⁰ Algumas obras da Cabala reproduzem o esquema visual das *sefirot* presente no *Zohar*. Entre elas, *Shaaré orah* [Pórticos de luz], de Josef Gikatilla, Mantova, 1561; e *Pardes rimonim* [O pomar das romãs] de Moshe Cordovero, Cracóvia e Novygdvar, 1591.

Dessa maneira foram criadas as dez *sefirot*. A primeira *sefirá*, a Coroa, é a fonte de onde brilha uma luz sem fim, e que chamamos O Infinito ou *Ein-Sof*, já que ao temos meios à nossa disposição para compreendê-lo. Então vem um vaso tão concentrado quanto um ponto, como a letra Yod; esta é a Fonte da Sabedoria (*Hokma*). Depois vem um vaso tão imenso quanto o mar; este é a Inteligência (*Binah*), e nos dá o epíteto “Deus Inteligente”. Mas, entre a Sabedoria e a Inteligência, Deus derramou Sua própria Substância, de modo que deste mar saem os sete canais ou atributos: Misericórdia (*Hesed*), Justiça (*Din*), Beleza (*Tiferet*), Triunfo (*Netsah*), Glória (*Hod*), Realeza (*Malkut*) e a Fundação (*Yesod*). Assim, podemos designar Deus como: o Grande, o Misericordioso, o Forte, o Magnificante, o Deus da Vitória e Aquele-que-é o Fundamento de todas as coisas.⁴¹

Cada uma das *sefirot* são “esferas” ou “vasos” nos quais subsiste a totalidade de *Ein-Sof*, agora manifesto por atributos intercomunicantes. Sendo assim, todo o universo – estruturado por esta emanção – contém centelhas de *Ein-Sof* e permanece potencialmente uno, tal qual Deus é Uno (*Ehad*)⁴².

d) Os quatro mundos

De cima para baixo, seja na representação da árvore invertida, seja no esboço do corpo divino-humano, as *sefirot* se expandem em quatro patamares ou círculos concêntricos. À medida que emanam, os atributos divinos criam o universo:

- Mundo da emanção (*Azilut*): com Keter, Hokma e Binah.
- Mundo da criação (*Beriah*): com Hesed, Din e Tiferet.
- Mundo da formação (*Ietsirah*): com Netsah, Hod e Yesod.
- Mundo da ação (*Assiah*): com Yesod, Malkut (e a Shekiná).

Os rabinos cabalistas vêem uma alusão a esses estágios na frase de Isaías 43,7:

Reconduze os meus filhos de longe e as minhas filhas dos confins da Terra; todos os que são chamados pelo meu Nome (*azilut*), os que criei para a minha glória (*beriah*), os que formei (*ietsirah*), os que fiz (*assiah*).

Segundo o *Sefer ha-Zohar* (Livro do Esplendor), a expansão de Deus coincide com a emanção-criação-formação-ação do universo. O *Ein-Sof* é a face “ad intra” da Divindade (oculta e impenetrável pelo intelecto humano), enquanto que mundo é a face “ad extra” da mesma Divindade (emanada e conhecida pelos dez atributos)⁴³.

e) A árvore e o corpo

A emanção divina configura o universo como um organismo vivo, formado pela distribuição ordenada das *Sefirot*, repartidas em tríades e conexas entre si. A Cabala elaborou duas imagens para representar isto: a árvore e o corpo⁴⁴.

- A árvore sefirótica – distribuindo os dez atributos de cima para baixo, com as raízes em *Ein-Sof*, o começo do tronco em *Keter* e os últimos ramos em *Malkut*. O desenho resulta numa árvore invertida, de sentido místico. É a imagem cabalista do mundo criado, com suas raízes em *Ein-Sof* e sua ramagem em *Malkut*. Os ramos são conexas, descendo de três em três atributos. Formam um caminho de

⁴¹ *Zohar*. Revelação do mistério da existência de Deus (Parte 1 – Idra Rabba).

⁴² Para a Cabala, esta doutrina se esconde nas letras da Torah, só legível aos olhos de uma exegese mística, como aquela desenvolvida no *Sefer Ietsirah* e no *Sefer ha-Zohar*.

⁴³ Tendências panteístas do *Zohar*, como observa Gershon Scholem em *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 247-251.

⁴⁴ Cf. Gershon Scholem, *ibidem*, p. 240. No *Zohar*, cf. Revelações sobre o homem (Parte 1 – Idra Rabba).

cima para baixo, por onde desce (e sobe) a *Shekiná* – a Presença do Altíssimo em exílio⁴⁵.

- O corpo sefirótico – a distribuição das dez *sefirot* à maneira de um corpo representa a crença cabalista de que as “esferas” ou “atributos” formam o corpo de *Adam Kadmon* – o Homem Primordial – que é a primeira expressão pela qual *Ein-Sof* pode ser percebido. Deste modo, a Cabala faz coincidir o movimento criador das dez *sefirot* com o Homem Primordial que se mostra, então, como uma espécie de demiurgo. Enquanto *Ein-Sof* permanece inefável (nem mesmo se lhe atribui ser “criador” em sentido operativo) é *Adam Kadmon*, com seu corpo sefirótico, quem efetivamente cria todas as coisas.

Disto a Cabala conclui três afirmações: (1) O corpo sefirótico de *Adam Kadmon* é o protótipo do corpo adâmico, pois o ser humano (homem e mulher) foi criado à imagem e semelhança de *Adam Kadmon*, já que absolutamente nada pode assumir a similitude de *Ein-Sof*. (2) Se o ser humano é imagem e semelhança de *Adam Kadmon*⁴⁶ e este é constituído pelas *sefirot*, então o corpo humano é também imagem e semelhança das dez *sefirot*. Essas formam nossa estrutura ontológica; estão presentes em nossos membros e potências interiores (intelecto, memória e vontade). (3) Já que as *sefirot* constituem toda a realidade existente, dos mundos astrais à matéria, então o corpo humano é uma síntese de todos os elementos do cosmos⁴⁷.

f) Cabala e ecologia

A Cabala – como, na sua proporção, o Judaísmo e demais Religiões – não se propõe como sistema cognitivo ou tecnológico nos moldes da atual classificação das Ciências da Natureza. Nem por isso, contudo, poderia reclamar neutralidade ou isenção perante as questões (algumas urgentes) que envolvem a vida no Planeta. Enquanto *corpus* religioso de molde místico e moral, a Cabala tem levado centenas de pessoas e comunidades, judaicas ou não, a assumir sua condição humana na Terra. Suas escolas e obras-mestras reuniram uma peculiar “sinopse” do conhecimento judaico-helenista e ibérico-semita, integrando tradição abraâmica e contemplação teosófica⁴⁸. Com este material denso e eclético – ora ébrio de poesia, ora sóbrio de inteligência – a Cabala forneceu a seus seguidores uma teologia da criação, uma hermenêutica da humanidade e do mundo e um código de comportamento que leva em conta o corpo, a sexualidade e a alimentação; as relações afetivas e sociais; a valoração da prece, do trabalho e do repouso; a administração do tempo; a relação com a terra, a água, os vegetais e animais⁴⁹ – já que todas as criaturas formam uma unidade místico-ontológica com sua fonte ilimitada, *Ein-Sof*. No pragmatismo cotidiano e na erudição das lições, a Cabala desenha o mundo com traços originais e oferece à Ecologia algumas linhas paradigmáticas:

- A coesão dinâmica e ontológica do Uno – Deus, o mundo e a humanidade, para a Cabala, formam uma síntese dinâmica. Toda a existência é assinalada por *Ehad* (a

⁴⁵ Uma figura medieval da árvore sefirótica está reproduzida em: Henri Serouya. *La Cabala*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1989, p. 38 (trad. do francês *La Kabbale*, Paris: Bernard Grasset, 1947).

⁴⁶ Similitude ontológica e não biológica, como advertiu o *Zohar* na citação pouco acima. A partir daí, a Cabala desenvolve uma ontologia, psicologia e antropologia sefiróticas, interpretando o ser humano a partir de analogias estruturais com as dez *sefirot*.

⁴⁷ Uma figura medieval do Adam Kadmon vê-se na obra citada de Henri Serouya, p. 219.

⁴⁸ Leia o “prólogo” de José de Unamuno à edição brasileira de textos seletos do *Zohar*. Cf. Ariel Bension (ed.). *O Zohar – o livro do esplendor*. São Paulo: Polar, 2006, p. 33-36.

⁴⁹ Cf. Z’ev ben Shimon Halevi. *O trabalho do kabbalista*. São Paulo: Siciliano, 1994.

unidade divina professada pelo Judaísmo). Quando *Ein-Sof* se derramou nos “vasos” de cada *sefirot*, configurando os corpos (astrais, racionais e irracionais), ele comunicou a cada ser alguma centelha de Si próprio. Estas centelhas buscam a união entre si e com sua Luz Primordial. Por isso, o universo se mantém coeso; não se desintegra, apesar de seu movimento. E cada coisa ocupa o lugar que Deus determinou, na ordem celeste e terrestre. Portanto, provocar divisão e desequilíbrio (espiritual, moral ou ambiental), por violência, omissão ou irresponsabilidade, é ir contra Deus, contra a humanidade, contra a vida.

- A sacralidade de todas as coisas – Os corpos todos do universo possuem “centelhas” divinas, apontando para uma origem comum. No esquema da árvore sefirótica estas “centelhas” são consideradas interiores, como a “seiva” que corre desde a raiz (*Ein-Sof*) até as últimas ramagens (*Malkut*). Em toda criatura mana a “seiva” da Divindade. Portanto, as criaturas são sagradas; e a vida deve ser preservada e sustentada nos reinos mineral, animal e vegetal.
- O equilíbrio das esferas – A unidade e movimento do mundo se mantém pelo equilíbrio das *sefirot*: razão (*Binah*) e inspiração (*Hokma*), rigor (*Ghevurá*) e compaixão (*Hesed*), cálculo (*Hod*) e instinto (*Netsah*), interioridade (*Yessod*) e corporeidade (*Malkut*), relação com o Outro-Divino (*Keter*) e relação consigo-self (*Tiferet*). Assim as esferas executam a sinfonia do universo. De seu lado, o cabalista cultiva a ética, o discernimento e a relação com Deus, para viver como *tsadik* (justo). A cada sete dias – por ocasião do *Shabat* – ele acende as velas, invoca a *Shekiná* e toma consciência do movimento das esferas no cosmo e no seu corpo. Assim, o fiel coopera – por decisão consciente e participação ontológica – no equilíbrio das esferas, ou seja, no equilíbrio da criação. A Cabala crê que, a cada sete dias, as *sefirot* cumprem uma determinada órbita ou ciclo, executando mais uma pauta da sinfonia cósmica. Portanto, a imoralidade, a impiedade e o abuso da Natureza podem acarretar desequilíbrios pessoais, sociais e cósmicos.
- A santidade e integridade dos corpos – O equilíbrio das “esferas” no cosmo e no corpo solicitam o cuidado do ser, a dosagem correta entre labor e descanso, entre atenção a si e aos demais; pede também higiene e qualidade na alimentação; leva ao cultivo do orgânico, do artesanal; valoriza o que é simples; previne contra abusos, excessos e toda sorte de agressão à Natureza. Pois os corpos foram constituídos santos e íntegros, física e moralmente, desde sua criação à imagem do corpo sefirótico. Toda a humanidade partilha a natureza adâmica, conforme o Adão Primordial (*Adam Kadmon*), amigo de Deus e amigo das criaturas.

5. Islam

5.1 Teologia corânica da Criação

Inserido na tradição semita, o Islam considera a existência dos astros, da Terra, dos vegetais e animais, das águas e do ser humano, uma obra de Deus (Allah)⁵⁰. Ele cria todas as coisas por sua soberana vontade, a partir do nada⁵¹. Allah é o criador,

⁵⁰ Cf. Alcorão: Suras 2,164 e 39,5.

⁵¹ Cf. Alcorão: Sura 2,117 e o verso 164.

mantenedor e provedor de todas as coisas⁵². Governa o mundo com justiça e misericórdia, sem contradição entre esses atributos⁵³. Nada escapa à presciência divina: “Allah insere a noite no dia e o dia na noite; ele é Oniouvinte e Onividente” (Sura 22,61; também 13,9). Ele cria e segue cuidando da criação: “Acima de vós criamos sete céus em estratos, e não descuroamos da nossa criação” (Sura 23,17). Com sabedoria, Allah estabeleceu o devido lugar a cada criatura, na ordem cósmica e terrena:

A Deus pertence o reino dos céus e da terra e a Deus será o retorno. Porventura, não reparas em como Deus impulsiona as nuvens levemente? Então as junta, e depois as acumula? Não vês a chuva manar do seio delas? E que ele envia massas de granizo, com que atinge quem lhe apraz, livrando dele quem quer? Pouco falta para que o resplendor das centelhas lhes ofusque as vistas. Deus alterna a noite e o dia. Em verdade, nisto há uma lição para os sensatos. E Deus criou da água todos os animais; e entre eles há répteis, bípedes e quadrúpedes. Deus cria o que lhe apraz, porque Deus é onipotente. (Sura 24,42-45)

Não reparam, acaso, em como Deus origina a criação e logo a reproduz? Em verdade isso é fácil para Deus. Dize-lhes: Percorrei a terra e contemplai como Deus origina a criação; assim sendo, Deus pode produzir outra criação, porque Deus é onipotente. (Sura 29,19-20).

Assim, as criaturas têm uma dupla função: glorificam a Deus e servem de sinal evidente da onipotência divina aos olhos da humanidade:

Seus (de Allah) são os louvores, nos céus e na terra, tanto na hora do poente como ao meio-dia. Ele extrai o vivo do morto, e o morto do vivo; e vivifica a terra, depois de haver sido árida. E assim sereis ressuscitados! Entre seus sinais está o de vos ter criado do pó; logo, vós sois seres que se espalham pelo globo. Entre seus sinais está o de vos haver criado companheiras da vossa mesma espécie, para que com elas convivais; e colocou amor e piedade entre vós. Por certo que nisto há sinais para os sensatos. E ente seus sinais está a criação dos céus e da terra, as variedades dos vossos idiomas e das vossas cores. Em verdade, nisto há sinais para o que sabem discernir. E entre seus sinais está o do vosso dormir durante a noite e, durante o dia, o de procurardes sua graça. Certamente, nisto há sinais para os que escutam. E entre seus sinais está o de mostrar-vos o relâmpago, provocando temor e esperança, e o de fazer descer a água dos céus, com a qual vivifica a terra depois de haver sido árida. Sabei que nisto há sinais para os que raciocinam. E entre seus sinais está o fato de os céus e a terra se manterem sob seu divino comando, e quando vos chamar, uma só vez, eis que saireis ressuscitados da terra. E seus são todos os que estão nos céus e na terra; tudo lhe obedece. Ele é quem origina a criação, logo a reproduz, porque isso lhe é fácil. Sua é a mais elevada similitude, nos céus e na terra; ele é o Poderoso, o Prudentíssimo. (Sura 30,18-27; também 2,164).

Semelhante à teologia bíblica, o Islam considera o cosmos uma prova viva da existência, poder e sabedoria de Deus, que se faz conhecer (em analogia) por meio das criaturas:

Quem criou os céus e a terra, e quem envia a água dos céus, mediante a qual fazemos brotar vicejantes vergéis, cujos similares jamais podereis produzir? Poderá haver outra divindade em parceria com Deus? Qual! Porém, esses que assim afirmam são seres que se desviam. Ou quem fez a terra firme para se viver, dispôs em sua superfície rios, dotou-a de montanhas imóveis e pôs entre as duas massas de água (doce e salgada) uma barreira? Poderá haver outra divindade em parceria com Deus? Qual! Porém, a sua maioria é insipiente. Ademais, quem atende o necessitado quando implora, e liberta do mal e vos designa sucessores na terra? Poderá haver outra divindade em parceria com Deus? Quão pouco vós meditais! Também, quem vos ilumina nas trevas da terra e do mar? E quem envia os ventos alvissareiros, que chegam antes da sua misericórdia (= as chuvas benfazejas)? Haverá outra divindade em parceria com Deus? Exaltado seja Deus acima de quanto erroneamente lhe associam! Ainda:

⁵² Cf. Alcorão: Sura 23,88-89.

⁵³ Cf. Alcorão: Suras 2,22 e 14,32-34.

Quem origina a criação e logo a faz multiplicar? E quem vos dá o sustento do céu e da terra? Poderá haver outra divindade em parceria com Deus? (Sura 27,60-64; também 13,16)

Dentre as criaturas, o ser humano foi designado “califa” (Sura 2,30) – representante terreno de Allah⁵⁴ – dotado de alma espiritual e livre arbítrio, capaz de conhecer, amar, obedecer e adorar o Criador:

Criamos o homem da essência do barro. Em seguida, fizemo-lo uma gota de sêmen, que inserimos em um lugar seguro. Então, convertemos a gota de sêmen em algo estável; transformamos o coágulo em feto e convertemos o feto em ossos; depois, revestimos os ossos de carne; então, o desenvolvemos em outra criatura. Bendito seja Deus, Criador por excelência! (Sura 23,12-14; também 22,5).

Enobrecemos os filhos de Adão e os conduzimos pela terra e pelo mar; e os agradecemos com todo o bem; os preferimos enormemente sobre a maior parte de tudo quanto criamos (Sura 17,70).

Deus vos extraiu das entranhas de vossas mães, desprovidos de entendimento; então vos formou os ouvidos, as vistas e os corações, para que lhe agradecêsseis (Sura 16,78).

A visão islâmica do mundo repousa na consideração da obra divina como ordem universal, destinada a cumprir a vontade de Deus. Em vista disso, Allah criou o ser humano com capacidade cognitiva, moral e espiritual, para que fosse o seu “legatário” na Terra⁵⁵. Este mandato, porém, não confere ao ser humano um poder irrestrito sobre as criaturas. Não é uma tirania, mas responsabilidade solidária, de base co-criatural⁵⁶. Além disso, o ser humano é limitado. Carece da luz divina para discernir e cumprir ações justas⁵⁷. Somente o Criador, providente, equânime e sapientíssimo, reina sobre todas as criaturas:

Foi Allah quem criou sete firmamentos e outro tanto de terras; e seus desígnios se cumprem, entre eles, para que saibais que Deus é onipotente, Aquele que tudo abrange com sua onisciência. (Sura 65,12)

Ele conhece tanto o que penetra na terra, como que dela sai; o que desce do céu e o que a ele ascende, porque é infinitamente Misericordioso e Indulgente. (Sura 34,2 com paralelo em 57,4)

Ele é o Senhor do nascente e do poente. (Sura 73,9)

5.3 “Pisar a terra delicadamente” (Sura 25,63)

Nesta perspectiva, o texto corânico propõe um elenco de virtudes intelectivas, espirituais e morais, que incidem no comportamento humano. É interessante notar que todos os versículos (abaixo elencados) se enquadram no cenário da Natureza. As Suras citam a terra, os astros, as águas, plantas e oásis como recurso didático e argumentativo. As criaturas são uma “palavra viva” de Allah: por elas Deus proclama sua sabedoria, providência e vontade, a respeito do mundo em geral, e do ser humano em particular. Além do recurso didático-argumentativo, as virtudes propostas são de fato “ecológicas” pois se referem ao uso sensato dos bens, ao tratamento das águas e da terra, à sensatez de reflexão e

⁵⁴ O Alcorão concebe o ser humano como vice-regente (*califa*) de Deus na Terra, mas não aceita a qualificação de “imagem e semelhança” de Deus, para manter intocado o seu radical monoteísmo: nenhuma criatura se associa, se compara ou se assemelha ontologicamente a Allah. Outras interpretações, ainda assim de cunho mais místico do que ontológico, foram desenvolvidas pelos sufis, não sem conflitos com os *ulemás* e os *muftis* (teólogos e juizes islâmicos). Cf. Joachim Gnilka. *Bíblia e Alcorão – o que os une, o que os separa*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 83-99.

⁵⁵ Alcorão: Sura 2,30.

⁵⁶ Cf. Alcorão: Sura 30,30

⁵⁷ Cf. Alcorão: Suras 45,13-15 e 67,1-4.

ação, à gratidão pelos víveres, à moderação no comer e no beber, evitando excessos e cultivando a responsabilidade pela criação e pelos semelhantes (os números remetem às respectivas Suras e versículos):

- ser grato pelas dádivas de Deus na criação: 36,33-35
- ser humilde: 50,6-8; 41,37
- admitir a própria pequenez: 38,9-10
- praticar obras de caridade: 57,1-7
- viver com razoabilidade e sensatez: 35,27; 16,65-69
- manter a equidade nos julgamentos: 4,58; 5,42, 16,90
- praticar a justiça para com as criaturas: 33,72
- praticar a justiça para com os semelhantes: 17,26-29; 25,63; 60,8
- reconhecer os benefícios da criação: 30,30
- ser reto no pensar e no agir: 79,26-41
- cuidar da boa alimentação e da saúde: 2,168-173
- viver com generosidade: 2,96
- evitar a avareza: 57,23-24
- evitar excessos: 25,67
- pisar a terra pacificamente: 25,63
- amar e praticar a verdade: 31,17-20

5.4 A eco-teologia islâmica

Allah revelou o *Al-Qurân* (recitação) – dotado de sentido moral, jurídico, doutrinal e místico – manifesto ao Mensageiro de Deus (*Muhammad rasul’Allah*). O Islam crê que Alcorão contém a instrução de Allah sobre as criaturas e o ser humano, iluminando as relações entre humanidade e Natureza (cf. Sura 27,75). Assim, se pode colher da revelação corânica os princípios e critérios para a preservação e sustentabilidade da vida planetária. Nesta direção tem-se desenvolvido uma promissora “exegese ecológica” do Alcorão, ainda emergente⁵⁸. Da nossa leitura dos textos corânicos⁵⁹ e dos ensaios de Fazlun Khalid e Karim Hamdy⁶⁰, colhemos as perspectivas que seguem, sobre Islam, ecologia e sustentabilidade:

a) Duas parábolas

O Alcorão tira exemplos da Natureza para instruir o fiel na “senda reta”⁶¹. Não se trata apenas de recurso didático, mas de uma convicção: a humanidade foi criada por Deus íntegra e capaz do bem, numa harmonia primordial com todas as demais criaturas (princípio *al-fitra*). Neste sentido, destacamos duas parábolas:

- A árvore frutífera (Sura 14,24-26)

Não reparas como Deus ensina através de exemplos? Uma boa palavra é como uma árvore nobre, cuja raiz está profundamente firme, e cujos ramos se elevam até ao céu. Frutifica em todas as estações com o beneplácito do seu Senhor. Deus fala por parábolas aos humanos, para que se recordem. Por outro lado, há a parábola de uma palavra vil, comparável a uma árvore vil, que foi desarraigada da terra e carece de estabilidade. Deus afirmará os fiéis com a palavra firme na vida terrena, tão bem como na vida vindoura; e deixará que os iníquos se desviem, porque procede como lhe apraz.

Aqui, a nobreza da boa árvore é termo de comparação para a nobreza da boa palavra. Tal qual a árvore com bons frutos, a pessoa humana deve cultivar o bem, a justiça e a sensatez, para proferir palavras edificantes e ajuizadas.

- O pomar e os pobres (Sura 68,17-20)

Certamente provaremos o povo de Meca, como provamos os donos do pomar, ao decidirem colher todos os seus frutos ao amanhecer, sem a invocação (do nome de Deus). Aconteceu que enquanto dormiam, sobreveio-lhes uma centelha do teu Senhor. E, ao amanhecer, o pomar estava como se houvesse sido ceifado. (Porque Allah os tratou assim?) Porque naquela manhã, confabularam entre si: “Ide aos vossos campos, se quereis colher!” – E saíram sussurrando: “Que hoje não entre no vosso pomar nenhum necessitado”. Assim iniciaram a manhã com uma injusta resolução. Mas quando viram o pomar sem nenhum fruto (por obra de Allah, o sábio) disseram: “Em verdade, estamos perdidos! Estamos privados de tudo!” – E o mais sensato deles disse: “Não tinha eu vos advertido? Por que não glorificastes a Deus?” – Responderam: “Glorificado seja o nosso Senhor! Em verdade, fomos

⁵⁸ A exegese e a teologia ecológicas do Islam são desenvolvidas por Fazlun Khalid, Karim Hamdy, Mohd Nur Mamat, Muhammad Muinul Islam, Seyyed Hossein Nasr, Mawil Izzi Dien, Zia-Uddin Sardar, Parvez Mansur e Sumaya Ouis.

⁵⁹ Para exegese e hermenêutica, usamos edições do *Alcorão* com aparato terminológico, comentários exegéticos, referências a textos bíblicos, informações históricas, culturais e literárias. Cf. Gabriel Mandel (trad.); Khaled Fouad Allam (intr.). *Il Corano*. Torino: Utet, 2008. Federico Peirone (intr. com.). *Il Corano*. Milano: Mondadori, 2003 (em dois volumes). Julio Cortés (ed. trad.); Jacques Jomier (intr.); Rei Fuad I do Egito (sponsor). *El Corán*. Barcelona: Herder, 1999. Helmi Nasr (trad.). *Nobre Alcorão*. Al-Madina: Liga Islâmica Mundial, s/d. Samir El Hayek (trad. com.). *Alcorão Sagrado*. São Paulo: Marsam Editora, 1994.

⁶⁰ Fazlun Khalid é diretor da *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences* (Birmingham UK). Karim Hamdy, é consultor do *Office of International R&D* (Oregon USA).

⁶¹ Como diz a *Surat’ al-Fatiha* ao abrir o Sagrado Alcorão (Sura 1,6).

iníquos!” – E começaram a reprovar-se mutuamente. Então disseram: “Ai de nós, que fomos transgressores... É possível que o nosso Senhor nos conceda outro pomar, melhor do que este. Voltemo-nos, pois, para Deus”.

Neste caso, os conteúdos ético e ecológico se cruzam no exemplo da generosidade: assim como Allah, soberano do universo, concede-nos a dádiva de um pomar frutuoso, também nós, “califas” de Deus na Terra, devemos dispor dos bens com justiça, preferencialmente para com os mais pobres.

b) Quatro princípios de sustentabilidade

- Princípio da unidade (*tawid*) – “Allah é o único, o sustentador (de todas as coisas); não gerou nem foi gerado” (Sura 112,1-2). Também: “A Deus pertence tudo o que há nos céus e sobre a terra: ele abrange todas as coisas” (Sura 4,126). Para o Islam, à unidade de Deus corresponde a unidade da criação: “(No princípio) céus e terra formavam um todo compacto” (Sura 21,30). Já que todos os seres provêm da ação criadora do único Deus, todos estão conexos entre si.
- Princípio da criação (*fitra*) – “Dentre seus sinais está a criação dos céus e da terra, e a variedade de vossas línguas e cores. (...) Volta teu rosto à religião, sendo monoteísta sincero. Assim é a natureza de Allah, segundo a qual Ele criou a humanidade. A criação feita por Deus é estável. Esta é a verdadeira religião” (Sura 30,22/30). Deus é uno e bom, e com tais qualidades criou o ser humano e os demais seres (Deus não é o autor do mal). A diversidade das criaturas (biodiversidade, etnias, culturas) não determina nem maldade, nem oposição. O mal e os conflitos surgem por obra do egoísmo, da iniquidade e da violência. Deus criou todas as coisas boas e interligadas.
- Princípio da balança (*mizan*) – “O Clemente ensinou o Alcorão; criou o homem e ensinou-lhe a eloqüência. O sol e a lua giram em suas órbitas. As ervas e as árvores se prostram em adoração. Deus elevou o firmamento e estabeleceu a balança. Cumpri o peso com equidade e não defraudeis no peso” (Sura 55,1-9). Toda a criação tem uma ordem e um propósito estabelecidos pelo Criador, de modo que tudo se conecta num equilibrado movimento. O termo *mizan* (balança) ilustra o delicado equilíbrio da criação e apela à responsabilidade humana: nossa interferência na Natureza pode preservar ou destruir o que Deus criou.
- Princípio da responsabilidade (*khalifa*) – “Foi Ele quem vos constituiu seus vice-regentes na Terra” (Sura 6,165). O termo árabe “califa” significa legatário, representante ou vice-regente. Qualifica a responsabilidade que Allah confiou ao ser humano, para o bem da criação. Ciente de que Deus criou todas as coisas em bondade e unidade, a pessoa humana deve corresponder a este desígnio mediante critérios, decisões e práticas sustentáveis⁶².

b) Três perspectivas de conhecimento e prática ecológica

- “Nisso tudo há sinais para um povo que raciocina” (Sura 2,164). A criação é um livro aberto; repleto de sinais pelos quais o Criador nos convida à observação, investigação, descoberta, usufruto, manutenção e sustentabilidade. Daí a aplicação muçulmana às ciências, artes e ofícios: astronomia, álgebra, música, grafia, aritmética, medicina, filosofia, química, biologia e ecologia. Nesta tarefa se

⁶² Cf. Fazlun Khalid. Islam and the Environment. *Encyclopedia of Global Environmental Change*, vol. 5. Chichester: John Wiley & Sons, 2002, p. 332-339.

incluem o conhecimento e manutenção dos recursos naturais, fontes de alimento e de energia.

- “Criamos todos os seres vivos a partir da água” (Sura 21,30). Esta afirmação é seriamente considerada pela teologia e teodicéia muçulmanas. Ganha relevo ainda maior nos contextos de escassez de recursos hídricos, incentivando a preservação de fontes e aquíferos, o combate à poluição e o uso sóbrio da água.
- “Se conhecêsseis a Ciência certa, logo renunciaríeis à ostentação” (Sura 102,5). O original árabe pode ser traduzido como “ostentação” ou “excesso”, em contraste com a sobriedade e sustentabilidade. Os excessos ostentam a humana ilusão de senhorio, causando na verdade a dissolução dos bens, a má administração, a injustiça e a miséria. Já os comportamentos e práticas sustentáveis fazem parte da verdadeira Ciência⁶³.

c) Seis âmbitos de sustentabilidade

- Social – Assegurar o valor e o direito da diversidade, seja racial, seja ambiental (Sura 30,22). Prover emprego e sustento; prover o acesso justo aos serviços sociais e às reservas naturais (Sura 35,27-28).
- Cultural – Promover transformações processuais, em respeito ao equilíbrio humano e natural. Educar-se para o conforme essencial e a sobriedade no uso dos bens, contra todo tipo de acúmulo (Suras 71,12/22; 89,20; 92,11 e 100,8).
- Ecológico – Preservar o potencial do “capital natural”; evitar a dissipação; desenvolver tecnologias que beneficiam a renovação de recursos naturais (Sura 17,27).
- Ambiental – Respeitar a capacidade auto-organizadora e auto-regeneradora dos ecossistemas (Suras 56,31/68; 67,30; 77,27 e 88,17).
- Econômico – Equilíbrio dos vários setores de produção e consumo; segurança alimentar; fomentar a pesquisa (Suras 26,63; 27,63; 30,41; 31,31; 42,33).
- Político – Adotar os princípios dos Direitos Humanos; incluir nas políticas públicas diferentes propósitos de investimento; promover a justiça e coesão social (Suras 102,1; 104,2-3; 111,2)⁶⁴.

⁶³ Cf. Karim Hamdy. *Islamic perspectives on natural resources management and sustainability*. Oregon State University, 2000, p. 4-5. Cf. em <www.oregonstate.edu>.

⁶⁴ Idem, p. 9.

Epílogo:

As sete tarefas ecológicas das Religiões

1. Interpretar a condição humana no quadro da vida planetária

Na história das civilizações, a religião registra as primeiras leituras interpretativas da condição humana em seu meio. As hierofanias sempre revelam um forte nexos entre divindade, humanidade e natureza. As narrativas de origem do cosmos e do ser humano – com sua linguagem metafórica, figuras emblemáticas e lembranças rituais – compuseram visões de mundo e ajudaram o próprio ser humano a situar-se, em relação com os astros, com seu meio vital, com os semelhantes e consigo mesmo. Assim emergiram variadas noções de tempo, espaço e transcendência, conjugando o particular e o universal. De tal sorte, que ainda hoje – após séculos de evolução tecnológica e científica – o acervo das religiões surpreende pela sua complexidade e promessas. Nem mesmo o fundamentalismo e a violência presentes na história das religiões, dolorosamente dramáticos, desqualificam por si só a contribuição religiosa à humanidade.

Neste sentido, a atual construção do saber, dinamizada por diferentes paradigmas – e particularmente o conhecimento em Humanidades e em Ciência Ecológica – volta-se ao patrimônio antropológico, ético e pedagógico das religiões, como fonte de sabedoria e compêndio de um primeiro conhecimento ecológico, cujas premissas ainda perduram em muitas culturas. A importância vital das águas e florestas, a observação dos astros e o fenômeno das estações fazem parte do conceito religioso de Sagrado, influenciando as culturas, dos ritos à linguagem, das artes à culinária. Este tipo de saber e valorização da natureza se inclui na busca de saberes essenciais da humanidade neste Terceiro Milênio. Especialmente para que o ser humano se situe adequadamente no mundo, inserindo-se, dialogando e construindo – em vez de distanciar-se, isolar-se e destruir-se, destruindo também o meio-ambiente.

Alguns autores reclamam um saber humano que inclua a noção de mistério no tratar do cosmos, da vida e da natureza humana. Este saber (mais holístico) situa o mundo físico, biológico e vivo no horizonte de um “além de plenitude” que seja inspirador e educador para a humanidade¹. Outros cumprem a mesma tarefa desde dentro das tradições religiosas que professam. A identidade confessional é colocada a serviço do bem humano em geral e do bem ecológico em particular. Relêem suas fontes mitológicas, litúrgicas e escriturísticas, encontrando na sua religião uma inscrição do próprio cosmos. Emergem, então, vários elementos que podem beneficiar a vida humana e de todo o planeta². Esta releitura ecológica das fontes atinge também o acervo das tradições orais que perduram na comunidade religiosa que narra, festeja, semeia, colher, come, bebe e dança ritualisticamente, revivendo no corpo a sabedoria ancestral (Reginaldo Prandi). É um uso respeitoso do patrimônio das religiões, além de necessário

¹ Cf. Edgar Morin. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 2002, p. 51.

² Inês Ibáñez Méndez. Medio ambiente – enfoque ético-religioso. *Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, em www.ucm.es/info/nomadas/2/iimendez1.htm. Mohd Nur Mamat. Developing knowledge ecology through religious understanding. *Institute of leadership and quality management*, em www.ickm.upm.edu.my.

e vital para nosso quadro de crise ecológica. Deste modo, as religiões interpretam a condição terrena e cósmica da humanidade e nos levam a perceber que somos membros de uma comunidade planetária.

2. Desenvolver a consciência ecológica de seus seguidores

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

Nisto constatamos a irradiação numinosa do Sagrado, que se mostra e se esconde nas coisas, inserindo-se e superando a Natureza, mas nunca ignorando ou desrespeitando-a. Quando uma religião inclui neste cenário hierofânico o sujeito humano, educa-o à relação com o Sagrado que, por sua vez, se manifesta na Natureza. O Sol, a Lua e os planetas; as florestas, cavernas e montanhas; o vôo da águia e a brandura do cordeiro; a sementeira e a colheita; o pão, o vinho e o mel; o óleo e o fogo que crepita: tudo isto é sagrado aos olhos do *homo religiosus*, porque tudo isto sustenta a vida presente e futura. Inserir-se na Natureza, relacionando-se por ela com o Sagrado, é fonte de consciência e valorização da própria humanidade e das demais criaturas. Temos, assim, uma consciência ecológica de raiz “religiosa” – no duplo aspecto de religar imanência e transcendência (*religare*) e reler a realidade à luz do Sagrado (*relegere*).

Muitos autores acreditam que este olhar sagrado sobre si mesmo e a Natureza contribui para o crescimento da consciência ecológica das pessoas. Diante do desmatamento, da escassez de água e do envenenamento do ar, a consciência religiosa pode converter-se em consciência ecológica. Quando um sujeito considera sagradas as florestas, supõe-se que mais se indignará com o desmatamento irracional. Quanto mais a água for sagrada para um povo, mais deverá ser mantida limpa. Nas culturas, a religião informa a ecologia; a ecologia informa a religião. Pois a consciência ecológica de fundo religioso supõe uma oferta anterior da Natureza à religião. É uma construção dialógica, em oferta recíproca: a Natureza se oferece na sacralidade; a sacralidade se oferece na Natureza. Neste sentido, as concepções de sacralidade podem contribuir para que o ser humano participe responsavelmente do diálogo entre religião e Natureza, como *hermeneuta* (sujeito que interpreta o Sagrado na Natureza), *parceiro* (que se põe do lado da vida, irmanado com as criaturas) ou *jardineiro* (que cultiva a vida pela aplicação diaconal de sua inteligência e habilidades).

Observamos ainda que a participação da pessoa neste diálogo corresponde a uma antropologia, a uma visão de humanidade que existe *na*, *com* a *da* Natureza (= consciência antropológica), ainda que o ser humano se veja distinto das demais criaturas por sua racionalidade (= consciência espiritual). Afinal, distinção significa peculiaridade (biológica, moral ou ontológica), mas não implica necessariamente em divisão e muito menos em oposição³. Em muitas tradições religiosas a distinção do ser humano em face das demais criaturas só aumenta a sua dependência, reciprocidade ou responsabilidade por estas. As religiões trazem consigo uma antropologia de tipo eco-religioso, pois

³ Edgar Morin, op. cit., p. 76.

insere o ser humano no diálogo entre o Sagrado e a Natureza, definindo seu lugar e sua responsabilidade *entre, com e diante* das criaturas. Isto se verifica nas tradições abraâmicas (Francisco de Assis, Hildegarda de Bingen, Teilhard de Chardin), hindu-orientais (Trimurti, Krishna, Buda) e afro-brasileiras (orixás da Natureza)⁴.

3. Participar da elaboração de uma epistemologia ambiental

Emergem ensaios de uma nova epistemologia, voltada para o saber complexo⁵. Nesta direção convergem os ensaios interdisciplinares, o diálogo entre Ciências Humanas e Ciências Naturais e o encontro das várias esferas de realização do *humanum* com seus saberes (Arte, Direito, Ética, Comunicação, Psicologia, Sociologia, Religião). Edgar Morin tem desenvolvido longa reflexão, tocando não apenas os elementos tópicos da epistemologia (e suas pretensões), mas o próprio paradigma do conhecimento humano⁶. Também Pierre Dansereau tem reclamado a construção de uma epistemologia ecológica que inclua a ética e o princípio da síntese. Tratar-se-ia de um verdadeiro desafio civilizacional⁷. Alfredo Pena-Vega assume e desenvolve as perspectivas de Edgar Morin: insiste na Ciência Ecológica como construção e percepção complexas; um conhecimento inclusive crítico, pois coloca “em xeque” nossas coordenadas gnosiológicas, nossa delimitação das Ciências e até nosso comportamento⁸.

Segundo os autores, não se trata apenas de reconfigurar o conhecimento, mas de colocá-lo a serviço da vida do Planeta – o que requer também a revisão epistemológica. Para Alfredo Pena-Vega, participam da elaboração da epistemologia ecológica os dados da biologia, psicologia e física – desde que todos se disponham a rever seus paradigmas com humildade intelectual e rigor metodológico.

A valorização das ecofontes, o paradigma da síntese (com seus emblemas milenares) e a relação pessoa-natureza no âmbito do Sagrado têm levado vários desses autores a incluir elementos religiosos em suas propostas, ao menos em perspectiva. Mirando a uma nova epistemologia ambiental, Enrique Leff fala da colaboração dos saberes ancestrais e simbólicos, guardados secularmente pelas Religiões, mas quase sempre desqualificados do ponto de vista considerado “científico”. Este autor propõe, antes de tudo, rever o que seja “científico”, para depois rever o que seja “conhecimento”. Investiga os diferentes “saberes” e procura recuperar a dignidade epistemológica do patrimônio simbólico, mítico e ritual dos povos⁹.

4. Promover a ética ecológica pessoal, comunitária e global

⁴ Cf. Leonardo Boff. *Ecologia – grito da terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004. Michael Amaladoss. *Rumo à plenitude – em busca de uma espiritualidade integral*. São Paulo: Loyola, 1997. Marcial Maçaneiro; Afonso Murad. *A espiritualidade como caminho e mistério – os novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1999.

⁵ Cf. Edgar Morin. *Science avec conscience*. Paris: Fayard, 1982 ; e *O problema epistemológico da complexidade*. Lisboa: Europa-América Publicações, 1984. Giancarlo Bocchi; Mauro Ceruti. *La sfida della complessità*. Milano: Feltrinelli, 1985.

⁶ Cf. Edgar Morin. *Introduction à la pensée complexe*. Paris : ESF, 1990. Mauro Ceruti ; Giancarlo Bocchi ; Edgar Morin. *Un nouveau commencement*. Paris: Seuil, 1991.

⁷ “As ciências do meio-ambiente estão à procura de uma nova síntese do saber e de uma nova prescrição cujo princípio será mais ecológico do que econômico e mais ético do que científico” (Pierre Dansereau. *Ecologia humana*. Apud Mauricio Andrés Ribeiro. *Ética e sustentabilidade*. Em <ww.ecologizar.com.br>.

⁸ Alfredo Pena-Vega. *O despertar ecológico*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

⁹ Enrique Leff. *Epistemologia ambiental*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 161-180.

As Religiões (de cunho profético, místico ou sapiencial) chaves hermenêuticas sobre o mundo e a condição humana; constroem sentido existencial; inserem o ser humano no cosmos; propõem valores. Antes da emancipação histórica da Ética, do Direito e das Artes, as Religiões se ocupavam (como em parte ainda se ocupam) das esferas moral, jurídica e estética. Hoje, a sociedade se setorizou e o sujeito é nutrido por várias fontes, professando ou não um determinado credo. Contudo, as Religiões não podem renunciar à sua responsabilidade pela vida, pelo mundo – que perdura, se aprimora e é convidada a reler-se curso da História. Vários autores e líderes acreditam que as Religiões podem ser parceiras valiosas na promoção de uma ética ecológica, de nível triplo: pessoal, comunitária e global¹⁰. Destacando aspectos diferentes, os ensaios nesta direção convergem na cidadania planetária, na educação para a paz, na sacralidade da vida e da Natureza, que motivam a busca de uma relação sustentável com o Planeta.

5. Dialogar em conjunto sobre questões ecológicas

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

6. Atuar em conjunto em causas ecológicas

Agir é o desdobramento conseqüente do diálogo proposto acima. Mas há também casos emergenciais, em que o agir antecede o diálogo (situações críticas, estratégias humanitárias, encontros espontâneos, ações solidárias em caso de calamidades, guerras ou exclusão). Muitos dos autores citados acima alertam para a possibilidade (aliás, feliz) de as Religiões atuarem mais conjuntamente em benefício da justiça, paz e ecologia¹¹.

7. Reencantar a natureza

Reencantar a Natureza não significa simplesmente remitologizar o mundo. Isto seria atraente do ponto de vista psicológico-afetivo, mas poderia resvalar numa postura ingênua e pouco incidente diante dos fatores políticos, econômicos, técnicos e gerenciais que tocam à Ecologia. O “reencantamento” da Natureza é proposto, não com base numa leitura anacrônica das mitologias, mas com base nos *conteúdos* e *valores*

¹⁰ Além de Leonardo Boff, Pierre Dansereau, Edgar Morin, Bernhard Haering e o Dalai Lama, já citados ao longo deste estudo, acrescentamos Pierre Weil, Marcelo Barros, Faustino Teixeira, Hans Küng. Cf. Hans Küng. *Projeto de ética mundial*. São Paulo: Paulinas, 2001. Marcelo Barros. *O sonho da paz*. Petrópolis: Vozes, 1995. Bernhard Haering; Valentino Salvoldi. *Tolerância – por uma ética de solidariedade e paz*. São Paulo: Paulinas, 1995. Muitos outros promotores e promotoras do diálogo inter-religioso, da ecologia e da não-violência merecem somar-se a esta singela lista.

¹¹ Sobre dialogar e atuar em conjunto, remetemos aos programas de meio-ambiente da ONU e do Conselho Mundial de Igrejas; bem como à agenda de diálogo da *Comunità Sant’Egidio* (Roma), da *Fondation Hommes de Parole* (Paris), do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e dos eventos citados no nosso “prólogo”.

milenaes delas – arquetípicos, centrais e duradouros – capazes de educar comportamentos sustentáveis. Em termos simples, trata-se de fazer uma leitura oportuna das mitologias, símbolos e ritos referentes à condição humana na Terra, otimizando seu potencial hermenêutico (leitura do valor) e pedagógico (educador de atitudes). Alguns autores têm oferecido elementos significativos para tal. L. Boff se concentra na sacralidade da vida – fonte de um reencantamento conexional, cultural e ético da Natureza. Outros, como Orlando Figueiredo, teórico português, propõem o paradigma de Gaia: a Terra, segundo ele, é organismo vivo, auto-organizante, que tem sido ferido, entristecido, desrespeitado, com efeitos arriscados à existência humana. Segundo este autor, conceber a Terra como Gaia ajudaria a superar o dualismo funcionalista pessoa/natureza de estilo sujeito/objeto, para tratar o Planeta como “entidade” que hospeda, nutre e dialoga com a humanidade. Outros propõem a via da compaixão (Dalai Lama); da valorização das tradições ancestrais, ligadas à identidade das culturas (Reginaldo Prandi); ou ainda, o reencantamento através da dialogicidade profunda entre sujeito e natureza (Thomas Merton e animadores do DIM – Diálogo Inter-religioso Monástico). cremos que, em perspectiva cristã, contribuem para tal a obra de Hildegarda de Bingen e Francisco de Assis, entre outros.

PAINEL

Conviver, pensar e produzir com os Afro-americanos e caribenhos alternativas de sustentabilidade

Marcos Rodrigues da Silva¹

Os afrodescendentes na diáspora africana proporcionaram nos espaços de vivência da fé cristã e das religiões tradicionais africanas uma série de experiências comunitárias de convivência, pensamentos e a produção de uma reflexão teológica que podem fortalecer a sustentabilidade da vida e sua espiritualidade como povo na terra. É a terra da diáspora africana.

Este movimento fortaleceu a afirmação da auto-estima das pessoas, principalmente, no reconhecimento de laços familiares e da descendência. Nesse cenário complexo, é determinante para a construção de novas histórias de fé e experiências religiosas onde deparamos com o surgimento da reflexão teológica dando ênfase as realidades de como se organizam em comunidades as populações afrodescendentes.

O tema proposto neste XXI Congresso da SOTER – 2008 “Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade” é exigente e nos obriga uma atenção constante as experiências vividas nas comunidades afroamericanas e caribenhas. O leitor, nestas poucas linhas, não encontrará certamente respostas concluídas, mas o que pretendemos é somente recuperar elementos da história deste povo que podem proporcionar a continuidade da teologia afroamericana de libertação.

Com um olhar crítico sobre a realidade sócio-econômica e política aproximando o evangelho ao cotidiano das comunidades negras cristãs, surgem questões desafiadoras: Como ser negra e negra cristã num processo de libertação integral? Qual a melhor maneira de louvar o Deus da Vida com um jeito negro, com um celebrar litúrgico e ritual? De que forma Deus Pai e Mãe propõe que a comunidade afro-descendente participe na construção do Reino de Deus, proposto como seguimento do seu Filho? Que atitudes devem unir as heranças de africanidades com as histórias reconstruídas na diáspora afrodescendente?

POVOS AFRICANOS SEQUESTRADOS PARA A AMÉRICA LATINA E CARIBE

Hungus, Ienjes, Pendes, Songos, Libolos, Dembos, Quissamas, Congos Iacas, Angicos, Luandas, Lulus, Lubas, Fons, Pedás, Evés, Gãs, Huedás, Guns, Quetos, Anagôs, Gonjas, Baribas, Grunces, Nupes, Hauças, Canúris, Fulas, Oiós, Egbás, Ijexás, Ijebus, Ifés, Ondos, Oxôbos, Aoris, Ibadans, Jalofos, Serenes, Mandingas, Banhuns, Pépéis, Bijagós, Urrobos, Beafadas, Nalus, Bulons, Ibós, Ijós, Efiques, Ibibios, Itsequiris, Baribas, Timenés

Elementos afro de sustentabilidade da vida e espiritualidade

Para propor a reflexão do que vem a ser a aplicabilidade do conceito de sustentabilidade com o modo de ser e viver das populações afrodescendentes na diáspora afroamericana e caribenha está no desafio de sinalizar elementos conjunturais que possam favorecer práticas transformadoras de diversos atores sociais capazes de proporcionar avanços desta população afro em duas dimensões: - garantir o direito a

¹ Marcos Rodrigues da Silva – Membro do Grupo ATABAQUE de Cultura Negra e Teologia.

vida; e, - fortalecer seu modos de viver e celebrar com fundamentos tradicionais de espiritualidade negra.

Análises fundamentadas apontam para a implementação gradual de políticas públicas, nas últimas décadas, com o objetivo de atingir a promoção do desenvolvimento e a sustentabilidade – econômica e da dignidade humana da população afro em diversos setores da sociedade rural e urbana. Estas políticas públicas são suficientes, ou efetivamente, não focam nos objetivos de generalizar melhorias substanciais na qualidade de vida e nas oportunidades de prosperidade desta parcela da população afroamericana e caribenha.

Como exemplo, podemos observar a realidade do negro no Brasil, país que vem apontando melhorias, mas que não conseguem eliminar os índices de miséria e exclusão, onde as famílias negras são as mais atingidas. Os dados sinalizam que em 1990, 28,6% dos lares brasileiros e 35,8% da população eram considerados pobres. Em 1999, estes indicadores subiram para 29,8% e 37,5% respectivamente. O nível de indigência, entretanto, foi ligeiramente reduzido neste mesmo período, passando de 10,5% dos lares e 13,9% da população para 9,6% dos lares e 12,9% da população. Mas, o que podemos concluir é o aumento da pobreza. É, também a persistência das desigualdades regionais, setoriais, sociais e econômicas.

Outrossim, mesmo com os avanços em espaços conquistados pelos movimentos sociais – e aqui temos que fazer destaque para o Movimento Negro, com suas variadas bandeiras e pautas reivindicativas. Os efeitos conseguidos ainda estão muito aquém das necessidades. Alguns poucos resultados podem ser considerados restritos a determinadas regiões ou setores sociais. As assimetrias quanto às oportunidades de desenvolvimento e sustentabilidade ainda produzem no meio rural, o maior contingente de pobres e de excluídos. E, sem qualquer dúvida os afroamericanos e caribenhos é a parcela da sociedade que mais sofre as agressões deste sistema.

No conjunto do movimento social que enfrenta esses problemas, a partir da realidade da população afro quer mudanças. Estas deverão ocorrer no espoco e na forma de encarar o desafio de resgatar da pobreza e do abandono à vasta população afroamericana e caribenha, que atualmente enfrenta velhos problemas que sempre assolaram o meio rural e urbano de suas realidades geopolíticas. Mudanças essenciais deverão ser assumidas pelos formuladores e operadores das políticas públicas, o que significa, fundamentalmente, reconhecer a importância de aqueles mecanismos estruturais que garante a sustentabilidade de um povo: a terra e o acesso a ela. São dois elementos capazes de enfrentar a raiz da pobreza e da exclusão social – rural e urbana. Isto acontecendo teremos na agricultura familiar a garantia da produção dos alimentos que garantem a vida. Mas, também devemos compreender que novos movimentos acontecem no meio rural e urbano que desejam a garantia de alimentos, a integridade territorial, a preservação da biodiversidade, a conservação dos recursos naturais, a valorização da cultura e a multiplicação de oportunidades de inclusão.

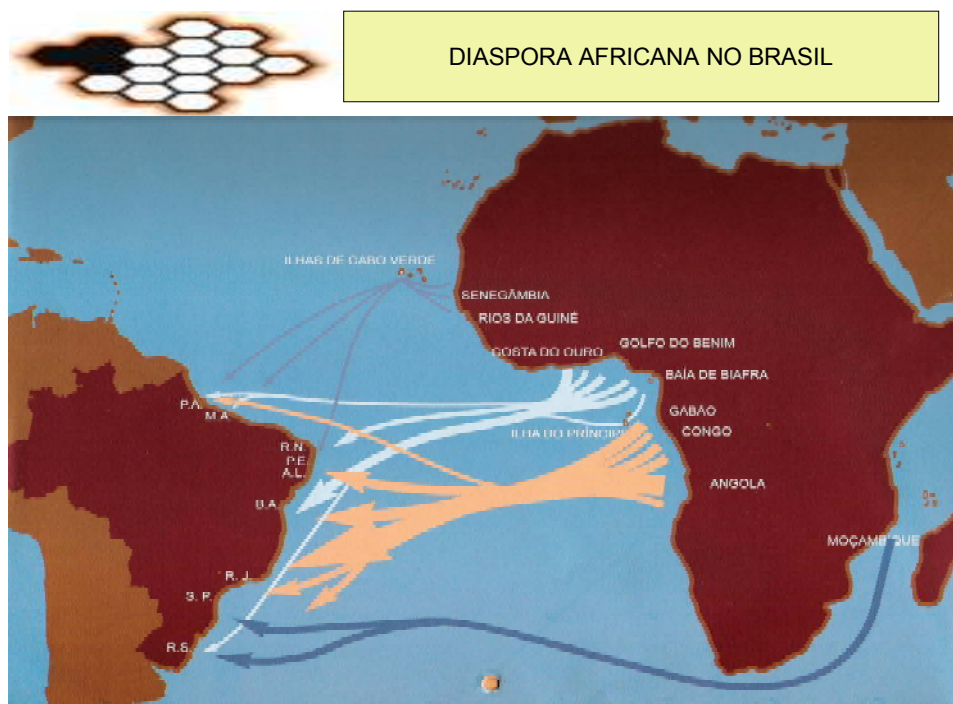
Os movimentos desta população afrodescendentes para ser valorizado no rural e no urbano, precisam cumprir com os requisitos da produção, da otimização de seus recursos e da geração de riquezas, o que somente será viável se forem compreendidos e dinamizados seus próprios recursos humanos e naturais; se forem incorporados elementos da ciência, na forma de tecnologias ambientalmente amigáveis; se forem articuladas as interações como os demais setores econômicos; se o seu capital social se desenvolver e, com ele, as pessoas encontrarem melhores oportunidades de bem-estar e de dignidade. Apesar das evidentes diferenças, o “rural” e o “urbano” não constituem

mais dois mundos á parte. Em boa parte das regiões do continente americano, as comunidades negras rurais e urbanas estão intimamente associadas em termos de causas e efeitos de diversos problemas sociais, econômicos e ambientais. Seria sensato inferir que essas comunidades também estariam solidárias quanto às possibilidades reais de enfrentá-los.

Concretamente, qualquer proposta inovadora que busque estimular o desenvolvimento sustentável deve enfatizar complementaridade, interdependência, coincidências e agendas comuns desses dois lados de uma mesma moeda: a população afrodescendente rural e urbana.

Devemos ter a clareza de uma verdade, o principal desafio ético da sociedade é banir a fome e a miséria do seio do nosso povo afroamericano e caribenho. O maior desafio social é livrar da pobreza esta população, estabelecendo mecanismos de estímulos à sua inclusão digna no processo de desenvolvimento em seus países. Frente à grandeza deste desafio, não se pode imaginar que ele será vencido pela repetição dos mesmos erros do passado, que atenderam insuficientemente a alguns setores ou regiões. Não é suficiente fazermos mais do mesmo. É necessário que façamos mais do novo. Os gestores públicos necessitam aproveitar oportunidades de alterar efetivamente os velhos paradigmas orientados para a concentração dos ativos e da renda, para a superexploração dos recursos naturais e para a discriminação de oportunidades.

A solução definitiva virá apenas com a aceitação de que transformações importantes deverão ocorrer na sociedade, com o estabelecimento de padrões de desenvolvimento sustentáveis em todos os setores, continuamente aprimorados por meio de ordenamento dinâmicos e democraticamente conduzidos. Para que estes expressivos avanços aconteçam será preciso aprofundar mudanças e avançar em direção a novos paradigmas nas relações entre as pessoas, as culturas e, uma nova compreensão de Estado e a Sociedade. Deste modo, estabelecendo políticas públicas duradouras e abrangentes, com instrumentos focados nas transformações pretendidas, pela população afrodescendentes, que estimulem o desenvolvimento descentralizado e a autogestão.



O nosso desafio, a partir da reflexão teológica e das ciências da religião, é perceber neste contexto de mudanças novos paradigmas de transformação dos processo de desenvolvimento com sustentabilidade e, quais são as características de uma espiritualidade negra. Assim, apontamos alguns caminhos de reconhecimento que já são percebidos para esta espiritualidade no cotidiano do povo afrodescendentes:

1. É uma espiritualidade holística, vale dizer, de conjunto; está dentro de uma visão macro, uma cosmovisão: visão do homem, da mulher, da morte, da vida, da dor, do corpo. É a manifestação plena da Olorumvisão ou Zambivisão. É uma espiritualidade cósmica, Deus e o Mundo num só Ato. Daí a idéia dos *Três sangues* na Tradicional Religião Africana (RTA) e suas variantes no Brasil: o “sangue” animal, vegetal e mineral. Assim se concluem que a pedra tem sangue. Uma cultura que afirme isso é uma cultura sofisticada.

2. É uma espiritualidade do Axé – da Força Vital, da Vida. Aqui o sacerdócio é elemento transmissor do Axé – ser sacerdote, sacerdotisa são transmissores do Axé. Quando alguém procura um sacerdote, ou uma sacerdotisa da Tradição dos Orixás está procurando Vida, “toque”, carinho, cura, libertação.

3. O centro da espiritualidade negra é a fé e não a religião; é lógico que a religião é importante, mas é uma importância relativa e não absoluta. O elemento absoluto é a Fé, por isso um membro de uma Comunidade Terreiro, consegue comungar em diversos “lugares”, por isso sua fé tem diversas expressões.

A FESTA AFRICANA NA DIÁSPORA



4. É uma espiritualidade ecumênico-ecológica. É uma espiritualidade que busca o ecumenismo não exclusivamente “racional”, mas do ecológico, do amor à natureza, como Mãe/Pai de todos os seres, humanos.

5. É uma espiritualidade matrilinear, da misericórdia, do aconchego. Somos masculino - animus e feminino – anima. É uma espiritualidade que não se esgota no feminino, mas tem nele seu início. Daí a importância do mito, que narra que foi do ventre aberto de Iemanjá que nasceram todos os Orixás. Pensar em figuras como Mãe Menininha, Mãe Andressa, Mãe Aninha.... É uma espiritualidade que rompe com certas tradições machistas, sexistas.

6. É uma espiritualidade que tem como eixo a dialética. Uma espiritualidade da contradição afirmando que a realidade não é ou isso ou aquilo, a realidade é isso e aquilo. É contemplação e ação; é o Batuque e o Silêncio: é o corpo e alma; é plural.

7. É uma espiritualidade que tem uma dimensão bíblica que aparece forte na importância dos mitos cosmogônicos com o valor da unidade entre o humano e o inefável.

Sustentabilidade da vida é aberta à história do povo negro

A reflexão teológica negra afroamericana de libertação, enquanto saber teologal, é identificada com os anseios da comunidade negra, quando é capaz de impulsionar as mudanças nos conteúdos da reflexão teológica que permeia a prática e o discurso da Igreja. Eis um grande desafio que exige do teólogo e da teóloga em estar fazendo uma exercício de abertura a toda a realidade cultural e religiosa das populações afrodesendnete, nesta grande diáspora africana. É uma tarefa que leva a imersão no contexto vivido pela populações negra nos morros, nas favelas, nos cortiços, nos afoxés, nas congadas, nos tambores de crioulas, nas comunidades tradicionais quilombolas e palanqueiras, nos assentamentos, nas roças e casas de santo e, na classe média ascendente e crítica.

Estas são algumas ações, entre as grandes tarefas da produção teológica para afirmar a sustentabilidade da vida e a espiritualidade afrodescendente afroamericana e caribenha, que pode alimentar a vida teologal das pequenas comunidades cristãs de todo o continente afrodescendnete. Portanto, é preciso recordar alguns compromissos junto a esse povo:

- é continuamente fazer opções particulares, o que consiste estar numa atitude de observação as práticas vividas na comunidades negras e, que o teólogo/a, tem que escolher entre inúmeras figuras possíveis uma que o autor estima mais correta. Os outros, porém, podem achar que a escolha foi mal. De qualquer maneira, eles terão a razão ao descobrirem que a opção feita reflete a personalidade do autor.

- é elaborar um discurso teológico em processo contínuo, o que exige daquele/a que está observando acentuar as luzes sobre os fatos da história do povo afroamericano e caribenho onde podem ser reconhecidos os elementos que geraram a luz da fé e dos paradigmas (vida, justiça, pecado, idolatria, fraternidade, reconciliação, salvação, ancestralidade). Trata-se, numa atitude teologal, atribuir “juízo”, “interpretação”, para situações e realidades históricas em que a população negra vive a sua fé autêntica. Aqui fica uma questão – sê é somente esta a realidade onde evidencia a acolhida do plano libertador de Deus (*mysterium liberationis*), ou a negação da vontade (*mysterium iniquitatis*)? Temos que reconhecer novos espaços das manifestações do Deus da Vida.

- é um enfrentamento com realidades de estratificação e globalização, um encontro tumultuado de situações de não-vida, e muitas vezes, realidades cruéis de morte, genocídio e racismo. A teologia afroamericana e caribenha de libertação deve, permanentemente, estar respondendo com uma reflexão teológica sinalizando para a credibilidade de um projeto que seja vida para todos, firmado na totalidade da pessoa com suas heranças familiares e a natureza que o envolve no quotidiano. Ou seja, radicalmente, é reconhecer uma experiência de vida em que a credibilidade de Deus, como o Deus da Vida, como o Deus criador e salvador é a única via para a superação destas situações de morte. A prática de uma teologia afroamericana e caribenha de libertação está firmada no confronto entre as realidade de morte e a afirmação da vida.

Com uma leitura crítica e sistemática, tendo no Deus da Vida o único parâmetro libertador e integrador, a produção teológica encontrará poder para discernir à luz da fé nas suas práticas religiosas, respeitando e discernindo os ritos e as representações deste povo negro.

- é afirmar a identidade de um povo na diáspora, que sempre se afirmou na certeza da esperança, contra toda e qualquer desesperança, que é um espírito presente e vivificador desta nova (des)ordem mundial. Este contexto fortalece o discurso de relativizar e desestimular práticas de esperança e resistência, em especial das organizações populares e de massa. Podemos perceber que a comunidade afroamericana e caribenha permanece numa teimosia histórica, sinalizando a alegria de viver como práticas comunitárias junto a uma consciência de cidadania plena. O momento aponta para a grande lógica do mercado livre, onde impera a dominação do grande capital e morte dos empobrecidos e excluídos sócio-econômico e cultural. Precisamos destruir estes fetiches com uma reflexão teológica baseada na sustentabilidade da vida e, que seja capaz de revelar as entranhas de uma espiritualidade libertador afro.

Para concluir, podemos apontar algumas hipóteses para que a produção teológica afro possa apontar elementos epistemológicos e faça uma verdadeira hermenêutica das comunidades negras, com ênfase na sustentabilidade da vida e na afirmação de uma espiritualidade afro:

- A elaboração da teologia afroamericana e caribenha a partir do reverso da história. Isto é, devemos pensar uma reflexão teológica que seja na sua totalidade uma prática de inserção no dia-a-dia da comunidade negra cristã. E, como desafio apontar a presença de Deus nos diversos territórios e espaços das Religiões Tradicionais Africanas. Este é o ambiente que deve problematizar e ser problematizado no sentido de responder aos pressupostos de uma teologia afroamericana e caribenha. Para tanto, deve ser iluminado pela Palavra de Deus e os sinais do Espírito na vida comunitária, que por excelência identifica o jeito de ser da mulher negra e do homem negro.
- Esta prática de inserção teológica não pode ser algo abstrato. Deve ser ligada a ações vividas no contexto histórico-ecclesial-comunitário. Nesse ambiente escolhido com mediações e condicionamentos que devem traçar um novo rosto de Deus, cada vez mais enegrecido e comprometido com as práticas de libertação das populações afrodescendentes.
- Pensar uma nova evangelização do povo negro. Esta nova evangelização deve ter a capacidade de atingir a todos, desde as comunidades mais pobres, com especial atenção ao protagonismo dos leigos e dos jovens onde tenha destaque o sentido missionário e profético que destaque o sentido missionário da opção pelos mais pobres, com especial atenção aos pressupostos de uma teologia afroamericana ica.
- Uma promoção humana com base na sustentabilidade da vida e espiritualidade afro, em que os povos afroamericanos e caribenhos, ao assumir o clamor dos pobres, através de uma responsável opção preferencial pelos pobres, e a exigência de uma nova ordem econômica, social e política que as famílias afro e suas comunidades sejam o centro das relações de identidades e de afirmação do respeito a Vida.

Tudo faz parte deste da riqueza este povo afroamericano e caribenho, na diáspora africana, que oferece como base para reconhecer o(s) rosto(s) de Deus na história das populações afrodescendentes.

MESAS DE ESTUDO

Mesa PUC-SP

Gerações, conduções e destinos da vida e do universo em relatos míticos, apocalípticos e sapienciais

Prof. Dr. Rafael Rodrigues da Silva – PUC-SP

A presente mesa propõe a considerar como em algumas tradições bíblicas é abordada a temática da origem, condução e destino da vida e do universo. Serão privilegiados os textos cosmogônicos dos primeiros capítulos do Gênesis, bem como apocalípticos (Is 24-27). Também se propõe uma consideração sobre uma antiga tradição sapiencial atribuída a Jesus que eventualmente possa jogar luzes sobre a temática geral do Congresso.

Fins e recomeços nas tradições apocalípticas

Em nossos dias termos como “apocalipse” ou “apocalíptica” tornaram-se tão comuns em meio aos discursos religiosos diante de catastrofes e acontecimentos de grandes proporções. Uma obra traduzida em 2003 no Brasil sobre o livro do Apocalipse deixa transparecer esta forte tendência de ler muitos acontecimentos da atualidade com chave apocalíptica¹. A perspectiva de ler a apocalíptica para a situação atual apontou para dois caminhos: um reforçando a leitura catastrófica e, um outro, trazendo à tona a resistência histórico-social. A leitura pessimista e catastrófica está muito presente como tema em novelas, filmes, jogos de computador, ficção científica, programas religiosos televisivos e na pregação de muitas igrejas (nos templos, nas praças e nas ruas). Dois exemplos atestam para esta tendência. Um, se deu quando aconteceu o ataque às torres do World Trade Center em Setembro de 2001. Muitos estamparam imagens e discursos apocalípticos diante do acontecimento e, o outro, depois do tsunami em Dezembro de 2004. Muitos falaram em chegada do fim do mundo. Nesta direção D. S. Russell expõe a controvérsia nas interpretações de H. H. Rowley (que tentou mostrar a relevância da apocalíptica para os tempos atuais) com James Barr que afirmou que as suas tentativas são basicamente não-apocalípticas em suas atitudes e simpatias².

Antes de mais nada é preciso ter claro as características de um texto apocalíptico. Depois vamos nos deter sobre o texto de Isaías 24-27 a fim de buscar luzes para o mundo que hoje passa por dificuldades na dimensão de uma vida sustentável no planeta que a cada dia é destruído pelos projetos político-econômicos e pela corrida desenfreada por mais capital.

Um apocalipse pode ser tomado como literatura de revelação com uma estrutura narrativa³, levando os seus ouvintes a uma interpretação do presente e das

¹Wes Howard-Brook, Anthony Gwyther. *Desmascarando o imperialismo. Interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo, Paulus/Loyola, 2003.

²Veja D. S. Russell. *Desvelamento Divino. Uma introdução à apocalíptica judaica*. São Paulo, Paulus, 1997, p.14.

³John J. Collins. *The Morphology of a Genre*. Semeia, 14, Missoula, 1979, p.9, citado por Martinus de Boer. A influência da apocalíptica judaica sobre as origens cristãs: gênero, cosmovisão e movimento social. *Estudos de Religião* 19, São Bernardo do Campo, p.12.

circunstâncias terrenas⁴. Nesta perspectiva, é um material dirigido aos grupos em crise com a intenção de exortá-los e consolá-los⁵, explicando a realidade presente na busca de sinais de esperança em meio à desesperança⁶. Percebemos duas tendências na leitura do que seja a apocalíptica. Uma lê este fenômeno estritamente relacionado com as imagens sobrenaturais e com toda dimensão escatológica e de expectativas de transformação cósmica. A outra tece um entendimento do discurso apocalíptico no seu ambiente histórico-social. Por sinal, estas tendências acabam tendo um cruzamento que pode ser profícuo quanto problemático. Não vemos dificuldades em tomar estas duas tendências para se ler o fenômeno apocalíptico, pois a descoberta das experiências revelatórias e do imaginário dos grupos apocalípticos deve e tem que se encontrar com a perspectiva de conflitos, tensões e lutas destes determinados grupos na sociedade. Podemos destacar Paul D. Hanson⁷ como um exemplo da tendência histórica voltada para a dimensão escatológica. Para Hanson a busca de entender a apocalíptica nos seu ambiente histórico é importante para que a interpretação da apocalíptica antiga não seja transformada e se feche na leitura fundamentalista de determinados grupos religiosos. E com isso descaracterizamos a riqueza da cosmovisão e das construções míticas do homem antigo⁸. A fundamentação histórica proposta por Hanson perpassa pelo estudo da profecia e dos antigos materiais míticos como “raiz mestra” da apocalíptica⁹.

Já a obra de Christopher Rowland vai enfatizar a dimensão mística e do mundo celestial¹⁰. Evidentemente que apocalíptica enquanto literatura “aberta” vai permitir todas estas incursões e ênfases (social, antropológica, histórica, mística...). Um esforço para tentar juntar estas dimensões encontra-se no trabalho de Adela Yarbro Collins¹¹.

Severino Croatto apresenta os principais aspectos formais que constituem o gênero literário apocalipse tomados da revista *Semeia*¹²: 1. As revelações transmitidas através de visões; epifanias acompanhadas pelo mediador ou intérprete; viagem a outro mundo e revelação escrita num documento. 2. apresentam temas relacionados com o começo da

⁴Ludovico Garmus. Traços apocalípticos em Ezequiel 38-39. *Estudos Bíblicos* 65, Petrópolis/São Leopoldo, 2000, p.38. Agabo Borges de Souza diz que a “a literatura apocalíptica não é a literatura do horrendo, mas da esperança, pois se trata da ação de Deus na história libertando a história dos poderes desumanizadores. Portanto esta literatura não fala simplesmente do fim da criação, mas da restauração da criação, restabelecendo as relações humanizadoras propostas por Deus ao mundo”. In: O fim do mundo no livro de Daniel: a esperança do novo. *Estudos Bíblicos* 59, Petrópolis/São Leopoldo, 1998, p.24.

⁵D. Hellholm. The Problem of apocalyptic Genre and the Apocalypse of John. *Society of Biblical Literature*, 1982, p.168, citado por Gabriel M. Nápole. Desarrollo y Evolución de los Estudios sobre “la Apocalíptica”. *Estudios Bíblicos* 59, 2001, p.356. [O autor apresenta a definição de John J. Collins e acrescenta o aspecto da crise do grupo destinatário da apocalíptica e, conseqüentemente, ela tem a função de exortar e consolar].

⁶Boletim Palavra Partilhada. *Mística e Apocalíptica*. CEBI-SUL, ano 8, n.4, 1989, p.16-17. Veja também Carlos Mesters e Francisco Orofino. *Apocalipse de João: Esperança, Coragem e Alegria*. *Círculos Bíblicos*. CEBI, A Palavra na Vida 119/120, 1997, p.14.

⁷Paul D. Hanson. *The Dawn of Apocalyptic*. Philadelphia, Fortress, 1975.

⁸Paul D. Hanson. Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame. *Apocalipsismo. Coletânea de estudos*. São Leopoldo, Sinodal, 1983, pp.36-37.

⁹*Ibid.*, pp.35-60.

¹⁰Christopher Rowland. *The Open Heaven*. New York, Crossroad, 1982.

¹¹*Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden, New York, Brill, 1996.

¹²José Severino Croatto. Apocalíptica e esperança dos oprimidos (Contexto sócio-político e cultural do gênero apocalíptico). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. n.7, São Paulo, Petrópolis/São Leopoldo, Editora Vozes/Editora Sinodal, 1990, pp. 8-21. Veja também Gabriel M. Nápole. Desarrollo y Evolución de los Estudios sobre “la Apocalíptica”. *Estudios Bíblicos* 59, 2001, pp.353-355.

história ou da pré-história: teogonia ou cosmogonia; eventos primordiais que tem significado paradigmático para o resto da história, como a interpretação do pecado de Adão; releitura da história do mundo ou de Israel (no sentido de lembrança do passado) ou uma profetia ex-eventu, onde a história passada é disfarçada como futura; salvação presente que se dá através do conhecimento (tema próprio dos apocalipses gnósticos); uma escatologia da crise, que se dá na descrição de uma perseguição dos justos ou nos desastres e sofrimentos que perturbam a natureza e a história; julgamento escatológico e de destruição dos opressores (nos textos gnósticos e o julgamento e destruição do mundo) e das forças de outro mundo.

A catástrofe é tema recorrente nos discursos de expectativa e reviravolta social nos apocalipses. Por isso, encontramos nesta literatura uma espera febril do fim deste mundo e, ao mesmo tempo, o desejo de uma mudança repentina e total das relações humanas. Em alguns livros o fim do mundo é descrito a partir de uma catástrofe cósmica (Dn 7,11; 2Br 20,8; 4Esd 5,4-6; ApAbr 30); no entanto, depois da destruição tem espaço a salvação paradisíaca. A salvação do resto que sobreviverá e dos que experimentaram a ressurreição e conseguirão ver o trono de Deus destruindo os reinos da terra e estabelecendo o reino de Deus na terra (Dn 7,14; 1Hen 41; Ap 11,15)¹³.

À luz dessas rápidas notas sobre a apocalíptica podemos iniciar a leitura do livreto apocalíptico em Isaías.

Fins e recomeços: Uma leitura de Isaías 24-27

Sem entrar na discussão se estes capítulos constituem um apocalipse ou são textos que apresentam alguns elementos do gênero apocalíptico, consideraremos a sua marca de oráculos que anunciam o fim da terra e não simplesmente o fim das nações como lemos nos ditos proféticos. Aqui encontramos um livreto especial, produzido em ambientes pós-exílicos, que foram inseridos pelos redatores do livro de Isaías como continuação e aprofundamento dos oráculos contra as nações estrangeiras (Is 13-23). Este livreto reúne profecias, julgamentos, orações e cânticos ao redor da queda final da terra e o triunfo de Javé.

Isaías 24 tematiza o abalo da terra e os motivos da devastação. O oráculo começa com a fórmula “eis que” para descrever a ação de Javé sobre a terra e conseqüentemente a perturbação sobre os habitantes da cidade e o estar coberta de luto. A assolação e devastação da terra assolada e devastada que implicará em dispersão dos habitantes (*yoxbe*)¹⁴, que serão social e economicamente nivelados (v.2). A terra cobre-se de luto

¹³ citado por Alejandro Diez Macho. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Madrid, Ediciones Cristiandad, Tomo I, 1984, p.46-47.

¹⁴ Nos textos proféticos e pré-exílicos o termo *yoxbe ha'raez* – “habitantes da terra”, pode ser traduzido como “aqueles que sentam”, ou “os que estão sentados sobre o trono do rei” ou ainda “aqueles que presidem a corte”. Veja: Ludwig Köhler e Walter Baumgartner. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, 1985, p.409-10 e 520-535. Podemos relacionar esta expressão com “todos os poderosos da terra” em Is 14,9 ou com os “nobres da terra” em Is 23,8. Seguindo esta definição, podemos dizer que o anúncio de destruição do v.18 se dirige à corte, ou melhor dizendo, à elite governante. Norman K. Gottwald propõe traduzir no sentido de “governadores”. Seriam aqueles que estão no exercício da autoridade política. Elaborando uma análise dos *yoxebim* nos profetas e nos textos históricos, conclui que: 1. há uma incidência significativa de *yxb* na forma participial “sentando no trono”, tendo aí um sentido de um substantivo comum, “governador/líder” ou de um substantivo verbal, “governando/ocupando um cargo/exercendo uma autoridade”; 2. é aplicado diretamente aos líderes israelitas; 3. possui uma coloração de “governar abusivamente” ou “governar opressivamente” ou até mesmo de “governando ilegitimamente”; 4. a liderança aludida por *yxb* é mais ampla do que a realza propriamente dita, se

porque foi profanada pela ação dos habitantes que transgrediram a lei, mudaram o decreto e romperam a aliança (v.3-6). No entanto, o oráculo trabalha com o oposições: na terra em luto (assolada e devastada) o vinho noovo lamenta, a videira perece, o som dos tambores é silenciado. Fim de festa: não se bebe vinho, nem bebida forte (v.7-12). O abalo dos fundamentos da terra implica em castigo para os reis da terra, na terra.

“A terra será toda arrasada, a terra será sacudida violentamente, a terra será fortemente abalada. A terra cambaleará como um embriagado, ela oscilará como uma cabana, seu crime, pesará sobre ela, ela cairá e não mais se levantará. E acontecerá naquele dia: Javé visitará o exército do alto, no alto e os reis da terra, na terra. Eles serão reunidos, como um bando de prisioneiros destinados à cova, serão encerrados no cárcere; depois de longo tempo, serão chamados às contas. A lua ficará confusa, o sol se cobrirá de vergonha, porque Javé dos Exércitos reina no monte Sião e em Jerusalém, e a sua Glória resplandece diante dos seus anciãos” (v.19-23)

A leitura do abalo dos fundamentos da terra tem um tom político ao descrever a oposição aos reis e a expectativa da instauração do reinado de Javé, pois o pano de fundo da catástrofe são os impérios ditatoriais e opressores que Israel conheceu em sua história¹⁵. Acompanhados, evidentemente, do projeto de reviravolta social que estes grupos de resistência alimentam de um julgamento dos reis. Esta linguagem em Is 24,19-23 tem uma grande proximidade com a escatologia profética que eram dirigidas às nações através do discurso e interpretação dos profetas. Aqui percebemos que os grupos de resistência seja à dominação persa, seja nos inícios de uma dominação helênica não abandonaram a crítica político-histórica aos projetos dos reis e dos chefes (tão presente nos oráculos proféticos) e, conseqüentemente, alimentaram a esperança de salvação em dimensões cósmicas e criacionais. De um lado, percebemos a utilização de manifestações cósmicas associadas às ações de Deus (Javé) na história do seu povo e, de outro, a busca de encorajamento demonstrando uma libertação bem acima das duras realidades deste mundo, como podemos ler em 27,1 (“*Naquele dia, punirá Javé, com a sua espada dura, grande e forte, o Leviatã, serpente má, o Leviatã, serpente tortuosa, e matará o monstro que habita o mar*”)¹⁶.

Nesta direção, o hino de louvor nos v.1-5 de Is 25 exalta a fidelidade de Javé que é um Deus que age maravilhosamente destruindo o poderio militar e se apresentando como a defesa do fraco e do indigente (os pobres)¹⁷. O louvor à fidelidade de Javé não só reporta para a sua ação como Criador e Senhor da história, mas, busca demonstrar que somente é dele a glória. A ação salvadora de Javé expressa na sua *Kabod* é decorrente da vitória sobre as dominações político-militar e econômica. Como afirma,

bem que em alguns casos seja paralelo a “reinar”. E sua aplicação se dá pelo fato de que não eram apenas reis que “sentavam” no exercício do cargo, todas as espécies de funcionários políticos “sentavam” no conselho. Assim *yoxeb* pode ser um rei, um príncipe, um comandante militar, um juiz ou meramente um líder ou funcionário de posição ou graduação não especificada. Pode ser meramente alguém que exerça algum poder efetivo, como um negociante ganancioso ou alguém que se apossa de terras ilegalmente.

¹⁵ Veja comentário de José Severino Croatto. *Isaias. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol I: 1-39: o profeta da justiça e da fidelidade*. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Editora Sinodal, São Paulo: Imprensa Metodista, 1989.

¹⁶ Veja Paul D. Hanson. *Apocalíptica no Antigo Testamento: um reexame*. In: AAVV. *Apocalipsismo. Coletânea de Estudos*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1983, p.35-60.

¹⁷ *dal/dallim* (pobre, baixo, inferior, fraco, magro e necessitado) e *'ebyôn* (carente, pobre, necessitado, indigente, pedinte).

Severino Croatto, este “é um canto ao vencedor divino da força repressora de regimes ditatoriais”¹⁸.

Nos v.6-12 Javé é apresentado como o Deus que destruiu a morte para sempre (talvez uma referência ao fim do exílio), que enxugou a lágrima de todos os rostos, que rebaixou e acabou com a altivez das cidades fortificadas. Mesmo que transpareça no texto que Deus porá fim à morte, denota na intenção recriadora dos grupos apocalípticos a perspectiva de vitória sobre as situações de morte coletiva do povo. A exaltação e vitória de Javé vem acompanhada da glória de uma nação justa que abrirá as portas da cidade e esta que antes era inacessível, agora, será pisada pelos pés dos pobres e dos fracos (cf. 26,1-6). Eis uma metáfora para descrever o castigo para os tiranos.

O recomeço e a recriação é demonstrado nestes canticos, hinos e profecia apocalíptica através da imagem do Deus que cuida da vinha (guarda, rega, vigia noite e dia). Daí a perspectiva do Deus que cuida da terra mediante o estabelecimento de um processo de purificação e expiação da iniquidade de Jacó (27,1-11), que culminará numa convocação dos que andam perdidos na terra da Assíria e desterrados na terra do Egito (27,12-13). A imagem da colheita de Javé evoca na expectativa recriadora da vida para estes grupos oprimidos pelo domínio persa, a possibilidade de se sustentar na terra da promessa. Longe das cidades fortificadas, fora da Assíria e do Egito, em oposição aos projetos político-econômicos dos dominadores que expulsam os povos da terra. *“Acontecerá naquele dia que Javé fará uma debulha, desde a corrente do rio até o canal do Egito, e vós, filhos de Israel, sereis respigados um por um. Acontecerá naquele dia que se tocará uma grande trombeta e os que andam perdidos na terra da Assíria, bem como os que andam desterrados na terra do Egito, virão e adorarão Javé no monte santo, em Jerusalém”*.

¹⁸ José Severino Croatto. *Isaiás. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol I: 1-39: o profeta da justiça e da fidelidade...*, p.154.

Aprender dos corvos e dos lírios: provocações de Q 12,22-31

Pedro Lima Vasconcellos¹

A temática desse congresso pode, por várias razões, tornar estimulante a abordagem do provocativo texto subjacente a Lc 12,22-31, que, embora conhecido, parece ou não ser muito levado em conta nas apresentações da mensagem de Jesus ou, quando o é, recebe o mais das vezes uma interpretação, digamos, “adocicada”, sem que se considere a profunda crítica, feita em tons sofisticadamente irônicos, a modos convencionais de ver o mundo e viver a existência.

A referência à natureza em elementos desprezíveis ou banais e à sua dinâmica se dá, no texto em questão, em conexão com uma alusão pouco elegante ou elogiosa à figura de Salomão. Essa argumentação se dá no contexto de uma exortação de Jesus quanto às preocupações e valores da vida. Esta conexão entre política, natureza e exortação prática é o que queremos investigar neste estudo.

No entanto, queremos nos perguntar, por meio da aproximação a este texto, sobre o modo de um grupo, da primeiríssima geração de seguidores e seguidoras dos ensinamentos do mestre Jesus de Nazaré, conceber a relação entre determinados valores sociais estabelecidos e propostos, de um lado, e percepções do que seja o modo de ser da natureza, e ainda inserindo na problemática o eixo da política. Com efeito, grande parte dos estudiosos está de acordo em reconhecer que, subjacente a essa passagem de Lucas, e a várias outras (encontradas também em Mateus), está um evangelho, hoje perdido, mas cuja existência parece muito plausível. Este evangelho, na sua forma e construção peculiares, conhecido na pesquisa exegética como “Q” (abreviação do alemão Quelle, que significa “fonte”), tem na passagem que consideraremos um de seus momentos-chave. Assim, depois da apresentação do texto e da consideração a respeito de sua origem em termos literários, trataremos de situá-lo no interior do movimento de gente referida a Jesus, e passaremos à reflexão sobre a temática que nos importa nessa oportunidade.

1. O texto e sua configuração literária

Consideremos, por ora, o texto de Q 12,22-31²:

22b Por isso vos digo: Não estejais ansiosos quanto à vossa vida, com o que haveis de comer, nem quanto ao corpo, com que vos haveis de vestir.

23 Acaso a vida não é mais do que o alimento, e o corpo mais do que o vestuário?

24 Considerai os corvos, que não semeiam nem ceifam; não têm despensa nem celeiro; contudo, Deus os alimenta. Acaso não valeis mais do que as aves?

¹ Professor Assistente-Doutor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião e do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, e ainda do Centro Unisal e da Faculdade Dominicana de Teologia. Mestre em Ciências da Religião: Bíblia pela UMESP e Doutor em Ciências Sociais: Antropologia pela PUC-SP. Endereço eletrônico: plvascon@uol.com.br.

² A citação das passagens de Q costuma ser feita com a numeração de capítulos e versículos de Lucas, porque nesta obra, ao que parece, os dizeres do “evangelho perdido” foram conservados com mais fidelidade.

25 Quem de vós, por mais ansioso que esteja, pode acrescentar um côvado à sua estatura?

26 E pela vestimenta, por que vos preocupais?

27 Considerai os lírios, como crescem; não trabalham, nem fiam; contudo vos digo que nem mesmo Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como um deles.

28 Se, pois, Deus assim veste a erva que hoje está no campo e amanhã é lançada no forno, quanto mais vós, homens de pouca fé?

29 Não procureis, pois, o que haveis de comer, ou o que haveis de beber, ou com o que vestireis.

30 Porque a todas estas coisas os gentios procuram; mas vosso Pai sabe que precisais delas.

31 Buscai antes o seu reino, e estas coisas vos serão acrescentadas.³

Esse texto pode ser lido, quase sem modificações, em Mt 6,25-33. Como em várias outras situações, estamos, no âmbito da tradição sinótica, diante de um “texto de dupla tradição”, isto é, presente em Mateus e Lucas mas ausente em Marcos. O reconhecimento da prioridade literária deste e da dependência que os outros dois têm em relação a ele levou a que se supusesse a existência de um outro escrito que, assim como Marcos, teria servido de base para a escrita de Mateus e Lucas. Este é exatamente o Evangelho “Q”.⁴

Inicialmente considerada apenas na perspectiva de se encaminhar a resolução do “problema sinótico”, nos últimos tempos se tem buscado considerar Q como expressão de um modo de recepção do ensino de Jesus e de uma postura peculiar diante da realidade que envolvia o grupo em função de que o escrito fora inicialmente pensado.⁵ Assim, tomamos Q 12,22-31 não como expressão de ditos de Jesus (algo que, por outro lado, soa altamente provável)⁶, nem como fonte para a escrita de Lucas, mas como um testemunho literário organizado sobre como um determinado grupo receptor da mensagem de Jesus e a ele reportado era estimulado a, aprendendo de corvos e lírios, assumir determinados valores que iam na contramão dos valores sociais estabelecidos, sustentados inclusive por exemplos da história de Israel.

³ Baseamo-nos, para essa tradução, no texto estabelecido por James Robinson, Paul Hoffmann e John S. Kloppenborg em *El documento Q. Sígueme / Peeters, Salamanca / Leuven, 2002, p.163-165.*

⁴ Não entraremos aqui na justificação desta hipótese, nem nas razões pelas quais a esposamos. Para uma discussão detalhada, pode-se ler John Kloppenborg. *Q, el evangelio desconocido.* Sígueme, Salamanca, 2005, p.29-214.

⁵ Parece relativamente consensual, entre os estudiosos de Q, que esse escrito deva ter surgido em algum lugar da Galiléia (talvez Cafarnaum), depois do ano 40 de nossa era e antes da guerra que opôs judeus ao imperialismo romano, iniciada em 66.

⁶ No parágrafo 36 do texto copta do Evangelho de Tomé, tal qual encontrado em Nag Hammadi” se lê: “Jesus disse: ‘Não se preocupe, da manhã até a noite e da noite até a manhã, com o que vestirá’” (Marvin Meyer e Harold Bloom. *O evangelho de Tomé: as sentenças ocultas de Jesus.* Imago, Rio de Janeiro, 1993, p.49). Já o texto grego do mesmo evangelho, do qual conhecemos apenas uns poucos fragmentos diz mais extensamente, e mais próximo da forma de Q: “[Jesus diz: ‘Não se preocupe], de manhã [até a noite nem] da [noite até a] manhã, nem [sobre] a sua [comida], o que [você irá] comer, [ou] sobre [sua roupa], o que você [irá] vestir. [Você está muito] melhor que os lírios, que não cardem nem [fiam]. Quanto a você, quando não tiver roupa, o [que porá?] Quem poderia acrescentar a sua estatura? Esse mesmo lhe dará sua roupa” (Marvin Meyer e Harold Bloom. *O evangelho de Tomé...*, p.95; os colchetes indicam lacuna no texto disponível, altamente fragmentário). Essas indicações apontam para uma matriz muito próxima de Jesus (por que não dele mesmo?) para o texto desenvolvido em Q e que aqui é objeto de nossas considerações.

2. Anotações sobre um texto provocador

Não nos propomos aqui a uma exegese do conjunto de Q 12,22-31. No entanto, para alcançarmos o objetivo a que nos propomos, uma percepção geral desse todo pode ser instrutiva. Segundo Burton Mack, notável estudioso das origens cristãs e de Q em particular, a passagem que aqui nos importa constitui uma argumentação completa sobre a tese da “não-preocupação”. Por outro lado, contudo, é preciso considerar que à exortação negativa do início corresponde a exortação positiva do v.31, referente à busca do Reino de Deus. Ambas as exortações emolduram o conjunto de sentenças, cada qual dotada de sentido em si mesma, que foram reunidas de forma a resultar numa unidade consistente. Segundo Mack, nossa perícopes “é redigida segundo o padrão de argumentação que os mestres helenísticos de retórica denominavam tese ou elaboração”.⁷ Nesse tipo de argumentação comumente analogias e exemplos eram buscados, aquelas provenientes do mundo natural, estes extraídos da vida humana e social. Vejamos o esquema proposto por Mack, ao qual sugerimos alguns ajustes:

- a) exortação (tese): os discípulos não se devem preocupar com a vida, quanto ao comer e ao vestir.
- b) motivo: a vida vale mais que o alimento, e o corpo mais que a veste.
- c) analogia: os corvos, mesmo não trabalhando, são alimentados por Deus. Vocês valem mais que os pássaros.
- d) exemplo: ninguém pode acrescentar um único côvado a sua estatura.
- e) analogia: os lírios não trabalham.
- f) exemplo: Salomão, em toda a sua glória, não se vestiu como os lírios.
- g) analogia: se Deus veste a erva, quanto mais a vocês?
- h) conclusão: não procurem o que comer, ou o que beber, e não andem preocupados.
- i) exemplo: os povos do mundo procuram estas coisas.
- j) exortação: busquem o reino de Deus, e estas coisas serão acrescentadas.⁸

Mas não é exclusividade do universo cultural helenístico a percepção de que os elementos da natureza evidenciam uma ordem que é conveniente apreender; mais ainda, tal ordem tende a surpreender, quando confrontada com as formas convencionais de se organizar a vida em coletividade.⁹ Na tradição sapiencial israelita podemos encontrar alguns testemunhos que vão na mesma direção. Um deles inclusive recorre aos pássaros, numa coincidência com nosso texto que dificilmente será fortuita. Lemos, em Jó 12,6-9:

Nas tendas dos ladrões reina paz, e estão seguros os que desafiam a Deus, pensando que o têm na mão. Pergunta, pois ao gado e ensinar-te-á, às aves dos céus e informar-te-ão; fala à terra, e ela te dará lições, os peixes do mar te hão de narrar: quem não haveria de reconhecer que tudo isso é obra da mão de Deus?¹⁰

O apelo às aves, junto aos animais restantes, para que revelem o que sabem contrapõe-se ao descanso e segurança dos assoladores e provocadores de Deus. No texto de Q, aves e plantas são trazidos à cena porque, em sua modéstia, tendem a não merecer

⁷ Burton L. Mack. *O evangelho perdido: o livro de Q e as origens cristãs*. Imago, Rio de Janeiro, 1994, p.119.

⁸ Burton L. Mack. *O evangelho perdido...*, p.119 (fizemos algumas simplificações no esquema). Entendemos, à diferença de Mack, que a referência à erva no v.28 não se constitui numa terceira analogia, mas num reforço da anterior, que teve os lírios como tema.

⁹ São conhecidas as exortações do filósofo Epicteto a esse respeito.

¹⁰ Veja também Pr 6,6-8.

atenção. Mas justamente aí radica o segredo: em seu não trabalhar revelam a ação de Deus. Essa conclusão não é simplesmente “natural”:

o símile das aves do céu poderia ser empregado em sentido muito diferente [...] A simples observação e a tradição desse símile convidam a pôr as aves como exemplo de cuidadosa fabricação do ninho e a destacar a grande diligência com que trabalham e alimentam suas crias (cf. 4 Mc 15-17).¹¹

Em Q o convite à observação de aves e plantas vem ilustrar e mostrar a razoabilidade de uma exortação negativa (v.22), um lado da tese do texto, à primeira vista estapafúrdio, quando não irresponsável. Não deveria ser possível conter uma risada maliciosa perante a manifesta insensatez revelada na tese, motivo e conclusão (itens a, b e h de Mack).

Os objetivos perseguidos pelo texto parecem dirigir-se inclusivamente a homens e mulheres; há um emparelhamento nas ilustrações propostas por Q 12,24-28:

As aves do céu, que não trabalham, evocam o trabalho no campo (segundo um estereotipo antigo de sexos, é próprio do varão por ser um trabalho exterior); os lírios do campo evocam o trabalho têxtil (segundo o mesmo estereotipo, é próprio da mulher por ser um trabalho interior).¹²

Mas não é só. Às analogias extraídas do mundo da natureza, são citados alguns exemplos, provenientes da experiência humana, social e mesmo política. À pergunta do v.25 a única resposta possível (naqueles tempos!) seria, mais uma vez, a risada e a sensação de ridículo. Mas a referência a Salomão provoca mais que o riso.

3. “Buscar o reino”: Q 12,22-31 e o *ethos* de um grupo “cristão” primordial

Burton Mack salienta bem que a passagem que está considerando é fundamental na definição e justificação do *ethos* do grupo referido a Jesus, e isso por conta de três referências fundamentais: a alusão à natureza como manifestação do divino, o recurso crítico a Salomão, figura do passado épico de Israel, e o apelo à busca pelo reino de Deus.¹³ Na verdade, esses três tópicos se completam, na medida em que um aponta o horizonte orientador da ação (a busca do Reino), outro aponta para os modelos de ação e um último apresenta um contra-modelo de postura.

Mas a essa altura de nossa reflexão uma pergunta se coloca: qual o perfil do grupo ao qual o evangelho Q se dirige? A questão tem sua razão de ser, na medida em que o sentido da passagem que estamos considerando fica delineado se se considera o público que se pretende alcançar. Consideremos, a título de comparação, a possibilidade de que, no horizonte da redação do texto de Lucas, ao menos um grupo de pessoas bem situadas socialmente esteja sendo visado.¹⁴ O que terá significado para o evangelista, assumir essa passagem oriunda de Q? Talvez aqui pudesse servir mais adequadamente a comparação com ditos de Epicteto: “Quando tens medo de passar fome, na realidade

¹¹ Gerd Theissen. *La religión de los primeros cristianos*. Sígueme, Salamanca, 2002, p.123.

¹² Gerd Theissen. *La religión de los primeros cristianos...*, p.132-133.

¹³ Burton L. Mack. *O evangelho perdido...*, p.119.

¹⁴ Assumimos essa possibilidade sem colocá-la em discussão, visto que não é a obra lucana, nesse momento, o objeto de nossa atenção primeira. Mas ela é aceita por autores de correntes distintas, como por exemplo Louise Schottroff e Wolfgang Stegemann (*Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*. Sígueme, Salamanca, 1981, p.135-225) e José Comblin (*Atos dos apóstolos*. Vozes, Petrópolis, 1989, v.1, p.31-37).

não tens medo de passar fome, mas de não poderes contar com um cozinheiro ou um escravo que te prepare o alimento, que te amarre os sapatos e te vista”.¹⁵ Em sua versão lucana o texto pretenderia, portanto, questionar os grupos sociais privilegiados que, por conta de seus efetivos receios, acabam por alimentar valores que têm em Salomão um modelo exemplar. E assim soa como continuação adequada à perícopa de Lc 12,13-21, cuja parábola justamente ironiza preocupações de feitio “salomônico”.¹⁶

No entanto, ao que tudo indica, a mensagem de Q é endereçada fundamentalmente a gente miserável (Q 6,20).¹⁷ Assumamos ou não a tese, popularizada por Theissen, segundo a qual por debaixo de Q estejam grupos do que ele denominou “carismáticos itinerantes” (tese essa que, submetida a importantes correções de teor sociológico por Horsley e Crossan, entre outros, nos parece bastante razoável), é difícil fugir à constatação de que o perfil, em termos sociais, da gente a que era endereçado o evangelho Q era o de gente despossuída e mesmo empobrecida, vítimas dos processos “modernizantes” vividos na Galiléia sob dominação romana. Dentro desse cenário, permanece válida a conclusão de Theissen:

é revelador no *ethos* cristão primitivo que justamente a estes marginais [diríamos marginalizados] se queira infundir uma consciência régia: despreocupados como pessoas que possuem o “reinado”, devem livrar-se das preocupações elementares, e distinguir-se assim de todos os humanos. Atribui-se aqui uma consciência aristocrática a marginalizados!¹⁸

Mas é preciso não “romantizar”, e ao mesmo tempo dar-se conta da distância social que separa a maioria dos intérpretes “autorizados” do texto. O “livrar-se das preocupações elementares” não se identifica com o menosprezo às necessidades básicas colocadas pelo desafio da sobrevivência diária. Pelo contrário, “os profetas de Q buscam um modo de vida alternativo... mas alternativo frente à vida da gente humilde, com sua angústia desesperadora pela sobrevivência diária”¹⁹ que poderia conduzir facilmente à introjeção de padrões “salomônicos” de idealização do amanhã. Na verdade, Q 12,22-31, ao colocar Salomão como símbolo de um *ethos* censurável, evidencia sua oposição a padrões de comportamento e a ideais que têm na preocupação com riqueza e com sua acumulação o objetivo evidente. E não teme, para chegar a seu propósito, recorrer a figura venerável do passado de Israel e abordá-la criticamente.

Q pretende que, em vez de inspirar-se em Salomão, a gente empobrecida à qual se dirige saiba aprender do que ensinam corvos e lírios, ou melhor, do que ensina Deus por meio deles. A mensagem de Q garante o cuidado de Deus quanto a suas necessidades imediatas a quem busca o seu reino. Não é pela reprodução da lógica acumuladora dos ricos (Salomão!) que a gente pobre poderá ver-se saciada. O modo de conduzir as questões referentes à sobrevivência diária é relevante, decisivo mesmo, em termos teológicos.²⁰

Exatamente aqui se encontra o tópico que nos importa salientar. Corvos e lírios de um lado, e Salomão de outro, evidenciam lógicas distintas a estruturar a vida, as

¹⁵ Citado por Louise Schottroff e Wolfgang Stegemann (*Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres...*, p.86).

¹⁶ Bruce Malina y Richard L. Rohrbaugh. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Comentario desde las ciencias sociales. Verbo Divino, Estella, 2002, p.271.

¹⁷ O termo *ptochós*, utilizado na primeira bem-aventurança de Mateus e de Lucas (e, portanto, de Q), é mais adequadamente traduzido por miserável.

¹⁸ Gerd Theissen. *La religión de los primeros cristianos...*, p.124.

¹⁹ Louise Schottroff e Wolfgang Stegemann (*Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres...*, p.99).

²⁰ James Robinson. *Jesus according to the Earliest Witness*. Fortress, Minneapolis, 2007, p.127.

relações sociais, a política e a religião.²¹ Mais ainda: a lógica expressa na referência a Salomão soa incompatível com o “buscar o Reino de Deus” de Q 12,31. Buscar o Reino implica reconhecer que este se materializaria em boas notícias aos empobrecidos (Q 7,22), e assumir que “quem ‘hoje’ tem pão em seu cesto e está pensando no que vai comer amanhã é um pusilânime”.²²

Conclusão

Nossa rápida reflexão sobre o texto de Q 12,22-31 ilustra e confirma a consideração mais geral de John Kloppenborg segundo a qual

ao longo de Q ocorre uma tensão entre os elementos ‘naturais’, agropecuários e familiares, que são apresentados como fontes de conhecimento e modelos para a imitação, e os elementos culturais ‘superiores’, quase sempre associados com centros urbanos, que são tratados negativamente.²³

Esta passagem soma-se a outras que pretendem “inculcar e legitimar um *ethos* particular nos adeptos do grupo Q com meios diversos, especialmente o recurso a metáforas agropecuárias e domésticas”.²⁴ Q percebe um contraste entre o modo de ser e viver dos elementos da natureza, capaz de indicar os caminhos para se viver sob o reino de Deus, de um lado, e os valores da sociedade em vias de urbanização e modernização, de outro, valores que, certamente, comportavam grande capacidade de sedução.²⁵ Alargando hermeneuticamente o alcance que o texto terá pretendido, é possível, a partir dele, concordar com Jürgen Moltmann, que, ao referir-se à realidade atual que ele qualifica como “crise ecológica”, afirma que esta “nasceu da tomada do poder pelos homens sobre a natureza” e

revela com nitidez a autocontradição em que acabou o megaprojeto da época moderna, a civilização técnico-científica. É verdade que a crise se torna bem visível no ambiente natural, na verdade, porém, ela é uma crise do próprio sistema de domínio. [...] Os valores básicos que produzem essas ciências e técnicas são: conquista de poder, garantia do poder e busca de lucro.²⁶

A civilização ocidental, principalmente a partir da Modernidade em sua faceta tecnológica-científica-capitalista, de um lado herdeira da vetusta tradição filosófica de

²¹ Esse contraste nos leva bem mais longe que o paralelo que se pode ler em Diógenes Laércio: “Conta-se que Croisos, suntuosamente vestido, sentou-se em seu trono e perguntou a Sôlon se alguma vez havia visto qualquer coisa mais bela. Sôlon respondeu: ‘Galos, faisões e pavões, pois eles brilham com as cores naturais, miríades de vezes mais belas’ (*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* [I,51]. 2 ed., UnB, Brasília, 1997, p.25).

²² Provérbio rabínico citado por Louise Schottroff e Wolfgang Stegemann. *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres...*, p.88.

²³ John Kloppenborg. *Q, el evangelio desconocido...*, p.330.

²⁴ John S. Kloppenborg. *Q, el evangelio desconocido...*, p.171-172.

²⁵ As recentes pesquisas sobre a Galiléia da primeira metade do século I apontam para um contínuo processo de helenização, que já durava mais de três séculos, que se tornava mais visível principalmente nas construções de cidades nos moldes gregos. É progressiva, também, a quebra de tradições ancestrais em nome dos novos valores. Do ponto de vista sócio-econômico salienta-se a crescente monetarização das atividades e a pauperização de setores significativamente numerosos da população. A referência ao perdão das dívidas encontrado em Q 11,3 não é metafórica. Para um quadro mais amplo, Burton Mack. *O evangelho perdido...*, p.51-67, e principalmente John S. Kloppenborg. *Q, el evangelio desconocido...*, p.275-325, que acentua marcadamente os impactos sócio-econômicos de tal “modernização”.

²⁶ Jürgen Moltmann. *O caminho de Jesus Cristo*. Vozes, Petrópolis, 1993, p.102-103.

matriz platônica desqualificadora do dado sensível e, por outro, emancipada dos constrangimentos da “jaula de ferro” (Weber) representada pela religião e pela ética dela decorrente²⁷, tem preferido imitar Salomão e subordinar e instrumentalizar os corvos e os lírios...

Bibliografia complementar²⁸

- BORING, M. Eugene, BERGER, Klaus and COLPE, Carsten (ed.) *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Abingdon, Nashville, 1995.
- CÁRDENAS PALLARES, José. “Ser livres como pássaros: uma meditação ecológica de Lc 12,22-31”. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, 1995. n.21, p.99-107.
- CROSSAN, John D. *O essencial de Jesus*. Best Seller, São Paulo, s/d.
- CROSSAN, John D. *O nascimento do cristianismo*. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. Paulinas, São Paulo, 2004.
- KLOPPENBORG, John, MEYER, Marvin W., PATTERSON, Stephen J. and STEINHAUSER, Michael G. *Q - Thomas Reader*. Polebridge, Sonoma, 1990.
- SILVA, Clemildo Anacleto da. *Um paralelo entre fonte Q e os filósofos cínicos a partir de Q 12,22-31*. Dissertação de mestrado, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1996.
- VAAGE, Leif. “O cristianismo galileu e o evangelho radical de Q”. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, 1995. n.22, p.84-108.
- THEISSEN, Gerd. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios: una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Sígueme, Salamanca, 1997.

²⁷ Pensemos também nas reflexões agudas de Karl Polanyi a respeito de tal emancipação que o mercado logrou alcançar e impor como padrão (*A grande transformação: as origens da nossa época*. 2 ed., Campus, São Paulo, 2000).

²⁸ Indicam-se aqui apenas os títulos que, embora consultados, não são citados nas notas de rodapé anteriores.

Mesa
PUC-CAMPINAS

A sustentabilidade à luz da hermenêutica teológica da ecologia

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves¹

Resumo: Objetiva-se neste trabalho explicitar a contribuição da teologia ecológica no processo de sustentabilidade planetária. Para atingir este objetivo, o trabalho terá três momentos: o da colocação da crise ecológica e de sua necessária superação, o da conceituação e argumentação da teologia ecológica e o da formulação de categorias que demonstram o significado desta teologia à defesa e promoção da vida da Terra. Utilizar-se-á conjunto de obras de alguns teólogos – Hans Küng, Jürgen Moltmann, Leonardo Boff e outros – que sabem dialogar com pensadores de outras áreas – Fritjof Capra, Stephen Hawking, Hans Jonas e outros. Com isso, espera-se apontar para uma teologia sensível ao momento histórico do planeta, capaz de dialogar com outros saberes científicos e configurar-se como uma teologia efetivamente ecológica que, à luz da criação e da antropologia teológica, vislumbra um planeta cuidado pelo ser humano imbuído de uma ética da responsabilidade, com uma natureza que se desenvolve sem ser depredada, por experiências de comunhão denotativas da presença de Deus que é verdadeiramente comunhão.

Palavras chaves: ecologia, hermenêutica teológica, teologia ecológica, espiritualidade cósmica.

1. Introdução

A teologia contemporânea tem apresentado em suas diferentes formulações, enorme sensibilidade histórica às questões que agridem a vida humana e ameaçam a continuidade da vida planetária. Dessa forma, os diferentes complexos teológicos contemporâneos demonstraram que a teologia, diante das duas guerras mundiais, dos totalitarismos, das guerras civis, das guerrilhas, da experiência da bomba atômica denotou preocupação com o sentido da existência, tanto em sua conotação individual quanto coletiva. Refletir teologicamente o sentido significa pensar o que é o ser humano e qual é a sua função neste mundo. Uma vez que se constata a crise ecológica presente no meio ambiente, na sociedade e na cultura, bem como se reconhece a relevância da teologia ser contemporânea de seu período histórico, há de se construir uma teologia ecológica que contribui efetivamente na construção de um mundo sustentável.

Diante do exposto, objetiva-se neste texto apresentar a contribuição da hermenêutica teológica da ecologia na busca da sustentabilidade planetária. Para atingir o objetivo supra descrito, expor-se-á o estado da questão explicitando o estado de crise ecológica e a necessidade de sua superação. Em seguida, descrever-se-á o que é a teologia ecológica definindo ecologia, apresentando o necessário diálogo da teologia com as ciências, os fundamentos de uma teologia ecológica e o significado da criação e do ser humano em sua condição de pessoa, além de apontar a urgência de uma espiritualidade cósmica que possibilita realçar a verdadeira esperança em tempos difíceis.

Não se trata de um trabalho de posições encerradas, mas de um instrumento que apresenta o desenvolvimento de diversos conceitos e que provoca a reflexão para se

¹ Bacharel e licenciado em Filosofia e bacharel em Teologia pela PUC-Campinas. É mestre em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo e doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Itália. É professor de Teologia, Diretor do Centro de Ciências Humanas e membro do Comitê de Ética e Pesquisa em seres humanos da PUC-Campinas. É membro da SOTER desde 1998.

pensar cada vez mais na possibilidade real da teologia contribuir na construção de um mundo sustentável e factualmente habitável.

2. A crise ecológica e a necessidade de sua superação

Conceitua-se sustentabilidade a realidade referente à sobrevivência e à vitalidade do Planeta Terra, em sua condição de um ecossistema capaz de superar a possibilidade de extinção por ausência de cuidado e obstáculo ao desenvolvimento da vida. Esta concepção pressupõe um estado de crise planetária e a necessidade de sua superação. A crise é concebida pelo caráter de decadência vital do Planeta constatada pela presença do buraco na camada de ozônio que provoca a queda de proteção da terra em relação aos raios solares, proporcionando aumento da temperatura e algumas doenças, especialmente o câncer de pele. Constata-se também a presença da crise no efeito estufa que é fruto do altíssimo processo de industrialização que também propicia aumento de temperatura potencialmente capaz de fazer explodir o planeta em função da vastíssima produção de calor; pelo desmatamento de várias florestas – e a Amazônia brasileira é um grande exemplo disso – que é decorrência do desenvolvimento de um determinado projeto de civilização denotativo de imposição cultural e de absolutização de um tipo de vida. Constata-se ainda a extinção de várias espécies de animais e de plantas, muitas vezes caracterizada como fruto de empreendimentos humanos profundamente depredatórios. Não se pode esquecer também da chuva ácida decorrente da poluição industrial nos rios. A evaporação das águas dos rios conduz os produtos químicos nelas misturadas e quando chove, proporciona que ácidos caiam sobre a Terra junto com as águas, transformando-se em partículas ácidas. Quando são depositadas na vegetação, nos rios e nos lagos, contaminam os alimentos e produzem enfermidades respiratórias drásticas nos seres vivos².

E o que afirmar do crescimento populacional desproporcional às potencialidades das cidades, formando megalópoles com condições de vida profundamente precárias? Junto desse fenômeno social está a desigualdade econômica que exprime a pobreza de muitas pessoas e a riqueza de poucas. A pobreza atual não é apenas regional, mas adquiriu dimensão mundial apresentando-se com muita veemência em vários países industrializados e com acentuado poder econômico. Formalizou-se institucionalmente um sistema que apresenta a necessidade de progresso, mas ao mesmo tempo cria o seu oposto: a pobreza e o subdesenvolvimento de várias nações e pessoas³. Mas esse processo é sistêmico e é imbuído de mecanismos miméticos de consistência e continuidade. E um mecanismo mimético fundamental é a estrutura sacrificial presente nas regras econômicas, nas estratégias políticas e no desenvolvimento da violência, cuja raiz está no desejo de cometer um ato de sacrifício, seja esse ato uma atitude passiva de entrega seja uma atitude de ativar a própria violência da vitimação. Constata-se nesse processo o desenvolvimento da criminalidade de forma organizada, crescente, clandestina e mundializada. Institucionalizou-se o crime de modo que seus profissionais são formados, criam um código de “ética” e expandem os seus diferentes mercados⁴.

² BOFF, Leonardo. *Ética da vida*. Brasília: Letraviva, 1999, pp. 41-97; MASSOUD, Zaher. *Terra viva*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

³ PEDRÃO, Fernando. *Uma introdução à pobreza das nações*. Petrópolis: Vozes, 1991; PAGLIA, Vincenzo. *Storia dei poveri in Occidente. Indigenza e carità*. Milano: biblioteca Universale Rizzoli, 1994.

⁴ GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra – Unesp, 1990; HINKELAMMERT, Franz. *Sacrifícios humanos e sociedade ocidental: Lúçifer e a besta*. São Paulo: Paulus, 1995.

A manutenção desse processo sistêmico de sacrifício e de desigualdade é efetivada pela ideologia, compreendida como justificativa de uma ação social ou como um conjunto de ações referentes a um modo de estruturação social, política, econômica e cultural. Nesse sentido, a ideologia é desenvolvida por vários canais de formação da consciência, principalmente pelos aparelhos estatais⁵ e pelos diferentes meios de comunicação social, especialmente *internet*. De fato, a sociedade não se comunica apenas pela via escrita e pela via oral e visual – rádio e televisão – mas também pelos meios digitais. Nesses meios, há uma nova concepção de tempo e de espaço, cuja consequência fundamental é a emergência de uma cultura virtual. Nessa cultura, os corpos só existem virtualmente, telematicamente, não havendo encontro realmente físico. A realidade passa a ser aquela digital, com possibilidade de descartabilidade e sem um efetivo compromisso pessoal. Formam-se novos costumes e opinião pública que se situam em um sistema social determinado. A nova cultura informativa produz estilos de vida, modos de pensar e agir que configuram sistemicamente uma sociedade, a qual é, em geral, interiorizada por cada ser humano que dessa sociedade é membro⁶. A internalização ideológica propicia a emergência de atores sociais repetitivos e inertes à busca de alternativas e novos horizontes utópicos. O sacrificalismo sistêmico, fundamentado ideologicamente, cerra a possibilidade do surgimento das utopias. A crise de utopias possibilita que um espírito individualista, consumista e ganancioso esteja presente no interior da humanidade. Esse espírito se desdobra em predador à medida que o ser humano manipula os recursos da natureza para obter o lucro, o poder e outros elementos denotativos de triunfo e glória. Nesse sentido, os recursos naturais são utilizados segundo uma “ética do interesse próprio”, sem compaixão e insensível à escuta do grito da Terra e dos seres humanos empobrecidos sistemicamente⁷.

A superação da crise se faz necessária e sua possibilidade se efetua pela abertura a repensar o sentido da existência da vida planetária. Isso implica em desenvolver a imaginação para levar a cabo a esperança e redescobrir a utopia. E este processo não poderá ser feito em ações isoladas de pessoas, mas por intermédio de grupos sociais que formulem um projeto efetivamente ecológico, tendo a vida como elemento central de suas intuições, decisões e ações. Esse projeto ecológico é marcado por uma forma de refletir à luz da categoria teia⁸ enquanto sistema básico de organização da vida. Ao assumir a teia como categoria fundamental para a formulação de um projeto ecológico, visualiza-se a constituição da vida efetuada por elementos biológicos, físicos, sociais e culturais. Com isso, elimina-se a concepção reducionista de vida que isenta a biologia dos fenômenos físicos, sociais, culturais e psíquicos. Adere-se a uma concepção de vida imbuída de uma pluralidade de dimensões que não são justapostas, mas interconectadas umas com as outras. Por isso, urge centralizar energias na ecologia, vista como arte das relações dos seres vivos entre si e também desses com os seres não vivos. Na ecologia nada está isolado e nenhum ser humano está na solidão. Ao contrário, há uma interconexão dos seres, um entrelaçamento e uma interdependência de tudo e de todos, e

⁵ ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁶ MORRA, Gianfranco. *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?* Roma: Armando editore, 1992.

⁷ HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983; ASSMANN, Hugo – HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.

⁸ CAPRA, Fritjof. *A teia da vida. Uma nova compreensão dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996.

uma relação de complementaridade que desemboca no *holomovimento* que, quanticamente é uma totalidade indivisível de toda existência⁹.

Nessa perspectiva, a teologia pode contribuir na efetividade de um projeto ecológico. Para isso ela deverá deixar de ser um complexo teórico fixo, terminado e absoluto em suas formulações. Deverá então mediar-se pela ontologia hermenêutica¹⁰ que possibilita interpretar a fé situando-a nesse contexto de crise ecológica e da necessidade e urgência de sua superação. Esta condição da hermenêutica proporciona necessariamente a incidência em uma ética capaz de propiciar uma mudança existencial no modo dos seres humanos se constituírem como seres em ação. Ao mediar-se pela hermenêutica, a teologia pode ser denominada de hermenêutica teológica¹¹, pela qual a verdade da fé não pode ser compreendida como *adequatio* e nem como reconstrução arbitrária que não considere o contexto histórico da produção dessa verdade. Pela hermenêutica teológica, toda verdade de fé será interpretada por meio de um processo de compreensão que requer o estudo do contexto, da linguagem e da subjetividade humana contida no enunciado da verdade. Diante da crise ecológica e da necessidade de sua superação, a hermenêutica teológica terá a função de pensar toda essa situação à luz do diálogo do *intellectus fidei* com as ciências, tendo em vista a elaboração efetiva de uma teologia ecológica¹², em sua qualidade de teologia da vida ou analogamente à uma teologia dos

⁹ BOFF, Leonardo. *Nova era: a civilização planetária*. São Paulo: Ática, 1994.

¹⁰ A ontologia hermenêutica se desenvolve a partir da categoria *Dasein* desenvolvida por Martin Heidegger, compreendida como ser aí, em sua qualidade de ser enquanto está sendo. Isso significa afirmar que o *Dasein* só pode ser analisado em sua autenticidade ou inautenticidade à luz da mediação do cotidiano, visto como o nível de interpretação que o ser humano faz de si mesmo. Isso significa afirmar que o *Dasein* é o ser em um mundo circundante, constituído de espaço e de tempo. E é aí nesse mundo que o *Dasein* se espacializa e se temporaliza à medida que se torna ser no mundo cuidando dos outros, tomando decisões e sabendo que se defrontará com uma realidade dramática da vida denominada morte. Nesse drama, o ser humano elabora a sua consciência moral enquanto consciência hermenêutica denotativa de auto-compreensão humana. A partir desse movimento do *Dasein*, a ontologia hermenêutica se desdobrou no âmbito da estética, da história e da linguagem com Hans Georg Gadamer que, preocupado em compreender a verdade nas ciências do espírito, reconheceu na obra de arte a possibilidade de uma hermenêutica estética que aponta para uma valoração do gênio e o do gosto mediante a imagem e a representação simbólica dela decorrente. Além disso, a apropriação hermenêutica da categoria história traz à tona a historicidade do ser humano presente nos textos escritos, na tradição lançada e desenvolvida, nos costumes radicados em uma cultura. A expressão desse mundo histórico criado pelo ser humano se manifesta na linguagem, denominada “a casa do ser”, e desdobrada na verbalidade e na simbolicidade. Dessa forma, a linguagem é o horizonte de uma ontologia hermenêutica, porque reflete uma experiência de mundo, no qual está contido todo o dinamismo da vida humana. Pela linguagem o mundo é humanizado, compreendido e interpretado. Nesse sentido, a hermenêutica é, segundo a visão ricoeuriana, uma ontologia existencial que permite arquitetar o senso e decifrá-lo em sua situação de escondimento e de não revelado. Por isso, articulou-se não apenas a hermenêutica textual, conforme já se havia feito no século XIX com Scheleirmacher, mas também a hermenêutica dos símbolos e da ação. Na condição de hermenêutica dos símbolos, afirmou-se que o símbolo dá o que pensar, porque é uma linguagem emergente da profundidade humana, imbuída de um significado determinado e determinante. Jamais o símbolo é isento do caráter revelador do senso, ainda que sua linguagem não seja direta e explícita, mas o seu caráter de representação é contido de significado denotativo de uma realidade que está em movimento e que é aberta à possibilidade de revelação. A hermenêutica da ação possui um caráter prático, que conduz o ser humano a uma ética interpretativa constituída de potencial de ação transformadora de uma determinada realidade.

¹¹ GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje*. São Paulo: Paulinas, 1989; ID. *Crê e interpretar. A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004.

¹² GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Da possibilidade de morte à afirmação da vida da Terra. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

cosmos¹³ ou uma teologia evolucionista¹⁴, capaz de contribuir com a sustentabilidade planetária.

3. A teologia ecológica: teologia da vida

3.1 A centralidade do paradigma da ecologia

Assumir a ecologia como paradigma na reflexão teológica, significa afirmar que ela é um elemento central, modelar, em torno do qual tudo gira e tudo se ilumina. Por isso, paradigma é identificado como perspectiva, luz que clareia toda realidade que há de ser refletida. Nesse sentido, a ecologia enquanto paradigma à teologia, é uma categoria central, pela qual a inteligência da fé haverá de se desenvolver, após escutar a fé.

O termo “Ecologia” deriva da biologia e conjuga duas palavras gregas: *oikos*, que significa casa no sentido de espaço habitado, e *logos* que significa estudo no sentido de saber reflexivo. Dedutivamente afirma-se que a ecologia estuda as condições e relações que formam o *habitat* do conjunto e de cada um dos seres da natureza. A física quântica tem afirmado o entrelaçamento das partes, constituindo o todo em movimento. Por sua vez, esse todo não se ausenta das partes, porque ele não é apenas uma adição das partes, mas uma totalidade própria constituída do mencionado entrelaçamento das partes. Nessa afirmação, evidencia-se que entre as partes há interdependência, interconexão, complementaridade, movimento relacional que implica alteridade, cujo significado desemboca no respeito ao outro em sua condição de outro e, no relacionamento marcado pela reciprocidade. Assim, a ecologia não se reduz à natureza ou ao que se denomina meio ambiente, mas abarca a natureza, a cultura e a sociedade¹⁵. Nesse sentido, ela se desdobra em ambiental, social, mental e integral¹⁶.

A ecologia ambiental¹⁷ refere-se às preocupações com o meio ambiente visando sua preservação, seu desenvolvimento, seu equilíbrio dinâmico, sua renovação constante e sua afirmação como um sistema de vida no processo evolutivo do qual faz parte. Por isso, há de se preocupar com a emergência dos fenômenos naturais e suas conseqüências planetárias, bem como com a intervenção humana efetuada por meio do uso de tecnologias e de edificação de projetos que se contrapõem à natureza. Trata-se de uma ecologia que permite visualizar o planeta como sistema constituído de vida, de desenvolvimento dessa mesma vida por intermédio de um processo simultaneamente evolutivo e conflitivo, mas que sistemicamente é vida. Por isso, não há nenhum organismo vivo isolado, isento de caráter sistêmico e de interconexão. Há uma relação de interdependência de todos os seres, de cooperação entre eles e de consolidação da Terra como sistema. Nessa qualidade sistêmica e em um processo evolutivo de emergência da vida – no qual as células são primordiais e as macromoléculas, constituídas de proteínas e de ácidos nucléicos, definem a vida – as células constituem

¹³ GESCHÉ, Adolphe. *O Cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

¹⁴ HAUGHT, John. *Deus após Darwin. Um teologia evolucionista*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2000.

¹⁵ CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2001.

¹⁶ BOFF, Leonardo. *Ética da vida*, pp. 25-39.

¹⁷ BERRY, Thomas. *O sonho da Terra*. Petrópolis: Vozes, 1991; WILSON, Edward. *O futuro da vida. Um estudo da biosfera para a proteção de todas as espécies, inclusive a humana*. Rio de Janeiro: Campus Editora, 2002; BOFF, Leonardo. *Princípio-Terra. A volta à Terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.

uma identidade marcada pelas membranas celulares, vistas como sistema membranoso interligado, efetivando-se como redes de moléculas e constituem os organismos tornando-os verdadeiras redes celulares. O movimento das células permite criar um sistema imunológico que defende a vida em estado constante, sem que se crie um estado estático da vida. Isso significa afirmar que a morte é elemento constitutivo da vida, mas que o sistema vida permite a transformação dos componentes que permanecem vivos e a substituição dos que morrem. Nessa ótica, a vida é um sistema aberto, dinâmico, constituído de potencial de auto-organização, efetivamente complexo e imbuído de um grande espírito de vida¹⁸.

A ecologia social¹⁹ corresponde ao modo como os seres humanos vivem em sociedade, em uma evidente demonstração de que há preocupação com o bem estar social, presente no saneamento básico, na boa rede escolar, no bom serviço de saúde a toda a população, principalmente a mais pobre, no trabalho socializado e compartilhado, na possibilidade das pessoas suprirem suas necessidades econômicas, na efetividade do direito à moradia e à terra e na efetividade da justiça social. Por isso, a injustiça social presente no desemprego, na desigualdade de renda – e por conseqüência na desigualdade de possibilidade de moradia, de terra e de trabalho –, no acúmulo de bens que gera a pobreza, na ausência de escolas para todas as pessoas, na fome que mata prematuramente vários homens e mulheres, além da violência que se apresenta nos diferentes meios de coerção e de agressão física efetuados por organizações criminosas e até mesmo Estado, o desenvolvimento de uma cultura que não demonstra alteridade de gênero trazendo à tona o machismo uxoricida e a discriminação de mulher, e tampouco de integração do masculino e do feminino na constituição do *humanum*, representam um confronto com a ecologia social. Urge então, repensar o caminho de uma ecologia social autêntica e eficaz, capaz de proporcionar condições jurídicas, éticas, morais, políticas, econômicas e sociais para que as estruturas sociais e a cultura sejam marcadas pela cooperação dos seres, pelo respeito, pela reciprocidade, pela efetiva responsabilidade humana na construção de uma civilização construída com o selo da alteridade.

¹⁸ Conforme BOFF, Leonardo. *Ecologia. Grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, pp. 80-83, a complexidade da Terra constitui-se de cinco esferas diferentes: a litosfera, a hidrosfera, a atmosfera, a biosfera e a noosfera. A primeira é formada pelo magma – rochas em fusão a 1250°C no coração do planeta – e pela crosta terrestre rochosa. A segunda é a água que cobre cerca de ¾ da superfície planetária, sendo grande parte oceanos e mares. A terceira é o ar que envolve todo planeta até aproximadamente 1000 km e se compõe de hidrogênio, oxigênio, carbono e outros elementos químicos importantes, cujos estratos são cada vez mais finos, funcionando como uma espécie de guarda-chuva capaz de proteger o planeta de partículas cósmicas e das radiações solares maléficas à vida. A quarta é composta pelas regiões que possibilitam a vida, trazendo à tona uma enorme biodiversidade. Esta é compreendida como variedade de vida no planeta, incluindo a variedade genética dentro das populações e espécies, a variedade de espécies da flora, da fauna, de fungos macroscópicos e de microrganismos. Inclui ainda variedade de funções ecológicas desempenhadas pelos organismos nos ecossistemas e a variedade de comunidades, moradias e ecossistemas formados pelos organismos. A quinta refere-se à esfera do espírito, visto quantitativamente como uma consciência terrestre coletiva, um cérebro regente de todo sistema vital. Com isso, a ecologia ambiental abarca uma totalidade terrestre, marcada por um *holomovimento* planetário denotativo da permanente inter-relação e da alteridade dos seres, exigindo cuidado e zelo pela vida.

¹⁹ LEONARD JEFFREY, Hans. *Meio ambiente e pobreza*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992; MOSER, Antonio. *O problema ecológico e suas relações éticas*. Petrópolis: Vozes, 1984; GARAY, Irene – BECKER, Bertha (orgs.). *Dimensões humanas da biodiversidade. O desafio de novas relações sociedade-natureza no século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2006.

A ecologia mental²⁰, também conhecida como ecologia profunda, sustenta que as causas do *déficit* da Terra não se encontram apenas no tipo de mentalidade que vigora atualmente, mas também nas raízes remetentes às épocas anteriores à história contemporânea, incluindo a profundidade da vida psíquica humana consciente e inconsciente, pessoal e arquetípica. Justifica-se esse posicionamento pelo fato de que a mente é o processo de cognição que se identifica com o processo de viver. O cérebro, por sua vez, é uma estrutura específica através da qual se dá esse processo. Por isso, a relação entre mente e cérebro é a relação entre processo e estrutura. No entanto, o que permite a compreensão do processo, em seu passado, no redimensionamento do presente e na perspectiva futura, é a consciência. Esta é um processo cognitivo que surge de uma atividade neural complexa que se desdobra em primária e em reflexiva.

A consciência primária, assaz presente nos mamíferos e alguns pássaros e outros vertebrados, é a aquela correspondente ao surgimento de processos cognitivos acompanhados por uma experiência básica de percepção, sensação e emoção. A consciência reflexiva, típica dos seres humanos, refere-se à noção de si mesmo e ao desenvolvimento da autoconsciência. Ela envolve um alto grau de abstração, de constituição cultural e de formação social. Por isso, torna-se necessário compreender o passado, redimensioná-lo no presente à luz de um futuro promissor que propicie ao ser humano ter uma mente ecológica que produz uma cultura – modo de ser com seus valores e costumes – ecológica. A consciência emerge pela experiência de que a vida não é linear, mas complexamente marcada por redes vivas. E isso porque o sistema neural funciona em forma de redes vivas, complexas e sistemicamente abertas. Nesse sentido, essa consciência constata a interconexão das vidas e a profundidade de cada uma delas e da própria relação entre elas. Essa profundidade se identifica com as experiências religiosas, tipicamente transcendentais e imbuídas de potencial dialógico, do qual não se pode abdicar. Enquanto processo cognitivo, a consciência está articulada com o cérebro, considerado como a estrutura que possibilita tanto o processo mental quanto o da consciência. Segundo a teoria da interconexão das células, essa estrutura permite que cada experiência consciente adquira consistência em um conjunto específico de células interconectadas que se unificam como uma totalidade coerente de neurônios oscilantes. Essa oscilação se deve ao fato de que há uma constante movimentação e desenvolvimento da própria complexidade, pela qual se salvaguardam as diferenças, sem que isso prejudique a unificação. Por sua vez, a teoria do núcleo dinâmico de unificação afirma que a experiência da consciência emerge de um processo transitório de integração de diversos grupos de neurônios distribuídos por diferentes áreas do cérebro. As teorias da unificação celular e da unificação por ação do núcleo dinâmico oferecem modelos efetivos e passíveis de verificação prática para explicar o dinamismo peculiar da unificação, devendo conduzir à formulação de novos horizontes de uma ciência da consciência.

Além da concepção neurobiológica da consciência há também de se afirmar a concepção social. Isso significa afirmar que o mundo o interior deve ser visto à luz da realidade social e da expressão fundamental do próprio mundo humano, que é a linguagem. Conforme já explicitado acima, a linguagem possibilita a expressão de

²⁰ CAPRA, Fritjof. *Conexões ocultas*, pp. 48-82; AMOROSO, Richard. “Consciência, uma definição radical: o dualismo da substância soluciona o *Hard Problem*”, in DI BIASE, Francisco – AMOROSO, Richard (orgs.). *A revolução da consciência. Novas descobertas sobre a mente no século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 27-49; MATURANA, Humberto – VARELA, Francisco. *The tree of knowledge*. Boston: Shambhala, 1987.

cosmovisões significativas dos seres humanos. Pela linguagem o ser humano se comunica com os outros seres humanos e com os outros seres que fazem parte de seu *habitat*, além de exprimir o mundo circundante que ele mesmo manipula. E essa comunicação não é simples transmissão de informações, mas coordenação de comportamentos entre organismos vivos por meio de uma agregação estrutural mútua. Quando ocorre essas interações, efetua-se um conjunto de mudanças estruturais simultâneas nos organismos vivos, cuja coordenação é característica fundamental da comunicação dos organismos vivos que, gradativamente se torna sutil e elaborada à medida que a complexidade sistêmica aumenta. Essa complexidade neurobiológica se estende para as relações sociais manifestadas na linguagem que, fundamentalmente é sempre gestual, mesmo a verbalização da língua que é constituída de gestos da língua, cujos movimentos são precisos, suas paradas na boca são determinadas e determinantes para que os sons sejam emitidos adequadamente. Por sua vez, o movimento das mãos, dos dedos e de outras partes do corpo são também produtores de linguagem. Aliás, sistemicamente é possível emitir a língua de sinais, realizar um processo de comunicação isento da comunicação lingüística verbal. Assim sendo, a consciência é então social à medida que ela é fruto da comunicação de linguagem, do processo de troca de mundos significativos e de construção de novos mundos também significativos. Essa consciência social é também histórica²¹, constituída do tempo em sua denominação de passado, presente e futuro, e constituída de espaço, compreendido em sua condição de território no qual convivem grupos de pessoas que produzem cultura. Enquanto consciência histórica, a consciência social recebe influência dos arquétipos coletivos, que penetram a profundidade humana denominada por inconsciente coletivo, possuindo potencial para emergência em diferentes situações históricas dos seres humanos. Dessa forma, a história é construída por uma coletividade humana que presentifica o passado e planeja o futuro. Por isso, o caráter histórico da consciência tem sua marca na significação explícita dos acontecimentos realizados pelos seres humanos, cuja responsabilidade para um futuro promissor deve estar imbuído de um projeto ecológico de vida.

A ecologia integral²² permite visualizar o planeta Terra do lado externo dele, enquanto um resplandecente planeta azul-branco que metaforicamente, cabe na palma da mão e que pode ser escondido detrás do polegar humano. Nesse sentido, a Terra é um planeta pertencente ao sistema solar, sendo o sol visto como uma estrela dentre muitas outras estrelas médias que constituem o sistema galáctico denominado “Via Láctea”. Por isso, não se pode confundir um planeta com o universo, a Terra com o Cosmos. Há um movimento *holista* ecossistêmico que permite compreender o entrelaçamento das partes no todo e presença do todo nas partes. Essa visão ecossistêmica permite visualizar o Cosmos como um sistema complexo que inclui a presença do planeta Terra e este inclui a presença do ser humano. Assim sendo, o ser humano é um membro integrante da Terra e esta do sistema solar e este da galáxia supracitada. Há uma casa comum a todos os seres: o Cosmos. A Terra é a casa do ser humano e de outros seres vivos. Trata-se de compreender este planeta como *Gaia*, um organismo vivo que contém uma inteligência ordenadora, um cérebro quântico que exige zelo e cuidado de todos os seres pela Pátria comum. Isso justifica também que a Terra possua o seu próprio sistema

²¹ GADAMER, Hans Georg. *Le problème de la conscience historique*. Paris: Editions du Seuil, 1996.

²² BROCKELMAN, Paul. *Cosmologia e criação. A importância espiritual da cosmologia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2001; MARGULIS, Lynn – SAGAN, Dorion. *O que é vida?* Rio de Janeiro: Zahar, 2002; LOVELOLCK, James. *Healing Gaia*. Nova York: Harmony Books, 1991

imunológico que lhe permite defender, de algum modo, das ações depredatórias e ameaçadoras de destruição. No entanto, essa defesa não pode ser vista à luz de uma cosmologia de fixidez planetária, mas à luz de uma cosmologia que assume o caráter evolutivo da vida e da movimentação energética que é o resultado das interações das partículas, tanto em sua condição de matéria quanto na de possibilidade relacional. Isso significa afirmar que o ser humano é tanto matéria quanto relação, tanto a coisa corporal e individual, quanto a coisa em movimento. Daí resulta também que a ecologia integral implica uma mística ecológica, uma percepção transcendental denotativa de que tudo está em movimento de conjugação, de entrelaçamento, de interação fundamental e vital. Esta mística ecológica permite afirmar a complexidade sistêmica do universo, no qual se afirma a autonomia e a integração dos seres, o caráter cíclico do crescimento de cada ser, a criatividade organizativa e a profunda coexistência de todos em tudo.

As quatro dimensões apontam para a centralidade da ecologia para refletir a existência planetária e a função do ser humano, em sua condição de um ser vivo inserido no planeta Terra. Trata-se de uma categoria necessária para fundamentar uma civilização planetária que experimente a comunhão e que conceda ao ser humano a sua efetiva vocação de ser, segundo a ótica teológica, imagem e semelhança de Deus. Dessa forma, o ser humano é um co-criador do planeta, um agente importante para contribuir na continuidade criacional da natureza, de modo que essa não seja vítima da violência humana, mas que tenha um horizonte de futuro denotativo de vida e não de destruição. É um paradigma que permite realizar um efetivo equilíbrio do planeta, torná-lo saudável e habitável, marcado por uma economia de serviço e fluxo que vise o bem comum, por uma nova compreensão cultural de ser humano passível de edificar uma verdadeira sustentabilidade ecológica. Nesse sentido, qual é a contribuição específica da teologia?

3.2 O diálogo da teologia com as ciências

Em toda a sua história, a teologia sempre se utilizou de mediações para constituir-se como reflexão, ciência ou saber sobre seu objeto fundamental: Deus. Seu método sempre esteve marcado por dois elementos fundamentais: o *auditius fidei* e o *intellectus fidei*. No primeiro, escuta-se a fé por intermédio da Escritura e da Tradição eclesial e teológica, coletando dessas duas fontes os dados positivos da fé. No segundo, efetua-se um processo de racionalização desses dados à luz da história e nas mediações científicas que forem urgentes e necessárias. Torna-se relevante que se aplique então uma hermenêutica textual, pela qual se compreende cada texto à luz do respectivo contexto histórico, de dados filológicos e de outros horizontes que podem ser fundidos com os horizontes do próprio leitor.

Ao longo da história da teologia, uma mediação sempre presente foi a filosofia. Constata-se, por exemplo, a enorme influência do helenismo na elaboração de categorias teológicas que fundamentaram os símbolos de fé e os dogmas que alicerçam a fé cristã. É notável a influência do platonismo nas formulações teológicas de Agostinho assaz presentes em tratados importantes da teologia, tais como a trindade e a antropologia teológica. Além disso, note-se a incidência do aristotelismo, via averroísmo, no pensamento de Tomás de Aquino que consolidou a teologia em forma de Suma Teológica. Aliás, esses dois autores tornaram-se grandes pilares da teologia cristã e suas categorias são históricas e fundamentais no diferentes complexos teológicos que se encontram atualmente elaborados. No entanto, conforme já se explicitou acima, a hermenêutica filosófica incidiu na teologia contemporânea e proporcionou que

emergisse uma pluralidade teológica denotativa de sensibilidade pelos acontecimentos históricos e pelos dramas da humanidade, buscando apontar o caráter contemporâneo, pertinente e relevante da reflexão teológica²³.

Um elemento importante trazido à teologia contemporânea foi o diálogo com as ciências, oficializado pelo Concílio Vaticano II e que também se apresentou na vertente protestante da teologia. Antes mesmo do Concílio Vaticano II (1962-1965), o jesuíta francês Pierre Teilhard de Chardin, atento à teoria do evolucionismo desenvolvida por Charles Darwin e à necessidade da fé superar uma postura apologética que tornava suas formulações estáticas, elaborou um fecundo diálogo entre a fé e a ciência. Sua compreensão era de que a ciência poderia esclarecer as verdades da fé e esta poderia iluminar aquela. Por isso, ele não negou a teoria do evolucionismo, ao contrário, afirmou a evolução dos seres vivos e dos cosmos à luz da criação, consolidando de que Deus é o criador de todas as coisas e que Cristo é o princípio e o fim de tudo²⁴. Ao lado dessa valiosa contribuição, está a carta encíclica *Divino Afflante Spiritu* do Papa Pio XII²⁵, pela qual foi consolidado método histórico-crítico no ato da leitura da bíblia. Isso significou que estava oficializada a afirmação de que a Bíblia possui gêneros literários que necessitam ser corretamente interpretados, superando dessa forma a leitura fundamentalista. Nessa superação, abriam-se as janelas para a superação da oposição entre a teologia da criação e o evolucionismo, uma vez que a doutrina bíblica da criação deveria ser vista à luz de uma adequada e correta hermenêutica textual.

O Concílio Vaticano II recepcionou o processo de renovação teológica que se desenvolvia na era contemporânea e trouxe à tona contribuições fundamentais para que a teologia consolidasse seu processo de renovação e se inserisse nas questões fundamentais da existência humana e planetária²⁶. Por intermédio da constituição dogmática *Dei Verbum*²⁷ Nesse sentido, o Concílio assumiu que a revelação cristã é o encontro entre Deus e os seres humanos que acontece na história, no bojo dos dramas humanos, onde estão situadas as tristezas, as angústias, as alegrias e as esperanças. Com isso, confirmou-se que Jesus Cristo é a plenitude da revelação, cujo teor é antropológico e histórico, porque Ele é o Verbo encarnado de Deus na história. Dessa forma, consolidou-se a intuição rahneriana²⁸ de que não é possível fazer teologia sem antropologia e que a filosofia é o saber que sustenta a compreensão da situação humana no mundo. Por isso, oficializou-se a necessidade da teologia dialogar com as ciências, em especial as ciências humanas. Notável é o método indutivo assumido na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*²⁹, pelo qual se constata que o ponto de partida da reflexão teológica é a realidade em que está situado o ser humano, sendo sua extensão de índole escatológica. Nesse sentido, a referida Constituição aponta o ser humano como um ser histórico e transcendental e que a morte não é sua realidade última, mas páscoa de vida plena. E para compreender o ser humano e o mundo em que está situado,

²³ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Por uma nova razão teológica: a teologia na pós-modernidade*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

²⁴ TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *O meio divino. Ensaio de vida interior*. Lisboa: Notícia editorial, 1997.

²⁵ PIO XII, Carta encíclica *Divino Afflante Spiritu*, in *AAS* 35 (1943), pp. 297-325.

²⁶ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “O contexto teológico, a teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências históricas”, in *Notícia Bibliográfica e Histórica* 201 (2006), pp. 129-148.

²⁷ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição dogmática *Dei Verbum*, in *AAS* 58 (1966), pp. 817-836.

²⁸ RAHNER, Karl. *Geist in Welt: Zur Metaphysik de endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*. Müncher: Kösel, 1939.

²⁹ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, in *AAS* 58 (1966), pp. 1025-1115.

torna-se necessário a utilização da mediação das ciências humanas, tendo em vista a compreensão da sociedade, da cultura e dos dramas existenciais da humanidade. Por isso, a teologia conciliar propiciou que as ciências humanas fossem utilizadas como mediação sócio-analítica nas teologias contextuais – principalmente na teologia da libertação latino-americana –, nas teologias das culturas – negros e indígenas – e na teologia produzida em perspectiva de gênero. Com a abertura ao diálogo com as ciências humanas e consolidando-se como ciência da fé, a teologia abriu-se também ao diálogo com as ciências naturais, tanto para apontar a existência de Deus enquanto Princípio de todas as coisas³⁰ quanto para afirmar uma doutrina ecológica da Criação³¹. Com isso, estabeleceu-se o final da polêmica controversa entre teologia e ciências, trazendo à tona a possível colaboração dialógica entre ambas, haja vista que se trata de dois campos distintos e que podem ser articulados visando uma melhor formulação do assunto que desenvolvem.

Para estabelecer o diálogo entre teologia e ciências é preciso que, antes de tudo, evidencie que a teologia é uma ciência de fé. Essa compreensão não coloca a teologia como uma ciência natural, cujo método é fundamentado na hipótese, observação e verificação comprobatória. Essa forma de ser ciência se apresenta em várias áreas, dentre as quais se destaca a biologia. Nem mesmo a coloca como uma ciência dedutiva que se fundamenta nas teses da matemática e da lógica formal. Seu método tem como ponto de partida princípios, considerados como postulados axiomas funcionais, dos quais procedem as deduções ou ainda a caracterização de seus objetos abstratos por intermédio da descrição de suas propriedades. Ademais, a teologia não é uma ciência humana com centralidade em religião em seu sentido estrito, conforme o são as ciências da religião³², porque as ciências humanas possuem um estatuto próprio que garante a consistência epistemológica específica de cada área. Por isso, a teologia enquanto ciência de fé é uma sabedoria de fé, porque elabora o diálogo da fé com a razão explicitando que as verdades da fé não surgem de acontecimentos mágicos e isentos de historicidade. Ao contrário, elas surgem da compreensão racional dos fenômenos oriundos do ser humano e da natureza. No entanto, a razão que explicita as verdades da fé é iluminada pela própria fé para que a racionalidade seja sempre aberta ao *novum*, oriundo do próprio mistério da fé³³.

No diálogo da teologia com as ciências humanas, será necessário considerar a amplidão das ciências humanas, pois se apresentam nas ciências sociais, psicologia, história, ciências da comunicação e lingüística, economia, e ciências sociais aplicadas, presentes na ciência do Direito, na arquitetura e nas ciências da educação. Além disso, há de considerar também as diversas e diferentes mudanças que têm passado essas ciências, principalmente após o fim da guerra fria e o aprofundamento da globalização econômica, política, cultural, social e religiosa. Nesse sentido, a análise social a ser feita não há de considerar apenas as escolas funcionalista, mecanicista e dialética, mas também a tendência pós-moderna que apresenta a sociedade em suas ambigüidades e

³⁰ KÜNG, Hans. *O Princípio de todas as coisas. Ciências naturais e religião*. Petrópolis: Vozes, 2007.

³¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Deus na criação. A doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

³² USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006; TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil. Afirmção de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

³³ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998; POLKINGHORNE, John. *Ciência y Teología. Uma introducción*. Santander: Sal Terrae, 2000.

paradoxos, retornando ao arcaísmo religioso e tribal³⁴, constituindo uma razão sensível também denominada de raciovitalismo³⁵, seu desenvolvimento pós-industrial denotativo da emergência de novas relações de trabalho³⁶, efetuando ações de hiper-consumo em função da moda presente na sociedade considerada também como hiper-moderna³⁷, aprofundando a modernidade em seu caráter antropocêntrico e cientificista³⁸, edificando tecnologias que podem propiciar uma situação pós-humana e pós-histórica³⁹. Estabeleceu-se nas sociedades a centralidade no mercado mundial, não havendo mais condições de se refletir uma economia regional desarticulada de economia global⁴⁰, cujo desafio fundamental é torná-la mais humana⁴¹. Nessa perspectiva, a ciência do direito não se desenvolverá pelo caminho do positivismo clássico, mas pela hermenêutica jurídica que propicia o efetivo zelo pela justiça. Do mesmo modo, não se projetará nenhuma cidade se a ciência da arquitetura não salientar sua vertente urbanística, comprometida com a construção de cidades, em que a vida é marcada pela possibilidade de trabalho, de lazer, de convívio fraterno. Além disso, a psicologia e a psicanálise desenvolveram-se em várias vertentes que possibilitam não apenas refletir a *psique* à luz das clássicas teorias analíticas e comportamentais, mas também penetrar o campo da profundidade psíquica presente na análise do inconsciente, nas sombras que se apresentam na psique humana, na linguagem simbólica dos sonhos denotativos de verdades não atingidas pela consciência humana, na demonstração de que o ser humano é marcado pela força e pela fraqueza, pela sapiência e pela demência⁴².

As ciências naturais também constituem um campo científico para a teologia de profícua pesquisa e diálogo. A época atual já não mais contempla a oposição entre fé cristã e ciências, mas exige uma comunicação dialógica em que ambas contribuam uma com a outra. Nesse sentido, não se trata das ciências naturais negarem a relevância da teologia e vice-versa na compreensão do ser humano, do planeta e do universo, mas de buscarem uma interação de determinados elementos rumo à consistência epistemológica

³⁴ MAFFESOLI, Michel. *O tempo das trivros. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

³⁵ MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis: Vozes, 2005.

³⁶ DE MASI, Domenico. *A sociedade pós-industrial*. São Paulo: Senac, 1999.

³⁷ LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal. Ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; ID. *O Império do Efêmero. A moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

³⁸ GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

³⁹ EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

⁴⁰ IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002; HOBBSBAWN, Eric. *Globalização, democracia e terrorismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. A economia atual está globalizada através da internacionalização do capital ocorrida por meio da internacionalização do processo produtivo, do mercado e da questão social. Isso tem exigido novas formas de organização social, política e econômica, trazendo à tona a necessidade de criar organizações regionais e mundiais, tendo em vista a integração das nações e a afirmação da soberania de cada nação. Por isso, as nações são interdependentes e os Estados nacionais são, em certo sentido, preservados, mas não são isolados uns dos outros e nem tampouco se desvinculam das novas organizações. A globalização tem sido levada a cabo por um processo de ocidentalização do mundo, principalmente após a crise do socialismo real e abertura do oriente ao ocidente. No entanto, o oriente também penetra o ocidente e as duas realidades se aproximam e são interpeladas à convivência, a despeito de ainda haver desconfiança, agressividade mútua e guerra, emergindo um grande clamor pela paz

⁴¹ GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrol: o que a Globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2005; DUPAS, Gilberto. *Atores e poderes na nova ordem global. Assimetrias, instabilidades e imperativos de legitimação*. São Paulo: Unesp, 2005.

⁴² JAPIASSU, Hilton. *Psicanálise: ciência ou contraciência?* Rio de Janeiro: Imago, 1989; ELLIOT, Anthony. *Teoria Psicanalítica: Introdução*. São Paulo: Loyola, 1996.

desse diálogo⁴³. Este tipo de conhecimento científico se ocupa em compreender a origem e o desenvolvimento da vida humana e de outros seres do planeta, constitui enunciados acerca do caráter orgânico da vida e das suas contraposições, além de suscitar prospectivas de futuro, principalmente a partir da afirmação de que todo sistema de vida possui sua defesa imunológica. Uma das grandes contribuições das ciências naturais à história do pensamento e conseqüentemente à compreensão da vida de todos os seres foi o desenvolvimento da teoria da evolução descrita por Charles Darwin⁴⁴. Nela afirmou-se a evolução das espécies por intermédio de um processo de seleção, de mutação e de adaptação. Sobrevivem as espécies que melhor se adaptam ao referido processo, conseguindo firmar-se enquanto ser vivo. A partir dessa teoria evolucionista, a biologia aprofundou seu campo de pesquisa trazendo à tona descobertas importantíssimas, tais como a identificação da vida por DNA, a essência do gene e, principalmente as novas descobertas referentes ao cérebro e todo funcionamento neurológico do ser humano e de outros seres. Nessa perspectiva, a neurobiologia⁴⁵ tornou-se uma área em que se tem efetuado um grande número de pesquisas e se tem trazido à tona importantes descobertas, como por exemplo o significado de uma célula e seu desenvolvimento na forma de rede celular, conforme se descreveu acima. Extraí-se dessa ciência um componente importante na formulação de um projeto ecológico: a categoria cooperação. Por meio dela é possível compreender que o funcionamento neurológico dos seres vivos, especialmente do ser humano, é levado a cabo por um processo de cooperação das células, indicando um evento cooperativo também dos outros organismos que compõem o ser humano⁴⁶.

Nas ciências lógico-formais, investiga-se um objeto buscando certeza matemática, calculada a partir de uma hipótese suscitada, observada em seu desenvolvimento e verificada em seus resultados. Uma das áreas mais abrangentes e desenvolvidas da atualidade é a física⁴⁷, principalmente em sua vertente quântica⁴⁸. Trata-se de uma teoria que supera a visão clássica do átomo para se deter na análise das partículas elementares que penetram na composição do átomo e os elétrons que se movimentam ao redor do núcleo. Passou-se então, das partículas às ondas de energia, configuradas como energia densa, também denominada *quantum* – pacote de ondas –. Dessa forma, existe um campo energético que representa um quadro resultante de interações contínuas das partículas entre si. Elas não existem isoladamente, mas apenas quando se relacionam umas com as outras. Pela física quântica, a vida é vista como uma teia, uma rede de relações constituída de uma arquitetura simétrica de *holomovimento* denotativo de interações e relacionamentos universais, e de hierarquia cósmica relacional. O *holomovimento* é flutuante, ilimitado, sem divisões, uma ordem na qual a totalidade supra mencionada está presente dentro de cada ponto do *continuum* espaço e tempo. No fundo, ele exerce a mesma função da onda primordial do universo que interconecta um

⁴³ ARNOULD, Jacques. *La théologie après Darwin. Éléments pour une théologie de la création dauns une perspective évolutionniste*. Paris: Cerf, 1998.

⁴⁴ DARWIN, Charles. *A origem das espécies e a seleção natural*. São Paulo: Madras, 2004.

⁴⁵ BAUER, Joachim. *Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von natura us kooperieren*. Hamburgo: Piper, 2006.

⁴⁶ CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1991. pp. 257-410; GOSWAMI, Amit. “A ciência na consciência: um novo paralelismo quântico-físico”, in DI BIASE, Francisco – AMOROSO, Richard (orgs.), *A revolução da consciência*, pp. 101-114.

⁴⁷ HAWKING, Stephen. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Mandarim, 2001.

⁴⁸ HEISENBERG, Werner. *A parte e o todo. Encontros e conversas sobre física, filosofia, política e religião*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1998.

universo não dividido. E essa onda pode ser vista também como uma causa primária – categoria oriunda de concepções religiosas para afirmar a existência de Deus como criador de todas as coisas – e nela estão presentes as ordens implícita e explícita – elementos descritivos da passagem do micro ao macro e das partículas às pessoas respectivamente –, o vácuo enquanto *plenum* cheio de vibrações virtuais, a simetria em sua qualidade de estado básico do universo e garantia da onipresença do *holomovimento*. Nesse sentido, a simetria é a base de uma teoria do tudo, porque ela é imbuída da onipresença, dos potenciais infinitos, formativos e causais, envolve interações e relacionamentos, possui significado e consciência e é profundamente energética. Pelo *holomovimento* tem-se uma ciência da simetria que permite à teologia encontrar Deus no ser humano e em todos os lugares da natureza, por meio de uma circularidade estrutural da consciência denotativa da ordem hierárquica da própria consciência e do significado⁴⁹.

Ao consolidar-se então como ciência da fé, no sentido sapiencial, uma vez que articula a fé com a razão, a teologia dialoga com as ciências para ter nelas suas mediações de compreensão racional da realidade humana e planetária. Com isso, estabelece-se o final de uma teologia fechada em si mesma, apologética de enunciados que nem sempre correspondem ao caráter contemporâneo que deve ter a ciência de fé. Estabelece-se então o diálogo que permite à teologia ser crítica, metódica e dinâmica. Isso significa que a teologia é um saber auto-controlado, capaz de operar sobre si mesmo, de ser organizado sistemicamente e de propiciar elementos de transcendência às suas formulações. Instaura-se a teologia como uma ciência de fé aberta, uma hermenêutica teológica propensa a aperfeiçoar suas formulações visando ser constantemente contemporânea de seu período histórico⁵⁰.

3.3 Os fundamentos da Teologia ecológica

A formulação de uma teologia que explicita a preocupação com as questões ecológicas desenvolvidas acima, há de articular a fé com a razão ecológica. Nesse sentido, o diálogo da teologia com as ciências humanas, naturais e lógico-formais haverá de centrar-se na articulação da fé com a ecologia. Por isso, duas subáreas da teologia são de fundamental importância na formulação de uma teologia ecológica: a teologia da criação e a antropologia teológica⁵¹.

A teologia da criação é uma subárea da teologia que objetiva estudar a criação do universo e do planeta como obra de Deus. Por sua vez, a antropologia teológica estuda o ser humano à luz da fé cristã. Por intermédio de uma autêntica hermenêutica encontrar-se-á na bíblia e na tradição, elementos de ordem trinitária, cristológica e pneumalógica na afirmação dos cosmos como fruto da ação criadora de Deus e do ser humano como imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, torna-se importante suscitar a pergunta: o que é Deus?⁵² E pergunta-se pelo que é e não por quem, a fim de que se conceba Deus a

⁴⁹ LOHREY, Andrew. “Simetria: a Teoria do Tudo”, in DI BIASE, Francisco – AMOROSO, Richard (orgs.). *A revolução da consciência. Novas descobertas sobre a mente no século XXI*. Petrópolis: Vozes, 2004.

⁵⁰ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Por uma nova razão teológica: a teologia na pós-modernidade*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

⁵¹ LADARIA, Luis. *Antropologia Teológica*. Roma – Casale Monferrato: PIEME Theologica – PUG, 1995; COLZANI, Gianni. *Antropologia Teológica. L'uomo: paradosso e mistero*. Bologna: Dehoniane, 2000.

⁵² HAUGHT, John. *What is God? How to think about the divine*. New Jersey: Paulist Press, 1986.

partir da experiência de ser enquanto está sendo e experimentado pelo ser humano na história. A resposta, porém, não se esgota na teodicéia, cuja função é afirmar sobre Deus pela via filosófica e não pela experiência de fé, conforme o faz a teologia. E pela experiência de fé presente na bíblia e na tradição cristã, o Deus cristão é Trindade concebida como um Deus amor, que por ser amor, sai de si mesmo, mediante o movimento da revelação pessoal, sacramentada no próprio universo e no ser humano que, dentre muitos outros seres, também habita este cosmos, especificamente no planeta Terra. A revelação bíblica⁵³ apontou para o caráter trinitário de Deus, revelado em Jesus Cristo, cuja doação do Espírito aos seus seguidores propiciou que o Espírito se manifestasse como ação de Deus. Ainda que a tradição cristã formulasse a concepção de um Deus Uno e Trino, partindo da substância divina para se afirmar as pessoas divinas, a escritura afirma um caráter *koinonico* de Deus, cuja revelação plena é Jesus Cristo, efetivo e verdadeiro sacramento do Pai e doador do Espírito. Em leitura retrospectiva, o segundo testamento ou novo testamento interpreta o primeiro testamento ou antigo testamento visualizando a figura do Pai no Deus da aliança (Dt 26,5-10), do Filho na sabedoria divina (Prv 8,22-31) e do Espírito na força transformadora do próprio Deus (Ez 37, 1-14). Nesse sentido, é da relação das pessoas divinas que a escritura encontra seu ponto de partida para afirmar a unidade – substancial – em Deus. A primazia do caráter relacional de Deus foi devidamente refletida na patrística cristã, especificamente Basílio de Cesaréia que, ao formular o termo grego *pericórese* para explicitar as relações das pessoas divinas, apontou para o fato de que há uma permanente interpenetração dessas pessoas que permite constituir o Deus Uno. Assim sendo, é a comunidade constituída das pessoas divinas em eterna inter-relação que possibilita a constituição da unidade divina⁵⁴.

Dessa comunhão das pessoas divinas denotativa da distinção e da unidade e da plenitude do amor, emerge a criação. De fato, o amor não pode fechar-se em si mesmo, mas necessita abrir-se. Essa abertura ocorre pela mediação da sabedoria personificada no próprio Filho, pelo qual o Pai age em seu Espírito. Na mediação do Filho, tudo foi feito e foi criado (Cl 1,15-20), pois Ele era Deus e estava com Deus, existia antes de todas as coisas e se encarnou no interior da humanidade (Jo 1,1-18). Nele evidencia-se Deus se abaixando e se humilhando de tal modo que, este movimento possibilita que em Cristo, Deus habite a sua criação. E em Cristo, o Pai está sacramentado, porque quem vê o Filho vê o Pai (Jo 17,26) e quem quer chegar ao Pai deve passar pelo Filho. Sua encarnação foi tão profunda que o Filho exerceu um ministério assaz *kenótico* denotativo de proximidade com os pobres, de vivência da pobreza, de real compaixão com os pobres assumindo o sofrimento deles e de todos os seres deste mundo na cruz, pela qual foi o abandonado dos abandonados e o último dos últimos. De fato, na cruz o filho assume a ultimidade da existência humana, vindo a silenciar-se na mesma cruz e no sepulcro. Ao ressuscitar dos mortos, o Filho crucificado reverteu a história, apontou

⁵³ FISICHELLA, Rino. *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di Teologia Fondamentale*. Bologna: Dehoniane, 1994.

⁵⁴ GRESHAKE, Gisbert. *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1997; BOFF, Leonardo. *A Trindade e a sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1987; MOLTSMANN, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*. München: Kaiser, 1980; SESBOÛE, Bernard. “Le mystère de la Trinité: Réflexion spéculative et élaboration du langage. Le ‘Filioque’, Les relations trinitaires. (À partir du IV^e siècle), in SESBOÛE, Bernard – WOLINSKI, Joseph. *Histoire des dogmes (I). Le Dieu du salut. La tradition, la règle de foi et les Symboles. L’Economie du salut. Le développement des dogmes trinitaires et christologique*. Paris: Desclée, 1994, pp. 280-339.

a utopia, instaurou nova possibilidade vida, fundou a nova criação. Ele fez surgir a verdadeira esperança⁵⁵.

Esse movimento encarnatório do Filho só é possível em função do desígnio amoroso do Pai que, pelo Espírito possibilita a *kénosis* do Filho. O Espírito é a ação de Deus na forma de vento – *ruah* – que pairava sobre as águas, já no início da criação, quando a terra estava vazia e sem nada (Gn 1,2). Esse mesmo Espírito manifestou-se na força dos juízes (Jz 13,25), na sabedoria dos reis (1Sm 16,13), na coragem e na palavra viva dos profetas (Is 61,1; Jr 1,5) que proclamaram a liberdade e a nova criação. É esse mesmo Espírito que, além de possibilitar a encarnação (Lc 1,26-38), esteve presente em todo o ministério de Jesus (Lc 4, 16-20), fortaleceu-o na cruz e o ressuscitou dentre os mortos. Trata-se do Espírito que soprou sobre os discípulos e os iluminou pra que dessem início à Igreja do Ressuscitado Jesus (At 2,1-13), anunciasse a boa notícia da ressurreição, fundassem comunidades com um novo estilo vida, efetivamente fraterno. Esse Espírito faz com que a criação gema dores de parto (Rm 8,22), que a mulher vestida de sol (Ap 12, 1-12), a nova humanidade se engravide do Cristo e que surja o novo céu e a nova terra, a Jerusalém celeste, a nova criação (Ap 21)⁵⁶.

Conforme o exposto, da unidade comunal de Deus emerge a distinção das pessoas divinas e a respectiva missão de cada uma, pela qual é identificar a respectiva propriedade. Dessa forma, em Deus não há solidão, mas distinção de pessoas e eterna *koinonia*. Essa formulação de um Deus Triuno permite elaborar teologia ecológica que visualize a criação como obra e reflexo de Deus.

3.4 *Creatio originalis, creatio continua e creatio nova*

Ao sair da própria Trindade, a criação é fundamental e originariamente boa. O primeiro testamento manifesta que Deus viu ao final de cada dia a bondade de sua obra (Gn 1,1-2,4a; 2,4b-25). Dessa forma, a criação é efetuada de forma ordenada e binominal: luzes-trevas, terra-firmamento, dia-noite. É ordenada também segundo as espécies de animais do céu, da terra e do mar: as aves, os mamíferos, os animais domésticos, os peixes e outros animais marítimos. Foi organizada também segundo os tipos de árvores, de flores, de plantas, de verduras e legumes, bem como segundo a distinção entre terra e água (Gn 1,1-25). E quando o ser humano foi criado, o foi à imagem e semelhança de Deus, na condição de varão – *ish* – e varoa – *ishah* – para que juntos realizassem a comunhão (Gn 1,26-31; 2,18-25). Tudo isso foi feito em seis dias, mas o sétimo dia (Gn 2,1-4a) – bíblicamente considerado o dia da perfeição – é o dia da bênção e da santificação de toda a criação e do descanso de Deus. Nas narrativas bíblicas está estampado projeto criacional de Deus, cuja origem é boa e cuja continuidade está presente na condição humana de ser imagem – o vir a ser – e semelhança – o que está sendo para vir a ser – de Deus. Por isso, o ser humano é criatura que dá continuidade à obra divina, que está no interior da criação não para destruí-la, mas para levar a cabo a ação criadora de Deus, transformando a obra divina em conformidade com sua própria vocação. Mas estampa-se também que na criação já

⁵⁵ MOLTSMANN, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Kaiser, 1972; SOBRINO, John. *Jesus, o libertador(I). A história de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1994.

⁵⁶ LAMBIASI, Francesco. *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*. Bologna: Dehoniane, 1991, pp. 29-89; MOLTSMANN, Jürgen. *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*. Brescia: Queriniana, 1994; CONGAR, Yves. *Je crois en l'Esprit Saint*. Paris: Cerf, 1995, pp. 17-91.

continha a árvore da vida, símbolo da imortalidade, e a árvore do bem e do mal (Gn 2,9), cujo fruto digerido possibilita a morte. O segundo testamento confirma a origem da criação em Deus, afirmando a presença do próprio de Deus em sua obra, por meio de seu Filho, o verbo encarnado (Jo 1,1) e sabedoria mediadora (Cl 1,15-20)⁵⁷. De fato, sua vida, morte e ressurreição apontam para a autoria de Deus, para a continuidade de sua presença na ação do ser humano e no desenvolvimento da natureza, e no futuro que há de vir enquanto nova criação.

A visão bíblica e toda a tradição cristã afirmam a ação criadora de Deus⁵⁸, mas não devem ser vistas em concorrência com as explicações científicas acerca da origem do universo, principalmente em sua vertente evolucionista. A demonstração científica de que o universo teria surgido mediante o *Big Bang*, uma grande explosão que possibilitou, a partir de um reduzido espaço, a expansão contínua do universo⁵⁹, bem como a afirmação da evolução das espécies, mediante o já denominado processo de seleção, mutação e adaptação, pelo qual ocorre o sofrimento e a morte para que haja vida continuada, expandida e evoluída, não implica tolher a autoria e a presença de Deus em tudo e em todos. Nem mesmo o fato de se experimentar a morte dos seres implica que há o fim definitivo e que não há qualquer transcendência ou mistério ainda a ser experimentado e desvendado. Aliás, essa realidade denotativa de debilidade, de fragilidade, de possibilidade de morte, bíblicamente já presente na imagem da “árvore do fruto do bem e do mal”, aponta para o dinamismo da própria vida planetária e cósmica.

Por meio do diálogo com as ciências naturais, a teologia ecológica pode afirmar que Deus faz da criação a sua *Schechina*, palavra hebraica que significa habitação. Para isso, Ele realiza um movimento de auto-restrição, compreendido por aquilo que a física quântica denomina de flexibilidade, permitindo compreender a presença de Deus dentro do próprio cosmos criado, da Terra habitada e consolidada por tantos seres vivos e seres não vivos. No movimento de auto-restrição, encontra-se a auto-diferenciação de Deus em relação a todos os seres. Ele não age para si mesmo, mas para as suas criaturas, as quais exprimem dinamicamente sua presença. Com a presença de Deus no interior da criação, torna-se possível afirmar a nova criação, aquela realidade que há de vir. A possibilidade da afirmação da nova criação está no fato de que a natureza não pode e não deve ser concebida como algo estático e sem dinamismo próprio. Ela é dinâmica, ativa e está em constante evolução, cujo processo é marcado por conflitos, pela morte que permite a passagem para um novo estado. Nisto reside o equilíbrio: no desenvolvimento de uma natureza que não é fragmentada, mas complexa e marcada pela interconexão, pelo entrelaçamento dos seres visando, apontando à participação na glorificação de Deus. Aliás, a glória de Deus não é efetuada para o si mesmo divino, mas para a sua criação. Nisto reside o sentido da morte e da ressurreição de Cristo: glorificar a Deus glorificando as criaturas⁶⁰. A glorificação é identificada com a comunhão plena, a qual pode ser vista analogamente ao conceito neurobiológico de cooperação. Assim, a cooperação existente entre as células e entre os organismos

⁵⁷ GILBERT, Maurice – ALETTI, Jean-Noël. *A sabedoria e Jesus Cristo*. São Paulo: Paulinas, 1985.

⁵⁸ LADARIA, Luis. “La création du ciel et de la terre”, in GROSSI, Vitorino – LADARIA, Luis – Lécrivain, Philippe – SESBOÛE, Bernard (orgs.). *Histoire des dogmes (II). L’homme et son salut*. Paris: Desclée, 1995, pp. 25-88.

⁵⁹ HAWKING, Stephen. *Uma breve história do tempo. Do Big Bang aos buracos negros*. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

⁶⁰ MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus. Escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, pp. 279-360.

permite o desenvolvimento e a consolidação da vida. Trata-se da comunhão a ser realizada entre todos os seres na condição de sacramento, expressão visível da comunhão divina.

3.5 O ser humano é pessoa

Conforme a doutrina bíblica, o ser humano é imagem e semelhança de Deus. Isso significa afirmar que o ser humano é um ser de comunhão, de relação com todos os outros seres. Essa afirmação está apoiada na categoria pessoa oriunda teologia trinitária, em função da qual se desenvolveu o termo *pericórese*. Essa categoria explicita, conforme fora exposto anteriormente, a interpenetração das pessoas divinas e, por conseguinte a sua permanente e eterna comunhão, mesmo que elas sejam distintas na propriedade e na missão. Dessa forma, o ser humano, em sua condição de imagem e semelhança é um ser de características próprias: corpóreo-anímico, histórico – marcado pelo passado, autor do presente e lançador de perspectivas futuras – social, livre, religioso e transcendente. Ao desenvolver todas essas características, o ser humano desenvolve sua semelhança com Deus e faz jus a ser a imagem divina.

Em seu desenvolvimento pessoal, o ser humano é corpóreo-anímico. Trata-se de superar o dualismo separatista que hierarquizava corpo e alma, de tal modo que o primeiro era visto com inferior ao segundo. Esse dualismo possibilitou demonizar e culpabilizar o corpo pelos pecados humanos e elevar a alma a uma condição de habitante de mundo ideal, assaz distante da realidade histórica e efetiva do ser humano. No entanto, esse dualismo deve ser superado por um dualismo de integração que afirma o ser humano com um ser constituído de corpo e alma, de matéria e espírito, de imanência e transcendência. Por isso, todas as decisões e ações que ferem o corpo humano ou a alma ferem o ser humano em seu todo, bem todas as atitudes que elevam o corpo ou a alma humana elevam o ser humano integralmente⁶¹.

No âmbito da integralidade há de se refletir também a constituição existencial psíquica do ser humano. A cultura ocidental desenvolveu imensamente o paradigma da masculinidade, gerando o machismo uxoricida e um recalque do feminino com repercussão na ordem psíquica e social da vida humana. Isso significa que social e culturalmente muito se perdeu em termos de atenção, zelo, carinho, cuidado, próprios da dimensão feminina do ser humano. Predominou a força do varão, sua superioridade e sua ordem. Na perspectiva da teologia ecológica, há de se buscar uma cultura de integração entre ao masculino e o feminino a fim de superar o domínio do homem sobre a mulher. Essa integração deve também propiciar uma cultura humanocêntrica que prima pela comunhão do homem e da mulher, das dimensões masculina e feminina na constituição do *humanum*. No nível psíquico deve gerar em cada ser humano o casamento interior do *animus* com a *anima*, de modo que predomine o equilíbrio dos elementos que compõem o ser humano em sua integralidade⁶².

Com o auxílio das ciências sociais e da filosofia social⁶³, a teologia ecológica deverá aprofundar a dimensão social do ser humano. Não pode existir um ser humano isolado

⁶¹ GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. “O ser humano como imagem e semelhança de Deus: a Antropologia Teológica”, in GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes – TRASFERETTI, José (orgs.). *Teologia na Pós-modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 251-299.

⁶² MURARO, Rose Marie – BOFF, Leonardo. *Feminino e masculino. Uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

⁶³ MILBANK, John. *Teologia e teoria social*. São Paulo: Loyola, 1995.

dos outros. E ao construir sociedade o ser humano deve primar por um *ethos* de norteamento à superação das injustiças sociais, da usurpação de direitos, da corrupção e de todas as atitudes denotativas de desigualdade, injustiça, de discriminação e de preconceitos. Nesse sentido, a ética social que deverá permear a sociedade é a da compaixão, do cuidado, do interesse comunitário, da responsabilidade. Pela compaixão⁶⁴, o ser humano passará a sentir o sofrimento dos outros seres humanos e dos seres deste planeta, aumentando sua sensibilidade pela dor do outro. Pelo cuidado⁶⁵, a sensibilidade estará sempre aberta e provocará o ser humano a buscar alternativas que elevem a vida e que tragam à tona a dignidade humana⁶⁶. Primando pelo interesse comunitário, buscar-se-á eliminar o individualismo e a articulação de grupos que buscam hegemonia, *status* e a manutenção de posições sectárias. Essa ética possibilita apontar para o horizonte social de uma convivência humana marcada pelo diálogo das instituições, pela efetividade da justiça como fruto de operações de uma ciência do direito que não se deixa corromper e que cumpre devidamente a sua função, por ações solidárias misericordiosas, pela construção de uma cultura da inclusão dos excluídos nos níveis econômico, político, étnico, sexual, de idade – jovens e idosos –, religioso e geográfico, pela justa distribuição de terras, pela realização de uma ordem econômica mundial marcada pela equidade das nações. Pela responsabilidade⁶⁷, o ser humano é capaz de ter consciência de que todas as inovações tecnológicas e o desenvolvimento das biotecnológicas⁶⁸ não podem e não devem deteriorar a vida, possibilitar que o ser humano se torne um semi-deus e que interesses sociais e econômicos de alguns grupos estejam acima dos interesses comunitários dos seres humanos e do planeta. Uma ética da responsabilidade possibilita que o ser humano tenha consciência de sua condição de criatura criadora e organize no planeta instituições com espírito de cooperação, crie associações denotativas de participação nas decisões fundamentais acerca da defesa e da preservação da vida.

Nessa perspectiva, incluir significa construir uma economia que possibilite reais condições de vida para todas as pessoas, proporcionando-lhes casa, trabalho, educação, lazer. Significa possibilitar ampla participação política tanto em nível mundial quanto em nível nacional e regional. Então, não se concebe mais uma política imperialista, na qual um país ou um determinado grupo ordena todos os países. Trata-se de estabelecer novos organismos políticos e fortalecer os já existentes a fim de que sejam canais de uma política mundial em que se efetive a justiça, a identidade e a soberania de cada nação em ampla convivência com as outras nações⁶⁹. Incluir implica em conceber o pluralismo religioso, acolhê-lo e buscar a unidade das religiões a partir do reconhecimento de suas diferenças, do respectivo valor, ultrapassando o simples sentido de tolerância que já fora estabelecido no século XX e realizando ações de convivência,

⁶⁴ METZ, Johann Baptist. “Proposta de programa universal do cristianismo na idade da globalização”, in GIBELLINI, Rosino (org.). *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005, pp. 353-364.

⁶⁵ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela Terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁶⁶ DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. Petrópolis: Vozes, 1986; BOFF, Leonardo. *Ética da vida*. Brasília: Letraviva, 1999.

⁶⁷ JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*, Lisboa – Rio de Janeiro: CONTRAPONTO – PUC-Rio, 2004, pp. 17-66.

⁶⁸ MOSER, Antonio. *Biotecnologia e bioética. Para onde vamos?* Petrópolis: Vozes, 2004.

⁶⁹ CASTELLS, Manuel. *A era da informação: Economia, sociedade e cultura(III). O fim de milênio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000; KÜNG, Hans – SCHMITD, Helmut. *Uma ética mundial e responsabilidade globais. Duas declarações*. São Paulo: Loyola, 2001.

pelas quais as religiões unidas contribuam com a paz mundial⁷⁰. A inclusão sexual, por sua vez, implica em visualizar o ser humano a partir do gênero, reconhecer a existência de diferentes opções sexuais e estabelecer nexos de convivência, efetivando uma lógica de inclusão social. As morais religiosas, em geral, não aprovam as opções homossexuais, mas também não são indiferentes à essa situação e tampouco são excludentes. Aliás, já é possível, em moral religiosa, afirmar a categoria “pessoa homossexual” como denotativa de acolhimento religioso⁷¹. A inclusão étnica e cultural implica em acolher as diferentes etnias e culturas, em uma clara demonstração de alteridade, de percepção das diferenças presentes nos valores, nos costumes, no *habitat*, no jeito de ser de um povo. A inclusão étnica e cultural traz à tona as culturas autóctones das nações, com sua história, muitas vezes milenares, também imbuídas de sabedoria propícia à contribuição de um mundo de comunhão⁷².

Afirmou-se acima que o ser humano é também livre, religioso e transcendente. A liberdade humana é o resultado da articulação entre o desejo e a possibilidade. Isso implica em reconhecer que a liberdade não é simplesmente realizar o que se deseja sem considerar as condições históricas e sociais para tal realização. Ao contrário, o exercício da liberdade ocorre no tempo e no espaço em que cada ser humano se situa e convive com os outros. A liberdade, então não se realiza sem a alteridade⁷³ que propicia compreender a presença do outro ser humano e da natureza que lhe é circundante. Na perspectiva cristã, a liberdade verdadeira é aquela voltada para o bem da humanidade⁷⁴ e do planeta, denotativa de compaixão, de cuidado e capaz de produzir a vida em abundância (Jo 10,10).

No exercício de sua liberdade, o ser humano mostra-se capaz de ser religioso, de religar sua experiência vital com o que se denomina Deus. Isso significa que a vida humana não esgota em seus arredores, mas há um caráter transcendental e escatológico impregnado no ser humano. A transcendência é demonstrada na capacidade humana em ir além daquilo que se apresenta, mas também em ultrapassar esta história em que se situa. Trata-se de uma experiência em mergulhar na profundidade da existência, de encontrar o sentido⁷⁵ por meio de uma fecunda doação de si mesmo ao outro e à natureza que o rodeia. Nessa doação, o tempo não é mais cronológico, mas *kairológico*, oportuno, cujas experiências vitais são intensas⁷⁶.

Nesse mergulho ocorre a escatologia da pessoa humana, porque o *escathon* é o Cristo, Aquele que vem e que virá, verbo encarnado, servo sofredor, Senhor glorioso que glorifica o Pai Deus em seu mistério e doa o Espírito para a glorificação humana e cósmica⁷⁷. Ao morrer e ressuscitar dos mortos Cristo, dogmaticamente compreendido

⁷⁰ KÜNG, Hans. *O mundo das religiões*. Campinas: Verus, 2004; ID. *Projeto de ética mundial. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humanas*. São Paulo: Paulinas, 1992.

⁷¹ SNOEK, Jaime. *Ensaio de ética sexual*. São Paulo: Paulinas, 1985, pp. 271-385.

⁷² MASSEY, James. “Deus, tradições étnico-culturais e globalização”, in SUSIN, Luis Carlos (org.). *Teologia para um outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 291-303.

⁷³ LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1947.

⁷⁴ JOÃO Paulo II, Carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, in *AAS* 80 (1988), pp. 513-586, especificamente o n. 47; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Instrução *Libertatis Conscientia*, in *AAS* 79 (1987), pp. 554-599, particularmente os nn. 27-31.

⁷⁵ GESCHÉ, Adolphe. *O sentido*. São Paulo: Paulinas, 2005.

⁷⁶ MOLTMANN, Jürgen. *Deus na criação*, pp. 161-210.

⁷⁷ BORDONI, Marcelo – CIOLA, Nicola. *Gesú, nostra speranza. Saggio di escatologia*. B ologna: Dehoniane, 1991.

como integralmente Deus e integralmente ser humano⁷⁸, explicitou o destino humano: viver plenamente a comunhão com Deus. Isso significa que a ressurreição de Jesus Cristo estampou a morte como páscoa para vida eterna. Nesse sentido, os seres humanos não têm a morte como realidade última e definitiva de sua vida, mas como páscoa. Crê-se então na ressurreição da carne, cujo significado é a ressurreição do ser humano em sua totalidade vital. Com isso a visão da morte cósmica e da unilateralidade da imortalidade da alma está superada. Entra-se aqui a visão da vida humana plena e eterna em um universo que passa a ser *creatio nova*⁷⁹.

4. Uma teologia espiritual: a espiritualidade cósmica

A teologia ecológica não possui condições de consolidar-se com consistência, em sua condição de ciência de fé, sem uma espiritualidade fundamental. Por espiritualidade compreende-se viver segundo o Espírito de Deus. E como se explicitou anteriormente, o Espírito é a ação divina no ser humano, no planeta, no cosmos, então há de se afirmar que se experimenta o Espírito na totalidade cósmica. Trata-se do Espírito que é uma pessoa divina, que estabelece intra-trinitariamente uma relação *pericorética* com o Pai e com o Filho e é uma das mãos missionárias do Pai no conjunto da própria criação⁸⁰.

Ao afirmar o caráter evolutivo do cosmos, marcado por todo seu dinamismo, incluindo aí a perda e o sofrimento, bem como o caráter auto-restritivo de Deus, então há de se afirmar a presença de Deus na própria subjetividade e inteligência cósmicas. Da mesma maneira, a certeza de que o ser humano possui espírito de liberdade, inclusive com deliberação neurológica, demonstrado em sua ação e não apenas em seus sentimentos, estando aí também presente Deus.

A espiritualidade cósmica é então a vivência do Espírito de Deus e a certeza de sua presença em tudo e em todos. E não se trata de uma perspectiva panteísta denotativa de que a presença divina é indiferente em todas as coisas, mas da perspectiva *panenteísta* em que Deus se apresenta efetivamente em toda a sua criação. Essa espiritualidade aponta para o horizonte utópico da comunhão cósmica, do cuidado com a vida planetária, da fraternidade humana universal. Essa espiritualidade deve refletir as práticas de Instituições e de diferentes grupos pela defesa do meio ambiente, pelo cuidado aos doentes e diversos sofredores deste mundo, pelo acolhimento aos indigentes e abandonados, pelo cuidado com os refugiados e estrangeiros, pela construção da paz mediante a educação em seus diversos níveis⁸¹.

Justifica-se esse apontamento o fato de que essa espiritualidade afirma o agir acompanhador de Deus na evolução cósmica em sua totalidade. Esse agir é a ação do Espírito enquanto força criadora de Deus na criação, princípio e força de toda a criatividade da matéria e da vida evolutiva no mundo, elementos de prospectiva vitais para os organismos cósmicos, princípio das relações recíprocas de cada nível da evolução e da individualização da matéria e da vida em seus diversos níveis. Ele é ainda

⁷⁸ CONCÍLIO ECUMÊNICO DE CALCEDÔNIA. *Symbolum Chalcedonense*(22 oct. 451), in DZ 300-303

⁷⁹ MOLTSMANN, Jürgen. *A vinda de Deus. Escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003, pp. 65-146; ID. "Was ist Menschliches Leben? Anthropologie und biomedizinischer Fortschritt", in *Humanistica e Teologia* 28/1-2 (2007), pp. 66-88.

⁸⁰ CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, pp. 501-521.

⁸¹ MOLTSMANN, Jürgen. *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*. Brescia: Queriniana, 1999, pp. 90-148.

o produtor da auto-afirmação e da integração, bem como da auto-preservação e auto-transcendência, fazendo valer a complementaridade das partes dentro do todo⁸².

Por meio da espiritualidade cósmica visualiza-se compreender a Terra como *Gaia* para superar o princípio da ordem causal. Assume-se aqui a complexidade sistêmica do universo, da Terra, dos seres vivos, da vida humana. Por essa espiritualidade, ter-se-á a certeza de que a vida deve ser vista em forma de rede, de organicidade sistêmica, de comunicação aberta, de verdadeira simbiose, exigindo de todos os seres espírito de cooperação capaz de suscitar a comunhão cósmica enquanto reflexo da comunhão trinitária.

Conforme o exposto, a teologia ecológica é imbuída de uma espiritualidade cósmica que a torna teologia espiritual, marcada por um método racional que propicia o diálogo científico e a sensibilidade histórica, mas que também possibilita abertura ao *novum* de um Deus que é Triuno e por isso, amor que gera a comunhão em toda a sua criação.

5. Palavras finais

Ao longo deste texto objetivou-se elaborar uma hermenêutica teológica da ecologia capaz de apontar caminhos de uma vida planetária sustentável. Para isso, expôs-se a questão partindo de duas dimensões do problema: a crise ecológica e a sua possibilidade real de superação. A crise é vista à luz da constatação de vários problemas que afetam a vida planetária e demonstram a ausência de uma consciência ecológica. A possibilidade de superação é apresentada na compreensão quântica do universo, da Terra e do ser humano, constatando-se um profundo entrelaçamento de todos os seres que corresponde à interconexão e interdependência.

Em seguida, buscou-se compreender o que é a teologia ecológica, definindo a ecologia em quatro dimensões: a ambiental, a social, a mental e a integral. Nessas dimensões estava presente um espírito holístico que superava a visão acerca da ecologia estar reduzida às questões ambientais. Apresentou-se também a necessidade da teologia dialogar com as ciências humanas, naturais e lógico-formais considerando a peculiaridade de cada uma delas, tendo em vista uma teologia interdisciplinar e contemporânea deste período histórico. Necessita-se aplicar a hermenêutica para a linguagem teológica desenvolvida em sua identidade e abertura às outras ciências, demonstrando ser sempre uma linguagem em construção e, por consequência uma ciência de fé atenta aos desafios contemporâneos. Foram explicitados também os fundamentos trinitário, cristológico e pneumatológico da teologia ecológica à luz da criação e da antropologia teológica, de modo a mostrar o caráter comunitário e inter-relacional de Deus, seu desabrochamento para fora de si mesmo como reflexo do amor que Ele mesmo é. Assim, é pelo caráter triunitário de Deus em que se realiza a interpenetração das pessoas divinas, que se constata a unidade substancial divina.

Apresentou-se também a criação em sua forma original, continuada e nova, o ser humano como pessoa e o significado da espiritualidade cósmica que torna a teologia ecológica uma teologia espiritual. Nisto constatou-se que não há necessariamente oposição entre ciência e fé, evolução e criação, mas complementaridade que possibilita afirmar uma teologia evolucionista ecológica. Essa teologia é selada pelo cunho *panenteísta* que afirma ser a criação *Schechina* de Deus. Trata-se de uma presença vibrante e dinâmica, cuja ação está presente no próprio desenvolvimento da natureza e de todos os seres. Nesse sentido, o agir acompanhador de Deus está presente em sua

⁸² HAUGHT, John. *Deus após Darwin*, pp. 199-219.

imagem e semelhança: o ser humano. Nessa condição, o ser humano é pessoa, ser relacional, social, integral, chamado à liberdade, imbuído de transcendência e capaz de experimentar Deus. Mostra-se capaz de interagir com a natureza e consigo mesmo unindo sua masculinidade com sua feminilidade, de construir sociedades simétricas marcadas pela solidariedade, por relações de cooperação mediadas por canais institucionais adequados e pela busca permanente da fraternidade universal.

Na totalidade da exposição, evidencia-se que a teologia ecológica é uma saber racional de fé que objetivamente aponta a possibilidade de se construir uma vida planetária efetivamente sustentável, sistematizada em redes vitais presentes nas instituições sociais, nos organismos vivos e na realidade intrínseca e pessoal do ser humano de solidariedade, de respeito, de cooperação. A sustentabilidade planetária exige então despojamento do ser humano e o reconhecimento de que ele está nesta Terra para estabelecer relações não de superioridade sobre os outros seres, mas de comunhão com eles. Além disso, exige-se também que se reconheça a vitalidade planetária, a regência de uma inteligência que pretende viver e que se defende das intervenções que o ameaçam de destruição. Nesse sentido, a sustentabilidade exige que o ser humano tenha uma aliança com a natureza não para dominá-la e destruí-la, mas para manipulá-la para o bem de toda a comunidade planetária. Essa aliança denota o cuidado do ser humano para que haja vida nesta Terra, mas também é fornecida à natureza espaço para cuidar do ser humano possibilitando que este planeta seja verdadeiramente habitável.

Identidade Narrativa e Pluralismo religioso: a dimensão hermenêutica da identidade cristã¹

Walter Salles - PUC-Campinas

Resumo: Esse trabalho tem por objetivo refletir sobre a dimensão hermenêutica da identidade cristã no contexto da pluralidade religiosa que exige o diálogo com o diferente, com aquele que confessa uma outra fé religiosa e que, portanto, tem uma maneira diferente de construir a sua própria identidade religiosa. A tese com a qual se trabalha nesse ensaio é que a identidade religiosa é uma identidade narrativa que está em contínua construção a partir da interpretação de textos fundadores e fundamentais da tradição religiosa, sendo a identidade do outro a possibilidade de releitura e interpretação da própria identidade, e não simplesmente uma ameaça.

Palavras-chave: identidade, pluralismo, hermenêutica, texto e Cristianismo.

Introdução

Para muitos teólogos, o pluralismo religioso é hoje um grande desafio para a construção de uma identidade cristã. Todavia, a prática teológica frente a esse desafio não é algo inaudito, uma vez que a própria história do pensamento teológico no Ocidente denuncia essa falsa pretensão. Provavelmente, o novo que se anuncia nesse entrelaçamento entre pluralismo religioso e identidade cristã está no cenário composto pelo mundo globalizado e a crescente consciência de formarmos uma civilização planetária. Neste cenário as diferenças culturais surgem ao mesmo tempo como uma riqueza e uma ameaça às identidades religiosas. No caso particular do Cristianismo, desde uma perspectiva teológica, é possível dizer que a Tradição cristã encontra-se também hoje “sob o risco da interpretação”² diante do outro não-cristão e não-ocidental que não nega a transcendência no ser humano e que possui certa experiência mística como característica de sua tradição religiosa.

O objetivo dessa minha reflexão, sem ser possível desenvolvê-la amplamente, é ressaltar a idéia de que estar sob o risco da interpretação não se restringe à dimensão negativa da ameaça provocada pelo outro diferente de mim, aquele que não comunga da minha tradição religiosa. Estar diante do diferente pode significar a rica possibilidade de uma releitura dos fundamentos da fé cristã e conseqüentemente uma nova interpretação da identidade que dessa fé emana. Mais do que risco no sentido negativo, o pluralismo religioso pode configurar-se como a possibilidade de uma nova percepção da identidade cristã entendida como uma identidade em contínua construção a partir da releitura de textos fundadores.

I. O pluralismo como desafio.

As dificuldades que emanam do pluralismo perpassam a vida como um todo. Ao contrário do que muitos pensam, os diversos conflitos cuja tentativa de superação

¹ Esta reflexão é fruto do projeto de pesquisa que está sendo desenvolvido na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), sob o título “*Identidade Narrativa e linguagem religiosa. A ontologia hermenêutica de Paul Ricoeur como princípio de análise do pluralismo religioso*”.

² Claude GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983 (tradução portuguesa: *Como fazer teologia hoje. Hermenêutica teológica*, São Paulo, Paulinas, 1989).

envolveu e ainda envolve a violência como forma de superação da diversidade, deixando muitos aterrorizados, não fica restrito ao cenário religioso. Isto porque a dificuldade para aceitar o outro em sua irreduzível diferença é um problema tanto religioso quanto social, político e econômico. Muitas vezes, essa dificuldade é provocada por determinadas abordagens da realidade que desencorajam a diferença, favorecendo a padronização e a uniformidade, não permitindo conceber a existência e a convivência humana como uma unidade na pluralidade.

A economia certamente não é a única via para explicar a dificuldade para se conceber essa unidade plural da existência humana, mas sem dúvida é um dos caminhos privilegiados para compreender as relações humanas em um mundo globalizado sob a égide da economia neoliberal e da lógica do mercado. Ao longo desse complexo processo de globalização, a história da Cultura ocidental tem mostrado o quanto é fundamental o reconhecimento para a realização pessoal. Mas essa mesma história mostra que esse desejo de reconhecimento não raramente se pauta pela admiração, pela inveja, pela confrontação, pela competição e pelo desejo de imitação (querer ter o que o outro tem ou deseja ter). Atitudes que exercem a função de uma chave interpretativa dominante de uma visão de mundo que se radicaliza com o chamado neoliberalismo que reduz o ser humano à condição de produtor e consumidor. O desejo de reconhecimento do e pelo outro reduzido à esfera da economia transforma-se facilmente em desejo de dominar, no interior do qual cresce o paradoxo de que a única forma de se concretizar o reconhecimento recíproco entre iguais – entre aqueles que desejam ser reconhecidos como humanos, com valor e dignidade – é ser reconhecido como superior aos outros.

Essa realidade plural que caracteriza a existência humana tende a se tornar mais conflituosa quando tradições religiosas entram em conflito em nome do Absoluto que as constitui e fundamenta. Nesses conflitos, algumas tradições consideram a sua identidade religiosa como o principal fator da opressão que padecem, e outras se vêem como a única e verdadeira religião chamada a se difundir desde o progressivo extermínio do diferente, ou até mesmo ambas as posturas. Nessa situação conflituosa, acirrada pela defesa da própria identidade ameaçada pelo suposto ataque violento dos outros, torna-se cada vez mais comum o fechamento naquilo que se considera como verdade absoluta. Essa apropriação absoluta da verdade religiosa conduz diversas pessoas a se sentirem como donos da verdade comunicada por suas escrituras sem possibilitar nenhum espaço para a interpretação dos textos tidos como sagrados, uma postura que acaba por gerar conflitos que são mantidos por meio da memória, ritmada por anos e séculos de história. Um movimento que tende a conduzir os fiéis a um relacionamento exclusivo com Deus ou o Absoluto ou a Realidade última e conseqüentemente a “demonizar” o outro como inimigo a ser conquistado, eliminado, destruído.

Em sentido oposto, estão aqueles que preconizam a construção de uma base comum, teórica, entre as religiões. Entretanto, é possível tal elaboração independentemente da concepção de mundo, de ser humano e da divindade que caracteriza e particulariza as diversas tradições religiosas? Na hipótese de existir tal acordo comum, poderia ele ir além de um acordo meramente formal, teórico, destituído de uma base concreta? No caso da ausência de uma referência concreta, esse vácuo na prática não viabilizaria o preenchimento desse vazio da maneira que permite a leitura dos textos fundadores? Estas questões manifestam a preocupação de que a busca por uma suposta base comum (teórica) entre as religiões contenha o perigo de minimizar a diversidade cultural que nos caracteriza, a diversidade irreduzível das culturas e das tradições religiosas.

Por isso, desde a consciência de formarmos uma civilização planetária, da nossa comum humanidade, e da necessidade da solidariedade estar para além de nossas diferenças, é responsabilidade de cada tradição religiosa educar seus fiéis no respeito pelo outro qualquer que seja esse outro, educar seus fiéis na tolerância para com aquele que é diferente. No lugar de procurar superar nossas diferenças, procurando suprimi-las, se é que isso é possível, devemos encará-las com respeito. No mundo pluralista no qual vivemos, é preciso compartilhar as diferenças como a rica possibilidade de um mútuo enriquecimento e não como um obstáculo ou ameaça à própria identidade religiosa. Em outras palavras, devemos aprender a viver e a conviver na diferença, na pluralidade e no “conflito das interpretações”.

II. A hermenêutica de si no espelho das palavras.

O passo seguinte no percurso desse ensaio conduz a uma breve incursão no pensamento do filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), notadamente desde a noção de identidade narrativa e tendo por pressuposto a noção de texto, o qual de forma narrativa confere significado existencial a todos que vivem a partir de sua dinâmica ou, ainda, como afirma o próprio Ricoeur, possibilita “*a decifração mesma da vida no espelho do texto*”³. Trata-se de discutir sobre a maneira como a noção de identidade narrativa oriunda da sua hermenêutica filosófica contribui para uma melhor compreensão da identidade cristã imersa no pluralismo religioso que hoje caracteriza nossa cultura, compreensão que possa colaborar com a sustentabilidade de nossa civilização dita planetária.

Paul Ricoeur desenvolveu sua reflexão no contexto das principais correntes filosóficas do século XX, de modo particular na fenomenologia, no existencialismo, na filosofia da linguagem e na hermenêutica (filosófica e bíblica). Pensador de tradição religiosa protestante, o próprio Ricoeur, contudo, não se via como um filósofo cristão, mas sim como um cristão de expressão filosófica, como Rembrandt era para ele um cristão de expressão pictórica. Com isso, queria manter distintas, mas não totalmente separadas, essas duas áreas do saber: a filosofia e a teologia, mais propriamente a investigação sobre a realidade religiosa. Em 1983, Paul Ricoeur definiu seu posicionamento intelectual a partir do entrelaçamento de três perspectivas filosóficas: a filosofia reflexiva, a fenomenologia hursseliana e a hermenêutica⁴. O encontro com Gabriel Marcel (1889-1973) e a leitura da obra de Karl Jasper (1883-1969) o conduziram ao estudo dos escritos de Edmund Husserl (1859-1938), o qual resultará em 1950 no primeiro volume de uma “*Filosofia da Vontade*”⁵ que toma distância crítica com relação ao idealismo transcendental Husserliano. O segundo volume dessa “*Filosofia da Vontade*”, lançado em 1960, com o título “*Finitude e culpabilidade*”⁶, já expressa a dimensão hermenêutica da fenomenologia que caracteriza os trabalhos dos anos 1960 a 1980. Esse longo caminho percorrido por Ricoeur chega, em 1990, à obra “*Si mesmo como outro*”⁷, na qual coloca os traços de uma “hermenêutica de si”.

A sua obra está desenvolvida em um grande número de textos filosóficos e literários que fazem dele mestre de uma das áreas mais significativas da filosofia contemporânea,

³ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p.322.

⁴ Idem, *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p.25.

⁵ Idem, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

⁶ Idem, *Philosophie de la volonté II. Finitude e culpabilité* (I e II), Paris, Aubier, 1960.

⁷ Idem, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

conhecida sob o nome de hermenêutica ou ciência da interpretação. Na reflexão de Ricoeur, a palavra hermenêutica possui ao menos três sentidos: a hermenêutica dos símbolos, a hermenêutica do texto e a hermenêutica da ação, tripartição que para muitos marca três etapas no desenvolvimento de sua reflexão filosófica. A segunda etapa, a hermenêutica do texto, é caracterizada pela reflexão em torno do que Ricoeur chama de “mundo do texto”. Esse período que se desenvolve entre 1975-1985 é marcado pelo surgimento de duas grandes obras: “*A metáfora viva*” (1975) e “*Tempo e narrativa*” (1983-1985)⁸. Para Ricoeur, o enunciado metafórico possui o poder de redescrever a realidade, sendo que dar um sentido à vida humana é sempre interpretar, tanto no campo da história quanto no contexto da ficção, na certeza de que toda configuração narrativa desemboca em uma reconfiguração da experiência pessoal e coletiva, com a marca do tempo.

A questão fundamental que se apresenta é a impossibilidade da temporalidade humana ser afirmada diretamente, podendo apenas ser dita a partir da mediação do discurso indireto da narração. Consequentemente, a reconfiguração da vida pela narrativa constitui-se na reorganização do ser-no-mundo: ao narrar sua própria vida, a pessoa reconfigura suas experiências, sua existência, dando-lhes um sentido, o que mostra a importância do caráter lingüístico da experiência humana, a capacidade de narrar uma história na qual é possível reconhecer um horizonte de sentido.

A terceira etapa da tripartição do pensamento de Ricoeur que tomo por referência é marcada pelo surgimento de duas outras obras fundamentais: “*Do texto à ação*” (1986)⁹ e “*Si mesmo como um outro*” (1990). Em “*Do texto à ação – Ensaio de hermenêutica II*”, Ricoeur reúne os artigos fundamentais que escreveu na década de 70 e na primeira metade da década de 80. A noção de distância/apropriação é aplicada à noção de texto, ou seja, distanciamos-nos do texto para podermos nos apropriar dele e de nós mesmos. Essa teoria do texto é uma antecipação da temática desenvolvida em “*Si mesmo como um outro*”, obra na qual a dialética eu-si é arrastada para fora do texto.

Nesse horizonte filosófico, Ricoeur considera a existência de dois movimentos que caracterizam a história recente da hermenêutica: a desregionalização e a ontologização. História que foi objeto de numerosos debates, a qual, sem entrar em seus pormenores, gostaria apenas de trazer à memória a partir de alguns aspectos de quatro personagens que marcaram essa história: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger e Gadamer.

Para Friedrich Schleiermacher(1768-1834), a hermenêutica se configura na arte de se entender uns com os outros, de estar de acordo sobre “algo”, ou ainda, de compreender corretamente o discurso de outro. Isto implica em compreender não somente o texto, mas igualmente a própria individualidade do autor, a gênese de suas idéias, o que tecnicamente se define como congenialidade ou pertença do intérprete ao mesmo gênero (humano) que o autor do texto. Com Wilhelm Dilthey (1833-1911), o problema hermenêutico permanece subordinado ao problema propriamente psicológico da compreensão do outro e, além disso, ele trabalha com a distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito, e entre explicar e compreender. Com Martin Heidegger (1889-1976), a questão da compreensão deixa de ser epistemológica ou psicológica, situando-se diretamente no âmbito da ontologia como uma dimensão essencial do Dasein, do “ser-aí”, ou seja, a compreensão passa a ser vista como o modo de ser-no-mundo. A função primeira da compreensão é, pois, orientar em uma situação no mundo, compreender é a abertura de uma possibilidade de ser (no mundo) e não simplesmente o

⁸ Idem, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975; Idem, *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983-1985.

⁹ Idem, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

conhecimento de um fato bruto ou do outro. Heidegger toma distância da distinção entre explicar e compreender, uma vez que para ele explicar é na verdade compreender-se.

No horizonte da reflexão de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), estamos sempre situados na história e a nossa consciência é determinada por um devir histórico, e ao entrarmos em contato com expressões significativas de outra situação histórica – de outro mundo – há um encontro de horizontes de sentidos. Na linguagem de Gadamer, dá-se uma “fusão de horizontes” e não um conhecimento objetivo do outro, e nessa fusão, o mundo ou o horizonte de quem compreende é ampliado pela abertura provocada pelo horizonte alheio. O horizonte do outro é introduzido e apreendido nos limites do meu próprio horizonte que é então ampliado, há um deslocamento do meu horizonte existencial, da minha história. Essa noção de pertencimento à história é uma retomada da noção heideggeriana da estrutura de antecipação da experiência humana (ontologia), pré-conceitos constitutivos da consciência humana essencialmente histórica.

A noção de ser-no-mundo de Heidegger e a noção gadameriana de pertença estão na base da hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur que ajuda no desenvolvimento da noção de identidade narrativa, e essa influência de ambos pode ser sintetizada da seguinte maneira:

...a força da imaginação não existiria se o ‘compreender’ não estivesse ele mesmo enraizado no mundo, sempre prévio a qualquer experiência e a qualquer explicação(...) Aquilo que o primeiro – Heidegger – designa como ‘pré-compreensão’ e o segundo – Gadamer – por pertença, é o subsolo das reflexões ricoeurianas sobre a imaginação e o poder concomitante de inovar semanticamente a partir do texto e de reescrever o real, correspondendo assim ao apelo de uma veemência inesgotável.¹⁰

A confluência desses dois filósofos – Heidegger e Gadamer - na reflexão de Ricoeur faz eclodir uma nova questão: como introduzir a idéia de pertencimento histórico sem abandonar a noção de distanciamento? Segundo Ricoeur, isso somente é possível na medida em que se considera tanto o pertencimento quanto o distanciamento como condições inerentes à história. Esses dois aspectos são articulados a partir da noção de texto com o intuito de se posicionar para além das polarizações que marcaram a história do pensamento hermenêutico: explicar e compreender; distanciamento e pertencimento; hermenêutica e crítica das ideologias; conhecimento metódico e experiência da verdade.

Desde esse objetivo, Ricoeur retoma, por exemplo, a distinção metodológica proposta por Dilthey entre explicar (ciências da natureza) e compreender (ciências do espírito), mas introduz a inserção ontológica da compreensão realizada por Heidegger, na qual se entende a compreensão como sendo um modo de ser no mundo. Entretanto, Ricoeur considera necessário um longo percurso pela questão da linguagem e da interpretação, algo distinto do salto direto ao Ser, promovido por Heidegger. Isto porque é na linguagem que se dá toda compreensão ontológica e é no movimento da interpretação que percebemos o ser interpretado¹¹. Em suma:

Ricoeur propõe-se um ‘via longa’, que o leva a pensar a interpretação como um processo complexo que inclui tanto o momento da descrição das estruturas e suas leis – a explicação – como o momento

¹⁰ J. M.M. HELENO, *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, p.158.

¹¹ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, p.14;20.

de apropriação do sentido pelo sujeito – a compreensão –, sem perder de vista seu horizonte ontológico.¹²

Paul Ricoeur entende a linguagem como sendo fundamentalmente “discurso”, ou seja, “alguém diz algo de alguma coisa a alguém”¹³. Essa idéia se enraíza na esperança de que o decurso da vida seja inteligível e, portanto, passível de ser narrado, comunicado. A linguagem aparece como expressão de alguém, como o dizer de algo que pede para ser dito por alguém que articula uma experiência a fim de poder partilhá-la, dizê-la. Isto faz do discurso narrativo a rememoração de uma experiência vivida que é inesgotável, portanto sempre passível de novas interpretações, e que aponta para um possível futuro do dizer¹⁴. Essa experiência humana do mundo é o fundamento extralingüístico de qualquer forma de discurso que o estruturalismo desconsidera ou desconhece. Por isso, embora reconheça o estruturalismo como um momento necessário da análise de qualquer forma de discurso, Ricoeur o vê como insuficiente, pois se trata de uma dimensão entre outras da realidade, do conhecimento humano.

Daí a necessidade de se refletir a dialética entre pertença e distanciamento a partir da noção de texto, entendido como discurso fixado pela escrita. É a partir dessa noção de texto que se desenvolve parte da contribuição de Ricoeur à tradição hermenêutica¹⁵. O texto é definido como o paradigma da comunicação no distanciamento, o que manifesta um caráter fundamental da historicidade humana: uma comunicação na e pela distância, uma função positiva e produtora do distanciamento no centro da experiência humana, no cerne da história. Essa noção de texto pode ser sintetizada em torno de quatro pontos fundamentais: a linguagem como discurso, o discurso como obra estruturada, a obra como projeção de um mundo (o mundo do texto) e o discurso e a obra como mediação da hermenêutica de si. Trata-se da compreensão de si diante do texto, no espelho das palavras, que remete o leitor sempre para um além de si mesmo, para um mundo possível de ser habitado, responsável pela configuração da identidade pessoal.

Um outro aspecto a ser destacada na hermenêutica filosófica ricoeuriana é a noção de “referência metafórica” com a qual se busca ultrapassar os limites impostos aos textos de ficção e poesia, limites que reservam aos discursos científicos a capacidade de dizer a verdade, de dizer algo sensato sobre a realidade. Em sentido oposto a esta idéia, é possível afirmar que uma obra de ficção não é nem uma simples cópia da realidade e nem um puro exercício de imaginação descolado da realidade. A narrativa ficcional parte da realidade de alguém, de sua experiência de mundo que é dita a outro, alguém que vive em uma outra realidade e que assimilará algo dessa realidade que lhe é dita a partir de sua própria experiência. É desde essa nova assimilação que o dito retorna à realidade em forma de ação, cabendo, pois, à hermenêutica elucidar esse processo, no qual o discurso acontece como evento (alguém diz) e é apreendido como significação. Em outras palavras, o discurso pode ser transmitido e apreendido para além do momento presente desde a função do distanciamento inerente à linguagem.

É importante também destacar que a relação entre autor e leitor é distinta do diálogo locutor e ouvinte, e no caso da escrita, o texto instaura uma distância que permite à

¹² H. S. GENTIL, *Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte do romance em Temps et Récit de Paul Ricoeur*, São Paulo, Loyola, 2005, p.46.

¹³ A essa idéia pode-se acrescentar uma outra, advinda da cultura grega: “Dizer algo de alguma coisa já é dizer outra coisa, é interpretar”.

¹⁴ F. HENRIQUES, *Filosofia e literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005, p.58-60.

¹⁵ P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.84; 113-130; 153-178.

hermenêutica superar a pretensão (romântica) de definir a compreensão como sendo o colocar-se no lugar do outro. Na verdade, o discurso como escrita ganha autonomia com relação a seu autor, ou como gosta de dizer Ricoeur, de maneira metafórica, a morte do autor significa a autonomia do texto. Trata-se de na leitura considerar o autor como já morto e o livro como póstumo, e como o autor já não pode mais responder a nossas questões, resta aos leitores “apenas” ler sua obra.

A hermenêutica filosófica de Ricoeur promove, pois, uma revalorização da escrita, sendo que o discurso como escrita (texto) suspende uma referência de primeiro grau: locutor–ouvinte. E nessa suspensão, ou melhor, na instauração de uma referência de segundo grau, texto–leitor, o discurso é capaz de transcender as condições psicológicas e sociológicas de sua produção, o texto toma distância dessas condições, sendo tal distanciamento não um obstáculo a ser superado, mas sim a condição ou a possibilidade mesma da compreensão. Um texto ganha autonomia com relação ao autor, bem como diante do contexto no qual foi produzido, podendo, assim, ser apropriado em outras situações por leitores que se encontram distantes, ou seja, que não compartilham de modo imediato da mesma situação do autor do texto. Em outras palavras, o texto pode e deve ser descontextualizado e recontextualizado no contexto do leitor, mesmo distante.

A leitura de um texto passa, então, pela dialética entre explicar e compreender como partes integrantes de um processo mais amplo de interpretação, no qual interpretar significa caminhar, pôr-se em marcha para o oriente do texto, o mundo aberto pelo texto, e explicar significa mostrar a estrutura, as relações internas de um texto. A dissociação entre a significação do texto e a intenção do autor rompe as amarras psicológicas do autor e introduz o leitor na permanente aventura da interpretação. Isto porque a escritura permite superar o horizonte finito do escritor, vale dizer, o mundo do texto faz explodir o mundo do autor. Assim como o texto liberta a sua significação da tutela da intenção mental (do autor), libera também sua referência dos limites da referência ostensiva (o mundo do autor). As referências abertas pelo texto nos colocam diante de um mundo de novas possibilidades, de novas dimensões, no qual se dá o risco da interpretação. A compreensão de um texto passa a ser também a compreensão da própria situação do leitor. Por isso, como nos lembra Ricoeur,

...Heidegger tem razão de dizer – em sua análise do *verstehen*¹⁶ em *Ser e Tempo* – que aquilo que nós compreendemos inicialmente num discurso não é uma outra pessoa, mas um projeto, isto é, o esboço de um novo ser–no–mundo. Somente a escritura, libertando-se não somente de seu autor, mas da limitação da situação dialogal, revela o destino do discurso, a saber, o de projetar um mundo.¹⁷

Assim, o texto produz uma dupla ausência: a do leitor-intérprete ausente do processo de escritura, e a do autor ausente do processo de leitura e de interpretação. Com isso, deseja-se compreender os textos desde sua intenção (mundo do texto), a partir do que o texto diz ao leitor hoje, em seu contexto. Entretanto, a autonomia do texto com relação à intencionalidade do autor não é uma autonomia de sentido absoluto, como desejava o estruturalismo, pois se refere constantemente a um mundo que se desdobra diante do texto e do leitor-intérprete.

Em suma, apropriar-se de um texto é apropriar-se dos vários mundos que o texto permite e incentiva desde o seu potencial de sentido. Aqui temos um elo entre hermenêutica e ontologia: não basta conhecer o sentido e a estrutura de uma obra, mas

¹⁶ Termo alemão que significa compreender.

¹⁷ P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, p.189.

também é preciso conhecer o mundo que ele veicula, desdobra, desvela diante de si. O texto possui “um” sentido que não deixa de ser atualizado pelo leitor e apropriar-se de um texto é todo o contrário da celebração de um ego narcisista, trata-se na verdade de um despojamento do próprio ego, do despojamento de si na apropriação do texto. E apropriação diz respeito ao *mundo do texto* e à *fusão de horizontes* que o texto possibilita. Assim, compreender-se diante do texto, no espelho das palavras, é ao mesmo tempo movimento de apropriação e de desapropriação, no qual “*troco o eu, dono de si mesmo, pelo si, discípulo do texto*”¹⁸.

Por isso, na obra “*Si mesmo como um outro*”, o projeto de Ricoeur se radica no distanciamento da tentativa de fundamentação do cogito por René Descartes (1596-1650) e da sua destituição por Friedrich Nietzsche (1844-1900). Com Descartes, o cogito é a primeira certeza de uma identidade sem história. Em Nietzsche, temos a destituição do cogito a partir do caráter figurativo de toda linguagem, ou seja, o cogito nada mais é do que uma artimanha da linguagem. A meio caminho está Ricoeur, ao tomar distância tanto do cogito cartesiano – entendido como substância última, auto-fundadora, imóvel e a-histórica – como do anti-cogito nietzscheano – compreendido como mero artifício linguístico. “Si” (Soi) é o termo usado para se precaver contra a redução a um “eu” centrado sobre si mesmo e “*Si mesmo como outro*” aponta para a possibilidade do sujeito, sem deixar de ser o mesmo, vir a ser um outro, desde um distanciamento de si mesmo. Esta forma radical de distanciamento é a ruína da pretensão do ego de se constituir em origem de um processo de compreensão.

Nessa trajetória filosófica pelos caminhos de uma hermenêutica de si, é possível considerar o conceito de identidade narrativa como o ponto de chegada da obra “*Tempo e narrativa*” que ao mesmo tempo é plenamente desenvolvido em “*Si mesmo como um outro*”. Em “*Tempo e narrativa*”, Ricoeur faz a distinção entre a narrativa de ficção e a narrativa histórica: ambas se aproximam como narrativas, diferenciam-se por sua intenção de verdade e entrecruzam-se na constituição da identidade narrativa, pessoal e coletiva. O sujeito só pode ser compreendido como sendo atravessado e constituído por uma série de mediações e desdobrado no tempo. Sujeito que só tem acesso a si mesmo por meio de mediações e de reflexões que considerem tanto sua permanência como sua transformação no decorrer do tempo.

Uma tese importante a ser destacada é a da existência de uma estreita ligação entre a experiência humana do tempo e a narrativa, seja ela histórica ou de ficção:

A arte da narração é baseada na vida em si mesma, partilha a sua forma, por este motivo, cada indivíduo esforça-se por criar e articular num enredo inteligível as suas experiências as suas memórias (mesmo as mais desarticuladas) por forma a compreendê-las, assumi-las como suas e integrá-las na sua identidade (...) [e] só podemos compreender verdadeiramente quem somos, se formos capazes de tornar explícitas as nossas ações e compará-las intersubjetivamente.¹⁹

Essas narrativas representam o mundo da ação e particularmente sua dimensão temporal. A narrativa é fundamentalmente mediação entre uma experiência anterior e uma experiência posterior à qual se dirige, dá sentido, completa e realiza, uma experiência que é configurada na linguagem ao ser narrada a outro que por sua vez reconfigurará essa narrativa em sua situação própria, dando-lhe uma nova configuração. O leitor diante do mundo do texto tem, pois, a possibilidade de refigurar a figuração

¹⁸ Idem, *ibidem*, 54.

¹⁹ S. FERNANDES, *Ricoeur e o problema da identidade pessoal*, In F. HENRIQUES (org.), *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006, p.262.

anterior a seu mundo de ação, seu ser-no-mundo para usar a linguagem de Heidegger. Assim, “*Narrar é, mais que tudo, articular simbolicamente o tempo, representá-lo, trazer à linguagem o que a ação experimenta e organiza no mundo*”²⁰. É justamente na interseção entre o mundo do texto (mundo de possibilidades, mundo possível de ser habitado) e o mundo do leitor que a narrativa ganha seu pleno sentido.

A questão central que desponta nesse momento pode ser tematizada como “*a tentativa de uma hermenêutica do si pelo desvio necessária dos signos da cultura, sejam eles as obras da tradição ou, justamente, a dos contemporâneos*”²¹. Emerge desta maneira a não soberania do sujeito e a sua relação simbólica e cultural com uma alteridade que lhe escapa. Assim,

O processo hermenêutico, poderíamos dizer, desapropria duplamente o sujeito da interpretação: obriga-o a uma ascese primeira diante da alteridade da obra; e, num segundo momento, desaloja-o de sua identidade primeira para abri-lo a novas possibilidades de habitar o mundo.²²

É o que em “*Tempo e narrativa*” Ricoeur nomeia como refiguração. O conceito de identidade narrativa ajuda a compreender melhor a complexa imbricação entre conhecimento e transformação de si: como pensar a identidade de alguém que muda e permanece o mesmo ao longo do tempo, que age no mundo e o transforma? Com esse conceito de identidade narrativa, deseja-se mostrar como acontece a construção da identidade a partir da relação entre linguagem e experiência humana do mundo. Além disso, Ricoeur pretende escapar a uma dicotomia que não contribui para a solução do problema da identidade: ou o sujeito é um emaranhado de conhecimentos, emoções e vontades que jamais se unificam, a não ser ilusoriamente, ou é pura permanência, alguém sempre idêntico a si mesmo.

A essa alternativa estéril, é proposto o conceito de identidade narrativa e desde a maneira como esse conceito é desenvolvido acontece a incorporação de uma estrutura temporal da qual faz parte de modo singular o texto narrativo, entendido como obra escrita. O texto narrativo emerge de uma determinada situação e procura dar-lhe sentido por meio da expressão lingüística e nessa expressão pessoas, circunstâncias, motivações, ações são articuladas pela narrativa em uma totalidade dotada de sentido, que faz e dá sentido. A narrativa quer tornar inteligível uma história ao dizer o sentido dos “fragmentos” de uma experiência individual ou coletiva.

O conceito de identidade narrativa distancia-se da idéia de uma identidade dada a priori, uma substância ou forma fixa. Este conceito remete à idéia de que o ser humano não tem acesso imediato a si mesmo, mas somente pela mediação das obras da cultura. Trata-se de uma identidade que não cessa de se construir e reconstruir por meio da narrativa que articula as diversas experiências vividas, pois o leitor se reconfigura, se refaz, depois de ter sido despojado na leitura. Em suma, a identidade humana é sempre narrativa e jamais estável, é uma identidade que não se reduz à mesmidade e cuja construção se dá a partir do entrelaçamento entre tempo, linguagem e experiência humana do mundo, e à qual o ser humano acede graças à função narrativa²³.

Ao narrar sua vida, o ser humano descobre o sentido da mesma, tornando-a também reconhecível pelos outros. A descoberta da própria identidade não se dá de maneira

²⁰ H. S. GENTIL, *Para uma poética da modernidade*, p. 110.

²¹ J. M. GAGNEBIN, *Lembrar, escrever, esquecer*, São Paulo, Editora 34, 2006, p.163.

²² Idem, *ibidem*, p.168.

²³ P. RICOEUR, *L'identité narrative*, *Esprit* 7-8(1988): 295.

isolada, mas sim a partir do diálogo com o outro, em torno de eventos históricos e igualmente no interior de instituições:

Uma das coisas mais imediatas que pode ser aprendida com Paul Ricoeur é que a alteridade representa o caminho adequado à descoberta efetiva de si mesmo [...] descobrir-se como um si mesmo é simultaneamente aceitar-se como irremediavelmente um outro.²⁴

A identidade narrativa é uma construção indefinida que acontece ao longo do tempo. Não é uma realidade dada a priori e a ser descoberta, mas uma identidade móvel, uma combinação entre concordância da história – vista como uma unidade estruturada – e a discordância provocada pelas peripécias contextuais:

“trata-se de uma identidade dinâmica, englobando um misto de determinação, acaso, e escolha, de memória, de encontros e projetos, capaz de incluir nela a dúvida e a certeza, a mutabilidade e constância, que acabam por fortificar a coesão de uma vida”.²⁵

Além disso, as narrativas pessoais estão abertas ao olhar e à interpretação dos outros. A identidade é construída e reconstruída em um diálogo com o outro, o que significa que a identidade pessoal se constrói e se descobre não em um movimento de introspecção, mas em um êxodo de si mesmo possibilitado pelas narrativas que são feitas por nós e sobre nós. Projeção que possibilita a auto-compreensão em novos mundos nos quais é possível habitar (mundo do texto) e isto faz de toda narrativa uma re-descrição ou interpretação da realidade. Uma das grandes virtudes da narrativa é permitir ao leitor poder ser e agir de forma diferente, o leitor além de ser leitor do texto é igualmente leitor de si mesmo. Em outras palavras,

A reconfiguração pelo relato confirma esse traço do conhecimento de si que ultrapassa de longe o domínio narrativo, a saber, que o si não se conhece imediatamente, mas somente indiretamente pelo desvio dos sinais culturais de todo tipo que se articulam sobre as mediações simbólicas que sempre já articulam a ação e, entre elas, as narrativas da vida cotidiana. A mediação narrativa sublinha esse caráter importante do conhecimento de si ser uma interpretação de si.²⁶

Ler a si mesmo no espelho das palavras da narrativa histórica e de ficção é ler uma vida marcada pela pertença histórica a representações simbólicas e a instituições. A interação com os personagens das leituras possibilita a apreensão de valores, virtudes, escolhas, decisões que possam ajudar na compreensão de si mesmo e a guiar as ações pessoais. Surge aqui a dimensão ética da compreensão que remete à responsabilidade para com o outro. À diferença do pensamento moderno, Ricoeur insiste no caráter indireto da consciência a si mesma, insistência que mostra a importância atribuída à mediação inerente à narrativa:

a refiguração de si, proposta pela narrativa, traz à luz um aspecto do conhecimento que o homem tem de si, e que é necessário não esquecer: ele é originariamente uma interpretação de si e a apropriação

²⁴ F. HENRIQUES, *Filosofia e literatura*, p.19.

²⁵ A.S.E. ROCHA, *Identidade, Alteridade e Hermenêutica*, In F. HENRIQUES (org.), *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006,p.60.

²⁶ P. RICOEUR, *L'identité narrative*, *Esprit* 7-8 (1988) : 304.

que o leitor faz da identidade do personagem fictício é o veículo privilegiado para essa mesma interpretação.²⁷

Uma hermenêutica de si acontece, pois, no tempo, por meio da linguagem, e na relação com os outros. Trata-se de uma identidade que já não é mais fruto de uma mera conceituação (teoria), mas acontece no tempo e na condição ética plural. O si mesmo constitui-se a partir da influência histórica e ética dos personagens que leu, das grandes decisões de vida que comportam o descentramento de si.

III. A identidade cristã sob o risco da interpretação.

A partir dessa noção de identidade narrativa, gostaria agora de pensar de modo particular no papel da linguagem religiosa na constituição da identidade que emana de uma determinada confissão de fé. Refletir sobre o papel da apropriação de textos religiosos na compreensão de si mesmo e na construção da identidade, ou seja, a compreensão de si mesmo por meio da linguagem que narra a relação com a divindade.

O caminho escolhido – que não significa o único e nem mesmo o mais apropriado – para melhor compreender a inserção da identidade religiosa na perspectiva da identidade narrativa leva-me a considerar nesse momento a idéia de revelação como perspectiva fundamental da construção da identidade cristã. A esta perspectiva encontra-se subjacente o fato de que todo ato de crer é indissociável do ato de interpretar, o que implica em uma hermenêutica de si diante da possibilidade de ser, de existir, que o texto bíblico desdobra diante do leitor. A identidade religiosa acontece, pois, na nova existência que o mundo do texto possibilita, configurando-se em algo irreduzível a qualquer forma de tratamento lingüístico e, portanto, encontrando-se no limite de toda hermenêutica. O movimento ininterrupto da interpretação tem seu início e seu termo no risco de uma resposta que nenhum comentário pode gerar ou esgotar, risco entendido como uma nova possibilidade de existir²⁸.

Se a noção de texto desenvolvida por Paul Ricoeur nos coloca diante de uma reorientação da hermenêutica, esta mesma idéia de texto não nos deixa esquecer que um dos grandes desafios da hermenêutica consiste em interpretar interpretações da realidade. Isto vale de modo especial para a linguagem religiosa, pois quando se diz que a linguagem indica um modo de ser, isto se aplica sem dúvida à linguagem que narra as experiências humanas com o Sagrado, o Transcendente, com Deus. E esse tipo de linguagem diferentemente da científica (no sentido empírico–formal) não apresenta a sua proposição de mundo em forma de dado mensurável, mas sim como uma possibilidade de ser, de existir, a partir de uma linguagem metafórica e simbólica. Por isso, no contexto cristão, interpretar e compreender a Palavra de Deus consiste em seguir a direção para a qual o seu sentido indica ou orienta e não se limitar a descobrir o que está escrito.

Para o Cristianismo, essa palavra de Deus é mediatizada por textos de uma Escritura que já é ela própria uma interpretação da realidade na qual se desenvolve a existência humana, o que faz da hermenêutica dos textos sagrados um trabalho de reinterpretação de interpretações de experiências humanas de e com Deus. Além disso, a hermenêutica filosófica que tomo como referência afasta a reflexão em torno da identidade religiosa

²⁷ M.L.PORTOCARRERO, *Narrativa e configuração da identidade em Paul Ricoeur*, In F. HENRIQUES (org.), *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*, Coimbra, Ariadne Editora, 2006, p.278.

²⁸ P. RICOEUR, *Du texte à l'action*, p.130.

tanto de uma total objetividade (pretensão positivista) como de uma tentativa de congenialidade (ilusão romântica) entre o autor de um texto e o leitor. Essa hermenêutica deseja ultrapassar a pretensa transparência do sujeito a si mesmo, tendo por pressuposto que a compreensão de si somente é possível por meio da mediação de sinais, símbolos e textos narrativos. No entrelaçamento entre hermenêutica, mundo do texto e identidade narrativa surge a possibilidade de superação de um conceito reducionista de revelação, e de um conceito de razão mestra de si mesma e transparente a si mesma. Por conceito reducionista de revelação entendo aquela noção atrelada a determinada comunidade histórica que interpreta para si mesma e para outras a inteligência da fé que especifica a sua tradição, sem abrir espaço para outras possíveis formas de interpretação. Em outras palavras,

a confissão de fé perde a plasticidade e a fluidez da pregação viva e se identifica com os enunciados dogmáticos de uma tradição e com o discurso teológico de uma escola à qual o magistério impõe as categorias mestras.²⁹

O distanciamento de uma visão restritiva de revelação supõe que Deus se torna evento da palavra humana e que somente pode ser reconhecido no movimento de interpretação dessa mesma palavra. É dessa forma que é interpretada a história humana desde a polissemia inerente à linguagem bíblica. Se tomarmos por base o discurso profético, ou seja, a idéia de que alguém fala “em nome de Deus”, o termo revelação associa-se à idéia de um segundo autor da palavra dita e da escritura. O perigo nesse tipo de concepção está em fechar a idéia de revelação em um horizonte muito estreito: o da palavra de outro. Revelação poderia significar uma voz por trás de outra voz, isto é, Deus haveria ditado algo no ouvido de alguém com autoridade para falar em seu nome: o profeta. Uma outra perspectiva pode ser encontrada na literatura apocalíptica, na qual a idéia de revelação está intimamente associada à noção de fim da história.

Já para um discurso narrativo, como é o caso do Pentateuco, dos evangelhos sinóticos e do livro do Ato dos Apóstolos, o nosso olhar deve voltar-se para a coisa narrada e não para o narrador e seu suposto inspirador. O que nos é dado a refletir, a pensar, não é um segundo narrador, mas um segundo ator, alguém que atua naquilo que é narrado e, conseqüentemente, um segundo objeto da narrativa é dado a pensar. Por isso, falar de revelação a partir de eventos e acontecimentos históricos significa qualificá-los na sua transcendência para com o curso ordinário da história, sem esquecer, contudo, que falar de transcendência é dizer as marcas (traços) de Deus na história.

Estes traços divinos são anteriores à palavra da narração, por meio da qual um narrador oferece uma narrativa a uma comunidade. E, neste caso, contar, narrar, é uma maneira de celebrar a existência, a vida, na sua relação com Deus. No contexto bíblico, essas expressões estão contidas em formas de discurso: narração, profecia, textos legislativos, etc. A confissão de fé bíblica é diretamente moldada pelo gênero literário no qual se expressa, ou seja, “...os gêneros literários da bíblia não se constituem numa fachada que seria possível derrubar a fim de evidenciar um conteúdo de pensamento indiferente ao veículo literário.”³⁰ Todavia, a revelação não se esgota em nenhuma de

²⁹ Idem, *Herméneutique de l'idée de Révélation*, In *La Révélation*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p.16.

³⁰ Idem, *ibidem*, p.31.

suas modalidades (profecia, narração, hino, sabedoria,...), pois não se constitui em um saber acabado, hermético, mas sempre como um “texto” aberto à interpretação.

À luz da hermenêutica de textos narrativos, a revelação bíblica apresenta uma dupla face: o Deus que se mostra é ao mesmo tempo aquele que se esconde (Ex 3,13-15) e o Deus escondido se anuncia como o sentido dos eventos fundadores. Esta dupla face da revelação significa também não ser possível transformá-la em um corpo de verdades do qual uma instituição pudesse se arvorar a única proprietária. Significa, na verdade, a necessidade de se desconstruir toda forma autoritária de ser dono da verdade. Para uma postura hermenêutica, a revelação não se identifica com uma única forma de discurso, não sendo possível afirmar que a revelação bíblica possa ser tomada por algo uniforme. Muito pelo contrário, ela é polifônica e polissêmica, e conseqüentemente o discurso teológico como intérprete da revelação não pode ser também algo uniforme. Tomar a revelação segundo a idéia de uma voz por de trás de outra voz é psicologizar a idéia de revelação e, segundo Ricoeur, tudo indica que

...nós não temos, ao menos no Ocidente, uma teologia apropriada que não psicologize o Espírito Santo. Descobrir a dimensão objetiva da Revelação é contribuir indiretamente com esta teologia não psicológica do Espírito Santo que seria uma pneumatologia autêntica.³¹

Tal contribuição supõe o primado da coisa dita sobre a inspiração do narrador, o que conduz a um conceito de revelação distinto daquele de inspiração: o conceito de manifestação, o reconhecimento de uma presença. No que concerne ao texto bíblico, a proposição de mundo que se chama novo mundo, Nova Aliança, Reino de Deus, novos céus e novas terras, ... é o mundo do texto bíblico desvelado diante do leitor-intérprete.

A idéia de revelação como manifestação de um mundo no qual podemos habitar restitui a dignidade da concepção bíblica de revelação. Isto porque se afasta de uma visão psicologizante de revelação, vale dizer, se distancia da noção de inspiração bíblica como insuflação da palavra no ouvido de um escritor. O sentido de revelação como manifestação de um mundo possui, portanto, um valor corretivo face a uma concepção opaca da revelação bíblica, o que não contradiz uma especificidade dessa revelação: os discursos narrativos se referem ao nome daquele que é inominável. Para a revelação religiosa judaico-cristã, Deus é aquele que se manifesta ao mesmo tempo em que se esconde. Deus é mistério.

A partir desta idéia de revelação como manifestação é possível apresentar a crítica a uma dupla pretensão:

se a pretensão inaceitável da idéia de revelação é aquela de um sacrifício intelectual e de uma heteronomia total sob o veredicto de um magistério de última instância, a pretensão contrária da filosofia é aquela de uma transparência total da verdade e de uma autonomia absoluta do sujeito pensante.³²

Ambas pretensões abrem um abismo intransponível entre as “verdades da fé” e as “verdades da razão”. Entretanto, a noção de manifestação, mesmo no sentido a-religioso do termo, viola a idéia de verdade objetiva, mensurada pelo critério da verificação e da falsificação empírica (método empírico-formal), e coloca igualmente por terra a autonomia do sujeito pensante, tida como consciência mestra de si mesma, uma consciência que se auto-constitui. E um novo conceito de verdade que implique a

³¹ Idem, *ibidem*, p.32-33.

³² Idem, *ibidem*, p.35.

idéia de manifestação a compreenderá como desdobramento de um mundo por meio do texto e da escritura, um mundo no qual podemos habitar e decifrar o sentido da nossa existência. Como foi dito acima, nesse processo de habitação o que deve ser compreendido não é o autor de um texto e nem sua intenção, tampouco a estrutura do texto, mas o mundo que está fora dele como sua referência. Esta maneira de conceber a revelação em sintonia com a noção de manifestação que se dá no mundo do texto traz como consequência uma nova compreensão do conceito de verdade:

...verdade quer dizer não mais verificação, mas manifestação, isto é, deixar ser isto que se mostra. Isto que se mostra é a cada vez uma proposição de mundo tal qual eu possa habitá-lo para nele projetar um de meus possíveis mais próprio. É neste sentido de manifestação que a linguagem, na função poética, é a sede de uma revelação.³³

O movimento interpretativo que leva o leitor a habitar o mundo que se desvela diante do texto, conduz à noção de apropriação como “*o ato de compreender-se diante do texto*”³⁴. Todavia, como já foi afirmado, este ato de compreensão não consiste em impor ao texto a nossa capacidade finita de compreendê-lo, mas de se expor ao texto e receber dele uma possibilidade de ser mais vasta daquela que se possuía antes de sua leitura. A compreensão do texto e de si acontece em sentido oposto ao de uma ação na qual o sujeito é o fundamento último, o que coloca em marcha um desprendimento da consciência da sua pretensão de constituir a partir dela mesma toda a significação e toda verdade.

Enfim, aquilo que somos depende dos testemunhos históricos que acontecem por meio dos eventos que nos atingem profundamente. Por isso, a compreensão de si e a construção da própria identidade implica na renúncia à auto-constituição da consciência a partir de uma temporalidade puramente imanente. Em outras palavras, a identidade religiosa é moldada por determinados eventos históricos que constituem a tradição à qual se pertence.

Para a Tradição cristã, ou ao menos parte dela, a identidade cristã emana da experiência humana de Deus e a ela sempre está referida. Uma maneira de entender a estruturação dessa identidade a partir da nomeação de Deus na própria vida e história nos remete à experiência espiritual que a Tradição cristã nomeia como mistagogia³⁵. Essa maneira de conceber a relação entre o ser humano e Deus insere a construção da identidade cristã na totalidade da vida em oposição a uma perspectiva segundo a qual a experiência religiosa, e a identidade que nela se fundamenta, é uma dimensão isolada da vida humana ou uma vivência interior em oposição a atitudes exteriores. Um dos problemas subjacentes a esta concepção que isola a experiência religiosa das demais experiências humanas ou a transforma em uma oposição a elas é a ausência de uma unidade antropológica. Levada ao extremo, esta ausência acaba por transformar a experiência humana de Deus em um estado sublime ao qual somente alguns privilegiados têm acesso ou em uma vaidade alienante que em última análise se transforma em uma piedosa banalidade.

A experiência religiosa tida como expressão do humano está ligada a uma determinada tradição que fornece a linguagem por meio da qual é possível narrar a

³³ Idem, *ibidem*, p.41.

³⁴ Idem, *ibidem*, p.46.

³⁵ O termo mistagogia significa literalmente iniciação aos mistérios. Na antiguidade cristã, este termo designava sobretudo a explicação dos ritos de iniciação da fé cristã, em particular o batismo e a eucaristia.

experiência com Deus e a compreensão de si mesmo e do mundo de forma sensata, a partir de textos, de ritos e de símbolos, como textualidade da vida aberta à interpretação. A linguagem materna da Tradição cristã fornece uma espécie de gramática para que o cristão possa tecer a sua identidade, possa ler e interpretar o agir de Deus na existência humana e a partir daí tecer um outro texto ou discurso, o da sua experiência de Deus. Esta hermenêutica da existência cristã está alicerçada no otimismo antropológico para o qual o mundo, a história e a existência humana são o lugar onde o cristão pode acolher a presença não visível, mas dizível de Deus.

As diversas experiências da presença de Deus que ajudam a tecer a identidade cristã são compreensíveis graças ao movimento pelo qual Deus orienta, através do mistério de seu caminho, os caminhos de todos aqueles que se deixam conduzir pelo seu Espírito. Nesse movimento mistagógico tem-se a certeza de que Deus marca com a sua presença a vida de cada pessoa, o tempo e espaço “geo-gráficos” são transformados em tempo e espaço “teo-gráficos”. Como sabemos, a palavra “orientar” é oriunda da palavra latina “oriens”. Este termo corresponde a um dos quatro pontos cardeais e segundo a concepção geográfica corrente, o “Oriente” é o lugar onde o sol se levanta e é a partir do sol que se torna possível a orientação no tempo (o dia e a noite) e no espaço (norte, sul, leste e oeste). Assim, o “Oriente” é o ponto original de orientação que torna possível a existência dos quatro pontos cardeais como pontos de referência³⁶.

A tradição bíblica tem no salmo 138(139) um exemplo paradigmático da experiência da “geografia divina”. A presença de Deus ou a teografia à semelhança dos pontos cardeais pode ser reconhecida “em cima”, “em baixo”, “à direita” e “à esquerda” no espaço da experiência humana. O dia e a noite não escapam desta presença divina: Deus está lá. Deus está presente até mesmo no ponto mais íntimo da criação: o ventre materno. Contudo, se é verdade que Deus está em todos os lugares, mais verdadeiro ainda é o fato de não ser possível fixá-lo em parte alguma. Aquele que para a Tradição cristã funda e fundamenta a experiência religiosa é o “Deus sempre maior”³⁷, sempre aquém e além de todo sentir, conhecer e nomear, o que não transforma esta irreducibilidade em um empecilho para dizer Deus de forma discursiva e narrativa, por meio da força das palavras.

Para o cristão os “pontos cardeais” são as diversas formas de presença (ou ausência) de Deus que marcam o concreto de sua vida. A teografia surge, então, como a possibilidade de o cristão se orientar na vida desde a experiência de Deus, a qual se faz perceptível nas marcas que são inscritas na afetividade humana e na história em forma de eventos, podendo ser narrada a partir do instrumental lingüístico fornecido pela tradição que ajuda a interpretar a própria existência humana e, conseqüentemente, tecer a identidade cristã. Nesta experiência mistagógica, Deus se revela como Aquele que habita por completo o ser humano e este, por sua vez, reconhece que no centro desta experiência está o Outro como seu princípio e fundamento. Mas esta experiência mistagógica de Deus nos diz, também, que as experiências teográficas não podem ser compreendidas por elas mesmas. Elas são como as belas partes de um vitral, pois isoladas não dizem nada e juntas, mas sem a luz do sol, não podem ser vistas. O vitral permanece, então, incompreensível. Assim, as numerosas experiências que ajudam a configurar a identidade religiosa somente ganham um sentido profundo quando lidas no

³⁶ U. VAZQUEZ, *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*, São Paulo, Loyola, 2001, p.7-10.

³⁷ Esta expressão remete ao título de uma obra do teólogo de origem polonesa Erich Przywara (1889-1972): “Deus semper maior. Theologie der Exerzitien”. Em espanhol ver E. PRIZYWARA, *Una teologia de los Ejercicios* (I), Barcelona, Herder, 1993.

interior de um processo mistagógico, pois, isoladas, estas experiências não têm sentido e unidas, mas sem Deus, elas são incompreensíveis.

A teografia é, pois, a possibilidade de se reconhecer a presença de Deus na própria vida e na história, mas sabendo que este reconhecimento já é passado devido à contínua passagem de Deus pela vida humana e pela história. Passagem que não deixa Deus ser passado e que faz com que Ele esteja sempre para além de onde é procurado e encontrado. Deus está “aqui” e já não está mais; Deus já veio e ainda está por vir. Deus é este Outro que com a sua presença não cessa de estar ausente. Para a tradição cristã, essa manifestação de Deus tem um nome e uma história concreta: Jesus Cristo. A narrativa dessa história é para o cristão o princípio e fundamento da textualização de sua identidade, jamais terminada e sempre aberta à interpretação porque no movimento mistagógico, por meio das experiências teográficas, o cristão encontra a Deus para continuar a buscá-lo. E isto graças à ação do Espírito Santo que sempre o renova e o santifica na relação com o Cristo ressuscitado, o faz passar da ancianidade do “homem velho” à novidade de Jesus Cristo (Ef 4,17-24), proporciona a “fusão de horizontes”, da qual fala Ricoeur ao retomar Gadamer. Fusão da existência humana com a da vida de Jesus que surge como o horizonte epigenético no qual o cristão é gerado ou do qual nasce. Assim, para aqueles que acolhem a manifestação de Deus em Jesus Cristo, a construção da própria identidade se transforma em processo de cristificação.

Na linguagem materna da Tradição cristã, Jesus Cristo, na sua condição de Ressuscitado, é dito o “Iniciador da fé” ou Archegós (Hb 12,2), não somente o conteúdo do mistério no qual o cristão é iniciado e sim o mistagogo de seu próprio mistério divino e humano. Ele, por meio dos mistérios de sua vida, é quem inicia o cristão no movimento mistagógico que principia e fundamenta a experiência humana de Deus, na qual os sentimentos humanos são conformados a Jesus Cristo, são transfigurados no horizonte de sua vida e de sua história (Gl 4,19). Esta cristificação da vida humana não corresponde a nenhum espiritualismo que suponha a negação da humanidade que nos constitui ou a negação da nossa condição de criatura diante da alternativa moderna “ou Deus ou o ser humano”. Muito menos supõe qualquer tentativa de fuga do mundo e das vicissitudes da história. Isto porque, para a mistagogia cristã, a vida de Jesus de Nazaré revela o valor da condição humana como o lugar e a maneira de se encontrar Deus e de se encontrar nele.

A mistagogia cristã, pontuada pela experiência teográfica é, pois, a experiência fontal da construção da identidade cristã que o discurso narrativo interpreta, ciente da impossibilidade de as palavras esgotarem narrativamente a experiência humana de Deus com Aquele que é a sua Palavra eterna: Jesus Cristo. Esta experiência cristã nega ao cristão a possibilidade de construir a sua identidade religiosa a partir de si mesmo na medida em que o conduz sempre ao encontro de um outro que o interpela e exige o êxodo de si mesmo. A construção da própria identidade supõe a relação com o outro que na sua alteridade e diferença move o “eu” na direção de uma aventura sem caminhos previamente planejados e sempre passíveis de novas e contínuas interpretações.

Na construção da identidade cristã o que define o antropológico não é a centralidade do ego e sim o seu despojamento. Esta deposição do “eu” significa um deslocamento, uma mudança de sentido e direção, isto é, do movimento do outro para mim ao movimento de mim para o outro, sendo esta abertura ao outro a rica possibilidade de interpretar a identidade pessoal de forma criativa, a fim de que ela faça sentido para si mesmo e para os outros.

E isto somente é possível quando o outro é percebido como meu semelhante em um movimento de saída de si mesmo no qual diferença e alteridade não se confundem: o outro é outro antes de ser diferente e somente o meu semelhante se manifesta como outro para mim. É o que nos ensina a tradição bíblica a partir da narrativa do mito de Adão e Eva no livro do Gênesis. Para essa narrativa, a exaltação primeira é diante da alteridade que é contemplada como semelhante, “*Eis, desta vez, ossos dos meus ossos, carne da minha carne*” (Gn 2, 23a), e somente então esta alteridade é contemplada como diferença, como sendo a outra, “*Ela se chamará humana, pois do humano foi tirada*” (Gn 2,23b). Diferença que atravessa não somente o corpo, faz do humano macho e fêmea, homem e mulher, mas igualmente perpassa a língua, a nossa maneira como cada um diz a si mesmo as diversas experiências que nos afetam, dando significado ao mundo no qual se vive e faz história.

Todavia, é preciso considerar que este movimento em direção ao outro é vivido na fragilidade da existência humana que pode conduzir ao egoísmo, à violência e à idolatria. Entretanto, ser frágil não é um defeito de e na criação a partir do qual seríamos obrigados a buscar uma identidade religiosa cristã para além do humano, da vida, da história, perfeição entendida no sentido latino como ser sem defeito, sem mácula ou não cometer nenhum erro. Perfeição, ligada à construção da própria identidade deve ser entendida muito mais no sentido utilizado no grego neotestamentário, para o qual perfeição (teleiosis) tem a ver com fim (telos), com ir até o fim, de amar até o fim, da vida e das próprias possibilidades, em um contínuo processo de interpretação da própria existência.

Conclusão

Hoje, um grande desafio que se apresenta à construção da identidade cristã no contexto plural que caracteriza o nosso mundo globalizado consiste em construir a própria identidade diante do outro não-cristão e não ocidental que igualmente fala de uma experiência com a divindade. Mas é importante lembrar que se a construção da própria identidade exige o respeito pelo outro em sua diferença, este próprio reconhecimento requer igualmente a fidelidade a si mesmo, à própria identidade cultural, e, no interior dessa, à própria identidade religiosa.

No contexto da Tradição cristã, a construção da própria identidade a partir de uma hermenêutica de si mesmo no espelho das palavras não deve, contudo, partir de enunciados teológicos concebidos a partir de conceitos emanados de uma mera especulação: Deus existe, é onisciente, é onipotente, é todo-poderoso,... ou mesmo de fórmulas dogmáticas que não permitem nenhuma possibilidade de interpretação. Uma hermenêutica da identidade cristã deve voltar-se prioritariamente para as expressões que manifestam a maneira como uma determinada comunidade de fé traduz para si mesma e para os outros suas formas mais originais de relação com Deus, com a Divindade, sem, contudo, querer ser o dono da verdade³⁸. É nesta contínua hermenêutica de si que vejo a possibilidade da construção de uma identidade narrativa aberta ao diálogo com o diferente, com o outro que não comunga da mesma fé religiosa, mas que deve ser respeitado em sua irreduzível diferença, ao mesmo tempo em que se constitui em uma rica oportunidade para a interpretação e reconstrução da minha própria identidade.

³⁸ Idem, Ibidem, p.30.

Referência bibliográfica:

- Portocarrero, Maria Luísa. Narrativa e configuração da identidade em Paul Ricoeur. In henriques, Fernanda (org.). *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*. Coimbra, Ariadne Editora, 2006, p.2269-283.
- Correia, João Carlos. Notas para uma definição de ipseidade. In henriques, Fernanda (org.). *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*. Coimbra, Ariadne Editora, 2006, p.249-258.
- Fernandes, Sara. Ricoeur e o problema da identidade pessoal. In henriques, Fernanda (org.). *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*. Coimbra, Ariadne Editora, 2006, p.259-268.
- Gagnebin, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo, Editora 34, 2006.
- Geffré, Claude. *Le Christianisme au risque de l'interprétation*. Paris, Cerf, 1983.
- Gentil, Helio Salles. Para uma poética da modernidade. Uma aproximação à arte em Temps et Récit de Paul Ricoeur. São Paulo, Loyola, 2006.
- Heleno, José M.M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa, Instituto Piaget, 2001.
- Henriques, Fernanda. *Filosofia e literatura. Um percurso hermenêutico com Paul Ricoeur*. Porto, Edições Afrontamento, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier, 1950.
- _____ *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité. La symbolique du mal*. Paris, Aubier, 1960.
- _____ *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil, 1969.
- _____ *Manifestation et proclamation*. In: *Archivio di filosofia*, 44(1974): 57-76.
- _____ *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975.
- _____ *Herméneutique de l'idée de Révélation*. In: *La Révélation*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977, p.15-54.
- _____ *Temps et récit. Le temps reconté(t.III)*. Paris, Seuil, 1985.
- _____ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil, 1986.
- _____ *L'identité narrative*, *Esprit* 7-8(1988): 295-314.
- _____ *Soi-même comme un autre*. Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- Rocha, Acílio da Silva Estanqueiro. "Identidade, Alteridade e Hermenêutica. A exemplariedade do europeísmo de Ricoeur". In henriques, Fernanda (org.). *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*. Coimbra, Ariadne Editora, 2006, p.53-74.
- Vazquez, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001.

Mesa PUC-RS

Crer depois da “morte de Deus”

Teologia da Criação (Fé) e Ciência (Razão): caminhos para o diálogo¹

Prof. Pe. Pedro Alberto Kunrath²

Interessa o diálogo Ciência e Religião? Para muitos a questão é muito simples e nem requer muita reflexão: Ciência lida com o mundo objetivo, utiliza a razão e a experimentação; Religião lida com o mundo espiritual, utiliza a fé e os ritos. E ponto final. São distintas formas de ação do ser humano com características próprias e independentes. As fronteiras são claras, não há na verdade a necessidade de disputas para cada qual achar seu lugar, pois os domínios da Ciência e da Religião não se encontram nem se desencontram; simplesmente não se comunicam. Poderia ser este o termo de ajuste entre as duas fronteiras: razão, de um lado e fé, de outro lado.

Mas tem como conciliar Ciência e Religião? *“Assim como a Religião não conseguiu aniquilar a Ciência, a Ciência também não poderá aniquilar a Religião, pois ambas estão fundamentadas em leis idênticas. Entre elas não existe nem separação, nem contradição. As separações e as contradições existem apenas nas mentes dos ignorantes, que não sabem como Deus criou o universo. A Ciência, bem compreendida, só pode ajudar os crentes a concentrarem-se no essencial. Assim como a Religião, se bem compreendida, dá à Ciência a sua verdadeira dimensão. Cada uma delas tem a sua própria função e, desde já, devem coexistir um religioso e um cientista em todo ser humano. Realmente, para que Religião e Ciência não se combatam mais entre si na sociedade, elas devem parar de se combater no ser humano, pois é exatamente aí que se produzem os maiores desastres. Quando um homem de fé se opõe a um homem da ciência, ou vice-versa, cada um deles pensa que está atacando um adversário externo a ele. Nada disso, está atacando a ele mesmo!”³*

O universo tem um começo e uma história. Foi criado de maneira inteligível e ordenado, como diz o livro da Sabedoria, em um versículo citado de forma abundante na Idade Média: *“O Criador ordena tudo em tamanho, número e peso”* (cf. Sb 7, 15ss). O mundo foi confiado ao homem para que dele tomasse posse: *“Enchei a terra e submetei-a”* (Gn 1, 28), disse Deus ao primeiro casal; porque a criação é boa, até mesmo muito boa (cf. Gn 1, 31). Com efeito, Deus no sexto dia vendo tudo o que tinha feito, concluiu que tudo era bom. Por outro lado, o Cristianismo, com a doutrina da Encarnação, engrandeceu a imagem da Criação, confirmando que o homem era mesmo feito à imagem e semelhança de Deus, pois o próprio Filho de Deus se fizera homem e habitou entre nós (cf. Jo 1, 14).

Porém, a sociedade européia da primeira metade do segundo milênio cristão tinha, não só as bases necessárias para edificar a Ciência moderna, mas tinha um verdadeiro

¹ As citações no texto e ao pé da página são expressões cunhadas universalmente e que se encontram na Bibliografia geral; portanto, sem preocupação em situá-las em uma obra determinada de seu respectivo autor.

² Professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Doutor em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, do clero da Arquidiocese de Porto Alegre, Pároco da Paróquia-Santuário Nossa Senhora da Paz-Paróquia Universitária, em Porto Alegre. pkunrath@puers.br

³ *Omraam Mikhaël Aïvanhov*, Filósofo e pedagogo.

impulso vital, que a levava à conquista do mundo que queria “encher e submeter” seguindo as orientações de seu Criador⁴. Acreditava que esse mundo era racional e inteligível, mas não era predeterminado. Deus tinha dado ao homem a possibilidade de demonstrar seus mecanismos, com a condição de que tivesse suficiente modéstia e minúcia para observar com cuidado os fenômenos e medi-los, maravilhando-se, ao decifrar o livro da natureza, com a beleza de sua escrita em linguagem matemática, racional, experiencial. Parafraseando Agostinho, Galileu afirma que as Escrituras foram dadas e reveladas “*para ensinar como se vai para o céu e não como vai o céu*”.

Daqui em diante, estava estabelecida a separação entre o que vinha da Escritura, e era do domínio da Revelação, e o que vinha do livro da natureza, e era do domínio da Ciência⁵. Com o desenvolvimento das ciências naturais, essa separação acentuou-se, e Deus foi progressivamente afastado do domínio das leis da natureza. Do ponto de vista da Ciência, a existência de Deus já não aparece como um postulado necessário⁶. O ponto fundamental do “novo diálogo”, iniciado pelas ciências experimentais com a natureza, é que ele é operatório, laboratorial, *in loco*. Permite ao mesmo tempo compreender e modificar, porque é possível prever a evolução do fenômeno modelado e muitas vezes, em consequência, provocar ou intervir em sua evolução⁷. O homem possui agora uma chave para transformar o mundo que modela em função de suas necessidades. A partir de então, a Ciência podia constituir um corpo de conhecimento autônomo, desprendido de toda cosmologia ou representação do mundo *a priori* e fundado unicamente no método experimental, que fornecia uma compreensão quantitativa detalhada do mundo material expresso na forma de equações diferenciais: abria assim à humanidade perspectivas completamente novas, tanto em seus conhecimentos, quanto em seu modo e estilo de vida.

Porém, a Cultura Religiosa (ou a Religião) fala sobre algo que circula nas veias humanas: ciência (razão) e fé⁸. Porque o ser humano é racional, ele tem, normalmente, fé. E não precisa cometer nenhum suicídio intelectual para que elas convivam dentro do humano. A Ciência diz aquilo que a poeticamente sempre se soube: “*somos feitos da mesma matéria dos nossos sonhos*” (Shakespeare). Essa afirmação, se interpretada cientificamente, não tem sentido. Mas isso não era novidade para os místicos e poetas. Eles sempre o souberam: “*As coisas que não existem são mais bonitas...*” (Manoel de Barros); “*Que seria de nós sem o socorro das coisas que não existem?*” (Paul Valéry).

⁴ “O homem renascentista experimenta de certa maneira a sensação de libertar-se gradativamente de Deus para afirmar o próprio ponto de vista. Na abóboda da Capela Sistina, as pinturas da criação representam a imagem de Deus submetido ao espaço e ao tempo, envelhecido e como se estivesse se afastando, para deixar cada vez mais espaço ao ser humano” (Marko I. Rupnik, sacerdote e artista plástico).

⁵ “O direito de conhecer é uma liberdade humana básica, e qualquer cerceamento é uma violação desse direito. Caso se tenha a capacidade de fazer ciência, há de se respeitar essa capacidade. Ela descarta a fé, pois esta última é um empecilho ao progresso humano” (anônimo).

⁶ “Na evolução dos últimos séculos chegou-se à conclusão que a religião pertence à infância do gênero humano, da mesma maneira que a fábula pertence à infância do indivíduo; a ciência é uma enorme esponja, que apaga da lousa da história todas as imagens míticas, para que a humanidade possa, por meio da tecnologia, escrever nela suas vitórias. A ciência seria destinada, na sua evolução, a reduzir sempre mais o número das perguntas que o homem pode se colocar, até quando chegariam a perder significação o próprio problema de Deus, do valor da vida humana, da sua origem e do seu fim último” (V. Zani, sociólogo).

⁷ “Um número incontável das mais belas e maravilhosas formas evoluíram e estão evoluindo” (Darwin, naturalista, autor da teoria da evolução das espécies).

⁸ “A ciência pode purificar a religião do erro e da superstição. A religião pode purificar a ciência da idolatria e do falso absolutismo” (João Paulo II, Papa).

Então o que não existe ajuda? Se ajuda, tem poder. Se tem poder, é real. Será que Deus pertenceria a essa classe de não existentes que existem? Os artistas fazem amor com o que não existe. Trabalham para dar forma sensível a esse objeto, sabendo que ele sempre lhes escapará. É impossível amar uma fórmula de Física e Química. Mas um poema, uma canção, um raio de sol numa gota d'água... isso comove. Deve-se amar uma pessoa não por aquilo que ela faz (ou tem), mas pelo manto de fantasia com que a cobrimos.

É normal que as Religiões definam a fé como acreditar na existência dessas projeções projetadas na tela do universo. Contra essa fé, a crítica freudiana é implacável pela simples razão de que a existência das projeções se dissolve sob a análise dos mecanismos mentais. A Religião, assim entendida, não passa de uma ilusão. Mas, haverá uma outra forma de entender a fé? Uma fé que não seja crença nos seres que a Religião afirma existir? Uma fé que não necessita de "ídolos"? Uma fé que seja capaz de conversar tranqüilamente com as ciências? Uma fé que respire o ar dos sonhos? Já dissemos que, na experiência artística, faz-se amor com coisas que não existem. "*As coisas que não existem são mais bonitas*"; "*tudo vale a pena quando a alma não é pequena*": delas a alma se alimenta. A própria existência da arte é uma evidência de que "*as coisas que não existem tem o poder de nos socorrer*".

Quando no meio de todos os sonhos que amamos, encontramos um sobre o qual apostamos a nossa vida, abandonando-nos a ele em virtude da sua beleza, de sua bondade, sem nenhuma certeza, quando se aposta toda a vida e se lança no vazio do "não ser" - a esse ato damos o nome de fé. Ele nada tem a ver com a crença na existência de seres sobrenaturais. Não se trata de um suicídio intelectual pelo qual afirmamos a existência de algo que não pode ser testado, verificado. Trata-se de um ato de amor, de vontade e de coragem. Abandonando todas as certezas, por esse sonho arrisca-se a vida. Como disse Miguel de Unamuno, filósofo e místico espanhol: "*acreditar em Deus é, antes de mais nada e, principalmente, querer que Ele exista*". Ora, existe um abismo entre afirmar "creio que Deus existe" e "desejo que Deus exista".

Nietzsche tinha um profundo desprezo pelas religiões e pelos religiosos. E, no entanto, ele era um homem de fé. Acusando os cientistas de sua época que só reconheciam a realidade física, ele disse: "*Vós sois estereis; esta é a razão porque não tendes fé. Mas quem quer que tenha criado teve seus sonhos proféticos e signos astrais - fé na fé*". Como Nietzsche, Freud desprezava as religiões e o pensamento religioso: ilusões, neuroses. Por vezes, psicose. E, no entanto, ele tinha também a sua fé. Olhando para a vida, ele podia ver potências invisíveis, por detrás de tudo o que acontece. Dois deuses poderosos, *Eros* e *Tânatos*, Amor e Morte. Realidades? Não. Poesias, metáforas, sonhos. E olhando para esses dois deuses, ele orientou a sua vida. Apostou em *Eros*, a despeito da sombra de *Tânatos* que ameaçava a civilização. Todo o trabalho científico, racional é, em última instância, um ato de fé, uma batalha para fazer com que o Amor triunfe sobre a Morte. Garantias de um final feliz não há; a experiência o comprova. A respeito disso a fé brilha, invocando o socorro das coisas que não existem (ou que não se comprovam cientificamente e em laboratório).

O mundo moderno e contemporâneo, marcado pelo avanço tecnológico e científico, atestou que não necessitava mais da experiência do sagrado para explicar a realidade, nem tampouco para dar sentido à vida dos homens. Vozes da Modernidade (ou Pós-modernidade) ecoaram de muitos lugares atestando a "*morte de Deus*". A Sociologia falou em "*desencantamento do mundo*", uma vez que o progresso científico e a racionalidade moderna haviam provocado um despojamento da magia do mundo,

libertando o homem das interferências dos deuses. Todavia, curiosamente, o que se presencia no final do século XX e início do século XXI e terceiro milênio cristão, é o revigoramento e a ascensão do Fenômeno religioso. Lévi Strauss, na primeira metade do século XX - enquanto os “*teólogos da morte de Deus*” proclamavam seus oráculos - recomendava que não voltássemos à tese vulgar de que a magia seria uma modalidade tímida e balbuciante da Ciência, “*pois nos privaríamos de compreender todo o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica (...). Em lugar de opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos, mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem, e que diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos a que se aplicam*”.

Para Marx, a vivência religiosa estava ligada aos sentimentos das necessidades humanas, à experiência da privação dos pobres que fornecem uma justificação para as injustiças sociais. Essa função justificadora da realidade é uma das fases da ideologia, conceito caro ao pensamento marxista. Ao comentar a Religião nesta perspectiva, sempre vem à tona a frase que, no senso comum, delineou o pensamento marxista sobre a Religião: “*a Religião é o ópio do povo*”. Rubem Alves interpretou muito bem esse slogan do pensamento marxiano, dizendo: “*De fato, quando o pobre/oprimido, das profundezas de seu sofrimento, balbucia: ‘é a vontade de Deus’, cessam todas as razões, todos os argumentos, as injustiças se transformam em mistérios de desígnios insondáveis e sua própria miséria, uma provação a ser superada com paciência, na espera da salvação eterna de sua alma. E os poderosos usam as mesmas palavras sagradas e invocam os poderes da divindade como cúmplices da guerra e da rapina*” (R. Alves, 1981, p. 80).

A Religião para Marx tenderia a desaparecer porque ela só existe num contexto de alienação, caindo por vez esta desgraça que coloca o homem de cabeça para baixo, a Religião não terá lugar no mundo. Marx entendia que o sentimento religioso representa a expressão da angústia real e, por outro lado, o protesto contra essa angústia. Por isso ele chegou a denominar a Religião como “*o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é um opium do povo*”. Desta maneira podemos afirmar, sem fugir muito dos teóricos em Ciências Sociais, que a Religião é um sistema de representações organizado em crenças subordinadas a uma crença central de um poder divino que transcende a experiência humana, a quem os homens prestam devoções através dos rituais.

Uma revisão da literatura das Ciências Humanas nos leva a perceber que o Fenômeno religioso tem sido encarado numa perspectiva multidimensional, transdisciplinar, obedecendo a lógica das Ciências contemporâneas. Isso permite entender que nenhuma das análises realizadas sobre o Fenômeno religioso pretende abranger, explicar e esgotar, na totalidade, o fenômeno. Tal qual Marx, embora em outro enfoque, Freud vê as crenças religiosas como ligadas às sensações de privação, abandono e medo dos seres humanos, sendo reação alucinatória a estas, bem como um meio de manter as massas sob controle. Retorna à temática afirmando que a experiência da civilização humana pautada pela divina providência impõe ao homem, através da força, um fatalismo psíquico. Ao participar de uma Religião - *num delírio coletivo, uma ilusão* - o homem, em muitos casos, consegue evitar em cair numa neurose individual, porém, para nada mais, além disso, serve a Religião.

Hoje ninguém considera a experiência religiosa um fenômeno unidimensional. Há cem anos discutia-se com veemência se a experiência mística devia ser considerada um fenômeno de muitas faces ou algo unitário, radicado na originalidade da experiência de Deus feita pelos seres humanos “na solidão de sua alma”. Com o passar dos anos essa discussão perdeu sentido.

E a pergunta: o ser humano em tudo isso, não é essencialmente religioso? (*o homem, esse é o mistério da Religião*, já dizia Feuerbach no livro *A essência do Cristianismo*). O senso religioso reside num patamar superior, num estágio anterior à organização religiosa. Ademais, é impossível desligar o sentimento religioso do amor: um instinto individual e universal vivido de modos e graus diversos em pessoas e culturas diferentes; pois o ser humano poder ser definido como “*afetividade capaz de amar racionalmente*” e, com isso, transformar-se a si e a sociedade. Sabe-se muitas coisas sobre o mundo, escrevem-se inúmeros artigos e livros sobre o universo físico e biológico, mas sabe-se ainda pouco sobre o humano e o sentido de seu existir. O que é pensar, quais os limites e alcances do pensamento? Quem é e o que é o ser humano? O que é existir, o que é a morte? Quem é o autor da vida? Deus é real ou uma construção articulada pelo mundo das idéias? Se Deus existe, por que se esconde atrás da cortina do tempo e do espaço? Por que não mostra a sua face, aliviando a inquietação dos ateus e corrigindo as rotas dos religiosos e dos crentes?

Havia (e há) ateus críticos. Mas, certamente, não há discurso ateu que aplaque a ansiedade inconsciente do ser humano pela compreensão da vida e pela continuidade da vida. O abismo de não existir e viver imposto pela morte perturba profundamente⁹. Só não se inquieta quem nunca analisou este vazio existencial. Tal inquietação, longe de ser negativa, é uma fonte inesgotável que impulsiona o saber e alimenta a produção de teólogos, religiosos, filósofos, pensadores, cientistas. Sempre haverá um prazer da mente humana pelo desconhecido, pela superação das tempestades e reveses da vida. Sempre haverá o desejo irrefreável de desvendar quem é o autor da vida.

Einstein também foi consumido pela inquietação. Não se contentou em produzir conhecimento sobre a relação espaço-temporal. Queria entender Aquele que inaugurou e fundamentou os elementos da vida. Desejava perscrutar a mente de Deus¹⁰. Sócrates instigava os seus jovens discípulos com o pensamento: “*Conhece-te a ti mesmo*”. Todavia, não é possível conhecer sem perguntar; não é possível perguntar sem duvidar; não é possível duvidar sem experimentar ansiedade. Esse tipo de ansiedade (normalmente, uma má conselheira) é saudável, pois abre as portas e janelas da inteligência e dá prazer nos desafios.

Perguntar não ofende. O método de simplesmente “perguntar” é o primeiro e o mais básico dos métodos científicos. É importante aprender a perguntar: colocando o saber e os conceitos em diálogo e debate (o debate é próprio dos convictos, a discussão é própria dos convencidos), examinando a carga de emoções, justas ou não, como a reação de medo ou a reação agressiva, ou a reação de angústia, a indiferença, a apatia.

⁹ “Não tenho religião. Para mim, a ciência explica tudo. Mas a idéia de morte ou noção de um ser que comanda tudo é um mistério permanente no pensamento do homem, revoltado com a perspectiva de um dia desaparecer para sempre” (*O. Niemeyer*, arquiteto).

¹⁰ Quando descobriu, deixou dito assim: “O homem encontra a Deus por trás de cada porta que a Ciência consegue abrir. - O universo é inexplicável sem Deus. - Quanto mais acredito na Ciência, mais acredito em Deus”; “A Ciência sem Religião é parálitica; a Religião sem Ciência é cega”; “A mais profunda emoção que podemos experimentar é inspirada pelo senso do mistério. Essa é a emoção fundamental que inspira a verdadeira arte e a verdadeira Ciência”; “Diante do nosso grande Universo, nossos pequenos conhecimentos só podem nos fazer humildes e maravilhados”.

Pois, é sobretudo na esfera da Religião (e da religiosidade), tão primária e tão funda (e profunda) na história do ser humano, que se movem também as emoções mais profundas, mais quentes e frias. Nessa área acontece mais facilmente do que em outras a reação ao ambiente e o mundo ao redor, às tradições, ao exemplo dos outros, à educação passada, as projeções e generalizações das próprias experiências. A “pergunta científica” exige a honestidade de quem procura a verdade¹¹.

A dúvida tem dois lados: a) por um lado ela faz parte do método científico e instiga a pesquisa, abre caminhos e soluções novas. A dúvida é também parte da condição humana: o homem não é onipotente e nem onisciente. É limitado, enfrenta equívocos e obscuridades no conhecimento (e no afeto). Nesse sentido, mesmo a fé mais sólida é sempre acompanhada de dúvidas, de buscas constantes; b) por outro lado, a dúvida pode tornar-se tão doentia como o medo e o ciúme, e destruir a possibilidade de adquirir verdadeiro conhecimento. Isso acontece quando a dúvida é uma opção de vida, quando a pessoa se “instala na dúvida e na descrença” fazendo disso um princípio de vida: questionar por questionar, não para saber e conhecer. É necessário saber lidar com a dúvida, distinguir a dúvida como método científico e como parte da vida, mas sem se deixar engolir pela sua força destrutiva.

Harold Bloom (Bloom, 2004), pensador e crítico literário americano, aponta a inquietação de Blaise Pascal (*o coração tem razões que a própria razão desconhece*) diante dos mistérios que cercam a existência: “*Quando considero a brevidade da minha vida, engolida pela eternidade antes e depois, o pequeno espaço que preencho e que sou capaz de enxergar, tragado na imensidão infinita de espaços sobre os quais sou ignorante, e que não me conhecem, fico assustado e atônito por estar aqui... Quem me colocou aqui? Por ordem de quem e instrução de quem este tempo e lugar foram alocados?*” Perguntas: foram os fenômenos que surgiram do vácuo existencial? foi o “nada” que despertou do sono de ser coisa nenhuma e resolveu vestir a roupa dos elementos reais? ou foi Deus, o Criador, o autor da vida, a origem de tudo o que existe, independentemente do nome que se atribui a Ele e da Religião que se usa para compreendê-lo?

A grande maioria dos ateus e descrentes existiu por causa dos grandes loucuras e atrocidades praticadas pelas Religiões, como a discriminação, a exclusão, as injustiças, as guerras (santas), as cruzadas, os massacres... Eram, na verdade, anti-religiosos¹², e não ateus. Esforçaram-se para eliminar Deus como possibilidade de ser o autor da vida. Antes da existência do mundo, de qualquer ser, de microorganismos, galáxias, planetas, estrelas, átomos ou partículas atômicas, havia o “nada”, o vácuo existencial. E os discursos ateístas pensavam: “*No princípio era o nada e o nada gerou todas as coisas*”. Mas depois de inúmeras reflexões e análises, foram percebendo que isso era impossível¹³. O nada jamais poderá ser despertado do sono da irreabilidade, pois vive o

¹¹ “Se a pesquisa metódica, em todas as ciências, proceder de maneira verdadeiramente científica e segundo as leis morais, nunca será oposta à fé: tanto as realidades profanas quanto as da fé originam-se do mesmo Deus. Mais ainda: aquele que tenta perscrutar com humildade e perseverança os segredos das coisas, ainda que disto não tome consciência, é como que conduzido pela mão de Deus, que sustenta todas as coisas, fazendo que elas sejam o que são” (*Gaudium et spes* n. 36, Concílio Vaticano II).

¹² “Nossa vida é insuportável porque a religião, ópio do povo, cria em nós a esperança de uma futura vida melhor, no além, e nos faz adormecer para a tarefa de transformação da sociedade terrestre” (*K. Marx*, filósofo); “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (*F. Nietzsche*, filósofo).

¹³ “O objeto da ciência é só o observável e o mensurável, e Deus não é nem uma coisa nem outra. Para demonstrar que Deus não existe, seria preciso que a ciência descobrisse um primeiro elemento que não

pesadelo eterno da inexistência. O nada e o vácuo existencial não são criativos. Só a Vida pode gerar vida.

Tal abordagem leva a uma grande tese filosófica: Deus não é uma hipótese da fé, mas uma verdade científica¹⁴. Se eliminarmos Deus do processo criativo, elimina-se a própria existência, retorna-se ao vácuo completo, imerge-se na esterilidade do nada¹⁵. Pode-se usar qualquer teoria para explicar o mundo e a natureza – do big-bang¹⁶ à teoria da evolução biológica -, mas nenhuma delas pode incluir o “nada” ou o “vácuo existencial” na origem. Em algum momento da cadeia de indagações, Deus – ou o nome que se queira dar a ele - tem de aparecer¹⁷. Só não aparecerá se a seqüência de perguntas for interrompida, seja pelo ateísmo, pelo preconceito, seja principalmente, pela dificuldade de expandir a arte da dúvida e o mundo das idéias.

Ciência e fé: rivais ou aliadas? É o mistério de um encontro. Quando a razão busca até o fim, encontra na raiz dela o afeto que se expressa pelo amor e, acima dela, o espírito que se manifesta pela espiritualidade. E no termo final de sua busca encontra o mistério. Mistério não é o limite da razão, mas o ilimitado da razão. Por isso, o mistério continua mistério em todo conhecimento que se sente desafiado a conhecer sempre mais. A razão científica ratifica esse percurso. Ela começou com a matéria, chegou aos átomos, desceu aos elementos sub-atômicos, à energia e aos campos energéticos, ao campo de Higgs, origem de todos os campos, ao big-bang, há 15 bilhões de anos, para terminar no vácuo quântico, que é o estado de energia de fundo do universo, aquela

tivesse causa, que existisse por si mesmo, e cuja presença explicasse tudo o mais sem deixar nada de fora. E se pudesse descobri-lo – o que não conseguirá, porque está fora do seu âmbito de conhecimento -, seria precisamente isso que nós chamamos Deus” (*A. Aguiló*, escritor).

¹⁴ “A negação de Deus carece de toda base científica” (*A. Milikan*, descobridor da carga elétrica elementar).

¹⁵ “As sociedades precisam tanto da Ciência como da Religião. Elas não são incompatíveis, mas complementares” (*F. Collins*, biólogo, diretor do projeto Genoma). “Para os que acreditam, Deus está no princípio. Para os cientistas, Deus está no final de todas as suas reflexões. O impulso de nosso conhecimento exige que se relacione a ordem do universo com Deus” (*M. Planck*, prêmio nobel de Física, descobridor do “quantum” de energia). “O universo é a verdadeira revelação da divindade. A ordem universal é prova da existência de uma inteligência acima de tudo o que podemos compreender” (*E. Mitchell*, astronauta da Apollo 14). “A Ciência, apesar de seus progressos incríveis, não pode nem poderá nunca explicar tudo. Cada vez ganhará mais terreno no campo daquilo que hoje parece inexplicável. Mas os limites fronteiriços do saber, por muito longe que cheguem, terão sempre pela frente um infinito mundo de mistério” (*G. Marañón*, médico e escritor). “O mundo me perturba e não posso imaginar que este relógio funcione e não tenha tido um relojoeiro” (*Voltaire*, iluminista). “Sempre que reflito sobre a belíssima ordem que observamos no universo, como cada coisa se origina da outra, sinto-me como se estivesse lendo um texto divino, escrito não com letras, mas com objetos, que dissesse: Homem, amplia tua razão, para que possas compreender” (*J. Kepler*, astrônomo). “A fé sem a ciência resultou num fideísmo que negou a realidade da evolução das coisas. E a ciência sem a fé levou ao positivismo, ao cientificismo e ao humanismo ateísta” (*L. Pessini*, sacerdote e doutor em bioética). “Se Deus não existe e a alma é mortal, tudo é permitido” (*Dostoiévski*, em *Irmãos Karamazov*).

¹⁶ Perguntado se Deus teve um papel no universo antes do Big Bang: “Acho que só Ele pode responder porque o universo existe” (*S. Hawking*, pai da cosmologia moderna).

¹⁷ “Para o cientista que passou a vida acreditando no ilimitado poder da razão, a história da ciência desemboca num pesadelo. Escalou a montanha da ignorância, e está a ponto de conquistar o cume mais alto. E quando está subindo o último penhasco, saem para lhe dar as boas-vindas um monte de teólogos que estavam sentados lá em cima faz muitos séculos” (*R. Jastrow*, da NASA, especialista em avanços científicos relacionados com a origem do universo).

fonte alimentadora de tudo o que existe, misteriosa e inominável, que o conhecido cosmólogo Brian Swimme identifica como *presença de Deus*¹⁸.

Concretamente o mistério é o outro. Por mais que se queira conhecê-lo e enquadrá-lo, ele sempre se retrai para um mais além¹⁹. Ele é mistério desafiador que obriga a sair de si (e de nós) mesmo e se posicionar diante dele. Quando o outro irrompe à nossa frente, nasce a ética, porque o outro exige uma atitude prática, ou de acolhida, ou de indiferença ou de rechaço. O outro significa uma “pro-posta” que pede uma “res-posta” com responsabilidade. O *ethos* que ama, funda um novo sentido de viver. Somente esse *ethos* que ama está à altura dos desafios atuais porque inclui a todos. Faz dos distantes, próximos, e dos próximos, irmãos e irmãs.

Amar o outro (também a Deus) é dar-lhe razão de viver. O viver é pura gratuidade, pois não existe razão lógica para isso: é puro dom. Amar o outro é querer que ele exista porque o amor faz o outro importante (e isso, sobretudo, para com Deus). “*Amar uma pessoa é dizer-lhe: tu não morrerás jamais; tu deves existir, tu não podes morrer*” (G. Marcel). E por isso, tudo o que amamos, cuidamos. Não se trata somente de saber qual filosofia de vida (religiosa ou não) a pessoa escolheu. Pode ser igualmente importante apenas escolher alguma, tomar uma posição. O oposto de uma filosofia de vida é apatia e falta de convicções. Ter boas idéias não basta, elas devem ser postas em prática; não basta sentir aversão pela injustiça quando não se luta pelo que é justo, nobre e verdadeiro²⁰.

¹⁸ “O homem não é capaz de dar uma resposta plena porque, mesmo afirmando a existência de uma inteligência ordenadora, não consegue penetrar no ‘mistério’ do seu ser. Assim, a evolução dos seres vivos interpela a fé e a teologia” (*Giuseppe de Rosa*, jesuíta).

¹⁹ “Deus, na criação de um mundo em evolução, ao qual ele deu a capacidade de autotranscender-se e de auto-superar-se, buscou o homem, isto é, um ser inteligente e livre: um ser que fosse, de um lado, material como todos os outros seres materiais, e de outro, fosse espiritual, inteligente e livre, capaz de transcender a matéria, sem ser seu produto. De fato, só o ser humano pode dar sentido ao imenso esforço criativo da evolução dos viventes, porque no seu corpo ele exprime e reassume, em toda a sua sabedoria, beleza e perfeição, o universo material, e no seu espírito dá sentido à realidade material enquanto com a sua inteligência consegue louvar e glorificar o Deus Criador. Realmente, é a presença do homem, como ápice e fim de toda a criação, que justifica a pergunta que cada ser pensante se coloca: por que existe algo ao invés do nada?” (*Giuseppe de Rosa*, jesuíta).

²⁰ “A Ciência pode profetizar e ser, inclusive, um valioso instrumento de ação para tornar real e efetivo o mandamento do amor ao próximo. Contudo, ela também pode ser posta a serviço do mal. É o caso, por exemplo, do desenvolvimento de bombas nucleares” (*Paulo Nogueira Neto*, biólogo); “A unidade que almejamos entre fé e ciência não é identidade. A Igreja não propõe que a Ciência se torne Religião ou a Religião se transforme em Ciência. Ao contrário, a unidade pressupõe sempre a diversidade e a integridade de seus elementos. No intercâmbio dinâmico, cada um destes membros deverá tender a se tornar mais e não menos si mesmo, pois quando um dos elementos é absorvido pelo outro, a unidade é falsa nas suas promessas de harmonia e isso destrói a integridade de seus componentes. Devemos nos fundir na unidade e não nos amalgamar reciprocamente. Para que sejam mais claras, tanto a Religião como a Ciência, devem conservar sua autonomia e distinção. A Religião não se funda na Ciência e nem a Ciência é uma extensão da Religião. Cada qual tem seus princípios, seu modo de proceder, suas diversas interpretações e as próprias conclusões. Movemo-nos para a unidade cada vez que procuramos os significados da nossa vida. A unidade é também consequência do amor. O amor genuíno não tenta assimilar o outro, mas procura a união com o outro” (*Carta de João Paulo II*, Papa, ao padre George Coyne, diretor do Observatório astronômico do Vaticano).

Bibliografia

- ALVES, Ruben. *O que é religião*. Brasiliense: São Paulo, 1981.
- ARIAS, Juan. *Um Deus para 2000*. Contra o medo e a favor da felicidade. Vozes: Petrópolis/RJ, 2ª ed., 1999.
- BLOOM, Harold. *Onde encontrar a sabedoria?* Objetiva: Rio de Janeiro, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Tempo de transcendência*. Sextante: Rio de Janeiro, 2000.
- CATALAN, Jean François. *O homem e sua religião*. Enfoque psicológico. Paulinas: São Paulo, 1999.
- CRAWFORD, Robert. *O que é Religião?* Vozes: Petrópolis/RJ, 2005.
- DROGUETT, Juan Guillermo. *Desejo de Deus*. Diálogo entre psicanálise e fé. Vozes: Petrópolis/RJ, 2000.
- DURANT, Will. *História da Filosofia*. Record: Rio de Janeiro, 1996.
- FRANKL, Viktor E. *A questão do sentido em psicoterapia*. Papirus: Campinas, 1990.
- FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Imago: Rio de Janeiro, 1969.
- FROMM, Erich. *Análise do homem*. Zahar: Rio de Janeiro, 1960.
- HELLEREN, Victor e al. *O livro das Religiões*. Cia. das Letras: São Paulo, 2000.
- JUNG, Gustav. *O desenvolvimento da personalidade*. Vozes: Petrópolis, 1961.
- KONINGS, Johan M.H. - ZILLES, Urbano. *Religião e Cristianismo*. Edipucrs: Porto Alegre, 7ª ed., 1997.
- KÜNG, Hans. *Religiões do mundo. Em busca de pontos comuns*. Versus editora: Campinas/SP, 2004.
- MANOEL, Ivan Ap. – FREITAS, Naimora M.B. de. *História das Religiões*. Desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos. Paulinas: São Paulo, 2006.
- METTE, Norbert. *Pedagogia da Religião*. Vozes: Petrópolis/RJ, 1999.
- RÉMOND, René. *As grandes descobertas do Cristianismo*. Loyola: São Paulo, 2005.
- SANTIDRIÁN, Pedro R. *Dicionário básico das Religiões*. Santuário: Aparecida/SP, 1996.
- SCHWIKART, Georg. *Dicionário ilustrado das Religiões*. Santuário: Aparecida/SP, 2001.
- STARK, Rodney. *O crescimento do Cristianismo*. Um sociólogo reconsidera a história. Paulinas: São Paulo, 2006.
- TEIXEIRA, Faustino. *Sede de Deus*. Orações do judaísmo, Cristianismo e Islã. Petrópolis: Vozes, 2002.
- TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões*. Uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

Darwin e a Teologia: Paradigmas de diálogo entre Ciência e religião.

Leomar Antônio Brustolin¹

Esse artigo pretende refletir o problema da relação entre o conceito de criação na fé judaico-cristã e o paradigma darwiniano da Teoria da Evolução². A temática evoca necessariamente algumas indagações: O universo no qual vivemos é o produto de processos evolutivos apenas físicos e casuais ou é o projeto de um Deus? É o resultado de uma natureza espontânea e indiferente às dores e esperanças ou é o dom de um Princípio não empírico que interage conscientemente com a evolução cósmica?

A resposta a essas questões depende do debate entre criação e evolução, religião e Ciência, fé e razão. A complexidade da reflexão se intensificou com as descobertas de Charles Darwin e a sua concepção evolucionista da vida e do ser humano que assinalam uma virada na compreensão do universo, seja para quem o concebe apenas como natureza, seja para quem o concebe para criação. Entre os crentes não faltam posições fundamentalistas, politicamente rigoristas, firmadas no criacionismo fixista, baseado apenas numa única interpretação literal do relato bíblico. Estão convictos de que o universo e tudo que nele existe é fruto da criação direta de Deus e rejeitam toda idéia sobre longos processos evolutivos.

Com a publicação de *A Origem das Espécies* (1859), emerge o desafio determinante para a Filosofia e para a Teologia: qual a origem do universo? Depois de Darwin mudou nosso modo de olhar o mundo, a nossa compreensão sobre o nosso lugar no universo, sobre a natureza humana e a ética. Mudou também a reflexão sobre Deus e a sua criação. Trata-se de uma teoria audaciosa que revoluciona a antropologia criacionista (a semelhança entre Deus e o ser humano, seu papel na criação e o significado no universo) e de toda a Teologia Natural, a fim de não tornar mais necessária a intervenção do desígnio divino, nem mesmo na formação das realidades biológicas mais complexas.

A questão teológica principal da relação entre criação e evolução, contudo, repousa sobre a onipotência, a bondade e a justiça que podem ser atribuídas a um Deus que cria e doa a vida mediante os trabalhos cósmicos e planetários dos processos evolutivos. A evolução questiona todo criacionismo diante do problema do mal físico. Ora, o *mysterium iniquitatis* tem dimensões planetárias no processo de evolução. Como, então, conjugar a onipotência e a bondade divina com a humilhação que Deus diante do mal presente nos processos evolutivos de sua criação³?

Darwin e as pesquisas evolucionistas sucessivas revolucionaram tudo que até agora se pensou sobre o ser humano. Com base científica foi abalado o terreno no qual nos encontramos. Hoje, mais do que discutir se Darwin tinha ou não razão, é mais importante saber o que a Teoria da Evolução significa para a fé e para a Teologia. A questão é atual porque se focaliza sobre a antiga pergunta a respeito da natureza do ser

¹ Doutor em Teologia, Professor e Coordenador do Mestrado em Teologia da PUCRS. leomar.brustolin@pucrs.br

² Trata-se do estudo ampliado sobre a pesquisa desenvolvida pela orientanda Maria Aparecida de Souza, hoje Mestre em Teologia pela Faculdade de Teologia da PUCRS.

³ FRANCESCHELLI, O. *Dio e Darwin*. Natura e uomo tra evoluzione e creazione. Roma: Donzelli editore, 2005.p 7.

humano e, portanto sobre a conexão e a diferença entre um animal, um ser vivo e um ser humano. Agora, porém, não mais diante de uma visão divina do mundo, mas muito mais numa realidade que se tornou sem Deus e pós-cristã. Se o ser humano não é mais concebido como criação de Deus, então ele nada mais é do que produto do mundo. Ele não está só no mundo mas ele é produto do mundo. E isso contraria toda revelação bíblica e a tradição cristã sobre a origem do universos e do ser humano.

Darwin e a Evolução

Indagar sobre a própria origem tem sido uma constante preocupação na história da humanidade. Estimulado pela observação do crescimento e da reprodução dos animais e plantas e pela sucessão dos dias, o ser humano questiona-se sobre o princípio do cosmo e da vida. Entre as muitas respostas há as que comportam elementos “evolucionistas”, como fazem os mitos relativos aos elementos primitivos: a água, o ar, a terra ou o fogo e que fazem surgir, sem cessar, seres novos⁴.

Um grande passo nesse sentido deu-se, sem dúvida, com Charles Robert Darwin (1809-1882) e Alfred Russel Wallace (1823-1913). Eles descobriram o princípio de seleção natural, independentemente. Em 1858, após terem feito uma apresentação conjunta, Darwin publica o livro *A origem das espécies* em 1859, onde fundamenta a Evolução no princípio da luta pela vida e seleção natural.

Darwin afirmou que todas as espécies têm potencial para crescerem geometricamente, embora isso na realidade não aconteça. Entre os indivíduos de uma mesma geração de cada espécie, ocorre sempre uma competição pela sobrevivência até a época da reprodução, quando, em muitas espécies animais, os machos disputam entre si a posse das fêmeas. Na luta pela vida, ocorrem variações favoráveis e nocivas aos organismos, advindas principalmente do uso e desuso dos órgãos, cujas causas ainda não são completamente compreendidas. Desse modo, os organismos que tiverem variações favoráveis têm mais chance de sobreviver e de se reproduzir, enquanto os que apresentam variações nocivas serão forçosamente extintos. Eis, então, a seleção natural, quando as variedades criadas tendem a acentuar as diferenças entre si: quanto mais diferentes forem, melhor explorarão os diversos recursos do ambiente. Pela divergência sempre maior entre as variedades, surgem as espécies. O isolamento, apesar de ajudar, não é imprescindível para a formação delas. Esses princípios se aplicam tanto ao ser humano quanto às outras espécies.

Wallace, por sua vez ao apresentar a lei que regulava a introdução de novas espécies, afirmou que os grandes grupos, tais como classes e ordens, são geralmente distribuídos sobre toda a Terra, enquanto os pequenos grupos, tais como famílias e gêneros, são freqüentemente confinados a um local. Nas famílias amplamente distribuídas, geralmente os gêneros têm extensão limitada; do mesmo modo que, em gêneros amplamente distribuídos, grupos bem marcados de espécies são peculiares a cada distrito geográfico. Quando um grupo, rico em espécies, está confinado a um distrito, é quase invariável que as espécies mais proximamente aparentadas sejam encontradas na mesma localidade ou em áreas próximas. A seqüência natural das espécies por afinidade também é geográfica. A distribuição dos organismos no tempo é muito semelhante à sua distribuição no espaço: a maioria dos grupos maiores e alguns dos menores se estendem por vários períodos geológicos. Espécies de um gênero, ou gêneros de uma família, que

⁴ Cf. ARNOULD, J. *A Teologia depois de Darwin: elementos para uma Teologia da Criação numa perspectiva evolutiva*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 21.

ocorrem no mesmo período geológico, são mais aparentados do que as de períodos diferentes. Assim como nenhuma espécie ou gênero ocorre em duas localidades muito distantes sem serem encontrados em locais intermediários, também, quanto ao tempo, a vida de uma espécie ou gênero não surge duas vezes. Deduz-se, então, que cada espécie surgiu no tempo e no espaço, coincidindo com uma espécie pré-existente intimamente aparentada.

Em 1858, Wallace apresenta novas idéias sobre a tendência das variedades se afastarem indefinidamente do tipo original, principalmente por influências ambientais e alimentares. Para ele, contudo, a Evolução do corpo humano se deu por meio de seleção natural, mas as faculdades intelectuais têm sua origem no mundo dos espíritos.

Para o darwinismo a evolução, permite explicar a realidade da vida, desde a celebre árvore genealógica até o ancestral comum: *o homo sapiens*. Tudo isso através de mecanismos apenas naturais. Mediante uma teoria, como disse o próprio Darwin, que não faça nenhum recurso ao plano do Criador, nem mesmo para definir a capacidade moral do ser humano, pois tudo é fruto de um processo evolutivo:

Quanto ao aspecto teológico da questão, isso me resulta sempre doloroso. Estou perplexo. Não tinha nenhuma intenção de escrever como um ateu, mas devo confessar que não consigo ver nenhuma prova de um desígnio e benevolência ao nosso redor, como claramente os outros enxergam. Parece-me que no mundo haja demais infelicidade⁵.

O significado da ‘revolução’ desencadeada por Darwin foi condensado na expressão “paradigma darwiniano que pretende designar o conjunto dos procedimentos, valores, crenças e êxitos, dentro do qual a maioria dos biólogos situa hoje a Evolução do ser vivo”.⁶

A partir de Darwin emergem outras variáveis na teoria da Evolução. O neodarwinismo, por exemplo, rejeita a influência do ambiente e busca sua causa na linha celular germinal que leva à formação dos gametas. A primeira prova de hereditariedade transmitida por essa linha germinal e não mais pela herança de caracteres adquiridos, foi obtida por A. Wiesemann (1817-1914), considerado o pai do primeiro neodarwinismo.

No mesmo período, G. Mendel publica *Recherches sur des hybrides végétaux* (1865) onde apresenta os resultados de suas experiências de cruzamentos com ervilhas. U. De Vries (1848-1935) ‘redescobre’ esses trabalhos cerca de trinta anos depois e formula uma Teoria da Evolução por saltos ou mutações e não por seleção natural. Segundo ele, toda espécie, num determinado momento e em condições adequadas não identificadas, sofre mutações dando origem a indivíduos com novas características.

Em 1882, W. Flaming apresenta os resultados de suas pesquisas onde descobre a presença e a ação dos cromossomos nas células. A descoberta dos genes pelo zoólogo americano T.H. Morgan (1866-1945) foi um novo avanço para a evolução. Também ele rejeita qualquer função criadora para a seleção natural, reconhecendo-lhe apenas um desempenho de conservação ou eliminação das variações. J. Muller, bombardeando com Raio X os gametas de animais e de plantas, comprova a possibilidade de mutações cromossômicas e genômicas, consolidando a Teoria da Evolução quanto à possibilidade de geração espontânea e de Evolução das formas e das espécies de vida.

⁵ DARWIN, C. *The life and letters of Charles Darwin, including an autobiographical chapter*. London: Murray, 1887, p. 311.

⁶ Cf. ARNOULD, J A *Teologia depois de Darwin*, p. 19.

Um grande progresso ocorreu com a descoberta da macromolécula do DNA (ácido desoxirribonucléico), por O. T. Avery (1944). L. Pauling aclarou o mecanismo de transmissão dos caracteres hereditários e F. Crick e J. Watson aperfeiçoaram esse estudo. Seguiu-se a descoberta do RNA, outro tipo de ácido nucléico, com a função de ativar o mecanismo de transmissão genética. Justamente em 2006, o Prêmio Nobel da Medicina e Fisiologia foi dado a Andrew Z. Fire e Craig C. Mello, dois cientistas norte-americanos, por terem descoberto o mecanismo de controle dos fluxos de informação genética determinado pela interferência do RNA.

A partir de 1940, os darwinistas Ernst Mayr, George Simpson e Theodosius Dobzhansky desenvolvem a teoria sintética da evolução. Apesar de toda essa “evolução” na Teoria, as pesquisas contemporâneas não substituem à darwiniana da seleção natural gradual, sendo-lhe, simultaneamente, complementares e independentes.

É inegável o desconforto causado pelos escritos de Charles Darwin à fé cristã. Tais textos apareceram como ameaçadores para os fundamentos bíblicos e para a doutrina cristã:

Os cristãos descobriram logo as conseqüências de sua teoria da “descendência com modificação”: a consideração do homem como produto (até como subproduto) de evolução, partindo esta de um antepassado comum com os macacos, o caráter não histórico de Adão e Eva, o questionamento do pecado original e até da economia da salvação. Desta vez não se tratava mais de suposições preocupadas com a preservação da tradição cristã, mas de afirmações que pretendiam ter objetividade científica e liberdade em relação a qualquer ideologia religiosa⁷.

A Teoria da Evolução, como modelo científico, continua seu processo de desenvolvimento. Ela não responde sobre a origem definitiva da vida sobre a Terra, porém, ocupa-se dos processos de transformação da vida; também não teoriza sobre a cosmologia e a astronomia, omitindo-se, inclusive, em questões referentes à formação do universo.⁸ Os evolucionistas afirmam cada vez mais duramente o acaso, as formas de auto-organização, os sistemas complexos. Há críticas e não aceitação do determinismo clássico. Busca-se, entretanto, algo que dê um sentido de unificação ao todo. No momento em que a própria Biologia e as pesquisas científicas não são mais unânimes em afirmar um único movimento evolutivo, a Teologia, e principalmente a Teologia da Criação pode contribuir para ampliar a reflexão.

A Teologia e Darwin

As Ciências da natureza encontraram-se muitas vezes em situações de conflito com a visão do mundo proposta pela revelação cristã. Ora, o cristianismo, desde os primeiros séculos, tinha encontrado na tradição cultural grego-romana, formas para expressar o conteúdo da própria fé, chegando à excelência das suas formulações com as sínteses da Idade Média. Contudo, o florescimento das Ciências modernas e do pensamento empírico, matemático e especulativo, do interior da cultura européia, forjada por essa tradição, provocou rupturas em alguns quadros conceituais gerando embates e desacordos. As Ciências modernas, inicialmente, não colocavam em discussão a centralidade da mensagem revelada. Procurava-se entender como harmonizar as

⁷ ARNOULD, J. *Darwin, Teilhard de Chardin e Cia.* A Igreja e a Evolução. São Paulo: Paulus, 1999. p. 50s.

⁸ Cf. Idem. *A Teologia depois de Darwin*, p. 50s.

afirmações das Escrituras com as recém-nascidas idéias científicas e compreender quais seriam os limites de autonomia a serem concedidos à Ciência.

Nos séculos XVII a XIX, o racionalismo filosófico leva o pensamento científico à independência do horizonte transcendente. Começam a surgir o espírito positivista e uma posição agnóstica dentro da Ciência. O neopositivismo do século XX levou a cultura científica a uma posição de confronto com a esfera religiosa provocando feridas na consciência contemporânea.

No século XIX, a pesquisa histórica emergiu com grande força e contestou as verdades dogmáticas. Além disso, a idéia da Evolução tornou-se o eixo da investigação científica apoiada por um novo sistema filosófico. O evolucionismo foi entendido dentro de um processo histórico, a partir do desenvolvimento da razão. O tema da Criação, a este ponto, era muito mais de domínio filosófico que teológico. A compreensão do tratado da Criação passou por um processo de amadurecimento ao longo da história do cristianismo. Seu conceito como expressão de fé foi transmitido pelo judaísmo. Com a expansão da fé cristã, no segundo século, houve a necessidade de adaptar a nova fé à cultura helenista, para responder ao dualismo gnóstico. Até o século XII, não houve grandes desenvolvimentos no pensamento sobre a criação, e, aos poucos o tratado foi deixado às margens do debate teológico, uma vez que as exigências culturais modificaram-se, distanciando-o da realidade concreta. Com o avanço da Ciência contemporânea e dos estudos bíblicos, solicita-se uma nova leitura sobre o significado da criação de Deus.

Hoje se entende que o conhecimento científico e a revelação cristã são dois tipos de saber, diversos e igualmente legítimos, que oferecem elementos necessários para a compreensão da complexidade da realidade. Mas nem sempre foi assim. Em linhas gerais delineiam-se quatro etapas no caminho de entendimento e diálogo feito entre a Teologia e a Ciência a partir do paradigma darwiniano:

1. Confronto aberto (1860-1914) - marcado pelas reações nos ambientes católicos contra a Teoria da Evolução de Darwin. Estas oposições se articulavam em três níveis: o científico (afirmando que as provas não eram dignas de credibilidade), o filosófico (que apelava para a contradição dos princípios fundamentais de causalidade) e o teológico (considerando as narrativas do Gênesis sobre a criação como uma visão fixista do universo). Todavia, a Igreja católica nunca condenou o evolucionismo de forma explícita em seus documentos.

2. Trégua armada (1914-1941) - período marcado por uma crescente clareza científica e uma concepção cultural mais dinâmica da realidade. Sem polêmicas particulares, não se fala mais de heresia ou oposição à fé, mesmo se a maioria dos teólogos permanece contrária à evolução. As mudanças começam a surgir pelos aportes de A. D. Sertillages e de Teilhard de Chardin, que trouxeram uma nova compreensão das noções de *criação* e *ação de Deus* na história, e principalmente por sua visão unitária da fé cristã ‘centrada’ na evolução. Apesar da pressão vinda dos teólogos, Pio XI não condenou a evolução declarando que bastava um “caso Galileu” na história da Igreja.

3. Armistício (1941-1969) - fase assinalada pela abertura do Magistério e dos teólogos em relação à evolução. Estes afinam os seus instrumentos conceituais com as novas compreensões oferecidas pelas Ciências e pelo estudo dos gêneros literários bíblicos. A publicação da Encíclica *Humani generis*, pelo Papa Pio XII, em 1950, foi decisiva, enquanto o Concílio Vaticano II não tocou diretamente no problema da evolução. Na Encíclica *Humani Generis* Pio XII afirma que “a Teoria da Evolução é

uma hipótese possível”, mas precisa ser bem entendida. Seus argumentos devem ser examinados e julgados com seriedade e moderação:

O Magistério da Igreja não proíbe que a teoria da “Evolução” [“*evolutionismi*” *doctrina*], enquanto indaga a origem do corpo humano a partir de uma matéria já existente e viva, seja objeto, no estado atual das Ciências e da sagrada Teologia, de pesquisa e discussões entre especialistas de um e de outro lado (porque quanto à alma, a Fé católica nos manda crer que as almas são criadas imediatamente por Deus – *animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet*).⁹

4. Paz e diálogo (desde a década de 1970) - Mesmo sem assumir a Teoria da Evolução, que permanece uma teoria científica, a Teologia vem repensando os conteúdos da fé, reformulando-os de modo essencial para o homem de hoje. Destaque-se a atuação da Pontifícia Academia das Ciências, que atualmente conta com cerca de 80 cientistas nomeados pelo Papa e provenientes do mundo inteiro. É composta de especialistas em várias disciplinas, alguns Prêmio Nobel, que professam diferentes credos ou que não possuem fé religiosa. A intenção é que os cientistas se reúnam para servir à verdade e informar a Santa Sé, com toda liberdade, dos progressos da pesquisa científica, a fim de ajudá-la em suas reflexões, num diálogo confiante e fecundo entre a Igreja e o Mundo Científico.

Essa nova perspectiva para a relação da Teologia católica com as Ciências, reforça-se com o Concílio Vaticano II. Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* o Concílio declara a autonomia das realidades terrenas:

As coisas criadas e as mesmas sociedades gozam de leis e valores próprios a serem conhecidos [...] gradativamente pelo homem [...] Pela própria condição da Criação, todas as coisas são dotadas de fundamento próprio, verdade, bondade, leis e ordens específicas. O homem deve respeitar tudo isso, reconhecendo os métodos próprios de cada Ciência e arte. Portanto, se a pesquisa metódica, em todas as Ciências, proceder de maneira verdadeiramente científica e segundo as leis morais, na realidade nunca será oposta à fé: tanto as realidades profanas quanto as da fé originam-se do mesmo Deus¹⁰.

No século XX a situação cultural evoluiu. A própria Ciência compreendeu que não consegue resolver sozinho todos os questionamentos a respeito da vida, principalmente em se tratando da dor e da morte. Por outro lado, a experiência da fé ganhou muito com o aprofundamento dos estudos sobre a Bíblia. Na busca sincera da unidade, tem-se descoberto que a Ciência e a fé não se opõem.

O Papa Bento XVI considera que a Ciência estreitou o modo como as origens da vida têm sido entendidas. No livro *Schöpfung und Evolution* (Criação e Evolução) publicado na Alemanha em 2007, em que se recolhem textos de Ratzinger e de alguns ex-alunos seus, Bento XVI convida os cristãos para ampliar a sua abordagem sobre o tema. O Papa escreve ainda que a teoria da evolução, formulada por Charles Darwin, não é inteiramente demonstrável, porque as mutações ocorridas em centenas de milhares de anos não podem ser reproduzidas em laboratório. Ao mesmo tempo, o Papa enaltece o progresso científico e não aprova o criacionismo, defendido por alguns setores mais fundamentalistas do cristianismo.

Ratzinger, que foi professor de Teologia antes de ir para Roma como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, afirmou no seminário de Setembro que a Ciência “*abriu largas dimensões da razão*”, lê-se no livro. “*Mas com a alegria do alcance das suas descobertas, [a Ciência] tende a afastar de nós dimensões da razão das quais*

⁹ *Humani Generis* n. 36.

¹⁰ *Gaudium et Spes*, 36.

continuamos a necessitar. Os seus resultados levam-nos a questões que estão para lá da sua regra metodológica e não podem ser respondidas a partir do seu interior.” O Papa decidiu falar destes temas porque alguns cientistas utilizam as teses darwinistas para negar o lugar de Deus na criação.

No livro *Schöpfung und Evolution*, o Bento XVI defende a posição da “evolução teísta”: Deus criou a vida e esta evoluiu. Esta posição, da qual comungam católicos, ortodoxos e grande parte dos protestantes, entende que Ciência e fé não têm de estar em confronto.

Considerações Finais

A primeira atitude frente à questão da relação entre criação e evolução, deve ser o reconhecimento do valor da obra de R. C. Darwin, revolucionária em sua época e que ainda hoje continua significativa no estudo do ser vivo, particularmente, da criatura humana, em sua dimensão física e cultural.

Outra tarefa consiste em ponderar que também a Teologia é interpelada a rever, atualizar e aprofundar diversos elementos que compõem a sua doutrina, abrindo-se às novas exigências de diálogo com a Ciência e com o mundo contemporâneo. Pensar um naturalismo que não recorra a Deus é justamente o que os criacionistas não aceitam com o darwinismo. Em nome de provas ditas científicas se aceita a explicação darwiniana sobre a evolução, mas reivindica-se também uma abertura à transcendência, isto é, uma interpretação igualmente teológica sobre a realidade física: uma Teologia da Natureza.

Na visão cristã, a teoria do *Big Bang* inicial, que pode ter originado o universo, a contingência das coisas criadas, a seleção natural, a finalidade ou a indeterminação do cosmo e do ser vivo, não impedem o ato de fé na criação e no salto ontológico, que determinou a especificidade da criatura humana. A ação divina está subjacente, imprimindo um sentido para tudo o que existe – conteúdo que as leis naturais não podem oferecer –, impelindo à experiência de relação pessoal e coletiva com Deus e com o criado.

No processo evolucionista, novos seres emergem a partir de seres inferiores que se ‘autotranscendem’ regidos por um mecanismo de ‘dom de si’. Um progresso dramático marcado por muitas perdas ao longo da história: inúmeras espécies animais e vegetais são ultrapassadas até o aparecimento da raça humana. Na ótica cristã, o desenrolar dos séculos é interpretado como história da salvação. Por isso o drama universal é um drama de amor. Evidencia-se que todas as coisas foram criadas distintas umas das outras, mas destinadas à comunhão, à unidade, à transcendência. A Teologia da Criação pode, portanto, oferecer elementos para uma justa interpretação ecológica afirmando a criação como dom divino e lugar de comunhão pessoal com Deus e a posição do homem e da mulher como administradores da transformação pela qual anseia todo o mundo criado.

O evolucionismo materialista, radicalmente contingente, guiado pela seleção natural e pelo acaso, nega a Providência Divina na criação. Muitos pesquisadores, críticos do neodarwinismo, chegam a perceber sinais de um projeto na complexidade das estruturas da matéria e da vida levando a pensar que o processo evolutivo não foi unicamente ocasional. Segundo a visão cristã, não há verdadeira incompatibilidade entre contingência e providência divina, pois aquela pode fazer parte do plano providencial de Deus.

É preciso reconhecer que o teólogo francês Teilhard de Chardin trouxe um aporte significativo para o debate entre criação e evolução, fazendo entrar diretamente o

evolucionismo no pensamento cristão, o que foi justamente retido pela posteridade. Na teoria evolucionista apresentada por Chardin, a “Lei de Complexidade e de Consciência” é a primeira e fundamental lei que impulsiona a evolução. Segundo seus princípios, a consciência cresce e se aprofunda em relação direta com a complexidade dos elementos, organizada desde a matéria elementar. Consciência é interioridade, é arranjo energético, é movimento de centralização, que emerge da organização sempre mais complexa das unidades cósmicas.

A Teologia é desafiada e convidada a ver e colocar os conhecimentos científicos dentro da visão cristã de criação. Sendo assim, a justa compreensão dos relatos da Criação e a busca do entendimento da evolução devem convergir como realidades que se iluminam mutuamente, sem contaminação nem disputa. Nessa complementaridade vislumbram-se diálogos muito mais amplos entre fé e razão, Ciência e religião, que podem assinalar diferenças, distinções, mas não incompatibilidade. Diante da assimetria entre a razão moderna sobre o naturalismo e a fé na criação, será preciso recorrer ao confronto, na complementaridade essencial, entre razão e fé. Trata-se do diálogo entre a tradição religiosa e a modernidade que com ela se relaciona não só com respeito, mas com uma disponibilidade para aprender. Considera-se que também as religiões registram suas patologias extremamente perigosas, das quais a razão pode ser um excelente instrumento de controle.

A fé cristã é consciente sobre a necessidade da razão desde o tempo dos pais da Igreja: *fides quaerens intellectum*. Por outro lado, a razão também está ameaçada por suas patologias alarmantes, contudo ela tende a emancipação completa, renunciando aprender com a fé. Ela expõe-se, assim, ao nilismo antropológico e ao risco de tornar o ser humano um produto da crueldade do darwinismo social.

Enfim, o diálogo de plausibilidade entre a fé na criação e a teoria da evolução pressupõe duas exigências que nos educam no confronto com o outro: de um lado a criticidade e a autenticidade das próprias convicções, valores, da fé ou da ausência dela; de outro lado, a convicção de que a própria criticidade, autenticidade e retidão de cada um, sejam insidiadas, mas enriquecidas pelo testemunho dos outros¹¹. O diálogo entre fé e razão, ciência e religião não pode prescindir da reverência pelo outro. Tal diálogo representa um estímulo para o desenvolvimento de uma nova Teologia da criação, capaz de apresentar-se significativa para uma compreensão mais ampla e unitária sobre o mesmo mundo e realidade de que falam as ciências.

¹¹ FRANCESCHELLI, O. *Dio e Darwin*. p138.

Mesa PUC-Minas

Sustentados pelo Céu e pela Terra: ética, religião e espiritualidade

“A terra é o inferior dos elementos e encontra-se no meio e está totalmente envolvida pelo céu e recebe toda a influência do céu.[...] O céu abrange tudo o que está debaixo dele.[...] Quem quiser receber do alto precisa estar necessariamente embaixo [...] Quem não estiver totalmente embaixo dele não lhe é partilhado nada e também não recebe nada [...]”

Mestre Eckhart (Sermão 4).

Introdução geral

*Paulo Agostinho N. Baptista**

A questão da “Sustentabilidade da vida” é tema que provoca a inquietação de todos. Os dados do IPCC e os indicadores sociais e ambientais revelam o tênue fio que sustenta o equilíbrio da vida. Não é possível manter a exploração irracional dos recursos naturais e o ritmo do crescimento, mantido por uma lógica da obsolescência e do consumo irresponsável, que não respeita a natureza e nem leva em conta as prioridades das grandes majorias do planeta. Basta a elevação dos preços do petróleo e a pressa em produzir biocombustíveis, acontecendo ao mesmo tempo em que alguns países começam a cuidar minimamente dos seus pobres e famélicos “cidadãos”, para que haja uma crise de abastecimento e a elevação dos preços dos alimentos e da inflação, mantendo esses povos na sua trágica e tradicional situação de miséria.

Essa “lógica” que direciona a sociedade contemporânea, precisa ser enfrentada, tanto no plano concreto quanto nas suas raízes e em seus fundamentos. As ciências da natureza, as ciências humanas, a filosofia, a teologia, enfim, toda forma de produção de conhecimento deve se colocar em ação.

Respondendo ao convite da SOTER, a PUC Minas oferece sua contribuição para a discussão do tema “Sustentabilidade da vida e Espiritualidade”. Apresenta quatro reflexões que estão articuladas sob a idéia “Sustentados pelo Céu e pela Terra: ética, religião e espiritualidade”.

Primeiramente, discute-se o “pecado da crise planetária”. Inspirado na imagem da “Escada de Jacó” (Gn 28), Adilson Schultz mostra que a sustentabilidade da vida e da Terra é “feita também pelo Alto”. Exige responsabilidade espiritual e atitude de fé. O autor reflete sobre a consciência planetária, a responsabilidade pela crise e, numa leitura teológica sob a ótica protestante, mostra como o pecado – “estado de alienação” – pode gerar “estruturas de destruição”. Não deixa, porém, de mostrar o papel da religião, especialmente a resposta da fé cristã ao problema: o anúncio da salvação, da libertação que exige compromisso e mudança de vida, em perspectiva pessoal e coletiva.

* Doutor em Ciência da Religião (UFJF), professor de Cultura Religiosa e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: pagostin@terra.com.br

Mas a imagem da “Escada” revela que há também uma sustentação na Terra. Márcio Paiva apresenta o texto “Sustentados pela Terra: um enfoque epistêmico”. Sob o olhar da filosofia, o autor reflete sobre a ética no contexto pluralista do século XXI e diante dos desafios ecológicos e dos “sinais de agonia do Planeta Terra”. Tal discussão passa pela “estrutura intersubjetiva do espírito humano” e pela articulação entre “natureza e espírito”. Desta forma, religião e ética podem se encontrar: “argumentos religiosos se entrelaçam cognitivamente com argumentos éticos na direção de uma *Filosofia Pública* para pensar respostas criativas para os desafios que assolam o nosso Planeta.”

A terceira contribuição, também sob o olhar filosófico metafísico, é “Entre o Céu e a Terra: uma possível reconciliação entre o espírito geométrico e o espírito de sutileza”, por José Carlos A. de Souza. A questão refletida nesse texto se encontra no embate entre a racionalidade antiga, que fundava a verdade na teologia, e o espírito moderno que apresenta outros paradigmas: o cogito, a objetivação da natureza, a lógica da verificação. O texto indica que a filosofia teológica pode oferecer um horizonte para uma saída pluralista desse conflito: “a Soberania Agápica em contraposição à Soberania Erótica identificada com o projeto moderno.”

O último texto – “O encontro do Céu com a Terra: raízes místico-espirituais do paradigma ecológico” – pretende oferecer um horizonte teológico-espiritual, mas também uma referência praxística, de articulação entre libertação, ecologia e diálogo inter-religioso. Busca as raízes da caminhada teológica e espiritual de Leonardo Boff que produziram sua teologia da libertação e, mais recentemente, a nova perspectiva do paradigma ecológico. Francisco de Assis, Teilhard de Chardin e Mestre Eckhart são as figuras espirituais marcantes da teologia de Boff. Ao final, o autor Paulo Baptista, mostra que o novo paradigma também é construído na perspectiva do diálogo inter-religioso, portanto, inclui diversas outras místicas, tanto as de matriz africana quanto oriental.

Os textos apresentados buscam mostrar, portanto, que a “Sustentabilidade da vida” encontra-se com a “Espiritualidade”. Não será possível superar os desafios urgentes de nosso mundo sem que haja um profundo diálogo entre todos os seres humanos. Também a ciência, a filosofia e a religião, cada qual com sua metodologia e estratégia, deverão assumir essa postura dialogal.

A sociedade contemporânea necessita com urgência de caminhar noutra direção, precisa de um sentido profundo, de uma mística (*múein*, que significa “perceber o caráter escondido, não comunicado de uma realidade ou de uma intenção”.¹) . Precisa encarar sua trajetória e mudar o curso para que a vida se sustente e continue a revelar todo seu mistério.

¹ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO, *Mística e Espiritualidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p.12.

Sustentados pelo Alto: o pecado da crise planetária

Adilson Schultz*

“Ela diz: Celie, diga a verdade, você alguma vez encontrou Deus na igreja? Eu nunca. Eu só encontrei um bando de gente esperando-o aparecer. Se alguma vez eu senti Deus na igreja, foi o Deus que já tinha levado comigo. E eu acho que todo o pessoal também. Eles vão para a igreja para repartir Deus, não para achar Deus.” Alice Walker, *A cor púrpura*.

1. A laicização do Apocalipse

Seria a *Crise Ambiental* o tão aguardado *Fim do Mundo*? O debate ecológico tem o mérito de acercar ao imaginário geral a máxima outrora exclusivamente religiosa do Fim dos Tempos. Graças às ameaças de derretimento das geleiras, do superaquecimento global, do uso e abuso dos recursos naturais, e ainda das denúncias da voracidade consumista, presenteísta e individualista da subjetividade capitalística contemporânea, o Apocalipse definitivamente laicizou-se! O Fim do Mundo é, de repente, não mais uma realidade do plano espiritual, mas extremamente real.

Paradoxalmente, o movimento ecológico engendra ou pode forjar um movimento teológico extremamente produtivo. De novo a teologia torna-se *momento segundo*, vendo-se desafiada pela realidade a deslocar sua reflexão. A linguagem escatológica é de repente retomada; e o livro do Apocalipse, empoeirado no fundo da estante mais alta, é retomado e relido. Caída no desuso, graças à urgência das teologias do sujeito, encarnadas e realistas, a linguagem espiritual do Fim é como que reabilitada pelo debate ecológico. Saem os demônios, as bestas e a lagos de enxofre, entram as geleiras que derretem e os rios poluídos. Os cientistas e ambientalistas do século XXI fazem-se definitivamente sacerdotes do secular...

Não mais as sete trombetas, e as tempestades de pedra e fogo, e o mar que se transforma em sangue, e a queda das estrelas, e os gafanhotos que surgem e meio à fumaça do poço dos abismos e os exércitos de Gog e Magog, e a Besta que surge no mar; mas o multiplicar-se de depósitos nucleares hoje descontrolados e incontroláveis, e as chuvas ácidas, e a Amazônia que desaparece, e o buraco no ozônio, e a migração de hordas deserddada que saem a bater, à vezes com violência, às portas do bem-estar, e a fome de continentes inteiros, e novas incuráveis pestilências, e a destruição interesseira do solo, e os climas que se modificam, e as geleiras que derreterão, e a engenharia genética que construirá nossos *replicantes*, e, para o ecologismo místico, o suicídio necessário da própria humanidade, que deverá perecer para salvar as espécies que quase destruiu, a mãe Gaia que desnaturou e sufocou.¹

Aparentemente, o enquanto o pensamento teológico relativiza a doutrina do fim do mundo, dá-se uma espécie de vingança popular através da laicização do apocalipse: “O pensamento do fim dos tempos é, hoje, mais típico do mundo laico do que do mundo cristão. Ou seja, o mundo cristão faz dele objeto de mediação, mas se move como se

* Doutor em Teologia (EST), professor de Cultura Religiosa e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPCR) da PUC Minas. E-mail: adilson@luteranos.com.br

¹ Umberto ECO, *A obsessão laica pelo novo Apocalipse*, p. 14-15.

fosse justo projetá-lo em uma dimensão que não se mede com calendários; o mundo laico finge ignorá-lo, mas é substancialmente obcecado por ele.”²

2. Superaquecimento espiritual

O principal deslocamento religioso/teológico engendrado pela crise planetária pode operar-se no âmbito do crer e da experiência religiosa. A inegável força religiosa de mover as consciências, seja do pecado para a justiça, seja da letargia confortável da salvação individual para a comprometida e trabalhosa da salvação coletiva, pode de novo colaborar de forma decisiva com o debate.

O ponto nodal é uma espécie de transferência necessária do individual para o coletivo, do presente para o futuro. Os apelos por uma consciência planetária exigem da teologia a criação de uma espécie de Transcendência planetária, mais ocupada com o futuro do que com o presente; mais com o coletivo que o individual, mais geral do que comunitária. A pergunta essencial é: teriam as igrejas e as teologias cristãs um cabedal teórico e prático capaz de dar conta dessa transferência?

A subjetividade religiosa contemporânea certamente dificulta a empreitada. O *espírito do nosso tempo* encontra na invenção religiosa sua mais acabada expressão, tanto como vetor quanto produto. O recrudescimento da *religiosidade espiritual* em todos os níveis, laicos e religiosos, certamente caminha na contramão do movimento de consciência planetária - importa mais o *superaquecimento espiritual* que o *superaquecimento global*!

Em termos de indagação: Como se preocupar com o futuro se a ênfase espiritual é a máxima *Deus vai te abençoar aqui e agora*? O global está longe do horizonte da subjetividade religiosa agressivamente local. Como se preocupar com o mundo se a ênfase é você - você *pode*, você *tem direito*? Como forjar uma consciência geral se a produção de subjetividade religiosa da experiência imediata seduz mais e mais fiéis e igrejas? Como lutar contra a subjetividade capitalística do consumo e da exploração se a subjetividade religiosa neocristã apregoa a bênção e a prosperidade a qualquer custo?

Aqui há que se observar a nítida diferença entre a religiosidade de *libertação*, comum às igrejas clássicas, e aquela religiosidade *espiritual*, comum às igrejas neopentecostais e movimentos de renovação dentro das igrejas clássicas. Na primeira o apelo da narratividade e do compromisso individual; noutra, o apelo da oralidade e da experiência coletivizante. Na religiosidade *de libertação*, o rito termina com um envio – *ide e fazei assim no mundo*, transferindo a manifestação da Transcendência para a imanência cotidiana, engendrando experiências de compromisso; na religiosidade *espiritual*, o rito é a hierofania possível, com cultos completos, totalizantes e satisfatórios em si. É o embate entre a palavra e a experiência; a mobilização da consciência religiosa *versus* a desmobilização; a sensação de dever cumprido do ritual *espiritual* em nítido contraste com o dever a cumprir na religiosidade de *libertação*. Numa, o fiel tem um mundo a construir; noutra, o fiel já tem o mundo; uma espiritualidade de caminhada; outra de chegada!

Certamente pode-se discutir a eficácia do caráter mobilizador dos dois tipos de religiosidade. Certamente há força mobilizadora nos ritos espirituais, assim como há força alienante nos ritos *de libertação*. O ópio pode ter tanto efeito tranquilizante quanto

² Umberto ECO, *A obsessão laica pelo novo Apocalipse*, p. 15.

revolucionário. Mas, mobilização para quê? O presenteísmo extremado, a satisfação instantânea, leva a uma ética apenas do possível, sem o recurso da Esperança.³

Pode ser que o *espírito do nosso tempo* repousa sobre uma expectativa escatológica laicizada, esperando que alguém ou alguma coisa resolva tudo e também a crise ambiental. Há pouca chance de um acordo mínimo entre a necessidade ecológica e a subjetividade capitalística. Terrivelmente, *Consciência Planetária* não está no horizonte nem das igrejas, nem de seus fiéis, muito menos da sociedade como um todo. O capital destrutivo/explorador acumulado na ciência, nas idéias, na teologia, tolhe iniciativas ainda incipientes em contrário. Em outros termos: Quem está disposto a renunciar às sutis e tentadoras comodidades conseguidas à custa da destruição do planeta? Dito em linguagem bíblica: o fruto proibido é bom de ver e gostoso de provar, por isso torna-se irresistível.

Justamente aí talvez esteja o específico da teologia no debate da questão da consciência planetária: *acusar* o pecado do mundo [também da teologia, obviamente], mostrando como o estado geral de alienação pode ou não necessariamente transformar-se em estruturas de destruição de massa, seja dos seres humanos, seja do planeta como um todo. É disso que trata o próximo ponto: o que mais a teologia pode fazer para colaborar no processo de forjar uma consciência planetária senão acusar o pecado do mundo?

3. Quem é culpado pela Crise Planetária?

É *proprium* da teologia acusar o pecado do mundo. Olhando o imaginário religioso, a teologia percebe a necessidade de culpabilização como ferramenta essencial do acordo social para garantir a sobrevivência. Isso é assim em todos os tempos e lugares. De quem é a culpa? Que grupo é o culpado? Verdadeiras entidades sociais como a culpabilização de certas raças, grupos econômicos, entidades transcendentais, garantem um acordo mínimo que mantém a paz social. No fim, alguém precisa ser culpado pelo superaquecimento ambiental, pois não conseguiríamos sobreviver com a idéia de que somos todos culpados. Alguém precisa ser preso por ter atirado o filho pela janela, cassado por corrupção, condenado por causa do estupro, pois não suportaríamos nos ver espelhados nas experiências de mal que nossa sociedade produz.

No ambiente religioso contemporâneo, a culpabilização aparece de diferentes formas, ora enfatizando o mal no indivíduo, ora a estrutura de mal: o protestantismo de *libertação* culpabiliza a estrutura social; o *evangelical* e o pentecostalismo clássico culpabilizam o fiel e o tal do *mundo*, radicalizando a exigência de rigor ético; o neopentecostalismo culpabiliza o demônio, relativizando a culpa individual ou estrutural; a umbanda, em última análise, não culpabiliza ninguém e nada, mas acusa irregularidades no rito; assim também o candomblé, denunciando mau uso do axé e projetando sobre o comportamento humano e sobre o mundo as particularidades dos orixás; o espiritismo responsabiliza o destino, numa leve culpabilização do indivíduo

³ Para mais detalhes, confira Michel MAFFESOLI, No fundo das aparências. Para análise acurada do espírito *presenteísta* e *capitalístico* dos processos de produção de subjetividade contemporânea, confira Mary R. G. ESPERANDIO, Para entender Pós-Modernidade – especialmente p. 55-71, os capítulos “O presenteísmo e a contração do espaço e do tempo”, e “Ética, estética e consumismo – a sedução da imagem”.

que acumulou o *carma* sobre o espírito que lhe habita; o catolicismo convive com uma suave culpabilização do indivíduo e das estruturas⁴.

É evidente que, mesmo dentro da teologia, a balança soteriológica está irremediavelmente pendida para o lado do bem, reconhecendo muito mais a potência positiva do ser humano e da cultura do que a culpa e a negatividade estrutural. Talvez *o espírito do nosso tempo* e o tema da Crise Planetária solicite uma espécie de *ação afirmativa* teológica que insista na culpabilização e no pecado.

4. O Estado de Alienação e as Estruturas de Destruição

A doutrina do Pecado original ou Universal não deixa de questionar *o espírito do nosso tempo*, o imaginário religioso e a subjetividade capitalística contemporânea quanto à relativização da culpa e o fim do pecado, inclusive na própria teologia. Para fazer o urgente discurso da consciência planetária, parece que a teologia não pode deixar de falar da consciência de pecado.

A teologia fala em *pecado original* ou *universal* para referir-se ao estado geral de pecado e mal no mundo, também da responsabilidade individual, anunciando que todas as pessoas e todas as estruturas e criações sociais estão *maculadas*. A doutrina do pecado original insiste em dizer que anterior a todo ato mal, a todo sofrimento, a toda representação metafísica do mal, a toda destruição ambiental e a toda ameaça à vida existe uma condição humana de pecado. Os diversos pecados têm origem no pecado – ou como diz Jesus em Mateus 7, *os frutos ruins procedem da árvore má*.

Na linguagem do teólogo Paul Tillich⁵, experimentamos individual e coletivamente aquilo que se pode denominar *Alienação*, condição irrenunciável da existência humana. Ao observar o mundo, vemos que vivemos num estado de existência que não cumpre sua essência, alienados que estamos do Transcendente, do mundo (natural, humano, material) e de si mesmo. Segundo Tillich, tudo e todos vivemos num ESTADO DE ALIENAÇÃO, que pode transformar-se ou não em ESTRUTURAS DE DESTRUIÇÃO – ou autodestruição. Toda a criação e a existência humana vivem alienados de sua essência criadora, que lhe é estranha⁶.

Caracterizado o estado geral de alienação, deparamo-nos com sua conseqüência, as estruturas de autodestruição, ou o Mal. Corrompidas as relações com Deus, com os outros e consigo, o ser humano cai em pecado, a diversas particularizações do estado geral de alienação.

O sistema de alienação/pecado tem algo de inescapável. A doutrina do pecado original repousa sobre a intuição originalmente grega que formula a divisão entre estrutura e fato, entre o factual e o inelutável, entre o pecado universal e aquele pontual.

⁴ Apesar das distinções, há em todo procedimento religioso uma reserva de culpabilização individual. No espiritismo esse resíduo está na prática de ações que, no futuro, vão acumular-se enquanto *carma* negativo sobre o indivíduo em quem o espírito reencarnar. Na umbanda e no candomblé a culpa aparece transmutada no não cumprimento de oferendas e ritos com as divindades – costuma-se dizer que o mal no está no Exu, mas na pessoa que o procura. No neopentecostalismo a culpa tem seu lugar quando o indivíduo *permitiu* que o diabo tomasse conta de suas ações, não sendo fiel à igreja e suas *correntes de libertação*, ou freqüentando lugares suspeitos, como terreiros de umbanda.

⁵ Para este sistema, cf. Paul TILLICH, Teologia Sistemática, p. 291ss

⁶ Essa passagem da essência para a existência alienada é triplamente observada: alienação do fundamento do seu ser (alienação de Deus), dos demais seres (também dos seres humanos, mas também da criação) e de si próprio. Esse estado de alienação se expressa na descrença (afastamento de Deus), na hybris (converter-se no centro de si mesmo) e na concupiscência (desejo de atrair para si a realidade toda).

O pecado factual é seguramente superável, mas o pecado estrutural, não. Para ficar no âmbito ambiental, há uma espécie de *poluição* independente da vontade humana, anterior a ele.⁷ “De um lado o *pecado*, sobre o qual podemos agir, que podemos evitar de diversas maneiras. Do outro, a ‘poluição’, que é automática, tão impiedosa quanto o micróbio desta ou daquela doença, e, como tal, tragicamente incontornável. Eu diria que ‘temos que agüentar’. Um é pontual, a outra é ‘estrutural’.”⁸ O pontual pode ser evitado, identificado, controlado; mas há o estrutural que não nos toca, que age sobre nós, que não temos como evitar. Há um pecado que nem sempre é fruto da ação humana; é histórico, ocorre na história, está nas estruturas de qualquer sociedade e incide na própria personalidade. Como diz Ivone Gebara, “esta dolorosa experiência da ‘transcendência/imanência do mal’ pervade minha existência em tudo que faço”⁹ – justamente aí o pecado original pode ser o ponto de articulação do mal difuso e metafísico com o mal da culpa e o mal sofrido: em qualquer esfera ele é irrefutável, onipresente, inseparável e indiscernível do bem.

A doutrina do pecado original ou universal não diz respeito apenas ao ser humano, mas ao mundo inteiro – as suas estruturas, as suas religiões, as suas inteligências - que se encontra em pecado; tudo está *alienado*¹⁰, afastado do que deveria ser em Deus. Existe uma potência do mal, um – de novo a metáfora ambiental! - “ar de precariedade”¹¹ que prende nossas ações, que reduz nossas intenções, que solapa nossas idealizações. O pecado divide a pessoa; a deixa em pedaços – por isso o símbolo da reconciliação, do Cristo como o mediador que reúne o ser humano a Deus. O pecado *mata* a pessoa, sua unidade com Deus.”¹² enquanto ser finito que é. O ser humano sente culpa também daí, da consciência de ter perdido seu potencial de eternidade. O perdão, a reconciliação, a redenção e todos os símbolos de reestruturação surgem na teologia para reunir de novo o ser humano à sua essência, com Deus, com o outro e consigo mesmo; colar o que está *rachado*, convivendo ele com sua transitoriedade na expectativa da vida eterna.

5. O pecado como *ação afirmativa* teológica na questão planetária

As conseqüências desse sistema de alienação/pecado para o debate da Crise Planetária são promissoras. Tomado em sua radicalidade, quando um cristão é perguntado *como pode um Deus bondoso e todo-poderoso permitir males como a destruição da Floresta*, ele não se perderia em devaneios sobre tipos de mal e diferentes responsabilidades, mas responderia à pergunta com outra pergunta, recolocando-a: *como pode Deus permitir o pecado?* [o procedimento é, obviamente, eminentemente *protestante*, tratando da questão do mal sempre depois da questão do pecado. O mal tem sempre uso restrito, em decorrência do estado geral de alienação ou pecado].

⁷ Michel MAFFESOLI, A parte do diabo, p. 41.

⁸ Michel MAFFESOLI, A parte do diabo, p. 39.

⁹ Ivone GEBARA, Rompendo o silêncio, p. 100. Esta é a forma como Gebara define *pecado original*.

¹⁰ É sob esse termo que Paul Tillich constrói sua *teologia da situação do mundo*, a alienação existencial. O pecado, essa alienação, aparece historicamente como descrença, *hybris* e concupiscência. Cf. Paul TILLICH, Teologia Sistemática, sobretudo p. 159-173.

¹¹ Ivone GEBARA, Rompendo o silêncio, p. 97.

¹² Paul TILLICH, Teologia Sistemática, p. 291.

A doutrina do pecado original garante uma reserva última da compreensão religiosa do ser humano e do mundo que o condiciona integralmente à sua condição de pecado. Na sua radicalidade, a doutrina afirma que nenhuma mudança drástica ou decisiva na estrutura social mudaria a condição humana última. Onde há justiça social não deixa de existir pecado: o ser humano segue experimentando o mal como sofrimento, o mal como falta de sentido, o mal como culpa. A teologia não consegue imaginar um tempo, espaço ou era histórica sem pecado. A condição humana seguirá alienada mesmo quando libertada do mal, mesmo quando livre, por exemplo, da fome ou do sofrimento.

Justamente aí nesta situação aparentemente negativista é que reside o caráter profundamente libertador da doutrina do pecado original, saber que há “um mal que nos precede e que nos envolve, e que às vezes retoma, recomeça. Esse é o sentido da *tentação* no tema do pecado original. Significa que nós nunca somos os *iniciadores absolutos* do mal”¹³. Ninguém nasce e vive sem *bagagem*, sem história, sem passado. Por isso o símbolo teológico da reação de Deus ao pecado fala em castigo, e não em condenação. O ser humano não é tão culpado a ponto de merecer a condenação eterna. Por isso que o pecado original jamais rompe a relação com Deus. Ela fica maculada, mas não extinta.

O reconhecimento desse aspecto ‘estrutural’ pode induzir uma sabedoria cotidiana da necessidade. Está conduzindo a uma postura existencial que integra o desamparo para alcançar um equilíbrio mais completo, mais complexo, o do ‘contraditório’, de uma lógica que não funciona em relação à superação do mal: a síntese, a perfeição, mas repousando na tensão, jamais terminada, que faz da imperfeição, da parte sombria, um elemento essencial de toda vida individual ou coletiva.¹⁴

Pensar o pecado e o mal essencial garante a teologização do problema ambiental, evitando-se assim pseudo-milenarismos desesperados e justificadores da ordem social. Evita a obsessão pelo *Fim do Mundo* propalada em círculos político-ecológicos.

Estamos diante de um milenarismo desesperado todas as vezes em que o fim dos tempos é visto como inevitável, em que qualquer esperança cede lugar a uma celebração do fim da história ou a apelo ao retorno a uma Tradição atemporal e arcaica que nenhuma ato de vontade e nenhuma reflexão, já não digo racional, mas razoável, poderia enriquecer. Daí nasce a heresia gnóstica (mesmo em suas formas laicas), para quem o mundo e a história são frutos de um erro e somente alguns eleitos, destruindo os dois, poderiam redimir o próprio Deus; daí nascem as várias formas de super-homismo, para as quais, na cena miserável do mundo e da história, somente os adeptos de uma raça ou seita privilegiada poderiam celebra seus flamejantes holocaustos.¹⁵

A ênfase no discurso do pecado evita também que se bagatelize o papel de Deus na concessão do perdão a quem peca agredindo a Natureza. Deus certamente não perdoa todo mal: Deus perdoa toda pessoa pecadora, e insiste em associar o perdão à remissão,

¹³ Adolphe GESCHÉ, O mal, p. 100.

¹⁴ Michel MAFFESOLI, A parte do diabo, p. 40.

Paul TILLICH, Teologia Sistemática, p. 292ss, parece aproximar-se dessa compreensão de pecado entre pecado *fatal* e poluição estrutural ao formular as categorias de *destino* e *liberdade* enquanto grandezas que, simultaneamente, regem a vida humana. A alienação humana, segundo ele, advém justamente da negação dessa simultaneidade entre liberdade e destino, sobretudo da negação do destino – transmutado em *necessidade mecânica* – e negação da liberdade – transmutada em *arbitrariedade* – não parece ser justamente essa a negação em curso na Universal e nos cultos New Age? Segundo Tillich essa correlação entre liberdade e destino ilustra também a discussão entre determinismo e indeterminismo que marcam as discussões sobre a origem da religião enquanto criação humana ou o ser humano enquanto criação religiosa.

¹⁵ Umberto ECO, A obsessão laica pelo novo Apocalipse, p. 17-18.

à conversão. Além disso, o Deus do *pecado original* nunca renunciou à justiça, ou mesmo à ira. Não bagatelizar o pecado pode significar não bagatelizar o sofrimento, a injustiça, a destruição do mundo.

A banalização do mal é a contrapartida da facilidade com que se perdoa o pecado, o mais das vezes por meio de meras orações e prática devocionais, sem o cumprimento da exigência de justiça em relação ao próximo prejudicado. A perda da consciência de pecado, de que tanto se queixam os meios eclesiais, tem a ver com sua universalização e amplitude, por um lado, e com sua vulgarização e esvaziamento de conteúdo, por outro. Quando ‘quase tudo’ se torna pecado, com base em uma concepção moralista do mundo, o pecado deixa de ser ‘grave’, exatamente porque abrange tudo, e aí também facilmente se perdoa. As orações de rotina e o arrependimento ‘interior’ são suficientes, porque não se leva a sério o caráter relacional do mal e o imperativo da efetiva reparação da injustiça.¹⁶

Afirmar o pecado na explicação do mal ecológico extingue qualquer possibilidade de absolutização de qualquer poder terreno ou secular sobre outrem, social ou individual. Sobretudo, julga a autoridade humana a partir de sua distância criatural e pecaminosa diante de Deus. Gera-se aí uma certa solidariedade pela via negativa: todos pecaram, e não escapa ninguém, nem nada que tente ajustar a vida ao *status quo*.¹⁷ Entre tantos aborrecimentos e relaxamentos religiosos, talvez a presença da doutrina do pecado original possa constituir-se enquanto *senal* dos mais seguros para medir a maturidade espiritual das religiões – é a surpreendente intuição de Clifford Geertz! -, uma espécie de compromisso comum a todas as religiões, a preservação na religião desse “lembrete simbólico da fraqueza das pretensões humanas à infalibilidade religiosa ou moral (...); [a] nota necessária de irracionalidade em qualquer visão de mundo”.¹⁸

¹⁶ Juan Antonio ESTRADA, A impossível teodicéia, p. 404.

¹⁷ Certamente a abordagem do pecado universal tem seus limites, também no debate da questão da consciência planetária. Um primeiro e mais evidente limite reside na forma como o mal ambiental, por exemplo, atinge diferentemente as pessoas em suas classes sociais, em seu gênero, em sua força e exercício de poder. A culpabilidade universal não pode ser igual diante das aberrações históricas, por exemplo. Há uma culpa sem responsabilidade pessoal precisa, sem consciência do mal cometido. Parece ser inerente à cultura a culpabilização *natural* de umas pessoas em relação a outras [Cf. Ivone GEBARA, Rompendo o silêncio, p. 138ss] Existe uma culpabilidade culturalizada para além do pecado de consciência. Isso está claramente denunciado nas teologias da libertação de todo tipo, sobretudo na teologia feminista. Para uma descrição dos limites da doutrina do pecado original em relação ao sofrimento e à culpa das mulheres, cf. Evi KROBATH, pecado/culpa – por exemplo, p. 386: “A crítica feminista à teologia cristã em vigor sobre o pecado parte antes de tudo do fato de o discurso generalizando do pecado *do homem* (=do ser humano) não considerar a experiência específica da mulher. Sobretudo quando o pecado é definido como auto-afirmação, como busca do poder ou como querer ser igual a Deus, isto reflete muito mais a realidade masculina do que a feminina, que se caracteriza muito mais pela experiência de ser impotente que pela do poder. Assim, a ‘tentação’ específica da mulher para o pecado, ao contrário da do homem, consiste precisamente no renunciar a auto-afirmação, no excesso de auto-imolação até à perda de si mesma, no ‘negar o eu’ (...) e no conformar-se com a atitude de sacrifício que a sociedade impõe à mulher.” Um segundo limite da doutrina do pecado original é a “hiperculpabilidade e a super-responsabilidade” [Adolphe GESCHÉ, O mal, p. 36] experimentadas na igreja e na cultura contemporâneas - não apenas nos níveis teológicos clássicos, mas a busca do culpado nos romances e filmes policiais, nas novelas, nas guerras, nas crises econômicas etc. Outro limite da doutrina do pecado universal é aquele mal que não pode ser associado ao ser humano, como a fatalidade ou o *mal-desgraça*. As formulações da teologia nem sempre são satisfatórias ao associar uma catástrofe ambiental que mata crianças à alienação ou ao pecado presente em toda a criação. Aqui o pecado original chega ao limite e encontra-se com a responsabilização de Deus pelo mal.

¹⁸ Clifford GEERTZ, A interpretação das culturas, p. 102.

6. A salvação do pecado planetário

Pensar a crise planetária como problema teológico é abordá-lo, sobretudo, desde a perspectiva do crente. Para a maioria dos crentes, a explicação religiosa é a mais potente que lhes advém – é a partir daí que muitos crentes pensam sua vida, também a crise ambiental.

Pensar desde este lugar da fé é dizer que a antítese da crise ambiental é a salvação. E aí o pensar amplia-se para o agir e para o esperar em Deus, como bem formula Paul Ricoeur¹⁹. Tal perspectiva inibe subterfúgios teológicos racionais, políticos, psicológicos e ideológicos para pensar o mal que sobrevêm ao fiel religioso e ao mundo. A apropriação laica do Apocalipse denunciada acima, não deixou de veicular também o elemento da Esperança veiculado no seu espectro religioso. Na linguagem religiosa, o ameaçador anúncio do Fim pode ser lido também como uma Promessa.

A religião acrescenta ao debate ecológico a questão da salvação, ou seja, a libertação integral do ser humano, sobretudo libertação dele mesmo em relação a ele mesmo. A teologia insiste em conjugar o *que posso fazer?* com o *que posso esperar?* E anuncia que o imanente não basta na resposta ao mal.

A consciência do pecado e do mal dele decorrente, também em termos ambientais, e em consequência, a perspectiva da salvação desse mal é uma das mais evidentes contribuições da teologia para a questão da crise planetária. Por um lado é certo que todos pecaram, mas é no âmbito da fé que cresce essa consciência. E aí a religião, também a igreja, se converte numa grande agência reguladora da situação humana. Ela cumpre seu papel essencial de *religare*, construindo pontes sobre o abismo da existência, nos religando a Deus, ao ser humano, e a nós mesmos. Na linguagem clássica de Martim Lutero:

Há uma diferença entre pecadores e pecadores. Pois uns são pecadores e confessam ter pecado, mas não desejam ser justificados; em vez disso, eles se desesperam e pecam ainda mais, de sorte que na morte são os que se desesperam e em vida, os que são escravos do mundo. Outros, porém, são pecadores e confessam que pecam e pecaram, mas sofrem com este fato e odeiam a si mesmos por causa disso; anseiam ser justificados e pedem e suspiram assiduamente a Deus por justiça. Este é o povo de Deus subjugado ao juízo da cruz, carregando-o permanentemente sobre seus ombros. Da mesma forma, existe também uma diferença entre justos e justos. Uns afirmam que são justos e, por isso, não desejam ser justificados. Antes, porém, esperam ser recompensados e coroados como reis. Outros negam serem justos, temem a condenação e desejam ser justificados.²⁰

7. Sustentados pelo Alto: o anúncio da renúncia

No ambiente das discussões da Crise Planetária, a fé responsável exige do fiel exercícios de renúncia, essa palavra-chave que abrirá As Portas do Paraíso. Os números propalados pela crise ambiental não deixam alternativa a não ser mudar o estilo de vida e controlar a voracidade consumista. Em favor da coletividade e da sustentabilidade do planeta, todos são chamados a renunciar a prazeres e comodidades; não apenas abrir mão do desnecessário, mas renunciar ao necessário.

Difícil tarefa essa da renúncia, sobretudo se levarmos em conta o quão envolvidos estamos pela estrutura econômica que vive de produzir mais e mais desejos em nós. Como renunciar se a ordem é consumir-e-consumir-e-consumir? Renúncia vira aí uma palavra *estraga-prazer* para quem finalmente se vê incluído no mercado de bens e

¹⁹ Paul RICOEUR, O mal, p. 49-53

²⁰ Martim LUTERO, A epístola do bem-aventurado apóstolo Paulo aos Romanos, p. 272.

consegue comprar, por exemplo, aquele celular mais moderno. Difícil tarefa essa de equilibrar a força do desejo e a necessidade da renúncia... Difícil deixar de pensar só em nós e pensar no planeta. Renunciar aí vira dom espiritual...

Colocado em ordem planetária, o drama seria assim: como convencer os chineses, diante de seu espetacular crescimento econômico, que eles jamais poderão consumir na mesma escala que os norte-americanos? Colocado em ordem local: como convencer os moradores de favelas e aglomerados que eles jamais poderão produzir tanto lixo como o *povo do asfalto* nas cidades? Porque simplesmente *não poderão*, pois o planeta não suportará.

Curiosamente, no entanto, o drama ambiental poderá produzir uma mudança substancial no estilo de vida. É a ecologia formatando a política e mesmo a religião! Parece que esse aspecto tão relegado no ambiente familiar, religioso e político é que finalmente salvará a todos. Entra em crise a preocupação extremada com o presente e o bem-estar pessoal “aqui e agora” e vem à baila a preocupação com o futuro e o bem-estar social.

Aí a palavra renúncia ganha importância decisiva. Essa palavra tem uma carga teológica cara nas igrejas! Está na liturgia do batismo: antes de levar a criança às águas batismais, padrinhos, mães, pais e madrinhas prometem solenemente “*eu renuncio ao mal desse mundo e a todas as suas pompas e seduções*”. Já o apóstolo Paulo, em Romanos 6, lembra a todos que, pelo batismo, estamos livres da escravidão do mundo! Não significa abdicar do desejo, mas aliá-lo a renúncias necessárias.

No âmbito da fé nasce a consciência de que a sustentabilidade da vida e do planeta é feita também pelo Alto; somos “*sustentados pelo Alto*”²¹, como numa imensa *Escada de Jacó*. No âmbito do crer, da busca do sentido último da existência, no Sentido do sentido, é que há o repouso necessário da renúncia gratuita. Renúncia não é apenas uma questão de sustentabilidade ambiental, mas de responsabilidade espiritual.

Referências

- ECO, Umberto. A obsessão laica pelo novo Apocalipse. In: ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem?* 11 ed. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 11-18.
- ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Para entender Pós-Modernidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- ESTRADA, Juan Antonio. *A impossível teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GESCHÉ, Adolphe. *O mal*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- KROBATH, Evi, SCHOTTROFF, Luise. Pecado/culpa. In: GÖSSMANN, Elisabeth et al. (org.). *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 377-388.
- LUTERO, Martinho. A epístola aos Romanos. In: LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. V. 8. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 254-330.

²¹ Adolphe GESCHÉ, *O ser humano*, p. 7.

MAFFESOLI, Michel. A parte do diabo: resumo da subversão pós-moderna. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. No fundo das aparências. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. O tempo das tribos: O declínio do individualismo nas sociedades de massa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

RICOEUR, Paul. O mal: um desafio à filosofia e à teologia. Campinas: Papirus, 1988.

TILLICH, Paul. Teologia Sistemática. São Leopoldo: Sinodal, 1981.

Sustentados pela Terra: um enfoque epistêmico

Márcio Antônio de Paiva*

1. Pressupostos

Hoje, mais do que nunca, refletir sobre uma perspectiva ética para o século XXI constitui um dos maiores desafios para qualquer pesquisador. De um lado dominam a cena hodierna os progressos da biogenética e da tecnologia, numa auto-compreensão objetivada do humano nos moldes das ciências naturais. De outro, o suposto “pluralismo” da nossa época tem que se auto-questionar a respeito dos desafios ecológicos que nos assolam, diante dos sinais de agonia do Planeta Terra. Nesse sentido, pretendemos construir algumas reflexões autenticamente éticas, ou seja, diferentes do dogmatismo moralista. A perspectiva ética é aberta, dialógica, sempre incompleta, numa palavra: é uma tarefa infinita. Já o moralismo é fechado, julga ter respostas prontas, é hipócrita e gera ressentimentos. Aquela contempla as diferenças e todos os sujeitos envolvidos num determinado horizonte histórico; este é, em certo sentido, sempre ideológico e sustenta uma pretensão universalista de uma *elite*. Lembro-me aqui das expressões de Caetano Veloso na música *Língua*: “Eu não tenho Pátria: tenho mátria. Eu quero frátria”. O que me leva a pensar na constante busca de significância para o humano, dado que vivemos como que expatriados sobre a terra. Para nossas reflexões éticas partimos de alguns pressupostos:

1. *Horizonte kenótico da morte de Deus*. Qualquer pretensão ética na atualidade deve levar a sério aquilo que Derrida chamou de horizonte kenótico da morte de Deus, quanto tratava dum suposto retorno do Sagrado no mundo de hoje¹. Seguramente, tal *kenosis* se deve a um longo processo histórico do Ocidente em sua tradição metafísica e em suas conseqüências políticas, culminando na crítica desferida por alguns autores às formulações de matriz grega². Mas esse horizonte de esvaziamento poderia se deixar preencher pelo humano? Ou tal esvaziamento – morte ao Deus-conceito – dá lugar e oportunidade para uma autêntica experiência ético-religiosa? São questões a que não se pode responder precipitadamente, uma vez que se referem a uma amplitude simbólico-conceitual que excede as pretensões de nossa presente reflexão. De qualquer forma, é a partir do supracitado horizonte que refletimos, uma vez que nosso enfoque ético não quer ser um aparato conceitual, antes lança suas raízes no *chão-da-vida* que se escapa ao poder sintetizante da razão. Muito se poderia discutir sobre esse horizonte: por um lado sua dimensão positiva, a saber, “é Deus que posso definir através das

* Doutor em Filosofia (Gregoriana-Roma), professor dos Programas de Pós-graduação em Direito e em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: drdepaiva@yahoo.com.br

¹ “O horizonte kenótico da morte de Deus e a re-imanentização antropológica: os direitos do homem e da vida *humana* antes de qualquer dever para com a verdade absoluta e transcendente do compromisso diante da ordem divina: um Abraão que recusasse, daí em diante, sacrificar o filho e nem chegasse a considerar o que sempre foi uma loucura” (Jacques DERRIDA & Gianni VATTIMO, *A Religião*, p. 60)

² Refiro-me não só aos limites do próprio modo de pensar dos gregos a partir do cálculo racional com seu poder sintético-sincronizante, mas a autores como Nietzsche, Heidegger e Lévinas.

relações humanas”³, a abordagem de Deus pressupõe o humano na sua incompletude, na sua transitoriedade temporal e em seus processos históricos. Por outro lado, sua perspectiva naturalista e cientificista, a partir de determinada opção epistemológica que gera progressos, aliada a um tipo de ideologia política, tem gerado desafios homéricos para a humanidade.

2. *Pluralismo x Razão plural ou aberta*. Nosso segundo pressuposto se explicita na tentativa de entendimento do pluralismo em que vivemos. Vivemos numa razão plural verdadeiramente ou ainda nos movemos na ambiência do antropocentrismo, numa espécie de filosofia da consciência? De fato, não acredito em razão plural, pois o pluralismo defendido tem repetido a mesma lógica de uma *consciência* como fundamento do bem e da verdade, lógica violenta por sinal. Assim, é que pensamos numa *Razão Aberta*, comunicativa, histórica, processual, pública. Uma razão que não possuímos, mas que nos informa num dinamismo infinito, deixando evidente o envolvimento de todo ser humano, de toda diferença, na construção do sentido, num aprendizado mútuo, onde “a mediação lingüística da relação com o mundo explica a retroligação da objetividade do mundo à intersubjetividade de um entendimento entre participantes de uma comunicação”⁴.
3. *Racionalidade aberta e humanismo*. É certo que hoje não há mais uma lógica monolítica, uma vez que esta sofreu decisiva influência da ciência e da reflexão epistemológica. A idéia cartesiana de uma *Mathesis universalis* como instrumento de descrição totalizante da realidade não perdura mais. Daí o fato de Marshall McLuhan comparar as formulações teóricas do pensamento pós-moderno ao estado de nomadismo primitivo⁵. Assim, pressupomos para a reflexão ética uma racionalidade aberta aliada ao humanismo. Este entendido não como conceito antropocêntrico, mas como perspectiva de toda empresa humana. Ou seja: uma racionalidade aberta, comunicativa, há que considerar o homem não como *cogito* ou *mônada*, não meramente como consciência ou *animal rationalis*, mas como *homem-no-mundo*, como *mundo* que faz parte do Planeta Terra. O humanismo só é humanismo autêntico no cuidado com o nosso Lar, a Terra, *Pátria-Máttria-Frátria* que clama por um projeto de sustentabilidade, por uma política de civilização capaz de conjugar o cosmos, a matéria, a vida e o homem.
4. *Do antropocentrismo ao ecocentrismo*. Por último, nossa passagem se dá, como conseqüência necessária, em direção ao ecocentrismo. Se por um lado a filosofia da consciência valorizou o sujeito, antes insignificante na teia da totalidade dos sistemas; por outro, conduziu a condição humana a um cinismo narcísico e a uma indiferença progressiva, que acabam produzindo imagens de autodefesa, de pertencimento, de falsa segurança. Talvez seja possível preconizar uma ética civilizatória entendida como pensamento público do qual todos podem, *a priori*, participar, uma ética polifônica retroalimentada pela dialogia, própria da razão aberta e comunicativa.

³ Emmanuel LÉVINAS, *Transcendence et Hauteur*, p. 108. Naturalmente, a pretensão de Lévinas é mais rica e mais complexa do que a frase citada. A esse respeito ver: Márcio A. de PAIVA & Ibraim V. de OLIVEIRA, Logocentrismo e alteridade: da lógica da violência à bondade do Bem, p. 139-158. Sobretudo: LÉVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. II: *L'idée de Dieu*.

⁴ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 45.

⁵ Marshall McLUHAN, *The Gutenberg Galaxy*.

A seguir, tentaremos contribuir com uma reflexão ética, na esfera da autonomia racional do humano, talvez utopizando demasiadamente, mas uma utopia possível e passível de realização.

2. Estrutura intersubjetiva do espírito humano

“A verdadeira vida – a humanidade do humano – está ausente. Mas nós estamos no mundo”⁶. Esta afirmativa lapidar do filósofo lituano dá a pensar. Primeiramente pela sua perspectiva ética “a verdadeira vida” que denota uma não conformidade com seu tempo. Segundo, pela noção de mundo. Aqui, seguramente, não se faz referência ao mundo no sentido kantiano como uma das idéias da razão pura, mas, sobretudo, àquilo que se pode chamar de “intramundano”. É o que diz Habermas:

A concepção da suposição de um mundo repousa, do mesmo modo que a idéia da razão cosmológica, de Kant, sobre a diferença transcendental entre “mundo” (*Welt*) e “intramundano” (*Innerweltliches*)... O mundo objetivo suposto por nós é diferente daquilo que, conforme tal suposição, pode aparecer como objeto (na forma de estado, coisa ou evento)... a suposição pragmática de um mundo não é uma idéia reguladora, porquanto ela é “constitutiva” para a referência a tudo aquilo do qual é possível constatar fatos.⁷

Desse modo, o apelo de Lévinas nos remete ao mundo vivido. O que, em outros termos, quer exprimir que “a intuição da dependência recíproca profunda de cada um em relação aos outros articula-se em uma imagem da posição do homem no mundo”⁸. O homem não se defronta com seu entorno social na mesma forma que um simples organismo do meio ambiente natural. Mas, ele “se torna pessoa quando entra no espaço público de um mundo social que o espera de braços abertos. E tal elemento público de um interior, habitado em comum, isto é, do mundo da vida, é simultaneamente interior e exterior”⁹. Assim, pode-se falar da “naturalização de um espírito cuja estrutura é, por natureza, intersubjetiva e regulada por normas”¹⁰. Neste sentido, é preciso dizer que no horizonte kenótico da morte de Deus, uma compreensão naturalista tem que levar em conta “a constituição intersubjetiva do espírito e o seu caráter normativo”. Isto porque, como seres de linguagem, agimos e falamos com pretensão de validade e verdade e o discurso, por si só, pressupõe essa interdependência. Mas nós estamos no mundo! Tal afirmação exprime, a nosso ver, a tarefa de situar a razão de contextualizá-la e historicizá-la, num inevitável comprometimento ético, para uma possível transcendência a partir de dentro¹¹. Aqui, presencia-se uma perspectiva prática da razão – e razão destrancendentalizada – cuja conseqüência assim se pode expressar:

A destrancendentalização leva, de um lado, à inserção de sujeitos socializados em contextos do mundo da vida; de outro, ao entrecruzamento da cognição com o falar e o agir. Por isso, o conceito de mundo modifica-se junto com a arquitetura da teoria.¹²

⁶ Emmanuel LÉVINAS, *Ética e Infinito*, p. 91.

⁷ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 40.

⁸ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 20.

⁹ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 21.

¹⁰ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 13.

¹¹ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, 33. Ver também: Jürgen HABERMAS, *Direito e Democracia*, p. 35-47.

¹² Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 39.

É desse modo que os sujeitos providos da faculdade de falar e agir são capazes de se dirigirem a algo no interior do mundo, algo intramundano, somente a partir do horizonte do seu respectivo mundo da vida. Cada um fala a partir de seu lugar, pois não existem relações com o mundo que sejam privadas de contexto. E são justamente as práticas lingüísticas e os contextos do mundo da vida, nos quais os sujeitos socializados se encontram, que franqueiam o mundo nas perspectivas de costumes e tradições fundadoras de sentido¹³. Por isso, o agir comunicativo – expressão da estrutura intersubjetiva do espírito – coloca em jogo um espectro amplo de argumentos:

Argumentos epistêmicos para discutir a verdade de afirmações; pontos de vista éticos para avaliar a autenticidade de uma decisão vital; indicadores para detectar a sinceridade de confissões, de experiências estéticas, de explicações narrativas, de padrões culturais valorativos, de pretensões de direito, de convenções.¹⁴

Pode-se afirmar, portanto, que se delineia um enfoque performativo em que os sujeitos fazem, ao mesmo tempo e ante o pano de fundo de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, experiências comunicativas uns com os outros. Eles aprendem com as informações e objeções dos outros e tiram suas conclusões da ironia ou do silêncio, das exteriorizações, enfim. Daí há que pressupor uma racionalidade que funciona como uma pressuposição pragmática, aberta, comprovada de muitas maneiras. Desse modo, a objetividade do mundo, que supomos em nossa fala e em nossas ações, está tão intimamente entrelaçada com a intersubjetividade do entendimento sobre algo no mundo, que não podemos descurar, em hipótese alguma, tal coesão nem fugir do horizonte do nosso mundo da vida que é franqueado por meio da linguagem¹⁵.

A suposição de um mundo comum de objetos existentes interdependentes dos quais podemos predicar fatos é completada com o auxílio da idéia de verdade como característica das asserções. Esta se dá a conhecer como uma interpenetração de liberdade subjetiva e razão prática e nos permite conceber a comunidade moral como uma comunidade abrangente que faz suas próprias leis, uma comunidade formada de indivíduos livres e iguais que se sentem obrigados a tratar uns aos outros como fins em si mesmos¹⁶. Isto se explicita ainda mais na seguinte passagem:

Os pressupostos pragmáticos da discussão mostram que ambos os requisitos podem ser satisfeitos simultaneamente. A discussão nos faculta, com efeito, ambas as condições: a primeira, que cada participante individual seja livre, no sentido de ser dotado da autoridade epistêmica da primeira pessoa, para dizer ‘sim’ ou ‘não’; a segunda, que essa autoridade epistêmica seja exercida de acordo com a busca de um acordo racional, que, portanto, só sejam escolhidas soluções que sejam racionalmente aceitáveis para todos os envolvidos e todos os que por elas forem afetados¹⁷.

Fica claro, portanto, que a liberdade comunicativa no interior de um mundo compartilhado não pode ser isolada do consenso racional. Este reflete o sublime vínculo social, ou seja, “uma vez que encetamos uma práxis argumentativa, deixamo-nos

¹³ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 45.

¹⁴ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 47.

¹⁵ Cf. Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 50-53.

¹⁶ Jürgen HABERMAS, *Ética da discussão e a questão da verdade*, p. 12-13. Interessante ressaltar a distinção entre liberdade subjetiva, de que um pode desfrutar e outro não, dependendo das circunstâncias, e *Autonomia*, que não pode ser alcançada individualmente, senão dentro de uma estrutura intersubjetiva. Isto nos faz pensar nos problemas descortinados em relação ao meio ambiente. É como diz a *Carta da Terra*: “A Terra, nosso lar, está viva com uma comunidade de vida única”.

¹⁷ Jürgen HABERMAS, *Ética da discussão e a questão da verdade*, p. 15-16.

enredar, por assim dizer, num vínculo social que se preserva entre os participantes, mesmo quando eles se dividem na competição do melhor argumento¹⁸. A idéia de um processo de argumentação, inclusivo e retomável, desempenha uma função importante na compreensão da aceitabilidade racional. Pois, finitos e situados no mundo da vida, não possuímos outro caminho para nos certificarmos da verdade que não seja o do discurso que é, ao mesmo tempo, racional e aberto ao futuro¹⁹. Por fim, é mister afirmar que tal perspectiva da verdade expressa:

A idéia de uma comunidade inteiramente ordenada em termos morais que implica, por conseguinte, a ampliação contrafática do mundo social – no qual nos encontramos previamente – até atingir as dimensões de um mundo totalmente inclusivo de relações interpessoais bem ordenadas: *Todos* os homens tornam-se irmãos e irmãs²⁰.

Mesmo parecendo uma utopia, uma crença na razão comunicativa e aberta, essa formulação se embasa em pressuposições pragmáticas, quais sejam:

a) Inclusão e caráter público: não pode ser excluído ninguém, desde que tenha uma contribuição relevante a dar no contexto de uma pretensão de validade controversa; b) igualdade comunicativa de direitos: todos têm a mesma chance de se manifestar sobre um tema; c) exclusão da ilusão e do engano: os participantes têm de acreditar no que dizem; d) ausência de coações: a comunicação deve estar livre de restrições que impedem a formulação do melhor argumento capaz de levar a bom termo a discussão²¹.

Ao final, cumpre afirmar a validade das normas que derivam de um consenso racional, que “consiste no reconhecimento universal que elas merecem”. Uma vez que as pretensões de validade morais não têm conotações ontológicas, que caracterizam as pretensões de verdade, surge, no lugar, da referência a um mundo objetivo, a orientação pela ampliação do mundo social.

3 Natureza e espírito

Tem sido freqüente nas formulações ocidentais de matriz grega a criação de dicotomias, separando corpo e alma, matéria e espírito, natureza e humanidade, sagrado e profano, imanência e transcendência, eu e mundo, noumeno e fenômeno, dentre outras. Para o conhecimento humano, finito no espaço e no tempo, parece inevitável ao cálculo racional escapar da dicotomização. Porém, seguindo a perspectiva de uma razão comunicativa e aberta, cremos ser possível entrever na *diferença* uma *unidade* intrínseca. É verdade que o logos determinativo acaba por se fechar – porque é finito – em torno de uma determinada opção, paradigma ou ideologia. Mas a razão aberta, que busca uma transcendência a partir de dentro, a partir do mundo, entabula compromissos históricos, mantendo-se no dinamismo da abertura que a anima.

Assim é que se pode dizer que o espírito objetivo constitui a liberdade da ação, e na consciência da liberdade reflete-se a participação consciente do espaço de argumentos, estruturado simbolicamente, no qual se movem espíritos socializados pela linguagem²². Em nossas pretensões de saber algo sobre o mundo, não podemos fugir nem da experiência nem dos argumentos, ou seja, nem da natureza nem do espírito. Por detrás

¹⁸ Jürgen HABERMAS, *Ética da discussão e a questão da verdade*, p. 16.

¹⁹ Cf. Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 55.

²⁰ Cf. Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 59.

²¹ Cf. Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 63-64.

²² Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 194.

da teoria e da prática está a abertura racional comunicativa²³. Por isso, pensamos ser possível escapar tanto à naturalização do espírito preconizada pelo cientificismo naturalista quanto à espiritualização da natureza. Não há motivos ontológicos para a radicalização num determinado pólo. Aliás, toda radicalização já representa dicotomia. É verdade que a modernidade, ao buscar o domínio sobre a natureza, acabou por separar o eu do mundo.

Diante do que refletimos até aqui, julgamos que a questão ecológica atual envolve uma complexidade de relações que se estendem sobre a totalidade da vida social e a forma de pensar essa totalidade. Mas a percepção da realidade pressupõe uma inter-relação e interdependência essencial de todos os fenômenos físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais, o que nos leva a pensar numa abordagem científica mais complexa e dinâmica do que a abordagem disciplinar herdada da ciência moderna. É a mesma idéia que se pode depreender da *Carta da Terra*: “O surgimento de uma sociedade civil global está criando novas oportunidades para construir um mundo democrático e humano. Nossos desafios ambientais, econômicos, políticos, sociais e espirituais estão interligados, e juntos podemos forjar soluções incluídas”²⁴. A gestão dos ecossistemas e a ecologia humana aplicada revelam novas tarefas que exigem a confluência de uma multiplicidade de disciplinas e de ações que, até agora, foram desenvolvidas de modo independente umas das outras.

Aqui cumpre ressaltar que uma ética para os tempos atuais é possível a partir da *conjugação* e da *dialogia*. Conjugação refeita constantemente entre o eu e o mundo, conjugação que combinaria agires e fazeres para rejuntar tudo aquilo que a disjunção cartesiana se incumbiu de separar no plano físico, metafísico e metapolítico²⁵. Salientamos aqui que *conjugação*, na forma como a entendemos, não quer dizer totalidade, mas processo histórico que envolve vários sujeitos que compartilham de um mesmo mundo. Sujeitos que agem discursivamente, sujeitos que estão dispostos a se ouvirem mutuamente em debates públicos e a aprenderem uns com os outros. Dialogia expressa abertura para penetrar no mundo dos outros e compreender as suas “razões”. Assim, pode-se escapar de pretensas soluções universalistas na direção da criatividade para enfrentar os desafios que envolvem a todos no mundo, hoje, interligados em torno do planeta Terra. É sobre esta que os homens fundam o seu habitar no mundo²⁶.

²³ Mesmo se se defende a tese de uma unidade na diferença, é preciso salientar “que não conseguimos reduzir um ao outro os jogos de linguagem, talhados conforme o espiritual, de um lado, e conforme o físico, de outro”. Daí o fato de Habermas argumentar em torno da questão: “talvez seja necessário observar o mundo lançando mão das duas perspectivas, simultaneamente, a fim de poder aprender algo sobre ele. Tudo indica que a perspectiva do observador, à qual o jogo de linguagem empirista nos *restringe*, precisa ser cruzada com a de um participante em práticas sociais e comunicativas, a fim de conseguir, para sujeitos socializados como nós, um acesso cognitivo ao mundo. Nós somos, em uma única pessoa, observadores e participantes da comunicação” (Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 189).

²⁴ “O espírito de solidariedade humana e de parentesco com toda a vida é fortalecido quando vivemos com reverência o mistério da existência, com gratidão pelo dom da vida, e com humildade considerando em relação ao lugar que ocupa o ser humano na natureza” (*Carta da Terra*, Preâmbulo).

²⁵ Edgar de Assis CARVALHO, *Ética da vida*, p. 20. Segundo o autor, “qualquer sistema vivo passaria, então, a ser entendido como um sistema incompleto, indeterminado, irreversível, sempre marcado pela auto-organização que combina, descombina e recombina a ordem, a desordem, a reorganização”

²⁶ Vale a pena relembrar aqui a célebre distinção entre Terra e Mundo realizada por Heidegger em A origem da obra de arte: “*Questo venir fuori e questo sorgere, come tali e nel loro insieme, è ciò che i Greci chiamarono originariamente Phýsis. Essa illumina ad un tempo ciò su cui e ciò in cui l'uomo fonda il suo abitare. Noi La chiamiamo Terra. [...] Il mondo non è il mero insieme di tutte le cose, numerevoli e innumerevoli, note e ignote. Il Mondo non è neppure una semplice rappresentazione*”

4. Ética, Religião e uso público da razão

Somos cidadãos do mundo, sustentados pela terra. Mesmo que a *humanidade do humano* esteja ausente, pensar uma ética para o amanhã significa perseguir incansavelmente um *ethos* que abrigue a humanidade na sua pluralidade cultural e, ao mesmo tempo, seja uma ética da sustentabilidade. Tal ética nós a pensamos como uma *filosofia pública* retroalimentada pela *conjugação* e pela *dialogia* entre cientificismo e razão aberta, entre ciência e tradição, entre Terra e Mundo, entre Oriente e Ocidente, e orientada por uma perspectiva ecocêntrica, horizonte a partir do qual se deve pensar a relação homem-natureza não apenas hoje, mas, sobretudo, na nossa responsabilidade para com as gerações futuras.

Nesta perspectiva, é preciso falar ainda sobre o uso público da razão²⁷, “cuja base de referência só é obtida após a diferenciação de uma associação de cidadãos livres e iguais que se determinam a si mesmos: os cidadãos justificam, uns perante os outros, seus posicionamentos políticos à luz (de uma interpretação fundamental) dos princípios constitucionais em vigor”²⁸. Isto implica que o princípio da separação entre Igreja e Estado exige uma política capaz de formular e justificar as leis, as decisões judiciais, as ordens e medidas numa linguagem acessível a todos os cidadãos. Mas aqui não se elimina a tarefa dos cidadãos de uma comunidade democrática de apresentarem seus argumentos, uns aos outros, porque somente assim o poder político perde seu caráter repressivo²⁹. Disso tudo brota o rigor extremo a ser exigido das instituições estatais no trato com as comunidades religiosas quanto ao mandamento da neutralidade a ser mantida no que diz respeito às visões de mundo, para que não se privilegie um lado em detrimento de outro³⁰.

Neste contexto da nossa reflexão, uma pergunta se faz necessária: uma concepção de cidadania desse gênero não impõe às tradições religiosas e às comunidades religiosas um fardo pesado e assimétrico, uma vez que além dos umbrais institucionais só contam argumentos seculares? Se pensarmos o conceito secular numa perspectiva estritamente religiosa de oposição, a resposta será afirmativa. Mas pensado e discutido na perspectiva da razão aberta, haverá sempre a possibilidade de argumentos religiosos serem traduzidos e compreendidos numa linguagem comum, na conjugação e dialogia. De fato, “do ponto de vista histórico, os cidadãos religiosos tiveram que aprender a adotar enfoques epistêmicos em relação ao seu entorno secular, os quais são assumidos *sem nenhum esforço* pelos cidadãos seculares”³¹. Por último, é preciso demonstrar ainda

aggiunta alla somma delle cose semplicemente-presenti. Il Mondo si mondifica (Welt weltet). [...] Dove cadono Le decisioni essenziali della nostra storia, da noi raccolte o lasciate perdere, disconosciute e nuovamente ricercate, lì si mondifica Il Mondo” (Martin HEIDEGGER, Sentieri Interrotti, pp. 27-34).

²⁷ A esse respeito ver o seguinte texto: Jürgen HABERMAS, A Inclusão do Outro, p. 65-92.

²⁸ Jürgen HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 138.

²⁹ Jürgen HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 138.

³⁰ Jürgen HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 140. “Tal neutralidade do exercício do poder constitui uma pressuposição institucional necessária para uma garantia simétrica da liberdade de religião” (p. 145). Aqui é preciso ainda dizer que o Estado “não pode transformar a exigida separação *institucional* entre religião e política numa sobrecarga *mental e psicológica* insuportável para seus cidadãos religiosos. Entretanto, eles devem reconhecer que o princípio do exercício do poder é neutro do ponto de vista das visões de mundo” (p. 147).

³¹ Jürgen HABERMAS, Entre Naturalismo e Religião, p. 157. Assumir um enfoque epistêmico de conjugação e dialogia implica para os cidadãos seculares aceitarem que as tradições religiosas e as

que os cidadãos religiosos carregam sempre um fardo cognitivo, privilégio da visão naturalista de mundo. A seguir, apresentamos um possível enfoque epistêmico para os cidadãos religiosos, deixando claro que se trata de argumentos em busca de um consenso racional aberto que inclua a todos:

Os cidadãos religiosos precisam encontrar um enfoque epistêmico que seja aberto às visões de mundo e às religiões estranhas, as quais eles, até o momento conheciam apenas por intermédio do universo discursivo adotado pela religião à qual pertencem. Isto pode dar certo à proporção que correlacionarem, de modo auto-reflexivo, suas próprias idéias religiosas com as asserções de doutrinas salvíficas concorrentes, sem colocar em risco a própria pretensão de verdade que é exclusiva; Os cidadãos religiosos precisam encontrar, além disso, um enfoque epistêmico aberto ao sentido do saber secular e ao monopólio do saber de especialistas, institucionalizado socialmente. E isso pode acontecer quando eles determinarem, a partir de sua visão religiosa, a relação entre conteúdos de fé dogmáticos e saber secular sobre o mundo de tal modo que os progressos do conhecimento autônomo não entrem em contradição com as asserções relevantes para a salvação;

Os cidadãos religiosos precisam assumir, finalmente, um enfoque epistêmico para encarar os argumentos seculares que gozam de precedência na arena política. E isso só é possível à medida que conseguirem inserir, de modo convincente, o individualismo igualitário do direito da razão e da moral universalista no contexto de suas respectivas doutrinas abrangentes³².

Não se pode negar o valor existencial e social da religião, nem o fato de que as tradições religiosas fazem parte intrínseca da genealogia da razão. Mas é necessário renunciar – cidadãos em geral, seculares e religiosos – a uma autocompreensão da modernidade, “exclusiva e esclerosada *em termos secularistas*”³³. Sustentados pela Terra, queremos buscar a sustentabilidade do Planeta. Talvez este seja nosso mundo objetivo comum, nosso Lar. Daí que a visão cientificista naturalista não basta para *cuidar* da nossa Morada comum, aliás, “o cientificismo nos induz, com freqüência, a borrar a fronteira entre os conhecimentos teóricos das ciências da natureza, os quais são relevantes para a auto-interpretação do homem e para a compreensão de sua posição no todo da natureza”³⁴. Por isso, pode-se afirmar que:

A socialização religiosa só estará afinada com a secular quando os valores e normas se diferenciarem entre si, não apenas numa visão interna, mas também quando uma socialização surgir consistentemente *da outra*. A diferenciação dos dois tipos de pertença, concebida para superar o plano de um simples *modus vivendi*, só será eficaz caso a modificação não se esgote numa simples adaptação – destituída de pretensões cognitivas – do ethos religioso a leis *impostas* pela sociedade secular. Ela exige, além disso, que a moral da sociedade, inscrita na constituição democrática, se diferencie cognitivamente *do* ethos da comunidade³⁵.

Se a religião constitui uma das formas do saber ético como demonstra a tradição e se preconizamos um uso público da razão ao longo de nossas reflexões, certamente argumentos religiosos se entrelaçam cognitivamente com argumentos éticos na direção de uma *Filosofia Pública* para pensar respostas criativas para os desafios que assolam o nosso Planeta.

comunidades religiosas não representam meras relíquias arcaicas das sociedades pré-modernas e que as tradições metafísicas e religiosas fazem parte da genealogia da razão humana.

³² Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 155.

³³ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 157. (Grifos nossos)

³⁴ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 159.

³⁵ Jürgen HABERMAS, *Entre Naturalismo e Religião*, p. 291.

Bibliografia

- CARVALHO, E. A. Ética da vida. *Ecos Revista Científica*. UNINOVE, v.2 n.1, p. 19-26, 2000.
- DERRIDA, J. & VATTIMO, G. *A Religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- HABERMAS, J. *Entre Naturalismo e Religião: Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- _____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *Ética da discussão e a questão da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Sentieri Interrotti*. Firenze: La Nuova Italia, 1984.
- LÉVINAS, E. *Transcendence et Hauteur*. *Bulletin de La Société Française de Philosophie*, LIV, 1962.
- LÉVINAS, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2 ed. Paris: Vrin, 1998.
- _____. *Ética e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- McLUHAN, M. *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: University of Toronto Press, 1962.
- PAIVA, M. A. & OLIVEIRA, I. V. Logocentrismo e alteridade: da lógica da violência à bondade do Bem. *Horizonte Teológico*, Belo Horizonte, v. 6, n. 11, p. 139-158, 2007.

Entre o Céu e a Terra: uma possível reconciliação entre o espírito geométrico e o espírito de sutíliza?

José Carlos Aguiar de Souza*

A substância original e legítima da idade moderna reside na afirmação-do-*self* como paradigma e fundamento de toda a racionalidade moderna¹. A idade moderna se inicia com uma afirmação de originalidade no que se refere a toda a tradição do passado. Esta originalidade *ex nihilo*. O primeiro elemento legítimo da guinada da modernidade é a autonomia da razão².

A racionalidade antiga possuía um elemento teológico de fundamentação da verdade. Com a modernidade este elemento heteronômico é substituído por uma razão autônoma, que encontra em si e a partir de si o fundamento de todas as operações de racionalidade. A racionalidade antiga estabelecia um elo intrínseco entre teoria e felicidade. Ela visava a contemplação de uma ordem racional inerente ao cosmos guiada por uma teleologia divina. Em Platão temos o recolhimento último das idéias no uno, a idéia do bem. O momento último de reflexibilidade nos mostra uma racionalidade teologicamente condicionada.³ Em Aristóteles, o *noûs Poietikós*, ao apreender a verdade do ser, contempla a verdade da própria apreensão.⁴ Em outras palavras, o intelecto ativo apreende a verdade do seu próprio movimento que é um com o movimento do pensamento pensando. Esse é o nome dado a Deus. Temos novamente, uma racionalidade teologicamente dimensionada. Para Sto. Tomas de Aquino o ponto culminante de racionalidade se encontra no momento de reflexibilidade em que o intelecto se descobre iluminado pelo intelecto divino.⁵ Novamente encontramos um elo intrínseco entre inteligibilidade e teologia.

Com a guinada moderna esse elo teológico se rompe. O cogito cartesiano encontra no seu movimento reflexivo o paradigma de verdade. E isso se expressa de forma inequívoca na dedução transcendental kantiana; o “eu penso” julgando por si mesmo justifica para si a verdade operacional de seus elementos. O sujeito transcendental estabelece as condições a partir de si mesmo para garantir a verdade de seu objeto e do próprio mundo.

O *cogito ergo sum* (penso, logo existo) é o primeiro princípio de certeza da modernidade; ele se torna o fundamento de toda a arquitetura da racionalidade moderna. Descartes inicia duvidando de tudo e, através da dúvida metódica, estabelece autonomamente a verdade da sua própria existência no próprio ato do pensar. E neste particular ele não pode estar equivocado, pois se encontra amparado pelo critério de clareza e distinção. Não é a vontade de Deus que estabelece a verdade fundante da racionalidade moderna.

* Doutor em Filosofia. Professor da PUC- Minas e do ISTA. E-mail: ppgcr@pucminas.br

¹ José Carlos Aguiar de SOUZA, O Projeto da Modernidade, p. 65-70.

² José Carlos Aguiar de SOUZA, O Projeto da Modernidade, p. 111-2.

³ PLATAO, A Republica, 509d-511e.

⁴ ARISTÓTELES, De Anima, 430a10-430a25.

⁵ Tomás de AQUINO, De Veritate, p. 25-59)

O outro elemento paradigmático da racionalidade encontra o seu fundamento na lei da inércia de Newton, que afirma a preservação do mundo em seu ser: autopreservação.⁶ A realidade não mais necessita de uma preservação vinda de fora, já que segundo a lei da inércia as coisas tendem a manter o seu estado e as mudanças se devem aos fatores externos, que interferem no curso natural do movimento do universo. A preservação-de-si deixa de ser apenas uma perfeição divina, passando a ser um atributo da realidade enquanto tal. Sem uma dimensão teológica externa de justificação, o mundo newtoniano é auto-explicativo. Como consequência o mundo concebido em termos mecânicos não possui nenhuma dimensão teleológica, na medida em que num universo mecânico as partes não cumprem nenhuma função (ou missão) fora do próprio mecanismo: a inércia inverte a teleologia. Estes dois elementos paradigmáticos constitutivos do *self* ou razão moderna, autonomia e autopreservação, se colocam como o fundamento da política, da ética, da arte e do direito na modernidade, afetando também o relacionamento com a terra, compreendida, doravante, como mera *res extensa*.

O projeto da razão cartesiana e sua ambição de total objetivação da natureza, foi o ponto inicial do processo progressivo de retirar do mundo todos os sinais do sagrado. Um mundo totalmente objetivado e quantificado deixa de oferecer a matriz que nutria a reverência religiosa do passado. A revolução científica moderna levou à dissolução noção do mundo como cosmos. A guinada para o *self* significou uma guinada para os poderes autônomos da razão. Descartes utiliza a idéia de Deus como um meio para garantir a nossa confiança cognitiva na nova ciência matemática que concebe a natureza como algo meramente externo e da qual o cogito é *maître et possesseur de la nature*.

Descartes incorpora o *esprit de géométrie* (Pascal). Em outras palavras, o ethos do pensamento moderno é mais geométrico-matemático do que orante e meditativo: os céus não mais proclamam a glória de Deus. Kant tenta se mover para além da teoria mas termina no dever moral apenas. Hegel se opõe à visão mecanicista do mundo que concebe um *Deus ex Machina*. Para ele, nós temos que pensar o Deus da totalidade. O sinal de Deus é o organismo absoluto concebido como uma totalidade viva que contém em si o seu próprio princípio do devir.

O grande dilema da modernidade está situado justamente no elemento mais original da guinada moderna: o *self*. A modernidade é criticada por enfatizar unilateralmente o domínio da subjetividade transcendental. O resultado é que a modernidade acabou presa ao abismo intransponível entre o sujeito e o objeto, entre o *cogito* e o mundo. Para Hegel este dualismo é um dos sinais mais evidentes do fracasso do projeto moderno. O grande paradoxo é que a história da subjetividade moderna só pode ser traçada se implicar na história da morte ou “desconstrução” do sujeito.

A morte do *self* é uma metáfora que significa uma profunda crise de fundamentação para a civilização ocidental, que se constituiu sob a égide de uma razão lógica como fundamento da verdade. Talvez essa crise aponte para um caminho entre a terra e o céu, entre a teoria e o amor. A agenda moderna a partir da afirmação-do-*self* é fascinante e a primeira grande questão a ser respondida é a elucidação do próprio *self* que se auto-afirma. O que faz de nós seres que se atribuem uma prioridade ontológica frente a todo o resto da criação? Como afirma William Desmond, apesar de toda a vontade de potência do sujeito moderno, nós ainda assim continuamos seres que sofremos física e metafisicamente.⁷ A problemática da finitude constitui um dos problemas inscritos na agenda moderna. Será que o *self* a partir apenas de sua estrutura paradigmática de

⁶ José Carlos Aguiar de SOUZA, O Projeto da Modernidade, p 117-8.

⁷ William DESMOND, *Philosophy and Its Others*, 1990, p. 134.

racionalidade pode elucidar para si mesmo a sua própria realidade? Talvez essa seja uma das contribuições que a filosofia teológica possa oferecer ao sujeito moderno.

Existe ainda outro elo que consideramos importante na relação entre modernidade e religião. Na Idade moderna a razão legisladora imprimiu sobre o mundo os seus próprios preceitos racionais. A razão autônoma tornou-se também o parâmetro para a construção da sociedade humana, que deveria ser expressão de preceitos racionais realizados concretamente no Estado moderno. A razão se torna uma razão autoritativa, cuja empreitada é o estabelecimento de um tribunal que assegure os fundamentos de toda racionalidade.

Neste contexto, a ciência moderna nasce com a ambição de conquista da natureza, subordinando-a as necessidades humanas. A concepção de um universo infinito deu à razão uma missão infinita e a curiosidade moderna levou o sujeito a se aventurar por regiões inimagináveis para o homem antigo e medieval. A Idade moderna ousa conhecer não se submetendo ao controle de nenhum elemento heteronômico restritivo. O conceito de natureza se opõe ao conceito de humanidade (*res cogitans versus res extensa*). O sujeito moderno é um sujeito de vontade (Vontade de Potência - Nietzsche) e de moralidade (Kant).

A razão moderna possui uma ambição universalista, a visão prometéica de um início absoluto que torna extremamente problemática a aceitação da diferença. E o século XX testemunhou genocídios e holocaustos em nome desta ordem racional. E no atual momento estamos experimentando o conflito de civilizações acirrado pelos eventos de 11 de Setembro e pela guerra do Iraque. A construção de um verdadeiro pluralismo passa pelo questionamento das bases desta ontologia cujo retorno dialético é um retorno ao uno.⁸ E aqui, acreditamos que seja possível uma contribuição da filosofia teológica na construção de um pluralismo que fuja à domesticação imposta por uma metafísica centrada no *self* moderno. Em substituição à Vontade de Potência moderna, Desmond propõe um tipo de soberania que não tem a pretensão de dominar mas de servir: A Soberania Agápica em contraposição à Soberania Erótica identificada com o projeto moderno.

O último ponto de questionamento que gostaríamos de salientar se refere à própria crise da razão e da ciência modernas, expressa na crise do verificacionismo, onde se coloca em questão a existência de um nível básico de experiência claro e suficientemente coerente para se testar as proposições feitas pela ciência. Em outras palavras, aquilo que experienciamos já reflete julgamentos conceituais anteriores. Uma vez que o verificacionismo foi colocado em questão não se abririam os portões para as especulações da filosofia teológica sobre a natureza, o poder, o conhecimento e a bondade de Deus? (A linguagem empirico-verificacionista da ciência versus a linguagem do sentido da tematização teológico-religiosa da realidade).

⁸ Hegel, através da dialética busca uma mediação entre a identidade e a alteridade. A dialética hegeliana é tríade, constando de afirmação, negação e negação da negação continuada. Em suma Hegel conta três; a ironia é que ao contar três ele termina contando um. O retorno dialético é o retorno ao um. É possível contar dois? Ver Willian DESMOND, *Beyond Hegel and Dialectic*, 1992. Para uma visão histórica do conceito de dialética cf. José Gabriel dos Reis VALLE, *Dialética: De Heráclito a Marx*, 1980.

Referências

- BERSTEIN, Richard J. *The New Constellation: The Ethical Political Horizon of Modernity/Postmodernity*. Cambridge: Policy Press, 1991.
- BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: The MIT Press, 1983.
- _____. *On a Lineage of the Idea of Progress*. *Social Research*, New York, v. 41, p. 5-27, 1974.
- _____. *Self-Preservation and Inertia: On the Constitution of Modern Rationality*. In: CHRISTENSEN, Darrel E. (Ed.). *Contemporary German Philosophy*. v. 3. Pennsylvania: State University Press, 1983. p. 209-256.
- DAMASIO, Antônio. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace & Company, 1999.
- DESMOND, William. *Philosophy and Its Others: Ways of Being and Mind*. New York: State University Press, 1990.
- _____. *Beyond Hegel and Dialectic: Speculation Cult and Comedy*. New York: University Press, 1992.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La Défait de la Pensée*. Paris: Gallimard, 1987.
- GAY, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation, The Rise of Modern Pagans*. New York: W. W. Norton & Company, 1977.
- LÖWITH, Karl. *Meaning in History*. Chicago: University Press, 1949.
- NICHOLLS, William (Ed.), *Modernity and Religion*. Columbia: University of British Columbia Press, 1981.
- NISBEST, Robert. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Book, 1980.
- POLLARD, Sidney. *The Idea of Progress: History and Society*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- PORTER, Roy. *Ancients and Moderns*. In: YOLTON, John W.; POTTER, Roy; ROGERS, Pat. (ed.). *The Blackwell Companion to the Enlightenment*. London: Blackwell, 1994.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O Projeto da Modernidade: autonomia, secularização e crise de legitimidade*. Brasília: Liber Livro, 2005.
- _____. *Modernidade, Secularização e Crise de Legitimidade: Uma Introdução a Blumenberg*. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, p. 301-20, 1995.
- VALLE, José Gabriel dos Reis. *Dialética: De Heráclito a Marx*. Belo Horizonte: Fumarc, 1980 (Cadernos UCMG., Vol. 6).
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Raízes da Modernidade: Escritos de Filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002.
- WALLACE, Robert M. *Introduction to Blumenberg*. *New German Critique*, Durham, n. 32, p. 93-108, 1984.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the Modern World*. London: Free Association Books, 1985.

O encontro do Céu com a Terra: raízes místico-espirituais do paradigma ecológico

*Paulo Agostinho N. Baptista**

“Com os animais tenho em comum a sensibilidade; com as plantas, a vida e o ser com todas as coisas. [...] ‘Homo’, o ‘homem1’, significa o mesmo que ‘aquele que é de terra’ e quer dizer ‘humildade’. [...] A menor de todas as imagens de criatura que, porventura, se forme em ti é tão grande quanto é grande Deus”.

Mestre Eckhart (Sermão 4 e 5b)

“A sabedoria maya [...] [Popol-Vuh e nos Livros de Chilam Balam] [ensina que] o universo é construído e mantido por energias cósmicas pelo Criador e Formador de tudo. O que existe na natureza nasceu do encontro de amor entre o Coração do Céu com o Coração da Terra. [...] Os seres humanos são vistos como ‘os filhos e filhas esclarecidos, os averiguadores e buscadores da existência’. [...] [O ser humano] ‘conhece o que está perto e o que está longe’. Mas sua característica é ter coração. Por isso ‘sente perfeitamente, percebe o Universo, a Fonte da vida’ e pulsa ao ritmo do Coração do Céu e do Coração da Terra. “

Leonardo Boff

Introdução

No contexto da crise ecológica atual, Francisco de Assis reaparece como “patrono da ecologia”. Sua história registra atitudes ousadas e pioneiras em defesa de um novo modo de ver e de defender a vida em sua integralidade e amplitude. Outros mestres e místicos como São João da Cruz e Bartolomeu de las Casas também são resgatados e passam a oferecer luz para clarear os descaminhos sociais, políticos, ambientais e espirituais de nossa civilização.¹

Concluindo essa apresentação, que objetiva articular o encontro do “Céu com a Terra”, é importante apresentar fundamentos místico-espirituais que buscam “sustentar a vida”. Dentre diversos olhares, a emergência do paradigma ecológico na teologia procura justamente realizar esse encontro e também refletir sobre a “sustentabilidade” vital, espiritual e eco-social. E não se pode falar, teologicamente, em “Sustentabilidade

* Doutor em Ciência da Religião (UFJF), professor de Cultura Religiosa e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. E-mail: pagostin@terra.com.br

¹ Cf. Frei Carlos JOSAPHAT, *Contemplação e libertação*.

da Vida” e nem sobre Ecologia e Espiritualidade, na América Latina, sem a referência a Leonardo Boff. Além de sua marcante presença entre os teólogos da libertação, Boff foi um dos pioneiros em fazer a relação entre ecologia, espiritualidade e libertação, transformando sua teologia à luz do paradigma ecológico.

Leonardo Boff tem, portanto, um significado fundamental para a teologia latino-americana e, no contexto da crise ecológica e do crescimento da consciência de pluralismo religioso, passou a representar também uma voz muito importante para a teologia do pluralismo religioso e para o diálogo inter-religioso. É relevante, portanto, destacar as raízes místico-espirituais que fundamentam o paradigma ecológico, especialmente em sua teologia, em sua própria caminhada teológica e espiritual. Elas oferecem um horizonte teológico e praxístico para a “Sustentabilidade da Vida e a Espiritualidade”, a articulação entre a tradição latino-americana – a libertação dos oprimidos e excluídos – e o desafio ecológico; mas também ganha enorme importância sua teologia para o encontro entre a libertação-paradigma ecológico com o instigante problema do diálogo.²

Raízes místico-espirituais da teologia de Leonardo Boff

Pertencente à Ordem Franciscana, Leonardo Boff bebeu, desde o início, das fecundas fontes nascidas de São Francisco de Assis, o Poverello. Mas, em sua primeira obra publicada, “*O Evangelho do Cristo cósmico*”,³ percebe-se outro filão teológico que o acompanhará e que se desabrochará no paradigma ecológico: a grande influência de Pierre Teilhard de Chardin. Ele mesmo confessa essa marca e recorda-se do “estudo assíduo de Teilhard de Chardin, de quem havia lido toda a obra e, como estudante, havia organizado um seminário só de alunos”.⁴

Francisco de Assis e Teilhard de Chardin são duas principais raízes, ao lado de outras como “Mestre Eckhart”,⁵ que podem ser encontradas no seu percurso teológico e que oferecem horizonte de compreensão de sua produção teológica e da sua *mudança de paradigma*, mas também servem como referência significativa para todos os que se preocupam com a Sustentabilidade da Vida, especialmente na América Latina e Caribe.

Como fruto da atitude dialogante de seu pensamento,⁶ mais recentemente, no *paradigma ecológico* (1990/93), encontram-se ainda outras presenças espirituais marcantes dos diversos místicos⁷ que, vindos da tradição oriental, oferecem outro olhar

² Para conhecer, em maior profundidade, a perspectiva para o diálogo inter-religioso do pensamento de Leonardo Boff, confira Paulo Agostinho N. Baptista, *Diálogo e Ecologia. Sobre a análise mais ampla da obra de Leonardo Boff* cf. Paulo Agostinho N. BAPTISTA, *Libertação e Diálogo. A presente comunicação encontra-se, em parte, nessas referências.*

³ Cf. Leonardo BOFF, *O Evangelho do Cristo cósmico*.

⁴ Cf. Leonardo BOFF at al. *O que ficou*, p. 19.

⁵ Sobre Mestre Eckhart, Leonardo Boff coordenará a publicação, fazendo a introdução – “Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação” – apresentando e participando também da tradução de textos deste grande místico medieval. Eckhart, segundo Boff, é um “dos representantes mais dignos da mística cristã da união com Deus e da imanência divina nas profundezas dos abismos humanos”. Cf. Leonardo BOFF (Coord.), *Mestre Eckhart*, p. 28. Enfrentando uma situação de grande crise – vivendo entre 1260 e 1328, tanto no campo econômico, social e político quanto no campo religioso, Mestre Eckhart é o místico da unidade e da libertação, “tomando o partido dos humildes abandonados social e religiosamente” (cf. p. 44).

⁶ Cf. Leonardo BOFF et al, *O que ficou*, p.13.

⁷ “Gosto dos místicos poetas. Ou dos místicos do fragmento luminoso como o Mestre Eckhart ou Dag Hammarjöld, ex-secretário da ONU[...]”. Cf. Leonardo BOFF, *Depoimento, Balanço aos sessenta*, p. 146.

importante para a espiritualidade.⁸ Também a tradição afro-brasileira é acolhida. Leonardo diz que ela é “uma experiência profundamente ecológica, ao redor da realidade do axé, que corresponde mais ou menos ao que é *Shi* para os orientais ou o Espírito Santo para a tradição judaico-cristã: uma energia cósmica que penetra todo o universo e impregna toda a realidade [...]”⁹

Pretende-se apresentar, brevemente, as raízes espirituais e místicas que sustentam a teologia de Leonardo Boff – especialmente em São Francisco, Teilhard de Chardin e Mestre Eckhart – como forma de oferecer perspectivas que articulem a luta pela sustentabilidade da vida, cada vez mais ameaçada, e a espiritualidade, necessária para fundamentar nosso ser e viver. Descatam-se os aspectos mais importantes da obra desses mestres espirituais, especialmente na leitura que Leonardo Boff faz deles, apontando para o tema central desta comunicação.

1 Francisco de Assis: figura paradigmática da Ecologia e da Sustentabilidade da Vida

O contexto em que Francisco de Assis viveu O O oooo é considerado como o “âmago do período do maior progresso do Ocidente Medieval e numa região fortemente marcada por esse progresso.”¹⁰ Giovanni di Pietro di Bernardone, nome de batismo de Francisco, nasce em Assis no final de 1181 ou início de 1182, no vale de Espoleto, região da Úmbria, Itália.

As mudanças econômicas e o crescimento populacional fazem deste período um momento “da história medieval [que] se caracteriza por um progresso extraordinário em relação ao tempo imediatamente anterior”.¹¹ Filho de um rico comerciante de roupas que atuava entre a França e Veneza, conhece uma realidade que marca o início de mudanças sociais e econômicas importantes.

Neste período não acontecem grandes catástrofes naturais. Crescem, no entanto, a concentração populacional nas cidades, com suas conseqüências, e o comércio, incrementado pelo uso do “dinheiro como meio de compra e venda”¹².

O poder da cidade cresce e a nova classe burguesa conquista mais espaço e também poder, marcando um diferencial importante na forma de se estabelecer a desigualdade: não mais pelo sangue ou o berço, mas pela “fortuna, imobiliária e mobiliária, a posse do solo e de imóveis urbanos, das taxas e rendas, do dinheiro.”¹³ É um contexto de transformações e movimento, com pessoas deslocadas do campo para a cidade, através de imigrações que tiram as raízes culturais de parte da população, momento em que os camponeses conquistam liberdade para os servos, mas também sofrem o aumento da exploração por parte dos seus senhores. Justamente nesse período nasce Francisco de Assis.

⁸ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO. *Mística e espiritualidade*, p. 17-8, 71-3, 105, 110, 140-1; também se encontram referências em Leonardo BOFF. *Saber cuidar*, p. 175 e 184; Cf. tb Leonardo BOFF. *Dignitas terrae*, p. 302. No livro “Espiritualidade”, Boff dedica um capítulo à “Espiritualidade pelo caminho do Oriente”, cf. Leonardo BOFF, *Espiritualidade*, p. 57-64.

⁹ Cf. Leonardo BOFF, *Espiritualidade*, p. 63.

¹⁰ Cf. Jacques LE GOFF, *Francisco de Assis entre as inovações e a morosidade do mundo feudal*, 1981, p. 5.

¹¹ Cf. Orlando BERNARDI, *Visão Franciscana da vida e do mundo*, 1996, p. 14.

¹² Cf. Orlando BERNARDI, *Visão Franciscana da vida e do mundo*, 1996, p. 14.

¹³ *Idem*.

Em ordem de importância e significação, Leonardo Boff teve seu encontro com o Cristianismo, marcado, inicialmente, pela presença espiritual deste filho de Assis. Ele afirma que, se “fundas são as raízes da família carnal, não menos são as raízes da família espiritual”.¹⁴

Essa experiência e encontro com o “Sol de Assis” fará com que ele descubra que “não basta ter fé e ser ortodoxo. Precisamos ser bons, misericordiosos, ternos e fraternos. Importa unir ternura e vigor e fazer a experiência de irmandade com todas as criaturas do universo [...]”.¹⁵

O itinerário espiritual de Francisco de Assis servirá de guia na trajetória teológica de Leonardo Boff: o encontro com o pobre, a preocupação com a Igreja, a missão de levar a boa-nova a todos e anunciar a Cristo, e o testemunho da experiência de encontro com Deus, numa compreensão aberta da fraternidade – ser irmão de todos e de tudo: os pobres, os doentes e excluídos, e a natureza inteira, sem distinção.

Nos últimos anos¹⁶, Leonardo tem apresentado uma revisão de sua caminhada teológica. Ele afirma que ela nasce e se desenvolve da experiência de Deus. Por isso diz que ela vem acompanhada de “comoção” – expressão marcante em Francisco de Assis.¹⁷ Foi desta íntima relação entre experiência de Deus e teologia que nasce a preocupação de Boff com a causa dos pobres: “o mergulho na experiência espiritual me tornou sensível à causa dos oprimidos que atualizam o Deus crucificado e negado na história. Fiz teologia cheio de indignação e também de enternecimento face à realidade dos pobres [...] teologia da libertação [...] não é tema, mas ótica a partir da qual se interpretam todos os temas, a cristologia, a graça, a antropologia, os sacramentos, enfim, todos os tratados teológicos.”¹⁸

Nas raízes teológico-espirituais de Leonardo está a importante memória da decisão de Francisco em se dedicar aos pobres. Ela nasce quando Francisco ouve o evangelho pregado na igreja de Porciúncula, em 24 de fevereiro de 1208, que trata justamente do acolhimento ao pobre e do total despojamento (Mt 10,7-10).¹⁹ Francisco compreende que era uma mensagem para ele. Deixa o hábito eremita e decide “morar no meio dos leprosos e pobres”²⁰ e ser um pregador ambulante. Boff diz que “toda a mística de Francisco será uma mística de identificação com o outro, que é uma lógica de amor, *la logique du coeur*, a lógica do coração como dizia Pascal”.²¹

Sendo fiel à sensibilidade sacramental franciscana, Leonardo Boff se dedicará ao tema eclesiológico. Sua tese doutoral será sobre a perspectiva sacramental da Igreja à

¹⁴ Cf. Leonardo BOFF, Depoimento, Balanço aos Sessenta, p. 141-156. Nesse depoimento, Boff afirma ainda: “O caminho de São Francisco e Clara foi para mim a mediação concreta para o cristianismo. Por isso, me defino como um católico franciscano antes que católico romano.” Por erro de diagramação esta citação não aparece na revista. A errata deve inserir-se na página 142.

¹⁵ Cf. Leonardo BOFF, Depoimento, Balanço aos sessenta, p. 142. Boff diz que sua “gratidão pela família franciscana é impagável e imorredoura”.

¹⁶ Cf. Leonardo BOFF, Depoimento, Balanço aos sessenta, p. 142. Cf. tb. Leonardo BOFF, Teologia sob o signo da transformação, p. 233-40.

¹⁷ Cf. Leonardo BOFF, Depoimento, Balanço aos sessenta, p. 145.

¹⁸ Cf. Leonardo BOFF, Depoimento, Balanço aos sessenta, p. 147.

¹⁹ Cf. BÍBLIA Sagrada. N. T. Evangelho segundo Mateus, 10,7-10. “Dirigindo-vos a elas, proclamai que o Reino dos Céus está próximo. Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. De graça recebestes, de graça dai. Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado: pois o operário é digno do seu sustento.”

²⁰ Cf. Leonardo BOFF, Francisco de Assis, p. 87.

²¹ Cf. Leonardo BOFF, As etapas do itinerário espiritual de São Francisco de Assis, p. 33.

luz do processo de secularização. Buscará construir uma eclesiologia articulada com o Reino e o mundo e, especialmente, uma eclesiologia fundada na Trindade. Essa preocupação faz eco à experiência de Francisco de Assis: num momento de oração na igreja de São Damião, Francisco ouve o crucifixo lhe dizer – “Francisco, vai e repara minha casa, como vês, está toda destruída”.²²

A preocupação de Francisco com o pobre (a dama pobreza)²³ e com a Igreja (a missão de cuidar e reconstruir a “casa de Cristo”), portanto, estão fortemente presentes neste filho espiritual do Poverello, que iniciou sua vida religiosa investigando os grandes pais de sua Ordem:

Durante sete anos, li e estudei quase todos os mestres medievais franciscanos. O mergulho em São Boaventura marcou-me até hoje. Dele tenho a *teologia cordis* e a sacramentalidade de todas as coisas. Ao me aprofundar no carisma pessoal de São Francisco, quase sucumbi à tentação dos *fraticelli* do século XIV, ao considerá-lo mais fecundo que os evangelhos e mais inspirador que Jesus de Nazaré. Por isso, sinto-me hoje mais católico-franciscano que católico-romano.²⁴

A consciência da “sacramentalidade de todas as coisas” e a sensibilidade e a amorosidade para tudo e todos terão, então, grande presença na vida e obra de Leonardo Boff. Constituirão raízes fundamentais de seu pensamento que, passando pela causa dos oprimidos, se estenderá e se integrará, no *paradigma ecológico*, à questão da terra, ao cosmos, ao diálogo com todos, e a volta à fonte de tudo: Deus – nascedouro e termo de toda espiritualidade e de toda mística.²⁵

Leonardo Boff compreende que Francisco de Assis representa a articulação de duas dimensões antropológicas fundamentais: ternura e vigor. Ternura é a presença de *Eros*, e o vigor, a manifestação do *Logos*, e ambas se encontram entrelaçadas:

A ternura, ou também cuidado, é o *Eros* com-passivo, capaz de sentir e comungar com o outro, que não detém no gozo de seu próprio impulso, mas descansa no outro com carinho e amor. [...] Ternura é ternura porque encerra dentro de si o vigor. O vigor é a presença do *Logos* dentro do *Eros*, mas a serviço da manifestação do *Eros*. Vigor é a contenção sem a dominação, é a lei sem o legalismo, é a direção definida sem a intolerância, é a enucleação sem o recalque.²⁶

O vigor, na teologia de Boff, se expressa na luta pela mudança, como libertação, e na defesa incondicional da vida, no paradigma ecológico. A ternura se revela no acolhimento ao empobrecido e à “empobrecida-e-rica” mãe-terra. O Poverello de Assis significa a criação e o testemunho da integração da ecologia interior e da ecologia exterior.²⁷ Trata a todos de irmãos e irmãs, inclusive as ervas daninhas e os animais selvagens (o feroz lobo de Gubbio). Essa fraternidade universal é expressa

²² Ibidem, p. 34.

²³ Ibidem, p. 31. Sobre a “Dama Pobreza” diz ainda o texto: “Encontrei uma dama maravilhosa, lindíssima, brilhante! Estou enamorado, apaixonado por ela e tenho dor de amor [...]. Encontrei a Dama Pobreza, a Senhora Pobreza. Fiquei tão fascinado que vou abandonar tudo para fazer o esponsório com a Dama Pobreza.”

²⁴ Cf. Leonardo BOFF, Teologia sob o signo da transformação, p. 235.

²⁵ Boff apresenta seu itinerário teológico passando por diversas teologias: da *ecclesiola* (estudo dos mestres franciscanos), a teologia da *ecclesia* (tema da Igreja), a teologia do Reino (ampliação da temática eclesial), a *theologia pauperum* (centralidade dos pobres), a teologia da terra (introdução do paradigma ecológico), a teologia do cosmo e a teologia de Deus (integração teoantropocósmica do paradigma ecológico). Cf. Leonardo BOFF, Teologia sob o signo da transformação, p. 233-40.

²⁶ Cf. Leonardo BOFF, São Francisco de Assis, p. 28.

²⁷ “síntese feliz entre a ecologia interior e a ecologia exterior, quer dizer, deu origem a uma fascinante mística cósmica.” Cf. Leonardo BOFF, Ecologia, mundialização, espiritualidade, p. 53.

magnificamente no Cântico do Irmão Sol, que inclui tudo e todos, inclusive a própria morte.²⁸

Em belíssimo livro sobre a oração de São Francisco, Leonardo fala do Poverello como “instrumento da paz de Deus”, que ele construiu através da “paz consigo mesmo”, “na comunidade de irmãos”, “na sociedade de desiguais”, “a paz perene com a natureza e a Mãe Terra” e “a suprema forma da paz: a completa abnegação”.²⁹

Fiel ao seu pai espiritual, Boff também o acompanha diante do desafiante tema da irmã morte: “ansioso caminho na direção da grande passagem³⁰ [...]. Com temor e tremor vou ao encontro dela como se vai ao encontro da bem amada”.³¹

Francisco de Assis é a grande raiz de Leonardo Boff, tanto espiritual quanto no acento antropológico, cristológico e eclesiológico de sua teologia. Tais concepções repercutem em Leonardo não só nos seus escritos, mas no seu testemunho, em atitude aberta e plural. Sua compreensão é intersubjetiva e, especialmente a partir do *paradigma ecológico*, ultrapassa todo reducionismo antropológico: proclama uma democracia cósmica, integrando tudo e todos; a fraternidade com todos, desde os menores; uma atitude servidora e de cortesia; a liberdade e a alegria; a ternura e o vigor; e também a misericórdia. Tem a dimensão cósmica da cristologia. Do ponto de vista eclesiológico, agora no *paradigma ecológico*, pensa a Igreja, efetivamente, como todo o povo de Deus, como rede-de-comunidades, abertas ao diálogo e ao compromisso com a vida.

À luz de Francisco de Assis, Leonardo Boff analisa a crise ecológica como resultado de uma maneira do ser humano se colocar na realidade e que tem início com a modernidade: o “estar sobre as coisas”. Apresenta São Francisco como “uma das maiores figurações” de uma união mística com as coisas, do “estar com as coisas”, de uma mística que se funda na ternura e na fraternidade com tudo e com todos. Francisco sente e vive a realidade como algo que tem vida, vê as coisas como animadas e personalizadas: minerais, vegetais, o fogo, a pobreza e a própria morte.³² Sua atitude é de devoção “a todas as coisas”. Essa solidariedade máxima é expressão de uma paixão, de “eros” e sua união como o amor-agápico, pois tudo revela Deus.

Para Leonardo Boff, Francisco construiu essa espiritualidade num longo e “oneroso processo de purificação interior”, que se densificou na experiência da pobreza, num modo “de ser pelo qual o homem deixa as coisas serem; renuncia a dominá-las e a submetê-las e a serem objeto da vontade de poder humana”.³³ A pobreza o deixa livre para viver intensamente a fraternidade com tudo, quebra as “seguranças” e as alienações; assim ele “podia acolher todas as coisas sem interesse de posse, de lucro e de eficiência”.³⁴ Cria as melhores condições para que ele veja e sinta a

²⁸ Sofrendo dores terríveis, em razão das chagas, Francisco não pede a Deus que retire sua dor, mas apenas que tenha forças para suportá-la. E num momento de agonia, sendo cuidado por Clara, depois de uma noite indormida e atormentada por ratos, Francisco sonha e tem uma visão que lhe diz que ele estava no Reino de Deus. Abrindo os olhos, ele compõe o Cântico ao irmão Sol, musicado por um frade a seu pedido. Chama a morte de irmã, reconciliando-se com ela. Antes de morrer, pede que lhe tirem a roupa e o coloquem nu sobre a terra, dizendo: “nu quero encontrar-me com o Nu, que é o Cristo crucificado”, identificando-se com Cristo e com toda a Natureza, a terra, o Cosmos. Cf. Leonardo BOFF. As etapas do itinerário espiritual de São Francisco de Assis, p. 45.

²⁹ Cf. Leonardo BOFF, A oração de São Francisco, p. 60-64.

³⁰ Cf. Leonardo BOFF, Depoimento, Balanço aos sessenta, p.142.

³¹ Ibidem, p. 156.

³² Cf. Leonardo BOFF, A não-modernidade de São Francisco, p. 336-7.

³³ Cf. Leonardo BOFF, A não-modernidade de São Francisco, p. 341.

³⁴ Ibidem, p. 342.

“sacramentalidade divina” de todas as coisas, ou como diz Leonardo Boff, em Francisco acontece a “síntese entre a arqueologia interior com a ecologia exterior”.³⁵

Leonardo faz uma aproximação significativa entre Francisco e Jesus, mostrando como o Poverello de Assis revelou tal amor a Cristo, viveu com tal intensidade esse amor e a espiritualidade do seguimento de Jesus, que tentou “imitá-lo nos mínimos pormenores, na letra e no espírito”,³⁶ a ponto de sentir no próprio corpo as chagas do Mestre. E, nessa comparação dessas “figurações do que há de mais humano e divino”, a dimensão “carismática” aparece como clara indicação dialógica, questionando a tentação “eclesiocêntrica” e até um inimaginável “franciscocentrismo”. Leonardo afirma que “Jesus Cristo e São Francisco não exaurem seu mistério e o significado transcendente [...]. Cristo é sempre maior que a Igreja e sua ação alcança para além de seus limites visíveis; Francisco é sempre maior que a Ordem franciscana e seu significado é percebido para além dos limites da Ordem”.³⁷ Ou dizendo de forma ainda mais radical em relação à cristologia:

a encarnação não diz respeito apenas a Jesus de Nazaré. Ela afeta a cada homem. Por ela, Deus realizou uma possibilidade que estava latente dentro da natureza humana e que foi colocada aí por Ele: a de se unir hipostaticamente com o Verbo eterno. Na natureza humana e santíssima de Jesus se realizou esta possibilidade de forma exaustiva e escatológica. Jesus é nosso irmão. Logo, em nós está também esta possibilidade ontológica. Nada repugna que possamos ser assumidos por Deus (*potentia oboedientialis*) e realizemos plenamente nossa conformidade com Jesus Cristo. É do desígnio de Deus que somente Jesus de Nazaré, na história peregrina para o Reino, fosse assumido hipostaticamente. Mas isso não desfaz nossa possibilidade ontológica. Ela está aberta a uma realização futura na glória de Deus, na medida própria a cada um, diferente daquela realizada por Jesus Cristo. Ele é o primeiro entre muitos irmãos. Nós seguiremos a Ele (cf. Rm 8, 29).³⁸

O modo de ser de Francisco “como as coisas”, sua paixão por tudo e todos, a vivência da pobreza, a integração do *eros* como “ternura e cuidado”, sua liberdade e sua atitude libertadora, sua ousadia, sua capacidade de integrar o “negativo da vida”, o “simbólico e o diabólico”, enfim, tudo isto significa para Leonardo Boff que ele é uma “alternativa humanística e cristã”, mas também abertura à cultura atual, inclusive religiosa, uma importante referência para o diálogo inter-religioso:

Francisco de Assis mais que um ideal é um espírito e um modo de ser. E o espírito e o modo de ser só se mostram numa prática, não numa fórmula, idéia ou ideal. Tudo em Francisco convida para a prática: *exire de saeculo*, sair do sistema imperante, numa ação alternativa que concretize mais devoção para com os outros, mais ternura para com os pobres e mais respeito para com a natureza.³⁹

Esse itinerário espiritual, que se encontra no Poverello, é provocante para todos e serve de referência e animação espiritual na formação e na militância pela sustentabilidade da vida.

³⁵ Idem.

³⁶ Cf. Leonardo BOFF, Jesus de Nazaré e Francisco de Assis, p. 111.

³⁷ Ibidem, p. 132.

³⁸ Ibidem, p. 135.

³⁹ Cf. Leonardo BOFF, São Francisco: ternura e vigor, p. 183. Cf. tb. Leonardo BOFF et al, O franciscanismo no mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 1981; Leonardo BOFF. São Francisco de Assis, a libertação pela bondade. Convergência, Rio de Janeiro, v. 17, p. 31-51, 1982; Leonardo BOFF. Uma irmã de Francisco: a morte. Grande Sinal, Petrópolis, v. 36, p. 451-64, 1982; Nelson PORTO, Leonardo BOFF. Francisco de Assis: o homem do paraíso. Petrópolis: Vozes, 1985.

2 Teilhard de Chardin: a unidade e transparência de todas as coisas

Leonardo Boff foi também profundamente marcado pelo pensamento de Teilhard de Chardin.⁴⁰ O livro “*O Evangelho do Cristo Cósmico*” – seu primeiro livro – é um diálogo com Paulo, o franciscano medieval Vital du Four, Leibniz, Blondel, Rahner, Zacharias e Haas, discutindo a hermenêutica religiosa do mundo que é disputada por duas visões: “a secularização e a diafania crística de Teilhard de Chardin.”⁴¹ O objetivo do seu livro é apresentar a segunda visão. Para isso, estabelece, em sua análise e apresentação, a cristologia cósmica de Teilhard. A grande questão da obra diz respeito à “unidade de toda a realidade, o sentido profundo da interdependência e compenetração de todos os seres”.⁴² Teilhard expressa esse sentido como sendo o Cristo Cósmico, o ponto Ômega, o Pleroma, ápice e princípio de todo o processo evolutivo. Essa visão de unidade, articulada com a diversidade, é fundamental para uma visão de sustentabilidade da vida e também para sua conseqüente espiritualidade.

Pierre Teilhard de Chardin foi padre jesuíta. Nasceu na França, em 1881, e estudou Filosofia, Teologia, Paleontologia e Geologia, tendo lutado na 1ª Grande Guerra e, depois de seu doutorado, morou quase que permanentemente na China, só voltando a Paris, por volta de 1951. No final da vida, residiu em Nova York, onde morreu em 1955. Teve participação importante na pesquisa que culminou com a descoberta do *sinantropo pekinense* (Luci), o homem de Pequim. Sua obra foi objeto de muita controvérsia pela sua ousadia em articular a fé a ciência e só foi bem compreendida nos últimos anos.⁴³

A linguagem e a estrutura teológicas de Leonardo ficarão profundamente marcadas pelo pensamento deste teólogo-cientista e místico. Sua eclesiologia reflete isso (“Eclesiogênese”), desde sua tese de doutorado, que trabalha a idéia de sacramento, até a dinâmica de transformação que a torna “transparente” pelo carisma, deixando-se guiar pelo Espírito. Sua cristologia, antropologia e sua espiritualidade igualmente revelam essa “assinatura” teilhardiana (cf. 1.2). Mas observa-se que haverá um hiato entre “*O Evangelho do Cristo Cósmico*” e o *paradigma ecológico*. O encontro com a realidade latino-americana provocará um acento maior sobre a questão da libertação sócio-histórica, inclusive sobre a compreensão eclesiológica, não produzindo uma eclesiologia cósmica, tema que ressurgirá no *paradigma ecológico*. Sua eclesiologia trinitária

⁴⁰ Outra figura que também reflete sobre Teilhard na mesma época é o Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz. Cf. Henrique Cláudio de Lima VAZ, *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*.

⁴¹ Cf. Leonardo BOFF, . *O Evangelho do Cristo Cósmico*, p. 9

⁴² *Ibidem*, p. 96.

⁴³ Para conhecer sua vida e obra de Teilhard de Chardin cf. Hans KÜNG. *Existe dios?* Madrid: Cristandad, 1979. p. 248-9. É importante também fazer referência à reflexão de Juan Luis Segundo sobre Teilhard de Chardin, especialmente em: Juan Luis SEGUNDO. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Tomo II/II. *Cristologia*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 271-381. Sobre a análise da apropriação de Teilhard por Segundo cf. Eduardo GROSS. *A concepção de fé de Juan Luis Segundo*. São Leopoldo: Sinodal, 2000. p. 57-72. Há também, nas raízes do pensamento ecológico, alguma influência de J.L. Segundo via Batenson. Essas últimas referências sobre a ecologia guardam relações muito interessantes na perspectiva do paradigma ecológico de Leonardo Boff. Essa relação de Segundo e a ecologia, e também sobre como Teilhard afeta a construção epistemológica de Segundo, atingindo a teologia latino-americana e Leonardo Boff, é confirmada pela pesquisa de Guillermo Kerber. Este autor dedica um capítulo a refletir sobre “Da teologia à ecologia – A contribuição de Juan Luis Segundo”, cf. Guillermo KERBER. *O ecológico e a teologia latino-americana*. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 113-129.

destacará a comunhão sob aspecto social, metáfora da sociedade igualitária e fraterna, que supera a opressão e constrói a libertação. Em entrevista (2000), questionado sobre esse *hiato*, Leonardo diz que a dinâmica de sua produção teológica teve de se adequar ao sistema de ensino na teologia, ou seja, a cada semestre, ensinava um conteúdo (Cristologia, Eclesiologia, Antropologia...), sendo que o tema só voltava algum tempo depois.

A grande questão de Teilhard em sua cristologia é resolver o “problema da unidade da realidade”.⁴⁴ Com o olhar de cientista (paleontólogo), mas também de teólogo, Teilhard se pergunta: Por que a realidade é como é? O resultado de sua investigação é uma cristologia transcendental e cósmica, mas que “pode realizar-se mesmo fora do âmbito cristão”.⁴⁵ Essa posição apresentada por Leonardo representa um passo de abertura dialógica de Teilhard. No entanto, pode-se pensar que a visão de Teilhard seria fundamentalmente cristocêntrica, pois tudo “desemboca na cristogênese [...] primeiro vem Cristo em seu mistério e em sua transcendência religiosa e só depois e *por causa dele* o homem, a vida e o cosmo.”⁴⁶ Essa leitura do cristocentrismo teilhardiano interpreta bem, mas parcialmente, sua visão. Ao formular uma resposta “cósmica”, ele busca transcender a história, no caso, ao Jesus Histórico, e percebe uma “diafania crística” na realidade. Esse ponto confere um elemento fundamental para o diálogo inter-religioso. Quebra o monopólio “jesuânico”, pois toda a dinâmica cristológica, da encarnação à ressurreição, revela um sentido cósmico que expressa uma força – o amor – um horizonte sempre buscado por todos os seres humanos em suas experiências religiosas.

A temática do *Cristo Cósmico* volta de forma mais explícita, em artigo publicado na revista *Numen* (1999), na revista *Concilium* (2007) e na recente reedição ampliada do seu primeiro livro (2008). Mas muda bastante a perspectiva. Se permanece a afirmação de que Jesus ultrapassa a realidade humana, porque abre uma dimensão cósmica – parte do processo de gênese do universo –, o texto busca superar o antropocentrismo marcante da Cristologia, colocando-a efetivamente “numa perspectiva cosmocêntrica”.⁴⁷ É bem diferente do primeiro texto (o livro), no qual Boff sinalizava uma interpretação *antropocêntrica*, ao afirmar, por exemplo, que o documento *Gaudium et Spes* “não diz algo de exterior e casual sobre a realidade, senão dá a conhecer a dinâmica íntima e estrutural de todo o ser criado, inferior ao homem”.⁴⁸

Leonardo avalia que a visão de Teilhard pode ser bem ou mal compreendida e interpretada, mas ele a considera genial em articular a ciência e teologia e responder ao problema da unidade do todo:

O cosmos, que Teilhard venera com um nimbo de numinosidade, não é para ele, pura e simplesmente, uma grandeza física encerrada em si mesma no seu processo meramente natural. É a partir da humanização e da amorização que ele o contempla e estuda, e nele descobre energias que impelem para uma convergência. E é exatamente aqui, na Noosfera, que ele coloca o problema do Cristo

⁴⁴ Cf. Leonardo BOFF. O Evangelho do Cristo Cósmico, p. 12.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Ibidem, p. 19, 21.

⁴⁷ Boff afirma que “há que superar definitivamente o antropocentrismo que reduz o significado da encarnação somente aos últimos segundos da história do cosmos [...]”, cf. Leonardo BOFF, *El Cristo Cósmico*, p. 136.

⁴⁸ A citação da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, que aparece no texto, afirma ainda: “a quase unânime sentença dos fiéis e dos não-fiéis de que tudo na terra está ordenado ao homem, como ao centro e cume” (GS 12). Cf. Leonardo BOFF, O evangelho de Cristo cósmico, p. 105. Cf. tb. Frei Frederico VIER (Coord.). Compêndio do Vaticano II, p. 154 (n. 12 ou parágrafo 235).

cósmico. Somente ali ele tem sentido, porque somente aqui o mundo chega a si mesmo através do espírito, e alcança, com a consciência, o grau máximo de convergência. Com isso, ele restituiu ao homem sua verdadeira grandeza, posta em xeque desde o advento das ciências exatas com a Renascença; com a descoberta do infinitamente grande, chegou-se a ver no homem apenas uma *quantité négligeable*, perdida nos espaços infinitos, como Pascal o reflete muito bem nos seus *Pensées*. Teilhard chegou a mostrar que o homem, junto com o infinitamente grande do Macrocosmos, e do infinitamente pequeno do Microcosmos, constitui o infinitamente complexo de toda a evolução cósmica conhecida, por onde passa exatamente o eixo da convergência ascendente. E é justamente aqui que incide, para ele, o problema da cristologia cósmica: o mundo não pode ter suas cabeças: só Cristo pode ser o centro dele, seu motor, seu Alfa e seu Ômega.⁴⁹

Essa visão congrega toda a dinâmica da evolução que, ao atingir a Noosfera, ao estágio da consciência humana, traz consigo para dentro da biogênese sua intenção primeira: a cristogênese. O Cristo cósmico está no início e no fim. Mas, se a perspectiva de Teilhard parasse aqui, confirmar-se-ia apenas seu cristocentrismo cósmico. Leonardo, no entanto, afirma que as raízes da cristologia cósmica são trinitárias, estão no Cristo pneumático e ressuscitado, em razão da criação, da redenção, da “ubiquidade cósmica, interior aos seres mesmos”.⁵⁰ A Trindade é a origem e o fim da realidade: “a cristologia cósmica se enraíza numa cristologia transcendental elaborada no seio mesmo do processo trinitário, visto numa perspectiva econômico-salvífica.”⁵¹ E é essa perspectiva soteriológica trinitária, como fundamento último da cristologia cósmica, que pode justificar a defesa de “abertura dialógica” da cristologia cósmica, pois representa um horizonte que supera o cristocentrismo e oferece resistência a qualquer leitura eclesiocêntrica.

Deve-se destacar ainda, dentre as diversas categorias teilhardianas, o conceito de *transparência*, manifestação da *diafania* divina, síntese do encontro da transcendência e da imanência.⁵² Será uma idéia muito significativa recolhida do pensamento de Teilhard de Chardin, marcando seus diversos tratados: a concepção de Deus, a cristologia, sua espiritualidade, enfim, toda sua visão teológica.

A visão teilhardiana de unidade se torna cada vez mais importante e atual no quadro planetário contemporâneo. Vive-se grande fragmentação. Há uma crise de sentido. Teilhard oferece uma visão provocativa, indicando a missão da própria igreja: a amorização, expressão máxima da revelação crística. É uma concepção que dialoga com a ciência, acolhendo sua compreensão evolutiva, e é audaciosa no contexto de anti-modernismo e de combate apologético contra as ciências. É um pensamento integrador e também espiritual.

Num contexto de falta de fundamentação teológica e de mediatização e popularização da ciência, especialmente de argumentos positivistas “fundamentalistas” sobre Deus (Richard DAWKISON: *Deus um delírio*), a visão teológica de Leonardo Boff, à luz de Teilhard de Chardin, oferece uma resposta significativa. Questiona a perspectiva transcendentalista de Deus que o coloca distante, acima e fora do mundo, um “Deus sem o mundo” e que acaba gerando um “mundo sem Deus”. Igualmente, critica a visão também redutiva, de um Deus de tal maneira no mundo que “não se deixa o mundo ser

⁴⁹ Cf. Leonardo BOFF, O Evangelho do Cristo Cósmico, p. 98.

⁵⁰ Ibidem, p. 104.

⁵¹ Idem.

⁵² As categorias imanência, transcendência e transparência são bem desenvolvidas na tese doutoral de Leonardo BOFF, *Die Kirche*, p. 123-181. Leonardo tomou essas categorias de Teilhard de Chardin, especialmente a idéia de *diafania*, ou seja, a *transparência* de Deus em todas as coisas. Cf. Pierre Teilhard de CHARDIN, Meio divino, p. 147 e 150. Cf. tb. p. 41-44.

mundo. Não há lugar para uma história humana. Tudo é assumido diretamente de Deus. Deus é um fenômeno do mundo”.⁵³ Deus é reduzido à visão “imanentista”.

A saída, que abre uma pista importante para o diálogo inter-religioso e para a espiritualidade, está na “transparência do mundo como via para a experiência do Deus vivo”. Boff diz que “Trans-parência significa a presença da trans-cendência dentro da in-manência. Esta presença transforma o mundo de meramente in-manente em transparente para a trans-cendência presente dentro dele. [...] Deus emerge, aparece através do homem e do mundo. Estes se tornam então trans-parentes para Deus.”⁵⁴

Se Deus está ausente na cultura e na realidade, especialmente no continente latino-americano, pois se negam as condições dignas de vida para milhões, essa negação aponta para sua presença e sua trans-parência na caminhada em direção à justiça, à fraternidade, à solidariedade, ao amor e à comunhão, na luta pela defesa da vida, testemunho Deus-amor.

3 Mestre Eckhart: a unidade transbordante na multiplicidade

Outra influência mística importante na teologia e na espiritualidade de Leonardo Boff é Eckhart (1260-1328). Boff coordenará a publicação de vários textos de Mestre Eckhart reunidos no livro “*Mestre Eckhart: a mística de Ser e de não Ter*”. Na introdução deste livro, Leonardo apresenta as grandes linhas da mística eckhartiana: a questão da unidade de Deus, em sua “bulição” e “ebulição” (processo vital da trindade interna e sua ação para fora, em razão das criaturas), e os caminhos para alcançar a unidade: total desprendimento e a perfeita liberdade, através da completa disponibilidade de quem vive o desapego, renunciando à própria vontade, sendo bom e desejando incessantemente a Deus, com muita dedicação.⁵⁵

Eckhart pertenceu à ordem de São Domingos. Nasceu em 1260, em Hochheim (Turíngia), Alemanha. Sua época é conturbada, marcada pelo “começo do fim” do poder universal do papa e do império. Há a crise da Avignon (1303) e grande conflito entre o poder sagrado e secular. Um ano antes de sua morte, em 1326, sofre um processo canônico de heresia. A realidade da Europa, pouco tempo depois, é de grande sofrimento com a Peste Negra (1346-53).⁵⁶

Mestre Eckhart é contemporâneo de grandes personagens da teologia e da espiritualidade: Francisco de Assis, Tomás de Aquino e Alberto Magno. Assume a tarefa de reformar diversos conventos sob o princípio de que “para reformar é necessário transformar o espírito a fim de não deformar!”.⁵⁷ Em sua visão do conhecimento (sensível, compreensivo e espiritual) destaca-se o “interior” (espiritual), àquele que é “sem tempo e sem espaço, sem ‘aqui’ e sem ‘agora’”. Nessa vida todas as coisas são um, umas com as outras, todas as coisas são tudo, e tudo em tudo e totalmente unidas.”⁵⁸

O contexto de desagregação, muito parecido com a situação do mundo contemporâneo, leva Mestre Eckhart a postular a unidade da realidade. Há uma unidade no conhecimento, na concepção do ser humano e do mundo. Segundo Giachini, a

⁵³ Cf. Leonardo BOFF. Atualidade da experiência de Deus, p. 13.

⁵⁴ Ibidem, p. 15.

⁵⁵ Cf. Leonardo BOFF, Mestre Eckhart, p. 37-42.

⁵⁶ Cf. Emanuel C. LEÃO. Apresentação. In: Mestre ECKHART. Sermões alemães, p. 9-11.

⁵⁷ Ibidem, p. 12.

⁵⁸ Cf. Mestre ECKHART, Sermão 76, Apud Ênio Paulo GIACHINI. Introdução. In: Mestre ECKHART, Sermões alemães, p. 20.

“tarefa do homem de criar unidade consiste em aproximar e identificar atuar e ser.”⁵⁹ A antropologia eckhartiana chama a atenção, como já observava Boff, para o desprendimento, o desapego. Aqui se funda uma ética e uma espiritualidade: fazer unidade com tudo é descobrir Deus, pois Cristo não é outra coisa que Deus assumindo, humanamente, a natureza: “A Palavra eterna não assumiu *este* ou *aquele* homem, mas assumiu uma *natureza* humana livre, indivisa [...]”⁶⁰

Em 1983, quando Leonardo Boff publicou o livro sobre Mestre Eckhart, a sua perspectiva estava focada na libertação. Se já estivesse no horizonte do *paradigma ecológico*, certamente surgiriam outras conclusões sobre o tema da unidade, especialmente na perspectiva do diálogo, como o próprio Leonardo afirmou em conversa pessoal. Seu grande acento naquele momento, no entanto, expressa a ótica libertadora: “Queremos interrogar a Mestre Eckhart em que medida sua experiência de Deus nos ajuda em nossa busca de um Deus vivo no interior de nossa situação histórica. Sentimos a urgência de uma mística que irrompa da ação e do processo de libertação dos oprimidos.”⁶¹ No livro publicado em 1994 “*Mística e espiritualidade*”, junto com Frei Betto – portanto no *paradigma ecológico* – Leonardo já aparece com outra referência ao mestre Eckhart, de forma inter-religiosa: “considerado o maior místico do Ocidente, embora diferente dos ocidentais. É mais próximo de Lao-Tsé, de Chuang-Tzu, dos mestres orientais e da atitude zen.”⁶² Esta afirmação de Leonardo acontece no contexto da reflexão sobre a *transparência* (categoria de Teilhard) como experiência originária. E fazendo outra referência à ligação inter-religiosa entre Mestre Eckhart e o Budismo, Boff fala do “apofatismo (o silêncio diante da Realidade suprema)”⁶³ A partir do *paradigma ecológico*, Eckhart é também abordado na perspectiva da relação, na descoberta de “Deus dentro de nós como um processo de geração, de aspiração, de emergência da Trindade no seu jogo de amor”⁶⁴

Leonardo Boff considera ainda fundamental a visão de Eckhart que articula a unidade e a multiplicidade. Ela é fundamental, pois expressa a compreensão cristã sobre Deus: unidade e comunhão de três amores – o Pai, o Filho e o Espírito. Revela a própria realidade da vida, da natureza e da Terra – Gaia, um sistema vivo numa multiplicidade de formas. Engajar-se na luta pela “Sustentabilidade da Vida” exige uma mudança de atitude, uma mística e uma mistagogia, a transformação da percepção, do olhar, do sentir, do pensar e do agir. Uma nova compreensão da vida: “A vida significa uma espécie de fervilhamento no qual uma coisa fermenta e se derrama primeiramente sobre si mesma, efundindo tudo o que ela é naquilo que ela é, antes de desaguar e espalhar para fora. É por este motivo que a emanação das Pessoas em Deus é a razão e o preâmbulo da criação”⁶⁵ A mística eckhartiana é outra importante contribuição na teologia e espiritualidade de Leonardo Boff e também para todos os que querem se comprometer com a vida e sua defesa.

⁵⁹ Cf. Ênio Paulo GIACHINI. Introdução. In: Mestre ECKHART, Sermões alemães, p. 22.

⁶⁰ Cf. Mestre ECKHART, Sermões alemães, p. 261 (Sermão 46).

⁶¹ Cf. Leonardo BOFF, Mestre Eckhart, p. 42.

⁶² Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO, *Mística e espiritualidade*, p. 73.

⁶³ Cf. Leonardo BOFF, *Dignitas terrae*, p. 240.

⁶⁴ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO, *Mística e espiritualidade*, p. 76.

⁶⁵ Cf. Leonardo BOFF, *O livro da Divina Consolação e outros textos seletos*, p. 33.

Conclusão

Percebe-se, pois, que as articulações da espiritualidade de Leonardo Boff – Francisco, Teilhard e Eckhart – oferecem uma indicação importante para que o “Céu e Terra” se encontrem, que mística e práxis se articulem e produzam libertação integradora e dialogal. Há um fio condutor que revela encontro garantidor da diferença e da unidade: imanência e transcendência, ecologia interior e exterior, unidade e multiplicidade, Deus e criatura, vida e espiritualidade, simbólico e diabólico, Céu e Terra.

Com a mudança do paradigma ecológico, a teologia e a espiritualidade de Boff vão se ampliando, ganhando novas perspectivas e integrando as raízes primeiras. Também os mestres do Oriente terão uma contribuição muito significativa e passam a influir espiritualmente em seu pensamento. É comum encontrar, a partir de 1993, diversas citações e referências desses mestres: “Onde não existem nem mais palavras nem silêncio, o Tao é apreendido”.⁶⁶ Chuang-Tzy, Lao-tse, Suzuki e Thomas Merton, que realizou um diálogo muito interessante com a tradição Zen, enfim, esses diversos místicos vão ampliando o horizonte espiritual de Boff, coerente com a perspectiva dialógica do *paradigma ecológico*. E Leonardo diz que é preciso buscar as outras místicas:

Interessam-nos o zen-budismo e as tradições espirituais do Oriente. [...] não queremos embaralhar as nossas próprias tradições ocidentais. Não somos orientais, somos ocidentais. Mas tanto os orientais como os ocidentais são humanos. Tanto o caminho deles como o nosso têm sábias lições a dar. Como também a mística das populações originárias da América Latina, mística cósmica dos Aimaras e Quéchuas, na Bolívia, no altiplano andino, ou na Amazônia. É toda essa relação sagrada com a terra, profundamente ecológica, que precisamos incorporar à nossa experiência de Deus e de oração.⁶⁷

Encontram-se também indicações de outras formas de meditação para “captar o nosso centro”, buscando integrar a prática oriental e teologia espiritual cristã: “respirar a totalidade das energias que estão circulando, que você recebe e devolve. Até você vibrar com o todo. Então, você está no centro, lá onde o Pai está gerando o Filho na força do Espírito Santo”.⁶⁸

É nesta perspectiva de diálogo espiritual que Boff irá alicerçar *espiritualmente o paradigma ecológico*. Busca, na tradição do Tao, as categorias *Yin e Yang*,⁶⁹ e também na tradição chinesa, a filosofia ecológica do *Feng-shui*,⁷⁰ especialmente preocupada com a integração, a harmonia e o cuidado. E, num Caderno de formação popular (1996), diz que é “preciso superar o antagonismo entre militância e mística. [...] mística não é só Ocidente-Oriente. É também a África, a Ameríndia, a Oceania. [...] É preciso cultivar a mística para possibilitar uma experiência humana e cósmica originária”.⁷¹

⁶⁶ Cf. Leonardo BOFF, *Ecologia, mundialização, espiritualidade*, p. 148. Aqui o texto cita Chuang-tzu. Cf. tb. Thomas MERTON, *A via de Chuang-Tzu*, p. 193.

⁶⁷ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO, *Mística e espiritualidade*, p. 140.

⁶⁸ Cf. Leonardo BOFF; Frei BETTO, *Mística e espiritualidade*, p. 136.

⁶⁹ Em “Leonardo BOFF, *Despertar da águia*, p. 110” o autor trabalha estas categorias, buscando demonstrar a dualidade presente na realidade humana e na natureza: expansão-diversidade, integração-padronização, negativo-positivo.

⁷⁰ Boff apresenta a filosofia no Feng –shui demonstrando um correlato chinês para a dimensão do cuidado. Cf. Leonardo BOFF, *Saber cuidar*, p. 184.

⁷¹ Cf. Leonardo BOFF et al, *A mística do Animador popular*, p. 66-7.

Considera-se, portanto, que essas raízes teológico-espirituais são fundamentais para que a vida tenha cuidadores, que se sustente e esteja fundada espiritualmente, realizando o encontro do Céu com a terra. Com os povos originários e toda sabedoria milenar daqueles que souberam conviver bem e respeitosamente com nossa Mãe-Terra, podemos aprender muito:

Aprender especialmente como casar Céu e Terra, vale dizer, como combinar o cotidiano com o surpreendente, a imanência opaca dos dias com a transcendência radiosa do espírito, a vida na plena liberdade com a morte simbolizada como um unir-se com os ancestrais, a felicidade discreta nesse mundo com a grande promessa na eternidade. E, ao final, teremos descoberto mil razões para viver mais e melhor, todos juntos, como uma grande família, na mesma Aldeia Comum, generosa e bela, o planeta Terra.⁷²

E a teologia de Leonardo Boff tem uma contribuição importante nessa tarefa e todos nós devemos assumir o compromisso com a nossa casa comum e com o sonho de reconciliação entre todos os que aqui habitam: “uma humanidade mais sensível, cuidadosa, responsável, fraterna, espiritual e sábia. [...] A utopia representa a antecipação do que vai ser: a esperança em plenitude.”⁷³

Referências

- BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Diálogo e Ecologia: a teologia teoantropocósmica de Leonardo Boff. 2001. 221 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – ICHL, PPCIR, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- _____. Libertação e Diálogo: a articulação entre Teologia da Libertação e Teologia do Pluralismo Religioso em Leonardo Boff. 2007. 475 f. Tese (Doutorado). ICHL, PPCR, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- BERNARDI, Orlando. Visão Franciscana da vida e do mundo. Cadernos do IFAN, Bragança Paulista, 1996.
- BÍBLIA Sagrada. N. T. Evangelho segundo Mateus. São Paulo: Paulinas, 2000, CR-ROM, Mt. 10,7-10.
- BOFF, Leonardo et al. A mística do Animador popular. São Paulo: Ática, 1996.
- _____. O que ficou... Balanço aos 50. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1989.
- BOFF, Leonardo. A não-modernidade de São Francisco – a atualidade do modo de ser de S. Francisco face ao problema ecológico. Revista de Cultura Vozes, Petrópolis, v. 69, p. 335-48, 1975.
- _____. A oração de São Francisco: uma mensagem de paz para o mundo atual. Rio de Janeiro: Sextante, 1999, p. 60-64.
- _____. As etapas do itinerário espiritual de São Francisco de Assis. In: LELOUP, Jean Yves; BOFF, Leonardo. Terapeutas do deserto. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 27-47.
- _____. Atualidade da experiência de Deus. Rio de Janeiro: CRB, 1974.
- _____. Depoimento. Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a Cadeira de Galileu Galilei. Numen, Juiz de Fora, v. 2, n.2, p. 146, jul-dez, 1999.

⁷² Cf. Leonardo BOFF, O casamento do céu com a terra, p. 9.

⁷³ Cf. Leonardo BOFF, Homem: satã ou anjo bom?, p 220.

- _____. Despertar da águia. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. *Die Kirche als sakrament im horizont der welterfahrung., Versuch einer Legimitation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschlub an das II Vatikanische Konzil.* Paderborn: Verlag Bonifacius – Druckerei Paderborn, 1972 (A Igreja como sacramento no horizonte da experiência do mundo: tentativa de uma legitimação e de uma fundamentação estrutural-funcionalista da Igreja a partir do Concílio Vaticano II).
- _____. *Dignitas Terrae.* Ecologia: grito da terra, grito dos pobres. São Paulo: Ática, 1995.
- _____. Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma. São Paulo: Ática, 1993.
- _____. É o Cristo cósmico maior que Jesus de Nazaré? *Concilium*, Petrópolis, v. 319, n. 1, p. 61-69, 2007.
- _____. *El Cristo Cósmico: La superación del antropocentrismo.* *Numen*, Juiz de Fora, v.2 . n.1, p. 136, 1999.
- _____. Espiritualidade: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.
- _____. Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do Todo na ciência e na religião. Rio de Janeiro: Record, 2008
- _____. Francisco de Assis: ternura e vigor, Petrópolis, Vozes, 1981.
- _____. Homem: satã ou anjo bom? Rio de Janeiro: Record, 2008.
- _____. Jesus de Nazaré e Francisco de Assis: articulações diferentes de um mesmo mistério. In: Clarêncio NEOTTI (Coord.). *Nosso irmão Francisco de Assis.* Petrópolis: Vozes, 1975. p. 111-35.
- _____. Mestre Eckhart: A mística da disponibilidade e da libertação. In: BOFF, Leonardo (Coord.). *Mestre Eckhart. A mística do Ser e de não Ter.* Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. O casamento do céu com a terra. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001.
- _____. O Evangelho do Cristo cósmico. Petrópolis: Vozes, 1971.
- _____. O franciscanismo no mundo de hoje. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. Saber cuidar, Ética do humano. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. São Francisco de Assis, a libertação pela bondade. *Convergência*, Rio de Janeiro, v. 17, p. 31-51, 1982.
- _____. Teologia sob o signo da transformação. In: SUSIN, L. C. (org.). *O mar se abriu. Trinta anos de teologia na América Latina.* São Paulo: Soter/Loyola, 2000. p. 233-40.
- _____. Uma irmã de Francisco: a morte. *Grande Sinal*, Petrópolis, v. 36, p. 451-64, 1982.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. *Mística e Espiritualidade.* 2 ed. São Paulo: Rocco, 1999.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. *Meio divino* Lisboa: Presença, (s.d.).
- GIACHINI, Ênio Paulo. Introdução. In: MESTRE ECKHART. *Sermões alemães.* Petrópolis: Vozes, 2006.
- GROSS, Eduardo. A concepção de fé de Juan Luis Segundo. São Leopoldo: Sinodal, 2000. p. 57-72

- JOSAPHAT, Frei Carlos. *Contemplação e libertação: Tomás de Aquino, João da Cruz, Bartolomeu de las casas*. São Paulo: Ática, 1995.
- KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia latino-americana*. Porto Alegre: Sulina, 2006. p. 113-129.
- KÜNG, Hans. *Existe dios?* Madrid: Cristandad, 1979.
- LEÃO, Emanuel C. Apresentação. In: MESTRE ECKHART. *Sermões alemães*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- LE GOFF, Jacques. Francisco de Assis entre as inovações e a morosidade do mundo feudal. *Concilium*, Petrópolis, v. 169, p. 1153-63, 1981.
- MERTON, Thomas. *A via de Chuang-Tzu*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- MESTRE ECKHART. *O livro da Divina Consolação e outros textos seletos*. Trad. Raimundo Vier, Leonardo Boff et al. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- PORTO, Nelson; BOFF, Leonardo. *Francisco de Assis: o homem do paraíso*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Tomo II/II. *Cristologia*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 271-381.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin*. *Questões abertas* n. 4. Petrópolis: Vozes, [1967].
- VIER, Frei Frederico (Coord.). *Compêndio do Vaticano II, constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 154 (n. 12 ou parágrafo 235).

Mesa PUC-Rio

Teologia e Ecologia

Josias da Costa Júnior*

À guisa de introdução

Nos últimos anos, percebemos um crescente interesse pela reflexão teológica a respeito do ecológico. Foi no crepúsculo da década de 70 e no alvorecer da de 80 que os escritos mais sistemáticos surgiram, no rastro dos movimentos ecológicos. Com isso, dirigir a atenção ao tema da ecologia, às suas interpelações e aos caminhos por ela apontados é entrar em contato com a reflexão teológica contemporânea; é refletir sobre a relação entre teologia e ecologia, assim como mostrar as bases sobre as quais pode-se construir uma teologia ecológica. É uma exigência.

Fazer teologia hoje significa reconhecer que tudo está relacionado reciprocamente. A nova concepção da cosmologia, da física, da ecologia contempla um universo como tecido dinâmico de acontecimentos que se interdependem; não existe uma propriedade fundamental deste tecido, mas todas são derivadas das propriedades das outras partes. Nesse sentido, novos nomes e conceitos devem ajudar a teologia a aproximar-se da realidade. Conseqüentemente significa que fazer teologia pressupondo um imaginário que ainda é perpassado por um mundo sob o governo de uma divindade benevolente, habitado por seres humanos vivendo de modo independente, numa relação segundo a lógica hierárquica, significa não reconhecer que tudo está relacionado reciprocamente.¹

É necessário dizer também que o mundo grita de dor devido às constantes agressões que sofre. Esse grito é para que haja respeito às alteridades, e para que o desenvolvimento humano não signifique destruição da natureza não humana, pois freqüentemente ouvimos denúncias feitas por ambientalistas de que muitas espécies animais e vegetais estão seriamente ameaçadas. Nesse sentido, estamos diante de uma grave crise ambiental (ecológica), e a superação de tal crise não se dará por meio de soluções que apenas corrigem as conseqüências visíveis da degradação ambiental, pois trata-se de uma crise cultural e civilizacional. Assim, é preciso que se vislumbre a possibilidade de um novo modo de pensar, distanciado de uma visão que concebe a natureza como um mero recurso a ser explorado pelo ser humano, que é entendido como seu senhor e mestre absoluto sobre todos os demais seres vivos.²

1. Relação entre teologia e ecologia: dificuldades, desafios e possibilidades

A relação entre teologia e outras disciplinas tem sido, muitas vezes, negligenciada.³ Quais os pressupostos científicos, filosóficos que sustentam e sustentaram os discursos teológicos ao longo de muitos anos? Pode-se dizer que a necessidade de a teologia

* Mestre em Ciências da Religião (UMESP) e Doutorando em Teologia pela PUC-Rio; josiasdacosta@gmail.com.

¹ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus. Teologia para uma era ecológica e nuclear*, p. 19.

² DESCARTES, René. *Discurso sobre o método. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. 9ed. Curitiba: Hemus, 2000, p. 114.

³ KERBER, Guillermo. *O ecológico na teologia latino-americana: articulação e desafios*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 26.

oferecer respostas urgentes contribuiu com a não explicitação dos tais pressupostos científicos e filosóficos, e assim a lacuna continua.

O ecológico se apresenta à teologia muito mais como um desafio do que simplesmente um objeto. Vale dizer que a ecologia é entendida como crise ambiental e como ciência. É comum as mídias e as pessoas em geral tratarem “ecológico” e “ambiental” como sinônimos. No entanto, na ciência o ambiental é relativo ao ambiente; e o ecológico, por sua vez, é um pensamento científico dentro da biologia, que é uma outra ciência.⁴ Era assim que entendia o criador da expressão, Ernst Häckel, no século XIX.⁵ Portanto, há duas posições que formam dois pólos de entendimento acerca da mesma questão. Uma é de uso vulgar e a outra de uso científico (Biologia). Entretanto, o campo semântico foi ampliado com as famosas ecologias de Félix Guattari: ambiental, social e mental.⁶

Voltando à questão da relação entre teologia e ecologia, cumpre mencionar duas dificuldades. A primeira, é de cunho teórico. Ecologia e ética,⁷ ecologia e Bíblia,⁸ ecologia e sociologia,⁹ ecologia e política,¹⁰ apenas para citar algumas expressões, revelam áreas de pesquisas diferentes, além de sugerirem fundamentações teóricas também diferenciadas. Nosso olhar aqui, se voltará somente para a teologia e ecologia, que já indica a opção por uma linha de pesquisa.

A outra dificuldade está na perspectiva conceitual, pois não é suficiente conceber uma teologia ecológica apenas conjugando os dois termos: “teologia” e “ecologia”. Conceber uma relação entre teologia e ecologia somente conjugando os dois termos de modo enunciativo não é suficiente. É necessário repensá-los a partir de uma perspectiva crítica. Apenas empregar e/ou (re)empregar conceitos antigos de “natureza” e de “teologia” para o estabelecimento das formas de uma teologia ecológica é ficar no meio do caminho de um estudo interdisciplinar e é o mesmo que não fazer teologia ecológica. Entendemos aqui que uma teologia ecológica deve apresentar os termos “teologia” e “ecologia” de tal modo juntos a fim de que forneçam uma perspectiva crítica desde uma avaliação da herança da cultura ocidental e da tradição cristã.

Mesmo com essas dificuldades, lembramos que a teologia cristã reivindica a sua palavra acerca de tudo que envolve o ser humano. Com isso, a ecologia em seus múltiplos entendimentos também se tornara alvo de interesse na reflexão teológica. Na vasta literatura que se pode encontrar em perspectiva ecológica para uma leitura dos vários aspectos da vida, existe uma busca para interpretar o modo mais correto de tratar o meio ambiente, ou como fazer um “bom uso da natureza”¹¹. Isso significa que a ecologia tem servido para interpelar criticamente a postura do homem moderno. Uma crítica que implica questionamento dos pressupostos antropológicos (antropocentrismo)

⁴ *Ibid.*, p. 25-27.

⁵ Cf. BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, p. 147.

⁶ GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus, 1990.

⁷ FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, 1992.

⁸ REIMER, Haroldo. *Toda a criação. Ensaio de Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos, 2006.

⁹ LÖWI, Michel. *Ecologia e socialismo. Col. Questões da nossa época*. São Paulo: Cortês, 2005.

¹⁰ LATOUR, Bruno. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC, 2004.

¹¹ Cf. LARRÈRE, Catherine. *Du bom usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, p. 16-17. Sua tese vai ressaltar a idéia de que não se pode utilizar a natureza sem antes estabelecer os critérios do seu uso, mediante o cuidado ético.

e éticos desse homem moderno, fazendo emergir, assim, a reivindicação de um novo paradigma.¹²

Falar da relação entre teologia e ecologia também nos impulsiona a colocarmos em relevo a singular importância que a teologia cristã teve na contribuição da construção do paradigma do homem moderno. Ao fazermos tal afirmação, dizemos ainda que a teologia cristã contribuiu de modo positivo e negativo na formação do homem moderno, à medida que observamos o grande desenvolvimento tecnológico às custas de uma impiedosa destruição da natureza. Isso fez com que a teologia cristã também se tornasse alvo das críticas feitas ao relacionamento do homem moderno com seu ambiente, natureza.¹³ Nesse sentido a relação entre teologia e ecologia é também uma relação tensa, de interpelação, já que sobre a primeira recai a acusação de pertencer a uma tradição causadora da destruição do meio ambiente.

A relação entre teologia e ecologia deve também provocar uma ampliação do interesse à questão ambiental. A ecologia já não é apenas tarefa da ciência, dos ecologistas, dos engenheiros do meio-ambiente. Essa abertura significa um importante alargamento do tratamento da questão ambiental a partir de uma visão que quer ultrapassar a compreensão reducionista do mundo, quando deste foi mutilada arbitrariamente qualquer dimensão de abertura ao mistério, à afetividade, à transcendência. Para os estudos da teologia é interessante refletir na ecologia como impulsionadora da crítica aos pressupostos antropológicos e éticos do homem moderno, uma vez que os problemas ambientais – também chamados de crise ecológica – interpelam os fundamentos da civilização moderna, a saber, a ciência, o individualismo, a autonomia, a industrialização, o consumismo, a técnica, a urbanização. A crítica recai sobre a compreensão do ser humano como medida de todas as coisas, pois isso estabeleceu um distanciamento – também podemos chamar de oposição – entre o ser humano e a natureza.¹⁴ Encontramos essas e outras dificuldades e também desafios que se interligam, se interagem, se completam, no campo teórico e prático, quando buscamos relacionar teologia e ecologia.

2. Teologia e ecologia: uma leitura da teologia do processo

Vejamos como a relação entre teologia e ecologia aparece em algumas produções teológicas. Analisemos quais são os conceitos utilizados para a realização de uma teologia ecológica. Para isso, faremos uma breve leitura da teologia do processo, pois

¹² Paradigma aqui entendido como um modelo básico interpretativo da realidade. Significa “toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc. partilhados pelos membros de uma comunidade determinada”. Cf. KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994, p. 218.

¹³ Um artigo famoso, e sempre muito citado, defende a idéia de que os ambientalistas deveriam romper de modo radical com a herança judaica e cristã, a fim de serem coerentes, pois são essas tradições as grandes responsáveis pela destruição da natureza. Nesse artigo, o principal argumento utilizado para colocar a tradição judaica e cristã no banco dos réus está na exacerbação, do tipo antropocêntrico e insensível, do texto bíblico “dominai a terra” (Gênesis 1.28). Cf. WHITE JR, Lynn. The historical roots of our ecological crisis. *In.: Science, n. 155*, 1967, pp. 1203-1207.

¹⁴ O pensador considerado o responsável por criação da estrutura conceitual para a ciência do século XVII e considerado o pai da filosofia moderna é René Descartes. Para uma visão geral da magnitude da mudança de perspectiva nas ciências ver F. CAPRA, *O ponto de mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 19-69.

segundo Celia Deane-Drummond, o pensamento do processo é uma das fontes da teologia ecológica.¹⁵

John Cobb, um dos mais significativos representantes desse pensamento, apresenta a teologia do processo como produção teológica que se desenvolve a partir do pensamento de Alfred North Whitehead.¹⁶ Para Cobb, o pensamento do processo se apresenta contrário às práticas dominantes da vida moderna, além de ser uma alternativa aos dualismos alma e corpo, espírito e natureza, mente e matéria, indivíduo e coletivo. Ter uma fala relevante na situação contemporânea é um desafio e, segundo Cobb, a teologia que mais adequadamente se apropriou das contribuições do pensamento do processo é chamada de “Teologia do Processo”.¹⁷

Segundo Cobb, a preocupação de Whitehead está voltada para conceber o mundo como um organismo, sem depender de uma concepção da física newtoniana, isto é, de um modelo mecânico. A filosofia whiteheadiana tem como característica o processo. Ou seja, entende que a realidade não é estática, imóvel, separada e substancial, mas é dinâmica, está em processo. Assim, segundo Cobb, a filosofia de Whitehead é um organismo (“philosophy organism”), e o mais significativo na idéia de organismo é que a existência de cada ente deve ser vista na relação com seu meio ambiente. Cobb desenvolve esse aspecto com o biólogo australiano L. Charles Birch e o chama de “modelo ecológico”.¹⁸ Esse modelo, segundo ele, concede à ciência biológica um lugar privilegiado em relação aos modelos substancialista e mecanicista. Além disso, o modelo ecológico é o que melhor se alinha à física contemporânea ou nova física.¹⁹

A perspectiva assumida por Cobb, com seu modelo ecológico, valoriza uma postura de apreciação de todos os seres vivos numa tentativa de superar o utilitarismo consagrado pelo modelo mecânico, que tem o ser humano no centro e medida de todas as coisas (antropocentrismo). Isso significa alargamento e desejo de mudança: de uma visão antropocêntrica para a ecológica. Segundo o autor que estamos acompanhando aqui, chega a ser um choque para quem se acostumou com a visão anterior, a insistência do pensamento do processo no ser humano como parte de um inclusivo ecossistema.

O modelo postulado por Cobb tem desdobramentos significativos. Nessa perspectiva, um aspecto que é central na teologia do processo é a doutrina de Deus. Cobb segue Charles Hartshorne, que foi quem mais desenvolveu esse aspecto do pensamento do processo. Segundo Cobb, no teísmo clássico Deus se caracteriza como substância imutável, enquanto que a teologia do processo o vê como a mais perfeita exemplificação do modelo ecológico. Essa divina perfeição não significa que Deus seja autocontido ou insensível ao sofrimento e à dor, mas aberto, receptivo e responsivo. Com isso, Deus também é constituído por relações com todas as coisas, e essa relação expressa o amor.

Ainda segundo Cobb, com frequência o teísmo clássico falou do poder de Deus, de modo que se assemelhava a um tirano ou a um ditador. Nesse sentido, guerras e

¹⁵ Cf. DEANE-DRUMMOND, Celia E. *Ecology in Jürgen Moltmann's Theology*, p. 26; do mesmo modo nos diz KERBER, Guillermo. *O ecológico e a teologia da latino-americana: articulação e desafios*, p. 182.

¹⁶ Sua obra mais famosa não foi traduzida para o português. WHITE, Alfred North. *Process and reality, an essay in Cosmolgy*, MacMillan, Nova York 1929.

¹⁷ COBB, John B. *Process Theology and an Ecological Model*. In.: *Cry of the enviroment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 329.

¹⁸ BIRCH, Charles e COBB, John B. Jr. *The liberation of life*, p. 42; COBB, John B. *Process Theology and an Ecological Model*. In.: *Cry of the enviroment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 330.

¹⁹ Para uma apresentação sintética das características da nova física pode ser encontrada em CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*, p. 70-91.

terremotos, por exemplo, expressam a vontade de Deus. Como consequência disso, muitos também colocaram-se contra esse Deus, inclusive os teólogos do processo. Porém, eles não chegam a afirmar que Deus é impotente e que ele é apenas encontrado no sofrimento, embora esteja ali. Deus também pode ser encontrado no sorriso de uma criança que brinca, na alegria, na arte. Nesse sentido, a teologia do processo afirma que o poder perfeito de Deus não é coercivo,²⁰ mas persuasivo. Deus respeita a liberdade humana e se arrisca em confiar no poder humano, pois o potencial para o bem e para o mal surgem juntos.

Finalmente, enfatizamos que a preocupação de Cobb é dar conta da natureza de Deus e do determinismo,²¹ e neste último, Cobb demonstra muito cuidado em observar que o papel de Deus em cada entidade real é influencial e não determinante.

Como já dissemos, a teologia hoje precisa de conceitos que possam adequadamente fazer sentido diante das exigências deste momento histórico do pensamento humano, marcado por profundas transformações em diversos aspectos.²² Um conceito que serve de elemento articulador para a realização de uma teologia que contemple a questão ecológica é o *panenteísmo*. Segundo Jay Mc Daniel,²³ esse conceito foi cunhado do século XIX por K. F. C. Krause (1781-1832) e significa “tudo em Deus”. Mas Mc Daniel chama-nos a atenção para o fato de que nos últimos anos, dentro das preocupações ecológicas, o termo passou por uma mudança conceitual. Segundo ele, tal conceito agora está implicado a um modo ecológico de pensar Deus. Ao mesmo tempo em que Deus e a criação são distintos, Deus é entendido de modo intimamente ligado à criação e vice-versa. Portanto, Deus se caracteriza como tal à medida que está mais ligado à sua criação.²⁴

O panenteísmo, então, afirma a presença de Deus na criação, mas não apenas isto. Para os panenteístas um cristianismo ecológico pode se valer de múltiplas imagens de Deus, não apenas pessoais, mas também para além delas. Deus pode ser “ele”, como também pode ser “ela”. Isso sugere que as imagens não devem ser particularizadas, pois a fixação das imagens divinas pode se caracterizar como uma forma de idolatria. Em vez disso, o que se deve fazer é aceitar imagens que sejam tolerantes às necessidades dos outros de imaginar Deus de variadas formas. Com isso, se Deus pode ser visto de modo pessoal, o panenteísmo se aproxima da Bíblia, pois para os panenteístas, assim como para muitos autores bíblicos, Deus é, de algum modo, parecido com uma pessoa, contudo, sem se localizar no tempo ou no espaço. Para Mc Daniel, é como se as criaturas fossem células num imenso corpo. Este corpo é o universo e Deus é o sujeito vivente a quem o corpo pertence. O sujeito não está fora do corpo, pois também é igual ao corpo. Ele é a alma do universo. A unidade do corpo que anima o vivente.²⁵

A vida divina não significa somente algo que tenha semelhança com uma pessoa, mas alguma coisa parecida com Jesus de Nazaré. Todavia, isso não quer dizer que Jesus seja o único caminho que conduz a Deus, mas que na compaixão e no perdão é que se

²⁰ COBB, John B. *Process Theology and an Ecological Model*. In.: *Cry of the environment. Rebuild the Christian Creation Tradition*, p. 333.

²¹ *Ibid.*

²² Sallie McFague chamou de “era ecológica e nuclear”, que é o subtítulo de sua obra *Models of God: theology for an ecological, nuclear age*. Usaremos a edição em português: MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus: teologia para uma era ecológica e nuclear*. São Paulo: Paulus, 1996.

²³ MC DANIEL, Jay. *With root and wings. Christianity in an age of ecology and dialogue*, Orbis, Mova York 1995.

²⁴ *Ibid.*, 97.

²⁵ *Ibid.*, p. 99.

pode ver em Jesus, sobretudo quando a compaixão e o perdão são alargados na figura de um Cristo todo-compaixão. É aí que se pode penetrar no coração do Divino. É assim que o termo “Cristo” pode ser usado como um nome-título para Deus, e com isso o corpo de Cristo seria todo o universo, e não somente a igreja cristã.

3. Teologia e ecologia: uma leitura do ecofeminismo

O tema do universo como corpo de Deus foi trabalhado pelas teólogas ecofeministas. Segundo Mc Daniel, o conceito de Cristo cósmico é utilizado por Sallie McFague para nomear a Deus presente na história da criação. Deus se identifica com o sofrimento de todos os seres vivos deste mundo e quer o bem-estar de todos, assim como Cristo também.²⁶ De fato, a metáfora do universo como corpo de Deus foi pensado e aprofundado por McFague. Na obra *Modelos de Deus*, ela nos oferece uma complementaridade dos modelos de Deus para esta era ecológica e nuclear, ao sugerir uma Trindade de “Deus como mãe”, “Deus como amante”, “Deus como amigo”.²⁷ McFague tem o cuidado de esclarecer que essas imagens são modelos, metáforas, portanto, não é descrição²⁸. Com isso, ela quer dizer que Deus não pode ser identificado diretamente com os modelos – ela trabalha com analogia e não com correspondência –, mas eles ajudam a compreender outros aspectos de Deus que foram ocultados pelas concepções e nomeações das teologias tradicionais.

McFague destaca que o modelo de mundo como corpo de Deus é uma metáfora com implicações muito significativas para a teologia tradicional, já que renova a linguagem sobre Deus.²⁹ A primeira implicação estabelece uma forte distinção do modelo de Deus como rei ou modelo monárquico.³⁰ Nas imagens do modelo monárquico, Deus está separado do mundo, no ponto mais alto, de modo inatingível, com poder e domínio. Já na metáfora proposta por McFague, o mundo é o lugar de Deus, o espaço das suas atividades, o amado de Deus. A outra implicação é que a imagem do mundo como corpo de Deus é panenteísta.³¹ O conhecimento, a ação e o amor de Deus adquirem outras conotações na metáfora do mundo como corpo de Deus. Ele conhece o mundo de modo imediato. Deus age *em* e *através* do complexo processo evolutivo físico e histórico cultural; Deus toma conta do mundo, mas ao mesmo tempo ele está em perigo; Deus ama os corpos; o mal é responsabilidade de Deus. Deus sofre e goza com cada criatura.³²

A teologia de Sallie McFague é claramente feminista, pois baseia-se na experiência que as mulheres têm de Deus e de mundo, a fim de descrever a relação de Deus com o mundo. Ela faz isso servindo-se da doutrina da Trindade. Ela não desenvolve uma doutrina de Deus, não afirma que Deus é. A proposta central é redefinir como Deus se relaciona com o mundo.

Um outro aspecto que deriva da visão panenteísta é o elemento da compaixão. Com vistas a um acento não antropomórfico na concepção teológica, os panenteístas

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

²⁷ MCFAGUE, Sallie. *Modelos de Deus*, p. 133-247.

²⁸ *Ibid.*, p. 105.

²⁹ Quem também renova a linguagem ao desenvolver uma Trindade de “Sofia-Espírito”, “Sofia-Cristo” e “Sofia-Mãe” é JOHNSON, Elizabeth. *Aquela que é: o mistério de Deus no tratado teológico feminista*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 183-271.

³⁰ MCFAGUE, Sallie. *Op. Cit.*, p. 135.

³¹ *Ibid.*, p. 108.

³² *Ibid.*, p. 134.

ênfatizam o cosmomorfismo. O antropomorfismo fica por conta da compaixão, que é uma potencialidade humana específica. Rosemary Radford Ruether afirma que a compaixão por todos os seres vivos plenifica o espírito humano e acaba com a ilusão de separação. Segundo ela, nesse momento é possível encontrar o centro gerador (a matriz) de energia do universo que dá sustentabilidade a dissolução e a recomposição da matéria, como um coração que conhece o ser humano melhor do que o próprio ser humano conhece de si. Ela concorda com os teólogos do processo sobre a consciência que lembra, olha e reconcilia todas as coisas.³³ A consequência é que Deus está na criação e ela está em permanente processo. Não foi um evento ocorrido no passado, mas acontece no presente e acontecerá no futuro.

Uma ênfase da perspectiva processual panenteísta e que foi aprofundada pelo ecofeminismo é a tarefa curadora. A cura surge como contraproposta feminina ao domínio masculino da criação. Nesse sentido, a cura da terra, que deve ser integral, é o objetivo do ecofeminismo. Com isso, estão incluídos nesse processo sanador as relações entre homens e mulheres e entre os seres humano e a terra. Antes de prosseguirmos devemos esclarecer minimamente sobre o uso do termo ecofeminismo, pois até agora não o fizemos. Para isso, devemos atentar para aquilo que escreve Rosemary Radford Ruether.

O ecofeminismo representa a união de duas preocupações: a ecologia e o feminismo. A palavra ecologia emerge da ciência biológica dos sistemas ambientais naturais[...] O ecofeminismo fundamenta-se na intuição básica de que há uma ligação fundamental na cultura ocidental, e nas culturas patriarcais de modo geral, entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza.³⁴

Essa relação entre dominação das mulheres e dominação da natureza acontece no nível simbólico-cultural e sócio-econômico. A religião insere-se nessa dinâmica da dominação ocidental, pois especificamente a tradição cristã, exerceu papel determinante nos processos que inferiorizaram as mulheres e a natureza, através dos seus padrões simbólico-culturais.³⁵

Diante desse quadro de dominação simbólico-cultural e sócio-econômico, Ruether vai afirmar que o relacionamento saudável entre os seres humanos e a terra exige uma nova espiritualidade e uma nova cultura simbólica. De igual modo, para a criação de um mundo sanado é necessário uma articulação entre espiritualidade e política.³⁶ Nesse sentido, Ruether afirma que o ecofeminismo “deve buscar um envolvimento concreto com as mulheres do sistema socioeconômico mais baixo.”³⁷ Além disso, a perspectiva defendida pela teóloga que acompanhamos aqui, não deve ignorar o fato de que a devastação da terra está diretamente relacionada com a apropriação de bens da terra por parte de uma minoria rica.

O relacionamento saudável entre seres humanos e a terra exige uma nova espiritualidade e uma nova cultura simbólica. De igual modo, para a criação de um mundo sanado é necessário uma articulação entre espiritualidade e política.³⁸ Ainda

³³ RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God. An ecofeminist theology of Earth healing*, SCM Press, Londres 1993, p. 253.

³⁴ RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: mulheres do Primeiro e Terceiro mundos. *Mandrágora. Ano 6 (2000) no. 6 Ecofeminismo: tendências e debates*, p. 11.

³⁵ *Ibid.*, p. 12.

³⁶ *Ibid.*, 205-274.

³⁷ RUETHER, Rosemary Radford. *Ecofeminismo... Op. Cit.*, p. 15.

³⁸ *Ibid.*, 205-274.

segundo Ruether, as clássicas narrações sobre a criação, o pecado,³⁹ o mal e a destruição do mundo estão embebidas de patriarcalismo e por isso devem ser (re)lidas e (re)interpretadas.⁴⁰

Não podemos encerrar este item sobre o ecofeminismo sem antes ouvirmos a contribuição da teóloga brasileira Ivone Gebara. Ela é certamente uma representante do ecofeminismo brasileiro, pois foi quem mais trabalhou esse aspecto. Ressalta que a palavra ecofeminismo – ironicamente um substantivo masculino – tem a ver com mulheres e natureza, assim como afirma Ruether. Acrescenta que o desafio que se apresenta diante do ecofeminismo é captar como as mulheres e a natureza estiveram durante séculos debaixo do domínio patriarcal masculino.

Ivone Gebara defende uma pluralidade religiosa,⁴¹ que ela chama de biodiversidade – a inspiração vem de Rubem Alves – que é acompanhada da biodiversidade do Cosmos, da Terra e a diversidade cultural. Essa biodiversidade religiosa é a expressão epistemológica de uma dinâmica relacional ecológica que vai apontar que as religiões devem rever suas relações. Nessa perspectiva, não apenas é possível recriar relações, mas também fazer uma relação crítica das relações a partir de um modelo crítico. Gebara afirma que “o respeito à biodiversidade e à organização da vida segundo as características de cada região e cada grupo de interesses fazem parte integrante do credo ecológico.”⁴² Como a religião fala da busca de sentido, a biodiversidade religiosa fala da pluralidade de modos de construção de sentido, em diversos contextos culturais.

Essa biodiversidade religiosa acontece de modo intraconfessional, numa teia religiosa a partir de diversas experiências que, apesar de resguardar algumas semelhanças em grupos diferentes, é experimentada na diferença de cada um. Impõe-se a necessidade de tecer laços pessoais em pequenas comunidades de interesses.⁴³

Abre-se também a possibilidade de pensar numa vida de relações pessoais mais próximas da natureza e também mais em contato com os sonhos alimentados por grupos diferentes. Esse conceito de biodiversidade é que vai possibilitar Gebara a pensar uma teologia que tudo relaciona, que celebra a diversidade, as combinações. A redução a uma única expressão implica risco de matar a vida. Além disso, a biodiversidade vai afirmar que o Cosmos, a Terra e todos os seres estão em processo, em evolução; é imperioso afirmar uma convivência em meio a tamanha diversificação. Esse conceito deve impactar a reflexão teológica, na medida em que abre-se para a diversidade de expressões de experiência cristã e provoca uma mudança no conceito de unidade, que não deve ser pensada como sinônimo de perda de identidade, mas na perspectiva da sua afirmação.⁴⁴

Finalmente, devemos dizer que a perspectiva ecofeminista de Ivone Gebara não nos parece ser fechada ao diálogo, mas tem a mulher como interlocutora privilegiada. Segundo ela, a articulação do feminismo para pensar a vida e a ecologia “nos abre não só para uma possibilidade real de igualdade entre mulheres e homens, de diferentes

³⁹ Para Ruether, o pecado tem uma dimensão política, que não se limita às esferas individuais. O pecado é a aceitabilidade ou colaboração com a injustiça, e a sua origem está localizada no sexismo. Sobre isso KROBATH, Evi. *Pecado/culpa*. In.: *Dicionário de teologia feminista*, p. 387-88.

⁴⁰ Ver a quarta parte “Sanidade” de RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia & God. An ecofeminist theology of Earth healing*, SCM Press, Londres 1993, p. 205-274.

⁴¹ Encontramos uma boa abordagem sobre isso em BINGEMER, Maria Clara. *Teologia e espiritualidade*, p. 8.

⁴² *Ibid.*, p. 102.

⁴³ *Ibid.*, 105

⁴⁴ *Ibid.*, p. 106.

culturas, mas para um relacionamento diferente entre nós, com a Terra e com todo o Cosmo.⁴⁵

4. Teologia e ecologia: notas inconclusas

A teologia do processo, como vimos, está interessada na compreensão de Deus e oferece para isso suas bases filosóficas. Além disso, mantém uma atitude crítica diante de alguns aspectos da tradição teológica ocidental. Para os teólogos do processo, Deus tem relação direta com o mundo. O ecofeminismo, por sua vez, reconstrói a imagem do modo de agir de Deus no mundo, a partir da experiência que a mulher tem de Deus e do mundo, e também de Deus no mundo. Tanto os teólogos do processo quanto as ecofeministas, em especial Sallie McFague, entendem que o contexto para uma teologia ecológica é panenteísta. Assim, observamos que nesses dois modelos descritos há um profundo interesse na imanência de Deus. Essa é a afirmação de que Deus está no mundo; a afirmação dupla de que Deus está na criação assim como a criação está em Deus.

Da perspectiva processual e do ecofeminismo, ambas panenteístas, emerge um cristianismo ecológico que inclui na idéia de amor ao próximo tanto os seres humanos quanto os não humanos. A partir daquilo que esboçamos sobre essas perspectivas, observamos que há um grande esforço para afirmar a relação entre Deus e a criação. Emerge daí uma espiritualidade que integra ser humano e natureza. A oportunidade de uma visão do mundo como um amplo espaço de adoração, um santuário de celebração da vida onde grassa a harmonia entre todos os seres, assumidas numa ética de profundo respeito à vida.⁴⁶ Com isso, entendemos que a teologia ecológica deve ser caracterizada pela forte crítica à sociedade moderna e, conseqüentemente, às teologias que se originaram na modernidade. Teologia ecológica é teologia crítica.

O século XX assistiu grandes progressos nos conhecimentos no âmbito das especializações disciplinares. Um conhecimento com hiatos provocados pelo acento na idéia de especialização que fragmenta contextos, globalidades e complexidades. A capacidade de percepção global e preocupação com problemas fundamentais se perdem diante da fragmentação do global e diluição do essencial devido ao esgotamento das dimensões em departamentos específicos.⁴⁷

Ora, conforme vimos em nossas análises, a teologia cristã em geral perdeu a capacidade de olhar para o ser humano e para o mundo de modo que pudesse vê-los em suas multidimensionalidades. Por isso, privilegiou algumas dimensões em detrimento de outras. Nesse sentido, entendemos que para a teologia ecológica é imperioso articular o conhecimento das partes com conhecimento das totalidades; o pensamento reducionista com o pensamento integralista. Nesse sentido, a teologia ecológica deve ser inclusivista, deve fundir saberes em vez de excluir, deve ser, enfim, dialógico, sob pena de não ser teologia ecológica.

A teologia ecológica deve ser marcada por uma forte afirmação da vida que se conjuga com a afirmação de Deus. Contudo, o vitalismo requerido pela teologia

⁴⁵ GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, p. 69.

⁴⁶ Nos remetemos aqui aos capítulos XXI e XXII de SCHWEITZER, Albert. *Cultura e ética*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1953, p. 253-291.

⁴⁷ Para uma análise crítica acerca desse tema encontramos uma boa introdução em MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 9ed. São Paulo: Cortez. Brasília. Unesco, 2004, p. 35-46; CAPRA, F. *O ponto de mutação. A ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 2006.

ecológica, aqui proposta, nada tem a ver com a divinização da saúde e do corpo perfeito, pois isso leva ao entorpecimento, aos estimulantes de vitalidade, ao desprezo da vida frágil. A vitalidade aqui requerida é, conforme nos ensina Jürgen Moltmann,⁴⁸ um amor incondicional à vida (humana e não humana); é um lançar-se na aventura das experiências da vida, correndo todos os riscos e sofrendo todas as ameaças que isso implica, impulsionados pelo Espírito da vida. O que importa é afirmar a vida, e para isso é necessário lutar contra todos os poderes que geram morte: as guerras, a pobreza, os desastres ecológicos, a apatia e qualquer tipo de violência e injustiça.

⁴⁸ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida. Por uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 90.

Circularidade kenótico-relacional: o trinitário e o antropológico na dinâmica da afirmação da vida

Alessandro Rodrigues Rocha¹

Introdução

Circularidade kenótico-relacional: movimento permanente e fecundo onde comunhão pericorética e antro-cosmológica se iluminam mutuamente no processo de afirmação da vida.

Um breve olhar sobre a história da teologia revela uma longa linha espaço-temporal marcada por relações de opressão e espoliação da criação, fundadas sobre certa concepção de Deus, sobretudo do tratado da Trindade.

A prosperidade de abordagens hierarquizantes nas teologias trinitárias, fundamentou discursos políticos, projetos econômicos, concepções ecológicas e modelos psíquicos. Um sem fim de hierarquias escoorreu de céus ideológicos e, implantaram na dinâmica humana e cosmológica estruturas de espoliação, opressão e morte.

Queremos refletir, partindo de tal pressuposto, sobre um modelo teológico circular, onde o trinitário propõe ao antropológico uma dinâmica relacional. O trinitário concebido em perspectiva kenótica funda o antropológico vivido na dinâmica relacional.

1. Kênosis² como chave teo-lógica para novas relações antropológicas

A valorização do histórico e do concreto, nos processos e discursos teológicos, não pode ter sua fundamentação somente na filosofia ou na antropologia cultural³. Nem seria próprio, também, reduzir o tema teológico à impositação de uma outra ciência com seus métodos e preocupações peculiares. A teologia cristã possui em seu interior os elementos para operar tal retorno à historicidade - sem com isso abandonar a ajuda das demais ciências.

Esse retorno, contudo, é necessário para que possa emergir do mar ideológico das categorias abstratas e universalizantes, as relações igualitárias entre homens e mulheres que em Cristo fazem a experiência em seus corpos de se tornarem habitação do Espírito. Nas categorias, próprias da tradição teológica devedora da metafísica, não há vida, ou

¹ Doutorando em teologia sistemática pela PUC-Rio, pesquisador bolsista da FAPERJ (Bolsa nota 10), pesquisando teologia fundamental (Revelação) num diálogo entre Andrés Torres Queiruga e Gianni Vattimo, orientando da professora doutora Maria Clara Bingemer.

² Na *Chave lingüística do Novo Testamento* de Fritz Rienecker e Cleon Rogers, da Editota Vida Nova, encontramos a seguinte definição: “esvaziar, tornar vazio, tornar sem efeito. A palavra não significa que ele esvaziou-se de sua divindade, mas sim que ele esvaziou-se da manifestação da sua divindade ... a palavra é uma expressão vívida da inteireza de sua auto-renúncia e sua recusa de usar o que ele tinha para seu próprio benefício”. P. 408.

³ São muitos os autores que desde a filosofia e da antropologia cultural trabalham o tema de superação do essencialismo. São conhecidas as obras de Heidegger, de Vattimo, de Richard Rorty entre muitos outros filósofos. Também são importantes as obras de Clifford Geertz dentre os antropólogos da antropologia cultural.

ao menos, não há esta e aquela vida. Só no chão ordinário da existência concreta é que a vida – e com ela o Espírito – se manifesta. Como diz Yves Congar:

Certamente o Espírito só é concedido quando existem criaturas capazes de possuí-lo e de usufruí-lo, mas ele procede eternamente como doável e, nesse sentido, como Dom: é uma de suas propriedades e um de seus nomes pessoais. Quando ele nos é dado, ele nos une a Deus e entre nós⁴.

A história do cristianismo e de sua teologia pode ser narrada na perspectiva de uma presença constante do Deus trino envolvido com a vida de homens e mulheres no sentido de comunicar-lhes vida plena, mesmo que para isso esse Deus tenha que – livremente – ceder em sua *potência, majestade e visibilidade*. A essa cessão que Deus faz no uso de sua plena liberdade a teologia chama de *kênosis*.

Embora a *kênosis* é constantemente atribuída somente ao Filho que se encarna, ao outras duas pessoas da trindade também têm seus episódios kenóticos. E é exatamente nessa *kênosis* trinitária que encontramos a chave teo-lógica para novas vivências antro-po-lógicas em perspectiva concreta e histórica.

1.1. A *kênosis* do Pai como contração de potência⁵.

Como afirma Étienne Babut, numa perspectiva bíblica, a palavra todo-poderoso não existe na literatura bíblica vetero-testamentário⁶, e só se encontra em alguns textos neo-testamentários em função da utilização que seus escritores fizeram da versão da septuaginta⁷. Somente na tradução do texto bíblico para o latim é que a expressão todo-poderoso foi consagrada⁸.

Também Emil Brunner, numa perspectiva dogmática, trata da inexistência de um fundamento bíblico para a idéia de onipotência de Deus⁹ como *potestas absoluta*¹⁰, remetendo essa idéia à relação da tradição cristã com a filosofia grega¹¹. Tratando dos

⁴ CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo, Paulinas. p. 113.

⁵ Esse tema é largamente discutido nas seguintes obras: *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus* de Andrés Torres Queiruga, da Editora Paulinas e, *O Deus poderosamente fraco da Bíblia* de Étinne Babut, da Editora Loyola.

⁶ BABUT, Etienne. *O Deus poderosamente fraco da Bíblia*. São Paulo. Loyola. P. 17-18.

⁷ Ibidem. p. 20.

⁸ Ibidem.

⁹ “Na revelação divina Onipotência significa que Ele é livre para lidar com o universo que criou, quando e como deseja. Esta é uma autoridade divina ilimitada, que não remove a independência da criatura, mas vincula-a totalmente à vida de Deus; e é uma limitação do poder de Deus, baseada única e simplesmente em sua vontade como criador e preservador; que, assim, não apenas não infringe Sua liberdade, mas, pelo contrário, assegura-a plenamente. Apenas neste sentido a Bíblia fala da Onipotência de Deus. A palavra “Onipotência” não ocorre na Bíblia. BRUNNER, Emil. *Dogmática vol 1.. Doutrina cristã de Deus*. São Paulo. Fonte Editorial. P.332.

¹⁰ *Potestas absoluta* se refere a idéia de Deus como um ser não relacional. Brunner afirma o seguinte sobre esse postulado da filosofia grega: “A relação entre a idéia do Ser e a idéia de Deus na teologia especulativa, porém, traz consigo um conjunto de problemas ainda mais perigoso, que pode terminar por confundir Onipotência de Deus com *potentia* ou *potestas absoluta*. Pois, se a Onipotência de Deus é entendida como *potestas absoluta*, então esta idéia absorve toda independência da criatura. Deus todo-poderoso, se torna Aquele que só pode efetuar algo, que leva logicamente à idéia de que Ele é a única Realidade, e isto significa Panteísmo, ou Teopanism” Ibidem. p. 328-329.

¹¹ Cf. Ibidem. p. 329.

atributos de Deus¹² numa perspectiva de diálogo com o texto Sagrado e as teorias modernas acerca do universo Emil Brunner diz o seguinte:

O curso da Natureza no universo criado tem, é verdade, alguma relação com certas limitações ao poder de deus, e este é o segundo elemento importante da idéia de Onipotência. Isto é, que Deus *limita a si mesmo* por criar algo que não é Ele mesmo, algo “em oposição” a Si, que dota com uma relativa independência. Assim, é o próprio Deus quem cria essa limitação [...] Ele cria, Ele se limita, a fim de que a criatura possa ter espaço ao Seu lado, em quem e para quem Ele pode revelar e compartilhar a si mesmo. Assim, desde o início, a idéia bíblica de Deus como Todo-Poderoso está relacionada com a revelação. Só pode ser entendida em sua correlação com esta divina auto-limitação que se encontra na natureza de sua criação. Por esta razão está totalmente livre dos problemas levantados por aquela idéia de *potestas absoluta*, que faz com todas as outras formas de existência pareçam nada, que subtrai delas todo o vestígio de independência, e, sobretudo não deixa espaço para a liberdade da criatura¹³.

Esses dados nos permitem colocar em suspeição a idéia corrente de um Deus onipotente¹⁴ que tanto problema trouxe – e trás – ao cristianismo¹⁵. Há certamente uma concepção positiva nessa idéia, que aponta para a segurança de Deus que nos acompanha em toda dificuldade, que ampara seus filhos em suas perseguições e angústias¹⁶. Porém, para além dessa concepção consoladora a idéia de um Deus onipotente faz-nos perder em meio a inúmeras teodicéias, sempre impossíveis de êxito. Quantos de nós já não gaguejamos diante de interrogações como esta:

“Mãe, no céu tem pão?” Voz trêmula de febre e fome; corpinho raquítico nos braços da mãe, que tem seu coração dilacerado pela dor e pelo desespero.

Uma pergunta feita no sertão perdido de um Brasil marcado por contrastes¹⁷.

O Deus que nos revela a Sagrada Escritura é aquele que encontra sua plena potência somente no amor, que acha em nós - inclusive em nossas ambigüidades - sujeitos de liberdade e potência¹⁸. Isso significa que naquilo que Deus é potente, exatamente ali ele se faz livremente impotente. O amor que é a fonte de toda potência de Deus opera uma retração naquilo que ele é, afim de ceder espaço para homens e mulheres capazes de liberdade e potência. Como afirma Luiz Carlos Susin:

A bondade de Deus se revela na decisão de criar um universo fora de si, e vice-versa: a decisão revela sua bondade e o modo de toda verdadeira bondade, que é a difusão, a irradiação, o dom de si sem

¹² Nos capítulos 18 e 19 do primeiro volume de sua Dogmática Brunner trata da Onipotência, Onipresença e Onisciência na perspectiva de uma releitura à luz do texto bíblico e da teologia Neo-ortodoxa. . BRUNNER, Emil. *Dogmática vol 1 . Doutrina cristã de Deus*. São Paulo. Fonte Editorial. P.327-350.

¹³ BRUNNER, Emil. Op. Cit. p. 330-331.

¹⁴ Com o recurso do conhecimento da filosofia sabemos que a idéias de um Deus onipotente deriva do pensamento aristotélico acerca da causa não causada e do motor imóvel. Dessa idéia de onipotência surgiu também o conceito de transcendência absoluta com relação as criaturas, que em nada corresponde com o Deus da teologia judaico-cristã.

¹⁵ Um exemplo dos problemas que a idéia de onipotência trás ao cristianismo está relacionada à questão do mal tão inquietamente expressa pelo chamado dilema de Epicuro. A esse respeito Andrés Torres Queiruga escreve o quarto capítulo de sua obra *Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus*. Ali ele chama de fantasma “a concepção imaginária e acrítica da onipotência divina”. P. 184.

¹⁶ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo, Paulinas. p. 55-56.

¹⁷ SUNG, Jung Mo. *Se Deus existe por que há pobreza: a fé a partir dos excluídos*. São Paulo Paulinas. p.5.

¹⁸ Sobre essa potência no amor Andrés Torres Queiruga trata em seu livro supracitado nos capítulos 3 e 4.

dobras e sem cálculos, por pura expansão de generosidade, deixando livre a graça e o agraciado. Há um significado muito especial no modo de decisão, que revela também o modo de bondade: “decisão”, etimologicamente, nos conduz à ação de um corte – uma “cisão” – e de um afastamento, uma separação – “de”. Ou seja: Deus, ao criar algo absolutamente distinto de si, “de-limita-se”, de certa forma, se retrai e renuncia a ocupar todos os espaços para que haja algo fora dele, um espaço de outro, o espaço da criação. Esse gesto criador, que pressupõe essa renúncia inicial por parte de Deus, não é arbitrária e sem significado, pois provém de seu amor: Deus ama o distinto de si e se esvazia, renuncia em favor do outro, dando-lhe espaço e também tempo¹⁹.

Aprofundando esse esvaziamento, essa *kênosis* do Pai, Susin apresenta as raízes rabínicas dessa teologia da livre e amorosa impotência:

A teologia rabínica já havia desenvolvido algo semelhante com o conceito de espaço como *zimzum*. Como todo poeta ou – para usar uma metáfora ainda mais viva – como toda mãe, Deus criador dá de si, renunciando a um espaço em que outro caiba. Cria para outro, para que outro viva e subsista. A mãe abre um espaço em seu seio para que seja espaço de outro, lugar para que outro possa ser concebido e gestado. Transforma seu corpo inteiro em seio e colo, numa curvatura que cria ao mesmo tempo uma plataforma e uma curvatura vazias, em que outro possa estar sobre seu colo como em um espaço próprio. Além do espaço, submete-se ao tempo da criatura, ao ritmo e desenvolvimento: dá tempo! Essa metáfora maternal ajuda a entender também o poder aliado à bondade. Só dessa forma se entende bem a potência criadora e benevolente de Deus²⁰.

Jürgen Moltmann também trata da questão da auto-limitação de Deus²¹ como fundamento de uma teologia que afirma ao mesmo tempo o poder de Deus e a liberdade e relativa independência de sua criação. Para Moltmann a auto-limitação de Deus está colocada em três dimensões: autodefinição, autocontração e auto-rebaixamento.

No que diz respeito à autoafirmação ele afirma: “Se Deus, em sua liberdade, resolve criar um ser não divino, essa resolução diz respeito não apenas ao ser criado, mas também ao seu próprio ser. Ele se determina como criador que deixa uma criação coexistir consigo mesmo²²”. Na realização da criação Deus se afirma e quando o faz se auto-limita. Quando se afirma como criador do que criou limita-se nas demais possibilidades que poderiam ser criadas²³. Limita-se também porque ao criar cria um ser de liberdade que ocupa espaço, tempo e movimento²⁴. Moltmann termina dizendo que “na medida em que se diferencia de um mundo criado, Deus cria uma realidade que não é divina, mas que tampouco é nada, e a conserva por sua distância²⁵”.

Para tratar da autocontração Moltmann recupera a idéia de Isaac Luria sobre o *zimzum*: “antes de Deus sair de si mesmo para criar um mundo não divino ele se recolheu em si mesmo, para criar espaço e arranjar um lugar para ele²⁶”. Seguindo a sabedoria da cabala judaica Moltmann re-lê o ato da criação para além da perspectiva helênica que afirma esse ato como expansão do poder divino. Nesse sentido ele propõe: “Deus recolheu sua onipresença para arranjar espaço para a presença finita da criação. Assim surgiu a criação no espaço da quênose de Deus²⁷”.

¹⁹ SUSIN, Luiz Carlos. Op cit. p. 54.

²⁰ Ibidem. p. 54-55.

²¹ Cf. MOLTSMANN, Jürgen. *Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia*. São Paulo. Loyola. p. 77-93.

²² MOLTSMANN, Jürgen. Op. Cit. p. 85.

²³ Cf. Ibidem. p. 86.

²⁴ Cf. Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem. p. 86-87.

O auto-rebaixamento é a terceira dimensão do pleno poder de Deus que se realiza radicalmente em sua auto-limitação. “Exagerando um pouco, pode-se dizer: em nhum lugar Deus aparece mais poderoso do que no ato de sua auto-limitação; em nenhum lugar é maior do que no ato de seu auto-rebaixamento²⁸”.

Na perspectiva da auto-limitação a idéia de um Deus que se impõe “soberanamente” violentando a liberdade de sua criação é substituída pelo conceito da relacionalidade. Deus livremente se coloca na dinâmica da relação com um ser diferente de si, que mesmo sendo menor em relação a Ele, permanece livre e relativamente independente. Exatamente aí se realiza o paradoxal poder de Deus: se nós somos criaturas em relação a Deus, Deus é deus em relação às suas criaturas. Mesmo havendo uma enorme assimetria nessa relação, ela permanece sendo uma realidade. A liberdade da criação é levada a sério por Deus. Como observa Moltmann:

Deus não sabe nada de antemão porque não quer saber de tudo de antemão; Ele aguarda as respostas de suas criaturas e faz vir seu futuro. Deus não é impassível, mas se abre em sua *shekinah* para as dores do amor que quer salvar o mundo. Isso, de certo modo, torna Deus dependente da resposta de suas criaturas amadas²⁹.

1.2. A kênosis do Filho como renúncia à majestade.

A encarnação do Filho é um rebaixamento, um esvaziamento, não de sua divindade, mas de sua majestade. Como nos diz Paulo:

Ele tinha a condição divina,
e não considerou o ser igual a Deus
como algo a que se apegar ciosamente.
Mas esvaziou-se a si mesmo,
e assumiu a condição de servo,
tomando a semelhança humana.
E, achado em figura de homem,
humilhou-se e foi obediente até a morte,
e morte de Cruz!³⁰.

Numa perspectiva exegética Fritz Rienecker e Clein Rogers afirmam o seguinte sobre a kênosis (esvaziamento):

“Esvaziar, tornar vazio, tornar sem efeito”. A palavra não significa que ele esvaziou-se de sua divindade, mas sim que ele esvaziou-se da manifestação da sua divindade ... a palavra é uma expressão vívida da inteireza de sua auto-renúncia e sua recusa de usar o que ele tinha para seu próprio benefício³¹.

Ainda sobre o despojamento da majestade realizado na kênosis Alfonso Garcia Rubio tece as seguintes considerações:

²⁸ Ibidem. p. 89.

²⁹ MOLTSMANN, Jürgen. Op. Cit. p. 89.

³⁰ Filipenses 2. 6-8.

³¹ Rienecker, Fritz & ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento*. São Paulo, Vida Nova. p. 408.

Nesta (kênosis), Deus assume realmente a condição humana, mas a condição de homem servidor, não a de homem dominador. Esvaziou-se, não da condição divina, mas da glória a esta correspondente. Viveu uma existência humana frágil e mortal, em tudo como nós, exceto no pecado (Hb 4.15)³².

Esse esvaziamento, essa livre renúncia à majestade operou uma doação de sentido à história. O Filho que se rebaixa, quando o faz, dá de si a homens e mulheres que podem encontrar em suas histórias a salvação. O Deus-Filho kenótico inaugura um novo sentido de existência, um sentido fundado na eventualidade do ser. Aqui teologia e filosofia se encontram no cenário pós-moderno.

Deus encarna, isto é revela-se, num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final, “dá lugar” ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser. Só na medida em que encontra a própria proveniência neotestamentária é que esse pensamento pós-metafísico pode se configurar como pensamento da eventualidade do ser, não reduzida à pura aceitação do existente, ao puro relativismo histórico e cultural. Ou ainda: é o fato da Encarnação conferir à história o sentido de uma revelação redentora, e não somente de um confuso acúmulo de acontecimentos que perturbam e estruturalidade pura do verdadeiro ser³³.

A kênosis do Filho, sua renúncia à majestade divina, abre um lugar na história para a plenificação do real em sua dimensão de concretude. Não há outra instância do real onde a dignidade deve se realizar, senão no homem e na mulher concretos. O ser não é uma estrutura estável escondida em mansões metafísicas, antes é eventualidade: é relação. Nesse sentido o Filho despido de majestade é eventualidade como também nós o somos.

1.3. A kênosis do Espírito como humildade e discrição.

A presença do Espírito nos corpos de homens e mulheres, fazendo-os suas habitações, é o sinal mais radical do rebaixamento de Deus, de seu esvaziamento, chegando ao ponto de poder ser despejado de sua desejada morada, como nos sugere os seguintes textos:

E não entristeçais o espírito Santo de Deus, pelo qual fostes selados para o dia da salvação³⁴.

Não extingais o Espírito; não desprezeis as profecias. Discerni tudo e ficai com o que é bom³⁵.

O Espírito é em nós “onipresença discreta”, força maternal que continuamente cede espaço para nossa humanização. Esse Deus invisivelmente discreto nos oferece sua face outorgando-nos os as feições da dignidade. Como diz Susin:

O Espírito Santo é o mais discreto das três pessoas: o mistério do Pai criador, destinação sabática de toda a criação, pode ser vislumbrado e saboreado antecipadamente na face humana e gloriosa de Jesus, que é a imagem e o “esplendor” do Pai. O filho tornou-se carne e revelação para que o vejamos, nele nos centremos e o sigamos (...) Mas tudo isso só pode acontecer graças à onipresença discreta do Espírito³⁶.

³² RUBIO, Alfonso Garcia. *O Encontro com Jesus Cristo vivo*. São Paulo, Paulinas. p. 145.

³³ VATTIMO, Gianni. *O vestígio do vestígio*. In *A religião*. Rio de Janeiro. Estação Liberdade. p. 106.

³⁴ Efésios 4. 30.

³⁵ 1 Tessalonicenses 5.19.

³⁶ SUSIN, Luiz Carlos. Op. Cit. p.164.

Essa presença gerativa e regenerativa³⁷ do Espírito o aproxima muito da realidade materna, do mistério da gestação de um outro que exige recolhimento, retraimento, cessão dos próprios nutrientes e espaços vitais. O Espírito é – metaforicamente dizendo – a realidade materna de Deus totalmente voltada para nossa vivificação e plena humanização.

O seio materno é, ao mesmo tempo, uma onipresença envolvente e uma renúncia de si, um “vazio” para que outro ocupe o lugar e se torne um ser. A maternidade e o seio são metáforas que convêm ao Espírito (...) Ele é o mais discreto porque não é o mistério original e prometido – que é o Pai – nem é a intenção e destinação, causa exemplar e figura da criação – que é o Filho –, mas é o seio de Deus sem distância, é o abraço e o regaço envolventes (...) Essa proximidade nos envolve e nos penetra de tal forma que não temos distância sequer para podermos ver o Espírito assim como vemos o Filho na pessoa de Jesus³⁸.

Aqui se encontra a grande novidade da presença do Espírito, sua kênosis representa para nós a proximidade mais radical de Deus. Inaugurada historicamente em Jesus, essa radical proximidade tem prolongamento e profundidade nos homens e mulheres que recebem o Espírito como penhor, como herança.

Aquele que nos fortalece convosco em Cristo e nos dá a unção é Deus, o qual nos marcou com um selo e colocou em nossos corações o penhor do Espírito³⁹.

E quem nos dispôs a isto foi Deus, que nos deu o penhor do Espírito⁴⁰.

Fostes selados pelo Espírito da promessa,
o Espírito Santo,
que é o penhor de nossa herança,
para a redenção do povo que ele adquiriu
para o seu louvor e glória⁴¹.

Tanto em Jesus como em nós, a habitação do Espírito representa auto-limitação e auto-rebaixamento na dimensão histórica e concreta da existência humana. Esse livre rebaixamento e limitação apontam para a “humildade” desse Deus sem rosto, portanto discreto, que a nós, a partir de Jesus, a todos doa feição e dignidade.

As expressões do “descer” do Espírito sobre Jesus e do “repousar” do Espírito sobre ele levam a que o Espírito seja entendido como a shekiná de Deus. É o autolimitar-se e o auto-rebaixar-se do Espírito eterno e a empatia na pessoa de Jesus e na história de sua vida e de sua paixão, da mesma maneira como de acordo com a idéia dos rabinos o Espírito de Deus ligou-se à história da vida e da paixão do povo de Israel⁴².

Em suma, a presença kenótica do Espírito nos corpos de homens e mulheres traduz o extraordinário de Deus no ordinário da vida concreta. Toda atividade humana, mesmo a que nos parece mais fútil, revela e esconde a um só tempo o extraordinário de Deus. Nossos corpos ordinariamente ambíguos, capazes das mais sublimes atitudes e dos mais perversos atos, são vazados da extraordinária bondade do Deus triuno e kenótico. Como afirma Carlos Mesters:

³⁷ Ibidem. p. 39.

³⁸ Ibidem. p.164-165.

³⁹ 2 Coríntios 1. 21-22.

⁴⁰ 2 Coríntios 5.5.

⁴¹ Efésios 1. 13-14.

⁴² MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis, vozes. p. 68.

Esta descrição da vida no Espírito revela duas coisas aparentemente opostas entre si. De uma lado, deixa perceber, ainda que de longe, o aspecto extraordinário da presença do Espírito (...) Por outro lado, por mais extraordinária que tenha sido, e experiência do espírito estava encarnada em ações ordinárias e comuns da vida humana (...) o aspecto extraordinário da presença atuante do Espírito estava escondido no ordinário da vida de cada dia e era lá que deveria ser descoberto pelo olhar da fé⁴³.

Essa presença kenótica da trindade tem um desdobramento imediato sobre o seguimento de Jesus. Aliás, as palavras que antecedem o texto de Filipenses 2. 6-8 são bastante iluminadoras da incidência da dinâmica kenótica do Deus triuno sobre homens e mulheres que querem se pôr no seguimento de Jesus:

Portanto, pelo conforto que há em Cristo, pela consolação que há no Amor, pela comunhão no Espírito, por toda ternura e compaixão, levai à plenitude a 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 Jesus⁴⁴.

A vida cristã, portanto, é chamada a um constante movimento kenótico. O caminho da plena humanização passa invariavelmente pelo descentramento de si. Nesse caminho é preciso viver a kênosis nossa de cada dia. Na dinâmica kenótica do descentramento se dá a tecitura dos fios que compõem a humanização. Esses fios montam a rede necessária dos relacionamentos humanos. Isso significa dizer que só na relacionalidade ocorre a plenitude do ser humano, a humanização de todo homem e mulher.

2. Relacionalidade como caminho para a humanização. O Dom do Espírito como fundamento da vida Plena.

Creio em,
que criou mulher e homem à sua imagem,
que criou o mundo e confiou a ambos os sexos o cuidado da terra.
Creio em Jesus,
Filho de Deus, eleito de Deus,
nascido de uma mulher, Maria,
o qual escutava as mulheres e as apreciava:
morava em suas casas
e conversava com elas sobre o reino;
tinha mulheres discípulas,
que o seguiam e o ajudavam com seus bens.
Creio em Jesus,
que falou de teologia como uma mulher, junto a um poço,
e lhe revelou, pela primeira vez, ser ele o Messias,
a motivou a ir e contar as grandes novas à cidade.
Creio em Jesus,

⁴³ MESTERS, Carlos. *Descobrir e discernir o ruma do Espírito. Uma reflexão a partir da Bíblia. in Amor e Discernimento: Experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas.* São Paulo, Paulinas. p. 26-27.

⁴⁴ Filipensen 2. 1-5.

sobre quem uma mulher derramou perfume, na casa de Simão;
o qual repreendeu os homens convidados que a criticavam;
creio em Jesus,
o qual disse que essa mulher seria lembrada
pelo que havia feito – servir a Jesus,
que curou uma mulher no sábado,
restabelecendo-lhe a saúde porque era um ser humana.
Creio em Jesus, que comparou Deus
a uma mulher à procura de uma moeda perdida,
a uma mulher que varria, à procura de sua moeda.
Creio em Jesus,
que considerava a gravidez e o nascimento com veneração,
não como castigo,
mas um acontecimento arrebatador,
uma metáfora de transformação,
um novo nascer da angústia para a alegria.
Creio em Jesus,
que se comparou à galinha que abriga seus pintinhos sob suas asas.
Creio em Jesus,
que apareceu primeiro à Maria Madalena
e a enviou para transmitir a assombrosa mensagem
da ressurreição: “Vai e conta...”
Creio na universalidade do Salvador,
em quem não há judeu nem grego,
escravo nem ser livre,
homem nem mulher,
porque todos somos um na salvação.
Creio no Espírito Santo,
o espírito feminino de Deus,
que nos criou e nos fez nascer,
e qual galinha nos cobre com suas asas⁴⁵.
(Rachel C. Wahlberg)

A dinâmica kenótica da trindade propõe uma forma de ser no mundo. O esvaziamento, rebaixamento, discrição de Deus - exemplificado de forma privilegiada na habitação que o Espírito faz nos corpos masculinos e femininos de sua criação - chama num convite envolvente e cortez a um descentramento, a uma conversão que a partir de dentro quer plenificar a existência humana. Essa forma de ser no mundo proposta pelo trino e kenótico Deus é a relacionalidade. É a conversão de uma subjetividade fechada a uma subjetividade aberta. De um eu ensimesmado e estéril, a um nós fértil e regenerativo.

Esse trajeto do eu ao nós, da esterilidade à fertilidade é propriamente o testemunho que o Novo Testamento apresenta. Como diz a poesia:

Então estavam todos ali, reunidos no mesmo lugar.
Comunhão de medo e covardia,

⁴⁵ ALTMANN, Walter (org.). *Nossa fé e suas razões*. São Leopoldo. Sinodal. P. 176-177. Grifo nosso.

comunhão de temores e incertezas,
comunhão de auto-piedade e comiseração.
Estavam todos reunidos no mesmo lugar,
mas não tinham um só coração.
(...)

E então estavam todos ali, reunidos no mesmo lugar.
Comunhão de surpresa e renovo,
comunhão de sonhos e línguas,
comunhão de louvor, *oikomene*.
Estavam todos reunidos no mesmo lugar,
e tinham um só coração.
Era uma comunhão de comunidade
encorajada e pequena
diante de um império e um templo em fúria.
Mas, depois do Pentecostes, isso não importava
mais⁴⁶.

Essa forma de ser no mundo não é um estar num novo mundo, antes, é estar diferente no mesmo mundo: “*Mas, depois do Pentecostes, isso não importava mais*”.

Como me enviaste ao mundo,
também eu os envio ao mundo.
E, por eles, a mim mesmo me santifico,
para que sejam santificados na verdade.
Não rogo somente por eles,
mas pelos que, por meio de sua palavra,
crerão em mim:
a fim de que todos sejam um.
Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti,
que estejam em nós,
para que o mundo creia que tu me enviaste⁴⁷.
Um pouco antes Jesus afirma o seguintes aos seus seguidores-as:
Mas o Paráclito, o Espírito Santo
que o Pai enviará em meu nome,
vos ensinará tudo
e vos recordará tudo o que eu vos disse⁴⁸.
Quando vier o Paráclito,
que vos enviarei de junto ao Pai,
ele dará testemunho de mim.
E vós também dareis testemunho,
porque estais comigo desde o princípio⁴⁹.
O Espírito da Verdade,
que o mundo não pode acolher,
porque não o vê nem o conhece.
Vós o conheceis,
porque permanece convosco⁵⁰.

⁴⁶ ALVES, Rubem. *Culto Arte, celebrando a vida: Pentecostes*. Petrópolis, Vozes. p. 72.

⁴⁷ João 19. 18-21. Grifo nosso.

⁴⁸ João 14. 26. Grifo nosso.

⁴⁹ João 15. 26-27.. Grifo nosso.

⁵⁰ João 14. 17. Grifo nosso.

Numa dinâmica paratextual, tentando sacar um núcleo desse conjunto de textos joaninos, propomos a seguinte redação: como me enviaste...eu vos envio...na verdade...para que o mundo creia. O Espírito Santo...vos ensinará tudo...ele dará testemunho de mim...o Espírito da verdade...porque permanece em vós. Essa é a forma de ser no mundo proposta pelo trino Deus kenótico. E isso só pode ser proposto “porque ele (Espírito) permanece em nós”!

Para falar dessa forma de ser no mundo – a relacionalidade –, é preciso perceber que a humanização de homens e mulheres depende da conversão de suas subjetividades. De um fechamento em si é preciso caminhar para uma abertura à alteridade. Como afirma Alfonso Garcia Rubio:

Fechado em si mesmo, o ser humano coisifica e instrumentaliza todo tipo de relação. Se for uma pessoa religiosa, aceitará Deus só na medida em que este responde à sua expectativa. Utiliza o divino apenas para o interesse próprio, tal como utiliza as relações com os seres humanos. O outro só é “aceito” quando pode responder às suas necessidades; e o seu relacionamento com a natureza também é meramente utilitário. Não é percebido nem celebrado o simbolismo que ela contém. Quer dizer, o outro (Deus, homem, mulher, filho etc.) não é aceito como outro (...) predomina, na subjetividade fechada, a rejeição do outro como outro (...) a subjetividade fechada instaura e desenvolve relações desumanizantes, leva à morte do outro e ao desastre ecológico⁵¹.

É preciso, portanto, superar (e é próprio do Espírito promover a conversão⁵²) essa subjetividade fechada geradora de “relações desumanizantes” e, experimentar uma nova subjetividade que nos permita aceitar a proposta kenótica da nova forma de ser no mundo.

Na subjetividade aberta, o ser humano vivencia a alteridade, isto é, o reconhecimento, a aceitação e a valorização do outro, na sua diferença. Comporta superação do medo do que seja diferente e do narcisismo. Na relação com Deus, a pessoa é capaz de abrir-se à sua novidade, de aceitar a transcendência e de acolher a sua interpelação. Supera a tentação de medir Deus segundo a expectativa humana. Deus não é manipulado nem instrumentalizado. Na relação com ele, o ser humano pode encontrar respostas às carências de ser criado (...) A pessoa, nas suas relações interpessoais, se abre aos outros seres humanos, respeitados e aceitos como diferentes (...) Na relação com o meio ambiente, a pessoa supera a perspectiva meramente utilitária e mecanicista (...) Mediante um processo lento e nada fácil – identificado com o processo de humanização – a pessoa vai aprendendo a se abrir ao outro (Deus, mulher, homem, filho), respeitando-o e aceitando-o como diferente⁵³.

Esse tema da subjetividade (fechada e aberta) não é tomado aqui como estranho à teologia, sendo necessário uma “ginástica” exegética para assumi-lo como próprio. Antes, é o núcleo mesmo da relação entre homens e mulheres com Deus, com os outros e outras e com a natureza. Toda essa relacionalidade já está apresentada metaforicamente nos primeiros capítulos do livro do Gênesis, não tanto como lugar primitivo, mais como meta a atingir. Também ali está o constante chamado à conversão como caminho para a realização dessa humanização de homens e mulheres, bem como de suas relações. Tratando dessa questão à luz da pneumatologia Moltmann diz a esse propósito:

⁵¹ RUBIO, Alfonso Garcia. *Evangelização e maturidade afetiva*. São Paulo, Paulinas. p. 36-37.

⁵² Cf. Romanos 8. 14-16.

⁵³ RUBIO, Alfonso Garcia. Op. Cit. p. 37-38.

A alienação entre homem e homem, a separação entre sociedade humana e natureza, a divisão de corpo e alma, e por fim o medo religioso – tudo isto é suprimido, e nós experimentamos libertação quando voltamos a ser uma só coisa uns com os outros, com a natureza e com Deus⁵⁴.

Moltmann está se referindo exatamente ao fruto do Espírito, que é a liberdade (trataremos especificamente desse tema mais a frente), ao falar dessa forma relacional e aberta de lhe dar com o mundo e toda sua realidade. Nesse sentido, projeto de humanização e conversão não se contrapõem, antes, se realizam – ao menos potencialmente – na in-habitação do Espírito, que se faz presença e presente a toda realidade, sobretudo no protagonismo responsável dos homens e mulheres.

A conversão-humanização que é fruto da presença do Espírito em nossos corpos mortais, significa a salvação operada em nossa estrutura antropológica, por assim dizer a “divinizando”, conformando nosso espírito ao Espírito de Cristo. No dizer de Antoon Vergote:

Trata-se de compreender como o Espírito, dado para a divinização do homem, se insere eficazmente na vida do espírito, transforma-o e o perfaz para seu próprio bem-estar, sem suprimir o seu funcionamento próprio⁵⁵.

Mas, por outro lado, esses testemunhos impõem à antropologia a tarefa de pensar o ser humano como suscetível da ação salvífica do Espírito⁵⁶.

Essa “divinização⁵⁷” não é outra coisa que a plena humanização. Esta, por sua vez, acontece na conversão à subjetividade aberta que coloca homens e mulheres numa dinâmica de relacionalidade. Todas estas coisas, porém, só são possíveis na espacialidade vital que é o seio maternal do Espírito. E é essa espacialidade maternal que em sua contração generosa abre espaço para o desenvolvimento da divinização-humanização realizada na relacionalidade que nos é possível na subjetividade aberta.

2.1. Dimensão de imanência e interiorização.

Ao falar do descentramento que a presença do Espírito quer operar nos homens e mulheres que o acolhem, não se quer sugerir nenhum tipo auto-negação, nem tão pouco nenhum tipo de pessimismo radical mais ou menos influenciado por matrizes intelectuais e religiosas de corte dualista⁵⁸. Descentrar-se não corresponde a negar-se/aniquilar-se, antes é um convite a um encontro mais profundo com o outro, que em última análise acaba por cooperar para um maior conhecimento do próprio eu. É uma relação que se funda na própria interioridade, só que se mantém à medida que se abre à alteridade.

Tomamos aqui como pedagogo o professor Alfonso Garcia Rubio que da seguinte forma propõe essa necessária dimensão da interioridade no caminho de uma subjetividade aberta:

⁵⁴ MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis, vozes. p. 118.

⁵⁵ VERGOTE, Antoon. *O Espírito, força de salvação e de saúde espiritual*. In. *A experiência do Espírito Santo*. Petrópolis, Editora Vozes. p. 177.

⁵⁶ Ibidem. p. 181.

⁵⁷ Antoon Vergote, citando Santo Irineu diz o seguinte sobre a divinização do Homem como obra do Espírito: “O Senhor ‘infundiu Deus no homem pelo Espírito’”. Ibidem. p. 177.

⁵⁸ Alfonso Garcia Rubio em sua monumental obra de Antropologia teológica *Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*, trabalha em seu segundo capítulo as influências do dualismo no pensamento e práticas cristãs. Ver pp. 95-114.

A dimensão de interioridade ou imanência: a pessoa estar centrada em si própria, orientada para a própria interioridade. Esta dimensão pode ser desdobrada da seguinte maneira.⁵⁹

Autopossessão: a pessoa se autopertence, possui autonomia própria no nível ôntico (...) consequência: a pessoa não é propriedade de outro⁶⁰.

Liberdade e responsabilidade: a pessoa é capaz de escolher determinados valores por si mesma. (...) é chamada a ser livre (...) Consequência: repugna à dignidade da pessoa todo o tipo de manipulação⁶¹.

Perseidade: a pessoa tem em si a sua própria finalidade. No seu agir, a pessoa, acima de tudo, se auto-realiza como ser pessoal (...) Consequência: a pessoa não é um objeto ou um instrumento para ser usado e depois deixado de lado (...) viver puramente em função do outro, descuidando sua autofinalidade, aliena a pessoa, desumanizando-a⁶².

Estes aspectos da antropologia reforçam a dimensão de interioridade e imanência de cada pessoa, valorizando-a em sua dignidade e valor⁶³. Em plena convergência como esses elementos antropológicos estão os elementos teológicos que afirmam a habitação do Espírito nos corpos mortais de homens e mulheres. Sobretudo a convergência se dá nos frutos, ou consequências, de cada um desses elementos, a saber: dignidade e humanização.

O reconhecimento do Espírito como força de salvação e de saúde espiritual orienta-nos para a afirmação da unidade do homem psíquico, espiritual, cultural e religioso. Este reconhecimento restitui à palavra “salvação” sua plenitude existencial. Ele implica que a presença eficaz do Espírito regenera o homem em todas as suas dimensões, que a salvação cristã não é apenas uma mutação escatológica, mas que opera já eficazmente na existência humana e na cultura. Se o Espírito age livremente, é sempre ainda no interior humano e, por conseguinte, segundo a ordem humana, cujos estudos antropológicos nos permitem conhecer os princípios. O Espírito age unindo-se ao espírito humano, não contra ele ou fora dele⁶⁴.

Essa convergência entre o antropológico e teológico é, porém, assimétrica uma vez que o Espírito é o fundamento da humanização. Os elementos antropológicos de afirmação da dignidade humana encontram no Espírito “derramado sobre toda carne⁶⁵” sua fonte primordial. Como afirma Paulo:

A Lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte⁶⁶.

Se, porém, Cristo está em vós, o corpo está morto, pelo pecado, mas o Espírito é vida, pela justiça. E se o espírito daquele que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós⁶⁷.

O caminho para a humanização que é a relacionalidade tem sua origem e finalidade no Espírito. É ele quem se oferece como Dom para o novo homem e para nova mulher

⁵⁹ RUBIO, Alfonso Garcia. *Unidade na Pluralidade: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo, Paulinas. p. 308.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem. p. 309.

⁶⁴ VERGOTE, Antoon. Op.Cit. p.182-183.

⁶⁵ Cf. Joel 3. 1-2 e Atos 2 14-36.

⁶⁶ Romanos 8. 2.

⁶⁷ Romanos 8. 10-11.

no chamado a uma nova forma de ser no mundo. Isso só é possível “porque o Espírito é o elemento divino na humanidade, a delegação terrestre de Deus, sua marca ativa que opera já na humanização do homem e nele insere o Reino⁶⁸”.

2.2. Dimensão de abertura ou transcendência.

A dimensão de imanência deve ser articulada em conjunto com a dimensão de transcendência. Interioridade e alteridade devem se iluminar mutuamente, corrigindo-se e afirmando-se. Por um lado é certo que a pessoa é chamada a se auto-possuir e desenvolver sua própria finalidade⁶⁹. Porém, isso não pode justificar um auto-centramento que isole a pessoa num fechamento ao entorno de seus próprios interesses, projetos e aspirações.

Esse movimento rumo à alteridade, uma vez iniciado a partir de uma interioridade salutarmente fortalecida, opera a plena humanização. Homens e mulheres encontrados consigo a procura do encontro com o O(o)utro. Isso é relacionalidade, e nesse caminho há humanização.

Esse caminho de humanização se dá numa circularidade elíptica onde as linhas tocam os extremos de um espaço. Há aí um encontro com o outro em todas as suas dimensões: o outro que é o mundo, o outro que é o irmão e, aquele que é o totalmente outro.

2.2.1. Abertura ao mundo⁷⁰.

É verdade que a pessoa é qualitativamente diferente das coisas do mundo e da natureza, mas é igualmente certo que a pessoa humana, pessoa encarnada, forma parte também do mundo natural. É criatura entre as criaturas, unidas a todas as outras numa solidariedade fundamental. É verdade que a pessoa humana, imagem de Deus, é chamada a trabalhar o mundo para transformá-lo em morada digna dos homens (todos); mas trata de um relacionamento que deve ser vivido responsabilmente e deve sempre estar penetrado do respeito às leis que regem o dinamismo do ecossistema do qual o homem é parte⁷¹.

O homem e a mulher enquanto pessoas os são no mundo, quer em sua representação como cultura ou natureza. Certa racionalidade instrumental operou um divórcio entre a pessoa e seu mundo⁷², tornando-o estranho e, portanto sujeito à exploração e subjugação. Numa proposta de humanização e relacionalidade esse divórcio deve ser superado. Um reencontro de homens e mulheres com o mundo (natureza/cultura) é urgente. Sem ele está ameaçada a vida de tudo e todos.

Essa superação do estranhamento entre pessoa e mundo encontra no Espírito seu fundamento mais íntimo⁷³. Ele é chamado pela tradição cristã de Espírito Criador⁷⁴.

⁶⁸ VERGOTE, Antoon. Op.Cit. p. 186.

⁶⁹ Cf. RUBIO, Alfonso Garcia. Op. Cit. p. 309.

⁷⁰ Ibidem. p. 310.

⁷¹ Ibidem.

⁷² A esse respeito ver *O Ponto de Mutação* de Fritjof Capra, da Editora Cultrix. Vale a pena destacar sobretudo o terceiro capítulo: A influência do pensamento cartesiano-newtoniano. Pp. 93-256.

⁷³ A esse propósito escreve Jürgen Moltmann: “Mas quando falamos na ruah Yahweh, em hebraico, estamos dizendo: Deus é um furacão, uma tempestade, uma força no corpo e na alma, na humanidade e na natureza”. *O Espírito da Vida*. p. 49.

⁷⁴ Para uma profunda abordagem do Espírito como Criador ver: EDWARDS, Denis. *O Sopro de vida. Uma Teologia do Espírito Criador*. São Paulo, Loyola. 2007. Nessa obra o autor faz um percurso que

Segundo a narrativa da origem o Espírito está presente no caos primordial para que ele seja um caos generativo: “No princípio, Deus criou o céu e a terra. Ora, a terra estava vazia e vaga, as trevas cobriam o abismo, e um vento de Deus pairava sobre as águas^{75cc}. Esse Espírito é também força regenerativa sustentando desde dentro toda a extensão do criado:

Escondes tua face e eles se apavoram,
retiras sua respiração e eles expiram,
voltando ao pó.
Envias teu sopro e eles serão criados,
e assim renovas a face da terra⁷⁶.

Vento de Deus, sua respiração, seu sopro, são correspondentes à Ruah, que segundo a expressão hebraica se refere à experiência de vitalidade feminina com a qual o Espírito é identificado na Bíblia Hebraica⁷⁷. É o Espírito como seio materno que gera todas as coisas, e é Ele mesmo que as regenera, mas não sem a cooperação responsável daqueles-as que o acolhem como suas habitações. Somos nessa jornada companheiros aguardando a redenção de nossos corpos, qualquer que seja a categoria que eles se encontrem na biodiversidade que desde o início era gerada sob as asas maternas do Espírito.

Pois sabemos que a criação inteira geme e sofre as dores de parto até o presente. E não somente ela. Mas também nós, que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente, suspirando pela redenção de nosso corpo⁷⁸.

No caminho da humanização somos conduzidos pelo Espírito ao encontro com o cosmo, a uma relação de cumplicidade, irmandade e sobrevivência. Como propõe Denis Edwards: “É o Sopro Sagrado de Deus que encontramos em todas as nossas experiências de comunhão autênticas. É o Sopro de Deus que leva a criação a um futuro aberto que renova todas as coisas^{79cc}”.

2.2.2. Abertura aos outros⁸⁰.

A liberdade, autonomia e autofinalidade da pessoa se realiza na relação, no diálogo, no encontro, na abertura aos outros seres pessoais. Sair de si para o encontro (em diversos níveis) é constitutivo da pessoa⁸¹.

Essa abertura ao outro é um aspecto dos mais centrais no processo de humanização⁸². Efetivamente nosso parâmetro de relação é o outro, aquele que pode nos interpelar do

vai do texto bíblico à física quântica. Digno de nota é sua ampla abordagem na teologia Patrística sobre o tema do Espírito Criador, sobretudo, quando fala de São Basílio. pp. 63-79.

⁷⁵ Gênesis 1. 1-2. Grifo nosso.

⁷⁶ Salmo 104. 29-30. Grifo nosso.

⁷⁷ Cf. SUSIN, Luiz Carlos. Op. Cit. p. 39.

⁷⁸ Romanos 8. 22-23.

⁷⁹ EDWARDS, Denis. *O Sopro de vida. Uma Teologia do Espírito Criador*. São Paulo, Loyola. P. 64.

⁸⁰ RUBIO, Alfonso Garcia. Op. Cit. p. 310-311.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Esse “outro” não é somente uma pessoa, é também uma sociedade, uma comunidade, um coletivo. Isso coloca o encontro com esse outro em diversos níveis. Há o nível personalista, mas também o nível sociopolítico. É exatamente esse último que tem sido mais desprezado ao longo da história da teologia, sobretudo da pneumatologia. A esse propósito merece atenção a obra de José Comblim *O Espírito*

qual não podemos escapar à sua face. O escritor da primeira carta de João leva essa centralidade referencial da presença de Deus - habitação de seu Espírito – as últimas conseqüências, àquelas de nível soteriológico e escatológico.

O que ama o seu irmão permanece na luz,
e nele não há ocasião de queda⁸³.
Nós sabemos que passamos da morte para a vida,
porque amamos os irmãos⁸⁴.
Nisto se manifestou o amor de Deus por nós:
Deus enviou o seu Filho único ao mundo
para que vivamos por ele⁸⁵.
Caríssimos,
se Deus assim nos amou,
devemos, nós também, amar-nos uns aos outros.
Ninguém jamais contemplou a Deus.
Se nos amarmos uns aos outros,
Deus permanece em nós,
e o seu amor em nós é levado à perfeição.
Nisto reconhecemos
que permanecemos nele e ele em nós:
Ele nos deu o seu Espírito⁸⁶.

Os que estão em Deus passaram da morte à vida. O sinal dessa passagem é o amor concreto que se dá na relação dos corpos, das paixões, dos padecimentos e privações, festejos e farturas. Esse estar em Deus nos aproxima, nos iguala em dignidade. *Nós* estamos em Deus. *Nós* somos suas habitações. E todo o discernimento dessa presença de Deus em nós depende da capacidade de percebê-lo no outro. Se amamos... E como é possível fazer essa experiência de estar em Deus e de telo em nós? Só é possível fazê-la porque nos foi dado como Dom humilde e discreto o Espírito do próprio Amante. Foi-nos dado o próprio Amor.

2.2.3. Abertura a Deus⁸⁷.

É o aspecto mais fundamental da pessoa (...) Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano; só o ser humano pode falar com Deus e aceitar a sua proposta. A relação com Deus, relação única e exclusiva, faz de cada individuo humano uma pessoa e não apenas mais um individuo da espécie humana⁸⁸.

Essa relação primordial com Deus dá a base para as demais relações. Todo o processo de humanização que se concretiza na relacionalidade depende dessa relação fundamental com Deus. Isso dizemos, porque dessa relação recebemos a filiação. O *nós* que evocamos como projeto da humanização, não é simplesmente um ajuntamento de pessoas estranhas no nível ontológico. Esse *nós* é um encontro de filhos, e é exatamente aí que ele encontra toda sua força. Somos encontrados por Deus como filhos na pessoa

Santo e a Libertação, da editora Vozes. Cito também meu texto *A dimensão carismático-libertadora da pneumatologia protestante. Uma perspectiva marginal*, que se encontra no livro *Amor e discernimento* da Editora Paulinas. pp. 143-162.

⁸³ 1 João 2. 10.

⁸⁴ 1 João 3. 14.

⁸⁵ 1 João 4. 9.

⁸⁶ 1 João 4. 9-13. Grifo nosso.

⁸⁷ RUBIO, Alfonso Garcia. Op. Cit. p. 311.

⁸⁸ Ibidem.

de seu Filho. Como diz o evangelho de João: “a todos que o receberam (Jesus) deu o poder de se tornarem filhos de Deus⁸⁹”.

Com Jesus Cristo, a valorização do homem como ser pessoal chega até a um ponto inimaginável. É em Jesus Cristo que percebemos como é extraordinária a dignidade de cada ser humano concreto isto é, de cada pessoa. Em Jesus Cristo percebemos como a pessoa se realiza sobretudo na relação com o Tu divino, um Deus certamente com características pessoais⁹⁰.

Fechando essa circularidade relacional encontramos novamente a centralidade do Espírito como fundamento da humanização, como força de vida e espaço vital. É isso que nos diz Paulo:

Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de uma mulher, nascido sob a Lei, para remir os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. E porque sois filhos, enviou Deus aos nossos corações o Espírito do seu Filho, que clama: *Abba*, Pai! De modo que já não és escravo, mas filho⁹¹.

Ou, ainda de forma mais radical: “Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus⁹²”. Envolvidos por essa presença filiadora do Espírito somos animados no caminho da humanização e da relacionalidade.

⁸⁹ João 1. 12.

⁹⁰ RUBIO, Alfonso Garcia. Op. Cit. p. 311.

⁹¹ Gálatas 4. 4-6.

⁹² Romanos 8. 14.

Comentários Teológicos à Carta da Terra

Paulo Fernando Carneiro de Andrade

I. A Carta da Terra

A Unesco aprovou em 14 de março de 2000 um importante documento, conhecido como “A Carta da Terra”, que traduz hoje um consenso ético mínimo sobre algumas das grandes questões éticas atuais e que se constitui em um ponto importante de atualização, em nosso tempo, de alguns princípios e valores éticos fundamentais assim como das virtudes que devemos cultivar no contexto atual. Esse documento foi fruto de um longo processo de elaboração, envolvendo mais de cem mil pessoas em 46 países. Da comissão de redação inicialmente coordenada por Maurice Strong e M. Gorbachev e posteriormente por Steven Rockefeller, fez parte o teólogo brasileiro Leonardo Boff. O texto integral da Carta da Terra pode ser encontrado no seguinte Site: <<http://www.ufmt.br/remtea/downloads/Carta%20da%20Terra.doc>>

A Carta divide-se em três partes: uma Introdução, seguida dos Princípios, encerrando-se com uma Conclusão. Em seu *Preâmbulo*, parte da Introdução, a Carta afirma a gravidade do atual momento histórico: “*Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro*”. O momento atual constitui-se em uma encruzilhada. O momento é grave, pois a própria vida está ameaçada: “*Os padrões dominantes de produção e consumo estão causando devastação ambiental, redução dos recursos e uma massiva extinção de espécies*”. Trata-se, segundo a Carta, da escolha entre manter os padrões atuais de produção e consumo e conseqüentemente caminhar na direção da destruição da vida, ou de mudar o rumo, construindo outras formas de desenvolvimento que possam preservar o futuro da vida. Não existe um futuro já determinado. O futuro depende de nós, de nossas escolhas: “*A escolha é nossa: formar uma aliança global para cuidar da Terra e uns dos outros, ou arriscar a nossa destruição e a da diversidade da vida*”. Nós hoje detemos os meios tecnológicos que nos permitem optar por um caminho ou outro. A decisão a ser tomada não é técnica, mas política, e deve ser tomada a partir dos valores e princípios éticos fundamentais: “*Necessitamos com urgência de uma visão de valores básicos para proporcionar um fundamento ético à emergente comunidade mundial*”. Para tanto a Carta passa a expor os Princípios que devem orientar as futuras decisões: “*Portanto, juntos na esperança, afirmamos os seguintes princípios, todos interdependentes, visando um modo de vida sustentável como critério comum, através dos quais a conduta de todos os indivíduos, organizações, empresas de negócios, governos e instituições transnacionais será guiada e avaliada*”.

a) Os Princípios da Carta da Terra

A Carta, em seus *Princípios*, elenca inicialmente um princípio geral com quatro grandes compromissos e em seguida outros três grandes princípios que se desdobram em outros doze pontos.

Princípio geral:

“RESPEITAR E CUIDAR DA COMUNIDADE DE VIDA

- Respeitar a Terra e a vida em toda sua diversidade.
- Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor.

- Construir sociedades democráticas que sejam justas, participativas, sustentáveis e pacíficas.
- Garantir a generosidade e a beleza da Terra para as atuais e as futuras gerações.”

O princípio fundamental nos convoca a respeitar e cuidar da vida de um modo amplo, reconhecendo não só a dignidade e o valor inalienável de cada vida humana, mas também a importância de todas as formas de vida, que se encontram interligadas e cujo valor não é determinado pelo uso que delas podemos fazer. O respeito à vida exige de nós também o compromisso com a constituição de sociedades que sejam justas, participativas, pacíficas e sustentáveis, bem como o compromisso com as futuras gerações que devem receber de nós não apenas um meio ambiente onde a vida seja possível, mas também valores, tradição e instituições que permitam a longo termo a prosperidade e o desenvolvimento.

Princípios Necessários para o Cumprimento dos Quatro Compromissos:

INTEGRIDADE ECOLÓGICA

- Proteger e restaurar a integridade dos sistemas ecológicos da Terra, com especial preocupação pela diversidade biológica e pelos processos naturais que sustentam a vida.
- Prevenir o dano ao ambiente como o melhor método de proteção ambiental e quando o conhecimento for limitado, tomar o caminho da prudência.
- Adotar padrões de produção, consumo e reprodução que protejam as capacidades regenerativas da Terra, os direitos humanos e o bem-estar comunitário.
- Avançar o estudo da sustentabilidade ecológica e promover a troca aberta e uma ampla aplicação do conhecimento adquirido.

JUSTIÇA SOCIAL E ECONÔMICA

- Erradicar a pobreza como um imperativo ético, social, econômico e ambiental.
- Garantir que as atividades econômicas e instituições em todos os níveis promovam o desenvolvimento humano de forma equitativa e sustentável.
- Afirmar a igualdade e a equidade de gênero como pré-requisitos para o desenvolvimento sustentável e assegurar o acesso universal à educação, ao cuidado da saúde e às oportunidades econômicas.
- Defender, sem discriminação, os direitos de todas as pessoas a um ambiente natural e social, capaz de assegurar a dignidade humana, a saúde corporal e o bem-estar espiritual, dando especial atenção aos direitos dos povos indígenas e minorias.

DEMOCRACIA, NÃO VIOLÊNCIA E PAZ

- Fortalecer as instituições democráticas em todos os níveis e proporcionar-lhes transparência e prestação de contas no exercício do governo, a participação inclusiva na tomada de decisões e no acesso à justiça.
- Integrar na educação formal e aprendizagem ao longo da vida, os conhecimentos, valores e habilidades necessárias para um modo de vida sustentável.
- Tratar todos os seres vivos com respeito e consideração.

- Promover uma cultura de tolerância, não violência e paz.”

A integridade ecológica surge como o primeiro dos princípios necessários para que possamos cumprir os quatro compromissos derivados do Princípio Geral. Sem a defesa da integridade ecológica não é possível comprometer-se com o respeito e o cuidado da comunidade de vida. Para tanto é importante que se adotem planos mundiais de desenvolvimento sustentável, que se criem reservas, se promova a recuperação de espécies ameaçadas e se manejem os recursos naturais de maneira responsável. A melhor maneira de proteger o ambiente é prevenir danos a ele. A via da prudência deve ser seguida e as ações devem ser orientadas na direção de nunca provocar danos irreversíveis ao meio ambiente. Quando houver dúvidas sobre a segurança para o meio ambiente de determinada atividade, essa deve ser evitada até que seja considerada segura.

Os padrões de produção e consumo, segundo a Carta, devem ser adotados baseados na capacidade regenerativa do meio ambiente assim como em sua capacidade de gerar bem estar comunitário. Um padrão de produção e consumo que leve a danos permanentes no meio ambiente não nos permite garantir a vida das gerações futuras. Do mesmo modo o bem estar comunitário deve ser privilegiado em relação ao bem estar de um pequeno grupo. A saúde deve também ser tratada como um bem ecológico e o acesso universal aos cuidados da saúde são essenciais para a manutenção da vida com qualidade. Atualmente diversas regiões do mundo são ameaçadas por endemias graves que ameaçam populações inteiras. Remédios necessários para a sobrevivência de milhares de pessoas não são acessíveis pelo seu alto custo protegido por um sistema de patentes que visa em última instância garantir os lucros da indústria farmacêutica .

Deve-se também avançar os estudos da sustentabilidade ecológica privilegiando a troca e a democratização do conhecimento adquirido e das tecnologias desenvolvidas. A cooperação científica internacional deve ser estimulada e não deve ser objeto de patentes que impedem o acesso ao conhecimento necessário à proteção do meio ambiente e à vida. O conhecimento e a sabedoria tradicionais não devem ser delegados a um plano inferior, e devem ser integrados ao rico patrimônio do saber coletivo.

O segundo desses princípios diz respeito à justiça social e econômica. A erradicação da pobreza é um imperativo ético, econômico, social e ambiental. Todo ser humano tem igual dignidade e o mesmo direito a uma vida que lhe permita realizar-se. O acesso à educação, à saúde, bem como aos bens necessários a uma vida digna devem ser garantidos. Aí se inclui o direito ao acesso à água potável, ao ar puro, à segurança alimentar, aos solos não contaminados, à moradia e a um saneamento seguro. Os recursos devem ser distribuídos entre todos para que a vida possa ser vivida com dignidade. Os mais vulneráveis, os que sofrem ou possuem menos capacidades devem ser protegidos para que também possam alcançar suas aspirações e ter uma vida digna.

A atividade econômica deve promover o desenvolvimento sustentável e também a distribuição de riquezas dentro e entre as nações. As atividades econômicas, inclusive o comércio, devem ser equitativas e transparentes. O trabalho humano não deve ser explorado e deve ser fonte de manutenção de uma vida digna. Um forte obstáculo apontado na carta à justiça social e econômica encontra-se nas dívidas internacionais onerosas que sufocam os países em desenvolvimento.

A igualdade e equidade de gênero é também um pré-requisito fundamental para que se possa alcançar a justiça social e econômica. Os direitos das mulheres e das meninas devem ser garantidos em todas as culturas e em todos os países, a violência contra elas deve ser extinta. A participação das mulheres em todos os aspectos da vida deve ser

promovida. Elas devem ser reconhecidas como parceiras plenas e paritárias, tomadoras de decisão, líderes. A Carta afirma nesse contexto que a família deve ser fortalecida.

O terceiro desses princípios diz respeito à democracia, à não violência e à paz. Para poder alcançar o “cuidado da comunidade de vida”, é necessário incentivar as instituições democráticas em todos os níveis, constituindo governos transparentes que estejam verdadeiramente a serviço da vida e de todos. Isso inclui o incentivo à participação inclusiva nas tomadas de decisão e o acesso à justiça. Todos devem ter acesso às informações sobre aquilo que pode afetá-lo. O direito à liberdade de opinião, de expressão e associação e de oposição deve ser garantido em todos os lugares. Para que a democracia possa se realizar é necessário um firme combate à corrupção em todas as instituições públicas e privadas. A constituição de uma efetiva comunidade global não pode ser feita em detrimento das comunidades locais. Ao contrário, a Carta sustenta ser necessário o fortalecimento das comunidades locais, que devem inclusive estarem habilitadas a cuidar de seus próprios ambientes, natural e social, para que se possa constituir, de fato, uma comunidade global. Local e Global não se excluem.

A educação formal e o aprendizado que deve se dar durante toda a vida, integrando conhecimentos científicos e sabedoria tradicional, orientada, para o respeito ao outro, à tolerância, a igualdade de gênero e um modo de vida sustentável é um fator fundamental para a constituição da democracia e o cuidado da comunidade de vida. Deve-se reconhecer a importância de uma educação que não leve em conta apenas aspectos técnicos, mas também morais e espirituais.

II. Algumas observações à luz da Doutrina Social da Igreja

Cabe em primeiro lugar observar que a Carta da Terra encontra-se em profunda sintonia com os fundamentos da Doutrina Social da Igreja. O Papa João XXIII na Encíclica *Pace in Terris* (1963) já havia feito uma ampla recepção católica da doutrina dos Direitos Humanos. Entre os direitos principais listados pelo Papa encontra-se em primeiro lugar o “*direito à existência, à integridade física, aos recursos correspondentes a um digno padrão de vida*”, o que inclui também o direito de ser amparado na doença, na velhice, assim como na viuvez, na invalidez e em caso de desemprego forçado. O Papa também afirma a existência de direitos morais e culturais que incluem o direito à liberdade de pensar e expressar o pensamento e a receber informações verídicas sobre acontecimentos públicos, bem como o direito à educação e à formação técnica e profissional. Outro campo de direitos é constituído pelos direitos econômicos, civis e políticos que incluem o direito ao trabalho e à justa remuneração, o direito de participar ativamente da vida pública, o direito de reunião e associação, assim como o direito de emigração e imigração. O conjunto de Direitos afirmados nessa Encíclica ultrapassa os constantes na Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, sobretudo pela ênfase dada aos direitos sociais e econômicos, assim como se distingue da visão liberal dos Direitos Humanos ao integrar os direitos individuais aos sociais, a partir do princípio da responsabilidade social e do dever de solidariedade que liga as pessoas humanas.

O Papa Paulo VI prosseguiu nesta mesma estrada em sua primeira Encíclica Social. Neste contexto devem ser destacados três importantes contribuições que se encontram na *Populorum Progressio* (1967). A primeira é o estabelecimento de um nexos intrínseco entre a missão evangélica confiada à Igreja e o processo de desenvolvimento econômico social dos povos: “*O desenvolvimento dos povos, especialmente daqueles que se*

esforçam por afastar a fome, a miséria, as doenças endêmicas, a ignorância; que procuram uma participação mais ampla nos frutos da civilização, uma valorização mais ativa das suas qualidades humanas; que se orientam com decisão para o seu pleno desenvolvimento, é seguido com atenção pela Igreja. Depois do Concílio Ecumênico Vaticano II, uma renovada conscientização das exigências da mensagem evangélica traz à Igreja a obrigação de se pôr ao serviço dos homens, para os ajudar a aprofundarem todas as dimensões de tão grave problema e para os convencer da urgência de uma ação solidária neste virar decisivo da história da humanidade” (PP 1). Não se trata de qualquer forma de desenvolvimento, mas daquilo que é chamado por Paulo VI de “desenvolvimento integral” ou do “desenvolvimento da pessoa humana” (PP 6; 15). Para Paulo VI, o desenvolvimento social e econômico inclui-se na própria ordem da Criação e, nesse sentido, não é uma opção. Fazendo parte do desígnio de Deus Criador, o desenvolvimento social e econômico é parte indissociável do desenvolvimento humano integral e da vocação humana. A luta pelo desenvolvimento e contra a miséria e a exclusão é, portanto, parte da missão salvífica da Igreja e não consequência dessa: “Nos desígnios de Deus, cada homem é chamado a desenvolver-se, porque toda a vida é vocação. E dado a todos, em germe, desde o nascimento, um conjunto de aptidões e de qualidades para as fazer render: desenvolvê-las será fruto da educação recebida do meio ambiente e do esforço pessoal, e permitirá a cada um orientar-se para o destino que lhe propõe o Criador. Dotado de inteligência e de liberdade, é cada um responsável tanto pelo seu crescimento como pela sua salvação. Ajudado, por vezes constrangido, por aqueles que o educam e rodeiam, cada um, sejam quais forem as influências que sobre ele se exerçam, permanece o artífice principal do seu êxito ou do seu fracasso: apenas com o esforço da inteligência e da vontade, pode cada homem crescer em humanidade, valer mais, ser mais. Por outro lado, este crescimento da pessoa humana não é facultativo. Como toda a criação está ordenada em relação ao Criador, a criatura espiritual é obrigada a orientar espontaneamente a sua vida para Deus, verdade primeira e soberano bem. Assim o crescimento humano constitui como que um resumo dos nossos deveres. Mais ainda, esta harmonia, pedida pela natureza e enriquecida pelo esforço pessoal e responsável, é chamada a ultrapassar-se. Pela sua inserção em Cristo vivificante, o homem entra num desenvolvimento novo, num humanismo transcendente que o leva a atingir a sua maior plenitude: tal é a finalidade suprema do desenvolvimento pessoal” (PP 15-16).

A segunda contribuição encontra-se na centralidade do pobre na Missão da Igreja, tema que posteriormente foi desenvolvido entre nós como “opção preferencial pelos pobres”. O tema da relação entre a Igreja e os pobres já havia irrompido no Concílio Vaticano II, embora não tenha sido explicitado em grandes linhas em seus Documentos. A encíclica de Paulo VI tem o grande mérito de apontar de modo inequívoco a centralidade dos pobres nos Evangelhos e na Missão de Jesus e, portanto, na necessidade de que a Missão da Igreja se desenvolva a partir dessa centralidade: “*Fiel ao ensino e exemplo do seu divino Fundador, que dava como sinal da sua missão o anúncio da Boa Nova aos pobres, [Lc 7, 22] a Igreja nunca descurou a promoção humana dos povos aos quais levava a fé em Cristo” (PP 12). Nesse contexto o Papa chega a recordar sua presença na Assembléia das Nações Unidas, nas quais se fez “advogado dos pobres”, recordando um antigo título Patrístico e Medieval dos episcopos (procurator et dispensator pauperum): “Enquanto decorria em Roma o Concílio Ecumênico Vaticano II, circunstâncias providenciais levaram-nos a dirigir-nos à Assembléia Geral das Nações Unidas: fizemo-nos, diante deste vasto areópago, o*

advogado dos povos pobres” (PP 4). Os termos pobre, países pobres e pobreza aparecem 25 vezes na Encíclica. Na América Latina, sobretudo a partir de Medellín, essa perspectiva se torna fundante, seja de uma nova perspectiva Pastoral e Teológica, seja mesmo de um novo modo de ser Igreja e cristão. A opção pelos pobres latino-americanos possui dois significados centrais articulados entre si: trata-se de assumir a perspectiva do pobre, o seu olhar, seus interesses e de possibilitar que os pobres tornem-se sujeitos sociais e eclesiais plenos. Nessa perspectiva não se trata de construir uma Pastoral ou uma ação social voltada para os pobres, mas de buscar constituir os meios para que os mesmos possam ser os sujeitos da transformação histórica assim como possam ter plena participação na Igreja. Esses princípios se traduziram seja na criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e na chamada Pastoral Popular, seja na ação social da Igreja voltada para o fortalecimento dos Movimentos Populares e Ação Sindical.

A terceira contribuição encontra-se na rejeição da perspectiva liberal e na afirmação da necessidade de uma intervenção dos Estados e da Sociedade para regular a vida econômica em favor dos pobres, bem como de uma ação conjunta mundial, articulada por organismos internacionais, em favor dos países pobres. Paulo VI afirma sobre o nascimento do capitalismo que: *“Infelizmente, sobre estas novas condições da sociedade, construiu-se um sistema que considerava o lucro como motor essencial do progresso econômico, a concorrência como lei suprema da economia, a propriedade privada dos bens de produção como direito absoluto, sem limite nem obrigações sociais correspondentes. Este liberalismo sem freio conduziu à ditadura denunciada com razão por Pio XI, como geradora do “imperialismo internacional do dinheiro”. [GS 71, #6] Nunca será demasiado reprovar tais abusos, lembrando mais uma vez, solenemente, que a economia está ao serviço do homem. [QA AAS23 ,1031, p.212]”* (PP 26). Na encíclica, a partir da centralidade dos Pobres e dos conceitos Patrísticos de que “o supérfluo por direito é dos Pobres” e da “Destinação Universal dos Bens”, Paulo VI afirma a necessidade de que os ricos e os países mais ricos auxiliem de modo concreto os pobres e as nações pobres, assim como relativiza o direito de propriedade privada, quando esse se torna um obstáculo à superação da pobreza e da exclusão social: *“Quer dizer que a propriedade privada não constitui para ninguém um direito incondicional e absoluto. Ninguém tem direito de reservar para seu uso exclusivo aquilo que é supérfluo, quando a outros falta o necessário. Numa palavra, “o direito de propriedade nunca deve exercer-se em detrimento do bem comum, segundo a doutrina tradicional dos Padres da Igreja e dos grandes teólogos”. Surgindo algum conflito “entre os direitos privados e adquiridos e as exigências comunitárias primordiais”, é ao poder público que pertence “resolvê-lo, com a participação ativa das pessoas e dos grupos sociais” [Lettre à la Semaine Sociale de Brest, em L’homme et la révolution urbaine, Lyon, Chronique sociale, 1965, pp. 8 e 9]”* (PP 23).

Nesse contexto cabe sublinhar uma contribuição específica da Igreja Latino-americana ao desdobrar teológico-pastoral da Encíclica *Populorum Progressio*. Embora Paulo VI sublinhe que a existência da pobreza de muitos ao lado da riqueza extrema de um pequeno grupo constitua-se como uma situação de injustiça e de reconhecer que o simples desenvolvimento não trará em si mesmo a melhora da situação dos pobres, pois os mecanismos atuais continuam a favorecer uma crescente concentração das riquezas, nos níveis locais e mundial (PP 30), foi a acolhida por parte da teologia latino-americana da Teoria da Dependência que permitiu à Igreja Latino-americana avançar na percepção do nexo causal entre a riqueza de uns e a miséria de muitos. A injustiça da

situação da repartição extremamente desigual das riquezas no interior das nações e entre essas não se encontra somente em relação ao dever de solidariedade que obriga aos seres humanos ao mútuo socorro, mas também no fato de que a exagerada riqueza de parte do mundo se construiu e é mantida por mecanismos de exploração e exclusão dos mais pobres. O fluxo de riquezas mundiais se dá na direção dos mais pobres para os mais ricos. É a imensa multidão de pobres no mundo que sustenta a riqueza de uns poucos grupos e uma minoria de nações. O avanço da globalização neo-liberal das últimas décadas só agravou essa situação.

A atualidade dessa encíclica se encontra na permanência de seu apelo fundamental a uma reorganização mundial a partir dos interesses dos pobres desse mundo, com a constituição de controles efetivos nacionais e internacionais dos mercados, garantindo a justiça e o desenvolvimento integral de todos homens e mulheres e em tornar irreversível a idéia de que o engajamento da Igreja nessa ação é parte integrante e indissociável de sua Missão.

O Papa João Paulo II em suas Encíclicas Sociais acentua sobremaneira o princípio patrístico da Destinação Universal dos Bens (Laboren Exercens 14, Sollicitudo rei Socialis 42, Centesimus Annus, capítulo IV, 30-43). Tradicionalmente este princípio tem sido aplicado ao campo econômico social sobretudo para fundar o direito de propriedade e ao mesmo tempo ressaltar os limites deste direito, conforme os argumentos que se encontram na Summa Teologica de São Tomás de Aquino (II^a, II^{ae}, q. 66, art 1 e 2). Na encíclica Sollicitudo rei Socialis o Papa João Paulo II enfatizando os limites do direito à propriedade privada chega a afirmar que “sobre a propriedade, de fato, pesa ‘uma hipoteca social’, quer dizer, nela é reconhecida, como qualidade intrínseca, uma função social, fundada e justificada precisamente pelo princípio da destinação universal dos bens” (n.42).

Se este princípio nos oferece um forte impulso na direção da luta em favor dos pobres, diante das novas questões cabe aplicá-lo também ao campo da ecologia. Se os bens criados são destinados a todos eles não podem ser apropriados por uns em prejuízo de outros, ficando condenada seja a concentração de bens que gera a riqueza de uns e a pobreza de outros, seja um uso destrutivo dos recursos ambientais que comprometa as gerações futuras. Neste sentido, em uma perspectiva teológica, este princípio constitui-se na base ética fundamental do conceito de desenvolvimento sustentável. Tendo como referência fundante o princípio da destinação universal dos bens qualquer modelo de desenvolvimento para ser aceitável eticamente deve possuir um forte compromisso com uma distribuição de renda que permita uma vida digna a todos e com a preservação da capacidade de regeneração ecológica de tal modo a não comprometer a vida das futuras gerações.

Em uma perspectiva ética cristã, à luz da Doutrina Social da Igreja, a Carta da Terra ao apontar para as graves questões ecológicas que hoje vivemos articulando-a com a questão social e econômica constitui-se em um excelente documento que deve servir de base a uma nova pastoral.

Mesa ISTA

Desafios ecológicos e Doutrina Social da Igreja

“A todo animal da terra,
a todo pássaro do céu,
a tudo o que tem sopro de vida,
eu dou como alimento toda erva que amadurece.
Assim aconteceu. Deus viu tudo o que havia feito. Eis
que era muito bom” (Gn 1, 30-31).

Rodrigo Coppe Caldeira¹

Considerações Iniciais

Desde a formação do que chamamos de modernidade e civilização industrial, com a ascensão e consolidação do domínio humano sobre a natureza, o homem vislumbrou sempre mais orgulhosamente os resultados que alcançava no decorrer dos séculos: aumento da produção dos bens de consumo, avanços tecnológicos impensáveis, alto desenvolvimento da medicina, entre outros. Tudo levava a crer que o homem caminhava “à frente”, obstinadamente, em direção à perfeição² e à vitória sobre a morte e o mal. Por outro lado, atrelado à sua altivez, descuidou-se de sua formação ética frente aos “novos tempos” e ao novo mundo que surgia, desbancando para a ascensão de uma “racionalidade instrumental”, uma “razão formalizada”, gananciosa e desmedida, que calcada no utilitarismo e no pragmatismo, preocupa-se predominantemente com os fins a serem alcançados, sejam por quais meios forem.³ Não se perguntou, com a insistência que deveria, qual eram seus deveres com o próximo e com a terra, que agora se descobria como “casa de todos”.

Com a emergência da globalização, não meramente como fenômeno ideológico, mas *de fato*, temas de importância central para a convivência entre os povos e que eram assinalados por seu caráter global vieram à tona, demonstrando a importância de estarem na cabeça da lista de uma agenda internacional. Um deles é, indubitavelmente, a questão ecológica. A sustentabilidade tornou-se fator vital e demonstrou sua gravidade universalmente. A partir dessa imperativa formação de uma “consciência global”, delineou-se a necessidade de construção de um novo paradigma antropológico, calcado na constituição de uma “cidadania global” refletindo e agindo no espaço-mundo, não mais restrito às fronteiras e nações.

¹ Historiador, mestre e doutorando em Ciências das Religiões pela UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora). Professor de Cultura Religiosa I e II da PUC-Minas e de História do Cristianismo no ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino).

² PASSMORE, John. *A perfectibilidade do homem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

³ Para Horkheimer, com a “formalização da razão” todos os conceitos como igualdade, justiça, felicidade, tolerância, acreditados nos séculos precedentes como sancionados pela razão, perderam suas raízes intelectuais. Tornaram-se agora objetivos e fins, sem nenhuma entidade racional autorizada a dá-los um juízo positivo. O que o filósofo quer dizer é que tais valores tornaram-se relativizados pela razão instrumental, que faz dele o uso que deseja, de acordo com seu interesse imediato. HORKHEIMER, M. *Eclisse della ragione: critica della ragione strumentale*. Torino: Einaudi, 1967, p. 27.

A Igreja, portadora de uma razão ética específica, pode dar sua contribuição frente ao tema a partir de uma pastoral ativa e centralizada na questão ambiental ⁴, indo também buscar seus fundamentos na chamada *Doutrina Social da Igreja* (DSI) e em documentos importantes do Magistério. Paulo VI exclama em sua encíclica *Populorum Progressio*: “Comungando nas melhores aspirações dos homens e sofrendo de os ver insatisfeitos, [a Igreja] deseja ajudá-los a alcançar o pleno desenvolvimento e, por isso, propõe-lhes o que possui como próprio: uma visão global do homem e da humanidade.” (n. 13).

Mas como a Igreja, a partir de seu Magistério, responde ao desafio ambiental? O objetivo deste artigo é tentar responder a essa pergunta, não de forma conclusiva, mas oferecendo um panorama breve e geral sobre o tema.

2. A Igreja, o mundo da produção e a questão ambiental

Foi nos fins do século XIX que o mundo chegou a seu maior avanço técnico-científico. A sociedade europeia e norte-americana vivia o *boom* da produção e do consumo, e orgulhavam-se pela posição que havia alcançado. O próprio Marx foi um deles, deixando transparecer em seu *Manifesto Comunista* de 1848 seu assombro frente ao grandioso fenômeno de produção jamais visto pela história humana.

A primeira reação pública da Igreja frente ao fenômeno, que deu início ao que chamamos hoje de *Doutrina Social da Igreja* (DSI), foi a promulgação da Encíclica *Rerum Novarum* pelo papa Leão XIII em 1891. Com esse documento inaugura-se uma fase na qual a Igreja admitia-se inserida no processo histórico, vislumbrando sua missão de defesa de um ser humano integral e de estruturas sociais mais justas.

De fato, o centro da DSI, como não poderia ser diferente, é o ser humano. Tendo em vista sua realização integral, como ser dotado de suas dimensões de imanência e transcendência ⁵, a Igreja se vê como importante porta-voz do homem e assim defende que “é necessário promover o humanismo total”. E o que seria esse humanismo total? Seria aquele “verdadeiro humanismo [...] aberto ao Absoluto, reconhecendo uma vocação que exprime a idéia exata do que é a vida humana.” (*Populorum Progressio*, n. 42). ⁶

Partindo desse pressuposto, a Igreja compreende-se imbuída de, em todo o momento, ler e interpretar as realidades a partir das Sagradas Escrituras, especialmente do Evangelho, em vista de possibilitar respostas mais plausíveis, autênticas e humanas para cada tempo. Como nos diz a constituição dogmática *Gaudium et Spes*, “[...] a Igreja, a todo momento, tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho, de tal modo que possa responder, de maneira adaptada a cada geração, às

⁴ Segundo documento da Comissão Teológica Internacional, é possível achar as raízes da preocupação ecológica do magistério ordinário dos pontificados modernos. C.f. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*. Milano: Paoline, 2005.

⁵ C.f. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 303-317.

⁶ Para a Igreja no humanismo tem que, necessariamente, tem de estar inserido a dimensão transcendental, pela qual o homem faz suas perguntas últimas e existenciais. Sem essa dimensão o humanismo está fadado ao drama, pois se torna contra o próprio homem: “Non è vero che l'uomo, come sembra talvolta si dica, non possa organizzare il mondo terreno senza Dio. È vero però che, senza Dio, non può alla fin dei conti che organizzarlo contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo disumano”. DE LUBAC, Henri. *Il dramma dell'umanesimo ateo*. Milano: Jaca Book, 1992, p. 13.

interrogações eternas sobre o significado da vida presente e futura e de suas relações mútuas” (GS, n.205).

Fora a dimensão alarmista e o tom escatológico que em alguns momentos nota-se sobre a abordagem do tema, a questão ambiental é hoje um ponto no qual todos os olhares conscientes e perspicazes se tornam. Em tempos de “fim da história”⁷ e do sucumbir das metanarrativas⁸, o tema do ambiente parece-nos possibilitar o encorajamento de todos os homens a um projeto urgente e de longo prazo: o dever de cuidar do nosso planeta, o dever de protegê-lo, de resguardá-lo de uma asfixia e, por que não, de uma morte prematura. Essa é uma questão de todos e não podemos nos desviar de nossos deveres e responsabilidades comunitárias e individuais, como Igreja, cristão e cidadão.

Na verdade, é necessário insistir que a questão ambiental encontra-se na dimensão ética do ser, do homem entendido globalmente, e que insistindo nessa perspectiva fomentamos a abertura do olhar humano à necessária defesa da vida em sua maior extensão, ou seja, de si mesmo e de seu lar. Ao analisarmos a questão em foco por meio do seu lugar na formulação de um *ethos* global, dilatamos a importante missão da Igreja que é a defesa do direito à vida, a defesa da pessoa humana e sua dignidade.

Em tempos de relativismo ético, se faz urgente a reafirmação de um humanismo integral⁹, e o avançar das discussões sobre a necessidade da constituição de uma ética mundial.¹⁰ A defesa da vida em sua extensão máxima, ou seja, a defesa de nosso planeta, tornou-se um imperativo moral e carrega consigo possibilidades para a construção de um peculiar pensamento teológico e de ações pastorais concretas. Marca da *Campanha da Fraternidade de 2008*, a ‘defesa da vida’ necessita ser estendida para a nossa própria concepção de Terra, de mundo habitado e de sua defesa. De fato, esse paradigma transnacional deverá emergir como um daqueles que podem oferecer uma lógica e um sentido em direção à união de todos os homens do planeta.

Em discurso na Casa Branca, em 16 de abril de 2008, Bento XVI, ao refletir sobre o 60º aniversário da *Declaração Universal dos Direitos do Homem* nos fala:

a exigência de uma solidariedade global é mais necessário do que nunca, se desejamos que todos vivam de modo adequado a sua dignidade como irmãos e irmãs que habitam uma mesma casa em torno da mesa que a bondade de Deus preparou para todos os seus filhos.¹¹

Assim sendo, a exigência da constituição de uma “solidariedade global” a fim de nos colocarmos conscientemente frente ao fato de que todos nós habitamos “uma mesma casa” é perpassado necessariamente pelo aspecto moral.¹² Isto significa nos perguntarmos: É possível o homem atual reconhecer valor e dignidade na natureza se ele mesmo não se reconhece nestes mesmos termos?

⁷ C.f. FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

⁸ C.f. LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

⁹ *Populorum Progressio*, n. 42.

¹⁰ ZILLES, Urbano. Projeto de uma ética mundial. *Teocomunicação*, v. 37, p. 223-229, 2007. C.f. também: Declaração de Ética Mundial. Parlamento das Religiões Mundiais. 4 de setembro de 1993. Chicago.

¹¹ Discurso de Bento XVI na Casa Branca, EUA, 16 de abril de 2008.

¹² Pe. Dejair Roberto de Rossi desenvolveu brilhantemente os aspectos morais da questão ecológica. C.f. ROSSI, Dejair Roberto. Ecologia e implicações morais. *Horizonte Teológico*. Ano VI. N° 12. Jul-Dez, 79-107.

3. A questão ecológica nos documentos do Magistério

No decorrer da ascensão e consolidação da civilização moderna e industrial algumas premissas, a fim de fortalecer o sistema-mundo, foram elaboradas e afirmadas repetidamente. Segundo Gregory Bateson, estas premissas, que devem ser combatidas, podem ser enumeradas da seguinte forma:

- a) nós contra o meio ambiente;
- b) nós contra os outros homens;
- c) unicamente importa o indivíduo, grupo ou nação
- d) nós podemos controlar unilateralmente o meio ambiente e devemos procurar efetivar este controle
- e) vivemos no interior de ‘fronteiras’ que podemos alargar indefinidamente;
- f) o determinismo econômico obedece ao sentido comum;
- g) a tecnologia resolverá todos os nossos problemas ¹³

Não podemos deixar de observar a partir dessas falsas premissas a constituição de um homem centrado em sua subjetividade narcísica, em suas pretensões ególatras e carregado de uma inventiva separação entre ele e a própria natureza circundante. Essa disjunção é uma das mais danosas asserções. Transforma o homem em inimigo de si mesmo, coloca-o contra a natureza, como um ser separado do mundo e que se compreende somente como um ser encarregado de usufruí-lo. Essa falsa separação – fruto, poderíamos dizer, do paradigma moderno ¹⁴ - é um dos pontos que devem ser evidenciados a fim de se constituir um novo paradigma ecológico, e por isso mesmo antropológico e biocêntrico ¹⁵, pois se algo realmente sólido não for feito, o meio ambiente corre risco de morte, e por isso, também o homem. ¹⁶ Dessa maneira, a emergência de um novo paradigma evidenciaria as complexidades biológicas e humanas ¹⁷, uma ciência ecológica que assuma o homem como uma importante parte de sua organização.

Na *Doutrina Social da Igreja* é possível vislumbrar uma linha que trata exclusivamente do homem e suas relações com o meio ambiente. De fato, a questão é

¹³ Apud RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 539.

¹⁴ C.f. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2004.

¹⁵ Segundo Berhard Keil, um dos traços desse novo paradigma seria marcado pela passagem de um antropocentrismo para um biocentrismo, no qual a vida e suas diversas manifestações ocupariam lugar de destaque. C.f. FERNÁNDEZ, Javier Gafo. *10 palavras-chave em bioética*. São Paulo: Paulinas, 2000.

¹⁶ “o ‘eu’ humano, cartesianamente separado da corporeidade e assim dos outros seres humanos e do mundo natural, ficou equipado com um instrumental técnico muito poderoso, capaz mesmo de dominar predatoriamente e até mesmo de destruir o mundo em que vive [...]. tal é a patologia básica humana que se encontra na raiz dos problemas ecológicos atuais”. RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 541.

¹⁷ “A complexidade biológica, de fato, necessita de uma definição que tome em consideração, entre outros fatores, a multiplicação das espécies, seu funcionamento e a interação entre elas [...] a destruição da variedade dos patrimônios genéticos e a diminuição da complexidade do ecossistema nos levam a um processo de instabilidade que provoca danos no ecossistema pela ação simplificadora do Homem [...] A complexidade humana pode se explicar pela integração da ação humana ao ecossistema natural, produzindo ma recomposição ‘revolucionária’ da ciência ecológica, antes considerada como uma ‘ecologia sem homem.’. PENA-VEJA, Alfredo. *O despertar ecológico: Edgar Morin e a ecologia complexa*. Rio de Janeiro: Garamon, 2005, p. 76. C.f. também: TAYLOR, P. A reconstrução da complexidade ecológica sem regras: ciência, interpretação e prática reflexiva crítica. In: SANTOS, Boaventura Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: ‘um discurso sobre as ciências revisitado’*. São Paulo: Cortez, 2004, p...

relativamente nova e passa a ser objeto de preocupação por parte do Magistério principalmente no papado de Paulo VI. A partir de algumas conferências, Montini chamou a atenção para a necessidade da constituição de uma dimensão ética capaz de refrear a vontade dominadora do homem sobre natureza.¹⁸

Não obstante, a questão ecológica já tinha sido aventada por seu predecessor, o papa João XXIII. Na sua famosa e marcante *Mater et Magistra* (1961), João XXIII chama atenção para o fato de que o homem, a partir da providência divina, tem em suas mãos os meios capazes de resolver as questões concernentes à transmissão da vida humana. Contudo, adverte que tais meios podem ser usados irracionalmente, utilizando-os para interesses próprios:

A providência de Deus concede ao gênero humanos meios suficientes para resolve dignamente os múltiplos e delicados problemas da transmissão da vida; mas estes problemas podem tornar-se difíceis ou até insolúveis porque os homens, desencaminhados na inteligência ou pervertidos na vontade, se valem desses meios contra a razão, isto é, para fins que não correspondem à sua própria natureza social nem aos planos da Providência (*Mater et Magistra*, n. 196).

Refletindo sobre a “aldeia global” em formação, Roncalli alerta que muitos dos problemas humanos apresentam-se para além das fronteiras. Segundo o papa, “por conseguinte, pode dizer-se que os problemas humanos de alguma importância – qualquer que seja o seu conteúdo, científico, técnico, econômico, social, político ou cultural – apresentam hoje dimensões supranacionais e muitas vezes mundiais.” (*Mater et Magistra*, n.198).

Aos novos desafios globais, novas formas de encará-los e resolvê-los. Dessa forma, todos os homens e nações, indiscriminadamente, devem se comprometer uns com os outros:

Assim, as comunidades políticas, separadamente e só com as próprias forças, não têm disponibilidade de resolver adequadamente os seus maiores problemas dentro de si mesmas, ainda que se trate de nações que sobressaem pelo elevado grau e difusão da cultura, pelo número e atividades dos cidadãos, pela eficácia dos sistemas econômicos, e pela extensão e riqueza dos territórios. Todas se condicionam mutuamente e pode, mesmo, afirmar-se que cada um atinge o próprio desenvolvimento, contribuindo para o desenvolvimento das outras. Por isso é que se impõe o entendimento e a colaboração mútuos. (*Mater et Magistra*, n. 199)

¹⁸ “Une utilisation plus rationnelle des ressources physiques de base, une exploitation mieux conçue des terres et des eaux, des forêts et des océans, une productivité accrue des cultures, de l'élevage, de la pêche, fournissent certes des denrées en plus grande quantité et de meilleure qualité [...] Mais la mise en œuvre de ces possibilités techniques à un rythme accéléré ne va pas sans retentir dangereusement sur l'équilibre de notre milieu naturel, et la détérioration progressive de ce qu'il est convenu d'appeler l'environnement risque, sous l'effet des retombées de la civilisation industrielle, de conduire à une véritable catastrophe écologique [...] L'heure est maintenant venue pour lui de dominer sa domination, et cette entreprise nécessaire ne lui demande pas moins de courage et d'intrépidité que la conquête de la nature.” *Discurso de Paulo VI na fundação da FAO*, 16 de novembro de 1970.

“D'une part, il doit se poser loyalement la question de l'avenir terrestre de l'humanité et, en homme responsable, concourir à le préparer, à le préserver, à éliminer les risques; Nous pensons que cette solidarité avec les générations futures est une forme de charité à laquelle beaucoup d'hommes sont d'ailleurs sensibles aujourd'hui, dans le cadre de l'écologie. Mais en même temps, le savant doit être animé de cette confiance que la nature réserve des possibilités secrètes qu'il revient à l'intelligence de découvrir et de mettre en œuvre, pour parvenir au développement qui est dans le dessein du Créateur”. *Discurso de Paulo VI aos membros da Academia pontificia de Ciências*, 19 de abril de 1975 . Ambos os discursos se encontram no site oficial do Vaticano <www.vatican.va>

Paulo VI e sua Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (1971) toca no assunto do meio ambiente mais claramente e sobre a tomada de consciência do homem frente aos problemas ambientais. De acordo com ele,

uma transformação começa a fazer-se sentir, conseqüência tão dramática quanto inesperada da atividade humana. De um momento para o outro, o homem toma consciência dela: por motivo de uma exploração inconsiderada da natureza, começa a correr o risco de a destruir e de vir a ser, também ele, vítima dessa degradação. Não só. Já o ambiente material se torna uma ameaça permanente – poluição e resíduos, novas doenças, pode destruidor absoluto -, é mesmo o quadro humano que o homem não consegue dominar, criando assim, para o dia de amanhã, um ambiente global, que poderá tornar-se-lhe insuportável. Problema social de envergadura, este, que diz respeito à inteira família humana. O cristão deve voltar-se para estas percepções novas para assumir a responsabilidade, juntamente com os outros homens, por um destino, na realidade, já comum. (*Octogesima Adveniens*, n.21)

Esse trecho da constituição é um verdadeiro convite para que medidas concretas sejam tomadas, já que tal problema não decorre desse ou daquele homem, desse ou daquele Estado, mas sim de toda a “família humana”. A partir dessa constatação, a respostas e medidas em vista de solucionar a questão só pode vir também de todos os homens e Estados.

João Paulo II evidencia a questão ambiental em vários momentos de seu pontificado. Sempre tendo em vista a organização social e os avanços econômicos e seus impactos, Wojtyla se pergunta, na sua encíclica *Redemptor hominis* (1979), se o mundo do progresso econômico e técnico-científico presenciado pelo homem no decorrer do século XX não é o mesmo mundo que padece de males profundos:

O imenso progresso nunca antes conhecido, que se verificou particularmente no decorrer do nosso século, no campo do domínio sobre o mundo por parte do homem, não revela acaso ele próprio e, além disso, em grau nunca antes conhecido, aquela multiforme submissão “à caducidade”? Basta lembrar aqui certos fenômenos, como por exemplo a ameaça da poluição do ambiente natural nos locais de rápida industrialização [...] O mundo da época nova, o mundo dos vãos cósmicos, o mundo das conquistas científicas e técnicas, nunca alcançadas antes, não será ao mesmo tempo o mundo que ‘geme e sofre’, e ‘espera ansiosamente a revelação dos filhos de Deus’? (*Redemptor hominis*, n. 8, 15)

Se por um lado João Paulo II demonstra tom pessimista frente à situação mundial, em outro momento salienta otimistamente a consciência que o homem vem tomando sobre problemas tão sérios para a sobrevivência planetária e, por isso, humana. Em meio a tanta desesperança e cataclismos, João Paulo II lança uma semente de esperança nessa nova consciência planetária que passa a surgir, vagarosa e difusamente, mas que progride. Essa consciência baseia-se indubitavelmente no despertar de que todos somos cidadãos do mundo, de que, além dos destinos individuais, como humanos temos um destino comum e que qualquer ação particular tem seus impactos.

Em sua encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) pronuncia:

A primeira nota positiva é a plena consciência, em muitíssimos homens e mulheres, da dignidade própria e da dignidade de cada ser humano [...] A tomada de consciência de que falamos não deve ser referida apenas às pessoas individualmente, mas também às nações e aos povos, que, como entidades dotadas de uma determinada identidade cultural, são particularmente sensíveis à conservação, à livre gestão e à promoção do seu precioso depósito [...] Hoje, mais talvez do que no passado, os homens dão-se conta de que estão ligados por um destino comum, que há de ser construído juntamente, se se quiser evitar a catástrofe de todos [...] Entre os sinais positivos do tempo presente é preciso registrar, ainda, uma maior consciência dos limites dos recursos disponíveis e da necessidade de respeitar a integridade e os ritmos da natureza e de os ter em conta na programação do desenvolvimento, em vez

de os sacrificar a certas concepções demagógicas do mesmo. É, afinal, aquilo que se chama preocupação ecológica. (*Sollicitudo rei socialis*, n. 26, 29, 34)

Refletindo sobre o trabalho, a terra e o consumo, João Paulo II também faz referência à questão ecológica na sua encíclica *Centesimus Annus* (1991). Segundo o papa, o problema ambiental está calcado em uma concepção antropológica equivocada, na qual crê o homem poder usufruir dos bens terrestres sem levar em conta as suas finalidades últimas constituídas por Deus no ato da criação. Assim, assevera:

Na raiz da destruição insensata do ambiente natural, há um erro antropológico [...] O homem, que descobre a sua capacidade de transformar e, de certo modo, criar o mundo com o próprio trabalho, esquece que este se desenrola sempre sobre a base de doação originária das coisas por parte de Deus. Pensa que pode dispor arbitrariamente da terra, submetendo-a sem reservas à sua vontade, como se ela não possuísse uma forma própria e um destino anterior que Deus lhe deu [...] Em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza mais tiranizada que governada por ele. (*Centesimus Annus*, n. 37)

Avançando em sua reflexão, João Paulo II afirma que enquanto o homem avança, em pequenos passos, para a conscientização da necessidade de defesa do habitat natural das inúmeras espécies, ao mesmo tempo empenha-se “demasiado pouco em salvaguardar as condições morais de uma autêntica ‘ecologia humana’”, preocupada em apreender as estruturas morais de que foi dotado. Nesse ponto a de se olhar com atenção para “os graves problemas da moderna urbanização, a necessidade de um urbanismo preocupado com a vida das pessoas, bem como a devida atenção a uma ‘ecologia social’ do trabalho”. (*Centesimus Annus*, n. 38)

Conclusão

A questão ecológica torna-se hoje o lugar privilegiado da constituição de um paradigma humano e global. Se o mundo atual se fragmenta, especialmente depois da *débâcle* das metanarrativas, e caracteriza-se por possibilidades discursivas restritas apenas ao lugar de onde se fala ¹⁹, o desafio ambiental abre espaço para um repensar das perspectivas da relação do homem com o meio ambiente, com ele mesmo e com Deus.

O que significa a responsabilidade a nós confiada na manutenção dos ecossistemas e no trabalho em construir esse novo paradigma, que coloque o homem apto a estabelecer essas novas relações? Sermos presença para o mundo e para a história humana em momento proeminente e preocupante, contudo carregado de novos desafios e possibilidades para o encontro do homem com ele mesmo e seus irmãos. Assim, termino com o famoso *Cântico das Criaturas* de São Francisco de Assis.

Louvado sejas, meu Senhor,
Com todas as tuas criaturas,
Especialmente o senhor irmão Sol,
Que clareia o dia
E com sua luz nos alumia.
Louvado sejas, meu Senhor,
Pela irmã Água,
Que é muito útil e humilde
E preciosa e casta...
Louvado sejas, meu Senhor,
Por nossa irmã, a mãe Terra,
Que nos sustenta e governa,
E produz frutos diversos
E coloridas flores e ervas.
Louvai e bendizei a meu Senhor,
E daí-lhe graças,
E servi-o com grande humildade.

¹⁹ GEERTZ, Clifford. *Saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 2001.

DOM CAPPIO E A LUTA CONTRA A TRANSPOSIÇÃO

Um testemunho espiritual e profético *na luta pela Sustentabilidade da Vida*

Gilvander Luiz Moreira¹

“Meu rio de São Francisco, nesta grande turvação, vim te dar um gole d’água e pedir sua bênção”.
(Inspirado em Guimarães Rosa, refrão de música de frei Luiz)

1. Pra começo de conversa

A maior devastação ambiental da história do Brasil está em curso e cresce em progressão geométrica. Eis um sinal dos tempos e um sinal dos lugares que compõem o Brasil. Do pau-brasil a brasas, eis um futuro iminente do país-continente aclamado por tantos no passado como um paraíso terrestre, caso não consigamos frear a avalanche de devastação ambiental da nossa única casa comum: o Planeta Terra.

A Transposição de águas do Rio São Francisco é algo muito grave que está acontecendo no Brasil. O Governo do Presidente Lula se nega “com unhas e dentes” a um diálogo franco e transparente sobre o projeto. O poder midiático compactua com o Governo Federal e não abre espaço para que um debate autêntico seja feito. Muitos movimentos populares, sob a liderança da Comissão Pastoral da Terra – CPT – e da Articulação do Semi-Árido – ASA – continuam agüerridamente a luta contra a transposição, em defesa de uma autêntica revitalização da bacia são-franciscana e por um Projeto de Convivência com o Semi-Árido.

Em 2005, Dom Cappio fez um jejum (“greve de fome”) de 11 dias, entre 26 de setembro e 05 de outubro, em Cabrobó, PE, contra a Transposição do Rio São Francisco, em defesa da Revitalização da bacia são-franciscana e de um Projeto de Convivência com o Semi-Árido.

Dom Cappio afirmou publicamente que, se o acordo firmado, em confiança, com o Presidente Lula - de abrir um amplo e sério diálogo com a sociedade sobre o Projeto de Transposição - não fosse cumprido, ele voltaria ao jejum e oração, com mais determinação ainda. Infrutíferas e esgotadas foram todas as tentativas de diálogo durante dois anos. Dessa forma, Dom Cappio fez um segundo jejum, durante 24 dias, de 27 de novembro de 2007 a 20 de dezembro de 2007, na Capela de São Francisco, em Sobradinho, BA, ao pé da barragem de Sobradinho, o maior lago artificial do mundo que, na época, estava com menos de 14% da sua capacidade, o que revela que “o Velho Chico está na fila do SUS e não sabe se vai ter direito a uma UTI”, profetiza Dom Luiz.

“No mundo dos pequenos, o Evangelho se situa logo. Interpreta uma situação complexa com muita simplicidade. Inquieta e rouba o sono”, ensina Paulo Suess. De fato, testemunhando uma ótima notícia para os pobres, uma péssima notícia para os empresários do agro e hidronegócio, Dom Cappio com seus dois jejuns inquietou e roubou o sono de muita gente.

¹ Frei e padre carmelita, mestre em Exegese Bíblica, professor de Teologia Bíblica, assessor da CPT, CEBI, CEBs, SAB e Via Campesina, em Minas Gerais; e-mail: gilvander@igrejadocarmo.com.br - www.gilvander.org.br

2. Frei Luiz, o Dom Cappio ...

Dom Frei Luiz Flávio Cappio, carinhosamente chamado de frei Luiz, 61 anos, pessoa de eminente santidade pessoal e de incondicional amor aos deserdados do vale do São Francisco, ainda frade jovem, militou na Pastoral Operária em São Paulo. Nasceu no dia 04 de outubro de 1946, dia de São Francisco. Como este, revela, também, uma paixão sem igual pela causa são-franciscana e um amor extremado pelo povo da bacia são-franciscana e do Semi-Árido. Há 33 anos chegou à Diocese de Barra/Bahia, no Médio São Francisco, só com a roupa do corpo e sandálias. Fez um dos melhores cursos de teologia do Brasil, em Petrópolis. Foi aluno de Leonardo Boff e de tantos outros teólogos da Teologia da Libertação. Cursos economia também.

Para Dom Cappio, o rio São Francisco é “a mãe e o pai de todo o povo, de onde tiram o peixe para comer, a água para beber e molhar suas plantações - principalmente em suas ilhas e áreas de vazantes. Mesmo não sendo o maior rio brasileiro em volume d’água, talvez seja o mais importante do País, porque dá condição de vida à população. Sempre dizemos: rio São Francisco vivo, povo vivo; rio São Francisco doente e morto, população doente e morta”.

A atriz Letícia Sabatella, em visita a frei Luiz no dia 04/12/2007, ao contemplá-lo, exclamou: “Dom Cappio é alma amorosa e plena de compaixão humana, pastor de uma Igreja que mobiliza e não anestesia, que ajuda a conscientizar e formar cidadãos”.

Roberto Malvezzi, da Comissão Pastoral da Terra, pondera: “O gesto de Frei Luiz - sentar-se em uma cadeira, com seu hábito franciscano, tomando apenas água do São Francisco -, convulsionou o País como nenhum outro gesto. Ele não atentou contra a vida dos outros. Pôs em risco a sua própria. E apontou para problemas maiores que o Brasil terá que enfrentar agora e no futuro. Cada pessoa que tem filhos, ao pensar em que planeta eles viverão, em que país eles viverão, em que Nordeste eles viverão, como será a situação do São Francisco e de todo o sertão, entendeu o gesto dele”.

O sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira analisa:

“Dom Cappio usou a linguagem religiosa para fazer uma denúncia política, criando uma situação constrangedora para a comunidade católica que só em parte se alinhou com ele. Foi um gesto extremo, sem dúvida, que só uma situação muito grave pode justificar. Para quem vê o projeto como uma obra faraônica que faz da água objeto de transações econômicas, desrespeitando os direitos dos povos indígenas, quilombolas e ribeirinhos, aquele foi um gesto da melhor tradição profética, que provoca mesmo divisões. Dividiu-se a “esquerda” entre quem fica com a concepção economicista de desenvolvimento, e quem insiste na partilha da riqueza como caminho para que todos tenham vida com dignidade. Dividiu-se a comunidade cristã entre quem aceita o lugar que lhe foi atribuído pela (pós) -modernidade e quem insiste na dimensão intrinsecamente política do Evangelho. É difícil aceitar essas divisões, mas, no caso, elas representam um avanço político para irmos além daquilo que o governo Lula pode oferecer.”

Só quem vive imerso na doação incondicional de Deus é capaz de gestos de tão extremada generosidade. Quem sabe que tem Deus sempre por perto, pode, destemido, enfrentar o inóspito poder dos que se julgam fortes!

Frei Luiz chegou aos sertões baianos do rio São Francisco e logo se identificou com o Rio. Encontrou lá o melhor modo de seguir São Francisco, seu pai e modelo no seguimento de Jesus. Passou a se sentir visceralmente integrado ao povo do Rio e ao rio do povo, em uma franciscana e espiritual ecologia. Vendo com olhar compassivo e penetrante, Dom Cappio foi observando a degradação ambiental e social do Rio e de

seus afluentes: peixe escasso, vazantes menos produtivas, bancos de areia, navegação difícil, águas poluídas, rasas ...

Como intelectual orgânico, frei Luiz começou a perguntar o porquê de tanta agressão. Descobriu que os principais problemas são o desmatamento, para as monoculturas e as carvoarias, que diminui os mananciais e provoca o assoreamento; a poluição urbana, industrial, minerária e agrícola; a irrigação que, além dos agrotóxicos, consome águas; as barragens e hidrelétricas que expulsam comunidades, impedem os ciclos naturais do Rio e comprometem 80% de suas vazões com a energia elétrica; a pobreza e o abandono da população, a que mais sofre com as consequências desses abusos. ...

Na apresentação do livro *Uma vida pela vida*, de Dom Itamar Vian (org.)², frei Luiz pontua: “Falar do jejum e oração que aconteceram em Cabrobó e em Sobradinho é falar de um pastor que, à luz de Jesus Cristo, doa a vida por seu rebanho amado e que, à imitação de São Francisco, entrega o que tem de melhor aos pobres e aos que estão à margem, os preferidos de Deus”.

Dom Cappio, em Carta ao Presidente Lula, de 04/10/2007, afirmou: “O senhor não cumpriu a palavra. O senhor não honrou nosso compromisso. Enganou a mim e a toda a sociedade brasileira. Uma nação só se constrói com um povo que seja sério, a partir de seus dirigentes. A dignidade e a honradez são requisitos indispensáveis para a cidadania. Portanto retomo o meu jejum e oração... Acredito que as forças interessadas no projeto usarão de todos os meios para desmoralizar nossa luta e confundir a opinião pública. Mas quando Jesus se dispôs a doar a vida, não teve medo da cruz. Aceitou ser crucificado, pois este seria o preço a ser pago. A vida do Rio e do seu povo ou a morte de um cidadão brasileiro”.

Em alto e bom som, com a intrepidez dos profetas Elias, Amós, Oséias, Jeremias, do diácono Estevão, Dom Cappio ‘meteu o pé no barranco’ e bradou, através de palavras e pelo gesto de se dispor à doação da sua própria vida, que o Presidente Lula não cumpriu a palavra, não honrou compromissos assumidos e enganou o povo. Dom Cappio desmascarou o governo Lula. Revelou a grande farsa que se montou. Desmistificou um ‘ídolo’ do povo. Postura assim veicula uma espiritualidade libertadora e é imprescindível na construção da sustentabilidade da vida.

Em 25 de novembro de 2007, em carta endereçada aos padres da Diocese de Barra, frei Luiz pondera: “Os movimentos sociais têm feito o que podem. Em vão. Diante da sucessão de absurdos que vêm acontecendo em níveis institucional, econômico, político, social e ambiental, não posso me omitir. Novo grito tem que ser dado. Se o eco do primeiro ainda ressoa, agora será alimentado por novo gesto baseado na fé e no amor, principalmente ao povo de Deus, a quem doei minha vida... Sei que isso traz uma profunda experiência de insegurança diante do futuro. Peço que encarem com fé este profundo gesto de amor e doação. “A profecia não pode morrer”, ensinava Dom Hélder Câmara, embora saibamos que seu preço é muito caro”.³

Na primeira carta ao Povo do Nordeste, em 30/09/2005, em jejum e oração, Dom Cappio afirmou: “Queridos irmãos e irmãs nordestinos do Ceará, da Paraíba, do Rio Grande do Norte e do Pernambuco: há mais de 30 anos, buscando ser fiel a Jesus Cristo e a meu pai São Francisco, identifiquei minha vida sacerdotal com o Rio São Francisco

² VIAN, Dom Itamar (org.), *Uma vida pela vida*: o Jejum de Dom Luiz Cappio em defesa do Rio São Francisco e de seu Povo, ESTEF(Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana), Porto Alegre, 2008, p. 11.

³ Ibidem, p. 46.

e seu Povo. Neste momento, apenas procuro manter-me coerente com esta opção. Não quero morrer, mas quero a vida verdadeira para o Rio São Francisco e para o todo o Povo Sanfranciscano e do Nordeste! Não estivesse o Rio São Francisco à beira da morte e suas águas fossem a melhor solução para a sede de vocês, eu não me oporia e lutaria com vocês por isso”.

O testemunho de Dom Cappio tem uma história de coerência. Vem de longe. Ele é outro enviado de Deus, apaixonado por Jesus Cristo e por Francisco de Assis que, como ele, largou o conforto de uma família rica, despojou-se de tudo e abraçou a luta ao lado dos menores do sertão, no Médio São Francisco. Dom Cappio não queria morrer, mas entende que sua vida está intimamente ligada à vida do Rio, do seu Povo e de toda a biodiversidade. Que adianta continuar vivendo, se o nosso próximo – o Rio, o Povo e a biodiversidade – está morrendo?

Dom Cappio procurou se respaldar por estudos técnicos sérios e aprofundados. Sabe, como líder, que não pode deixar o povo ser enganado. Apóia o que, de fato, é melhor para os pobres. Toma o partido dos pobres.

Padre Paulo Suess, no artigo “Dom para o mundo, frei de todos: o gesto profético de Luiz Flávio Cappio” analisa:

“O gesto profético de frei Cappio produziu uma polêmica crescente no interior da Igreja. Um setor apoiou a postura política do Frei, porém era contra o meio escolhido, a greve de fome. Outro setor era contra seus objetivos políticos, achando que a transferência do rio São Francisco é um projeto que traz mais benefícios do que prejuízos à população. Ainda outro setor, em torno dos movimentos sociais e das pastorais, era a favor dos objetivos e apoiava o meio da greve de fome, como um recurso último, legítimo e profético.

Aí entrou em cena o setor institucional da Igreja, a CNBB, a Nunciatura e o Vaticano. Não se pronunciaram sobre a validade dos fins, mas chamaram a atenção do colega sobre o meio escolhido, a greve de fome. Esse meio, alegavam, é contra “o preceito divino de não extinguir a vida”. Exigiram do Frei: “imediatamente coloque fim a este gesto em obediência também à Santa Sé”, como diz a carta do prefeito da Congregação para os Bispos, cardeal Giovanni Battista Re, a Dom Cappio, datada no Vaticano, dia 04 de outubro de 2005, e publicada, indelicadamente, no *site* da CNBB.

O Núncio Apostólico, Dom Lorenzo Baldisseri, acionou, discretamente, seus dois braços: o (então) secretário-geral da CNBB, D. Odilo Scherer, e o cardeal Re. Ambos traduziram a ofensa contra “o preceito divino” como “suicídio”. Assumindo uma atitude que poderá terminar com a sua morte, D. Luiz Cappio estaria, como suicida potencial, infringindo “os princípios da moral cristã”.

Tendo conhecimento dessa postura da Santa Sé, Jacques Wagner, então Ministro das Relações Institucionais do Governo Lula, dirigiu-se, no mesmo dia 06 outubro de 2005, como o Núncio, com tranquilidade para Cabrobó. Sabia que a negociação com frei Luiz Cappio lhe sairia barato. Não precisava levar mensagem assinada pelo Presidente Lula, nem prometer a interrupção do projeto que causou a greve de fome do Frei. O Governo Federal prometeu apenas “prolongar o debate”, dar continuidade às obras da revitalização, e abrir as portas do Palácio do Planalto para uma visita de Dom Luiz. Enquanto J. Wagner estava fazendo jogo de cena na capelinha de São Sebastião, o Núncio estava esperando na casa paroquial de Cabrobó, para um segundo *round*, se preciso fosse, de cunho disciplinar, munido com a carta de intimação do cardeal Re...

Doar a vida não é suicídio. Neste momento de perda de referenciais éticos no Brasil, das águas turvas do cenário político, a figura de Dom Luiz Flávio Cappio surge como uma rocha. Assumiu, na solidão de sua consciência, a decisão de dar a sua vida pela vida do povo e do Rio. Mas, a greve de fome não significaria predisposição ao suicídio, como algumas pessoas advertiram? Convêm alguns esclarecimentos a respeito. A greve de fome faz parte dos instrumentos de luta da não-violência. Ela tem como objetivo uma

causa, que é possível realizar. Para o sucesso da greve de fome conta muito a opinião pública, o apoio popular e, como neste caso, a solidariedade eclesial. Com certeza, a percentagem dos que morrem em consequência de uma greve de fome é menor do que os mortos pela fome ou pela falta de água no polígono da seca nordestina. Nessa perspectiva, a greve de fome se aproxima da abdicação de um privilégio e de uma partilha exemplar de estruturas de morte. Quando, no dia do aniversário do Rio e do bispo, no dia 04 de outubro, participamos por duas horas da interrupção do trânsito da estrada que liga Petrolina a Cabrobó. A idéia, então, era exatamente chamar a atenção pública para a causa em jogo, de multiplicar o impacto, de ampliar a audiência da região para evitar a morte.

Na moral cristã existem causas que justificam a morte, sobretudo quando se trata de um bem maior. Quando São Francisco decidiu ir a Jerusalém para falar com o Sultão, a sua decisão foi considerada de alto risco para a sua vida. Existe algo como um risco profissional. Isso vale para cada profissão, seja carvoeiro ou bombeiro. No caso de um religioso está ligado à coerência com sua ética profissional. A greve de fome de Dom Cappio não tinha as características de um suicídio anunciado, mas de uma vacina zelosamente preparada. Como o veneno da cobra cria anticorpos contra a mordida de cobra, assim o veneno da fome, assumido pelo jejum de frei Luiz, criou anticorpos contra a fome do povo e contra a voracidade daqueles que lucram com a indústria da seca.

Padre José Comblin, grande expoente da Teologia da Libertação, no artigo “A propósito da greve de fome de Dom Luiz Cappio”⁴, reflete:

“Há valores mais importantes do que a vida, que não pode ser salva a qualquer preço, como se fosse o valor absoluto. O próprio Jesus mostrou isso na sua vida. Na véspera da sua paixão, ele podia muito bem ter fugido, seguindo os conselhos dos seus discípulos. Bastavam alguns poucos dias de marcha e ele estaria fora do alcance daqueles que o queriam matar. Ele teve que escolher: Fugir ou morrer. Os próprios evangelhos dizem que a tentação foi forte e a luta foi dura, mas ele resolveu ir ao encontro da morte. Sabia que iam matá-lo, e assim mesmo foi ao encontro da morte.”

Dom Oscar Romero sabia, tinha a certeza de que iam matá-lo. No entanto, era fácil evitar a morte. Bastava tomar o avião e afastar-se do país. Assim o suplicavam os padres, os agentes de pastoral e até as autoridades eclesiais. Era muito fácil. Morreu porque quis. Ficou em San Salvador, sem se esconder. Ele se ofereceu à bala do atirador. Por quê? Por causa do Evangelho.

E quantos outros na história? Claro que na mesma situação a grande maioria faz a outra opção e foge. Já foi assim nos primeiros séculos. A grande maioria fugiu, se escondeu e escapou. Outros quiseram ficar e oferecer-se à cruz...

Dom Oscar Romero achou que, na matança e na opressão do seu povo, o evangelho estava comprometido e que a fidelidade a Jesus exigia dele que tomasse a sua cruz. Tomou a sua cruz. Não ia ao encontro de um risco de morte. Era uma certeza. Assim como os primeiros cristãos que se negavam a oferecer incenso à imagem do imperador sabiam que isso era a morte.

As circunstâncias mudam. Hoje em dia em lugar nenhum se pede incenso para o presidente da república. No entanto, hoje em dia o grande ídolo é o capital. Baixar a cabeça diante dos grandes bancos mundiais é idolatria. Com certeza vão aparecer mártires da luta contra o deus dinheiro.

De qualquer maneira, não podemos colocar a vida como valor supremo e tudo subordinar à necessidade de salvar a vida. Podemos muito bem descobrir que em casos

⁴ Ibidem, p. 116-119.

determinados a defesa dos direitos dos pobres justifica o sacrifício da vida. Quantos morreram porque desafiaram a polícia, os capangas do fazendeiro ou os pistoleiros contratados pelos poderosos?

O que pode nos estranhar é a modalidade. Fazer greve de fome é diferente de colocar-se na frente do atirador para levar um tiro. A forma exterior é diferente, mas isso não muda a natureza moral do ato.

A greve de fome é um meio de ação social relativamente novo, mas destinado a um grande futuro na sociedade urbana de comunicação. Os dominadores dizem que a decisão tomada por um Congresso representa as opções da maioria da população porque os deputados são os representantes da Nação. Porém, a experiência mostra que isso é pura ilusão. Os deputados não representam o povo, mas certas categorias de interesses. O que aconteceu na Europa mostrou muito bem a ilusão do sistema chamado de representatividade como se as eleições fossem realmente um sistema democrático. A experiência mostra que os pobres não têm representação, e que os eleitos não levam em consideração nenhuma as expectativas dos eleitores. Quem ganha as eleições é quem tem dinheiro, salvo poucas exceções. Então os pobres não têm voz.

Dizem que os conflitos devem resolver-se pelo diálogo e pelo debate. Ora, quem está presente nos debates? Intelectuais e representantes das classes dominantes. O povo está ausente de todos os diálogos e de todos os debates. Somente pode haver diálogo entre grupos de força igual. Ora os pobres não têm força nenhuma e os ricos têm todas as forças. Como pode haver um diálogo? Somente haverá diálogo quando os pobres tiverem uma força social suficiente e equivalente à força dos bancos, das multinacionais, das grandes empresas. Até lá o diálogo é engano.

Acontece que a greve de fome é um gesto destinado a despertar o povo. É quase a única maneira que um povo tem de mostrar a sua presença e de pressionar os poderosos. Todos os canais institucionais estão fechados. Para lembrar a sua existência aos poderosos os pobres precisam de sinais fortes. Sem esses sinais o medo é sempre mais forte...

A greve de fome é o último recurso quando não há mais recursos. A outra via é a violência como na Palestina e no Iraque. O bispo mostrou que tinha escolhido o caminho pacífico, o que merece admiração e gratidão. Haveria outro recurso? O Congresso? Os partidos? Os tribunais? Todas estas instituições escutam os clamores do povo? Para o povo somente existem caminhos fora das instituições e fora das leis. As leis não foram feitas para lhes facilitar a expressão.

Sobre o ponto de vista da moral católica, “não se considera que a greve de fome seja condenável de modo absoluto, ou seja, em qualquer condição e sob qualquer condição e sob qualquer premissa”⁵.

A fidelidade ao Evangelho vale mais do que a vida e Deus quer essa fidelidade mais do que a vida. Assim o mostraram os mártires que provocaram a sua morte porque rejeitaram os gestos que podiam salvar-lhes a vida. Puderam escolher e escolheram a morte porque havia um valor superior que era a fidelidade ao Evangelho.

Quem faz a greve de fome não tira a sua vida, mas pressiona os poderes; cria um risco, mas esse risco existe em outras situações humanas.

Na sua segunda Carta ao Povo do Nordeste⁶, em 29/11/2007, Dom Cappio abre os olhos dos pobres do Semi-Árido:

⁵ E. López Azpitarte - F. J. Elizarrri -R. Rincón, *Práxis cristã*, t. II, ed. paulinas, São Paulo, 1984, p. 98.

⁶ VIAN, Dom Itamar (org.), *Uma vida pela vida...*, p. 50-51.

“O governo não cumpriu o prometido, abortou o debate apenas iniciado, ganhou as eleições e colocou o Exército para começar as obras da transposição. Movimentos e entidades da sociedade organizada intensificaram as mobilizações e os protestos, mas o governo se fez de surdo. Diante disso, não me restou outra alternativa senão retomar o jejum e oração, como havia dito que faria se o acordo não fosse cumprido...”

A seca não é um problema que se resolve com grandes obras. Foram construídos 70 mil açudes no Semi-Árido, com capacidade para 36 bilhões de metros cúbicos de água. Faltam as adutoras e canais que levem essa água a quem precisa. Muitas dessas obras estão paradas, como a reforma agrária que não anda. Levar maiores ou menores porções do São Francisco vai tornar cara toda essa água existente e estabelecer a cobrança pela água bruta em todo o Nordeste. O povo, principalmente das cidades, é quem vai subsidiar os usos econômicos, como a irrigação de frutas nobres, criação de camarão e produção de aço, destinadas à exportação. Assim já acontece com a energia, que é mais barata para as empresas e bem mais cara para nós. Essa é a verdadeira finalidade da transposição, escondida de vocês. Os canais passariam longe dos sertões mais secos, em direção de onde já tem água.

Portanto, não estou contra o sagrado direito de vocês à água. Muito pelo contrário, estou colocando minha vida em risco para que esse direito não seja mais uma vez manipulado, chantageado e desrespeitado, como sempre foi. Luto por soluções verdadeiras para a vida plena do povo sertanejo – isso tem sido minha vida de 33 anos como padre e bispo do sertão. É, pois, um gesto de amor à vida, à justiça e à igualdade que nunca reinaram no Semi-Árido, seja aí, seja aqui no São Francisco, longe ou perto do rio...

O São Francisco precisa urgentemente de cuidados, não de mais um uso ganancioso que se soma aos muitos que lhe foram impostos e o estão destruindo. Como lhes disse da outra vez, fosse a transposição solução real para as dificuldades de água de vocês, eu estaria na linha de frente da luta de vocês por ela.

O que precisamos, não só no Nordeste, é construir uma nova mentalidade a respeito da água, combater o desperdício, valorizar cada gota disponível, para que ela não falte à reprodução da vida, não só a humana. Precisamos repensar o que estamos fazendo dos bens da terra, repensar os rumos do Brasil e do mundo. Ou estaremos condenados à destruição de nossa casa e à nossa própria extinção, contra o Projeto de Deus.”

Padre João Batista Libânio, em artigo no Jornal OPINIÃO, n. 966, reflete:

“E quando no caminho dos poderosos surge um profeta disposto a dar a vida? A situação se complica. A voz serena, firme, não-violenta de quem abraça a causa, não por próprio interesse, mas por amor ao povo, soa diferente... Na Transposição do rio São Francisco, o governo esbarrou com enorme obstáculo, cuja força reside na fraqueza. Homem de fé, religioso, bispo bem próximo dos pobres e comprometido com eles. Que o grito profético de Dom Luiz Flávio Cappio sirva para mostrar à sociedade brasileira e ao governo que há pessoas capazes de jogar a vida por ideais elevados e que o povo brasileiro não se encontra totalmente anestesiado e adormecido diante de causas maiores”.

Padre José Januário, após visitar Dom Cappio em Cabrobó/PE, dia 04/10/2005, exclamou: “Encontrei “Francisco” à margem do rio São Francisco, em Greve de Fome. Dom Luiz, vestido como frade, tinha a serenidade e o vigor de um profeta, em seus olhos contemplava-se plenamente a vida, seu sorriso trazia a força e a ternura do evangelho; em suas mãos, a marca da população ribeirinha e, em suas palavras, a liberdade e a clareza da missão que cumpria.”⁷

⁷ Jornal de Opinião n. 966 6, Ano 20, de 06 a 12/12/2007, p. 1.

3. A luta contra a Transposição do Velho Chico: luta pela sustentabilidade da vida.

Dom Cappio não está sozinho na luta contra a Transposição que foi iniciada e avança com a militarização da região. Com ele estão mais de 800 organizações populares que integram a ASA – Articulação do Semi-Árido -, estão muitos movimentos sociais como a Via Campesina que, em carta a Dom Cappio, disse: “Receba nossa solidariedade fraterna. Vamos transformá-la em luta prática e em um chamado a todo o povo, por todo o território nacional, mostrando à sociedade e ao governo federal que sua luta é nossa luta: a busca por um país justo, soberano e ambientalmente sustentável. Tenha a certeza de que estamos ao seu lado, atuando em todo o Brasil, em defesa da sua vida, que hoje se integra totalmente com a própria vida e destino do rio São Francisco. Seu gesto significa um ato de amor pelo povo e pelo nosso país”.

Também estão com frei Luiz a CNBB⁸, a OAB⁹, Ministérios Públicos estaduais e federais da bacia são-franciscana, a SBPC¹⁰, que em um congresso, em Recife, PE, em agosto de 2004, com os melhores hidrólogos do mundo demonstrou que a Transposição será uma tragédia social e ambiental. Grandes “técnicos” entendidos no assunto assessoram a luta contra a transposição, em defesa do Rio São Francisco, do seu Povo e de toda a biodiversidade já bastante comprometida.

Segundo o professor Dr. João Abner Guimarães Jr.¹¹, há um projeto de Transposição fantasioso, vendido à opinião pública por um forte marketing oficial e pela mídia. E há outro projeto real de transposição que está sendo sistematicamente ocultado do povo, pois é perigoso, injusto, insano e faraônico: 87% das águas da Transposição serão para atividades econômicas altamente consumidoras de água, como a fruticultura irrigada, a criação de camarão e a siderurgia, voltadas para a exportação e com seriíssimos impactos ambientais e sociais.¹² O IBAMA, que deu o aval para a obra, forneceu, sem querer, argumentos contra o projeto. Reconhece que 70% da água será para a irrigação e 26% para o abastecimento de cidades; que a maior parte da água transposta irá para açudes onde se perde até 75% por evaporação; que 20% dos solos que se pretendia irrigar “têm limitações para uso agrícola” e “62% dos solos precisam de controle, por causa da forte tendência à erosão”.

A transposição do Velho Chico é um projeto politicamente inconseqüente, economicamente inviável, socialmente injusto e ecologicamente covarde. Bastaria qualquer uma dessas quatro condições ser verdadeira para justificar o abandono do projeto. A transposição é politicamente inconseqüente porque gera um conflito na federação brasileira e nos estados do Nordeste que será permanente, com tendência a se agravar - uma briga pelo uso da água. O rio é da “integração nacional”, mas a transposição é obra de desintegração nacional, pois, no momento em que se tira água do Rio São Francisco para levar para o Ceará, Paraíba e Rio Grande do Norte (os estados receptores), uma injustiça é cometida com o povo doador (alagoanos, baianos, mineiros, pernambucanos e sergipanos) que possui disponibilidade hídrica de 360 metros cúbicos por segundo (m³/s) para abastecer uma população de 13 milhões de pessoas. No Ceará,

⁸ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

⁹ Ordem dos Advogados do Brasil.

¹⁰ Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

¹¹ Ex-diretor da Agência de Águas do Rio Grande do Norte, doutor em Recursos Hídricos, professor da UFRN.

¹² Dados do EIAs-Rima (Estudos de Impacto Ambiental/Relatório de Impacto sobre o Meio Ambiente), públicos por lei, já que, na internet, o governo só colocou peças publicitárias.

por exemplo, a disponibilidade per capita é melhor: 215 m³/s para 7,5 milhões; sendo que fenômeno semelhante acontece também com o Rio Grande do Norte.

É um erro ecológico dizer que o Rio São Francisco está desperdiçando água no mar. O ecossistema marinho depende desta água para se manter vivo. Precisa ser mantida uma vazão ecológica na foz.

A transposição é a sofisticação da indústria da seca. Os beneficiados serão as empresas da construção civil e os grandes empresários locais. A Região Nordeste tem o maior índice de açudagem do mundo – 70 mil açudes construídos em um século - e uma grande capacidade de armazenar água. Os projetos já feitos nunca tiveram cunho social. A política hidráulica do Nordeste não está atrelada a uma reforma hídrica e nem agrária para oferecer acesso a essa água. Só que a transposição é ainda mais prejudicial do que as típicas obras da indústria da seca. Ela não demanda apenas investimentos na construção - a população vai pagar um preço constante. Todos, principalmente os que não têm acesso à água da transposição, vão pagar pela água. Por trás de tudo isso está um *lobby* poderoso que se encontra infiltrado nos partidos políticos e na máquina do governo e que defende a manutenção da velha política de grandes obras hidráulicas no Nordeste - a verdadeira e atual indústria da seca na região.

O geógrafo Aziz Ab'Sáber, no artigo “A quem serve a transposição?”, afirma: “O risco final é que, atravessando acidentes geográficos consideráveis, como a elevação da escarpa do Araripe – com grande gasto de energia! -, a transposição acabe por significar apenas um canal tímido de água, de duvidosa validade econômica e interesse social, de grande custo, e que acabaria, sobretudo, por movimentar o mercado especulativo, da terra e da política. No fim, tudo apareceria como o movimento geral de transformar todo o espaço em mercadoria”

Enfim, a transposição não é destinada a salvar os nordestinos da seca, pois apenas uma minoria irrelevante do Semi-Árido receberá água na porta, mas se destina ao hidro e agronegócio, que utilizará uma água caríssima, levada a 700 km, que terá de ser subsidiada a vida inteira. O governo Lula, maquiavelicamente, esconde uma realidade que surpreenderia a Nação: não há falta de água no Nordeste setentrional. O que urge ser feito é democratizar o acesso à água existente. O Rio São Francisco está na UTI e a transposição ameaça provocar sua morte, gerando o maior desastre ecológico e socioeconômico da história brasileira.

4. Alternativas: Reformas Hídrica e Agrária, em Convivência com o Semi-Árido

A Transposição se torna ainda mais insensata quando se sabe que há alternativas mais simples e baratas para o abastecimento das cidades e comunidades rurais nos anos secos. Manoel Bomfim Ribeiro, um dos maiores entendidos na potencialidade do Semi-Árido, defende que o Nordeste precisa é de democratização da água, o que passa por reforma agrária e pela reforma hídrica através de três subsistemas: adutoras, cisternas e poços tubulares.¹³

Na primeira carta ao Povo do Nordeste¹⁴, em 30/09/2005, Dom Luiz Flávio Cappio dizia:

¹³ Cf. RIBEIRO, Manoel Bomfim Dias, A Potencialidade do Semi-árido Brasileiro, O Rio São Francisco: Transposição e Revitalização – Uma análise, FUBBRÁS, Brasília, 2007, pp. 203-204.

¹⁴ VIAN, Dom Itamar (org.), *Uma vida pela vida...*, p. 33-34.

“Há muito tempo os poderosos querem fazer vocês acreditarem que só a água do Rio São Francisco pode resolver os problemas que vos afligem todos os anos no período da seca. Não é verdade. Estes mesmos problemas são vividos a pouca distância do Rio São Francisco. Ter água passando próxima não é a solução, se não houver a justa distribuição da água disponível. E temos, perto e longe do Rio, muitas fontes de água: da chuva, dos rios e riachos temporários, do solo e do subsolo. O que está faltando é o aproveitamento e a administração competente e democrática dessas águas, de modo a torná-las acessíveis a todos, com prioridade para os pobres. Não lhes contam toda a verdade sobre este projeto da transposição. Ele não vai levar água a quem mais precisa, pois ela vai em direção aos açudes e barragens existentes e a maior parte, mais de 70%, é para irrigação, produção de camarão e indústria. Isso consta no projeto escrito. Além disso, vai encarecer o custo da água disponível e estabelecer a cobrança pela água além do que já pagam. Vocês não são os reais beneficiários deste projeto. Pior, vocês vão pagar pelo seu alto custo e pelo benefício dos privilegiados de sempre.

Não estivesse o Rio São Francisco à beira da morte e suas águas fossem a melhor solução para a sede de vocês, eu não me oporia e lutaria com vocês por isso. Tenho certeza de que o generoso povo do São Francisco faria o mesmo.”

Não podemos perder de vista que o nosso projeto é muito maior. Queremos água para 44 milhões, não só para 12. Para nove estados, não apenas quatro. Para 1.356 municípios, não apenas 397. Tudo pela metade do preço da Transposição. O Atlas do Nordeste da Agência Nacional de Águas (ANA) e as iniciativas da Articulação do Semi-Árido (ASA) com seu projeto de construção de 1 milhão de cisternas e a implementação de 144 tipos de tecnologias alternativas, sustentáveis ecologicamente, são muito mais abrangentes e têm finalidade no abastecimento humano. A transposição é econômica, neoliberal. Um camponês do Ceará alerta: “Nenhum projeto faraônico beneficia os pequenos. O que beneficia os pequenos são as pequenas obras multiplicadas aos milhares”.

5. Um balanço do segundo jejum de Dom Cappio

Durante os 24 dias de jejum e oração de frei Luiz quantas cartas, *e-mails*, telefonemas e manifestações de apoio dos quatro cantos do mundo, antenados e solidários. Quantas pessoas frei Luiz ouviu, aconselhou, confessou, abraçou, beijou, dirigiu mensagens a elas, ou simplesmente olhou com carinho. Quantas pessoas participaram do “jejum solidário”, uma proposta que ganhou conotações - até certo ponto surpreendentes - de crítica a uma sociedade que tem abundância de comida, mas aumento da fome. Milhares de pessoas sentiram-se questionadas profundamente no seu estilo de vida cristã diante do valioso testemunho de frei Luiz, ainda que suas palavras e atitudes proféticas tenham sido ignoradas por autoridades que se fizeram surdas à voz do povo.

Na capela de São Francisco, na pequena cidade de Sobradinho, no sertão da Bahia, graças ao espírito divino presente nas águas do Rio, os 24 dias de jejum e oração de dom Cappio (de 27/11/2007 a 20/12/2007) revelaram o crescente compromisso de milhões de brasileiros com a preservação do São Francisco. O Rio não é mais algo fora de nós. É a nossa identidade. No princípio era a água; e a água se fez “carne”: criaturas todas do universo. Não somos apenas filhos e filhas da água. Somos água que sente, que canta, que pensa, que ama, que deseja, que cria.

O gesto de Dom Cappio desmascarou a ignorância e a omissão de muitos cidadãos. Desmascarou, sobretudo, a arrogância do Governo e o cinismo das instituições tidas como democráticas. Mostrou que os quatro poderes – midiático, executivo, legislativo e judiciário – continuam de joelhos diante do poder econômico nacional e internacional.

Revelou que o governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva revestiu-se de autoritarismo, de arrogância e prepotência na corrupção. Ou nas palavras de Dom Tomás Balduino: “O governo Lula esgotou-se”.

Politicamente, não se legitima a transposição do Rio São Francisco. Os movimentos populares, representantes legítimos do povo, levantaram-se na defesa das águas como bem comum. Denunciaram a mercantilização da água para o hidronegócio. O jejum de frei Luiz desnudou a verdade sobre a malfadada Transposição: uma obra faraônica. A maior da história do Brasil.

O gesto de Dom Cappio fortaleceu a Via Campesina, os movimentos populares e as lideranças sociais, os setores religiosos e a consciência cidadã para prosseguirem na luta ecológica, o que significa luta contra injustiças sociais, políticas e econômicas. Internacionalmente a repercussão gerou bons frutos. A Comissão Pastoral da Terra, Pastorais Sociais e parte dos movimentos populares que não mediram esforços na luta ao lado de Dom Cappio também saíram fortalecidos.

Frei Luiz irrompeu como uma forte liderança do Brasil atual. Será como uma “espada de Dâmocles” levantada sobre a cabeça dos quatro poderes, das instituições, dos cidadãos, cúmplices do crime e acomodados. A voz e o testemunho de frei Luiz valorizaram o amor pela causa dos pobres.

O gesto profético de Dom Cappio curou a cegueira de milhões de pessoas. Jejum e oração foram instrumentos para desnudar a mentira. Mobilizou a CNBB, a Igreja Católica, os cristãos, boa parte do clero e dos religiosos. Nas mentes e corações de milhares de pessoas despertou indignação.

A conquista das conquistas: Dom Cappio continua vivo entre nós. Mais do que nunca continuará sendo um grande profeta no meio do povo a encorajar a luta dos pequenos na denúncia de arbitrariedades e desumanidades dos quatro poderes que, travestidos de Estado de Direito, insistem em imperar sobre os pobres e sobre o ambiente natural.

O gesto profético de Dom Luiz sacudiu a Igreja, o Governo e pessoas de tantas instituições. A força cristalina do testemunho de profeta tocou feridas profundas, encobertas por discursos fáceis, palavras jogadas ao vento. Dom Cappio retomou uma modalidade de luta assentada sobre a fina flor da tradição cristã: jejum e oração. Resgatou no coração de muitos militantes uma espiritualidade nova. Jejuar e orar continua sendo expressão da resistência contra os faraós de hoje. O jejum de Dom Cappio foi também contra o perverso modelo de desenvolvimento, excludente, explorador – o mesmo de quando Cabral invadiu o Brasil -, que enriquece poucos e joga milhões na miséria, como é o caso do trabalho escravo nas carvoarias que dizimam o cerrado e põe o Velho Chico à beira da morte, pois a morte do cerrado é a morte do São Francisco e sua bacia.

A continuidade do debate fará com que caiam outras máscaras! Muitos neófitos no debate sobre a Transposição, tema que já está em pauta há pelos menos dez anos, expressam incongruências, desinformação e o velho preconceito em mal pensar, a partir do Sul/Sudeste, o que se generalizou chamar “Nordeste”. Não dá mais para ignorar a revolução silenciosa que se expressa no paradigma da Convivência com o Semi-Árido.

Com Roberto Malvezzi somamos: “O saldo do gesto de Frei Luiz Cappio demarca as margens e estabelece um abismo moral entre companheiros que até ontem bebiam da mesma água. O rio que nos separa é mais profundo que o São Francisco. O que está em jogo é o futuro deste país, do próprio planeta, da própria humanidade. Será que o caminho do governo está mesmo “livre” para prosseguir com o projeto após a vergonhosa decisão do Supremo Tribunal Federal - STF - de liberar as obras sem

apreciar o mérito de 15 ações que tramitam no plenário do Supremo? Uma obra de longo prazo, que envolve bilhões de reais durante sucessivos governos, nunca está garantida antes de sua conclusão. A preocupação fundamental demonstrada pelo governo foi “não fazer concessões ao bispo”, como demonstração de “autoridade”. Muitas vezes, a expressão corrente foi que “ceder liquidaria o Estado”. Ou: “Agora é o São Francisco, depois podem querer barrar usinas no rio Madeira”. Portanto, o governo sabe que o gesto de frei Luiz aponta não só contra o governo e seu Programa de Aceleração do Crescimento – PAC -, das empresas, não do povo - mas também contra o modelo de desenvolvimento que está sendo imposto sobre a natureza, as pessoas e as comunidades mais pobres do País.”

Queiram os opositores e o governo ou não o saldo do gesto de Frei Luiz é muito positivo! Com Dom Cappio vivo e a verdade gritando mais forte - após o jejum e oração não apenas de um, mas de tantos -, temos hoje a certeza ainda maior de estarmos do lado certo desta história. Ou, como profetizou Leonardo Boff, a transposição já está amaldiçoada!

6. Lições e perspectivas (Segundo Paulo Suess)

1. As duas greves de fome de Dom Luiz mostraram que é possível intervir nos processos que pretendem naturalizar a desigualdade e industrializar a fome.
2. Frei Cappio reintroduziu duas palavras importantes na discussão, sem falar delas: ruptura e utopia. Não é por falta de solidariedade que os movimentos sociais, as pastorais e o povo do vale do São Francisco rejeitam o projeto da transferência da água, mas por causa do seu caráter elitista. A ruptura com as estruturas autoritárias e faraônicas do projeto permite desconstruir a legalidade privatizada e radicalizar a democracia.
3. Muitos movimentos sociais e religiosos perceberam o gesto de frei Luiz como tiro de largada. Podem retomar o leme da história, em vez de arrumar as cabines no porão do navio. Num momento de depressão política, o movimento de Cabrobó devolveu ao povo a esperança. A resistência é possível, a luta faz sentido.
4. O gesto de Dom Luiz Flávio revelou a universalidade de sua causa que é o pressuposto para alianças douradoras. Desencadeou um encontro em massa entre peregrinos místicos e militantes em marcha, entre indígenas e pobres que vivem ao longo do Rio, entre brasileiros do Norte ao Sul e internacionalistas de todos os países.
5. A luta desencadeada na beira do rio São Francisco não visa apenas corrigir deformações residuais do projeto de transposição do Rio, mas seu engavetamento. A luta pela transformação mobiliza. Quem pára de lutar, perde o sonho e a utopia.
6. A causa do rio São Francisco ainda não é ganha. Se fizermos ressoar a pluralidade das vozes do povo, é possível ganhá-la. Como fazer ressoar a voz do povo, a voz das vítimas, a voz dos que até hoje zelaram pelo rio São Francisco, morando na beira de um rio que lhes foi alienado? As audiências sobre o Projeto da Transposição do Rio São Francisco devem ser transformadas em instâncias de decisão. O melhor projeto não vale nada sem a participação do povo.
7. O primeiro jejum de Frei Cappio conseguiu em 11 dias o que a Campanha da Fraternidade 2004 não conseguiu em 40 dias. Dela mal lembramos o lema: “Água, fonte de vida”. O segundo jejum de Frei Luiz – 24 dias - foi mais eficaz do que todas as lutas de milhares de militantes sociais em dois anos de ações concretas contra a Transposição. Os jejuns de Dom Cappio apontam para uma nova pedagogia de revitalização não só

das Campanhas da Fraternidade, mas também de certas estruturas eclesiásticas, das casas religiosas, dos escritórios dos movimentos sociais, de ONGs e inúmeras entidades da sociedade civil.

7. E agora, José?

A transposição começou, mas não irá muito longe, nem muito menos terminará, pois é um projeto inviável economicamente, ilegal e imoral, segundo as leis ambientais e segundo a Constituição de 1988, injusto eticamente, politicamente autoritário e ecologicamente insustentável. A história julgará o Presidente Lula e os apoiadores deste insano e covarde projeto, a obra mais cara da história do Brasil.

É imperioso abrir um amplo debate nacional sobre as alternativas para garantir acesso à água e desenvolvimento sustentável para o Semi-Árido. Temos certeza de que, sendo feito com honestidade e verdade, este debate demonstrará o quanto o projeto de transposição é nefasto e favorece apenas empreiteiras, hidronegociantes, grandes empresários, o grande capital internacionalizado, em detrimento do nosso Povo.

“Estamos no Século XXI e um gesto profético como o de Dom Luiz Cappio deveria despertar a sociedade e o seu governo para cuidar dos pobres do Semi-Árido de maneira exemplar: com sentido de justiça, amor à natureza e pleno respeito a uma outra maneira de fazer política de desenvolvimento. Se benditos são os mártires, maligna é a sociedade que por ação ou omissão produz mártires”¹⁵, alerta Guilherme Delgado.

Alfredo de Abreu Paz, poeta popular da CPT, canta: “Nosso povo não quer mais / Ver nosso bispo sofrer / Dom Frei Luiz Cappio passar / Vinte quatro dias sem comer / Nem ele nem outro bispo / Que não corra mais o risco / De agonizar pra morrer. Pelo Jejum solidário / Frei Luiz fez opção / Defendendo o Velho Chico / Sua revitalização / Se alguém não entendeu / Mas este belo exemplo seu / Foi pelo bem da nação”.

Doar a vida é investir, abnegada e saudavelmente, na qualidade de relações, na libertação sistêmica, na dignidade das pessoas, na preservação da natureza. Não há doação sem abdicação. “Torna-se fator de acréscimo quem se dispõe a perder”. “Quem morre há de viver”.

O apóstolo Pedro pretendia salvar a vida de Jesus. “Ter de doar sua vida? Isto não lhe vai acontecer!” Teve de ouvir: “Seu modo de pensar nada tem a ver com a sabedoria de Deus. Deixe-me em paz, seu covarde e mentiroso!” Seria tão fácil para Jesus uma retirada, uma fuga inteligente, preservando sua vida. “Mas quem não perde, como há de ganhar?”

Feliz o povo, feliz a instituição que produz pessoas tão dignas a ponto de se disporem a doar a própria vida para que a vida de tantos seja salva. Maldito o povo e maldita a instituição que repudia um filho seu que, de tanto amor, abdica de si para que vida de qualidade se torne herança de todos. Bendito o povo, bendita a instituição que alimenta em seus filhos a capacidade de, esquecendo-se de si, priorizar a vida de seus irmãos. Repudiável o povo e execrável a instituição que avaliam a doação de um filho seu como um gesto idolátrico.

Dom Cappio, suspendendo o jejum, “ressuscitou”. Ele agora segue serenamente a defesa intransigente da Revitalização do Velho Chico. Está mais do que nunca fortalecido em seus princípios éticos. Recebeu das pessoas mais respeitáveis do nosso país e no exterior – artistas, intelectuais, ribeirinhos, lideranças sociais -, o apoio para acordar as consciências adormecidas pelo calmante social distribuído pela mídia. O seu

¹⁵ Ibidem, p. 86.

gesto alertou os desatentos, separou muito joio do trigo. Descoloriu ainda mais os discursos mentirosos que falseiam as verdades.

Feliz o povo que ouve a voz de seus profetas e os segue. Eis no nosso meio um verdadeiro filho de Francisco de Assis, um grande profeta. O nome dele é DOM FREI LUIZ FLÁVIO CAPPIO. A glória de Deus brilha nele e na grande luta em defesa de uma autêntica revitalização de toda a bacia são-franciscana e em prol de um autêntico projeto de Convivência com o Semi-Árido. Isso implica asfixiar o projeto da Transposição, antes que seja tarde demais. “Águas para a vida e não para a morte”, gritamos todos, ao lado dos militantes do Movimento dos Atingidos por Barragens.

Salvar o Rio São Francisco, seu povo, o povo de Semi-Árido e toda a biodiversidade são-franciscana e da caatinga é um sonho bom. Sabemos que “sonho que se sonha só pode ser pura ilusão, mas sonho que se sonha junto é sinal de solução. Então vamos sonhar, companheiros e companheiras!”

As reflexões oriundas do testemunho de Dom Cappio fizeram e ainda farão borbulhar o Espírito para suscitar e dinamizar muitas outras lições como testemunho de autêntica cidadania. Eis um testemunho espiritual e profético na luta pela Sustentabilidade da Vida! A luta continua! Mãos à obra!

Endereço do autor:

Paróquia N. Sra do Carmo

R. Grão Mogol, 502

Carmo Sion

CEP 30310-010 – Belo Horizonte /MG

Tel: (031) 3221-3055

e-mail: gilvander@igrejadocarmo.com.br

www.gilvander.org.br

Mesa FAJE

IMPASSES PARA UMA ÉTICA DA SUSTENTABILIDADE

Élio Estanislau Gasda, sj.

Estado da questão

Convocar a ética para o debate sobre a sustentabilidade significa integrá-la na reflexão sobre a forma de pensar e orientar nosso estar no mundo e dirigir a atenção aos fins. A dimensão ética é tão importante quanto os componentes técnicos e políticos de um ideal de sustentabilidade. Neste sentido, o ponto de vista da ética sofreu uma evolução teórica nas considerações e nos enfoques sobre o desenvolvimento humano, começando pela mudança que significou a passagem de uma *ética da ajuda* a uma *ética do desenvolvimento econômico*. Atualmente, a demanda pela sustentabilidade tornou-se um dos tópicos mais característicos que, segundo a visão de mundo dotada de uma ética correspondente à sua estrutura (Gramsci), apresenta os impasses aparentemente insolúveis da sua própria geração: crescimento econômico e distribuição justa da produção, ou conservação dos recursos naturais limitados em benefício das futuras gerações? Como resolver a contradição entre necessidades humanas e capacidades da natureza? A idéia de sustentabilidade implica uma mudança de racionalidade que estabeleça pontes entre o econômico e o ecológico.

O impasse e suas variáveis

Sociedade de crescimento, trabalho e qualidade de vida

As políticas tradicionais de promoção ao desenvolvimento são importadas diretamente da razão econômica. Os problemas ecológicos e as estratégias de preservação da vida no planeta são abordados considerando-se, em primeiro lugar, a desenvolvimento econômico dos povos como condição necessária para a redução dos níveis de pobreza. A partir da modernidade, o mundo ocidental reduz a qualidade de vida ao crescimento econômico. E o motor de uma sociedade de crescimento só pode ser uma economia de crescimento. Parece irônico, mas uma equação assim, tão simples quanto dois mais dois são quatro, é o eixo de toda a civilização ocidental moderna. Se não, vejamos: O presidente da maior potência econômica, política e militar do mundo contemporâneo, George W. Bush, afirmou, em um encontro com meteorologistas em 2002, que o crescimento econômico é a chave do progresso do meio ambiente, e fornece os recursos que permitem investir nas tecnologias limpas, não é o problema, mas a solução para os problemas. Não só a absoluta maioria dos políticos está de pleno acordo com a convicção do presidente dos Estados Unidos, é visto como um dos *dogmas sócio-econômicos* pela opinião pública, pois sua fé no crescimento como a solução para os problemas sociais está comprovado pelo número de empregos que gera, pelo desenvolvimento de novas tecnologias a serviço da saúde, da educação, numa palavra: qualidade de vida.

Dogma sócio-econômico confessado e assumido pela ONU como projeto de civilização. Segundo a OIT¹, a América Latina e o Caribe possuem 563 milhões de habitantes. A grande maioria, mais de 350 milhões, vive em situação de grande pobreza. Esta situação reflete o que ocorre no mercado de trabalho, meio privilegiado de sustento e progresso das famílias, pois o déficit de emprego formal afeta a mais de 150 milhões de trabalhadores. O fato objetivo é que desde 2002, existe um «boom» das exportações na região graças ao incremento da demanda e dos preços internacionais de produtos de exportação (soja, petróleo, minério, etc.) elevando o PIB de -0,6% em 2002 a 5,9% em 2004. Este crescimento dinamiza o mercado de trabalho, gera emprego e renda e está reduzindo os níveis de pobreza extrema da região dentro dos prazos propostos pelas Metas do Milênio (até 2015). Logo, o primeiro objetivo para a América Latina e Caribe não é outro que o crescimento econômico, e dá a receita: aumentar o índice de produtividade e de competitividade. Maior produtividade gera mais competitividade para reforçar um crescimento econômico sólido e permanente favorecendo, aumento dos investimentos – privado e público – inserção na economia global, promoção das exportações e das relações comerciais com aumento de investimentos públicos.

A partir da emergência dos países mais pobres, como promover melhores condições de vida a populações que vivem em condições desfavoráveis, sem repetir o mesmo modelo de crescimento econômico que foi praticado nos países que atingiram condições de vida muito elevadas a um custo muito elevado? Se perpetuamos um modelo que consome intensivamente energia e recursos naturais, como dar às sociedades o que necessitam sem aumentar levar o planeta ao colapso?

A contradição interna do Produto Interno Bruto

Na esteira da lógica econômica, todo aumento do PIB é sinal de progresso. Não há como gerar emprego nem ter qualidade de vida sem crescimento do PIB, e, segundo os economistas, de pelo menos 5% ao ano. O PIB mede em valores monetários o crescimento da riqueza em um ano, a partir do cálculo do aumento da riqueza material, rendas e consumo. O aumento do PIB está unido ao aumento da produção de petróleo e das exportações, por exemplo. Os recursos e serviços naturais não têm um valor econômico. Só contabilizamos o que esgota recursos. Abater árvores para exportar madeira, extrair petróleo, ferro, ou carvão do solo brasileiro é destruição de um capital natural que não estará disponível para gerações futuras. É como vender a mobília da casa em que os netos habitarão.

A contradição está em que se o crescimento da atividade econômica ultrapassa os limites tolerados pelo meio ambiente, acaba saindo muito mais caro do que se possa imaginar, ou seja, é um crescimento antieconômico, é entrar no *vermelho*². Mas, como a sociedade se abala ao menor sinal de índices negativos do mercado financeiro, a discussão em torno do uso dos recursos naturais acaba sem ter começado. Nossos padrões de produção, de consumo e de qualidade de vida estão engessados pela idéia de desenvolvimento econômico. Ora, se a análise ética depende do que se entende por desenvolvimento, estamos diante de uma ética também engessada? A idéia de

¹ Trabalho decente nas Américas: uma agenda hemisférica (2006-2015). www.eclac.org

² Segundo cálculos de Edward Wilson (um dos pais da biodiversidade), se admitimos que o crescimento econômico seja a solução para o mundo e que este seja de 3,5% ao ano, é modesto em comparação aos 7% a 10%, exigidos ao Brasil ou Índia. O PIB mundial hoje é da ordem de 40 trilhões de dólares anuais. Se crescer 3,5% ao ano, diz E. Wilson, alcançará no início do novo século um PIB mundial de 158 trilhões de dólares. Mas não há recursos naturais capazes de suportar esse crescimento.

desenvolvimento proposto inicialmente por Amartya Sen, por exemplo, prioriza os fins em lugar dos meios, *formulado em termos de princípios éticos*: Não se pode medir o progresso dos povos e das sociedades pelos indicadores macro-econômicos, que são meios, mas devem ser considerados os fins: qualidade de vida, acesso ao conhecimento (educação) e aos recursos necessários para uma vida digna³.

Crescer para consumir

O consumo é outra variável desta sociedade do crescimento. Os impasses entre questão ambiental e crescimento econômico estão intimamente vinculados ao consumo. A sociedade do crescimento é uma sociedade de consumo. A metamorfose do conceito consumo impressiona. *Consumir*, em sua raiz etimológica original, significa destruir, saquear, acabar. No final dos anos 20 a palavra foi empregada para referir-se à pior das epidemias da época: a tuberculose. A sociedade ocidental do novo milênio se caracteriza como uma sociedade de consumo!

A condição prévia para que o indivíduo faça parte da sociedade de consumo, é a inserção no mercado de trabalho, tenha um emprego formal, de onde obtém seus rendimentos que o convertem em consumidor. Ora, a outra variável desta equação, tão simples como a anterior, consiste em que, para garantir emprego e renda é necessário aumentar o consumo, que gera aumento de produção, que gera mais renda e trabalho e... mais consumidores. Consumir significa eliminar, destruir, recuperando seu sentido primeiro⁴. Precisariamos de quatro planetas para sustentar a sociedade de consumo dos países desenvolvidos. Isso porque a civilização ocidental está educada em uma cultura do desperdício, de industrialização predatória, baseada no pressuposto de que os recursos naturais são ilimitados. O planeta não tem não tem energia, nem matérias-primas para tantos consumidores.

Alternativas técnico-econômicas

Se o modelo econômico capitalista tem sido incapaz de responder às demandas sociais do presente e de atuar com responsabilidade com o futuro da humanidade, então é preciso mudar o modelo. Mas como fazê-lo? Na intenção, consenso. Na execução, os defensores do *crescimento sustentável* não se entendem com os teóricos do *a-crescimento sustentável (descrescimento)*.

Eco-economia, ou desenvolvimento sustentável

Formatado em 1987 no relatório de Gro Harlem Brundtland, a idéia vem sendo debatida publicamente a partir da Cúpula da Terra (Rio-92). O projeto de uma reorganização ecológica da economia harmonizada ao crescimento econômico, é a grande bandeira de Amory Lovins (*Rocky Mountain Institute*), Ernst Ulrich von Weizsäcker em seu livro *Fator 4*, e Lester Brown (fundador do *Worldwatch Institute*) autor do livro *Eco-economia*. Os primeiros, a partir de uma análise detalhada das previsões feitas ao Clube de Roma sobre os limites do crescimento, defendem que atualmente existem meios para consumir menos energia e recursos naturais sem reduzir

³ A. SEN, *Resources, Values and Development*. Oxford; Blackwell; Harvard, 1984. Também: A. Sen, *Concepts of Human Development and Poverty: A multidimensional perspective*. PNUD, Human Development Papers, Nova York, 1997.

⁴ Z. BAUMAN, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 2000.

a oferta de bens de consumo e de serviços. É o *fator 4*: produzir o mesmo destruindo 4 vezes menos. Diante da incompetência dos mecanismos de mercado, Lester Brown, defende uma maior intervenção do Estado, investimento em políticas públicas e na reforma do sistema fiscal que leve em conta o meio ambiente. Para conciliar crescimento e ecologia, a solução pode estar na *ecoeficiência*: diminuir as agressões à natureza até atingir um grau de compatibilidade com as possibilidades do planeta. Por si só, os investimentos na mudança da infra-estrutura urbana e na reconfiguração dos meios de produção industrial seriam geradores de crescimento⁵.

A justaposição das duas palavras é o seu encanto. Mas isso não seria uma forma de *neoliberalismo ecológico*? O desenvolvimento é sustentável? Não seria uma daquelas expressões do tipo *falso-amigo* para confundir, quando as expressões acumulação de capital, exploração da força de trabalho e utilização da natureza para fins lucrativos traduzem toda a verdade do capitalismo global? Ao menos, com o desenvolvimento *insustentável*, poder-se-ia manter a esperança de que esse processo chegasse a seu fim para assim, trabalhar na direção de um pós-desenvolvimento mais racional. Mas, não. O *desenvolvimento sustentável* nos promete desenvolvimento pelos séculos dos séculos.

Descrescimento, ou a-crecimento

Para alguns, “não há a menor dúvida de que o desenvolvimento sustentável é um dos conceitos mais perniciosos” (Georgescu). Para outros, “desenvolvimento sustentável” é uma “detestável terminologia” (S. Latouche). O primeiro é o romeno Nicholas Georgescu-Roegen⁶, aluno de Joseph Shumpeter, professor em Harvard e pai da teoria. A proposta do desenvolvimento sustentável é falaciosa, pois é impossível solucionar os problemas ambientais aumentando a produção material. Não basta estabilizar a atividade econômica. É preciso fazê-la decrescer. Para o economista romeno, a civilização contemporânea deverá ter a coragem de abandonar a crença no *dogma sócio-econômico do crescimento* para buscar um modelo de sociedade compatível com o decréscimo da produção. Georgescu tinha esperança de que, num espaço de tempo muito breve, a ecologia absorveria a economia.

Dez anos após sua morte, o panorama está se transformando de forma acelerada, fazendo com que sua tese deixe de ser considerada uma *heresia* sócio-econômica. A questão ambiental está deixando de ser apenas mais uma variável da equação, e passa a integrar de forma determinante os planejamentos estratégicos da sociedade contemporânea. No Brasil, por exemplo, Marina da Silva, ex-ministra do Meio Ambiente, defende o princípio da *transversalidade*, em que a questão ambiental deve permear toda a política de governo.

⁵ Cf., J. ELLUL, *Eco-Economia. Uma nova economia para a Terra* (ainda não publicado no Brasil).

⁶ N. GEORGESCU ROEGEN (1906-1994) realizou contribuições nada ortodoxas à economia que transpassavam seus limites convencionais. De caráter transdisciplinar, é conhecido por seu enfoque evolutivo e biológico da economia. Sua obra entrelaça conceitos filosóficos, econômicos, físicos e biológicos. Em *Lei da entropia e o processo econômico*, (1971) explica as relações entre física, economia e ecologia para mostrar as contradições das teorias econômicas. Imigrante, destacou-se também por sua luta em defesa dos imigrantes ao lutar pela livre-circulação das pessoas sem necessidade de passaporte ou visto.

Para o segundo, o economista francês Serge Latouche⁷, a única alternativa possível contra a destruição da vida no planeta está no abandono da idéia do crescimento pelo crescimento cujo motor não é outro que a corrida pelo acúmulo do capital. O a-crescimento abre a possibilidade real de deixar às gerações futuras um planeta no qual será possível viver bem, com menos consumismo, mais segurança e maior certeza no futuro. Defender o a-crescimento é contestar o *dogma sócio-econômico* do crescimento econômico e do progresso material como único motor do processo civilizatório.

Mas, nossa sociedade teria capacidade de fazer o indivíduo alcançar a felicidade sem recorrer ao *dogma sócio-econômico* do crescimento? No modelo de sociedade em vigor, a desaceleração do crescimento mergulharia a todos na angústia e no drama do desemprego, no eclipse da assistência social e dos projetos culturais, na crise dos direitos sociais, etc., que garantem algo de qualidade de vida. Nada pior do que uma civilização do trabalho sem trabalho. Nada pior do que uma sociedade de crescimento sem crescimento.

Não se deve confundir o a-crescimento como um crescimento negativo, esta atitude revela a dominação do economicismo no nosso imaginário. Por tanto, o primeiro passo é descolonizar o imaginário para libertar a sociedade do *dogma sócio-econômico*. Para conceber a sociedade de a-crescimento é preciso sair da economia. É preciso descolonizar o imaginário, pois o a-crescimento só é possível numa sociedade de a-crescimento: a felicidade pode ser atingida com menos consumo e menos cartão de crédito. Por que não atrever-se a redescobrir que a verdadeira riqueza está no desenvolvimento das relações sociais de convívio em um planeta sadio e sem data de vencimento? Por que não acreditar que esse objetivo pode ser alcançado com serenidade e sobriedade? Não se pode ser mais feliz com austeridade e simplicidade de vida? Em que medida o indivíduo está pronto a resistir à colonização das necessidades fabricadas socialmente?

Diagnóstico ético: o individualismo narcisita

Qualquer consideração ética contemporânea deve levar em conta a causa primeira destes tempos de equações simplistas e dogmas falaciosos que nos levam a crise e geram confusão: o individualismo radical, a banalização da vida e o culto do imediatismo. A autonomia ética do sujeito como o supremo princípio da moralidade de Kant (1724-1804)⁸ converteu o homem no centro do universo. A apoteose do *eu* individual foi consumado em sua totalidade dentro das estruturas de isolamento e separação do *outro*. Encastelado em seu antropocentrismo, todos os espaços para uma relação gratuita e livre entre o ser humano e a natureza foram bloqueados. *Homo faber*, construtor de muralhas e fossos sem beleza, em defesa do reino do *eu*, ignorando a debilidade do *outro* e os limites da mãe-terra. Todo o existir humano foi afetado por esta concentração sobre o indivíduo. Em política, para o ideólogo da revolução inglesa e fundador do liberalismo, John Locke (1632-1704) o homem é um ser racional egoísta que busca primeiramente sua auto-preservação⁹. Em economia, o autor de *A riqueza das nações* (1691), Adam Smith (1723-1790), funda a economia capitalista no

⁷ S. LATOUCHE, professor na Universidade de Paris. Obras: *Os perigos do mercado planetário* (1998); *A sem-razão da razão econômica* (2001); *Pensamento criativo contra a economia do absurdo* (2003); *Justiça sem limites. O desafio da ética numa economia globalizada* (2003).

⁸ I. KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785).

⁹ J. LOCKE, *Segundo tratado sobre o governo civil* (1690).

funcionamento de mercado com base no interesse de cada indivíduo (*amor por si mesmo*). O cálculo individual (*minha propriedade, meu bem estar*), condiciona as opções éticas da sociedade. Smith teorizou esta realidade da individualização do bem e ofereceu o substrato teórico da *mão invisível* como um instrumento para alcançar a coerência entre interesse individual e coletivo¹⁰. Três séculos depois, assistimos a *mão invisível* destruindo instituições sociais e instâncias institucionais indispensáveis para a busca do bem coletivo do presente e das futuras gerações.

As possibilidades de uma sociedade realmente sustentável foram eliminadas pelo tipo de relação desenvolvido entre o ser humano e a natureza a partir da Revolução Industrial: o homem contra a natureza, o homem contra outro homem, a tecnologia como a solução de todos os problemas, o crescimento econômico como o caminho da felicidade. O industrialismo, o mercado, a tecnologia, a ciência em sua versão dominante foram incapazes de oferecer bem estar, qualidade de vida tão prometidos. O *novo mundo feliz* que oferecia a civilização industrial conduzida pela *mão invisível* é hoje uma realidade reduzida a um número limitado de seres humanos. Descobrimos que este modelo civilizatório não é compatível com as possibilidades do Planeta: a terra tem limite.

A ruptura necessária

A crise ambiental é a manifestação de uma crise mais profunda, uma crise de sentido, e que se manifesta como uma crise da forma como percebemos a realidade, nossas cosmovisões e paradigmas a partir das quais construímos nossa interpretação do real. Seu esgotamento requer novas matrizes epistêmicas, novos paradigmas, novas construções do real. Uma crise de sentido é uma crise dos fins, dos *porquês* e *para quês*, uma crise *ética*. Por tanto, o problema que enfrentamos como humanidade é primordialmente um problema ético. O enorme desenvolvimento técnico-econômico não foi acompanhado de seu equivalente desenvolvimento ético: tecnologicamente avançados, eticamente subcivilizados. A pergunta pela sustentabilidade coloca no centro do debate a questão se seremos capazes de sobreviver como humanos sem autodestruir-nos. A ruptura necessária exige paradigmas, valores e lógicas sociais pós-capitalistas. Significa transitar de um modelo onde predomina o automatismo do mercado para outro em que prevalece a consciência de responsabilidade de nossas ações. Neste contexto, surge o conceito de sustentabilidade.

Sustentabilidade: Um novo paradigma?

¹⁰ A. SMITH, em *A teoria dos sentimentos morais* (1759), assume a ordem natural e a teologia da Providência de Calvino oferece a base religiosa do capitalismo: “Os ricos consomem pouco mais que o pobre e, a pesar de seu egoísmo e rapinagem, mesmo que busquem apenas seus próprios interesses, e o único que desejam com o trabalho destes milhares de homens quem empregam é a satisfação de seus inúteis e insaciáveis desejos, dividem com o pobre o produto de seus progressos. São conduzidos por uma mão invisível que os faz distribuir as coisas necessárias da vida quase da mesma maneira que seriam distribuídas se a terra fosse repartida em partes iguais entre todos seus habitantes; e assim, sem planejar e sem saber, promovem o interesse da sociedade e proporcionam os meios para a multiplicação da espécie”. Em síntese, a idéia geral dos liberais gira em torno a esta certa “mão invisível” que harmoniza as condutas individuais. Atitudes egoístas e viciadas produzem consequências positivas e vícios privados se convertem em virtudes públicas. Hume, por exemplo, defende o luxo e a satisfação dos prazeres porque são fonte de criação de riquezas, por isso não se pode restringir o comércio, Mandeville observa que as condutas egoístas trazem benefício público e, para Benjamin Constant a liberdade individual é a base sobre a qual repousa a ética.

O conceito de *sustentabilidade* é utilizado por vários autores que atuam no contexto do pensamento ético contemporâneo como uma alternativa ao de *desenvolvimento sustentável*, para afirmar que a sustentabilidade do desenvolvimento anuncia o limite da racionalidade econômica. Um conceito novo. E tudo o que é novo interpela, questiona, desperta imaginários empoeirados. A dimensão de *novidade* do conceito começa a questionar a realidade vigente revelando outras possibilidades e projetos de civilização. A idéia de sustentabilidade pode nos ajudar, porque não, a desenhar uma nova visão, uma nova compreensão do real, pois a mudança fundamental a ser realizada não está somente no plano da tecnologia, da política ou da economia, mas, no plano das convicções, pois são elas que determinam o mundo que habitamos. Em fim, o conceito de *sustentabilidade* carrega um forte conteúdo ético: evoca uma *ética da sustentabilidade*, radicalmente distinta da ética das grandes corporações empresariais orientadas pela *mão invisível*.

A responsabilidade pelo desprotegido

Nas sociedades pré-capitalistas não-ocidentais o *eu* não se entendia sem relação à comunidade, ao *outro*. O ocidente capitalista redesenhou o *eu* como uma entidade individual, isolada e separada do coletivo e confiou à *mão invisível* toda a responsabilidade pela sociedade. Não sem razão, o principal desafio de uma ética da sustentabilidade é a abertura ao *outro*, especialmente ao outro desprotegido, o pobre, ou seja, a absoluta maioria da humanidade. Vale lembrar que os pobres são as primeiras vítimas dos desequilíbrios ambientais. Não se pode falar de considerações éticas de valor universal se não há um reconhecimento e enfrentamento das escandalosas desigualdades entre opulência e miséria, alta tecnologia e fome, exploração dos mistérios do espaço e desesperança de milhares de seres humanos. É constrangedor pensar nas necessidades das futuras gerações quando nem sequer as necessidades das gerações viventes estão minimamente cobertas. Uma sociedade minimamente racional assegura a sobrevivência da sua espécie. Do ponto de vista ético, a sustentabilidade exige resolver os problemas da pobreza e da igualdade. Não há sustentabilidade sem espírito de solidariedade com os pobres atuais. A normatividade do acesso aos bens naturais deve garantir sua condição de bens públicos como também a equidade de sua distribuição. Dela depende a vida do pobre. Por não permitir que o outro desprotegido seja apagado de nosso horizonte, a ética nos introduz, necessariamente, na esfera da administração da justiça e da restituição, e determina que os responsáveis por qualquer prejuízo assumam o dever de compensar suas vítimas.

Viver com sabedoria

Van R. Potter (1971), criador do termo *Bioética*¹¹, afirmava que o conceito de *desenvolvimento sustentável* é muito antropocentrista e carente de equilíbrio entre presente e futuro, pois *sustentável* é entendido somente em termos econômicos, e *desenvolvimento* evoca êxito econômico empresarial ou incremento de patrimônio pessoal. Por esta razão, Potter sugere o conceito de *sobrevivência aceitável*, definido como um *antropocentrismo ilustrado*, com uma visão de longo prazo somada a imperativos morais específicos: *dignificação universal da pessoa humana, direitos*

¹¹ V. R. POTTER, *Bioética: pontes para o futuro* (1971).

humanos, saúde humana. Recentemente, Potter e Whitehouse¹² propuseram uma *Bioética Profunda*, concebida como uma busca da “sabedoria” que oriente a utilização do conhecimento para o bem social combinada com *conhecimento ecológico* e sentido de responsabilidade moral pelo humano. Esta sabedoria de vida e este conhecimento ecológico são totalmente incompatíveis com a sociedade de consumo, qualificada por Potter de *sobrevivência irresponsável*, pois resulta de uma cultura dominante fundada em um consumo desmedido conectado à depredação dos recursos naturais. Viver com sabedoria exige conhecimento ecológico profundo e um sério compromisso moral que nos mostre o que deve ser feito para sobreviver humanamente *agora e depois*.

des-atomizar a realidade

Dentro da complexidade do debate em torno à *sustentabilidade*, a espiritualidade ocupa um lugar fundamental. Assim como os valores econômicos e políticos devem orientar os consensos em relação ao bem comum na sociedade, os valores humanos e espirituais são importantes na irrupção, defesa e preservação da vida. Deste acervo, elegemos a memória e a unidade.

Uma característica marcante da civilização moderna economicista é a tendência à fragmentação: separar sociedade de natureza, público do privado, sentimento de pensamento, corpo de espírito, ciências das artes. A atomização da existência impede uma visão conjuntural ou integral da realidade, é fator de desequilíbrio humano. O recurso à *memória*, onde a espiritualidade aparece como um elemento de salvação frente ao mundo economicista, individualista e mercantilizado se converte numa forma possível de esperança e socorro. Em oposição às visões parciais e fragmentadas da realidade, um outro modelo de sociedade poderia inspirar-se na forma como a espiritualidade apreende a realidade e sua visão harmônica e misteriosa da vida. Sustentabilidade tem a ver com harmonia. Trata-se de *des-atomizar* a realidade para encontrar a paz da harmonia que tanto almejamos. Ultrapassar certos limites anula equilíbrios e compromete a harmonia do movimento. Somente uma visão harmônica da vida permite reconhecer e respeitar os limites e mistérios da vida. Estes elementos, tão caros à espiritualidade, incluem praticamente todos os demais. Avançar de forma equilibrada para viver de forma pacífica, integral e duradoura.

A espiritualidade contempla a história como *unidade*. É a ética da integralidade do tempo humano e do verdadeiro respeito pela vida. É a ética que entende a história humana de forma integral, onde as decisões são tomadas com um olhar memorial, consciência presencial e responsabilidade geracional. O olhar memorial abre o espírito humano ao ato penitencial diante dos equívocos para, ato seguido, convocar ao bom propósito. Antes de decidir sobre o humano, se deveria consultar sua passagem no tempo histórico, o legado recebido e as heranças deixadas aos descendentes: des-atomizar o tempo.

Independentemente se aceitamos a sustentabilidade como paradigma civilizatório, é hora de optar por uma ética anti-sistêmica. Valores são sistêmicos, suscitados pelo sistema e contribuem para reforçá-lo. Mudança de sistema é mudança de valores: a prioridade do outro, a solidariedade, o convívio social, a simplicidade, etc. É utópico? Nem tanto. Basta romper com a ditadura do individualismo narcisista radical.

¹² V. R. POTTER, PJ WHITEHOUSE, *Deep And Global Bioethics For A Livable Third Millenium: The Scientist*, n. 12 (1998).

Autor: Élio Estanislau Gasda, sj, mestre em teologia moral pela Pontifícia Universidade Comillas de Madrid (2005), doutorando pela mesma Universidade, professor de Moral Social na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), em Belo Horizonte, MG. End: Rua Roberto Lúcio Aroeira, 318 - Itapoã. 31710-570. Belo Horizonte – MG. Email: gasdasj@hotmail.com

GRUPOS DE TRABALHO

GT Ecologia, trabalho e economia sócio-solidária

O papel da Igreja no processo de formação de uma consciência ambiental sustentável.

*Ronaldo Henrique Giovanini Rocha**

Segundo o professor doutor Antonio José Andrade Rocha (UNB) o marco histórico para a evolução da educação ambiental foi a Primeira Conferencia Intergovernamental sobre Educação Ambiental, realizada em Tbilisi, capital da Geórgia, CEI (ex-URSS) em 1977, quando foram definidos os conceitos, objetivos, princípios orientadores e estratégias para implementação da educação ambiental no planeta. Três das finalidades da educação ambiental propostas em Tbilisi norteiam os programas de educação ambiental no Brasil. São elas:

- Promover a compreensão da existência e da importância da interdependência econômica, social, política e ecológica.
- Proporcionar a todas as pessoas, possibilidade de adquirir os conhecimentos, o sentido dos valores, o interesse ativo e as atitudes necessárias para proteger e melhorar o meio ambiente.
- Induzir novas normas de conduta nos indivíduos e na sociedade, a respeito do meio ambiente.

A sociedade espera sempre que o Estado assuma as responsabilidades pela aplicação das normas sociais e de fiscalização das mesmas. Contudo é consenso que também é papel da sociedade não só cobrar do Estado mas também participar ativamente do processo de contínua construção de uma sociedade mais harmoniosa, consciente e sustentável. Normas e leis constituem obrigações de todos. Neste contexto a discussão do papel das instituições religiosas, em especial a católica, no processo de conscientização do uso dos recursos naturais é mais do que relevante.

Não é raro depararmo-nos com iniciativas isoladas ou institucionais por parte do clero. É inquestionável também sua importância pois no mínimo as discussões geradas já são benéficas.

Mas será que a eficácia das abordagens eclesialística não caminham em demasia para o lado político da discussão?

No processo de construção educacional qualquer que seja o tema a tarefa carece de embasamento e raízes fortes para que possa florescer dando frutos.

São bastante intensas as discussões políticas da Igreja nas questões relacionadas à vida, à educação, à saúde e em tantas outras áreas. Mas será que sua atuação muitas vezes não é modesta na formação de uma consciência ética em tais assuntos?

Cito como exemplo a educação ambiental. Atuações pontuais como a do bispo da Diocese de Barra (BA), Dom Luiz Flávio Cappio que se posiciona contrário às obras de transposição do rio São Francisco ou a Campanha da Fraternidade 2007 – Fraternidade e Amazônia parecem não entrar no coração dos fieis mais do que a divulgação das notícias no horário nobre. Seria uma falha estratégica da instituição ou sinal dos tempos onde o discurso é mais importante que a atuação e o envolvimento?

* rhgiovanini@ig.com.br História/UFGM; Mestrando/Ciências da Religião PUC-MG.

Vale esclarecer que tal questionamento poderia ser feito para qualquer outra Igreja cristã sem receio de receber a mesma resposta: O discurso político e institucional não alcança o coração da sociedade.

Carecemos de formação de uma consciência ambiental que deve ser insistentemente trabalhada não só nos palanques, eletrônicos ou não, mas a todo o momento e em todos os lugares.

As campanhas da fraternidade são exemplares. Na maioria das vezes os debates não passam da esfera institucional onde o clero cumpre sua *obrigação* mas não alcançam efetivamente a sociedade.

Não me refiro às discussões ao longo das campanhas mas o que realmente fica e modifica a vida das pessoas.

Se fizermos uma pesquisa sobre a campanha da fraternidade 2007 comparando a consciência ambiental antes e após a campanha talvez o resultado seja o mesmo. Contudo se compararmos a evolução do debate sobre o tema a partir do início do século passado perceberíamos um avanço que é, embora modesto, consistente.

Tomemos emprestado a fala do presidente dos Estados Unidos, Théodore Roosevelt, na Conferencia sobre a Conservação dos Recursos Naturais, em 1908.

Enriquecemo-nos pela utilização dos nossos recursos naturais e podemos, com razão, orgulhar-nos do nosso progresso. Chegou, porém o momento de refletirmos seriamente sobre o que acontecerá quando as nossas florestas tiverem desaparecido, quando o carvão, o ferro e o petróleo se esgotarem, quando o solo estiver mais empobrecido ainda, levado para os rios, poluindo as suas águas, desnudando os campos e dificultando a navegação.

Mesmo antes da fala de Roosevelt já havia uma preocupação com o meio ambiente como a de John Evelyn (1620-1706) ¹ famoso pelo seu diário e interesse pela natureza, considerado o primeiro ambientalista radical.

Em recente artigo publicado no site Comunidades de Base Mineiras (www.cebsuai.org.br) Leonardo Boff fala da mobilização das Igrejas onde as mesmas devem assumir uma função pedagógica

ao evangelizarem, devem propor o ideal de uma sobriedade voluntária e de uma austeridade jovial e ensinar o respeito a todos os seres, pois todos saíram do coração de Deus. Sendo dons do Criador, devem ser compartilhados solidariamente entre todos a começar pelos que mais precisam.

Ação pedagógica, será pois, positiva se tomarmos atitudes definitivas e não demagógicas. Ações duradouras somente se concretizarão se em cada um de nós nascer uma consciência ambiental individual. Nesse contexto as estratégias da Igreja deverão ser aprimoradas para se tornarem verdadeiramente efetivas.

Ações políticas devem caminhar junto com ações pedagógicas. Na ponta da linha a atuação do clero junto às comunidades deve ser diária e constante consolidando uma verdadeira educação ambiental.

Corroborando esta idéia basta dar uma olhada nos diversos e, muitas vezes solitários, trabalhos de religiosos na floresta amazônica onde submetem-se diariamente aos perigos do domínio capitalista para, construírem uma consciência ambiental verdadeira.

O desenvolvimento sustentável somente será entendido se for trabalhada a espiritualidade do homem, uma vez que a alma humana em geral carece ser alimentada pela fé.

¹ P. Brimblecombe, *The big smoke. A history of air pollution in London since medieval time*, London, 1987 (48-52).

O clero constitui um verdadeiro exército atuando em todos os cantos do território nacional. Não usar tal efetivo de maneira eficiente é colaborar para a destruição do planeta. Aqui não vale a máxima de que *muito ajuda quem não atrapalha*. A conservação da natureza exige grandes e contínuos esforços a fim de se preservarem os grandes elementos como um todo. Terra, água e ar devem merecer atenção indistintamente.

Citando novamente Boff em seu artigo *Ecologia e Igrejas: Agir rápido, agir juntos*,

A fé hebraico-cristã possui suas razões próprias para fundar um comportamento ecologicamente responsável. Parte da crença, semelhante àquela da moderna cosmologia, de que Deus transportou a criação do caos ao cosmos, quer dizer, de um universo marcado pela desordem a um outro no qual vige a ordem e a beleza. E Deus disse: “Isto é bom”. Colocou o homem e a mulher no jardim do Éden para que o “cultivassem e o cuidassem”. “Cultivar” implica cuidar e favorecer o crescimento e “guardar” significa proteger e assegurar a continuidade dos recursos, como diríamos hoje, garantir um desenvolvimento sustentável.

Importa refazer a conexão rompida com a natureza para que possamos de novo gozar de sua beleza e confiar em seu futuro. Esta fé funda a esperança de que a criação possui um fim bom, tão finamente expresso no livro da Sabedoria: “Senhor, tu amas todos os seres e a todos poupas porque a ti pertencem, ó soberano amante da vida”(11, 24 e 26).

Criar na sociedade consciência e atitude ambiental não é fácil. Poucos são os que separam o lixo ou procuram descartar suas baterias de celular em lojas que fazem tal coleta. O mundo moderno parece, em sua velocidade alucinante, não abrir espaço para a lentidão de atitudes ambientais sustentáveis. Vencer obstáculos dá trabalho e somente o hábito construído diariamente poderá nos salvar.

O governo e a sociedade civil devem atuar continuamente em conjunto. A Igreja como importante parcela do sistema tem a obrigação de atuar, de forma solidária, junto à população.

Consciência ecológica não deve ser entendida como educação ambiental. Só se alcança a primeira se trabalharmos a segunda. Nada adianta lembranças como o dia da árvore se aquele dia não transcender o 21 de setembro. Plantar uma árvore no dia 21 de setembro é consciência ecológica. Protegê-la sempre é educação ambiental.

Mais do que uma atuação política ou nos confins da floresta a Igreja deve atuar junto aos fieis que habitam as metrópoles para que os gritos vindos das matas não sejam apenas ecos desesperados de fatos já consumados. A sociedade deve se antecipar à destruição que o consumo exagerado nos tem levado. Este é o verdadeiro desafio. Ou o homem vive em harmonia com a natureza ou estará condenado a desaparecer.

Vale lembrar a proposta da Agenda 21 como plano estratégico de um novo padrão de desenvolvimento, conciliando métodos de proteção ambiental, justiça social e eficiência econômica. A Agenda traduz em ações o conceito de desenvolvimento sustentável.

O termo desenvolvimento sustentável tem diferentes interpretações uma delas é do documento *Nosso futuro comum*, publicado em 1987, também conhecido como Relatório Brundtland², em que se concebe o desenvolvimento sustentável como sendo “o

² Relatório Brundtland – elaborado pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, criada pelas Nações Unidas e presidida pela Primeira-Ministra da Noruega, Gro-Brundtland – faz parte de uma série de iniciativas, anteriores à Agenda 21, que reafirmam uma visão crítica do modelo de desenvolvimento adotado pelos países industrializados e reproduzido pelas nações em desenvolvimento, em que se ressaltam os riscos do uso excessivo dos recursos naturais sem considerar a capacidade de suporte dos ecossistemas. O relatório aponta para a incompatibilidade entre o desenvolvimento sustentável e os padrões de produção e consumo vigentes.

desenvolvimento que satisfaz as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades”.

A educação ambiental apresenta-se como um importante instrumento de gestão ambiental, pois dentre seus objetivos, destaca-se a sensibilização e a necessidade da prática do exercício da Cidadania, com vistas a um maior comprometimento com o uso sustentável da natureza.

Nesse contexto, a idéia de controlar os diversos usos da água, por exemplo, para se garantir qualidade de vida favorável à espécie humana, adéqua-se totalmente às primícias das estratégias, princípios e objetivos da educação ambiental.

A base pedagógica, fundamentada na práxis de Paulo Freire, identifica duas dimensões para a educação: ação e reflexão, as quais são análogas às duas dimensões do meio ambiente (necessidade e limitação), que se constituem na base do desenvolvimento sustentável. Muitas vezes ação e reflexão não caminham unidas nos templos católicos transformando campanhas, encontros e congressos em mera encenação política institucional. A atitude eclesiástica tem a responsabilidade de se fazer presente diariamente uma vez que a sociedade ainda reconhece nas autoridades religiosas credibilidade e confiança:

“a natureza é um dom que deve ser acolhido com atitude de reverência e louvor; veneração e respeito; compaixão e ternura. Mais do que isso: exige atitudes concretas de renúncia do consumismo, do abuso dos seres animados e inanimados, da exploração predatória da natureza, da injustiça institucionalizada que relega o pobre à condição de subumano”.³

³ Seminário da CNBB sobre Ecologia e Desenvolvimento, realizado em Brasília/DF, de 18 a 21 de maio de 1992.

O mapa das desigualdades: uma reflexão sobre os conflitos e as alternativas na Região Sul do Brasil

Mauri José Vieira Cruz

Introdução

Quando iniciou o processo de preparação do Seminário do PAD a Região Sul optou por tentar elaborar um Mapa das Desigualdades, uma forma de apresentar não um, mas várias situações de violações de direitos, em especial aquelas produzidas pelo modelo de desenvolvimento capitalista atual - centrado no sistema financeiro, na monocultura, no agronegócio e na implantação de mega empreendimentos industriais – e a resistência dos movimentos sociais através da construção de um outro modelo de desenvolvimento, que se propõe alternativo, ambientalmente sustentável, radicalmente democrático e socialmente justo.

Infelizmente, não conseguimos atingir este objetivo. A proposta de um Mapa que demonstrasse os vários conflitos e alternativas no território ficou a desejar, principalmente, pelas dificuldades de tempo e de agenda de nossas entidades e movimentos. Mas, certamente, pela dificuldade de internalizar uma cultura de organização de dados e sua conseqüente análise.

Apesar disso, decidimos manter a publicação do documento, apenas diminuindo a pretensão e apresentando uma reflexão sobre os conflitos e as alternativas. Esta opção não diminui nosso objetivo de, ao longo dos próximos dois anos, elaborar de forma mais qualificada o Mapa das Desigualdades e, principalmente, a construção de alternativas que estão sendo gestadas na base da sociedade através da intervenção dos movimentos sociais e suas entidades de apoio.

I - Contexto, motivação, diagnóstico

Apresentação de alguns dados regionais

A Região Sul do Brasil é composta pelos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, possui uma área de 576.409 km² que abriga uma população de 26.973.511 pessoas com uma densidade demográfica de 46,8 habitantes/km. Do total da população, 49% são homens e 51% são mulheres, sendo que 82% se declaram brancos, 3% negros e 13% pardos.

Segundo dados do IBGE¹ o PIB² da região foi de 282 bilhões de reais, sendo inferior somente ao da Região Sudeste, que teve um PIB de 502 bilhões no mesmo período. Só para se ter uma idéia, o PIB do Centro-Oeste foi de 113 bilhões, o do Norte foi de 75 bilhões e o do Nordeste de 210 bilhões. Infelizmente não há dados sobre o desempenho

¹ Dados IBGE ano base 2003 retirados do site www.ibge.gov.br

² Optamos pelo PIB Bruto e não per capita porque este não reflete as desigualdades e sim a divisão de toda a riqueza pelo número de pessoas residentes no território. Da mesma forma o IDH, com a metodologia que é elaborado, generaliza as condições de acesso aos serviços e de realização de direitos criando uma falsa situação de justiça. O indicador ideal para avaliar o quadro de desigualdades é o GINI, no entanto, este indicador apenas existe em âmbito nacional, não havendo dados regionais.

dos principais setores da economia capitalista por região. Mas, olhando-se o quadro nacional, é possível se vislumbrar como é este desempenho.

Observando inicialmente o sistema financeiro, percebemos que a situação é absurda. Recentemente a imprensa divulgou o lucro dos principais bancos no primeiro semestre de 2006 - e os números são um verdadeiro absurdo para um país com tanta pobreza e injustiça. Por estes dados, largamente divulgados, a Caixa Econômica Federal lucrou 1,3 bilhão de reais, o que representa 43% acima do lucro do seu lucro no semestre anterior; o Bradesco lucrou 1,6 bilhão; o Unibanco lucrou 548 milhões; o Itaú lucrou 2,9 bilhões e o Banco do Brasil, 1,5 bilhão.

Para além do sistema financeiro, o setor industrial também extrapola com seus lucros. Matéria da Folha Online, de 22 de agosto de 2006, informa que as 180 maiores empresas – excluídos os bancos – computaram no último ano um lucro de **213 bilhões** de reais. Os principais setores beneficiados foram o de petróleo, com lucros de 77 bilhões; energia elétrica, com lucro de 14 bilhões; siderurgia, com lucro de 28 bilhões; mineração, com lucro de 29 bilhões; celulose, com lucro de 11 bilhões; química, com lucro de 8 bilhões; transportes, com lucro de 2 bilhões; telecomunicações, com lucro de 13 bilhões; alimentos, com lucro de 8,2 bilhões e veículos, com lucro de 4,1 bilhões.

Desigualdades Acentuadas

A Região Sul do Brasil, historicamente, tem sido um cenário estratégico para o capital. Foi assim com a soja nos anos 70, com as grandes hidroelétricas nos anos 80, com o plantio da monocultura do fumo, a cadeia do calçado e, mais recentemente, com as ações de plantio de pinos e eucaliptos. Esta situação criou uma grande mobilização de capitais, aumentando o PIB per capita e gerando uma falsa noção de prosperidade, com a construção de estradas, pontes, portos, silos e grandes indústrias.

Dados do IBGE, no entanto, desmentem esta realidade aparente. Segundo o Instituto, 58% da população da Região Sul recebe de 1/2 a 3 salários mínimos ao mês, representando mais 15 milhões de pessoas.

No que diz respeito aos problemas de moradia, o Ministério das Cidades informa que o déficit habitacional ultrapassa o percentual de 14% na região, o que representa um total aproximado de 3,7 milhões de pessoas.

Já no tema desemprego, a situação é também muito grave: cerca de 10,7% desta população não têm emprego, um universo de 2,9 milhões de pessoas na Região Sul. Especialistas garantem que esta situação não é conjuntural e sim estrutural, o que significa um quadro de desemprego crônico. Com um agravante - 44% destas pessoas estão na faixa etária entre 16 e 25 anos, o que representa mais de 1,3 milhão de jovens sem nenhuma perspectiva de emprego, de esperança e de projeto de vida.

Marginalizadas e segregadas em vilas e bairros periféricos e distantes, esta multidão de pessoas tem pouca visibilidade. Quase não são percebidas, em sua real dimensão, por quem circula nas estradas, anda pelos grandes centros urbanos ou nas pequenas cidades do interior dos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. Trata-se de uma população “invisível”, muitas vezes ignorada pelas políticas públicas e que aparece somente quando é organizada e mobilizada através dos movimentos sociais populares.

A conclusão é que a Região Sul é extremamente rica, mas caracterizada pela desigualdade - que é a principal causa de todas as violações de direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais. É também nesta região que se estruturam importantes movimentos de resistência e contra-hegemonia, para enfrentar este modelo

perverso. Do choque destas duas forças contrárias, identificamos cinco conflitos, entorno dos quais se estruturam os demais conflitos econômicos, políticos, sociais e culturais. É a análise destes conflitos e das alternativas de superação que está a possibilidade de superação do quadro de desigualdade em nossa região.

II - Conflitos estruturantes

A estruturação do modelo capitalista na Região Sul, com extrema concentração de terras nas mãos do latifúndio; a industrialização nos grandes centros, que atrai milhares de pessoas do campo para as cidades; e a diminuição e desmonte do estado, através da privatização dos serviços públicos e dos setores estratégicos, acabou por produzir um celeiro de fortes movimentos sociais organizados. Estes movimentos, surgidos na sua maioria nos anos 80 e 90, se articularam em redes, frentes de massa, campanhas e organizações populares, com forte participação popular, organização política e mobilização social.

Dentre estas formas de organização, podemos destacar a própria articulação do PAD, a Rede Ecovida, a Via Campesina, os movimentos de mulheres, o Fundo de Mini Projetos e todas as mobilizações em torno do Grito dos Excluídos, da Romaria da Terra e da Marcha do Sem.

Nas discussões de preparação para o Seminário Internacional, a partir do debate dos grupos e da visão crítica das lideranças dos movimentos sociais, foi possível identificar cinco conflitos estruturantes neste processo de imposição do modelo na região. Eles encerram em si dezenas de situações de violações de direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais. A apresentação destes conflitos deixa clara a estratégia do atual estágio do modelo, de dominar e subordinar a Região Sul aos seus objetivos internacionais. Mas, ao mesmo tempo, também demonstra as estratégias de resistência e de conquistas dos movimentos sociais, na luta de construção de um novo modelo de desenvolvimento, que seja alternativo ao atual, ambientalmente sustentável e socialmente justo.

Estes conflitos estão articulados entre si, e cada um só consegue avançar na medida em que o outro também se viabiliza. Desta forma, não há que se falar em enfrentar os conflitos individualmente, porque os mesmos se desenvolvem de forma sistêmica, como poderemos avaliar a seguir.

Conflito 01 - Mídia, Educação e Ideologia - Este é o principal conflito estruturante, porque ele articula e dá sustentação política aos demais conflitos. Na Região Sul, a comunicação de massa é dominada pela Rede Brasil Sul de Comunicações (RBS), que possui os principais jornais e uma cadeia de mais de 70 emissoras regionais sob seu comando, além de ser uma “afiliada” da Rede Globo de Televisão, que cobre todo o território nacional. Como acontece no restante do Brasil, apesar de ser uma concessão pública a RBS define o que será divulgado segundo seus próprios interesses econômicos. Não é uma empresa à serviço das empresas capitalistas - ela é a própria empresa capitalista que beneficia-se do poder de definir o que será certo ou errado, por meio de sua divulgação. Como sua atividade econômica é (des)informar, a RBS “vende” os espaços para quem paga mais, difundindo as idéias e notícias que reproduzem os interesses daqueles que têm muitos recursos para pagar pelo espaço – que é público, mas que foi apropriado privadamente.

Os setores populares não possuem recursos para “comprar” estes espaços e, mesmo que tivessem estes recursos, não se sujeitariam a esta relação comercial por entender

que a informação é um direito do cidadão. Assim, o que é transmitido para a grande massa da população são as versões manipuladas sobre a realidade e sobre os fatos mais importantes que influenciam a vida das pessoas.

Para se ter uma idéia mais clara, basta verificar a forma como a RBS está tratando o caso do plantio indiscriminado de eucaliptos pela Aracruz Celulose no sul do Rio Grande do Sul. Em seus noticiários, a empresa de comunicação apresenta o empreendimento como um modelo de “desenvolvimento sustentável” porque 14% do plantio é de mata nativa e porque sempre plantar árvores é uma medida ecológica. Nega em seus noticiários e programas de debates que o plantio de eucaliptos no pampa gaúcho será uma catástrofe ambiental. Que estas mudas de eucaliptos estão geneticamente transformadas para crescerem em sete anos – a média natural dos eucaliptos é de 12 anos – e que esta alteração torna a planta ainda mais agressiva no “enxugamento” do solo. Não esclarece que os agricultores, ao disporem de suas terras para este plantio, perderão a riqueza de suas áreas que deixarão de ser terras com valor, gerando aquilo que denomina-se de deserto verde, e por consequência, deserto social.

Não satisfeita em negar as informações para os cidadãos poderem decidir o que acreditam ser o melhor para a região – porque o correto seria apresentar na mesma medida as versões das empresas e dos movimentos que denunciam o crime ambiental – a RBS ainda criminaliza os movimentos sociais de resistência, criando uma série de informações inverídicas e distorcidas para tentar retirar qualquer legitimidade das lutas sociais.

Segundo o MAB³, esta ofensiva tem acontecido de diversas formas, indo desde a cooptação até prisões. No momento, as grandes empresas envolvidas buscam tirar a liberdade de todas as lideranças comunitárias, que desenvolvem trabalho em favor dos atingidos por barragens, através da repetição de processos criminais, perseguição e criminalização de todos os que se identificam como liderança. Só na Bacia do Rio Uruguai, as quatro barragens recentemente construídas – Itá, Machadinho, Barra Grande e Campos Novos, e a de Foz de Chapecó projetada -, *112 lideranças e atingidos foram criminalizados* e sofrem processos judiciais. Muitas destas lideranças já acumulam vários processos. Outro exemplo aconteceu na barragem de Campos Novos, em março de 2005, antes das atividades do dia 14 de março – Dia Internacional de Luta contra as Barragens – quando *10 agricultores foram presos e permaneceram 23 dias detidos*.

O autoritarismo e a violência constatados trouxeram à região a Relatora da ONU no tema de Violação de Direitos Humanos. Neste processo, o MAB simplesmente não teve acesso aos jornais, sendo que nem mesmo com matérias pagas foi possível apresentar as razões da mobilização contra as barragens, demonstrando um cerceamento completo, ausência de democracia e desrespeito aos princípios constitucionais que garantem o direito de expressão de todo e qualquer brasileiro.

Como outro exemplo marcante e recente, podemos apresentar o tratamento que a mídia regional deu à mobilização do Movimento das Mulheres Camponesas – MMC, no dia 8 de Março. Como forma de protesto e de alerta para o grave problema dos eucaliptos, o MMC ocupou e desmontou um laboratório da Aracruz Celulose onde estão sendo feitas as mudas geneticamente modificadas. A imprensa tratou todo o episódio como crime virulento que deveria ser punido severamente.

O próprio Governo do Estado do Rio Grande do Sul, pressionado pela mídia, se viu obrigado a editar um decreto cancelando todos os convênios entre as entidades ligadas aos movimentos sociais e o Estado. Mas a mesma imprensa adotou uma postura muito

³ Movimento dos Atingidos pelas Barragens

diferente quando abordou o plantio ilegal e clandestino de soja transgênica. Defendeu o “direito” dos agricultores em realizarem o plantio da soja geneticamente modificada e culpou o governo brasileiro por estar fiscalizando e controlando este tipo de prática ilegal. Dois pesos e duas medidas, demonstrando o comprometimento da mídia com o projeto do agronegócio e das grandes empresas que degradam o meio ambiente.

Conflito 02 - Agronegócio versus Agroecologia - Segundo documento do MST⁴, quando olhamos para o campo ficamos impressionados com o acelerado processo de degradação humana e ambiental. São milhares de famílias expulsas de suas terras para dar lugar ao pasto de bois, à cerca do latifúndio, às grandes plantações de soja, café, cana-de-açúcar, etc. O campo brasileiro está ficando sem vida: casas abandonadas, comunidades inteiras desaparecidas, matas e florestas substituídas por longas extensões de lavoura, destruindo a biodiversidade, poluindo as águas e o solo com venenos e outros produtos químicos usados na agricultura, acabando com os rios, sujando o ar e trazendo morte.

O agronegócio não é só dominante economicamente, mas também é política e ideologicamente hegemônico: a sociedade como um todo passou a acreditar nele de forma cega, sem se perguntar sobre suas conseqüências. Ele controla não apenas os comportamentos dos governos e determina o rumo de parcela relevante da economia rural, mas, também, a maioria das mentes das massas populares e das suas instituições de representação. Os dados do financiamento público revelam esta predominância do agronegócio. Em 2005, os grandes produtores receberam mais de 39,5 bilhões de investimentos, enquanto que os pequenos agricultores receberam apenas 7 bilhões. Infelizmente este quadro não se diferencia na Região Sul: o jornal Folha de São Paulo⁵ nos mostra que o BNDES liberou R\$ 1,74 bilhão para a empresa Klabin, sendo este o quinto maior financiamento da história do banco.

Esses dados mostram o erro das políticas governamentais, que ao invés de investir naqueles que realmente produzem, acabou financiando a violência e a degradação ambiental do agronegócio. O estado brasileiro consolidou-se a disputa de projeto para a agricultura no Brasil. De um lado, os projetos de agronegócio, todos eles com financiamento público, centrados na monocultura e em grandes extensões de terras nas mãos de poucas empresas. Um dos maiores conflitos se dá com o Projeto da Aracruz, no plantio de eucaliptos e pinus. A companhia exporta mais de 98% do volume comercializado, sendo a Europa, América do Norte e Ásia seus principais mercados. Teve no primeiro semestre US\$ 1,6 bilhão de dólares de receita líquida.

Apesar desta enorme receita, a Aracruz assinou, em Porto Alegre, protocolos de intenção com o Governo do Estado e as Prefeituras de Barra do Ribeiro, Cachoeira do Sul, Guaíba e Rio Pardo, que definem investimentos destes órgãos públicos que possibilitem a viabilização de uma nova linha de produção na região. A intenção é produzir cerca de 1,8 milhão de toneladas anuais de celulose, de forma a tornar a Unidade Guaíba competitiva em nível mundial. Segundo o diretor-presidente da Aracruz, Carlos Aguiar, a opção pela Região Sul foi muito estudada. Segundo ele, “a Aracruz espera, por parte do governo estadual e municípios a adequação da infraestrutura rodoviária para melhorar o fluxo nas estradas gaúchas, a criação de condições para o bom uso das hidrovias na logística de transporte de madeira e celulose, suporte tributário para viabilizar processos da indústria, a realização de melhorias no abastecimento de energia elétrica para os moradores de Guaíba e Barra do Ribeiro”.

⁴ Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

⁵ Folha de São Paulo de 09 de agosto de 2006.

Afirmou que o projeto pode gerar cerca de 12.500 postos de trabalho durante o período de execução; e que na operação normal, o número de empregos diretos será de 250 na área industrial e de 1.000 na florestal.

Se partirmos dos dados da própria Aracruz, concluímos que os custos de cada emprego na fase de implantação do projeto acima citado será de R\$ 96.000,00. Já o custo do emprego em operação normal será de R\$ 960.000,00 por vaga. É desnecessário imaginar o que cada empreendimento cooperativo e associativo faria com um volume de recursos destes. Só para se ter uma idéia, a Geralcoop, cooperativa que nasceu da falência da empresa Fogões Geral S/A, não conseguiu R\$ 500.000,00 do BNDES para adquirir chapas de ferro para produzir fogões para o mercado internacional. Segundo Chico Graziano, ex-presidente do INCRA nos primeiros meses do Governo Lula, o custo para assentar uma família está na ordem de R\$ 30.000,00 ao ano. Com os recursos oferecidos pelo estado brasileiro à Aracruz Celulose, poderiam ser assentadas - com apoio tecnológico - mais de 40 mil famílias. Se o governo repassasse este valor para cada propriedade que pratica a agroecologia, certamente geraria mais empregos, desenvolvimento e preservação ambiental.

A partir da análise destes dados, podemos verificar que a desigualdade aumenta ainda mais porque o estado brasileiro não prioriza os pequenos e médios agricultores e sim aposta nas grandes empresas ligadas ao modelo de agronegócio. Em 28 de agosto de 2006 o INCRA divulgou que o Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) estava autorizado a operar linhas de crédito de custeio para o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf). O BNDES dispõe de R\$ 100 milhões para custear a safra 2006/2007. Estes recursos representam 16 vezes menos do que o estado brasileiro liberou para uma única empresa de celulose, a Klabin, como vimos anteriormente. Além disso, estudos demonstram que a cadeia do eucalipto e do pinus gera 1 (um) emprego para cada 183 hectares, e viabiliza uma empresa a cada 53 mil hectares. E toda a produção destina-se ao mercado internacional. O apoio à Klabin é uma clara violação do estado brasileiro, em desrespeito ao direito ao trabalho, porque estes investimentos não geram emprego, degradam e acabam com o meio ambiente e atendem exclusivamente à economia norte-americana e européia.

Por outro lado, a agricultura familiar e a agroecologia são extremamente favoráveis ao desenvolvimento sustentável e justo. Segundo estudo desenvolvido por Alvorí Cristo dos Santos⁶, do DESER, é possível expor, através de um olhar sobre a renda, a condição monetária da produção da agricultura familiar da Região Sul do Brasil, comparando sistemas convencionais com caminhos agroecológicos em construção. Em estudo desenvolvido em rede desde novembro de 2003 em 14 regiões de organização histórica da agricultura familiar (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná), envolvendo 212 agricultores gestores comunitários e 801 agricultores vizinhos, foi possível comparar as experiências e o sucesso da agricultura familiar e da agroecologia dentro de uma nova concepção de desenvolvimento.

Atuaram neste estudo mais de 50 sindicatos de trabalhadores rurais e sindicatos da agricultura familiar ligados a Fetraf-Sul, 25 cooperativas de crédito integradas ao Sistema de Crédito Solidário (Cresol), dez ONGs vinculadas à Rede Ecovida e um assentamento do Movimento dos Sem-Terra (MST). Dentre as 1.013 famílias que participaram, foi possível distinguir quatro grandes “categorias de caminhos” ou estratégias de manejo técnico-econômico dos sistemas produtivos: Agricultura tradicional; Agricultura convencional; Agricultura orgânica; Agricultura agroecológica

⁶ Engenheiro Agrônomo do Departamento de Estudos Socioeconômicos e Rurais (DESER)

de agrofloresta. Cada atividade agrícola, cada família e, no caso presente, os conjuntos de famílias representados por “categorias de caminhos”, podem ter a renda apresentada nesse formato.

Quadro1

Resultado da renda com base na produtividade do trabalho de uma pessoa em tempo integral.

Indicadores	Caminhos			
	Tradicional	Convencional	Orgânico	Agroecologia de agrofloresta
Renda da agricultura (R\$)	1.677,00	(-1.539,00)	3.240,00	4.941,00

Fonte: Rede de Agricultores Familiares Gestores de Referências, safra 2003/2004.

A “agricultura orgânica” é uma categoria de caminho histórico trilhado por todos aqueles que, há algumas décadas, aceitaram o desafio de construir o novo. Ela constituiu uma expressão da agroecologia como nova forma de produzir e, ao mesmo tempo, é reflexo do mercado orientando um processo alternativo. É a expressão da contradição. Os custos tecnológicos representam 27% dos preços recebidos: em parte, porque a agricultura orgânica não recorre aos pacotes preconizados pela modernização conservadora da agricultura, mas também porque comercializa seus produtos a preços mais elevados, que são pagos por um mercado constituído por consumidores com maior poder aquisitivo. No entanto, nessa perspectiva, que inclui a especialização, os cenários futuros não garantem condições de maior autonomia econômica, apresentando cenários de riscos.

A “agricultura de agrofloresta”, dentro do conceito de agroecologia, demonstra definitivamente a capacidade de ruptura técnico-econômica com a equação negativa entre preços e custos do capital, representada pela agricultura convencional. Esse padrão de agricultura aponta para uma perspectiva de autonomia e soberania. Os custos tecnológicos necessários correspondem a 12% dos preços de venda dos produtos. Depoimentos de agricultores, trilhando de oito a dez anos os caminhos da agroecologia de agrofloresta, dão conta de planos visando ao fim da necessidade de importação de fertilizantes para seus sistemas, limitando os custos de produção ao manejo de podas de condução da agrofloresta, à manutenção dos equipamentos necessários a essa prática e algum processo de beneficiamento e comercialização. Se tais referências se confirmarem no futuro, os alimentos ecológicos não terão que ser mais caros. A forte produção para o autoconsumo permite diminuir os custos de compra de alimentos, ao mesmo tempo em que potencializa a diversificação da pauta de produtos alimentares a serem escoados nos mercados.

Muitos agricultores, agricultoras e outros agentes desses caminhos encontram-se em processos intensos de construção de conhecimentos na agroecologia de agroflorestas, apresentando grande diversidade de raízes socioculturais: populações indígenas, quilombolas, caboclos, negros, migrantes, povos dos pampas, ribeirinhos e pescadores. Ao mesmo tempo, manejam de forma complexa a biodiversidade em uma grande variedade de ambientes e de atividades econômicas envolvendo a erva-mate, banana, café, plantas medicinais, essências nativas, hortas e quintais.

Conflito 03 - Modelo Energético e Hidronegócio - Na Região Sul, o potencial mapeado e planejado é o seguinte: RS e SC têm 255 projetos, e o PR mais 218 projetos de barragens. É difícil prever as conseqüências de tudo isso, porém na Bacia do Rio Uruguai, entre RS e SC, se todos os projetos forem construídos, com certeza mais de 80 mil famílias serão expulsas de suas terras, atingindo aproximadamente 400 mil pessoas.

Segundo os técnicos das empresas do hidronegócio, a Bacia do Rio Uruguai possui um dos melhores potenciais hidroelétricos do Brasil. Por isso, entre pequenas e grandes barragens, há 70 projetos em andamento. A região está nas prioridades do setor elétrico, porque possui melhor capacidade de geração e os projetos são economicamente mais viáveis e interessantes às empresas privadas. Nos últimos anos foram construídas cinco grandes hidrelétricas na Região Sul. Este processo expulsou mais de 12.000 famílias de suas terras e comunidades, e mais de 50 mil pessoas foram deslocadas. Outras tantas famílias permanecem desestruturadas em suas comunidades ribeirinhas. Estão em fase de liberação e início das obras as UHEs - Foz do Chapecó, Monjolinho, Pai-Querê; Passo São João; Passo São José e Itapiranga, o que sem dúvida nenhuma vai expulsar mais de 10.000 famílias.

Na região, ocorreu um dos maiores crimes ambientais, de forma intencional, quando o EIA/RIMA da Barragem de Barra Grande foi fraudado e negada a existência de 5.636 hectares de floresta primária, da Mata Atlântica, especialmente araucárias centenárias. Após a obra construída e em fase de enchimento do lago, através de denúncias do MAB e várias outras organizações, é que o caso tomou importância. Porém, com a política do “fato consumado”, as araucárias foram submersas. O BNDES financiou R\$ 619.800.000,00 para o projeto. Na Barragem de Campos Novos, outro fato gravíssimo: por erros de engenharia, o muro da barragem se rompeu e colocou em risco a vida de milhares de pessoas que moram na região. A tragédia só não foi maior porque a barragem abaixo estava quase vazia, em conseqüência da seca na região.

São inúmeros os casos em que os direitos violados e de diferentes formas. Pela negação dos direitos que as famílias têm ao serem remanejadas; pela perseguição política, através de prisões e processos judiciais; pela propaganda enganosa - iludindo os atingidos e principalmente a sociedade de que tudo está sendo “*bem resolvido*”; pelo não-cadastramento das famílias, deixando-as fora dos registros, sem direito aos benefícios.

Conflito 04 - Modelo de Gestão Pública: Gestão Pública a serviço do modelo econômico – Há na Região Sul uma disputa bastante clara de projetos de estado. Por um lado, a visão hegemônica que vê o estado como instrumento de viabilização dos projetos do modelo capitalista atual, através do financiamento do agronegócio, da isenção fiscal e do apoio para a implantação de grandes complexos industriais, caso da indústria automobilística. Esta visão, na prática, se apropria do estado para realizar seus interesses. Mas no processo político, através do controle dos meios de comunicação, realiza campanhas de desmoralização da política, sempre apresentando os agentes políticos como corruptos, incompetentes e irresponsáveis. Com isso, desmoralizam processos democráticos e os políticos em geral, e escondem as ações e práticas de protecionismo e desvio de recursos para estes grandes projetos.

Em nome da democracia, criam uma bateria de críticas aos processos democráticos, tentando desacreditar a importância e a eficácia da participação. Mas são justamente os desvio de recursos públicos - para estes grandes investimentos do agronegócio e das grandes indústrias - que impedem que o estado possa realizar as melhorias de vida das pessoas. Essa política fragiliza os serviços essenciais porque suga os recursos que

deveriam ser aplicados nas políticas públicas, como habitação, saúde e educação, e os encaminha às grandes empresas que, como vimos acima, estão tendo lucros astronômicos, não necessitando destes recursos públicos.

Nas vilas populares dos grandes centros urbanos há novamente um cruzamento entre a falta de uma política pública e a questão de gênero, visto que no Sul do Brasil, 22,6%⁷ de mulheres são responsáveis pelo domicílio, e deste contingente 53,3% das mulheres têm baixa escolaridade (menos de quatro anos de estudo) e sofrem com a violência. Isso reflete diretamente na diferença salarial entre homens e mulheres. Segundo o Senso de 2000, a média salarial dos homens responsáveis pelo domicílio era 30% maior do que das mulheres na mesma condição. Neste mesmo sentido, as mulheres negras e pardas, na Região Sul, recebiam no ano de 2000, 50,6% do rendimento médio auferido pelas mulheres de cor branca.

Como exemplo, podemos apresentar a situação das mulheres de São Leopoldo, cidade da região do Vale dos Sinos, no Rio Grande do Sul. Este quadro de violência contra a mulher é acompanhado pelo CECA⁸ e demonstra as repercussões sobre as mulheres deste modelo de gestão pública, que prioriza os investimentos em grandes empresas em detrimento da execução de políticas públicas.

Segundo estudos do CECA, somente em 2004 ocorreram 4.100 ocorrências de violência contra a mulher. Levando-se em conta a falta de controles mais sistemáticos de identificação de violência contra a mulher, bem como os casos que não têm visibilidade alguma, é de se concluir que a situação é gravíssima. As principais ocorrências verificadas naquele ano indicam 1.277 casos de ameaças, 877 casos de lesões corporais, 752 furtos, 421 roubos, 04 homicídios, 16 desaparecimentos e 707 outras ocorrências de violência contra as mulheres na cidade.

Privatização dos Serviços Públicos - Outro elemento essencial na concepção de gestão do estado à serviço dos interesses econômicos é o processo de privatizações. No caso do hidronegócio, toda população da região vem pagando a conta da privatização. A população pobre da Região Sul do Brasil paga uma das maiores tarifas de energia elétrica do mundo. O custo da energia gerada pelas barragens construídas na Bacia do Rio Uruguai não ultrapassa R\$ 53,00/MWh. Porém, a população, principalmente urbana, como o exemplo da cidade de Erechim, norte do RS, paga pela mesma energia R\$ 502,00/MWh. Já os grandes consumidores, principalmente as eletrointensivas, pagam pela mesma energia R\$ 70,00/MWh.

Precarização da Moradia – Também é um grande problema, deste modelo de gestão pública, o êxodo rural. Ele é consequência de duas políticas combinadas - o agronegócio e o apoio à grandes empreendimentos industriais. O primeiro expulsa de sua terra o trabalhador rural, que fica sem alternativa de trabalho; o segundo atrai estes mesmos trabalhadores para os centros urbanos, em busca de um emprego que não existe - visto o alto grau de automação dos novos complexos industriais.

Um dos resultados deste processo é a carência de moradias. Estima-se em mais de 900 mil famílias morando em condições sub-humanas na Região Sul do Brasil. Como exemplo, podemos analisar o caso dos moradores à Beira Trilho, de Passo Fundo. Esta realidade foi divulgada pela Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo (CDHPF)⁹

⁷ Fonte: IBGE, in <http://www.ibge.gov.br>

⁸ Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria

⁹ Dados colhidos da publicação do CDHPF denominada “Direito Humano a Moradia Adequada - Desvendando a Beira Trilho – Situação e Perspectivas” de 2005.

É necessário recordar que a rede ferroviária, que era pública, foi privatizada em 1997 e atualmente é operada por uma empresa internacional denominada América Latina Logística (ALL). A implantação de moradias precárias ao longo das linhas dos trens é uma saída extrema para milhares de famílias que, sem ter condições de acesso a trabalho no campo, vêm para as cidades e, mesmo quando encontram trabalho, não conseguem adquirir um terreno para moradia, fruto da concentração de terra, da especulação imobiliária e da concentração de renda.

É justamente este o caso dos moradores da Beira-Trilho de Passo Fundo. Numa contagem rápida, foram mapeados 1.086 domicílios, incluindo sete bairros¹⁰, ficando de fora os moradores da antiga linha de trem, que formam hoje um assentamento no entorno da Avenida Sete de Setembro. O trabalho de campo da ong CDHPF identificou que 71% dos moradores da Beira-Trilho sempre residiu em Passo Fundo, com renda familiar baixa, sendo que 93% recebe abaixo de R\$ 420 reais por mês, o que representa menos de 1 ½ (um e meio) salários mínimos da época.

Esta situação específica de uma cidade do interior do Rio Grande do Sul muito bem espelha o quadro de falta de política pública para a solução do problema da habitação popular em toda a Região Sul. Além de ser consequência da política de apoio ao agronegócio e às grandes empresas industriais, este quadro não se altera em função do modelo de política habitacional implantado historicamente pelo estado brasileiro, através da Caixa Econômica Federal. Como o estado brasileiro trata a política habitacional como instrumento de aquecimento da economia através da mobilização da construção civil, todos os recursos públicos destinados a este fim, através do Sistema Nacional de Habitação, se destinam às populações com renda acima de cinco salários mínimos, que podem arcar com o financiamento de prestações na ordem de R\$ 525,00 mensais. Este é mais um exemplo do modelo de gestão pública que privatiza as políticas do estado em função dos interesses dos agentes econômicos, numa visão de subordinar todos os aspectos da vida da comunidade, sem articular economia e ações sociais como parte de uma mesma concepção de desenvolvimento.

Privatização da Saúde - Ainda neste mesmo sentido pode-se avaliar a política de saúde na região. O Sistema Único de Saúde (SUS) é defendido por todos os setores da sociedade como uma das políticas públicas mais eficazes e inovadoras do país, por articular os três entes da Federação brasileira e por ter, em seus mecanismos de gestão, espaço real de participação da sociedade civil organizada. Segundo o CEAP¹¹, esta avaliação se confirma com base no volume de investimentos públicos em saúde. Em 2005, o SUS realizou mais de um bilhão de procedimentos de atenção básica em saúde. O SUS é com certeza um dos maiores sistemas públicos de saúde no mundo. Embora a saúde pública no Brasil tenha tido avanços relativamente significativos, ainda há um entrave de caráter estrutural muito sério a ser resolvido: trata-se da relação público-privado a respeito da oferta de ações e serviços. O que se nota é que o setor público não consegue atender a demanda social em assegurar o direito de todos os cidadãos ao acesso universal e gratuito à saúde, necessitando recorrer ao setor privado.

Na prática, mesmo que as estatísticas demonstram que há oferta suficiente de serviços dentro do chamado sistema único, o acesso fica muito restrito: os serviços mais sofisticados terminam sendo oferecidos apenas pela rede privada, à qual a maioria da população não tem condições financeiras de acessar. Além disso, quando um cidadão

¹⁰ Vilas Valinhos, Vera Cruz, Victor Issler, PrimeiroCentenário, Cruzeiro, São Luiz Gonzaga e Vila Nova.

¹¹ Centro de Educação e Assessoria Popular, ong que atua na área da saúde em Passo Fundo.

que paga um plano de saúde particular sofre um acidente ou mal súbito, por exemplo, e é conduzido a um hospital público de emergência, ele é atendido gratuitamente. Mas seu plano de saúde já havia embutido este tipo de atendimento em sua mensalidade. No entanto, é praticamente impossível que o plano privado faça o ressarcimento ao hospital público pelo atendimento prestado a seu associado. Ou seja, o setor público termina subsidiando o privado na área da saúde.

Conflito 05 - Precarização das Condições de Trabalho - Este conflito demonstra que o projeto em execução elimina postos de trabalho em todas as áreas – no campo e na cidade – precarizando todas as condições de trabalho. Isso pode ser observado com o grande número de trabalhadores informais, catadores de rua, camelôs, trabalhadores da cana e de jovens em situação de desemprego. A maioria das grandes empresas se estabelecem na Região Sul com enormes subsídios públicos e não geram trabalho nem contribuem para qualificar as condições e relações de trabalho. Há uma nova realidade no campo: os jovens continuam morando na área rural e sendo explorados no meio urbano.

A expansão da cana-de-açúcar é um dos exemplos mais tristes dos efeitos do aumento do agronegócio na Região Sul. Motivado por uma conjuntura de aumento da demanda de álcool em nível internacional (só o Japão acrescentará 6% de álcool ao seu combustível) e nacional (principalmente com a produção dos carros chamados *flex-fuel*, movidos por gasolina e álcool, que devem representar entre 2006 e 2007 cerca de 67% do total de veículos comercializados no Brasil) este setor tem se expandido com conseqüências catastróficas sobre a população, sobre a água, a terra e os demais seres vivos.

Nos últimos dez anos, a área de cana-de-açúcar plantada no Paraná cresceu aproximadamente 85% (na safra de 1993/04 a área plantada foi de 180.850 ha e em 2003/04 esse número chegou a 335.555 ha). No que se refere à quantidade de cana moída, a expansão significou um aumento de 165% neste mesmo período (de 11.000 toneladas em 1993/94 para 28.500 toneladas em 03/04).

A Comissão Pastoral da Terra - CPT tem denunciado a super-exploração do trabalho pelo aumento do ritmo e da jornada de trabalho para se alcançar os padrões de produtividade impostos pelas usinas. São inúmeras as denúncias de doenças e acidentes provocados pelas péssimas condições de trabalho, pela inadequação dos instrumentos de proteção, pelas formas ilícitas de contratação e pelo não cumprimento da legislação trabalhista, configurando, em certas situações, uma situação de escravidão por dívida.

A maioria destes trabalhadores possui carteira assinada apenas no período de safra, que é de aproximadamente oito meses ao ano. Para agüentar uma jornada de oito horas de trabalho sob o sol escaldante, em alguns canaviais as usinas vêm adotando a prática de distribuir um soro fisiológico. Segundo informações do Serviço Pastoral do Migrante, no interior de São Paulo, em 2004 e 2005, 13 trabalhadores perderam a vida nos canaviais. Para os sindicatos e alguns estudiosos da área de segurança do trabalho, o óbito dos canavieiros é fruto do ritmo e do enorme esforço realizado em uma jornada de trabalho. Um cortador de cana desfecha um golpe de “taião” (espécie de facão usado no corte de cana) a cada 2,5 segundos. São cerca de 10 mil golpes por dia. Somando-se a esse esforço físico as condições de moradia, alimentação (marmita), a poeira e o calor, dá para se ter uma idéia da razão dos trabalhadores do corte da cana estarem morrendo no interior de São Paulo.

No entanto, a situação de precariedade não é um fato isolado e nos últimos anos essa situação tem se agravado. Uma realidade alarmante, que tem a ver com a sazonalidade

desses trabalhadores, são os casos de trabalho escravo e exploração da mão de obra registrados no país. Em estados considerados “desenvolvidos”, como São Paulo e Paraná (lugares de maior expansão do agronegócio da cana), são diárias as notícias publicadas pela imprensa sobre casos de trabalhadores vítimas de irregularidades e exploração nos canaviais: promessas descumpridas, registros irregulares, servidão por dívida, cobranças ilegais de moradia, aliciamento de pessoas de outros estados, alimentação ruim e casas em péssimas condições de habitação, levando os trabalhadores a uma situação que vai contra a dignidade humana.

O resultado é uma verdadeira catástrofe para a saúde pública: segundo a FIOCRUZ/SINITOX, desde 1993 foram registrados no Paraná aproximadamente 6 mil casos de intoxicação de pessoas por praguicidas (agrotóxicos, inseticidas, raticidas, etc). Conforme a OMS (Organização Mundial de Saúde), para cada caso registrado existem outros 50 não notificados. Dados da Secretaria Estadual de Saúde do Paraná dão conta de que nos últimos cinco anos mais de 400 pessoas morreram vítimas do uso de agrotóxicos no Estado (nos últimos dez anos esse número ultrapassou a casa de 1.100 óbitos, além de nove mil casos de intoxicação). A raiz do problema está no uso intensivo desses venenos na agricultura do nosso país: o Brasil representa 7% do consumo mundial de agrotóxicos (dado que vem aumentando anualmente desde 1995), representando uma movimentação financeira de 1,6 bilhão de dólares somente no ano de 1995. Dá para concluir que os venenos usados na agricultura fazem mal para a saúde da população e para o meio ambiente, mas fazem muito bem para o bolso das empresas que os vendem pelo mundo a fora.

III – Estratégia e conquistas

Estratégia dos Movimentos Sociais

Para enfrentar estes conflitos, a estratégia dos movimentos sociais da Região Sul é a articulação de um projeto de desenvolvimento alternativo, que mobiliza o fortalecimento da agricultura familiar, da agroecologia, do fortalecimento da economia local através das cooperativas, da realização das políticas públicas como forma de qualificar o capital social e de inverter as prioridades dos investimentos públicos, através da participação direta dos cidadãos nas políticas públicas, como é o caso do Orçamento Participativo. Buscam romper com o cerco da mídia através de redes de educação popular, de formação de base e da criação de canais próprios de comunicação como jornais populares, rádios comunitárias e sites na Internet para difundir a contra informação.

Dentro desta estratégia, os movimentos sociais estão articulados em torno das propostas elaboradas no processo da Assembléia Popular e da mobilização articulada via Coordenação dos Movimentos Sociais (CMS). Há campanhas contra o plantio de eucaliptos, pela redução do preço da tarifa de energia elétrica e pela isenção de quem consome até 100 kw/mês, além de igualdade de preço entre os grandes consumidores e a maioria do povo brasileiro. Existe também uma mobilização contra o plantio de soja transgênica e pela rotulagem dos alimentos que contenham derivados de soja transgênica, para esclarecimento da população.

Conquistas

Moradia em Passo Fundo (CDHPF) – A partir da pesquisa sobre a moradia à Beira Trilho, ficou visível o problema, abrindo espaço para desvelar a realidade e trazer à tona as situações de violações dos direitos humanos no cotidiano das pessoas que ali moram; mobilizou diversos atores sociais para se comprometerem com o encaminhamento de soluções para a problemática; comprometeu os entes públicos municipais, estaduais e federais para enfrentar a situação à luz dos compromissos com os direitos humanos.

Defesa dos Direitos das Mulheres (CECA) - Através das reivindicações das Promotoras Legais Populares, juntamente com o Fórum de Mulheres de São Leopoldo, foi criada no ano de 2005, através da Lei Municipal nº 5568 de 24/01/05, a Coordenadoria Municipal da Mulher. Ela tem como objetivo atuar na promoção da cidadania da mulher e formular e articular políticas públicas para as mulheres. As Promotoras Legais Populares têm também contribuição significativa na criação do CONDIM - Conselho Municipal de Mulheres criado em dezembro/2005, e na Rede de Atendimento às Mulheres em Situação de Violência. Esta rede é integrada por várias entidades das áreas da Saúde, Educação, Assistência Social, Segurança Pública e ONGs. Como consequência da ação da Rede, criou-se um Grupo de Trabalho que realizou oficinas de capacitação com os policiais civis das Delegacias de Polícia. O objetivo das oficinas foi o de sensibilizá-los para um melhor atendimento às mulheres em situação de violência doméstica, quando estas forem registrar o Boletim de Ocorrência. Na primeira oficina realizada, o índice de policiais que participaram foi de 90% do quadro de policiais atuantes no município, em plantões de atendimento.

Conquistas do MAB - Na construção da barragem de Barra Grande, em princípio o empreendedor negava o direito das 260 famílias. Mas depois de 50 dias de acampamento, organização e lutas, hoje estas famílias estão sendo reassentadas. Também na barragem de Campos Novos o empreendedor negava o direito às 240 famílias atingidas pela obra, mesmo existindo um estudo oficial do órgão ambiental reconhecendo este direito. A empresa, para tentar justificar sua negativa, dizia que *“uma coisa é ser atingido, outra coisa é ter direito”*. Agora, através da organização, de forma lenta e precária, estamos conseguindo o reconhecimento das famílias.

Na barragem de Machadinho, mais 280 famílias foram reassentadas, em processo semelhante aos anteriores. Uma das principais conquistas foi fazer com que os governos e as empresas passassem a admitir que em uma região onde se constrói barragens existem pessoas, famílias que vivem e dependem desta região. Com isso foi se avançando rumo a um *“conceito de atingido por barragens”*. Porém, a população remanescente, que permanece ao redor dos lagos, além de não ser reconhecida tem sido tão afetada quanto as pessoas que são deslocadas, porque suas comunidades e suas atividades produtivas são totalmente destruídas. Hoje, o reconhecimento destas populações está dentro das prioridades dos atingidos.

Um dos objetivos da luta é fazer com que o setor elétrico reconheça o direito das populações negociarem as soluções coletivamente, para evitar que as famílias sejam *“enroladas”* e forçadas, pelos donos das barragens, a aceitarem aquilo que as empresas oferecem. Na questão ambiental, a principal conquista foi fazer com que passassem a ser feitos Estudos de Impacto Ambiental (EIA/RIMA), mesmo que estes ainda apresentem muitos erros e falhas.

Uma das principais ferramentas de defesa de uma família atingida é a informação e o conhecimento completo e de forma correta sobre as consequências que as barragens causam e sobre seus direitos. No início, as famílias saíam quando percebiam que a água estava invadindo sua casa. Hoje, através de informativos, reuniões, cursos, encontros e

seminários, as famílias além de saberem antecipadamente, possuem elementos para conseguir negociar aquilo que é seu direito.

No caso da Usina Hidrelétrica de Machadinho, foi através da pressão da população ameaçada que houve mudança do eixo da construção da barragem (local), sem afetar o potencial de geração de energia da própria barragem; evitou-se que quatro mil famílias fossem expulsas de suas terras, e suas comunidades e laços culturais e sociais não foram destruídos; 20.000 hectares de terras não foram inundados (alagados).

O trabalho de organização do MAB e o apoio da cooperação internacional e nacional na Região Sul do Brasil garantiu o direito de reassentamento dos camponeses e dos sem terra atingidos pela construção das barragens, formando assim uma nova comunidade. Na região da Bacia do Rio Uruguai, até o momento foram reassentadas 2.000 famílias, e todas as moradias e a infra-estrutura foram construídas pelos próprios atingidos, em forma de mutirão, dando um salto na qualidade no processo de reassentamento e tornando as famílias protagonistas. Esta experiência passou a ser multiplicada em diversas regiões do país.

Conquistas na área da Saúde (CEAP) - A construção do SUS foi, num primeiro instante, um processo de forte demanda da sociedade para com o Estado. Disso resultou a articulação social e política em direção às instituições públicas (Congresso Nacional, governos nacional, estaduais e locais, Constituinte, dentre outras) para as especificações legais e jurídicas dessas demandas, primeiramente na forma de dispositivos legais e, posteriormente, no estabelecimento de espaços e formas de interação da sociedade para com o poder público, em torno das questões próprias da área. A partir de então, estabeleceu-se uma dinâmica permanente de interação entre sociedade e Estado para o trato das políticas de saúde que perdura até hoje.

A organização social: Em se tratando das questões de saúde no Brasil, após a instituição do SUS tem de verificado que a sociedade, por meio das diferentes organizações de que dispõe para fomentar a representação, tem se valido de várias maneiras e mecanismos, a fim de preparar sua intervenção política. Isso, para além do que dispõe o marco legal e constitucional. Temos, como exemplo, a organização de Plenárias de Conselhos de Saúde nas respectivas esferas político-administrativas, a estruturação de redes e fóruns de luta pela efetivação de políticas públicas de saúde, a constituição de fóruns de debates e estudos, tanto nas universidades como em outros espaços.

A saúde como política de Estado: Não há dúvidas que a afirmação das políticas públicas de saúde fomentadas e postas em prática por intermédio do SUS se dá muito mais enquanto política de Estado - e sempre menos enquanto ações de governo. Isso favorece o processo de continuidade e permite a correção de rumos e a retomada de soluções mais a longo prazo e com caráter duradouro, evitando o oportunismo e a ingovernabilidade.

Agroecologia (CETAP, ASSESOAR, CAPA, MST, DESER) - A estruturação de cooperativas e grupos de produtores que produzem de forma coletiva, incentivando a diversificação e apoio à comercialização destes produtos em feiras. Esses grupos incentivam a produção e comercialização territorial, aproximando produtor e consumidor no mesmo território. Deve-se destacar ainda a realização de feiras de produtos orgânicos e alternativos, a conquista do programa de compras direta por parte da Companhia Nacional de Abastecimento, entre outros.

Reforma Política (CAMP, CIDADE, CEPO, CEBI) - Realização de várias experiências de democratização na gestão de políticas públicas, como por exemplo, o

Orçamento Participativo, que produz resultados concretos na vida do povo e é uma escola de educação popular para o exercício do poder. Mobilização para a aprovação das propostas da Assembléia Popular e a discussão, na base dos movimentos, das propostas de desenvolvimento alternativo elaborado no processo de mobilização da Coordenação dos Movimentos Sociais

Expansão do Cooperativismo e Associativismo (ASSESSOAR, DESER, CETAP, CAMP, CAPA, FUNDEP) - Várias experiências de produção coletiva e de comercialização através de cooperativas; experiências de crédito solidário em apoio à produção e comercialização de produtos, tanto nos setores agrícolas como urbanos, como são os inúmeros grupos de economia popular e solidária que representam alternativa de trabalho, renda e organização popular. O fortalecimento da Economia Popular e Solidária através da articulação de feiras regionais de produtos e serviços da economia solidária; articulação de fundos solidários, créditos subsidiados e moedas sociais locais; criação de redes de produção e comercialização, articulando cadeias como as da tecelagem, erva-mate e sucos.

Articulação e Mobilização – A constituição do Fórum Sul de Ongs, da Rede Ecovida, da articulação do MNDH regional, do PAD e do Fundo de Mini Projetos, além das experiências de articulações e mobilizações como a Marcha dos Sem e o Grito dos Excluídos, têm tido um papel fundamental na denúncia, afirmação e organização do pensamento contra-hegemônico, enfrentando parte do bloqueio da mídia e da tentativa de isolar e criminalizar os movimentos sociais.

Conclusão

Para concluir, a partir dos dados e informações referidas acima, queremos destacar que as entidades articuladas entorno no PAD contribuem da sua forma na luta pela melhoria das condições de vida de grande parte da população da Região Sul do Brasil. Ao longo destes anos, registramos avanços e conquistas para agricultores familiares, sem terra, sem casa, atingidos por barragens, jovens, mulheres, negros, recicladores e outros setores mais vulneráveis da sociedade. No entanto, ainda há muito, muitíssimo por fazer. É preciso ampliar para um maior número de pessoas, na Região Sul, os bons resultados destas ações, na construção de um modelo de desenvolvimento sustentável. Modelo que não nasce pronto, mas vem sendo gestado pelos movimentos sociais com muita luta, dedicação e coragem, no enfrentamento de forças econômicas e políticas extremamente poderosas. Esta planta ainda está crescendo: ela precisa ser cuidada e adubada para se desenvolver, de modo a levar seus frutos generosos para muito mais gente.

Entidades Participantes do Processo

CAPA - Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor

CPT - Comissão Pastoral da Terra

MAB - Movimento dos Atingidos pelas Barragens

MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais

ASSESSOAR – Associação de Estudos, Orientação e Assistência Rural

CAMP – Centro de Assessoria Multiprofissional

CDHPF – Comissão de Direitos Humanos de Passo Fundo

CEAP – Centro de Educação e Assessoramento Popular

CEBI – Centro de Educação da Bíblia

CECA – Centro Ecumênico de Evangelização, Capacitação e Assessoria

CEPO – Centro de Educação Popular
CETAP – Centro de Tecnologias Alternativas Populares
DESER - Departamento de Estudos Socioeconômicos e Rurais
FUNDEP – Fundação de Desenvolvimento, Educação e Pesquisa da Região Celeiro
UNIJUI – Universidade Integrada de Ijuí – Incubadora Economia Solidária
CIDADE – Centro de Assessoria e Estudos Urbanos

GT Religiões, ecofeminismo e sustentabilidade

A visão Ecológica de Leonardo Boff e sua relação com a Teologia das Religiões

*Reinaldo da Silva Júnior**

Considerações Iniciais

O percurso teológico de Leonardo Boff é longo e complexo; não podemos dizer que seja ele referenciado, em toda sua construção, por um mesmo paradigma. Da Teologia da Libertação até a Teologia ecológica¹ há particularidades e nuances que mostram não só a riqueza deste ser humano, que reflete em seus textos sua própria experiência junto ao Sagrado, mas também uma mudança com relação às suas convicções em relação à igreja e suas posturas institucionais:

“La centralidad del proyecto de la tradición profética no se encuentra en el poder sagrado, si no en la vida, especialmente en la de los más débiles; no en la disciplina ni en el encuadramiento, sino en la libertad y en la creatividad”. (1991, p. 45)

Em todo o seu percurso, no entanto, fica clara a preocupação em aproximar a reflexão teológica dos problemas humanos cotidianos, procurando sempre uma teologia que não perca seus atributos próprios, mas que, ao mesmo tempo, não se distancie das necessidades humanas mais prementes no seu dia a dia;

“Esta debe mantenerse como teología, sin perder su propia función, a la que corresponde también ‘considerar los nuevos problemas que interpelan al espíritu humano’... Los cristianos no solo tienen derecho a recibir la fe verdadera, sino también a recibirla dentro de una codificación moderna, propia de nuestro tiempo”. (1991, ps. 38, 39)

Entendemos que este trabalho, pelos seus limites didáticos - deve ser escrito em no máximo doze páginas - não comportaria uma análise detalhada de todo este caminho que Leonardo Boff percorreu na construção de sua visão teológica e de sua relação com as outras tradições religiosas, que não a sua de origem, o cristianismo católico-romano. Por isso optamos por recortar um momento - o mais recente - deste autor e procuramos encontrar, dentro desta visão Ecológica os princípios que orientam o diálogo teológico deste Leonardo Boff.

A maior dificuldade encontrada por nós nesta tarefa é o fato de o autor não ter escrito um livro específico sobre a questão por nós pesquisada, o que não implica dizer que o mesmo negligencia a importância do problema, mas, antes, já aponta para uma maneira mais amena de pensar a teologia, como destaca o próprio autor:

“Estou profundamente convencido daquilo que dizia São Tomas de Aquino, que a poesia e a teologia nascem de uma mesma fonte: o mirandum vale dizer, daquilo que evoca admiração, da capacidade de encantamento. Este método me tem permitido ser extremamente livre na teologia”. (1999, p. 145)

* Mestre em Ciência da Religião pela UFJF, Especialista e Filosofia da Religião pela UFES, Psicólogo.

¹ Paulo Agostinho utiliza o termo Teologia Teoantropocósmica para definir a última fase do pensamento teológico de Leonardo Boff, como veremos no decorrer deste trabalho, mas penso que o termo ecológico tem mais densidade para o pensamento do autor se pensarmos que os significados simbólicos deste segundo estão mais claros para as pessoas de nosso tempo, sem contar no fato de ser este um termo mais simples, mas próximo do estilo de Leonardo Boff.

Por outro lado, o paradigma ecológico é tão claro em seus princípios axiomáticos que perceber a posição teológica perante a diversidade religiosa nesta visão é tarefa das mais tranquilas, como podemos notar a seguir:

“Aduzimos estas reflexões a fim de chamar a atenção para o fator cultural presente nas religiões. Muitos elementos que elas atribuem á revelação ou lhes emprestam caráter imutável, como é o caso mais freqüente em setores importantes do catolicismo romano, não passam, na verdade, de uma expressão cultural meramente latina... Se as igrejas e religiões se mantiverem cinicamente distantes deste drama, mais preocupados com sua ordem interna, correm o risco de atraiçoar a natureza da própria experiência religiosa que é sempre solidária e sedenta de justiça”. (1992, ps. 10, 11)

O que nos cabe aqui, na verdade, não é nenhum grande aprofundamento na análise teológica de Leonardo Boff, mas apontar indícios que nos permita identificar a posição do autor dentro das perspectivas teológicas frente ao diálogo - exclusivismo, inclusivismo e pluralismo - demarcando, a partir de então, a visão de religião, de Divino, de salvação e de Jesus que vão marcar esta posição teológica de Leonardo Boff.

O Paradigma Ecológico

Começaremos demarcando o surgimento histórico do conceito de ecologia no pensamento de Leonardo Boff, como constata Batista:

“O itinerário teológico de Leonardo Boff é longo e rico. Em termos de publicação, começa com o artigo na Revista Eclesiástica Brasileira, no ano de 1963... E aos 30 anos de atividade teológica, ocorre uma mudança (1992/93) com a publicação do livro Ecologia, Mundialização, Espiritualidade: a emergência de um novo paradigma”. (2001, p. 75)

A inclusão do paradigma ecológico significa uma mudança de rumo no pensamento de Leonardo Boff, se considerarmos a primeira fase dedicada à teologia da Libertação, que tinha fortes traços cristocêntrico e materialistas, voltada para uma práxis da moral cristã.

Pelo menos duas grandes mudanças podemos observar no pensamento teológico de Leonardo Boff a partir do paradigma ecológico: um apego maior ao misticismo, entendido como a relação com o transcendente, e o conseqüente deslocamento da visão cristocêntrica para uma teocêntrica, como podemos ler na interpretação de Batista:

“Teologicamente, o centro passa a ser Deus, e não Cristo, por mais significativo que Cristo seja (particularmente para Boff, como se verá); o lugar teológico é a terra-cosmos e não a igreja... O ‘pensar sacramental’, em Boff, antes do paradigma ecológico, é marcado por uma cristologia numa perspectiva trinitária-reinocêntrica, que privilegia a dimensão eclesiológica, mas depois abre-se para uma concepção teoantropocômica”. (2001, ps. 94, 96)

Esta visão de Leonardo Boff não deve ser vista de forma isolada, como uma aventura solitária de alguém que foi relegado pelo clero e busca, como vingança ou saída de sobrevivência, uma alternativa articulada com o pensamento contemporâneo tão em voga. O próprio Batista nos mostra que o autor apenas encontra no conceito de ecologia o que outros autores apresentam com outras roupagens:

“A rigor, observa-se que a expressão paradigma ecológico, em Boff, tem uma significação que também expressa a idéia de ‘religação’, ‘holismo’ e que Libânio chama de paradigma holístico”. (2001, p. 77)

O que nos interessa é reafirmar que o paradigma ecológico, por mais que nasça no seio de discussões próprias do mundo contemporâneo – fracasso do modelo científico positivista, relativismo, a busca por referências universais – não deve ser reduzido a um discurso “panfletário”, que tem como interesse maior aproveitar uma onda passageira, formada pela crise dos valores instituídos. Ele é, antes, uma profunda reflexão sobre a condição antropológica do ser e de sua relação com o transcendente.

Para entrarmos na questão do diálogo na teologia de Leonardo Boff vamos reforçar os dois aspectos já ressaltados anteriormente e que vão ser decisivos na construção de sua visão teologal, que Batista intitula como “Teologia Teoantropocósmica”. Primeiro o apelo místico que vai orientar a relação do ser humano com o transcendente, numa comunhão entre o imanente e o mistério:

“Mistério, portanto, não constitui uma realidade que se opõe ao conhecimento. Pertence ao mistério ser conhecido. Mas pertence também ao mistério continuar mistério no conhecimento. Aqui está o paradoxo do mistério. Ele não é limite da razão. Ao contrário, é o ilimitado da razão. Por mais que conheçamos uma realidade, jamais se esgota nossa capacidade de conhecê-la mais e melhor. Sempre podemos conhecê-la mais e mais. E isso indefinidamente”. (1996, p. 145)

Podemos enxergar aí uma centelha do pensamento de Eliade, quando o mesmo trabalha a dialética do Sagrado e do profano, demonstrando uma tendência de Leonardo Boff na busca de uma raiz comum para a experiência religiosa.

O segundo aspecto que não pode ser negligenciado é o deslocamento da visão cristocêntrica para a teocêntrica:

“Não sei como. O fato é que nada está pronto, nem o universo, nem Jesus Cristo ressuscitado (porque seus irmãos e irmãs e o cosmos ainda não foram transfigurados), nem nós mesmos”. (1999, p. 143)

Esta compreensão do papel de Jesus na experiência religiosa humana como coadjuvante perante a presença do Absoluto aproxima o discurso de Leonardo Boff dos de Hick e Haigh, que procuram não negar a importância de Jesus para os cristãos, mas tem o cuidado de não universalizá-lo e nem tão pouco confundir-lo com o Absoluto.

O diálogo inter-religioso na Teologia Teoantropocósmica

Vamos começar esta seção com uma citação de Leonardo Boff:

“A expressão concreta do religioso e do místico passa pela diferença das culturas. Se não considerarmos este fator, ficamos no abstrato e não percebemos os limites inerentes a cada expressão religiosa cultural e também à contribuição específica que se pode esperar delas”. (1992, p. 9)

Este matiz histórico que Leonardo Boff dá às religiões² nos coloca inevitavelmente frente a uma diversidade que, em si, só representa a diversidade da própria humanidade enquanto espécie. Quanto mais conhecemos e nos misturamos neste mosaico, mais nos aprofundamos nos mistérios da existência.

O diálogo inter-religioso, portanto, ao invés de prejudicar e abalar as convicções particulares vai enriquecê-las com conteúdos que abrirão portas de significados simbólicos de um universo que é muito maior que o espaço cultural de um povo

² É preciso fazer uma distinção no conceito de Religião, que dá ao mesmo uma dupla interpretação. Religião entendida como uma estrutura universal da humanidade, como um fenômeno próprio ou ainda como dimensão antropológica do ser; ou religião entendida como instituição social, como igreja, com leis próprias, dogmas e hierarquia.

específico ou de um tempo específico. O pluralismo de princípio é a expressão da riqueza humana e da majestade divina, que proporciona ao ser humano esta riqueza.

Ao mesmo tempo, a consciência desta condição humana também nos abre os olhos para nossos limites, pois, se por um lado podemos interpretar o Real de infinitas maneiras, por outro, estamos impossibilitados de aprisioná-lo em nossos conceitos e representações:

“Uma coisa é o Real, outra coisa nossa representação dele. Esta fica sempre aquém e chega sempre depois do Real. Esta experiência de que o Real sempre desdobra de nosso conceito, de nossas linguagens e símbolos constitui a experiência do mistério conhecido, e sempre por conhecer”. (1996, p. 147)

Agora, mais do que reconhecer a importância do pluralismo religioso, Leonardo Boff delega à teologia o papel de mediador deste diálogo:

“Bem diziam os antigos que a teologia é ante et retro oculata, quer dizer, possui um olho á frente e outro a trás. Bebe do passado mas se atualiza do presente”. (1999, p. 145)

Uma teologia, para dar conta desta função, não pode ser dogmática ou se prender aos queríngmas; precisa de uma interlocução com outros campos do saber humano e deve ser fortemente marcada pela experiência e não apenas pela especulação.

A experiência a que recorre a Teologia Teoantropocósmica, como caminho de ligação da diversidade, é a mística:

“A mística expressa uma atitude integradora. Para Boff, a ética pode se transformar em aplicação de códigos e preceitos e a ecologia mental pode se perder no seu universo simbólico, se não tiverem uma mística que as sustente”. (2001, p. 102)

A mística, por mais que seja uma experiência subjetiva e particular, não deve ser vista como uma práxis exclusória e de individualização do ser humano; ela provoca sim a unificação do ser, mas se falamos de unificar é por reconhecer a existência de um outro que deve se agregar a meu eu.

Não fomos, portanto, sozinhos, mas únicos; e é na comunhão destes particulares que encontramos o Real ou o absoluto, ou Deus, ou o TAO, não importa a denominação.

Em alguns momentos nos parece mesmo que Leonardo Boff abdica de sua origem cristã para pregar uma Teologia Universal, como nas seguintes situações:

“Pela Religião o ser humano dá e deu uma resposta à questão, sempre presente em sua agenda: quem vai realizar o meu desejo infinito? Que nome dar ao norte para onde aponta sempre a bússola? Encontro uma palavra de referência: Deus, Tão, Brahma, Javé, Olorum, Quetzalcoatl, Pai-Filho-Espírito Santo... Deus empapa tudo, penetra tudo, anima tudo, religa tudo. Tudo está em Deus e Deus está em tudo (paneteísmo, diferente de panteísmo que diz erroneamente: tudo é Deus, Deus é tudo)”. (1998, ps. 154, 157)

Mas, por mais que seu discurso procure matrizes universais, se aproximando muito da Epoché fenomenológica de Husserl e, conseqüentemente, de uma leitura própria da fenomenologia da Religião, os traços de sua história cristã não deixam de ser presentes, procurando sempre uma leitura do cristianismo como ação transformadora da realidade. Esta leitura de uma ética cristã não se apaga nesta nova fase, como pode ser verificado nesta passagem;

“Mas atentemos bem: Deus aqui somente possui significado existencial e concreto se for a resposta à abertura infinita do ser humano. Não se trata de um Deus qualquer, Deus ex machina, já construído uma vez por todas e feito objeto de credos, dogmas e ritos, gerenciado pelas instituições religiosas. Mas trata-se de um Deus, encontrado na experiência humana mais radical”. (1998, p. 154)

Ou seja, como um ser também de cultura como é o ser humano, não seria possível abrir mão desta dimensão, pois estaríamos aí negando toda a argumentação holística da Teologia Teoantropocósmica proposta por Leonardo Boff.

Neste sentido o ponto de partida de toda experiência e reflexão de ser humano será sempre seu solo materno, com seus princípios, valores, crenças e costumes.

Considerações finais

Como já falamos no início deste texto, resumir o pensamento de Leonardo Boff no que tange à sua posição teológica perante a diversidade religiosa, seria uma tarefa praticamente impossível visto a complexidade de suas idéias e sua vasta trajetória, o que contribui para uma produção teológica também diversificada e rica de significados; cada instante no processo particular da relação de Leonardo Boff com o Sagrado gerou uma compreensão teológica própria e que não são, em si, contrárias, mas falam de pontos diferentes sobre a realidade e o absoluto.

Mesmo dentro do recorte por nós proposto – um estudo mais específico da Teologia Teoantropocósmica que nasce do paradigma ecológico – não seria possível captar todas as nuances desta fase do autor, senão por outras questões, pelo tamanho da radicalidade desta, o que nos remete a uma postura completamente outra perante a realidade, postura esta que requer não apenas boa vontade e desprendimento, mas, principalmente, uma experiência incontestável do mistério³.

Portanto, para transcrever o pensamento de Leonardo Boff é preciso não apenas uma vasta pesquisa teórica e um profundo conhecimento de conceitos de filosofia, psicologia e, principalmente, teologia, mas também, e talvez prioritariamente, é preciso uma experiência de vida que nos coloque em contato com o transcendente.

Por tudo isto, o que temos neste modesto ensaio são mais proposições gerais que podem nos levar a refletir sobre os princípios axiomáticos da Teologia Teoantropocósmica, nos dando algumas chaves para uma leitura mais atenta; pensamos assim contribuir para a discussão que atravessa o círculo teológico contemporâneo: a perene necessidade de um diálogo mais efetivo entre as diversas tradições religiosas.

Encontrar caminhos que facilitem e viabilizem este diálogo, valorizando a pluralidade mas encontrando pontos de intercessão entre as diversas manifestações religiosas parece ser a proposta de Leonardo Boff, que vê na mística uma destas possibilidades.

Para nós, o mais importante ao se ler este texto é despertar para a abertura radical que se faz urgente quando pensamos o mundo contemporâneo com suas aproximações da diversidade cultural. Não vivemos mais em ilhas sociais, mas nos encontramos imersos num grande mar onde a realidade se configura como um mosaico de possibilidades.

³ Talvez fique mais claro se citarmos R. Otto: “Consideramos o que há de mais íntimo e mais profundo em toda a emoção religiosa intensa que nada tem a ver ainda com a fé na salvação, confiança ou amor, aquilo que, se abstrairmos destes sentimentos acessórios, pode, em certos momentos, preencher a alma e comovê-la com um poder quase desconcertante... Uma única expressão nos vem ao espírito para tal exprimir: é o sentimento de *mysterium tremendum*”. (1992, ps 21, 22)

Dentro deste contexto a Teologia Teoantropocósmica de Leonardo Boff é uma boa síntese para uma teologia das religiões que procura encarar os desafios do pluralismo.

Bibliografia

- BOFF, Leonardo. La visión Del teólogo en la iglesia. Navarra: Verbo Divino, 1991
- _____. Religião, justiça societária e reencantamento. Comunicações do Iser, Rio de Janeiro, nº 43. ANO 11, ISER 1992, p. 4 – 15
- _____. Ecologia, Mundialização, Espiritualidade. São Paulo: Ática, 1996
- _____. Balanço aos sessenta: entre a cátedra de Pedro e a cadeira de Galileu Galilei. Numem, Juiz de Fora, V2, UFJF 1999, p. 141 – 156
- _____. O despertar da águia – o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. Petrópolis: Vozes, 1998
- BATISTA, Paulo A. N. Diálogo e Ecologia. A Teologia Teoantropocósmica de Leonardo Boff. Juiz de Fora: Dissertação de mestrado PPCIR/UFJF, 2001
- OTTO, Rudolf. O Sagrado. Lisboa: Edições 70, 1992

Religiosidade popular, modos de vida tradicionais e sustentabilidade: limites e possibilidades em dois estudos de caso

*Sérgio Gonçalves de Amorim,
Edvaldo Gonçalves de Amorim,
Marcos Gonçalves de Amorim*

Resumo: Apresenta-se uma contribuição para problematização dos conceitos de integração e sustentabilidade no planejamento e gestão do território, a partir dos resultados de duas pesquisas de campo, uma focada em uma comunidade ribeirinha no rio Paraíba do Sul, em São José dos Campos, e outra, em uma rede de apicultores da região do Vale do Paraíba paulista e o sul de Minas Gerais. Parte-se da Antropologia Social em diálogo interdisciplinar com outros campos das Ciências Humanas, na discussão de alguns dos resultados obtidos, que apontam para os limites atuais dos conceitos problematizados, diante dos interesses do capital e de governos, no processo histórico de produção social do espaço, indicando uma fragilidade de institucionalização do governo democrático do território. Em cada um dos casos estudados, ressalta-se o papel da espiritualidade presente nas comunidades, em suas relações com as demandas sócio-ambientais dos grupos representados.

1. Introdução

Pretende-se nesta contribuição para o XXI Congresso Anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) 2008, apresentar parte de resultados de pesquisas de campo, e através da discussão desse material empírico, contribuir para uma problematização dos conceitos de integração e sustentabilidade, e suas relações com a espiritualidade, aplicados nas ações e análise dos processos de planejamento urbano e regional em uma parte específica do Brasil, localizada no eixo Rio - São Paulo.

1.1. Ribeirinhos

Duas pesquisas de campo foram realizadas em datas, situações e lugares distintos. Uma delas diz respeito a observações e vivências junto a uma comunidade de ribeirinhos, denominada Beira Rio, situada às margens do rio Paraíba do Sul, no município de São José dos Campos, no Estado de São Paulo.

Esta observação participante se deu no contexto de uma consulta técnica para elaboração dos termos de referências para a realização dos Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), previstos na legislação brasileira, tendo-se em vista a implantação de um condomínio de alto padrão em uma extensa área do município, interligando duas regiões distintas da cidade, envolvendo áreas de preservação ambiental (APAs), e conflitos em torno da requisição de usucapião da área ocupada pela comunidade.

Na legislação brasileira, diversos documentos legais regulam os usos e ocupações da terra, como seu parcelamento e sua propriedade, e entre estes estão o Código Civil Brasileiro, o Estatuto da Cidade, os Planos Diretores Municipais, e uma diversidade de outros instrumentos legais, por exemplo, a legislação ambiental, as leis de regulamentação dos usos das águas, entre outros.

No entanto, a diversidade de instrumentos jurídicos revela ainda uma ausência de uma síntese legislativa que permitisse a integração processual destes diversos

dispositivos legais. Esta característica do sistema jurídico que lida com a terra no Brasil, forma um determinado *modus operandis* dos grupos hegemônicos no planejamento e gestão territorial no país, o que tornam lentos os avanços em torno da democratização do acesso à terra e à sua propriedade legal, herança de um processo histórico que teve seu fundamento no trabalho escravo e na concentração de grandes propriedades rurais em mãos de poucas famílias.

Este trabalho de campo com a comunidade Beira Rio foi mais pontual, envolvendo parte dos meses de janeiro a março de 2008, mas permitiu atingir um nível de profundidade de compreensão dos conflitos envolvidos no uso e ocupação da área ribeirinha, como, por exemplo, na questão da posse da terra, objeto de litígio entre especuladores imobiliários e a comunidade ribeirinha.

1.2. Apicultores

O outro trabalho de campo realizado teve como alvo a compreensão da dinâmica de formação e crise de uma rede de apicultores, articulados por uma organização não-governamental (ONG) de motivação ambientalista e religiosa, cuja abrangência territorial envolve cidades da Serra da Mantiqueira e Serra do Mar, entre municípios do Estado de São Paulo e Minas Gerais.

Fundamentalmente, esta rede trata-se de uma forma de associação de pequenos produtores tradicionais, que se baseou na exportação de própolis para o Japão, durante um ciclo de interesse sazonal por este produto naquele país, que alimentou o espírito associativo entre estes produtores, que organizados a partir desta ONG, teve sua continuidade afetada por conta da diminuição drástica do interesse japonês no produto brasileiro.

Este processo todo foi acompanhado no decorrer dos anos de 1993 a 2008, nos trabalhos de campo periódicos nas áreas dos grupos envolvidos nesta rede de apicultores e junto às atividades do grupo religioso e mantenedor da referida ONG.

2 Objetivos

Tem-se como um dos objetivos deste artigo apresentar elementos para a compreensão de alguns dos limites à sustentabilidade sócio-ambiental de comunidades de economia baseada em produção tradicional, tendo-se em vista um planejamento e gestão participativos do território.

Um dos elementos de integração seria justamente uma ampla participação legítima e equitativa dos diversos agentes sociais, governamentais e econômicos envolvidos nos usos e ocupações da terra, os quais apresentam particularidades organizacionais e forças políticas distintas e contrastantes, na eficiência de fazer valer os interesses de grupos diversos diante da hegemonia do capital e do governo, o que no momento atual dificulta a implementação efetiva da democracia no âmbito do acesso à terra e à sua propriedade.

Em cada um dos casos estudados, ressalta-se o papel da espiritualidade, que ora pode promover, ora criar obstáculos, para um planejamento sócio-ambiental integrado e sustentável em comunidades de economia tradicional.

3 Referenciais teóricos e metodológicos

Os referenciais teóricos e recortes metodológicos partem da Antropologia Social e dialogam com outras áreas das Ciências, entre as quais a Geografia, a Arquitetura e

Urbanismo, o Planejamento Urbano e Regional, a Psicologia Social, as Ciências das Religiões.

Esta pesquisa compõe um conjunto de outros trabalhos em que se têm procurado compreender as dinâmicas entre ações hegemônicas de planejamento urbano e regional ligadas aos interesses do capital e do governo em relação com as demandas e interesses de grupos populares diversos.

Entre estas pesquisas estão um trabalho acerca das relações entre cultura juvenil popular urbana e planejamento estratégico territorial no município de São José dos Campos (Amorim, 2004).

Outro trabalho aponta para as limitações processuais nas aplicações do Estatuto da Cidade no município de Jacareí, no que diz respeito à participação popular no processo de planejamento e gestão da cidade (Amorim, 2006).

Neste conjunto de pesquisas tratou-se também das formas de pensamento e composição de agendas de pesquisas entre pesquisadores e tecnologistas das áreas de sensoriamento remoto, geoprocessamento e ciências climáticas, fortemente influenciadas pelas demandas do capital e dos governos, distantes de temas como a participação popular no planejamento territorial (Amorim, 2007-a).

Ainda focado nas comunidades científicas ligadas às temáticas ambientais, apontou-se em outro momento a ausência de modelos epistemológicos integradores que permitissem a interdisciplinaridade entre as diversas ciências que tratam o ambiente natural e construído, como limitações geopolíticas para pesquisas que aprofundassem a explicitação dos jogos de poder entre nações e entre grupos de interesses econômicos nas temáticas sócio-ambientais (Amorim, 2007-b).

Como será apresentado a seguir, nas duas pesquisas de campo realizadas neste trabalho, existe a presença de agentes e elementos do universo religioso brasileiro. Em termos dos referenciais teóricos e metodológicos para a compreensão desta religiosidade em relação à produção social do espaço, têm-se outra pesquisa tratou-se das relações entre construções sociais da vivência religiosa e as experiências com a construção social do espaço (Amorim, 2008).

Este conjunto de pesquisas temáticas tem auxiliado na compreensão das dinâmicas de interesses conflitantes em torno da produção social do espaço, e das possibilidades e limitações atuais para a institucionalização da democracia territorial, apontando para desafios estruturais e conjunturais para a concretização deste desafio.

4 Comunidade Beira Rio

A Comunidade Beira Rio é uma das poucas representantes remanescentes de um modo tradicional de vida associada à exploração dos recursos naturais do rio Paraíba do Sul e das matas ciliares que o circundam, para a produção material do modo de existência desta comunidade, tanto no contato direto com o ambiente natural, como no contato com a população moradora da cidade, através da comercialização dos produtos da pesca tradicional no rio Paraíba do Sul.

Pode-se afirmar que esta comunidade tem seu modo tradicional de existência há mais de um século, nesta região ribeirinha no município de São José dos Campos, no entanto, a recente pressão especulativa imobiliária das últimas duas décadas, voltada para o público de alto poder aquisitivo, tem forte ação e interesses nesta região da cidade, na qual se encontra a comunidade Beira Rio.

A comunidade Beira Rio é composta de cerca de 30 famílias, cuja renda média é em torno de um salário mínimo, e a escolaridade dos chefes de família é de cerca de 3 anos de estudos.

4.1. Ações da igreja católica, universidade e Justiça diante da especulação imobiliária

Atualmente, atuam junto a esta comunidade grupos da igreja Católica, através do 'Projeto Social Beira Rio', desenvolvido pela Diocese de São José dos Campos, distribuindo cestas básicas para a complementação alimentar das famílias assistidas, com a realização de evangelização, prestação de assistência social e jurídica, e realização de bem-feitorias locais, como por exemplo, a construção de uma área comunitária de lazer, escola, caixa de reservatório de água, instalação de energia elétrica e obras de saneamento.

Há também o envolvimento da pastoral da criança que acompanha o desenvolvimento infantil e familiar, com atenção à manutenção de dieta nutricional adequada.

A Universidade do Vale do Paraíba (Univap) também atua através deste projeto social, com a manutenção e funcionamento da escola, para crianças de 2 a 6 anos, e com a instalação de estações de pesquisa ambiental, que conta com a colaboração dos ribeirinhos para a compreensão dos desequilíbrios do ecossistema da região habitada pela comunidade.

A comunidade teve que requerer através da Justiça, por intermédio de assistência advocatícia custeada pelo 'Projeto Social Beira Rio', uma servidão de passagem, pelo fato da instalação de um empreendimento imobiliário de alto padrão, um condomínio fechado envolvendo parte da área ocupada pela comunidade, em função do qual foi cercada a estrada de acesso dos ribeirinhos à atual área urbana.

A área ocupada pela comunidade Beira Rio, ainda é, atualmente, alvo de disputas judiciais, envolvendo outros grandes proprietários de terras, de áreas da localidade de vida da comunidade, a qual move uma ação de usucapião com auxílio da igreja católica, tendo apenas garantido atualmente o direito de permanecer no local, no entanto, ainda a ser julgada a questão da posse da terra que ocupam desde há décadas.

4.2. Ações da Prefeitura Municipal e Secretaria Estadual de Meio Ambiente diante da especulação imobiliária

Os condomínios de alto padrão a serem instalados na região na qual habita a comunidade, introduzem outro fator conflitante que envolve o poder executivo, nas figuras da Prefeitura Municipal de São José dos Campos e da Secretaria de Meio Ambiente (Sema) do Estado de São Paulo, dois dos órgãos responsáveis pelos licenciamentos legais para a instalação e operação destes tipos de empreendimentos imobiliários.

Os proprietários da terra, e responsáveis pelo empreendimento imobiliário procuram ignorar a presença, direitos e necessidades da comunidade Beira Rio, e de certo modo, as gestões da Prefeitura Municipal também atuam desta maneira, ao aprovar parte das licenças legais para os empreendimentos sem participação dos ribeirinhos, e reconhecendo, as solicitações de parcelamento do solo nas áreas de litígio por usucapião que ainda não foi definitivamente julgado.

Estes atuações do executivo local acontecem desta forma, até porque, tradicionalmente os proprietários de terras na região do Vale do Paraíba têm garantido seus interesses através da ocupação dos cargos públicos, tanto no executivo e legislativo local e estadual, e em menor, escala também no poder judiciário.

Por outro lado, a Sema paulista, responsável pelo licenciamento ambiental através dos EIA-RIMA, tem atuado de modo reticente aos encaminhamentos dos empreendedores imobiliários, uma vez que aponta para a necessidade de discussão e observância dos desdobramentos das decisões judiciais em torno do pedido de usucapião realizados pela comunidade, ainda não estabelecidas de modo definitivo pelo judiciário.

Outro fator crítico para a sustentabilidade da comunidade está relacionado à qualidade das águas do rio Paraíba do Sul, no município de São José dos Campos, que se encontra comprometida pela poluição de resíduos industriais e residenciais, que afetam não só a vida no ecossistema aquático como também pode introduzir fatores de risco à saúde humana, ao consumir produtos da pesca neste rio, em suas atuais condições ambientais.

4.3. Excesso de lei, escassez de justiça

Estes são alguns dos elementos de conflito em torno do planejamento e gestão sustentável do território, nos quais se apresenta parte dos limites à integração de esferas de governo e atuação dos poderes executivo, legislativo e judiciário, através de instrumentos legais de usos, ocupações e propriedade da terra, o que aponta para um conceito excludente de integração e sustentabilidade baseada na hegemonia dos interesses dos grupos ligados ao capital e ao governo da máquina do Estado brasileiro.

Cabe ainda ressaltar que nesta confusão legislativa ocorre a diluição dos instrumentos jurídicos de participação popular, a qual tornasse muitas vezes apenas literalmente protocolar nos processos de planejamento e gestão territorial.

5. Rede de apicultores

Esta rede de produtores foi articulada através da ação de uma organização não-governamental que se origina em uma comunidade religiosa situada no interior do sul de Minas Gerais, cidade de Baependi, no interior uma de suas áreas de reserva ambiental, e que estendeu sua ação em torno dos produtos da abelha na região da Serra da Mantiqueira e Serra do Mar, no entorno do trecho paulista do Vale do Paraíba e sul do Estado de Minas Gerais.

Esta comunidade foi nucleada através do uso religioso de uma bebida denominada Santo Daime, oriunda das florestas e cerrados da América Andina e Floresta Amazônica, e que reuniu, neste caso, adeptos de origem urbana decididos a passar a viver a partir de um modo tradicional de existência, baseada na relação mais direta com a terra.

Apenas os idealizadores e operadores desta ONG eram pertencentes a esta comunidade religiosa, alguns dos quais também se envolviam na produção com abelhas, sendo os demais apicultores articulados aos interesses de geração de renda desta comunidade, numa lógica de obtenção de volume de produção dos produtos da abelha para a exportação para o mercado japonês.

5.1. Própolis para o Japão, investimentos e crise financeira

O mercado japonês interessou-se na compra destes produtos entre o período de 1999 até 2005, resultado de um modismo entre os nipônicos pelo consumo de produtos tradicionais, mas que diminuiu drasticamente a procura conforme interesses difusos e instáveis em torno de uma ‘consciência ecológica’ que se poderia dizer, de certo modo, também, midiática.

No período de crescimento da demanda pelo consumo de produtos da abelha entre os japoneses, conduziu aos membros da ONG à realização de investimentos em infraestrutura para agregar valor aos produtos através de etapas de seu processamento, antes de oferecê-lo no mercado internacional.

Parte dos investimentos realizados foi realizada na mudança para maior propriedade rural, ainda que nos padrões de pequenos produtores, em instalações para manuseio e processamento, e num interessante e original sistema de qualidade da produção baseado em sofisticada tecnologia de sistema de informações geográficas (SIG) com monitoramento das colméias produtoras e caracterização de elementos de seu ecossistema, como, por exemplo, caracterizações geográficas, da fauna e flora, elementos geológicos, entre outros.

Isto se deu por iniciativa dos membros da ONG, alguns dos quais com formação universitária e conhecimentos técnicos em geoprocessamento, atuando na participação em fóruns regionais de gestão ambiental, e no desenvolvimento de outros projetos alternativos, como coleta de sementes da região e produção de mudas, também objetivando a exportação.

Tais investimentos vieram de recursos financeiros de pequenas reservas familiares e linhas de crédito obtidas por endividamento hipotecário, apresentando-se como um dos pontos sensíveis da crise desta ONG e de sua rede, que se deu com a diminuição da demanda importadora para o pagamento destes empréstimos, e o comprometimento da recuperação do capital familiar investido, parte do qual dada como garantia de pagamento dos empréstimos bancários contraídos.

5.2. Ausência do Estado para o pequeno produtor tradicional

O que em parte justifica a via do endividamento hipotecário e utilização de poupança familiar neste projeto é o fato de praticamente inexistir linhas de créditos governamentais que financiem tais atividades de pequenos produtores tradicionais, com a garantia de um seguro caso houvesse dificuldades na produção e/ou comercialização apícola.

Mesmo a certificação junto aos órgãos governamentais que pudessem garantir maior valor agregado à produção e comercialização estão praticamente inacessíveis ao pequeno rural ligados a produtos tradicionais e alternativos, como a apicultura.

Outros fatores fogem, de certo modo, ao controle das comunidades baseadas em modos tradicionais de vida e de pequenos produtores rurais, com produção voltada para demanda externa, que são as políticas cambiais e de juros do governo, que ao conduzir a uma valorização da moeda brasileira diante do dólar, fez com que caíssem os valores das exportações apícolas em moeda nacional, representando queda nas rendas auferidas com as atividades tradicionais em questão.

Mas, mesmo diante de movimentações da economia internacional, o governo brasileiro não possui linhas de ações que possam subsidiar o pequeno produtor

tradicional, diante de crises setoriais na produção, comercialização e financiamento destas atividades.

5.3. Crise apícola, crise do modelo tradicional de vida

O declínio do interesse de importadores japoneses pelos produtos apícolas desta rede, além de fragilizá-la, com uma desarticulação repentina e radical da renda obtida através das atividades com abelhas, conduziu a uma crise também da estabilidade dos laços religiosos entre os promotores da ONG, desarticulou não apenas a rede de produtores tradicionais, mas parte das atividades religiosas que originaram este grupo que promoveu a rede.

A crise vivida pelo desinteresse nas importações afetou a sustentabilidade da rede de produtores tradicionais, trouxe desestabilidades entre os promotores religiosos da ONG, com rupturas entre alguns de seus membros, influenciando na dinâmica da vida religiosa do grupo, desagregando-o e introduzindo fragmentações abruptas e desmembramentos no grupo por parte de alguns de seus adeptos, uma vez que um de seus projetos de vida alternativa viu-se temporariamente comprometido, e ainda sem outra via que pudesse garantir no curto prazo à volta aos padrões de vida conquistados com a exportação de parte dos produtos apícolas, ainda que modestos, eram praticamente a totalidade da renda obtida por parte do grupo religioso.

6. Discussão de alguns dos resultados desta pesquisa

Diante do exposto, podem-se empreender algumas relações existentes entre os diversos agentes envolvidos em um determinado processo de planejamento e gestão territorial, que permite que se realize uma problematização dos conceitos de integração e sustentabilidade, nestes processos de produção social do espaço.

Por uma ótica, pode-se perceber que há a predominância de uma forma de pensamento hegemônico ligado à lógica de acumulação de capital e de exercício do poder político do Estado brasileiro, que conduzem a um viés do conceito de integração e sustentabilidade, que se refletem nos interesses apontados, e que, quando se voltam para as formas de participação popular e de comunidades tradicionais, o fazem apenas de modo protocolar de processos legais de planejamento e gestão territorial.

Isto significa, em linhas gerais, que se corre o risco de trabalhar-se apenas para a integração e sustentabilidade através dos mecanismos de mercado e de exercício do monopólio legítimo do poder por parte do Estado.

No que diz respeito ao capital, é de muito sabido a unilateralidade de suas formas de pensamento, voltados para a acumulação da mais-valia.

No entanto, a figura do Estado faz emergir grupos de interesses divergentes, como no caso da Prefeitura Municipal joseense, e os parâmetros técnicos, éticos e ecológicos exigidos pela Sema paulista, no caso da população ribeirinha Beira Rio, e ainda neste sentido, a atuação da Justiça como mediadora dos conflitos entre especuladores imobiliários e ribeirinhos pela estrada de servidão e da atual permanência da comunidade junto às áreas contíguas ao rio Paraíba do Sul, enquanto é aguardada uma decisão no processo de usucapião.

No caso dos apicultores estes não possuem uma ação efetiva do Estado brasileiro de dar-lhes garantias de estabilidade de produção e comercialização, garantindo-lhes o exercício de um modo tradicional de vida.

No caso dos apicultores, mas também da produção de pesca ribeirinha, estas só se legitimam caso se articulem à lógica de mercado, que novamente se apresenta como opção hegemônica de organização das forças sociais.

Isto significa que os modos tradicionais de produção só têm permanência e estabilidade articuladas ao mercado, não havendo, no momento, formas alternativas para proteção dos conhecimentos associados aos modos de vida tradicionais.

Perceberam-se a presença em ambas as pesquisas de campo de elementos da religiosidade popular brasileira, que nestes casos atuam como articuladores do imaginário destas populações estudadas em torno do acesso a terra e à sua propriedade.

Entre os ribeirinhos e organizadores da ONG apícola a via religiosa aparece como alternativa associativa que antecede e sustenta outras vias de briga política legítima, nos poucos processos de participação no planejamento e gestão territorial.

Entre os ribeirinhos a presença religiosa católica é mais estável e marcante dada a tradição e imbricações da igreja romana no exercício do poder político no Brasil.

Já, no caso dos daimistas da ONG, por se tratar de forma de expressão religiosa recente e polêmica, ainda sem a necessária estabilidade doutrinária e ritualista entre seus membros, que na atualidade lutam por se estabelecer materialmente em seus ideais de vida comunitária, estando, portanto, mais vulneráveis às fragilidades de suas formas de organização coletiva.

7. Conclusões

Diante das pesquisas de campo apresentadas e sua discussão, pode-se apreender a atual permanência nas estruturas agrárias brasileiras de uma centralização de poderes e interesses, que têm excluído majoritariamente a população dos processos de planejamento e gestão territorial.

Isto, com desdobramentos práticos para os propósitos das aplicações e linhas de ações coletivas na produção social do espaço, que visem conduzir a uma integração maior entre os agentes sociais envolvidos, na negociação democrática dos respectivos conflitos relativos a cada um dos grupos representados, no acesso a terra e à sua posse, de modo a se perceber que a integração e a sustentabilidade são processos dinâmicos de negociações entre forças sociais divergentes, que deveriam sistematicamente, de modo institucional, portanto estável, repactuar de tempos em tempos, as formas e relações de poder que se estabelecem através dos usos, da propriedade e ocupações da terra, entre os mais diversos grupos sociais envolvidos nestas questões.

8. Referências

Amorim, S. G. (2004) O lugar no plano e, na língua dos manos: territorialidades do espaço instrumental e, do espaço orgânico, num estudo da cultura hip hop no município de São José dos Campos-SP, Universidade do Vale do Paraíba (Univap), dissertação, São José dos Campos.

_____(2006) As formas de percepção e cognição do espaço construído como condicionantes da participação popular no planejamento e gestão territorial: desafios à democracia nas cidades brasileiras notas preliminares de um estudo de caso no município de Jacaréi-SP, I Encontro de Percepção da Paisagem da Cidade, Bauru.

_____ (2007-a) Notas para uma visão política sobre as atividades de sensoriamento remoto: algumas implicações antropológicas e filosóficas da construção, interpretação e representações do espaço em termos de territórios digitais, Anais da XIII Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto, Florianópolis.

_____ (2007-b) Alguns desafios epistemológicos e políticos para a instituição de uma ciência das mudanças globais, III Conferência Regional sobre Mudanças Globais: América do Sul, São Paulo.

_____ (2008) Construções teológicas e experiências urbanas entre grupos pentecostais em Brasília-DF, Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP), São Paulo.

Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade diante da mobilidade religiosa, da pluralidade e do diálogo inter-religioso no Brasil

Antonio Carlos Ribeiro¹

Resumo: A vida expressa o conjunto da evolução, é mantida a partir de mecanismos complexos, busca o ponto de equilíbrio e sempre emerge para organizar o cosmos e assim subsistir. Mobilidade religiosa, pluralidade e diálogo inter-religioso são temas diferentes mas relacionados, especialmente nos grandes centros urbanos brasileiros. O primeiro resulta da migração em massa das cidades do interior para as grandes cidades, mudando completamente o perfil da ocupação territorial em apenas meio século. O segundo, refere-se ao conjunto de mudanças geradas por aquele fato, associado aos conflitos culturais provocados pela passagem da modernidade para a pós-modernidade, com reflexos na vida familiar, na economia, nas relações de trabalho e na religião. O terceiro, é o resultado objetivo dessas transformações para as igrejas, as demais religiões e o chamado à convivência.

Palavras chaves: Religião; mobilidade; pluralismo; cultura; diálogo inter-religioso

Abstract: The life express the evolution, is maintained since complexes mechanisms, find the balance point and always emerges to organize the cosmos to subsist. Religious mobility, plurality and inter-religious dialogue are different but related themes, especially in the great Brazilian urban centers. The first result of migration waves from small cities to downtown, changing radically the conditions of territorial occupation in only 50 years. The second, refers to the changes generated by that fact, associated to cultural conflicts provoked for the passage from modern to postmodern times, with impacts in family life, in economy, in social relations and in religion. The third, is a objective result of these transformations to the churches, the religions and the call to friendship.

Keywords: Religion; mobility; pluralism; culture; inter-religious dialogue

O ser humano, homem e mulher, pode deter-se, como numa sesta biológica sobre os louros de conquistas árduas. Pode fechar-se ao processo evolucionário.

Opor-se à dinâmica universal na qual está nolens volens inserido... quer saltar já para o termo do seu desejo, sem passar pelo caminho das pedras do processo evolucionário de sua maturação. [Ou] pode doar a vida a Alguém maior que pode realizar seu desejo de vida sem fim... como disse o romancista Guimarães Rosa, não morremos, ficamos encantados.

Leonardo Boff²

As tradições religiosas são fragmentos inacabados e contingentes, em permanente caminho de aperfeiçoamento e abertura. Elas compartilham a experiência de uma interdependência que evita o risco de insulamento e auto-suficiência, compondo a beleza de uma sinfonia que sempre se dilata

Christian Duquoc³

¹ Teólogo luterano, ex-secretário do Conselho de Igrejas Cristãs do Estado do Rio de Janeiro (CONIC-Rio) e Doutorando em Teologia (PUC-Rio). Cur. Vitae: <http://lattes.cnpq.br/5999603915184645> e-mail: antoniocarlosrib@gmail.com. Apresentada no XXI Congresso da SOTER (Belo Horizonte, 7-10 jul. 2008).

² BOFF, L. *Ecologia: grito da terra grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 118-20.

A discussão em torno do tema da sustentabilidade da vida e da espiritualidade provoca, mais uma vez, uma falsa polaridade entre os discursos das ciências e das religiões. A grande importância, que poderia ser um fator de aproximação respeitosa e aprendizado mútuo, transforma-se numa disputa ferrenha que resulta em conservadorismo eclesiástico de um lado e postura anti-clerical, de outro, além de um dano irreparável: o atraso na marcha da cultura, como observou Andrés Torres Queiruga.

A vida, que reclama sustentabilidade – surgidas da consciência, da responsabilidade e de verdadeira espiritualidade – já foi vista em perspectiva estritamente criacionista, de traço fundamentalista, em oposição à perspectiva evolucionista, a partir da teoria científica de Charles Darwin, cujo embate já provocou fortes tensões, com desdobramentos para dentro das comunidades humanas, dificultando avanços, interferindo em políticas públicas e criando polarizações desgastantes entre discursos científicos, filosóficos e teológicos.

Se a tendência atual da pesquisa é ver a vida como uma expressão do conjunto do processo evolutivo, em que se pode constatar um elevado grau de complexidade, ao mesmo tempo que uma distância, a ser coberta até o ponto de equilíbrio, chega-se a uma constatação quase unânime: a própria vida emerge como auto-organização da matéria, bradando um imperativo cósmico, como a convidar os seres humanos a refletirem sobre o seu conjunto, e a partir dela, sobre a vida humana. Verdadeira espiritualidade surge quando as pessoas podem refletir sobre o conjunto das situações e suas diversas relações, processando-as de forma crítica e elaborando um conteúdo do qual participam saberes contingentes mas integrados.

Para levantar questões introdutórias sobre temas candentes a respeito de sustentabilidade da vida na realidade brasileira, decidi trazer dados e algumas indagações a partir de quatro olhares distintos, ligados por uma perspectiva teológico-pastoral: ecologia e sustentabilidade, a explosão de crescimento dos centros urbanos, o pluralismo como possibilidade e o diálogo inter-religioso como forma de intervenção.

Ecologia e sustentabilidade

A tradição judaico-cristã adotou posturas anti-ecológicas, ao longo dos séculos, segundo Boff, com claros traços de patriarcalismo, monoteísmo, antropocentrismo, ideologia tribal da eleição e crença na queda da natureza, que têm um traço reducionista, a marca de uma cosmovisão e um *modus operandi* de difícil superação, apesar dos candentes esforços da exegese e da hermenêutica modernas. Este fato ganhou percepção quando Lynn White Jr. escreveu o artigo *As raízes históricas de nossa crise ecológica* na revista *Science* em 1967, dizendo que a perspectiva judaico-cristã da criação do universo era a responsável pelo embasamento teológico e jurídico que legitima a exploração predatória e a irresponsabilidade diante do meio ambiente (descaso, exploração desmedida e gigantescos acidentes ecológicos), pondo em andamento uma reflexão que não parou de crescer nos últimos 40 anos.

As conseqüências mais danosas dessa influência de duas religiões mundiais foram a criação de uma perspectiva que se manteve isolada do processo evolucionário e a lógica da cosmogênese – o caos possibilita o surgimento de formas ricas de vida – e, pela física quântica – da decadência da onda, da qual surge a matéria – trazendo o mundo à

³ DUQUOC, Christian. *L'Unique Christ. La symphonie différée*. Paris: Cerf, 2002, p. 122, 129, 239-40.

existência⁴. O avanço desta consciência em tempos mais recentes não impediu a ocorrência de desastres ecológicos: vazamentos de milhares de litros de óleo em lagos, rios e mares, depósito *in natura* de dejetos industriais, químicos e radioativos em áreas não apropriadas, desmatamento, assoreamento de rios e nascentes, acidentes com reagentes químicos ou energia nuclear, projetos faraônicos de exploração e pavimentação da Amazônia, e de destruição de ecossistemas para construção de hidrelétricas, entre outras formas de agressão ao meio ambiente.

A diferença é que a consciência tem crescido, a legislação aperfeiçoada, a repressão aprimorada e a pressão política internacional se tornado efetiva, seja criando barreiras a produtos extraídos irregularmente, criticando governos ou propondo acordos rígidos. Esse conjunto de crescimento da consciência, decisões governamentais e pressões internacionais têm seu papel, mas essas propostas exigem décadas para chegar ao nosso cotidiano, já que sua única é a da educação, da mudança de mentalidade, da cidadania participativa e da responsabilidade diante do que é público. É isso que Boff enfatizou ao afirmar que *sem o global envolvimento de todos não há evolução do universo... devemos pensar cosmocentricamente e agir ecocentricamente... na cumplicidade do inteiro universo, na constituição de cada ser e agir na consciência da inter-retro-relação que todos guardam entre si em termos de ecossistemas, de espécies a partir das quais se situa o indivíduo.*

Apesar disso, a sustentabilidade da vida tem se firmado como novo paradigma, essa ordem emergente que parece desordem quando comparada à anterior, que estabelece nova organização em meio à turbulência, como explicou Ilya Prigogine. A idéia de que a terra tem função social, especialmente em dimensões amazônicas, é afrontoso para quem ainda a vê apenas como patrimônio, expressão do próprio ego ou como objeto de dominação.

Esse processo de relação com o meio ambiente leva as sociedades a organizarem as relações com o meio ambiente para assegurar a reprodução da vida, a relação entre campo e cidade, a moradia com qualidade de vida, a convivência de contingentes cada vez maiores – no trabalho, nos estudos, no lazer – se possível, com qualidade. Ligada a esta situação está a natureza humana, com uma psique chamada a integrar-se à lógica ecológica, uma ética que desenvolva o senso de limite dos desejos, de solidariedade com o futuro dos que virão e de autonomia relativa com os que viveram e os que convivem conosco. E, por último, superar a sociedade dualista, que separou “capital do trabalho, trabalho do lazer, pessoa da natureza, homem da mulher, corpo do espírito, sexo da ternura, eficiência da poesia, admiração da organização, Deus do mundo”⁵.

Diante disso o sociólogo Edgar Morin propõe *ecologizar* as disciplinas, ajudando-as a perceber que tudo lhes é contextual. Assim a vida pode ser vista como uma aventura em si mesma, apesar dos atropelos, das catástrofes e até dos cataclismos, que provocam extinções em massa entre as espécies e o surgimento de outras. Ao pensar ecologicamente aprendemos sua lógica, compreendendo que tudo o que há de precioso na terra é frágil, raro e destinado a futuro incerto. Ao lembrar das pessoas que mais amamos, entendemos como a fragilidade, a raridade e a incerteza faziam delas motivos para que a vida valesse a pena.

Aprender a pensar o mundo a partir do seu conjunto integrado é a chave para entender a ecologia. Após ser iniciada, toda ação entra num jogo de interações e retroações no meio em que é efetuada, que podem desviá-la de seus fins e até levar a um

⁴ BOFF: 118.

⁵ BOFF: 99.

resultado contrário ao esperado. Aqui surge a tal esperança, aquela de quem falam os sábios, de Agostinho de Hipona (*o coração inquieto*) a Mário Quintana (*a estrela do décimo segundo andar do ano*). O perigo da fé é quando ela se enrijece e desemboca numa falsa certeza, podendo cegar até generais, políticos e empresários.

A fé verdadeira, que atrai a companhia dos grandes sábios, é capaz de integrar a incerteza e a esperança. Para os cristãos, o Reino de Deus é uma possibilidade utópica (que não tem chão) na qual eles investem sua vida até torná-la tópica (que tem chão). Uma aposta que diz respeito aos envolvimento mais fundamentais da nossa vida, apostando numa espiritualidade ecológica, como quem está junto com a natureza, em pertença e fraternidade mútua, franciscanamente!

A explosão de crescimento dos centros urbanos

O crescimento das grandes cidades brasileiras está associado ao desenvolvimento regional como resposta ao papel que resultou da negociação, iniciada com a chegada da Corte Portuguesa e aprofundada nos reinados, com as elites rurais, os coronéis, o clero, os políticos e os intelectuais (jornalistas e artistas). O modelo econômico e as cidades que temos resultam desta confluência de forças. Esse modelo sócio-político-econômico-administrativo conseguiu resistir com apoio das elites, sofrendo reações, resistências e movimentos (militares, trabalhadores e estudantes), nos períodos colonial, imperial e republicano.

A força política do campo manteve-se firme no século XIX e em grande parte do século XX, enquanto acompanhou os ciclos, as formas de fazer política, com base nas oligarquias locais nos Estados, e sua força de representação no Império e na República. A mudança começa a se dar na segunda metade do século XX, com o avanço da atividade industrial, concomitante à diminuição da atividade agro-pecuária, com efeitos diretos na economia, e surtos de desenvolvimento econômico. Os efeitos vão se mostrar, entre outros, num êxodo do interior para as cidades. Nem mesmo o avanço colonizador do noroeste e norte do país, durante os governos militares, o chamado milagre brasileiro, deteve esse processo.

Ao mesmo tempo o país sofreu significativa mudança na urbanização, que experimentou uma forte aceleração nas últimas quatro décadas do século XX (tabela 1). Em 1960 o país tinha uma população de 71 milhões de habitantes, da qual 45,08% viviam nas cidades, em relação a 54,92% que residia na área rural. Nessa mesma década começou uma inversão, cuja curva se acentuou a cada novo decênio. Em 1970, 55,94% da população já eram urbanas; em 1980, 67,59%; em 1991, 75,59%; chegando ao ano 2000, com 170 milhões de brasileiros, dos quais 81,25% habitam as cidades, restando apenas 18,75% para as áreas pré-urbanas⁶.

⁶ SOUZA, L. A. G. Os desafios urbanos para a Igreja na atualidade. *Revista Eclesiástica Brasileira*, (253): 150, jan. 2004.

**Tabela 1 - Crescimento das cidades brasileiras
(1960-2000)**

Período/ Hab %	População urbana	População rural
1960	45,08	54,92
1970	55,94	44,06
1980	67,59	32,41
1990	75,59	24,41
2000	81,25	18,75

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000

Um fenômeno que acompanhou a mudança do ambiente pré-urbano para o urbano, foi o crescimento vertiginoso das chamadas megacidades⁷. A partir de 1990 já existiam 14 municípios brasileiros com população superior a um milhão de habitantes. O município de São Paulo passou de cerca de seis milhões em 1970 para 10,43 milhões em 2000, sem considerar a grande área metropolitana que o circunda. Os municípios do Rio de Janeiro (RJ), Belo Horizonte (MG), Salvador (BA) e Porto Alegre (RS) passaram de 4,25 milhões, 1,23 milhão, um milhão e 885 mil habitantes em 1970, respectivamente, para 5,87 milhões, 2,23 milhões, 2,43 milhões e 1,36 milhão em 2000⁸, de acordo com o Censo Demográfico, quando a população brasileira era de 169.799.170, da qual 137.953.959 habitava em área urbana e, 31.845.211,⁹ em área rural. Com a atual estimativa do IBGE em 189.914.613 habitantes, esses números sobem para 10,88 milhões (São Paulo), 6,09 milhões (Rio de Janeiro), 2,41 milhões (Belo Horizonte), 2,89 milhões (Salvador) e 1,42 milhão (Porto Alegre).

**Tabela 2 - Crescimento das grandes capitais
(1970-2000-2007)**

Capitais / Hab	1970	2000	2007
São Paulo	6 milhões	10,43 milhões	10,88 milhões
Rio de Janeiro	4,25 milhões	5,87 milhões	6,09 milhões
Belo Horizonte	1,23 milhão	2,23 milhões	2,41 milhões
Salvador	1 milhão	2,43 milhões	2,89 milhões
Porto Alegre	885 mil	1,36 milhão	1,42 milhão

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000 e Estimativas

Essa nova configuração acontece de forma historicamente tão rápida, com os números adquirindo tão grande significado no mundo do trabalho, da economia e da estrutura social brasileira e com tal impacto na estrutura da vida familiar, que alterou definitivamente as condições em que o mundo pré-urbano estava estabelecido. A sociedade brasileira em geral não teve como ficar alheia a esta realidade.

A essa situação somou-se a pesquisa sobre a Mobilidade Social, feita em 2004 pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. Os 2.870 questionários válidos, aplicados em 22 capitais e em 27 outros municípios brasileiros, revelaram que dos 15,2

⁷ Também chamadas metrópoles, megalópoles e ecumenópoles.

⁸ SOUZA: 150.

⁹ Os gráficos e tabela abaixo são oriundos de IBGE. Tendências Demográficas 1940-2000, em 09.10.2007 (http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/analise_populacao/1940_2000/comentarios.pdf), p. 2, 4, 5, 37 e 40.

milhões de católicos que migraram para outros credos, 58,9% foram acolhidos em igrejas pentecostais e 13,8% em igrejas evangélicas históricas. Dos 506,6 mil evangélicos de igrejas históricas que passaram pelo mesmo processo, 50,7% foram recebidos em igrejas pentecostais, 26,9% na Igreja Católica e 21,3% em outra igreja histórica. Já entre os 1,64 milhão de pentecostais que transitaram, 40,8% aninharam-se em outra igreja pentecostal, 40,2 em alguma igreja histórica e 18,7% na Igreja Católica. Estes, entre os outros muitos dados revelados na pesquisa, configuram o quadro mais recente da mobilidade religiosa brasileira.

O pluralismo como possibilidade

A pergunta verdadeira, anterior a esta, é: somos capazes de defrontar-nos com nosso presente e refletir sobre a fé cristã e sobre o diálogo com outras religiões, ou queremos apenas nos ufanar com as *conquistas* da nossa igreja, ou do cristianismo, e usar o proselitismo para transformar cristãos em cristãos? Perder a possibilidade de dialogar e partir para a disputa de força é já uma perda, na sociedade pluralista do século XXI. A simples pretensão de auto-afirmação e de conquista reflete o raciocínio da passagem da pré-modernidade para a modernidade, observou Carlos Palácio¹⁰.

Diante da necessidade das igrejas adotarem postura plural no anúncio do evangelho e do diálogo, o teólogo suíço Hans Küng observou que “as opções são claras: ou a rivalidade entre as religiões, o choque de culturas, a guerra das nações, ou o diálogo das religiões, como condição para a paz entre as nações!”¹¹ Significa dizer que se o cristianismo, assim como as demais religiões, quiserem ser fiéis às suas afirmações mais basilares, vão desenvolver o respeito aos diferentes e valorizar a manifestação religiosa como riqueza e diversidade. Pluralismo é admitir a divergência sem sentir-se ameaçado ou acuado. Ou sem sentir-se escarmentado (punido com dureza), sendo dispensado de uma falsa tolerância, como ensinou Claude Geffré¹².

A possibilidade que se coloca é que religiões e as teologias adotem uma postura pluralista e aceitem o convite para acender a chama de um *novo mundo possível*, caracterizado pela hospitalidade, a delicadeza e a cortesia. Desde a modernidade recente já havia sinais claros que discursos auto-afirmativos, posturas fechadas e fundamentalismos atraem pouco a atenção. Diante dessa situação é de pouco proveito re-elaborar o discurso se o conteúdo já estiver determinado. E pior, for o mesmo. Significa dizer que a luta travada neste momento pela maior parte das igrejas para anunciar sua mensagem não diz respeito à salvação, nem é de natureza doutrinal e nem está sendo rejeitado por causa de suas afirmações morais. Apenas não é plural e por isso a sociedade não se dispõe a ouvir e nem se anima ao diálogo. Mesmo que o discurso seja apologético, fluente de citações bíblicas e em nome das vítimas da salvação não-anunciada e contra a apatia, tem resultado.

A marca da expectativa das pessoas neste início de século é a liberdade, sem pressões e nem exigências. “O pluralismo é resultado de uma evolução natural, cultural e histórica, portanto não pode ser considerado um fenômeno degenerativo de uma suposta unidade primordial. Por causa de sua multidirecionalidade, essa evolução é ambivalente

¹⁰ PALÁCIO, Carlos. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? ANJOS, Márcio Fabri dos (org). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/Loyola, 1997, p. 77-97.

¹¹ KÜNG, Hans. O islamismo: rupturas históricas – desafios hodiernos. *Concilium*, 313 (5): 104, 2005.

¹² GEFFRÉ, Claude. La verdad del cristianismo en la era del pluralismo religioso. *Selecciones de Teología*, 37 (146): 138, abr-jun, 1998.

e deve ser acompanhada criticamente”¹³. Mudaram-se as condições dos últimos séculos, em que a pré-modernidade foi cândida e graciosamente acolhida na modernidade. Com o elemento da cultura, a pós-modernidade estabeleceu uma ruptura com um modelo e abriu possibilidades. “O pluralismo religioso-cultural permite a construção de identidades religiosas múltiplas, inclusive dentro das igrejas. Ditas identidades não estão demarcadas por muros que separam, senão por arbustos que permitem comunicação e intercâmbios entre os espaços que dinâmica e historicamente delimitam”¹⁴.

Parte significativa deste avanço resulta de uma conquista teológica: a afirmação clara da trindade como comunhão. Este avanço, que tem encontrado eco na vida das comunidades, de fato recuperou a ação do Espírito, rompeu a solidão doutrinal do Pai e do Filho, e aprofundou o sentido da comunhão relacional. Ao romper com o uno solitário, “a Trindade, em troca, nos diz que o Mistério divino é relação na que se encontram também o Homem e o Cosmo – no que tem sido chamada intuição cosmoteândrica”.

Destaque-se que não é uma rejeição ao discurso religioso e nem um conflito a ser resolvido, apenas uma audição crítica. As pessoas reagem, relutando em admitir o parâmetro de debate, crivam a audição com suas exigências e ignoram o discurso, caso não tenha nada a lhes dizer. “Não esqueçamos que na trindade, como na experiência cosmoteândrica, não há nenhum trio fora de nossa abstração mental – como já disse Agostinho quando laconicamente escreveu que na Trindade *qui incipit numerare incipit errare* (quem começa a numerar começa a errar)... A Trindade, repito, nos revela que Deus é pura relação – pois do contrário seria tri-teísmo”¹⁵.

O principal efeito da desatenção das igrejas, especialmente as históricas, por julgarem ter um público fiel e cativo, é a perda de fiéis, a mobilidade para outras igrejas e a criação de comunidades religiosas. Nesse ambiente plural, já começaram a surgir, a partir mesmo do pluralismo que inunda a sociedade e a cultura, novas expressões de relações religiosas e afetivas. O sociólogo Pierre Sanchis sumaria do seguinte modo:

1. Existência, no mesmo espaço, de várias *religiões*, sínteses institucionais oferecidas para a adesão de fiéis potenciais (...); 2. Multiplicidade de grupos no interior de cada uma destas instituições, em função do caráter seletivo de adesão de cada um a uma família espiritual por mediação de verdadeiras *comunidades emotivas* (...) que inscritas num espaço institucional de uma *Igreja* ou tradição organizada, nunca se confundem com ela; 3. Fora das instituições – e muitas vezes em oposição a elas – existem ao mesmo tempo *comunidades* efetivas ou intencionais, que permitem aos indivíduos se reunirem num espaço social minimamente definido, traços por eles livremente escolhidos a partir de diversas tradições (...) e de realizar com esta base uma experiência em comum; 4. E também, talvez mais radicalmente – pluralidade, no interior de qualquer destes grupos, das modalidades do próprio ato, ou processo, de participação, que tende asintoticamente em direção a uma construção individual, bricolage permanentemente considerado como provisional, em função de uma relativização, tanto da *verdade* do objeto de crença ou do princípio ético que dele resulta, quanto do caráter acabado ou sintético da construção”¹⁶.

¹³ SUESS, Paul. Pluralismo y misión; por una hermenéutica de la alteridad. In: VIGIL, José María; TOMITA, Luiza E.; BARROS, Marcelo (orgs). *Por los muchos caminos de Dios IV*. Quito: ASETT, Abya Ayala, 2006, p. 71.

¹⁴ *Ibidem*, p 72.

¹⁵ PANIKKAR, Raimon. La interpelación del pluralismo religioso; Teologia católica del III milênio. In: VIGIL, 2006 p. 161.

¹⁶ SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, E., org. *História da Igreja na América Latina e no Caribe – 1945-1995*; debate metodológico. Petrópolis: Cehila, Vozes, 1995, p. 93.

O diálogo inter-religioso como forma de intervenção

Um livro lançado recentemente pelo teólogo reformado Rudolf von Sinner¹⁷, professor de teologia ecumênica na Escola Superior de Teologia, enfatiza o aspecto *convivência*, a partir de uma ótica diferente da do seu compatriota Hans Küng. Trata-se de pensar na confiança como necessária para firmar relações de convivência dos povos, das religiões e das igrejas.

Essa confiança é uma necessidade nas sociedades latino-americanas, das situações do dia-a-dia à confiabilidade das instituições. O abalo vem do fato da igualdade ainda ser uma necessidade sentida, frente ao poder das classes ricas de proteger seus interesses ou mesmo do sentimento de superioridade cultural de que alguns grupos se julgam portadores, fragilizando a confiança. As sociedades que avançam são as que pautam a convivência na confiança, nas quais o cidadão tem segurança de que os direitos serão protegidos.

O autor analisa os aspectos destas relações com senso pastoral, lembrando os imperativos éticos dos evangelhos, relacionando a ética mínima e a exigência maior, e enfatizando que confiança é dádiva, exige convicção e mostra sinais quando o leitor e o texto se interpretam mutuamente. Leitura da bíblia e das pessoas supõe a confiança que propicia a convivência, enquanto a coerção, exercida em nome da fé, da pureza e da comunhão, fere a confiança. Assim se aprende que o Espírito fala em meio às diferenças doutrinárias.

O primeiro paradigma é abordado a partir da obra *A Trindade, a sociedade e a libertação*¹⁸, de Leonardo Boff, que aborda o tema tendo como pano de fundo o conjunto da realidade brasileira e a estrutura eclesial. A primeira, lembra a ditadura, marcada pela distensão lenta, gradual e segura do regime militar, e a segunda, certa euforia revisionista do Concílio Vaticano II. Esse período registra a coincidência da diminuição da repressão política e os conflitos teológico-pastorais, as perspectivas popular e ecumênica. O que von Sinner conseguiu perceber e observar é um resultado imprevisto: a união de católicos e evangélicos na mística e na resistência política. Ele relacionou fatos, momentos e instituições, da vida civil e religiosa – os que legitimaram as instituições e os que exerceram papel fundamental na luta pela superação – em meio a níveis alarmantes de miséria, que fizeram a América Latina permanecer à margem da história ocidental, exceto o Brasil, segundo Eric Hobsbawm.

A virtude do trabalho teológico de Boff foi a elaboração de conceitos teológicos da Trindade a partir de uma perspectiva social e cósmica, vendo-a como um programa social, sem disputas acirradas e apresentando-a em contraposição à perspectiva monárquica da religião e da política na AL. Descrita como colonial e feudal (religião de um só Pai), na qual o militante passa a ver Jesus como irmão, chefe e mestre (religião só do Filho) e, com subjetividade, criatividade e interioridade em extremo pode-se chegar ao fanatismo e anarquismo (religião só do Espírito), a AL ofereceu o pano de fundo no qual a Trindade tornou-se modelo a criticar os modelos eclesiais e protótipo da comunidade humana sonhada pelos que querem melhorar a sociedade.

A *perichóresis* ajuda a entender o amor recíproco entre as pessoas da Trindade e a diferença de sua individualidade, possibilitando igual movimento aos seres humanos. A relação Trindade, igreja e sociedade civil, mostra como a sociedade civil e a religiosa

¹⁷ SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência*; reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007. 152p.

¹⁸ BOFF, Leonardo. *A Trindade, a sociedade e a libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. 296p.

podem ser influenciadas. A ênfase recai sobre a maior igualdade possível entre as pessoas e a geração de processos mais abrangentes de participação, acentuando o respeito à alteridade, a participação, a confiança e a coerência.

A proposta da Teologia Pública, na esteira da Teologia da Libertação, enfatiza esse caráter da fé cristã. Segundo David Tracy, aos públicos teológicos clássicos (sociedade, academia e igreja) juntaram-se outros como a economia e a mídia, razão pela qual ela escolheu o espaço público para exercer sua tarefa. A Teologia da Cidadania neste continente atendeu pelo nome de Teologia da Libertação (TL), teve como precursores Richard Shaull e Rubem Alves, e ganhou fundamentação teórica e densidade – eclesial e política – com teólogos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Clodovis Boff e Juan Luís Segundo.

Uma das conquistas foi colocar a *teologia em movimento*, criando *a base para uma significativa consciência do caráter contextual geral da teologia e em primeiro plano a teologia proveniente da margem e movimentos similares – teologias do Terceiro Mundo – na Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT), que têm contribuído para a descolonização teológica*. A TL congregou as teologias negra e feminista, pluralizou o conceito de libertação e garantiu um estatuto ontológico, situado histórica, pessoal e bibliograficamente. Partiu da *opção preferencial pelos pobres*, assumida pelas assembléias do episcopado latino-americano em Medellín e Puebla, e, segundo Comblin, tornou-se “o melhor da história da Igreja na América Latina nos últimos 30 anos. Inseriu-se no meio dos pobres, participando diretamente em seu dia-a-dia, em meio a grandes lutas para poder viver humanamente, apesar de tudo”¹⁹.

A TL criou a base para a Teologia Pública na década de 80 e parece ter sobrevivido à queda do muro de Berlim (1989), já que ainda é criticada por autoridades das Igrejas, tem teólogos-as de expressão em pastorais, assessorias, docência e publicações, mantém ininterruptos os Encontros intereclesiais de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e criou relações com as Teologias do Pluralismo Religioso (TPR) e GLBT.

A crítica destaca o silêncio diante da atualidade. Tem se mostrado deficiente e com pouca intervenção ao enfrentar indigência, criminalidade, corrupção e política clientelista. Precisa atualizar o discurso, com propostas para o direito e o espaço público, com vistas a uma cidadania ativa e emancipada numa sociedade que, mesmo com os avanços, ainda convive com estupendos retrocessos. Diante da impossibilidade de conter o êxodo rural, lembra Comblin, a TL deveria adotar a cidadania como tema. Esse esforço pode ajudar a abordar questões contemporâneas, confirmar seu lugar na universidade e estabelecer relações com as comunidades científica, religiosa e política, sem perder de vista os pobres, que *são as não-pessoas, os ‘in-significantes’, os que não contam nem para o resto da sociedade nem, ‘freqüentemente demais’, para as igrejas cristãs*, como disse Gutiérrez.

O autor enfatizou que a proposta do luterano francês Oscar Cullmann, de católicos levantarem uma oferta para protestantes pobres e vice-versa, assemelha-se ao acordo entre Paulo e Pedro que possibilitou a missão aos gentios no 1º século, além do atendimento aos pobres. Observou a intenção, que era pôr fim à desconfiança mútua, lembrando que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) realizou junto com o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC) uma Campanha da Fraternidade conjunta, possibilitando o sonho ecumênico, criando um ambiente de confiança e convivência, e atenuando a concorrência, os anátemas e o ecumenismo

¹⁹ SINNER, R. von. *Confiança e convivência*; reflexões éticas e ecumênicas. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

institucionalmente balizado. Os esforços para articulação de uma voz única das igrejas sempre enfrentaram dificuldades, apesar dos grandes esforços. Até mesmo nas decisões das assembleias do Conselho Mundial de Igrejas (CMI) pelas iniciativas pela paz, na campanha de solidariedade com as mulheres e na proposta da Nova Década de Superação da Violência.

Com uma *Hermenêutica ecumênica*, von Sinner busca as razões do malogro das propostas, a partir dos documentos trazidos pela Comissão Fé e Ordem e pelas assembleias do CMI, tratando de busca de consensos, metodologia e hermenêutica ecumênicas, intercontextualidade e linguagem comum. Um dos resultados desse esforço foi o documento *Um tesouro em vasos de argila*, propondo uma ética a partir da compreensão do evangelho e do contexto atual.

Para discutir a noção de *espaço hermenêutico*, como aquele em que as igrejas se encontram e dialogam sobre a interpretação e recepção dos seus textos, símbolos e práticas, elaborando hermenêuticas da coerência, da confiança e da suspeita, ele escolheu dois teólogos católicos: o brasileiro Leonardo Boff e o espanhol de cultura indiana Raimon Panikkar. O primeiro, por trabalhar a imagem trinitário-comunitária de Deus, apresentando um modelo relacional das pessoas da Trindade que denuncia a estrutura autoritária da sociedade brasileira e o poder religioso hierarquizado da igreja católica, propondo uma ação no mundo. O segundo, desenvolveu uma teologia a partir do encontro da Índia com o ocidente, denunciou que o ecumenismo não pode ser apenas intracristão, mas deve estabelecer diálogo com outras religiões, explicando que nenhuma religião pode oferecer sozinha soluções de validade universal para os problemas humanos. E, por enfatizar a confiança cósmica e a abertura fundamental como essenciais ao diálogo.

O diálogo inter-religioso surge como necessidade para as religiões, após a tentativa de dimensionar a experiência do sagrado, ao se encontrarem no diálogo com as outras. Os teólogos europeus da primeira metade do século passado, católicos e evangélicos, viveram a impactante experiência de duas guerras mundiais, inclusive com um regime de caráter quase-religioso. Os modelos de relacionamento inter-religioso gestados nesse período, dividem-se em exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, com nomes de expressão, dos mundos católico e evangélico, para cada postura. O exclusivismo foi atenuado no Concílio Vaticano II com o surgimento do inclusivismo, a partir da influência da antropologia teológica de Karl Rahner. A experiência de diálogo entre o cristianismo e o hinduísmo mostra-se na teologia de Panikkar, especialmente no conceito de intuição cosmoteândrica. A partir desse conjunto, von Sinner distingue o diálogo em diferentes níveis e a partir de distintas perspectivas, destacando a fala na primeira pessoa, a partir da confiança em Deus, pela qual pode sentir também confiança nas outras pessoas, o outro com o qual se desenvolve o diálogo.

O último capítulo é dedicado ao Conselho Mundial de Igrejas e sua perspectiva ecumênica. Essa comunhão de *igrejas que aceitam Jesus Cristo como Deus e Salvador segundo as Escrituras* e que possibilita o encontro de pessoas de fé e culturas diferentes, embora se recuse ser chamada de *igreja* e nem de *vaticano dos protestantes e ortodoxos*. Os vínculos estão baseados nas relações entre elas. As igrejas-membros mantêm sua própria eclesiologia, mesmo as que não reconhecem a alheia, como as igrejas ortodoxas. Por isso mesmo podem congregar igrejas de tipo sacramental, reformado, conversionista e carismático, com divergências, algumas profundas, mas sem imposições. Isso possibilita entender e aceitar no relacionamento eclesial que as igrejas são *corpus permixtum* (Agostinho de Hipona) e que a catolicidade da Igreja de

Cristo transcende as fronteiras, doutrinárias e territoriais. Essa estrutura possibilita avanços como a compreensão de que Deus é *semper maior* (Loyola) do que estruturas e conceitos humanos, que o diálogo faz avançar a perspectiva teológica dentro da própria igreja, e que é possível conviver com uma diversidade de eclesiologias.

Conclusão

O debate em torno da ecologia tem crescido, mas a sustentabilidade da vida depende de aprofundamento da espiritualidade, relações de confiança entre a sociedade e os governos, criar relações e vínculos de troca com entidades internacionais de defesa do ecossistema e as comunidades religiosas que as apóiam, e refletir sobre essa frente de trabalho teológico. A sustentabilidade da vida é a nova área de reflexão teológica nesta etapa em que a sociedade é o novo horizonte de trabalho.

A conjunção da situação de mobilidade religiosa no país, o advento do pluralismo como marca da pós-modernidade e o diálogo inter-religioso dão o pano de fundo da realidade religiosa brasileira. A primeira parte ajuda a entender como se originou a realidade que desembocou no conhecido caos urbano, influenciada pelo modelo de desenvolvimento brasileiro. Os resultados acentuam as dificuldades trazidas para o século XXI, com os efeitos para a espiritualidade.

Rompidas as hegemonias religiosas, foi estabelecida nova disputa entre as igrejas históricas, de tradição teológica e litúrgica, e a segunda geração de pentecostais, conhecidos por sua linguagem religiosa pós-moderna, mídia eletrônica e crescimento numérico acelerado. A mobilidade religiosa ocorre em meio a um processo intenso e desorganizado de movimentação de populações nas áreas geográficas.

Diante da nova situação, cabe indagar: devem as igrejas dialogar com os diversos públicos emergentes desta nova configuração, como sugere Christian Duquoc²⁰, ou recrudescer o discurso auto-afirmativo, apesar da sangria da perda de membros, acentuada enquanto se adentra o novo século. A proposta de von Sinner é retomar o diálogo, mas sobretudo desenvolver relações de confiança entre as pessoas, as igrejas e as religiões. “O diálogo se instaura quando ocorre uma atitude de abertura e escuta do outro, do diferente; quando se reconhece o outro como sujeito portador de uma liberdade e dignidade fundamentais”²¹.

²⁰ DUQUOC, Christian. *A teologia no exílio*; o desafio da sobrevivência da teologia na cultura contemporânea. Petrópolis: Vozes, 2006. 101p.

²¹ TEIXEIRA, Faustino. O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio. *Horizonte*, 2 (3): 25, 2º sem. 2003.

O papel social da religião na recuperação do presidiário: um estudo de caso da Apac em Itaúna-MG

José do Nascimento Lira Júnior

Introdução

O papel social da religião que se pretende analisar nessa pesquisa tem como foco a filosofia de trabalho da Associação de Proteção e Assistência aos Condenados – APAC – no processo de recuperação do indivíduo desviado que se encontra encarcerado. Estudos demonstram que tal indivíduo recebe punição corretiva por parte de uma sociedade que visa manter o controle social, e não com pretensão de acabar com o crime, uma vez que este – segundo especialistas – é um fenômeno social normal, enquanto que aquele pode ser considerado anormal do ponto de vista biológico e psicológico:

Classificar o crime entre os fenômenos de sociologia normal é não apenas dizer que ele é um fenômeno inevitável ainda que lastimável, devido a incorrigível maldade dos homens... Do fato de o crime ser um fenômeno de sociologia normal, não se segue que o criminoso seja indivíduo normalmente constituído do ponto de vista biológico e psicológico (Durkheim, 2007, p. 67-68).

A pesquisa utilizará, portanto, como pano de fundo, o conceito de desvio na perspectiva sociológica para, a partir de então, analisar a importância do papel da religião no processo de recuperação do presidiário. Outros conceitos serão abordados na medida em que contribuam para o desenvolvimento e compreensão do tema proposto.

Justificativa

Justificativa científica

A análise do papel social da religião no processo de restauração do presidiário é relevante do ponto de vista científico porque se trata de uma proposta de pesquisa que visa destacar a preocupação por parte da religião em relação ao indivíduo desviado. Para se ter uma idéia do venha a ser esse indivíduo desviado é necessário compreender que toda sociedade possui seus padrões, suas regras e seus limites estabelecidos por ela mesma por intermédio dos seus respectivos representantes legais com o apoio da maioria – no caso de uma sociedade democrática. À alteração dessas regras e desses limites dá-se o nome de “Mudança Social”. Essa mudança acontece porque “os indivíduos mudam. Crescem. Alteram seus rumos, idéias, amigos e valores. Quando mudam de papel, eles mudam juntos e, quando mudam de grupo ou comunidade, novamente eles mudam” (CHARON, _____, p.197). São vários os fatores que ocasionam a mudança nos padrões sociais, mas não é o objetivo desta pesquisa analisá-los. O que se pretende ressaltar aqui é o fato de que quando um indivíduo, ou grupo, se apresenta no palco social com atitudes que contrariam os padrões daquela sociedade ele é considerado ali um desviante. É claro que o comportamento desviante gera conflitos, e que desses conflitos podem surgir mudanças sociais, mas, enquanto essas mudanças não

ocorrerem tal comportamento será combatido pela maioria e considerado um desvio. Joel M. Charon ressaltou:

A maioria dos sociólogos salienta o papel do conflito na mudança social. Durkheim ressaltou o papel do desvio: ações geram reações da sociedade, e indivíduos ou grupos são rotulados e combatidos. Contudo, a menos que sejam controlados por completo, eles continuam a atuar e, com o tempo, seus atos tornam-se legítimos, ou no mínimo mudam as definições da sociedade (CHARON, _____, p.202).

Em outras palavras, para Durkheim o papel do desvio é de fundamental importância na evolução da sociedade. O crime por exemplo – o desvio que está no foco desta pesquisa – sempre foi combatido, nunca foi controlado por completo, nunca ganhou legitimidade, porém, aos poucos, tem mudado a definição da sociedade em relação ao criminoso, o que tem causado uma mudança na estratégia de combate. Mas, antes de continuar essa análise é preciso responder a seguinte questão: Como conceituar desvio? Nessa tentativa pode-se dizer que desvio, anomia e, ou, anomalia são alguns dos termos utilizados na sociologia para fazer referência a determinados fenômenos que estejam caminhando de encontro com as normas estabelecidas por uma determinada sociedade. É importante salientar que ao analisar tais fenômenos deve-se levar em consideração a espécie social e as características da sociedade na qual ocorre o desvio. O Dr. Geraldo Caliman – sociólogo e pesquisador do fenômeno do desvio social e da marginalidade – elaborou a seguinte definição de desvio:

Um comportamento ou uma qualidade (característica) da pessoa social que, superando os limites de tolerância em relação à norma, consentidos em um determinado contexto social espaço-temporal, é objeto de um processo de sanção e/ou de estigmatização, que exprime a necessidade funcional do sistema social de controlar a mudança cultural segundo a lógica do poder dominante (CALIMAN, 2006, p. 126).

Essa preocupação com o indivíduo desviado da sociedade já fora observada pela igreja cristã, desde os primeiros séculos, no pensamento dos chamados Padres da Igreja quando buscavam combater o desvio através da concretização dos direitos humanos. João Crisóstomo (347-407), por exemplo, protestava dizendo “Como a riqueza tem uma arrogância ridícula, como o luxo suscita o ladrão” (TROMBETTA, 1989, p. 17). Santo Agostinho (354-430) traz a sua contribuição quando trata da igualdade natural dos homens:

A importância de Santo Agostinho está justamente na influência que teve na evolução do pensamento da humanidade. A sua afirmação da igualdade natural dos homens foi retomada por São Gregório Máximo e por diversos escritores medievais, especialmente no século IX, que influenciaram a legislação carolíngia (TROMBETTA, 1989, p. 17-18).

Tal afirmação agostiniana abre caminho para outros apologistas como o papa Gregório Máximo (540-604) – bisneto do Papa Félix II (483-492) –, Tomás de Aquino (1224 –1274), entre outros (HALL, 2000). No decorrer dos séculos muitos ramos da ciência, como a psicologia, a biologia e a sociologia, se preocuparam com a questão do desvio. A sociologia, por exemplo, trata do crime como um fato social: “O crime é portanto necessário; ele está ligado às condições fundamentais de toda vida social e, por isso mesmo, é útil; pois as condições de que é solidário são elas mesmas indispensáveis à evolução normal da moral e do direito” (DURKHEIM, 2007, p. 71). As ciências da religião não só pode como deve ter a sua parcela de contribuição na medida em que se propõe a investigar a relação da religião com o indivíduo desviado.

Justificativa social

Tratar desse tema é importante, do ponto de vista social, devido o debate que tem se levantado na mídia em relação aos problemas encontrados no sistema carcerário brasileiro –tais como, em muitos casos: falta de estrutura adequada, corrupção dos agentes e funcionários dos presídios e o preconceito por parte da sociedade que, por muito tempo, enxergou o criminoso como uma raça no sentido de possuir características próprias. Segundo o historiador Alan Nardi de Souza, ao citar Lilia Moritz Schwarcz:

... a versão poligenista permitiria o fortalecimento de uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, que passam a ser crescentemente encarados como resultado imediato de leis biológicas e naturais. Esse tipo de viés foi encorajado, sobretudo pelo nascimento simultâneo da frenologia e da antropometria, teorias que passavam a interpretar a capacidade humana tomando em conta o tamanho e proporção do cérebro dos diferentes povos. Simultaneamente, uma nova criminologia técnica, que incluía a medição do índice cefálico, facilitou o desenvolvimento de estudos quantitativos sobre as variedades do cérebro humano. Seja por um traço, seja pela delimitação de muitos detalhes, o fato é que, para a antropologia criminal, são nas características físicas de um povo que se conhecem e reconhecem a criminalidade, a loucura, as potencialidades e os fracassos de um país. O “método antropológico” trazia para os intelectuais brasileiros, uma série de “certezas” sobre o indivíduo e sobre a nação, uma nação mestiça, uma nação de criminosos. A nação, passando por um processo lento de evolução, carecia de um tipo único, uma raça delimitada, estando sujeita às tentações de criminalidade, aos abismos da loucura. A questão era: como conciliar esse discurso determinista com os elementos disponíveis no Brasil?¹.

Outro fator que justifica a relevância social é a mobilização por parte de muitos seguimentos da sociedade na tentativa de auxiliar na recuperação do condenado. A religião, por sua vez – analisando a iniciativa social de muitos grupos religiosos brasileiros – também se propõe a trazer de volta à norma o indivíduo desviado. Ao adentrar os presídios os grupos religiosos não pretendem apenas fazer prosélitos, mas também auxiliar na luta em favor da recuperação do condenado. Como diz o promotor de justiça Roberto Porto:

A religião sempre influenciou no comportamento humano. No sistema prisional brasileiro não poderia ser diferente. Grupos religiosos sempre desempenharam o papel de disciplinamento da população carcerária. Desde a criação das primeiras prisões, a idéia de conversão religiosa e moralização realizou a função de disciplina social... A moral religiosa... Pode operar fazendo com que o grau de violência investido na atividade criminosa seja variável conforme a intensidade de suas travas morais. Criminosos que praticam religião poderiam apresentar comportamentos menos violentos (PORTO, 2007, P.22-23).

Partindo desse pressuposto percebe-se o empenho social por parte da religião. No caso da APAC tal empenho resultou no estabelecimento de um método de tratamento diferente do que é utilizado nos presídios convencionais. Esse método também será analisado no decorrer da pesquisa.

Justificativa pessoal

O interesse do pesquisador pelo tema proposto teve o seu início de forma empírica, numa visita à Associação de Proteção e Assistência aos Condenados. O pesquisador ficou surpreso com a maneira calorosa como os detentos o trataram, inclusive na ala do

¹ SOUZA, Alan Nardi. Em seu artigo: *O criminoso segundo a câmara de Mariana (1800-1810)*. Publicado pela UFOP (Instituto de Ciências Humanas e Sociais).

presídio denominada de regime fechado. Não há um policial sequer, desde a portaria até as celas do regime fechado; todas as atividades são exercidas pelos detentos. Não existe ociosidade lá dentro, pois todos possuem atividades educativas, profissionais e religiosas. A filosofia da APAC é “matar o criminoso e salvar o homem”, e isso é feito da maneira correta, como diz um dos fundadores da APAC, o Dr. Mário Ottoboni:

Enquanto o sistema penitenciário praticamente – existem exceções – mata o homem e o criminoso que existe nele, em razão de suas falhas e mazelas, a APAC propugna acirradamente por matar o criminoso e salvar o homem. Por isso, justifica-se a filosofia que prega desde os primórdios de sua existência: “matar o criminoso e salvar o homem” (OTTOBONI, 2001. p. 45).

Partindo do princípio cristão de que a “dignidade é sempre recuperável, desde que sejam criadas as condições adequadas” (TROMBETTA, 1989, p. 11) pode-se dizer que o método APAC é uma alternativa penal que traz resultados satisfatórios – como será analisado no decorrer da pesquisa através das entrevistas com recuperados que passaram pela APAC.

O interesse do pesquisador, portanto, torna-se científico na medida em que ele percebe o forte alicerce de princípios religiosos sobre o qual a APAC foi construída. O homem, diz o Dr. Mário, é incapaz de cometer todo tipo de atrocidade quando se aproxima da realidade de filho de Deus:

Todo ser humano carrega dentro de si um homem pronto para matar e morrer, disposto à guerra e à paz. Traz em si a força do amor e do ódio, do perdão e da vingança. Quando possuído pela força do pecado, distante de sua realidade de filho de Deus, é capaz de cometer todo tipo de atrocidades (OTTOBONI, 2001. p. 45).

Fontes de informação

Fontes bibliográficas sobre desvio social: DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007; CALIMAN, Geraldo. *Desvio Social e Delinqüência Juvenil; Teorias e Fundamentos da Exclusão Social*. Brasília: Universa, 2006; LAKATOS, Eva Maria. *Sociologia Geral*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1978; MERTON, Robert K. *Teoria Y Estructura Sociales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Fontes bibliográficas que relacionam religião e sistema prisional: FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2007; OTTOBONI, Mário. *Vamos Matar o Criminoso? Método APAC*. São Paulo: Paulinas, 2001; OTTOBONI, Mário; FERREIRA, Valdeci Antônio. *Parceiros da Ressurreição*. São Paulo: Paulinas, 2004; PORTO, Roberto. *Crime Organizado e sistema prisional*. São Paulo: Atlas, 2007.

Problema e hipótese

Para se obter uma conclusão satisfatória quanto à relevância do papel social da religião no processo de recuperação do presidiário, a presente pesquisa parte do pressuposto de que os dados a serem levantados poderão ou não comprovar algumas hipóteses. As instituições religiosas têm feito algo em favor do indivíduo desviado da sociedade brasileira – conforme foi colocado na justificativa científica? O Concílio Vaticano II, por exemplo, encoraja a Igreja Católica Romana a assistir os presos quando diz que “Onde quer que se encontrem homens a quem faltam sustento... sofrendo o exílio ou a prisão, aí os deve ir buscar e encontrar a caridade cristã, consolar com muita

solicitude e ajudar com os auxílios prestados”². A Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, em fevereiro de 1962, se pronuncia sobre os problemas políticos e sociais alegando que dentro do propósito redentor de Deus está incluída, também, a ordem social, e que, por isso, a igreja deve: “Dar, pelo púlpito e por todos os meios de doutrinação, expressão do Evangelho total de redenção do indivíduo e da ordem social... Clamar contra a injustiça, a opressão e a corrupção, e tomar a iniciativa de esforços para aliviar os sofrimentos dos infelicitados, por uma ordem social ínqua;”³. Com base em decisões como essas, muitos grupos religiosos brasileiros, sendo partes relevantes desse tecido social, organizam instituições – como a Pastoral da Pena, no Rio de Janeiro, a Missão Vida, em Goiânia, e a APAC, em Itaúna-MG – que objetivam assistir o indivíduo que se encontra desviado da sociedade brasileira movidas, principalmente, pelos seus respectivos princípios religiosos. Tais dados – e outros que serão levantados no decorrer da pesquisa – podem comprovar ou não o papel social que a religião exerce em relação ao indivíduo desviado? Existe ou não relevância nesse papel social da religião em relação à realidade carcerária brasileira?

Metodologia de trabalho

A instituição a ser pesquisada é a unidade da APAC – Associação de Proteção e Amparo aos Condenados – na cidade de Itaúna-MG. Trata-se de uma organização sem fins lucrativos cujo método de reclusão dos condenados:

...desenvolveu-se e firmou-se aplicado no “sistema progressivo”⁴. Em face dessa experiência e dessa vivência, o Método APAC e o “sistema progressivo” constituem uma parceria que aponta sempre para o caminho do sucesso, especialmente porque a valorização humana é o cerne de todo o seu conteúdo. Ademais, soma-se a essa proposta a “remissão da pena”, de valor humanitário e de reconhecimento ao esforço desenvolvido pelo condenado no trabalho (OTTOBONI, 2001, p.49).

Segundo o jornal O Tempo, de Belo Horizonte, de 12 de maio de 2008, a população carcerária do Brasil é de 423 mil detentos: “A cada dia, entram 200 presos a mais do que os que saem das 1.150 prisões do país”. Isto significa que em maio de 2008 o Brasil tinha cerca de 230 detentos para cada 100.000 habitantes, ou seja, cerca de 0,23% da população brasileira (que em 2007 era de 184 milhões de habitantes, segundo o IBGE), neste período, estava atrás das grades. Se for levado em consideração os detentos da APAC, pois que nem sempre aparecem nas pesquisas pelo fato de se tratar de uma associação e não propriamente uma penitenciária do sistema comum – se bem que nela os presos também cumprem suas penas como determina a lei, pois são enviados pelo juiz da comarca – a cidade de Itaúna tem uma população carcerária de 254⁵ detentos

² Concílio Vaticano II: *Decreto apostolicam actuositatem sobre o apostolado dos leigos; A ação caritativa como distintivo do apostolado cristão.*

³ Reunião da Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1962. Resolução No 200.

⁴ Trata-se de um método de recuperação usado nas penitenciárias através do qual o condenado, de acordo com o seu comportamento, passa do regime prisional fechado para o semi-aberto e deste para o cumprimento do restante da pena em regime aberto.

⁵ Esses 254 detentos em Itaúna estão divididos da seguinte forma: 103 na cadeia municipal e 151 na APAC - sendo 140 na APAC masculina e 11 na feminina. Dos 103 na cadeia municipal 86 são homens, 13 são mulheres e 04 são menores – 30 deles, incluindo 3 mulheres, cumprem pena em regime fechado. Dos 140 na APAC masculina 57 cumprem pena no regime fechado, 48 cumprem no regime semi-aberto e 35 no aberto. Das 11 na APAC feminina 5 cumprem pena no regime fechado, 4 cumprem no regime semi-aberto e 2 no aberto. Todos os 254 detentos de Itaúna serão entrevistados

para os seus 90.000 habitantes, ou seja, o índice de detentos nesta cidade está cerca de 21% à cima do índice nacional. Dados estatísticos como, por exemplo, os que foram divulgados pelo jornal Hoje em Dia, de Belo Horizonte, em 14/05/2008, alegam que o método APAC apresenta um índice de reincidência de 7%, enquanto que no sistema carcerário brasileiro este índice é de 85%. Convém ressaltar – ainda conforme o Hoje em Dia – que o custo de cada preso na APAC é de R\$ 320,00 enquanto que no sistema convencional cada preso não custa menos que R\$ 1.600,00. Baseando-se em dados como esses pode-se calcular o seguinte: 7% dos 151 detentos da APAC em Itaúna voltam ao crime, ou seja menos de 11 detentos; enquanto que 85% dos 103 detentos da cadeia pública de Itaúna voltam a praticar outro crime, ou seja cerca de 88 detentos. Somadas as 88 reincidências do sistema comum as 11 da APAC chega-se a conclusão de que 99 presos, dos 254 em Itaúna (ou seja, 39%) voltam à prática do crime. Isto significa que a cidade de Itaúna, apesar do alto índice de detentos, tem o privilégio de ter um índice de reincidência 46% a menos que o índice de reincidência em uma cidade cuja comarca não pode contar com uma APAC. Contudo, afirmar que o sistema APAC seria a solução definitiva para o problema carcerário brasileiro seria ignorar completamente o brilhante trabalho realizado pelas autoridades responsáveis pelas comarcas espalhadas pelo país a fora – pois a crítica que tem difundido ultimamente pelos meios de comunicação em massa é que a falha não está propriamente nas autoridades, e sim no sistema. A APAC funciona como penitenciária e não como cadeia ou presídio. A diferença é que a “penitenciária”, como o próprio nome, “penitência”, sugere, é onde os presos cumprem suas penas. Presídio é onde os presos aguardam julgamento. Cadeia é onde se recolhem, provisoriamente, os detentos pela polícia até obter parecer da justiça. A cadeia municipal de Itaúna, por exemplo, exercia, até junho de 2008, um papel triplo: cadeia (pois continha detentos provisórios), presídio (porque havia presos aguardando julgamento) e penitenciária (uma vez que detia 30 condenados). Ao todo 103 (incluindo 13 mulheres e 04 menores) presos em 09 celas com capacidade apenas para 08 cada – é o velho problema da superlotação. A pergunta é: porque, então, os 30 condenados não estão na APAC uma vez que esta faz o papel de penitenciária? Há dois motivos: 1º) porque a APAC não trabalha com superlotação, portanto não comportaria mais 30 detentos; 2º) O método APAC é excelente, mas para aqueles delinquentes que desejam ser recuperados e que querem uma nova chance. O problema são aqueles que não têm condições psicológicas, emocionais, em determinada época de suas vidas, de aderirem, ao método APAC, ou aqueles que, taxativamente, não querem recuperação: o que fazer com eles? Nesse sentido é que vale ressaltar o brilhante trabalho dos profissionais do sistema carcerário comum, pois mesmo diante das dificuldades do próprio sistema – como a super lotação – acolhem a todos os tipos de detentos, na tentativa de diminuir, ao máximo, o número de delinquentes que, uma vez soltos, poderiam trazer mais transtornos para a sociedade, enquanto aguardam a construção de um presídio prometido pelo governo. Esta não é apenas a realidade de Itaúna, mas a realidade do Brasil. A relevância da APAC de Itaúna consiste exatamente no fato de que os condenados que ela acolhe correspondem a cerca de 59,5% da população carcerária itaunense – uma excelente parceria e um grande alívio para a

pelo pesquisador que pretende obter os seguintes dados estatísticos: Idade... Classe... cor... religião... escolaridade... reincidentes... casados... tem filhos... (tais dados serão coletados dados coletados no período de 19/05/2008 a 25/06/2008 em visitas pessoais do pesquisador a APAC e cadeia municipal da cidade de Itaúna, através de entrevistas com os diretores das respectivas instituições e questionário de pesquisa individual respondido por cada detento).

comunidade – o que pode fazer desta uma das cidades com menor índice de reincidência criminal do Brasil.

Saber que resultados como esses tiveram como base princípios religiosos que por sua vez geraram uma consciência social é o que motiva o pesquisador a proceguir. Diante disso o propósito do pesquisador, utilizando a metodologia explorativa, bibliográfica e de estudo de caso, é de analisar, inferir e extrair do conceito sociológico de desvio – e quando necessário, da sociologia da religião, bem como da história do sistema presidiário – princípios que, não prejudicando o sentido da história e do pensamento do autor, demonstrem a hipótese da pesquisa. A investigação terá caráter teórico e de estudo de caso, sendo desenvolvida a partir de fontes primárias ou secundárias já elaboradas como livros, artigos científicos e publicações periódicas, e entrevistas, e questionários – através dos quais o pesquisador procurará adentrar, inclusive, o universo empírico buscando levantar as características dos recuperandos da APAC: história de vida, religiosidade anterior e atual, perspectivas, família, etc.

Referências bibliográficas

- BIÉLER, André. O Pensamento Econômico e Social de Calvino. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.
- CALIMAN, Geraldo. Desvio Social e Delinquência Juvenil; Teorias e Fundamentos da Exclusão Social. Brasília: Universa, 2006.
- CHARON, Joel M. *Sociologia. Revista e Atualizada*. São Paulo: Editora Saraiva, ____.
- DURKHEIM, Émile. As Regras do Método Sociológico. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. Formas Elementares de Vida Religiosa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- _____. Suicídio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FALCONE, Romeu. Sistema presidiário reinserção social? São Paulo: Ícone, 1998.
- FERNANDES, Nilton. A falência do sistema prisional brasileiro. São Paulo: RG, 2000.
- FOUCAULT, Michel. A verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: Nau, 1996.
- _____. Vigiar e Punir: o nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GIL, Antônio Carlos. Como Elaborar Projetos de Pesquisa. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.
- HALL, Christopher A. Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja. Viçosa: Ultimato, 2000.
- JR, Gene Edward Veith. Cristãos em Uma Sociedade de Consumo. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- _____. Tempos Pós-Modernos. Uma avaliação do pensamento e da cultura da nossa época. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.
- LAKATOS, Eva Maria. Sociologia Geral. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1978.
- MERTON, Robert K. Teoria Y Estructura Sociales. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- MUAKAD, Irene Batista. Pena privativa de liberdade. São Paulo: Atlas, 1996.
- OLSON, Roger. História da Teologia Cristã. São Paulo-SP: Editora Vida, 2001.
- OTTOBONI, Mário. Vamos Matar o Criminoso? Método APAC. São Paulo: Paulinas, 2001.
- _____. ; FERREIRA, Valdeci Antônio. *Parceiros da Ressurreição*. São Paulo: Paulinas, 2004.

- PORTO, Roberto. Crime Organizado e Sistema Prisional. São Paulo: Atlas, 2007.
- SARUBBI, Aryrezende, Afonso Celso F. Sistema prisional na Europa. Modelo para o Brasil? Campinas: Peritas, 1997.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Alan Nardi. Em seu artigo: *O criminoso segundo a câmara de Mariana (1800-1810)*. Publicado pela UFOP (Instituto de Ciências Humanas e Sociais), .
- TROMBETTA, Bruno. A Igreja, os Presos e a Sociedade. Petrópolis: Vozes, 1989.

GT Ensino Religioso

Por uma Epistemologia do Ensino Religioso

Afonso Maria Ligorio Soares¹

Resumo: Aqui serão apresentados três modelos de Ensino Religioso: o catequético, o teológico e o da ciência da religião e se tentará justificar porque a Ciência da religião é o modelo mais coerente para fundamentar teórica e metodologicamente a prática do ER. Em seguida, será mostrado um exemplo da contribuição que pode dar a filosofia da religião no processo de transposição didática dos resultados da Ciência da Religião para os conteúdos e práticas pedagógicas.

Palavras-chaves: Ciência da Religião; formação docente; Ensino religioso; epistemologia

A discussão do ER não se inscreve, fundamentalmente, na esfera do debate sobre o direito ou não à religiosidade, mas do direito à educação de qualidade que prepare o cidadão para visões e opções conscientes e críticas em seus tempos e espaços. (PASSOS, 2007, p. 77)

Ciência da Religião como área de conhecimento do Ensino Religioso

Por uma questão de rigor no uso dos termos, seria melhor não tratar o Ensino Religioso como área de conhecimento autônoma em paridade com, por exemplo, a Sociologia, as Ciências Jurídicas ou a Matemática. Na realidade, o Ensino Religioso é o resultado prático da transposição didática do conhecimento produzido pela Ciência da Religião para as aulas do ensino público fundamental e médio.

Infelizmente, ainda não temos clareza nos setores envolvidos com o tema do ensino religioso – MEC, profissionais da educação, lideranças religiosas, autoridades políticas e porta-vozes da opinião pública – sobre qual deva ser a justa relação entre o tipo de conhecimento adquirido sobre a experiência religiosa da humanidade e os procedimentos pedagógicos para apresentá-la a nossos jovens cidadãos.

A dificuldade é certamente epistemológica, mas adentra o século XXI enredada em um lastro político nada desprezível. A tensão sempre esteve presente entre, de um lado garantir o legítimo acesso dos educandos ao ensino religioso (ER), em nome do princípio da liberdade religiosa, e, de outro, preservar a laicidade do Estado, que não pode se comprometer com esta ou aquela denominação religiosa.

Não é este o lugar para tratarmos da real situação do ER em nosso país. Há interesses conflitantes em jogo, da parte das igrejas e dos representantes do Estado; há perplexidade e mal-entendidos entre os próprios interessados e responsáveis diretos pela gestão do ER; pesa sobre o ER o agravante de suscitar a agudização de problemas que permeiam as demais disciplinas e a própria gestão da escola. Por isso, o impasse gerado em torno da questão da confessionalidade religiosa e da laicidade do Estado é apenas um dos graves problemas que emperram a prática educacional entre nós.

Nosso foco é a possibilidade de se pensar um modelo de ER que supere o referido impasse confessional (em que cada denominação disputa espaço para doutrinar os educandos de sua área de influência). Saem ganhando nessa nova postura os próprios educandos, pois terão acesso a uma apresentação sensível, porém autônoma dos resultados dos estudos de religião.

¹ Professor e pesquisador do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, onde também leciona uma disciplina temática sobre Ensino Religioso.

A opção por um ER desvinculado da confessionalidade é pré-condição para que nos sirvamos da área de conhecimento da Ciência da Religião. No entanto, além de historicamente localizáveis, ainda fazem parte de nossa realidade escolar outros modelos de ER, com distintas bases teóricas e metodológicas que, por sua vez, geram diferentes conteúdos e posturas (políticas e didáticas) nas situações de ensino-aprendizagem.

Apresentaremos, seguindo o esquema sugerido por J. D. Passos, três modelos possíveis de concretização do ER (PASSOS, 2007). No final, tentaremos justificar mais detidamente nossa preferência pelo terceiro modelo – aquele da Ciência da Religião.

O esquema de Passos prevê três modelos básicos – o catequético-doutrinal; o teológico-ecumênico e o da ciência da religião. Como o próprio autor observa, essa não é a única tipologia possível. Existe, por exemplo, uma tentativa anterior de Giseli do Prado Siqueira, que identifica quatro modelos de ER: o modelo confessional, ligado a uma religião; o ecumênico, organizado entre as denominações cristãs; o modelo baseado no estudo do fenômeno religioso, sugerido pelo *Fonaper* e um quarto, que define o ER como educação da religiosidade, tendo como base o pensamento de Paul Tillich e W. Grűen (PASSOS, p. 51).²

Também convém alertar que esses modelos são sempre aproximativos, “mapas ideais extraídos da realidade a partir de práticas concretas, porém não puras” (p. 52). O esforço de construir tipologias serve apenas como referência para facilitar a visualização e a análise do que vem sendo feito na prática cotidiana. São mais tendências do que delimitações cabais. Ademais, os modelos sugeridos por Passos concentram-se mais nos fundamentos que deveriam sustentar o exercício do ER. Por isso, é bem possível que os encontremos misturados em algumas situações realmente vividas. Um quarto ou quinto modelo poderia surgir, eventualmente, de uma composição dos três.

Por que esses três modelos e não outros? Passos opta por uma visão diacrônica do ER no Brasil, que vai do longo período histórico em que ensinar religião equivalia a iniciar o aluno nos mistérios cristãos (e, principalmente, na tradição católica) até a situação contemporânea, que concilia desconfiança contra as instituições e atração por novas espiritualidades. Por essa razão, nosso autor prefere dispor os três modelos numa certa seqűência cronológica.

O modelo catequético é o mais antigo; está relacionado, sobretudo, a contextos em que a religião gozava de hegemonia na sociedade, embora ainda sobreviva em muitas práticas atuais que continuam apostando nessa hegemonia, utilizando-se, pior sua vez, de métodos modernos. Ele é seguido do modelo teológico que se constrói num esforço de diálogo com a sociedade plural e secularizada e sobre bases antropológicas. O űltimo modelo, ainda em construção, situa-se no űmbito das Cięncias da Religião e fornece referęncias teóricas e metodológicas para o estudo e o ensino da religião como disciplina autônoma e plenamente inserida nos currículos escolares. Esse visa a lançar as bases epistemológicas para o ER, deitando suas raizes e arrancando suas exigęncias do universo científico dentro do lugar comum das demais disciplinas ensinadas nas escolas. (PASSOS, p. 54)

O processo que culmina com a adoção da Ciência da Religião como base epistemológica do ER apenas engatinha. Jogam contra ele as velhas práticas de ER já consolidadas, os interesses políticos das igrejas e o despreparo dos prűprios gestores pűblicos. Por isso é fundamental engajar nossas comunidades acadêmicas nesta nova proposta, pois elas estão (ao menos, deveriam estar) equipadas para contribuir mais com

² Exemplo de subsídio para alimentar esse “quarto” modelo poderia ser a recente obra de Pedro Ruedell, *Educação religiosa: fundamentação antropológico-cultural da religião segundo Paul Tillich*. São Paulo: Paulinas, 2007.

as necessárias fundamentações teóricas e metodológicas para o ER, além de constituírem o ambiente ideal para iniciativas concretas de formação docente.

Para melhor visualizar os três modelos explicativos apontados por Passos, fiz uma adaptação dos quadros por ele oferecidos a fim de podermos perceber de modo sinótico e imediato as diferenças e similitudes que caracterizam cada modelo em sua estruturação e operacionalização. Assim, temos o seguinte:

MODELO	Catequético	Teológico	Ciência da Religião
Cosmovisão	Uni-religiosa	Pluri-religiosa	Transreligiosa
Contexto político	Aliança Igreja-Estado	Sociedade secularizada	Sociedade secularizada
Fonte	Conteúdos doutrinários	- Antropologia - Teologia do pluralismo	Ciência da Religião
Método	Doutrinação	Indução	Indução
Afinidade	Escola tradicional	Escola nova	Epistemologia atual
Objetivo	Expansão das igrejas	Formação religiosa dos cidadãos	Educação do cidadão
Responsabilidade	Confissões religiosas	Confissões religiosas	- Comunidade científica - Estado
Riscos	- Proselitismo - Intolerância	Catequese disfarçada	Neutralidade científica

(PASSOS, pp. 59. 63. 66)

O quadro é bem claro. No modelo mais tradicional, o ER tem suas fontes na doutrina de determinada igreja e é da responsabilidade das confissões religiosas. O modelo teológico é mais arejado, permite um diálogo maior entre as igrejas cristãs e pode até contemplar uma visão pluralista que inclua religiões não cristãs. Mas continua sendo uma catequese mais sutil, pois ainda está sob a responsabilidade de lideranças religiosas que, em última instância, têm poder de decisão ou veto sobre os conteúdos a serem ministrados nas aulas. Justamente por essa dependência de certos interesses religiosos, ainda que bem mais diluídos, não nos parece ser o modelo ideal para o ER nas escolas públicas.

O terceiro modelo, em vez, embora ainda seja o que menos saiu do papel, tem fôlego para dar um passo à frente dos dois anteriores na medida em que garante ao ER autonomia epistemológica e pedagógica. Uma “autonomia localizada no âmbito da comunidade científica, dos sistemas de ensino e da própria escola” (PASSOS, p. 64). Mas qual é o diferencial prático, em sala de aula, que pode oferecer um ensino baseado na Ciência da Religião?

Conforme explica o prof. Peter Antes, catedrático dessa disciplina na Universidade de Hannover, na Alemanha:

A contribuição da Ciência da Religião consiste em possibilitar ao aluno comparações contrastantes entre sistemas de referência. Aprende-se que nenhum ser humano que tem sua língua, seus pensamentos e seus valores pode viver sem um sistema de referência. Aprende-se também que

nenhum sistema de referência pode ou deve reclamar para si validade absoluta. Com isso, desmascara-se qualquer forma de eurocentrismo como uma ilusão perigosa (SENA, 2006).³

Onde o autor diz eurocentrismo, leia-se, entre nós, “catolicocentrismo”, “evangelicocentrismo” e até, se quisermos, “ateísmocentrismo”. O importante aqui é que, conforme explica o *website* do programa de Ciência da Religião da mesma Universidade, “enquanto teólogos [cristãos] estudam apenas a fé cristã, é tarefa dos cientistas da religião descrever, analisar e investigar as religiões universais e populares, as religiões proféticas e místicas, as religiões crescidas e fundadas no mundo inteiro” (USARSKI, in SENA, 2006).

O modelo catequético e o teológico trabalham com a idéia de que o cidadão tem direito de obter, com o apoio do Estado, uma educação religiosa coerente com a fé que confessa. O modelo da Ciência da Religião, sem negar que a religiosidade e a religião sejam dados antropológicos e sócio-culturais passíveis de cultivo adequado, parte do princípio de que “o conhecimento da religião faz parte da educação geral e contribui com a formação completa do cidadão, devendo estar sob a responsabilidade dos sistemas de ensino e submetido às mesmas exigências das demais áreas de conhecimento que compõem os currículos escolares” (PASSOS, p. 65).

Isso não significa afirmar que a opção pela Ciência da Religião garantiria uma abstrata neutralidade dos agentes responsáveis pelo ER e de seus subsídios didáticos. Educar alguém é transmitir conhecimentos e valores, algo muito distante da atitude de quem vive em cima do muro. Nesse sentido, tem razão Passos quando afirma que

A educação geral, fundada em conhecimentos científicos e em valores, assume o dado religioso como um elemento comum às demais áreas que compõem os currículos e como um dado histórico-cultural fundamental para as finalidades éticas inerentes à ação educacional. Portanto, esse modelo não afirma o ensino da religião como uma atividade cientificamente neutra, mas, com clara intencionalidade educativa, postula a importância do conhecimento da religião para a vida ética e social dos educandos (Ibidem).

Se estivermos de acordo que o ER escolar integra um projeto mais amplo de educação para a cidadania plena, então será lógico concluir que sua sustentação não deve provir de argumentações religiosas, mas antes dos próprios pressupostos educacionais. E isso sem nenhum descaso pelo valor que representa a religiosidade e a necessidade de que esta seja educada em benefício das pessoas e da sociedade.

Propor a Ciência da Religião como base epistemológica e, portanto, como área de conhecimento pertinente ao ER é a melhor maneira de corresponder ao “valor teórico, social, político e pedagógico do estudo da religião para a formação do cidadão” (PASSOS, p. 76). Só assim se consegue desembaralhar, na teoria e na sala de aula, a confusão entre *educação da religiosidade* e *educação do cidadão*. A esta última cabe, graças a uma adequada formação docente em Ciência da Religião, não a tarefa de aperfeiçoar a religiosidade, mas antes de aprimorar a cidadania e a humanização do estudante, também por meio do conhecimento da religiosidade e dos valores preservados pelas tradições religiosas.

³ Apud F. Usarski, Ciência da Religião: uma disciplina referencial. In: SENA, L. (org.). *Ensino religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006. pp. 58-59.

O papel da Filosofia da Religião na transposição da Ciência da Religião para o Ensino Religioso

Como vimos no item anterior, o Ensino Religioso (ER) visa a educação integral do cidadão, o que inclui, portanto, a realidade “religião”, quase tão antiga quanto a própria humanidade. Também sugerimos que todos os graduados e pós-graduados em Ciência da Religião estão, em tese, qualificados a lecionar ER.

No entanto, a formação docente para o ER requer ainda uma adequada fundamentação epistemológica, a ser construída a partir das interações entre ciência da religião, pedagogia e filosofia. Isso inclui, mas vai muito além da presença nos currículos das indispensáveis disciplinas que fornecem habilitações pedagógicas. Nesse sentido, a Ciência da Religião só tem a ganhar se souber aprender da filosofia da religião a rica discussão que vem sendo feita nas últimas décadas, do ponto de vista do conteúdo, sobre a categoria experiência/espiritualidade. Por outro lado, o estreitamento dos laços entre Ciência da Religião e Pedagogia poderá, do ponto de vista formal, aprofundar a vinculação do Ensino Religioso com a noção de “transposição didática”, aqui entendida como passagem do “saber a ensinar” para os “objetos de ensino”.

Certamente não é esse o lugar para discutirmos o conceito de transposição didática. Mas uma palavra sobre o papel da Filosofia da Religião na construção de uma Epistemologia do Ensino Religioso pode ser estimulante para a continuação de nossos estudos.

De início, vejamos o que dizem Costella e Oliveira acerca da contribuição filosófica para a epistemologia do ER:

A Epistemologia do Ensino Religioso abre a religião à investigação filosófica num diálogo esclarecedor, que não pretende dissolvê-la, mas reconhecer seu sentido. Assumindo-se a religião não tanto como um fato objetivo – como faz o cientista que pretende descrevê-la e explicá-la –, mas como uma forma eminente da experiência humana, pode-se reconhecer nela sua originária congenialidade à filosofia, que assume a forma de uma relação dialógica – integração na diferença –, com mútuo reconhecimento das respectivas instâncias de verdade. Esse caráter dialógico da relação entre filosofia e religião pode ser caracterizado em dois níveis conexos. Um nível mais geral, como duas dimensões da experiência; outro mais existencial, como duas modalidades da pessoa, ao mesmo tempo crente e pensante (COSTELLA e OLIVEIRA, 2007, p. 54).

Outro autor que pode ajudar bastante na compreensão do papel de mediação que a filosofia pode desempenhar na passagem da Ciência da Religião para o Ensino de Religião é Juan Luis Segundo (SEGUNDO, 1983). Embora a preocupação primeira desse autor não seja o tema que aqui nos ocupa, sua discussão epistemológica pode ser útil na medida em que esclarece os termos em jogo, sua distinção e complementaridade.

Para Segundo, poderemos superar o impasse entre visão científica da religião e conhecimento religioso se atentarmos para a distinção entre *fé antropológica* e *religião* ou *fé religiosa* (SEGUNDO, 1985). A fé antropológica está no plano dos valores, da significação e, como tal, é uma dimensão universal. Todos nós temos fé (antropológica) em alguns valores que, para nós, são absolutos (justiça, amor, solidariedade, etc.). Quando a pomos em prática, tal fé pode ser vivida de forma religiosa (cristianismo, islamismo, budismo...) ou não (um ateu que luta por uma sociedade mais justa, por exemplo).

Por isso, disputar quem tem a religião mais verdadeira costuma ser um expediente equivocado e um tempo perdido, já que é muito fácil usar esse termo de forma ambígua. Duas pessoas que se dizem católicas e que não perdem missa aos domingos terão, às

vezes, como valores de vida alguns ideais até opostos entre si. Por exemplo, um admitirá a pena de morte e outro será radicalmente pacifista, embora ambos afirmem crer que Jesus é Deus. Também pode ocorrer o contrário: grupos pertencentes a sistemas religiosos aparentemente distintos ou mesmo incompatíveis do ponto de vista da ortodoxia sentem a mesma paixão por causas comuns. Budistas, cristãos e umbandistas podem se unir em defesa da vida, da ecologia e pela erradicação da pobreza.

Se não tivermos presente essa distinção, as freqüentes discussões sobre ensino religioso ou inter-religioso nas escolas não avançarão satisfatoriamente. O foco a ser considerado no debate é: que valores foram protegidos por esta ou aquela tradição que chegou até nós? A Ciência da Religião pode explicitá-los, a Filosofia da Religião (independentemente de ser ou não considerada uma das subdisciplinas da primeira) pode ajudar em seu discernimento.

Há outra distinção importante a ser feita. Quando dizemos fé (antropológica ou religiosa), falamos de adesão a um conjunto de valores que são ideais de vida, sonhos da humanidade, utopias, projetos inspirados em algum acervo mítico-cultural. A prática, porém, sempre guarda uma distância daquilo que nossa imaginação plasmou como ideal. E nenhuma religião ou escola filosófica detém exclusividade nesse quesito. Essa distinção entre a fé (nossos valores) e as obras (nossas concretizações) precisa estar sempre em pauta para evitarmos um mecanismo perverso que costuma azedar as relações entre grupos distintos, religiões diferentes, partidos adversários. Que mecanismo é esse?

Ele funciona da seguinte maneira: o caminho mais fácil é julgar as práticas da religião de outrem à luz dos belos valores de minha própria visão de mundo. Assim, o outro sempre estará em desvantagem, pois é julgado pelo que consegue pôr em prática e não pelos valores/ideais autênticos de sua própria fé. Dou um exemplo: um cristão critica um comunista porque em Cuba há paredão e Jesus disse que nos amássemos uns aos outros. Para ser justo, esse cristão deveria considerar que muitas práticas de cristãos foram violentas e nem por isso deixou de ser verdadeiro que Jesus pregava o amor. E também deveria se perguntar sobre quais são os valores mais autênticos por trás do sonho comunista. Em igual medida, as críticas dirigidas à Igreja católica por seus adversários mais ferrenhos seguem esse mesmo *script*. Muitos equívocos entre a visão religiosa de mundo, as considerações filosóficas e a literatura de divulgação científica têm origem nesse tipo de descuido: julgo aquilo que aparece à vista e não me pergunto sobre os valores que sustentam esta ou aquela tradição religiosa.

Todavia, não tem muito futuro buscar um consenso do tipo: se formos todos monoteístas, há negociação; caso contrário, acabou-se a conversa. Esse é mais um mal-entendido causado pela linguagem. Não se pode confundir valor absoluto (incondicionado, superior a todos os demais) com ser absoluto (perfeito, independente por natureza de qualquer outro ser). Alguém identificar em um ser absoluto (Deus) o criador, o legislador e o providente, não traduz necessariamente quais sejam seus valores absolutos. Como dizia Juan L. Segundo, “haverá tantos deuses quantas [forem as] estruturas de valores entre os seres humanos” (SEGUNDO, 1985, p. 81). Ou seja, meu “deus” está onde deposito meu coração. Que nome dou a ele (Iahweh, Zeus, Olorun), é uma questão de significantes culturais.

Tanto ontem como hoje, os homens e as mulheres devem comunicar reciprocamente, de modo amplo, lento e profundo, os seus respectivos mundos-de-valor (*fé antropológica*, portanto) antes de iniciar um discurso sobre a partilha ou não de uma mesma *fé religiosa*.

Mais: esse caminho não depende de intervenções divinas espetaculares ou de comunicações caídas do céu diretamente dos deuses ou de Deus. Mesmo em tradições como a judeu-cristã, que acredita numa revelação especial vinda do Senhor, o processo nunca é puramente transcendental, a ponto de nos poupar de dolorosos discernimentos humanos. (SOARES, 2003) Todas as religiões estão “no mesmo barco”: têm de aprender aos poucos, errando e acertando, qual o melhor caminho para construir uma melhor convivência humana nesta terra.

Onde fica o saber filosófico nesse jogo? Para Segundo, “toda fé estrutura valores que depois devem encontrar uma via de realização na complexidade do real”. Essa via “precisará sempre de sistemas práticos que evoluam junto com a realidade mesma e que não serão todos igualmente eficazes, além de não serem neutros” (SEGUNDO, 1985, p. 148). Toda fé “se expressa e se transmite somente mediante fatos que, ao mesmo tempo, são o resultado dos valores que se pretende transmitir e das técnicas que os realizam” (p. 149).

Isso admitido, onde situar a filosofia, que pretende ser um conhecimento independente e típico? Não seria a filosofia um grau do saber (o único?) isento definitivamente desses jogos conotativos? Nosso autor vê na filosofia duas funções básicas: unificar os dados científicos numa visão coerente do universo objetivo, e estudar qual deve ser, para o ser humano, a estrutura de sentido da existência. Cabe à filosofia introduzir a sistematização e o método racional nas duas dimensões: a ciência (conhecimentos experimentais/científicos) e a fé (mundo do sentido).

Portanto, qual seria então a diferença decisiva entre dada filosofia e determinada religião (fé religiosa)? Nosso autor entende que na religião os dados transcendentais remontam a uma tradição de testemunhas referenciais. A tradição pressupõe que seus testemunhos não estejam situados por acaso na história, e intui, nas entrelinhas desta última, certa racionalidade. O pensamento filosófico, porém, retoma sempre do início, sempre de zero, sua busca de dados transcendentais.

Insistamos, porém, um pouco mais: se é justamente esse o processo, então, a que se reduziria a verdade filosófica? Ou ainda, como seria possível julgar a filosofia na sua pretensão de ser veraz? Para que a verdade crie problema, assevera Segundo, é preciso aceitar que o conhecimento seja, em alguma medida, cópia ou reflexo da realidade. Uma cópia fiel será verdadeira; se infiel, falsa. Portanto, “nenhuma filosofia pode renunciar à concepção de conhecimento como reflexo e de verdade como reflexo fiel”. Um realismo ou um idealismo totais, absolutos, são igualmente descartáveis, porque eliminam a noção de reflexo. Eis como Segundo descreve a questão:

A minha vontade choca-se com aparições de coisas por ela sentidas como dolorosas, e procura então multiplicar suas contribuições cognoscitivas para ver se novos conhecimentos conduzem a aparições mais satisfatórias. Eis aqui toda a história do conhecimento humano, edificada necessariamente sobre a hipótese do reflexo (1985, p. 294).

O que existe, na opinião do autor, são diretrizes mais ou menos realistas ou idealistas. Eis um de seus exemplos. Um sujeito experimenta um “erro” nas cores. Se for “realista” irá buscar quais perturbações sofreram as ondas luminosas que lhe chegam até a vista. Caso seja “idealista” suporá desde o início um possível defeito ocular. Tal acontece porque “o realismo, ao relacionar o erro com a complexidade do objeto conhecido, *tende* a conceber a realidade como variável, maleável, objeto de transformações *práticas*”. O idealismo, por sua vez, “à medida que reage diante do erro

procurando compreender melhor os mecanismos cognoscitivos, *tende* a acentuar a necessidade”, seja ela desprovida ou não de finalidade (Ibidem, p. 295).

Difícil saber qual dos dois tem mais razão. Mas a linguagem filosófica terá encontrado sua razão de ser enquanto puder mediar o círculo hermenêutico que se desenvolve entre sistemas de significação (fé) e sistemas de eficácia (ciência/tecnologia). Para aceder a tal lugar, ela conta com duas prerrogativas essenciais: (a) trabalha um rico conteúdo de dados transcendentais, distinguindo-se, portanto, das ciências propriamente ditas; (b) não obstante isso, ela não quer assumir tais dados como uma tradição, e esforça-se para submeter cada um deles ao controle da razão; e por isso se diferencia das religiões (Ibid., p. 414).

Essas duas características simultâneas e paradoxais do pensar filosófico o tornam fascinante. De fato, todo filósofo recomeça o edifício inteiro, desde os alicerces – e isso é próprio do seu método. Ao mesmo tempo, no entanto, não pode perder de mira o fato de que ir além do trabalho que compete à linguagem científica significa assumir, de algum modo, o transcendente.

Nesse ponto, será papel da Epistemologia do Ensino Religioso facilitar a aprendizagem sobre o que é religião e quais suas funções promovendo “um diálogo entre as metodologias filosóficas (Epistemologia, Filosofia, Metafísica, Fenomenologia) e não-filosóficas (Psicologia, Sociologia, História, Antropologia) para o ensino religioso nas escolas” (COSTELLA e OLIVEIRA, 2007, p. 55).

Conclusão

Evidenciamos três modelos de Ensino Religioso: o catequético, o teológico e o da ciência da religião. O primeiro teve e tem ampla aceitação por longos períodos da história; o segundo é fruto de uma experiência de quase cinquenta anos, inspirado, principalmente, nos ares ecumênicos do período após a segunda guerra mundial; e o terceiro, baseado na Ciência (ou ciências) da Religião começa a ser posto em prática a partir da afirmação, no Brasil, desta área de conhecimento nos últimos trinta anos. Tentamos justificar porque a Ciência da Religião é o modelo mais coerente para fundamentar teórica e metodologicamente a prática do ER.

O segundo momento considerou a possibilidade da contribuição específica – ético-normativa, mas não confessional nem teológica – que a filosofia da religião pode dar no processo de transposição didática dos resultados da Ciência da Religião para os conteúdos e práticas pedagógicas. Creio que o exercício de reflexão epistemológica que fizemos com a ajuda de Juan Luis Segundo pode mostrar como é importante uma aliança entre a filosofia e as ciências sociais da religião em benefício da formação ético-crítica de nossos estudantes.

Bibliografia

- COSTELLA, D. & OLIVEIRA, E. Epistemologia do Ensino Religioso. In: *Religião & Cultura* VI/11 (2007): 43-56.
- FILORAMO, G. & PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FONAPER, *Parâmetros curriculares nacionais: ensino religioso*. S. Paulo: Ave Maria, 1997.
- PASSOS, João D. *Ensino religioso: construção de uma proposta*. S. Paulo: Paulinas, 2007.
- SEGUNDO, J.L. *Fé e ideologia: as dimensões do homem*, 2 v., São Paulo: Loyola, 1983.

_____. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. v.1: Fé e ideologia, S. Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Paulus, 1997. pp. 57-97.

SOARES, Afonso M.L. *Interfaces da revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.

TERRIN Aldo N., *Introdução ao Estudo Comparado das Religiões*. Paulinas. 1999.

USARSKI, F. Ciência da Religião: uma disciplina referencial. In: SENA, L. (org.). *Ensino religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006. pp. 58-59.

Ensino religioso, uma epistemologia: de Nicolau de Cusa a Raimon Panikkar

Sonia Lyra¹

Resumo: Diante da necessidade imediata de uma epistemologia que possa fundamentar o Ensino Religioso e, se possível, transpô-lo para um diálogo inter-religioso, abordar-se-á primeiramente a mística como conceito fundamental de Raimon Panikkar e far-se-á uma associação com a obra do místico medieval Nicolau de Cusa.

Palavras-chave: mística, epistemologia, Panikkar, Nicolau de Cusa, ensino religioso.

Apresentação

Nicolau de Cusa: Nicolau Chripffs (Nikolaus Krebs)² nasceu em 1401 em Cusa, vilarejo que está de frente à pequena cidade de Berncastel, sobre a enseada de Mosela. É um pensador místico medieval que no contexto cultural do fim da Idade Média, o pensamento escolástico, que chegara à sua plenitude no século XII, está em crise. Nesse tempo de crise e decadência da Cristandade ocidental Cusano aparece como um dos pensadores pré-modernos de maior envergadura em entrever um “novo início” (Renascimento) no historiar-se do pensamento. Ou seja, nele prenuncia-se o rigor próprio do pensamento de uma nova configuração de mundo: a modernidade. Foi Bispo de Bressanone e Cardeal da Cúria Romana tendo desempenhado a função de Vigário Geral do Estado Pontifício em 1458. Sua vasta obra destaca a *Docta Ignorantia* entre outras.

Raimom Panikkar: nasceu em Barcelona e estudou na Espanha, Alemanha, Itália e Índia. Doutor em filosofia (Madri), em Ciências (Madri) e em Teologia (Roma), foi professor nas Universidades de Madri, Roma, Harvard e Califórnia. É estudioso de filosofia indiana, cultura e religião da América Latina. Membro do Conselho Superior de Investigações Científicas é um dos fundadores da Revista “Arbor” e Primeiro Secretário da Sociedade Espanhola de Filosofia. Atualmente é Professor emérito da Universidade da Califórnia de Santa Bárbara. Em 1954 foi à Índia onde trabalhou nas Universidades de Mysore e Varanasi. Em seu regresso à Europa foi nomeado “Livro Docente” da Universidade de Roma e desde 1964 dividiu seu tempo entre a Índia, a Europa e os Estados Unidos. É autor de mais de 30 livros e de mais de 900 artigos em diferentes idiomas, os quais abarcam desde a filosofia da ciência, a metafísica, até as religiões comparadas e a indologia.

Introdução

Apresentar a mística como possibilidade de fundamentação para o ensino religioso é uma questão de ousadia, ingenuidade ou inocência, como diz Panikkar. De qualquer

¹ Sonia Regina Lyra (sonia@ichthysinstituto.com.br) é Analista Junguiana formada pela AJB (Associação Junguiana do Brasil) e IAAP (*International Association of Analytical Psychology*); é membro analista do Instituto Junguiano do Paraná; Mestre em Filosofia (PUCPr) e Doutoranda em Ciências da Religião (PUCSP). Presidente do *Ichthys* Instituto de Psicologia e Religião: www.ichthysinstituto.com.br.

² Nikolaus Cusanus. Karl Jaspers, München: R. Piper & Co. Verlag, 1964.

forma, trata-se de falar, ou de como falar, na escola, da experiência da vida que, de forma muito breve pode ser denominada mística. Sendo uma característica humana por excelência, não é privilégio desta ou daquela religião, mas sim, a raiz da qual brotam todas as religiões. Não há *uma* linguagem mística porque toda experiência mística “se expressa na língua e na cultura que lhe serve de marco, proporcionando-lhe o meio para expressar a experiência particular do místico” (Panikkar, R. 2005, p. 257), cultura esta que condiciona a sua linguagem. Na mística a linguagem torna-se tanto possibilidade de expressão quanto impedimento para que a dimensão inefável da experiência seja revelada. Não porque o místico não queira revelá-la, mas, porque escapa totalmente à possibilidade da linguagem que atinge, por assim dizer, o seu limite máximo. Desse modo a linguagem mística só pode ser a linguagem simbólica³ e o olhar lançado sobre qualquer fenômeno religioso, a partir dela, passa a ser não confessional, com base epistemológica especialmente nas Ciências da Religião. A modernidade traz como sua marca fundamental a perda do sentido da mística nas religiões e, com isso, “uma religião sem mística se reduz a uma ideologia mais ou menos convincente ou a uma instituição mais ou menos útil, abdicando de seu papel, que é de inspirar um caminho pessoal de liberação” (Id., p. 197). Quem sabe a grande tarefa da inclusão da mística na fundamentação para o ensino religioso contemporâneo consista em integrar em si a contingência, sem separar religião e vida.

Ainda que a mística possa ser expressada simbolicamente, também é fato que aponta no uso dessa linguagem, expressões que apenas um iniciado consegue compreender, podendo ser entendida como uma metalinguagem, “não sendo racional, sem ser por isso irracional” (Id., p. 80). Chamá-la meta-racional ainda que purgando a palavra de qualquer outra conotação, “nos coloca a racionalidade no centro da antropologia, sendo assim que a razão, ainda que constitutiva do homem, não é por isso superior ao corpo ou ao espírito” (Id., p. 80), sendo acima de tudo, uma experiência de fé. Ainda assim, não é uma experiência que se deixa classificar, na verdade, muito menos “em compartimentos sociológicos” (Id., p. 97), mas que pode ser entendida em diferentes graus de ascensão.

Mística

A palavra ‘mística’ é mais uma entre as tantas palavras carregadas de muitas interpretações. Recuperar seu sentido pode ser também uma das primeiras tarefas a que se propõe esse artigo. Muitas opiniões têm sido dadas sobre o conceito de mística. Segundo Panikkar, algumas dentre elas foram:

O Zen não tem nada a ver com misticismo; é mais claro que o cristal; Um crente em um Deus pessoal não pode ser um místico; Só quem conhece a Deus experimentalmente é um místico; O religioso é o oposto à espiritualidade mística; Quem tem uma imagem concreta de um Deus talvez seja um crente, porém, não um místico; Só o cristão pode ser um místico autêntico porque crê na encarnação divina; A verdadeira mística é a laica; O laico é a antítese do místico; É preciso falar de iluminação e não de experiência mística; A consciência intelectual é a verdadeira porta para a mística; A mística se assenta no sentimento e não na razão; A mística está na raiz mesmo da razão; Todas as intuições místicas têm um denominador comum; Reduzir o místico ao que as experiências místicas têm em comum é puro racionalismo abstrato; A mística é o borboletear do inconsciente quando sai de seu esconderijo; A mística é o refúgio da

³ Entre os atuais Temas do *Ensino Religioso* foi lançado em 2006, pela Ed. Paulinas, *O uso de símbolos – sugestões para a sala de aula*, de Maria Celina Cabrera Nasser.

debilidade mental que quer justificar-se;[...] e por aí a fora (Panikkar, R., 2005, p. 36, 37).

A mística é um fenômeno de todos os tempos e lugares representando uma consciência da própria Vida (não apenas em sentido biológico) que não pertence ao *ego* e por isso, não é também a consciência do passar do tempo, ainda que ao precisar ser relatada necessite da interpretação dada pela linguagem e fale nos termos do tempo que passa. Portanto, a mística dirá que “sem superar o egoísmo” (id., p. 20), não é possível fazer a experiência mística. Superar o egoísmo não é livrar-se do *ego* no sentido de eliminá-lo e sim, reconhecê-lo em seu modo próprio como aquele que não dá espaço ao ‘outro’. Ainda que de modo potencial e centrado no *ego* diz Panikkar, todo homem é místico, pois essa é a sua dimensão antropológica. A mística precisou ser contemporaneamente reinterpretada, pois, com Freud ela tinha sido vista como um fenômeno psicológico de evasão, enquanto que para R. Rolland representava um atributo antropológico de sentimento oceânico. A sua reintrodução na reflexão filosófica por autores como Otto, Eliade, Guénon, James, Huxley, Baruzi, Bérghson e outros, veio então circunscrevê-la como experiência fundamentalmente humana.

No entanto, conclui Panikkar que para ser integral como experiência é preciso ser, simultaneamente, uma experiência de fé. Quanto à fé como experiência, também é expressada nas várias culturas de diferentes maneiras, como por exemplo, alegria da Vida ou *ananda*. Para falar da fé citar-se-á Nicolau de Cusa o qual numa conversa de barbearia diante de um ativo mercado faz surgir a questão que perpassará toda a sua mística: “Como se conta, se mede e se pesa? Distinguindo, diz o retórico. Mas como é que se distingue?” (Rotta, 1942, p. 256). É aqui que o Cusano verá derivar-se da unidade todos os números. Questiona: “Não é por meio da unidade que se conta (*per unum numeratur*), tomando-a uma, duas, três vezes, e assim por diante?” (Id., p. 256). Dirá em seguida que o mesmo se dá com a unidade de peso e medida sendo pela unidade “que contamos, medimos e pesamos tudo”. (Id., p. 256). Ao pensar como conceber esta unidade última, conclui que não sabe, mas que de qualquer forma, esta não pode ser concebida mediante o número, pois, “este lhe é posterior (*quia numerus est post unum*)” (Id., p. 257). Seguindo este pensamento o Cusano intui que: “O princípio de todas as coisas é aquilo em razão do qual, no qual e a partir do qual se deduz o derivado; ora esse ser não pode ser concebido mediante nenhum outro, mas, ao contrário, é a razão de se compreender tudo o mais” (Id., p. 257), assim como aconteceu com o número.

O que diferencia imediatamente a *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa de S. Agostinho e de S. Boaventura é que, essa, “não é só um estado de ânimo como o era geralmente para os místicos, mas, uma tentativa de demonstração racional da incompreensibilidade necessária ao homem” (Id., p. 172).

Pensar é para o Cusano conjecturar, estabelecer relações, *dei nexus* como ele diz; *intelligere est assimilare*, eis a sua fórmula” (Id., p. 176). Não se trata então de no intelecto se criar aquilo que não existe em nós, mas sim de desenvolver em nós aquilo que já está em nós virtualmente. À partir dessa virtualidade Cusano pensará o conceito de Trindade de Deus como uma necessidade do intelecto:

A *posse* que é a virtualidade intrínseca e indeterminada do intelecto, o *outro* da pura *posse*, elemento esse com função de determinante, o *nexus* que é a relação que se estabelece entre aquela e este no ato concreto do conhecer, o qual no fundo se resolve sempre na identidade da *posse*, enquanto se resolve em consciência que o indeterminado

tem de si mesmo por aquela parte da sua indeterminação que se é determinada (Id., p. 178).

É desse modo que tanto para Panikkar quanto para Cusa, a experiência da Vida, parece ter uma complexidade especial que é ser trinitária, ou seja, corporal, intelectual e espiritual ao mesmo tempo, ou ainda: material, humana e divina. Três aqui não é número, como já foi pontuado por Nicolau de Cusa, mas, sim uma ininterrupta experiência única. Da mesma forma, o *Uno* de uma determinada mística “não é unidade numérica” (Id., p. 170), pois isso seria monismo. Alguns místicos falam de União como o caminho do Amor, e não de Unidade uma vez que isso faria desaparecer os amantes, porém, a União consumada é Unidade, e à consumir é dualidade.

Pelo fato de tal experiência requerer um nível de maturidade no indivíduo é mais comum acontecer no crepúsculo da vida que, com consciência, nas crianças. Talvez, porque as crianças estejam mergulhadas nessa experiência através de seus sentimentos, suas brincadeiras, sua alegria. No homem adulto, consciente, a mística interpela questões como a dicotomia entre vida mística e vida intelectual. Não existe de fato essa dicotomia. Vida intelectual sem vida mística é apenas especulação racional, e vida mística sem vida intelectual é muito imperfeita porque a consciência não pode prescindir do intelecto. Ainda que devam distinguir-se, “conhecimento ou intelectão, sentimento ou amor – não podem separar-se” (Id., p. 166). É preciso distinguir sem por isso separar, pois “tudo em tudo” (Id., p. 40) está, diz Panikkar citando Nicolau de Cusa⁴.

É a mística que abre caminhos para que o homem encontre sua identidade. Identidade e alteridade permeiam a mística de Nicolau de Cusa⁵ onde duas linguagens distintas caminham de mãos dadas: a linguagem científica, cuja “categoria é a exatidão, seu método é o seu rigor, seu critério a demonstração e seu instrumento o conceito” (Id., p. 48), podendo com isso ser uma linguagem conceitual reducionista. De outro lado, a linguagem da mística é consciente de que ela abarca muito além das palavras e dos conceitos, pois, embora a mística não renuncie à racionalidade, pretende transcendê-la. De maneira muito próxima à linguagem poética, por ser simbólica revela a mística tendo “como categoria a beleza, seu método é a inspiração, seu critério o deleite e seu instrumento a arte. Mais que isso, a mística quer ainda elevar-nos para além da linguagem poética, a um nível *último* da realidade geralmente oculto” (Id., p. 50) a quem ainda não sabe contemplar. Sua categoria é o conhecimento amoroso, *cognitio experimentalis* (S. Boaventura), ou o *amor cognoscente*, amor *ipse notia est* (Guilherme de St. Thierry) que, com outras palavras confirma o método já proposto como: “seu método é a intuição, seu critério a liberdade, seu instrumento o símbolo, sua intencionalidade, a realidade” (Id., p. 50). Ao ser integral a experiência mística “nos unifica e nos transforma, se manifesta na *praxis*, é atividade tanto quanto quietude; esforço tanto quanto sossego” (Id., p. 126) e isso é idêntico a “ver e sentir a presença” (Id., p. 126). Ainda assim, é preciso que se tenha tido a experiência mística para ‘entender’ a linguagem mística.

Símbolo e fator simbólico

Para ambos, Panikkar e Nicolau de Cusa, o símbolo é “o trampolim que permite o salto do objeto (significado) ao sujeito (significante), do conceito à intuição, da

⁴ Veja-se o V capítulo de *A douta ignorância – Tudo em tudo* – Cusa, 2002, p. 125.

⁵ Veja-se o artigo de Sonia Lyra: *Maximidade Finita: Identidade e Alteridade em Nicolau de Cusa*.

intelecção ao inteligido, sem que o salto rompa a conexão e assim nos permita cair de novo sobre nossos próprios pés” (Id., p. 50).

Na mística o símbolo aponta não um ente em particular, mas pretende simbolizar sempre um todo, falando por isso de Amor, Deus, Vacuidade, Nada, Ser, Verdade, Bem, Beleza, Realidade etc., embora focada a partir de um ente particular.

A função do símbolo é conduzir a uma intuição imediata “que une a-dualisticamente o sujeito com o objeto” (Id., p. 51). A modernidade fez enfraquecer enormemente a conexão entre a palavra e o ato o que fez com que perdesse a sua força simbólica. Quando se diz que a linguagem da mística é simbólica, isso quer dizer que o símbolo não pode ser captado como simples metáfora, separada de sua consistência ontológica.

Portanto, a linguagem mística é ontológica além de epistemológica. É nesse sentido que ela pode se expressar por símbolos ainda que, de modo imperfeito. O símbolo só é símbolo quando simboliza, isto é, “quando existe uma comunhão entre o simbolizado, o símbolo e aqueles que participam nesse âmbito próprio do símbolo” (Id., p. 52). Em outras palavras, “se o símbolo não é símbolo para mim, deixa de ser símbolo” (Id., p. 126). O símbolo é, pois, o mediador “entre nossa consciência e nossa realidade” (Id., p. 150), o que significa que supera a dicotomia epistêmica entre sujeito (cognoscente, amante, que sente) e objeto (conhecido, amado e sentido). O simbolizado está no símbolo e é por isso que o símbolo pressupõe a experiência.

O fio condutor: a experiência

Trata-se, no caso da mística, de um tipo singular de experiência: uma experiência integral no sentido de ser intocada “por nenhuma interpretação ou intermediário” (Id., p. 63). Essa experiência da realidade como um todo integral “não é a soma de suas partes nem tampouco um mero conceito formal” (Id., p. 65), apontando para a possibilidade de um acesso à realidade plena – que se apresenta em sua plenitude – ainda que ao interpretá-la, já se o faça de um ângulo concreto e, com isso, ela já seja apresentada como parcial. Panikkar faz referência a essa experiência integral, completa ao falar do exemplo da flor.

Se, vejo uma flor, só como flor, posso formar um conceito de flor vendo outras flores ou uma idéia de flor descobrindo sua essência específica; porém não tenho experiência completa da flor completa, de seu Ser, de sua plena realidade – a não ser que confundamos a flor com o seu conceito. Por isso, quando nosso pensamento racional acompanha a experiência temos a noção de flor, porém não podemos ter a experiência completa da flor sem experimentar tudo o que a flor *é*; e a flor *não-é* sem a inteira realidade – na e da que é a flor (Id., p. 67).

Assim como muitos místicos dizem ver a Deus em todas as coisas, e todas as coisas em Deus, de modo idêntico, a visão mística da flor, quando vê a flor vê também sua origem. Imanência e transcendência são dois conceitos que apontam para a realidade integral que não é, nem una, nem dual, mas sim, relacional e, com isso, trinitária no sentido proposto por Nicolau de Cusa entendendo-se a trindade não como numérica.

Em outras palavras, o conhecimento místico nem julga, nem divide, “apenas vê!” (Id., p. 69). Por isso, não se diz que a flor seja “uma *parte* da realidade, nem que seja *toda* a realidade” (Id., p. 69). Melhor dizer que a flor é símbolo do Todo e que, na flor está “toda a realidade” (Id., p. 70). A experiência mística, ao ver a flor, vê “(toda) a realidade, ainda que não ‘veja’ todas as suas partes” (Id., p. 70) pois, as palavras para a mística são como os algarismos para o matemático: “representam o mundo energético-

material para esse último e simbolizam o universo inteiro para o primeiro” (Id., p. 71). A questão que se postula é: Pode o homem dizer “eu vejo (toda) a realidade (Deus, se se prefere) na flor”? (Id., p. 72). De acordo com Panikkar,

A mente humana não pode ver na flor a não flor; tudo o que não é flor, porém a flor é e a nuvem também é, ainda quando não seja flor enquanto flor e neste seu Ser (de nuvem) não esteja separada da flor – ainda que não se confunda com ela (Id., p. 72).

Trata-se, pois, de uma experiência imediata ou se, se quiser, mais que uma experiência imediata, trata-se de uma “con-penetração, ter penetrado no interior mesmo da coisa experienciada” (Id., p. 76). Quando se diz experiência imediata, não significa o conhecimento dado, de um doador, como um fator extrínseco ao dado mesmo. Não há mediação no sentido de dois pólos que se ligam um ao outro; apenas identidade. Por exemplo, diz Panikkar:

Não é que Jesus Cristo, para dar um exemplo cristão, seja um homem que nos une à Deus ou um Deus que jogue uma corda aos homens, mas sim que é simultaneamente plenamente Deus e homem – não metade Deus e metade homem: é mediador e não intermediário (Id., p. 79).

Não há uma hermenêutica da mística, há apenas uma hermenêutica das expressões místicas. Assim por exemplo: “o Tao que pode ser expressado não é o Tao” (Id., p. 80). O que, pois, destrói a imediatez da experiência mística não é a consciência dela e sim a sua interpretação!

Para Panikkar, “qualquer experiência humana *toca (tangit)* a realidade, porém a toca apenas em um ponto: é a tangente de nossa ‘contingência’ (*cum tangere*)” (Id., p. 83). Porém, a diferença é que a experiência mística é imediata e diviniza (seguindo uma linguagem teísta); é um ‘toque real’ ainda que a mística hispânica tenha dito ‘substancial’ e ainda que não seja panteísmo, pois, se toca o ‘infinito’. Nesse sentido, Nicolau de Cusa desenvolverá o infinito com o conceito de *maximidade* na *docta ignorantia*. Fala-se do toque imediato como uma realidade que transcende o testemunho dos sentidos ou da intuição intelectual. Essa é a visão do ‘terceiro olho’ que a tradição cristã chamou de *oculus fidei*, ou seja, o olho da fé, experiência essa que não está nas proposições nem nas proporções, pois, toda proporcionalidade é medida humana e está aquém da *maximidade infinita* quando fé não deve ser confundida com experiência imediata no sentido de que não pode ser empiricamente provada, nem com crença que é a sua articulação intelectual.

Mysterium coniunctionis

Abordando rapidamente a psicologia de Jung, este é ‘acusado’ de monista por alguns psicanalistas. Porém, Panikkar parece colocar Jung ao lado daqueles autores que não são nem só monistas, nem só dualistas embora ao tratar das oposições esses aspectos intermedeiem a sua psicologia, quando se apropria do termo *mysterium coniunctionis*. *Logos* é a palavra que vem expressar a Palavra: dito filosoficamente, palavra é relação; dito teologicamente, palavra tem uma Origem e está repleta de Espírito; no “mundo sublunar” diz Panikkar, “é inseparável de *mythos* – esse ‘vento’ que sopra onde, quando e como quer” (Id., p. 90). O *logos* é masculino e o *mythos* é feminino, ainda que não haja *logos* sem *mythos* nem *mythos* sem *logos*.

O monismo pretende eliminar o *mythos* eventualmente identificando um com o outro, enquanto que o dualismo leva-os a lutar entre si em todos os níveis. O a-dualismo, a Trindade no dizer de Nicolau de Cusa, os conjuga e isto é semelhante ao

mysterium coniunctionis, ou o que os gregos chamaram de *hieros gamos* e o Tantra chama de *maithuna*. O monismo postula “a *unidade*, enquanto o dualismo tende à *união* e o a-dualismo aspira à *harmonia*” (Id., p. 90). Faz falta essa consciência a-dual que tanto une quanto ao mesmo tempo distancia. Essa *consciência participativa* tem um nome polissêmico, chama-se também *amor* e é o companheiro natural do conhecimento. Quando “a mística fala de conhecimento é um conhecimento amoroso e quando canta o amor, é um amor cognoscente” (Id., p. 92), ainda que haja uma mística predominantemente cognoscitiva e outra predominantemente amorosa. Ou seja, a consciência mística é uma consciência amorosa, pois, o dualismo superado é um a-dualismo, e a realidade não é nem uma, nem duas, assim como Deus e mundo não são nem um, nem dois. Esse ‘terceiro’ é o lugar próprio da Trindade, “que requer o pensar a-dualista para não cair no irracionalismo” (Id., p. 93). Dizer que a realidade é o *mythos* é dizer que é a “*pressuposição* fundamental” (Id., p. 93) e que dá um sentido mesmo sobre essa realidade. Essa trindade também pode ser entendida, segundo Panikkar, como terceiro olho, aquele que não é um só *olho* senão o *terceiro* e que se apóia nos dois primeiros, o sensível e o espiritual. É esse o *mysterium coniunctionis*.

Presencialidade

Hoje essa presencialidade é conhecida como evidência, é ela o ‘lugar’ onde algo se faz presente. Essa evidência geralmente é confundida com inteligibilidade e com racionalidade, porém, a presencialidade não exige inteligibilidade, ou seja, não exige que se penetre no interior daquilo que se apresenta (*intus-legere*), sendo como que, a presença de algo que está simplesmente aí. Esse algo é o *mythos*. Não é o que hoje se chama de mitologia, pois esse *mythos* não se interpreta, a interpretação mata a experiência. Por isso, a linguagem do *mythos* é a narrativa, a qual deixa uma larga margem de interpretação para o *logos*. O *mythos* pode ser descrito então como o “último horizonte de presencialidade” (Id., p. 103), abarcando mais que a inteligibilidade. Quando o *mythos* é experimentado, como horizonte de presencialidade não requer explicações, deixa a certeza da presença e a satisfação causada por essa presença. Vemo-lo presente e isso basta, ainda que não se trate de repressão da pergunta, mas, apenas uma constatação – a *aprehensio* escolástica. A confiança da presencialidade, diz Panikkar, pode ser descrita como uma *aporia* (Plotino), quando afirma na última *Enneada* que “a consciência Dele não se alcança nem por meio da ciência, nem mediante o pensamento, mas sim, em virtude de uma presença que é muito superior à ciência” (Id., p. 104). A mística é a irrupção pura dessa Presença.

Alguns autores falam de consciência, de autoconhecimento, de um Conhecedor que não se converte no Conhecido, ainda que a realização seja, dizem algumas tradições, a identificação com o Eu divino. Como a experiência mística é mais que um conhecer, há mais no Ser que no conhecer, este seria o lugar do *advaita*, da Trindade, da *docta ignorantia*, da *nuvem do não saber*, de uma *segunda inocência*, etc. É assim que “uma epistemologia separada de uma ontologia não pode captar a experiência mística” (Id., p. 116).

Instrumentos de interpretação

Panikkar fala de uma experiência (e) pura, e de uma experiência (E) mediatizada pelas mediações, isto é, o fato de atribuir à esta ou aquela mística, cristã, islâmica, budista etc., uma validade única ou maior que outras implica conferir à mística atributos

que não lhe pertencem. Essa experiência (e) é uma, “não no sentido de que seja a mesma” (Id., p. 138), mas, no sentido de ser incomparável. Se pudesse ser comparada seria sob um transfundo comum que quebraria a unicidade. Em outras palavras, essa experiência (e) é a pura consciência. Três instrumentos de interpretação são apresentados para esclarecer a experiência mística:

- a) Não se pode isolar essa experiência em si e, portanto, não se pode afirmar que seja a mesma em todos os casos ou que seja distinta segundo as culturas e religiões. Ainda assim, o que quer que se fale da mística está contaminado por uma perspectiva e uma direção que já a modifica.
- b) Então se pode seguir qualquer religião, como pensa o pluralismo religioso e o relativismo, qualquer intermediário para a experiência da fé, desde que cumpra sua função? NÃO, responde Panikkar. É aqui que podem ser tachados de fanáticos os exclusivistas e de ingênuos os inclusivistas. Panikkar cita exemplos significativos:

Um cristão ortodoxo não pode separar sua experiência de Cristo da fé em sua divindade; um marxista puro não pode fazer compromissos sobre a Justiça liberadora; um shivaita genuíno verá Shiva em todas as partes; um ateu sincero não poderá nem sequer aceitar a idéia de um Ser supremo como comodín para os problemas humanos; um budista crente não poderá liberar-se da convicção de que todas estas discussões são secundárias e um obstáculo para conseguir o fim, etc. (Id., p. 140/141).

Pluralismo, diz Panikkar, não é um conceito é uma atitude, saber que implica uma elevação acima do pensar conceitual.

- c) O miolo da experiência mística é o NADA. “*Y en el monte nada*” (Id., p. 144) escreve S. João da Cruz o qual se nutriu do apofatismo de Tomás de Aquino e que, por sua vez, nutriu-se de Dionysios Areopagita. Nada aqui é conhecimento e amor. A linguagem do nada é uma linguagem amorosa que o intelecto puro “não sabe falar, *neti, neti*” (Id., p. 144). O recurso usado pelos místicos na poesia, nesse caso, não é licença poética e sim, a linguagem do amor.
- d) Embora a experiência seja infável, ainda assim se fala dela o que mostra a linguagem como a que confere a experiência mesma. Panikkar cita Heidegger ao dizer que: “A fala é a mediadora entre o Pensar e o Ser. O Ser habita na Palavra e a Palavra é habitada pelo Pensar” (Id., p. 148). O Ser fala e o Pensar o escuta, enquanto a Fala revela. Os três – Ser-Falar-Pensar – são inseparáveis, ainda que possam ser distinguidos com o Pensar. A palavra autêntica (*logos*) é mediadora e não apenas intermediária. Porém, há ‘algo’ na palavra que faz com que, apenas quando - se fala se escuta e se entende – se encarna no homem. A linguagem da mística por sua vez, constantemente se desautoriza a si mesma, revelando que, só pelo fato de calar a si mesma, por ser um não-saber, uma ignorância, por ser silêncio é que se pode revelar.
- e) Memória e interpretação não podem separar-se ainda que a experiência lembrada não seja a experiência original. Várias categorias fazem parte desse papel desempenhado pela memória. Toda experiência humana diz Panikkar “por mística que seja” (Id., p. 153) é uma experiência corporal inserida na tríplice participação, corpo/alma/espírito, sem que essa classificação gere divisões em compartimentos estanques.

- f) A interpretação é a mediadora concomitante a todos e a cada um dos fatores da experiência. Cada leitura (interpretação) pode desencadear uma nova experiência, assim como a circunstância em que ocorre a experiência está diretamente relacionada à cultura na qual se vive.

Conclusão:

Quando na mística se fala de toque ou de ser tocado, não há tocante nem tocado, o que há é uma certa comunhão com a realidade e em especial com os homens, como uma participação/comunhão com a experiência da Vida. O místico não vive em outro mundo, mas, para ele o mundo possui uma terceira dimensão não detectável pelos dois primeiros olhos, assim como também, a serenidade do místico não é insensibilidade, muito pelo contrário, é uma sensibilidade mais refinada. O que se experiencia na mística é a intuição de uma realidade não assimilável pela razão - essa é a função do 'terceiro olho' - sem estar, por isso, em contradição com a realidade. Ver a Deus em todas as coisas dizem alguns, ver todas as coisas em Deus dizem outros e, outros ainda, prescindem do vocábulo Deus. Muitos esperam que quando tenham a experiência mística ela seja "teofânica, nirvanica, sinaítica ou uma queda do cavalo" (Id., p. 181). Sem negar a importância desses fenômenos com seus estados psicológicos o que se pontua é que a "experiência mística abraça tanto a consciência sensível quanto a intelectual e a espiritual" (Id., p. 181) o que requer, uma pureza de coração.

O místico é aquele que despertou, aquele no qual não mais se podem separar ação e contemplação. "*Sé tú [mismo]*" (Id., p. 185), pode ser a síntese da experiência mística. Sem comparações, pois um dedal de água pode estar tão cheio quanto um jarro. Como consequência a experiência mística tem uma relação direta com a realidade, com a totalidade da condição humana e "não só nos libera de qualquer medo como também libera nossos atos de toda inibição por temor ao fracasso" (Id., p. 191). Por fim, a mística não é insensível à injustiça nem ao sofrimento, mas, "nos libera do medo a ambos e com isso nos permite uma ação serena e equânime - o que não elimina nem o entusiasmo, nem a indignação, nem a prudência" (Id., p. 201). Ainda que seja uma abertura para uma terceira dimensão da realidade, só se chega à experiência mística por um salto vertical até outra dimensão da realidade, a dimensão da fé. É ela que abre a uma dimensão inefável dessa realidade e a linguagem mística é aquela que quer expressar essa fé. Quiçás estejam por ser escritos muitos livros para a educação, baseados em experiências místicas, e com isso uma nova epistemologia venha a ser parte integrante desse despertar da humanidade que está nas entrelinhas dos ensinamentos transversais propostos pelo Ensino Religioso para professores e alunos.

Referências bibliográficas

- CASSIRER, Ernest. *Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento*. Martins Fontes, São Paulo, 2001.
- CUSA, Nicolau de. *A visão de Deus*. Trad. e Introd. de João Maria André. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1998.
- _____. *A douta ignorância*. Trad. Introd. e Notas de Reinholdo Aloysio Ullmann. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2002.
- _____. *La caccia della sapienza*. Trad. e Introd. Graziella Federici Vescovini. PIEME, Torino, 1998.
- PANIKKAR, Raimon. *DE LA MÍSTICA. Experiência plena de la Vida*. Herder Editorial, Barcelona, 2005.
- ROTTA, P. *Nicolò Cusano*. Milano: Fratelli Bocca Editori, 1942.

Ensino Religioso e Formação de valores

*Amauri Carlos Ferreira¹
Vera Lúcia Lins Sant'anna²*

Introdução

O ensino religioso e formação de valores faz parte de uma pesquisa desenvolvida no período de 2006 e 2007³. A partir de levantamento bibliográfico e entrevistas com professores e estudantes em escolas estaduais e confessionais (católicas e protestantes) da cidade de Belo Horizonte-MG foi possível compreender as práticas pedagógicas dos professores referentes a formação de valores.

Ao problematizar o caráter educativo da formação de valores no espaço da sala de aula para entender a preparação desses professores em sua ação educacional buscamos entrevistar professores de gerações diversas. A motivação para a realização desta pesquisa sobre o tema em escolas de diferentes realidades sócio-econômicas e culturais foi focalizada na preocupação de trabalhar no sentido de confrontar essas realidades e a partir daí tentar elaborar um material didático para formação de professores relacionados a essa problemática.

A importância em se pesquisar a formação de valores frente a práticas educativas vivenciadas pelos professores de educação religiosa no Ensino fundamental está circunscrita, por um lado, em tentar compreender os valores de crianças e adolescentes que foram formados nas duas últimas décadas do século xx, como também de professores. A configuração da crise de instituições de formação e os conflitos geracionais no espaço escolar. Por outro lado, entender como o ensino religioso situando o Ethos na formação de valores é ministrado no espaço da escola.

Esta pesquisa está circunscrita a formação de valores na prática dos professores de Educação religiosa e sendo esta área de conhecimento de identidade ambígua devido a sua historicidade no espaço escolar⁴, buscamos compreender melhor a atuação dos professores em relação a essa temática. Assim ao situar o problema a partir da prática

¹ Professor do departamento de Filosofia da Puc-Minas/ Mestrado em Ensino e Ciências da Religião. Mestre (PUC/SP) e doutor(UMESP) em Ciências da Religião.

² Professora do departamento de Pedagogia da PUC-Minas. Mestre em Educação(Mackenzie) e doutora em Ciências da Religião(UMESP).

³ Essa pesquisa teve por objetivos: analisar como estão sendo compreendidos a formação de valores inseridos no processo educacional, a partir da visão de educadores e educandos de diferentes realidades sócio-econômico-culturais da cidade de Belo Horizonte-MG; identificar quais valores os docentes estão desenvolvendo em suas práticas educativas; entrevistar professores de Educação Religiosa pertencentes a diferentes gerações; compreender os espaços inter e transdisciplinares no cotidiano das práticas educativas na formação de valores; diagnosticar o caráter da formação de valores no espaço da sala de aula e verificar a existência de propostas pedagógicas que contribuam para a promoção de valores em outras dimensões de âmbito educacional e social. Com esses objetivos tentamos desenvolver esta pesquisa a partir de discussões com a equipe composta por três professores e dois bolsistas de iniciação científica. Essa pesquisa foi financiada pelo Fundo de Incentivo à Pesquisa da PUC-Minas com o título: A Formação de valores frente a práticas educativas vivenciadas pelos professores de Educação Religiosa no Ensino Fundamental.

⁴ De 1970 a 1990 do século XX, o Ensino Religioso estava sob a tutela de autoridades religiosas e atualmente vive uma ambigüidade em relação às instituições religiosas e também quanto à área de conhecimento.

dos professores que abriram possibilidades para reflexões em torno desta temática em escolas públicas e instituições religiosas apresentamos parte dessa pesquisa mediante dois caminhos: Educação e formação de valores e da formação de professores: problemas e desafios.

Educação e Formação de valores

Hannah Arendt(1992) afirma que o objeto da educação é a criança, deve-se acrescentar também ,o jovem.Uma vez que tanto a criança quanto o jovem necessitam do acompanhamento de um adulto que em si exige cuidado. A palavra cuidado, remete ao radical latino *coera* que quer dizer cura e nos remete a uma dupla função, de um lado ,seu aspecto da área da saúde no qual o profissional desta área se curva ao outro que está frágil e procura sua cura.Por outro , o da educação no qual um adulto se curva ao outro que também está frágil e o conduz ao que considera ser o correto para a sua vida.

A formação de valores exige do educador o compromisso de proporcionar às gerações que chegam ao mundo, sonhos de dias mais interessantes, tendo em vista, que a educação é contínua. É evidente que cada época traz valores que do ponto de vista educativo são acompanhados pela geração atual, como Kant afirmava no século XVIII “a educação é uma arte, cuja prática deve ser aperfeiçoada por várias gerações”(Kant, 2002, p.19).

A escola é o espaço onde acontece a reflexão sobre os valores. É nela que ocorre a construção do conhecimento, o assumir de uma consciência crítica, que permite rejeitar os valores impostos pela sociedade e forjar novos valores como expressão do projeto existencial do homem: acreditar numa sociedade mais justa.

A formação dos valores está circunscrita na perspectiva da ordem dos fins. Os valores são formados a partir da ordem de princípios, deveres, direitos, obrigações e ao mesmo tempo no processo de aprendizagem do que o bem. Tal aprendizado está circunscrito as instituições de formação tais como ,a família, a religião, a escola entre outras. Assim a escola tem por dever formar valores das gerações que chegam ao mundo, cumprindo sua obrigação na arte de educar. Ela precisa ser a força sobre a qual, mediante a construção de uma consciência crítica-reflexiva, em que se busque uma vida digna, um modelo de sociedade melhor, seres humanos mais respeitosos, justos, livres e solidários.

Pela tradição relacionamos religião com formação de valores, ficamos com a impressão de que o ensino respaldado pela religião seja mais propício à educação ética, o que nem sempre é verdade, tendo em vista as várias mudanças valorativas ocorridas no espaço das instituições de formação e também das gerações que tem chegado ao mundo, principalmente nas décadas de 80 e 90 do século XX. O fato é que ocorreu um hiato neste aperfeiçoamento e acompanhamento de duas décadas (80 e 90) no que se refere a seus valores, e um dos problemas mais graves é que foi deixado de lado a formação para o outro repercutindo numa falta de respeito a autoridade seja ela docente ou não. Este problema foi evidenciado a partir dos anos 90 em que situações foram se agravando dentro da própria escola e fora dela, situações de jovens desrespeitando a condição do humano.

A situação da escola em relação ao seu projeto de ensinar e educar foi ficando comprometida uma vez que, ocorreu um deslocamento de responsabilidades para a escola e de uma ausência de compromisso das instituições de formação, que no caso da família, assumiu uma nova configuração(dois homens , duas mulheres,outros

responsáveis), que não foi demandado dela seu papel na formação a longo prazo. A grande questão é que ocorre a necessidade do acompanhamento daqueles que chegam ao mundo pelos seus responsáveis, independente de sua configuração familiar, que nestas duas décadas de 80 e 90 do século XX, ficaram ausentes.

Tem-se percebido um certo equívoco no espaço escolar de educadores que tornam a preocupação de valores como específico da Educação Religiosa. É evidente, que a formação de valores deve ser uma preocupação de todos que educam. É interessante notar que a preocupação no que se refere a valores tem sido corriqueira no espaço da escola, mesmo sabendo que é uma preocupação de todos. No entanto, há uma dificuldade em estabelecer quais os valores devem ser construídos no espaço escolar. Esta dificuldade estabelece problemas na atuação dos educadores. Pode-se perceber que os congressos ligados a formação de educadores esbarram nesta problemática que se alia ao problema da autoridade e da autonomia docente.

Sabe-se que toda prática pedagógica é uma prática social com o objetivo não só de criticamente compreender a realidade, mas também de interferir nesta para construir o novo do social. Assim sendo, a Educação religiosa contribui para um processo de educação da cidadania, entendida como qualidade para se construir o sujeito humano, o sujeito histórico, capaz de se relacionar com a natureza, com as outras pessoas e responsável pela sua própria educação. Tais discussões apontam invariavelmente para a questão ética, uma vez que se referem a procedimentos, condutas e aos valores sedimentados. Alguns problemas na prática pedagógica são evidentes para qualquer profissional. No entanto, alguns parecem se acentuar, como por exemplo, profissionais que confundem a Educação Religiosa com educação tipicamente cristã. Mesmo considerando que o Brasil seja um país cristão, em sua maioria, é preciso estabelecer o reconhecimento da diferença religiosa e educar para diversidade, tendo em vista, que é um outro, no qual precisa ser compreendido e respeitado como seres de direito independente de sua crença.

Para melhor compreender a formação de valores religiosos no espaço escolar é preciso estar aberto a diversidade uma vez que, a aprendizagem de valores dá-se no momento de interação com outras formas de se conceber o mundo, que tem sua origem nas religiões que Segundo Ferreira (2001), o educador necessita estar aberto às diferenças religiosas e procurar por um saber que propicie ao educando uma reflexão crítica face à demanda do seu tempo, para que o mesmo exercite sua autonomia religiosa.

Da formação de professores de educação religiosa problemas e desafios.

Ao debruçarmos sobre os dados da pesquisa no que se refere a formação dos professores que atuam no ensino religioso ou que estão em cursos que os capacitam para lecionar essa disciplina percebemos a ausência de fundamentação teórica em relação a formação de valores.

Na primeira etapa da pesquisa entrevistamos graduados do Curso de Pedagogia com Ênfase no Ensino Religioso, da PUC Minas e que lecionam ensino religioso em escolas estaduais da rede de ensino.

Dos educadores entrevistados, a grande maioria formou-se em Magistério. Com relação à sua faixa etária, mais de 50% situam-se entre os 20 e 30 anos. O motivo pelo qual escolheram ser professores é, basicamente, por acreditarem na educação como um

caminho de transformação social e por afinidade, amor ou vocação. Algumas destas pessoas acreditam que podem trazer uma importante contribuição à área da educação. A função atribuída ao Ensino Religioso é a trabalhar temas transversais, de preparar para a vida, de educar para a religiosidade, ampliar a visão a respeito do universo religioso, de contribuir para a formação da identidade do sujeito e de formar valores. Assim o respeito à diversidade cultural e religiosa, a tolerância, a busca do diálogo, a solidariedade, a alteridade, a honestidade são valores centrais para a formação da identidade religiosa.

Os entrevistados identificam como desafios ou dificuldades na prática educativa: a violência, a intolerância, a falta de sentido na educação, material didático insuficiente ou pouco atrativo, desinteresse, desrespeito e/ou indisciplina dos alunos, falta de envolvimento da família, falta de motivação e de comprometimento por parte de alguns professores, falta de remuneração adequada, desrespeito aos direitos dos professores, falta de compreensão com relação à disciplina e mesmo o preconceito, inexistência de conteúdos programáticos que deixem claro a maneira como se deve trabalhar o E.R. Apresentam o descaso da instituição com relação à disciplina – falta de estratégias, de organização, de direcionamento da disciplina -, a própria diversidade religiosa, os chamados contra-valores (individualismo, imediatismo, entre outros).

Quase metade dos entrevistados responderam que esta disciplina exige muito do educador, em termos de habilidades, conhecimento e formação humana, de modo que acreditam que ele deve ser muito bem preparado, embora nenhuma disciplina deve ser negligenciada. De modo particular, a diversidade de religiões constitui-se um desafio para o professor de E.R., que deverá ser capaz de conduzir seus alunos ao diálogo e ao respeito, valores essenciais para que construam relações interpessoais.

A maioria dos entrevistados, no entanto, entende que a educação fica seriamente comprometida neste contexto de falta de expressão ética, e é preciso que se tomem medidas para que se priorize a educação e se fortaleça os educadores, na sua formação e auto-estima. Deve-se considerar que a escola já não é a única que forma o caráter das pessoas nem tão pouco o único referencial de valores, fora a família. Apresentam a mídia desempenhando esse papel na formação de valores .

Segundo uma entrevistada, a educação e particularmente o Ensino Religioso, deve contribuir para despertar a transcendência ou a consciência da presença de Deus em nossas vidas , modificando nosso próprio modo de nos relacionar com as pessoas, nossa percepção do outro, contribuindo para que o percebamos como um “semelhante”, merecedor do nosso respeito e de nossa solidariedade. Outra entrevistada atesta que “vivemos um momento de crise, onde às vezes os valores são esquecidos. Mediante a Educação Religiosa podemos resgatar estes valores, pois conhecendo e respeitando as particularidades do outro conseguimos uma convivência melhor e mais pacífica”.

A possibilidade de que nos tornemos mais humanos , do ponto de vista de um entrevistado, está no convívio harmônico com a natureza , matéria de singular importância, pode ser muito explorada por intermédio da Educação Religiosa, especialmente considerando a forma como o nosso planeta tem sido tratado e em face de ameaças reais, como resultado do aquecimento global.

Segundo uma entrevistada “o desenvolvimento de um trabalho positivo, pelo educador, dependerá, em grande parte, do suporte que a instituição de ensino lhe oferecerá”. Neste contexto, lembra que é fundamental a participação, o envolvimento e o comprometimento dos educadores para que os valores éticos estejam presentes nas práticas educativas.

Para os entrevistados, em sala de aula deve-se procurar promover o amor e o respeito por si mesmo, pelo outro e pela natureza, a tolerância, a generosidade, o comprometimento com a vida, a amizade, a alegria de viver, a auto-estima e a afetividade, o “saber ouvir”, por meio de jogos, “diálogos abertos” ou conversas informais. A discussão de temas livres nos seminários, nas dinâmicas, nos debates, nas leituras reflexivas, nos filmes, nas aulas expositivas, nas entrevistas, no teatro, nas análises de situações diversas, trabalhos em grupo com base na vivência do aluno despertam para a formação valorativa.

Na segunda etapa da pesquisa entrevistou-se professores da rede particular e pública. A professora responsável pelo Ensino Religioso da rede estadual de ensino Pós-graduada em História do Brasil e em Educação Religiosa, atuando como educadora por 23 anos. Possui entre 50 e 60 anos e escolheu ser educadora por gostar de estar no meio dos adolescentes ensinando no intuito de ajudá-los.

A professora considera que o Ensino Religioso tem a “função de focar os valores e ajudar os alunos a compreender que eles são muito importantes para sua formação dentro da sociedade”. Nesta disciplina, os conteúdos programáticos são elaborados pelo professor “com o objetivo de ajudar o aluno a ser um cidadão de respeito dentro da sociedade.”

Os temas privilegiados são educação, respeito, amor, solidariedade, fraternidade e família. A professora entende por ecumenismo o “movimento que visa a unificação das igrejas cristãs”, sendo o pluralismo religioso respeitado dentro da sala de aula não se falando em uma religião específica.

Segundo a professora “formação de valores é muito importante dentro do conteúdo”, sem ser objetiva e não respondendo a questão proposta. Ela diz existir projetos interdisciplinares com o Ensino Religioso, que pode ser trabalhado com interpretações de texto, pesquisas e artes, mas sem afirmar se existe ou não na instituição em que trabalha.

A professora acredita que o ensino religioso não deveria ser facultativo para os alunos pois é uma disciplina como as outras, porém não é difícil avaliar os alunos por esse motivo, não encontrando dificuldades até o momento. A dificuldade encontra-se na não reprovação dos alunos e na falta de interesse do mesmo. A professora demonstrou ter muitas dúvidas e um grande despreparo e falta de conhecimento sobre a disciplina.

As professoras de Ensino Religioso do ensino confessional possuem idade entre 40 e 50 anos e entre 50 e 60 anos. As formações são, respectivamente graduação em Ciências Sociais com curso de atualização para professores de Ensino Religioso, graduação em Pedagogia, atuando por 17 anos e 20 anos na área de educação. Uma das professoras alegou que se tornou educadora não por opção, mas por oportunidade de estudo e posteriormente de atuação. A outra professora (graduada em Ciências Sociais, afirma ter escolhido ser uma educadora por vocação.

As professoras alegam ter optado por lecionar Ensino Religioso por ter uma participação ativa na igreja, sendo convidadas a dar aulas na área o que possibilitou a elas uma maior integração entre o que se vive e o que é possível ensinar.

A experiência de trabalho das professoras restringe-se nas escolas confessionais. A função da disciplina, segundo elas, é refletir sobre a vida a partir de uma perspectiva fundada em valores cristãos.

O ensino religioso deve ser uma preocupação de toda escola, segundo as professoras, embora a professora uma acredite que no ensino religioso exista uma oportunidade maior para isto. As professoras buscam trabalhar valores como respeito, amizade, amor,

solidariedade, justiça, honestidade, etc, a partir de uma metodologia diversa que envolve vídeos, aulas expositivas, debates, seminários e dinâmicas. Segundo as professoras, a discussão sobre a formação de valores ainda é “tímida” e restrita à reuniões mensais ou encontros específicos da área, ou seja, sabem que devem formar para os valores mas faltam-lhes discussões fundamentadas para isso.

As professoras demonstraram distinguir o ensino doutrinário da ação pastoral, alegando que “não cabe ao E.R. A tarefa de doutrinar, mas sim de refletir com os alunos a experiência e a vivência de fé e seu relacionamento com o sagrado”. As dificuldades deparadas pelos profissionais no cotidiano encontram-se na relação com os adolescentes, na motivação dos alunos em um mundo “informatizado e descartável”. Tenta-se transmitir a idéia de Deus como um amigo presente em todas as horas, um ser que os ama como pai e mãe.

As professoras demonstram um preparo maior, e um maior suporte institucional para lecionar Ensino Religioso. O interesse institucional também norteia todas as atividades ligadas à disciplina, o que favorece ao professor na formação segundo elas nos valores cristãos.

A constatação dos educadores em reconhecer a importância da formação de valores a partir do E. R, aponta-nos para uma questão crucial que é a preparação deste profissional para sua atuação como docente da área. Há um hiato na formação desse profissional que vai desde sua legitimação e ação no espaço da escola até a ausência de material didático e formativo.

Tendo em vista que existe uma polêmica em torno da formação do profissional dessa área e de sua fundamentação teórica, percebe-se que as instituições na formação desse profissional tem apresentado caminhos estranhos nos que se refere a sua atuação. Mesmo levando em conta os aspectos históricos e políticos dessa disciplina é necessário enfrentar problemas e desafios dessa área de conhecimento agora reconhecida pelo MEC. Alguns que apontamos como fundamentais:

- a) Fundamentação epistemológica dessa área de conhecimento;
- b) Formação de pessoas habilitadas para atuação nessa área;
- c) Construção de um conhecimento mínimo que possa refletir no currículo;
- d) Construção de material didático acessível aos profissionais

Isto posto, a formação de valores está em todas as áreas que atuam na educação. ER deve contribuir nessa formação a partir de valores que atribuam sentido existência da vida em relação ao outro e de que maneira o ethos está presente nas religiões e na formação dos indivíduos.

O que se tem percebido na prática dos professores é uma repetição do ideal de valores muitas vezes atrelado a religiões, sem contudo acompanhar o aspecto geracional da juventude apresentando na maioria das vezes valores que necessitam ser discutidos , atualizados e acompanhados.

Por mais que os professores reconheçam a importância da formação de valores a partir do ER é fundamental debruçarmos sobre aspectos geracionais da juventude apresentando e discutindo fundamentação teórica suficiente que possa levar à formação a longo prazo ; mediante valores que tragam o outro em cena e o reconheçam como pertencente a humanidade. É evidente que o ER deve formar valores , mas tem faltado aos professores discussões e acompanhamento teórico dessa área de conhecimento.

Bibliografia

CORTELLA, Mario Sergio & TAILLE. *Labirintos da Moral*. São Paulo : Papyrus, 2006.

FERREIRA, Amauri Carlos. *Ensino Religioso nas Fronteiras da Ética*. Petrópolis: Vozes, 2002.

SENA, Luzia. *Ensino Religioso e Formação Docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2006.

OLIVEIRA, Lilian Blanck et all. *Ensino Religioso no Ensino Fundamental*. São Paulo : Cortez, 2007.

O Ensino Religioso na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394/96

*Robson Stigar**

Introdução

A presente comunicação relata da forma panorâmica a pesquisa que venho desenvolvendo no mestrado de Ciências da Religião da PUCSP, que tem como tema: A concepção de Ensino Religioso na atual Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9394/96.

As motivações desta pesquisa nasceram a partir da minha experiência de professor de Ensino Religioso na rede pública estadual de ensino no estado do Paraná, onde constatei as dificuldades de se trabalhar com a disciplina de Ensino Religioso devido a própria concepção de Ensino Religioso que o artigo 33 da atual LDB estabelece.

Constatei que a atual lei é ambígua e esta situação prejudica a identidade do Ensino Religioso, e isso acaba por se refletir na comunidade escolar, acadêmica e na sociedade em geral. A atual redação do artigo 33 da LDB traz inúmeras dificuldades a respeito da sua identidade, principalmente quanto ao seu conteúdo curricular e contratação de professores. Por isso optei, como tema da minha pesquisa, investigar como foi constituída, no tempo e no espaço a concepção de Ensino Religioso que permeia o referido artigo 33 da atual LDB.

O Ensino Religioso na atual LDBEN

Após a promulgação da atual LDB, a educação passou por inúmeras mudanças. Novos parâmetros surgiram e nortearam a educação. O mesmo processo também aconteceu com a disciplina de Ensino Religioso, que passou a ser orientada pela nova redação do artigo 33 da LDB e desenhada como área de conhecimento, passando a ser um novo foco de pesquisa, reflexão e também como componente curricular, tanto no aspecto religioso como pedagógico.

Assim em face da atual LDB, temos um novo paradigma para o Ensino Religioso: outrora tínhamos o ensino religioso confessional (Doutrinal). Com o passar do tempo, a Igreja Católica cedeu espaço ao Estado que passou a ministrar o Ensino Religioso com a metodologia Inter-confessional (Valores cristãos). Entretanto, percebe-se atualmente que o Ensino Religioso deve acompanhar a pluralidade religiosa e social que temos em nossa sociedade. Daí nasce a necessidade de trabalharmos o Ensino Religioso a partir do aspecto fenomenológico (Fenômeno Religioso), no qual a religiosidade passa a ser vista como um todo.

* Professor de Filosofia e Ensino Religioso, Licenciado em Filosofia, Licenciado em Ciências Religiosas, Bacharel em Teologia, Especialista em Psicopedagogia, Especialista em Educação, Tecnologia e Sociedade, Especialista em Filosofia da Arte, Especialista em Catequética, Especialista em Ensino Religioso, Especialista em História do Brasil, Aperfeiçoamento em Sociologia Política, MBA em Gestão Escolar, Mestrando em Ciências da Religião. robsonstigar@hotmail.com – (41) 99715822.

Sendo assim se faz necessário explicitar a concepção de Ensino Religioso proposta na atual LDB, pois a lei não é clara, aliais, é ambígua. Atualmente temos na data de 22/07/1997, a lei 9475 que dá nova redação ao artigo 33 da lei 9394 de 20/12/1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Vejamos o que diz o artigo 33 na atual LDB:

Art. 1o - O art. 33 da Lei No 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação: alterado pela lei 9475 de 22/07/1997.

“Art. 33 - O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§1o - Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§2o - Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso.”

Art. 2o. Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3o. Revogam-se as disposições em contrário.

No meu entender a nova redação do artigo 33 é ambígua e composta por vários interesses institucionais, pois menciona que o Ensino Religioso é de matrícula facultativa para o aluno, porem é obrigatória pro estabelecimento de ensino, estabelece ainda que os estabelecimentos de ensino junto com instituições cíveis regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do Ensino Religioso e estabelecerão ainda as normas para a habilitação e admissão dos professores, deixando assim que cada estado ou município busquem novas orientações dentro dos parâmetros que a LDB estabeleceu, na verdade esses parâmetros são fracos e com isso permitem que haja conflitos e aproveitamentos.

Lamentavelmente a forma com que o artigo 33 da atual LDB esta escrito não favorece uma postura neutra diante do fenômeno religioso, já que não define os conteúdos, nem a contratação de profissional qualificado e habilitado, já que deixa a opção ao educando de ser facultativo.

O Estado tem um compromisso ético com a educação, com a sociedade e com as religiões. Compete ao Estado garantir que a escola seja qual for sua natureza, ofereça Ensino Religioso ao educando, respeitando as diversidades de pensamento e opção religiosa e cultural do educando, contribuindo assim para que o Ensino Religioso expresse sua vivência ética pautada pela dignidade humana.

O objeto da pesquisa é a concepção do Ensino Religioso na atual LDB. Pretende pesquisar o tempo histórico e o espaço político na construção da atual proposta do Ensino Religioso. A pesquisa terá seu termino no primeiro semestre de 2009. O enfoque da abordagem caminha pela área de fundamentos das ciências da religião, porquanto busca as concepções que embasam a atual lei sobre o Ensino Religioso.

Hipótese:

A Hipótese que apresento nesta pesquisa é que a concepção de Ensino Religioso apresentada no artigo 33 da atual LDB seria uma concepção “mista” e constituída por uma composição de varias correntes e interesses. Na verdade existe uma grande ambigüidade na redação do artigo 33 da atual LDB sobre a concepção de Ensino Religioso e sobre as suas deliberações.

Supomos que a atual redação do artigo 33 da LDB teria sido uma saída estratégica e política para agradar os vários grupos religiosos e não religiosos existentes na sociedade brasileira, principalmente a CNBB, o FONAPER, os evangélicos, as demais instituições religiosas e também o próprio grupo do NÃO, que milita pela exclusão do Ensino Religioso no espaço escolar. Essas correntes, cujos lobbies se fizeram presente no congresso nacional, levaram a uma lei de consenso, por natureza ambígua, que reflete seus interesses divergentes.

Objetivos da Pesquisa:

O principal objetivo desta pesquisa é contribuir para a melhoria da qualidade do Ensino Religioso ministrado nas escolas; Subsidiar os profissionais do Ensino Religioso com mais uma reflexão sobre a concepção, a estrutura e o funcionamento do Ensino Religioso; Promover conhecimentos sobre a atual proposta do Ensino Religioso, de modo a auxiliar estes profissionais e estudantes no exercício da profissão; Possibilitar uma reflexão critica sobre o tema e os problemas do Ensino Religioso no espaço escolar; Compreender a raiz da ambigüidade do Ensino Religioso.

Considerações finais:

Este trabalho pretende investigar a fundo as razões da ambigüidade do artigo 33 da atual LDB, pois se constata varias problemáticas na disciplina de Ensino Religioso. Como consequência, a escola oscila entre opções pastorais e catequéticas e correntes mais secularizadas que enfatizam o Ensino Religioso como disciplina que focaliza o fenômeno religioso e a formação da cidadania, não tendo assim uma identidade clara de definida.

Bibliografia:

- CARON, Lurdes (org.) e Equipe do GRERE. *O Ensino Religioso na nova LDB*. Histórico, exigências, documentário. Petrópolis: Vozes, 1997, 85 pp.
- FERNANDES, Maria Madalena S. *Afinal, o que é o ensino religioso?* Sua identidade própria em contraste com a catequese. São Paulo, SP: Paulus, 2000, 78 pp.
- FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *Ensino Religioso: perspectivas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1994, 126 pp.
- FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. *Ensino Religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GRUEN, Wolfgang. *O Ensino Religioso na escola*. Petrópolis: Vozes, 1995, 162 pp.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002, 159 pp.
- PASSOS, João Décio. *Ensino Religioso: construção de uma proposta*. São Paulo, SP: Paulinas, 2007, 143 pp.
- VIESSER, Lizete C. *Um paradigma didático para o Ensino Religioso*. Vozes, 1994, 69 pp.

Rumo a uma espiritualidade laica, sem crenças, religiões e deuses

Neuza de Fátima Brandellero¹

Resumo: O presente artigo apresenta Marià Corbí, cujo trabalho mais recente é o livro *Hacia una espiritualidad laica, sin creencias, sin religiones, sin dioses*, como uma das novas possibilidades de espiritualidade em nossa sociedade. O texto de Corbí vai gerando uma série de perguntas, tais como: qual a contribuição das grandes tradições religiosas? Qual a importância e a prática do silêncio? Os ateus estão condenados a viver sem uma espiritualidade? Será possível uma prática totalmente laica, sem nenhuma crença, religião ou deuses? Em uma sociedade laica há espaço para o amor gratuito? Esta “nova espiritualidade” pode ajudar a melhorar as relações entre os humanos e com o planeta terra? Como? Onde estão seus adeptos? Qual a novidade que Marià Corbí vem despertar entre nós? Novidade ou Antigüidade? É possível ensinar na academia e nas escolas este novo tipo de espiritualidade? A tecnologia cada vez mais avançada ajuda a construir ou destruir? O próprio autor nos apresenta algumas possibilidades de resposta.

Palavras-chave: Espiritualidade, Ateísmo, Religião, Tecnologia, Humanismo.

Após alguns dias de leitura do texto de Marià Corbí *Hacia una espiritualidad laica sin creencias, sin religiones, sin dioses*² e fazendo um esforço para captar o significado desta abordagem, fiquei olhando para a realidade que cerca este mundo em que habitamos: a natureza nas suas mais diversas formas, animais e vegetais, o cosmo com sua grandeza imensa e a complexidade do próprio ser humano. Precisei fazer um silêncio que fosse capaz de falar e que eu mesma pudesse colocar um novo sentido em todas as coisas e pessoas.

Dando tempo ao próprio tempo e o texto parece que começou a ter um significado novo capaz de desvendar outras realidades deixadas para depois ou mesmo não vistas. Trata-se de uma “nova espiritualidade”, sem religião, sem deuses e sem crenças. Na verdade este assunto, o ateísmo, sempre esteve presente entre nós, mas ele caminha sem fazer muito barulho e discretamente. Precisava se cuidar! Era diferente e nem sempre bem visto e bem-vindo.

Em nossa sociedade com tecnologias avançadas e a mudança contínua e rápida, o ser humano vai perdendo sua qualidade humana. Isto pode ser o motivo que cada vez mais as pessoas começam a se manifestar visivelmente e declarar sua opção não religiosa, sem o medo das fogueiras do passado. Elas não são hereges! São pessoas que também desejam contribuir para que o mundo seja um pouco melhor e um maior número de pessoas possa ser feliz. Devem ser ouvidas, amadas e acolhidas com todo respeito. O diferente não deve causar susto e muito menos ser tratado com desprezado, massacrado pela mídia, acadêmica e grupos religiosos.

Valorizar o outro diferente, significa reconhecer o valor que ele possui. É difícil! É morrer! Mas é possível! E pode ser que aconteça uma nova relação harmoniosa entre os humanos e todo o planeta. E aqui mesmo poderá ser o “paraíso” ou o “inferno”. Melhor que seja o “paraíso”, onde viveremos plenamente como humanos em toda a sua potencialidade. Será utopia? Sonho? Não! Não, posso aceitar que seja utopia ou um sonho, pois são muitas as pessoas que sonham e lutam. Lutam e sonham entregando

¹ Doutoranda em Ciências da Religião da PUC-SP. neuzaaaa@pop.com.br

² CORBÍ, Marià. *Hacia una Espiritualidad Laica sin creencias, sin religiones, sin dioses*. pp. 295-342.

suas vidas pelo bem da humanidade, colocando um novo sentido nas realidades imanentes.

Rubem Alves, em seu livro: *o que é religião?* Faz um comentário que pode esclarecer nossa temática: *“No mundo sagrado, a experiência religiosa era integrante de cada um, da mesma forma que o sexo, a cor da pele, os membros, a linguagem. Uma pessoa sem religião era uma anomalia. No mundo dessacralizado as coisas se inverteram. Menos entre os homens comuns, externos aos círculos acadêmicos, mas de forma intensa entre aqueles que pretendem já haver passado pela iluminação científica, o embaraço diante da experiência religiosa pessoal é inegável. Por razões óbvias. Confessar-se religioso equivale a confessar-se habitante do mundo encantado e mágico do passado, ainda que apenas parcialmente. E o embaraço vai crescendo à medida que nos aproximamos das ciências humanas, justamente as que estudam a religião”*.

“Deus existe? A vida tem sentido? O universo tem uma face? A morte é minha irmã? A estas perguntas a alma religiosa só pode responder: “Não sei. Não sei. Mas desejo ardentemente que seja assim, e me lanço inteira, porque é mais belo o risco ao lado da esperança que a certeza ao lado do universo frio e sem sentido”.³

Qual a novidade que Marià Corbí vem despertar em nós? Novidade ou Antigüidade? O próprio texto vai gerando muitas perguntas, rumo a uma espiritualidade laica, sem crenças, sem religiões e sem deuses, é uma das novas possibilidades de espiritualidades em nossa sociedade e que silenciosamente está se tornando cada vez mais visível. As grandes tradições religiosas podem contribuir? Como? Os ateus estão condenados a viver sem uma espiritualidade? Qual a importância e a prática do silêncio, do amor gratuito que o texto propõe? Será possível uma espiritualidade totalmente laica? Esta “nova espiritualidade” pode ajudar a melhorar as relações humanas e planetárias? Onde estão as pessoas que professam esta espiritualidade? É possível ensinar esta espiritualidade nas escolas e academias?

Corbí apresenta os seres humanos como necessitados e desejosos do objeto, comparando-os aos caçadores e predadores, capazes de destruir e matar tudo em sua volta para conseguir a caça e saciar sua necessidade biológica. *“Nós os seres humanos precisamos depredar em volta de nós, matando e destruindo para viver. O mundo em que vivemos é um campo de caça”*.⁴ As religiões e os líderes espirituais ensinam que o ser humano possui outras necessidades além das biológicas, *“no entanto, segundo o testemunho de todas as religiões e de todos os mestres, nossa condição de depredadores não é a única possibilidade. Mas há uma outra capacidade de perceber, conhecer e sentir tudo o que nos rodeia e a nós mesmos. É a possibilidade mais completa de gratuidade, sem buscar nada”*.⁵ A gratuidade é fonte de humanização, capaz de tornar caçadores em humanos que agem pela gratuidade é uma transformação extraordinária nas atitudes cotidianas, *“Quando há a gratidão e o desinteresse, dizemos que se tornou espiritualizado”*.⁶ É uma verdadeira conversão de costumes.

As grandes tradições religiosas e dos mestres espirituais com suas narrações, possibilitam ao ser humano a capacidade de dar um novo sentido aos objetos, onde não há mais lugar para o egocentrismo. Isto é algo profundamente desconcertante e desconfortante, porém capaz de trazer à luz um novo conhecimento, um novo modo de ser diante das realidades. *“Propõem a possibilidade de um conhecer e de um sentir não*

³ ALVES, Rubem. *O que é religião?* pp.11. 126

⁴ Ibid., p. 295.

⁵ Ibid., p. 296.

⁶ Ibid., p. 296

egoísta. *Que desarticule nossa construção de mundo, portanto nossa construção de conhecer e sentir egoísta*”.⁷ É um dos caminhos possíveis que a espiritualidade laica nos apresenta. A capacidade do ser humano em deixar desabrochar, finalmente, toda sua humanidade, o que realmente diferencia dos demais animais. É o novo sentido que tudo pode ter a partir do não egoísmo.

É muito difícil afirmar que alguma pessoa tenha extirpado toda a carga histórica e cultural que a religião tenha exercido sobre o sujeito. O ateísmo, não é necessariamente, algo que nasceu do nada e vazio. Pode até ser uma nova forma de viver uma certa religiosidade, sob diversos e novos nomes, espiritualidade laica, novas formas de espiritualidades e que traz em si resquícios das religiões.

André Comte Sponville em seu livro *O espírito do ateísmo* apresenta uma definição de espiritualidade sem Deus. *“A espiritualidade englobaria tudo, ou quase tudo, de uma vida humana: “espiritual” seria mais sinônimo de “mental” ou de “psíquico”. Quando se fala de espiritualidade, hoje em dia, no mais das vezes é para designar uma parte no fim das contas restrita, embora, talvez, aberta para o ilimitado da nossa vida interior: a que tem relação com o absoluto, o infinito ou a eternidade. É como que a ponta extrema do espírito, que também seria a sua amplitude maior[...]. Seres efêmeros, abertos para a eternidade; seres relativos, abertos para o absoluto. Essa abertura é o próprio espírito. A metafísica consiste em pensá-la; a espiritualidade, em experimentá-la, exercê-la, vivê-la”*.⁸ Espiritualidade, vida interior, infinito, eternidade são vocábulos próprio das tradições religiosas e dos mestres, impossível negar toda transcendência.

Marià Corbí, nos mostra que a vida para a espiritualidade é o silêncio interior, do qual nasce o conhecimento silencioso. É a prática deste exercício, tirado das tradições religiosas e dos líderes espirituais, que pode conduzir a uma espiritualidade laica. *“O caminho para a espiritualização é o caminho do silêncio. Silêncio de quê? De todas as construções que nossa necessidade projeta sobre o que existe[...]. O conhecimento silencioso é a presença absoluta, a presença da realidade absoluta, ainda que não seja presença de nada e de ninguém. A oferta única das tradições religiosas para as novas sociedades industriais de inovação e mudança contínua é o conhecimento silencioso, a possibilidade de escapar da identificação com a estrutura dual da realidade, na qual existe a pluralidade, o espaço e o tempo de nascer e morrer, para chegar a compreender que eu também sou e no qual não há pluralidade, nem espaço, tempo, nascer ou morrer, somente unidade”*.⁹ Como deve ser a prática do silêncio interior que conduz à espiritualidade religiosa? Não será um caminho parecido com este?

O conhecimento silencioso é possível a partir da prática do silêncio, que traz em si a raiz do amor incondicional a todos os seres. Somente no amor gratuito é possível um conhecimento mais profundo das realidades imanentes ganhando um novo sentido e a unidade tem sua razão de ser. *“O caminho ao conhecimento e o sentir silencioso são o caminho do amor e ao serviço incondicional aos outros e a terra. Enquanto permanecemos na dualidade, permanecemos em nossa condição de depredadores”*.¹⁰ Somente o amor gratuito é capaz de quebrar a dualidade egocêntrica do sujeito em relação ao objeto. Neste nível de crescimento a atitude é impossível dizer que é apenas uma espiritualidade laica!

⁷ Ibid., p. 297.

⁸ SPONVILLE, André Comte. *O Espírito do Ateísmo*. pp.128-129.

⁹ Ibid., p. 299. 300.302.

¹⁰ Ibid., p. 303

Onde estão os praticantes desta nova espiritualidade laica? Entre nós, discretamente. É possível encontrar nas academias, escolas, no mundo artístico, dos negócios, nos batalhadores pelo bem-estar do planeta (*greenpeace*), estão presentes em todos os meios. Entre os jovens, há uma grande porcentagem. Foi publicado uma pesquisa da Pucsp e que saiu no jornal diário de São Paulo dia 11 de maio de 2008, mostrando que entre os universitários da Pucsp há 19.5% de jovens com fé, mas sem religião e 6.1% que se dizem ateus. E a população Brasileira sem religião é 7.28%. Este número deve aumentar no decorrer desde século e porque não ensinar a espiritualidade laica nas academias e escolas? Deve haver um caminho epistemológico para a abordagem deste tema crescente.

Parece ser uma das contribuições que Marià Corbí, apresenta neste texto, rumo a uma espiritualidade laica, sem crenças, religiões e deuses. Um despertar para esta nova realidade e que deve ser levada em consideração com atitude de diálogo e respeito. Quem não deseja um planeta melhor e uma dignidade mais humana para todos? A tecnologia cada vez mais avançada poderá ser capaz de contribuir para a construção ou destruição do planeta é a própria pessoa quem decidirá. Voltará a ser caçador destruindo tudo em sua volta ou um ser humano que deixará florir sua humanidade através do amor gratuito?

Referências:

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 1999.

CORBÍ, Maria. *Hacia una Espiritualidad Laica sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2007.

SPONVILLE, André Comte. *O Espírito do Ateísmo*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

O conceito de religiosidade no modelo antropológico de ensino religioso

Wilian Ramos Marcos*

Resumo: O ensino religioso está presente no contexto educacional brasileiro desde os tempos da colônia. Durante muito tempo foi entendido como ensino da religião oficial, isto é, como elemento eclesial na escola, como se fosse uma extensão, uma parte da Igreja Católica presente no meio escolar. Essa situação criou a identificação do ER com a catequese eclesial. Com o tempo isso mudou, o ER não é mais entendido como catequese. Mudou também o panorama religioso brasileiro. A Igreja Católica não é mais hegemônica nem mantém as mesmas relações com o aparelho estatal de outros tempos. Surgiu uma nova consciência religiosa, decorrente do pluralismo religioso. Com o atual contexto de pluralismo, mesmo que haja pressões por parte das igrejas, não existe mais espaço para um ER entendido como catequese. Ele saiu de um contexto de ensino de religião para fundamentar-se em uma educação da religiosidade. Esta compreendida como a “atitude de abertura dinâmica que o homem realiza em direção do sentido radical de sua existência” (GRUEN, 1995). Este novo modelo de ER é também conhecido como modelo antropológico. Nesse sentido o presente trabalho pretende abordar alguns pontos de reflexão que o conceito de religiosidade permite levantar com relação à identidade do ER como elemento integrante da vida escolar e também com relação à formação de professores diante da perspectiva do pluralismo religioso.

Palavras-chave: Ensino religioso, religiosidade e pluralismo religioso.

Introdução

O presente artigo possui por objetivo abordar alguns pontos de reflexão que o conceito de religiosidade permite levantar com relação à identidade do Ensino Religioso (ER) como elemento integrante da vida escolar e também com relação à formação de professores diante da perspectiva do pluralismo religioso. Nesse sentido, pretende-se realizar uma breve apresentação histórica do ER no Brasil destacando-o em três fases. Na seqüência pretende-se apresentar um sucinto quadro de modelos de ER, destacando-se o modelo das Ciências da Religião e o modelo antropológico.

Constitui elemento de destaque a virada que ocorre no ER com a mudança da legislação com a Lei 9.475, em que se abre a possibilidade de pensar o ER fora do moldes teológicos. Finalmente pretende-se estabelecer uma reflexão dos modelos antropológico e das Ciências da Religião inseridos nesse contexto da mudança de foco do ER.

Breve histórico do Ensino Religioso

Segundo os *Parâmetros Curriculares Nacionais* (1997), o Ensino Religioso (ER), historicamente no Brasil, pode ser compreendido em três fases, considerando-se o período que decorre de 1500 até 1996.

A primeira fase vai de 1500 a 1800, nesse período vigora o regime de Padroado, isto é, a educação funciona como instrumento de evangelização por delegação pontifícia e assim tem-se o como ER o ensino da religião oficial, o Catolicismo.

A segunda fase vai de 1800 a 1964, nesse período ocorrem mudanças, a burguesia toma o lugar da hierarquia religiosa e dessa forma a educação passa a ser referendada

* Mestrando em Ciências da Religião – PUC Minas.

pelo Estado-Nação em que o objetivo é que a escola seja pública, laica e direcionada para todos. Esta fase compreende quatro etapas. A primeira de 1823 a 1889, referente a Monarquia Constitucional, a segunda de 1890 a 1930, que diz respeito à implantação do Regime Republicano, a terceira de 1937 a 1945 que representa o período do Estado Novo e a quarta etapa que os Parâmetros Curriculares Nacionais designam como terceiro período Republicano que vai de 1946 até 1964. Vale ressaltar que a partir da implantação do Regime Republicano o ER entra em um processo de questionamento de sua validade e pertinência em um Estado leigo. Ocorrem embates que refletem as posições políticas dos grupos que se colocaram em torno da temática da separação Igreja – Estado.

A terceira fase compreende o período de 1964 a 1996. Esta fase é entendida em duas etapas, a primeira que vai de 1964 a 1984, compreendido como quarto período republicano e a segunda que compreende o período de 1986 a 1996. Nessa fase o “A escola deixa de ser o espaço unitário e coerente de um grupo privilegiado. Com maior universalização do ensino, as mazelas e contradições da sociedade são trazidas para a Escola.” (*Parâmetros Curriculares Nacionais*, p. 17). Deve-se dar destaque para esta fase, pois nela ocorrem importantes mudanças. Instaure-se uma crise cultural na sociedade que tem conseqüências na Escola com a acentuação do processo de rupturas com as concepções vigentes de educação. Esta crise gera incertezas no âmbito escolar o que reflete no ER. Ele busca redefinição no âmbito curricular como disciplina curricular. Essa redefinição constitui-se como uma busca de identidade frente aos novos desafios que surgiram.

Modelos de Ensino Religioso

Uma primeira definição dos modelos de ER pode ser encontrada em GRUEN (1997), onde ele argumenta que basicamente existem dois modelos de ER, um confessional e outro não-confessional. Ele argumenta que o modelo confessional possui uma variante ecumênica e se coloca do lado do não-confessional por entender que “Só este modelo situa o Ensino Religioso dentro da estrutura do *estabelecimento escolar*, e o integra na lógica de uma educação sistemática própria do *sistema escolar*.” (GRUEN, 1997, p.90). A preocupação em adotar um modelo que possibilita a compreensão dessa disciplina como parte integrante do currículo escolar, reflete bem questões de fundo político que acompanham o ER em sua trajetória histórica no Brasil. O modelo confessional encontra razão de ser em uma sociedade na qual existe uma relação estreita entre Igreja Católica e Estado em que ser cidadão quase coincide em professar a religião oficial, ao passo que, em uma sociedade pluralista não se sustenta com facilidade, daí ser o modelo não-confessional o mais indicado.

Aprofundando um pouco mais a questão em PASSOS (2007) pode-se encontrar a argumentação de que a questão da laicidade do Estado e a confessionalidade religiosa pautou todos os esforços de se construir uma prática coerente do ER. E acrescenta que o momento atual oferece condições de se pensar um modelo de ER que supere essa tensão baseado na autonomia dos estudos de religião e da própria educação. Ele ressalta a existência de autores que trabalham com os modelos confessional, ecumênico e o modelo baseado no estudo do fenômeno religioso, também conhecido como educação da religiosidade e propõe três modelos, a saber: o catequético, o teológico e o das Ciências da Religião. E esclarece que

São possíveis de construção modelos pedagógicos, modelos que tomem como critério a participação das confissões religiosas na gestão do ER ou, ainda, modelos retirados de periodizações históricas. Existem outras formas de caracterizar e denominar o que aqui está sendo denominado *modelo* e que já foram apresentadas em bons estudos; a opção metodológica por essa nomenclatura tem um sentido didático que visa mapear as práticas existentes e projetar novas práticas do ponto de vista epistemológico. (PASSOS, 2007, p. 53)

O modelo catequético tem a ver com a educação da fé, que tem sua origem e desenvolvimento no seio das instituições religiosas. Vale ressaltar que com o advento da modernidade, juntamente com a reforma protestante, a catequese adquire caráter de defesa da verdade religiosa doutrinária, ocupando lugar em um campo de batalha em que se encontram igrejas cristãs em disputa entre si e com a razão autônoma, característica da modernidade. Esse modelo apologético de catequese influenciou diretamente o modelo catequético de ER.

O modelo teológico é marcado pela busca de uma concepção de ER com fundamentação para além da confessionalidade, no intuito de superar o modelo catequético e buscando uma concepção de religião, enquanto dimensão humana mais universal. Ele é característico do campo moderno em que a cristandade é superada e as questões da religião são colocadas em discussão com as demais disciplinas na busca de diálogo entre as religiões, sobretudo de ordem ecumênica. É a partir do Concílio Vaticano II que este modelo recebe suas principais orientações.

Finalmente PASSOS (2007) trata do modelo das Ciências da Religião. Este é o modelo que entende ser o mais adequado para o ER. Este modelo rompe com os dois anteriores, apesar de ainda estar pouco explicitado, mas figura nas recomendações atuais de fundamentação do ER. O rompimento com os dois modelos anteriores se dá em nome da autonomia epistemológica e pedagógica do ER. O autor se coloca do lado deste modelo pois entende que as “Ciências da Religião podem oferecer base teórica e metodológica para a abordagem da dimensão religiosa em seus diversos aspectos e manifestações, articulando-a de forma integrada com a discussão sobre a educação.”(PASSOS, 2007, p. 65)

Este modelo é interessante porque as Ciências da Religião são entendidas como o lócus epistemológico que fundamenta o ER como área de conhecimento, uma vez que, por se regular pela comunidade científica, oferece condições de superar a tensão existente nos modelos que mantêm algum vínculo ou traço que lembre a confessionalidade, ou seja, “despolitizar o ER no sentido de retirá-lo do campo de negociação das confissões religiosas e do Estado.” (PASSOS, 2007, p. 67)

O modelo antropológico de Ensino Religioso

Os modelos apresentados até aqui não pretendem ser absolutos, podem haver outras formulações. O que interessa é captar o movimento de transformação pelo qual passa o ER a partir do momento em que o mesmo é convocado pelas discussões promovidas pela sociedade pluralista moderna de reformulação de suas bases epistemológicas e da definição de sua identidade.

Segundo OLIVEIRA (2007), um importante marco para o ER encontra-se na promulgação da Lei 9.475, de 22 de julho de 1997, que alterou o artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) de 1996. O artigo 33 em sua formulação inicial permitia a presença do ER nas escolas públicas nos moldes Confessional e interconfessional. A mudança que ocorre com a promulgação de Lei 9.475 é de que a disciplina ganha espaço para ser ministrada em horários normais das escolas públicas de ensino

fundamental ao mesmo tempo em que determina que haja respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil, vedando as formas de proselitismo e também deixa a cargo dos sistemas de ensino a incumbência de para definir os conteúdos e as normas para habilitar e admitir os professores.

A partir de 1997, com a revisão do artigo 33 da LDB, estabeleceu-se nova concepção para o Ensino Religioso. Seu foco deixou de ser teológico para assumir um perfil pedagógico de re-leitura da questões religiosas da sociedade, baseado na compreensão de 'área de conhecimento' e orientado pelos Parâmetros Curriculares Nacionais. (OLIVEIRA, 2007, p. 58)

Deve-se dar relevância a esta mudança na legislação que culmina com a mudança do foco do ER. Quando ele deixa de ser teológico abre-se um novo campo de perspectivas para a disciplina. A proposta do modelo das Ciências da Religião se enquadra nesse âmbito de virada. É também nessa perspectiva que se pensa aqui um modelo antropológico. Essa nomenclatura que significar que a saída do ER do foco teológico permite pensá-lo a partir de uma perspectiva antropológica, sem no entanto excluir ou antagonizar com o modelo das Ciências da Religião. Acredita-se que o esforço, em ambos os casos, deve se dar em buscar esclarecimentos em como se constituirá o ER deixando de lado o foco teológico, ou seja, sem partir de princípios de fé como elementos fundantes do ER.

O conceito de religiosidade está presente nesse trabalho como fundamentação do que aqui se refere como modelo antropológico. PASSOS (2007) compreende que o conceito de religiosidade fundamenta o modelo teológico, ressaltando que o modelo das Ciências da Religião devem buscar sua fundamentação no objetivo de educar o cidadão. Isso se dá porque entende o conceito de religiosidade "(...) como a abertura do sujeito para o transcendente e para o crescimento espiritual (...)" (PASSOS, 2007, p. 134). Nesse sentido não é possível utilizar o conceito de religiosidade como pressuposto para o ER a partir da mudança de foco operacionalizada pela mudança na legislação, isto é, que não seja teológica.

Para fundamentar um modelo de ER entendido como antropológico faz-se necessário buscar outra significação para o conceito de religiosidade. Nesse sentido

religiosidade é a atitude dinâmica de abertura do homem ao sentido fundamental da sua existência, seja qual for o modo como é percebido este sentido. Não se trata apenas de uma atitude entre muitas: quando presente, a religiosidade esta à raiz da vida humana na sua totalidade. (GRUEN, 1997, p. 75)

O conceito de religiosidade entendido dessa forma, possibilita pensar a religiosidade como elemento presente na estrutura do ser humano, daí utilizar-se modelo antropológico. Convém destacar que este conceito de religiosidade permite pensá-la não como um elemento exclusivo da esfera das religiões institucionalizadas mas como uma categoria da antropologia filosófica. Nesse sentido, o modelo antropológico se constitui a partir da antropologia filosófica e não mais a partir de um modelo estritamente teológico. Não sendo a religiosidade exclusividade das religiões, pode-se dizer que todas as formas e tentativas de dar sentido à própria existência operacionalizadas pelo homem, estando no terreno das religiões (teológico) ou não, podem ser entendidas fazendo referência à religiosidade.

Considerações finais

O que se pretendeu com este artigo foi apresentar de forma bem sucinta uma reflexão sobre o conceito de religiosidade formulado por GRUEN(1995), em uma obra que se tornou referência quase obrigatória para quem pesquisa ou quer aprofundar um pouco mais sobre o ER.

Mais uma vez convém ressaltar que o atual momento é o da virada ocorrida com a legislação com a mudança de foco do ER. Essa mudança trouxe novas perspectivas e abriu um novo campo que convida pesquisadores e professores a colocarem-se em busca de uma definição da identidade do ER a partir da compreensão do mesmo como área de conhecimento. Some-se a esse quadro os desafios que a modernidade lança ao ER e também o atual panorama religioso brasileiro, uma realidade plural.

Tanto o modelo antropológico quanto o modelo das Ciências da Religião estão nesse cenário. O das Ciências da Religião é mais recente, porém o antropológico não perdeu sua relevância e ainda tem muito a contribuir.

O mais importante no momento talvez seja despertar nos professores de ER a necessidade de acompanharem a mudança de foco da disciplina.

Percebe-se que o profissional da disciplina muitas vezes ainda desenvolve suas aulas de acordo com a proposta interconfessional cristã, inserindo algumas informações sobre outras tradições de matriz oriental, africana e indígena. Identifica-se, outrossim, que esse profissional por vezes realiza pouca articulação dos conteúdos propostos com as grandes questões do ser humano e com a natureza do sagrado. (OLIVEIRA, 2007, p.58)

Outra dificuldade que o mesmo texto aponta com relação a desafios na escolarização do ER é o seguinte:

Outro possível agente determinante na demora de efetivação das mudanças talvez seja o posicionamento de professores que ainda não conseguem estabelecer necessária distância entre sua formação inicial de base confessional e a elaboração de uma visão plural e inclusiva do componente curricular de Ensino Religioso. (OLIVEIRA, 2007, p. 59)

Apesar do longo caminho feito até aqui, ainda há muito por se fazer e talvez o principal seja no momento focar os esforços na assimilação da mudança de foco do ER, seja por meio do modelo das Ciências da Religião, que parece ser muito promissor, seja por meio do modelo antropológico, ou ainda, de outros modelos que podem vir a ser formulados.

Referências

- FERNANDES, Ir. Madalena. Afinal, o que é o Ensino Religioso? São Paulo: Paulus, 2000.
- FERREIRA, Amauri Carlos. Ensino Religioso nas Fronteiras da ética. Petrópolis: Vozes, 2001.
- FONAPER. Parâmetros Curriculares Nacionais: ensino religioso. São Paulo: Ave Maria, 1997.
- GRUEN, Wolfgang. O Ensino Religioso na escola. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- OLIVEIRA, Lilian Blanck, et al. Ensino Religioso no Ensino Fundamental. São Paulo: Cortez, 2007.
- SANCHEZ, Wagner Lopes. Pluralismo Religioso: As religiões no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2005.
- PASSOS, João Décio. Ensino Religioso: Construção de uma proposta. São Paulo: Paulinas, 2007.

O modelo de ensino religioso nas escolas públicas em Portugal

Pedro Miguel Almeida*

Introdução

Em 05 de Outubro de 1910, teve lugar em Portugal a implantação do regime republicano e, com ele, o início da chamada I República, que durou até ao golpe de 28 de Maio de 1926, o qual instituiu uma ditadura militar. O seu término deu-se em 1933, iniciando-se, então, o Estado Novo que, embora diferente daquela, se caracterizou também por ser um regime contrário à democracia pluralista. A análise ou, até mesmo, a simples referência da grande complexidade de todo esse período que vai de 1910 até 1933, no tocante às questões políticas e suas implicações nas políticas de Estado para a Educação, marcadamente para o ensino religioso, excederia os limites desta nossa comunicação. Salientamos, apenas, o forte laicismo e anticlericalismo como marcas importantes da I República. Por exemplo, A Lei da Separação da Igreja do Estado, de 20 de Abril de 1911, no seu artº 10, considerava o ensino religioso, onde quer que fosse ministrado, como *culto público* e, no seu artº 170, fazia-o depender de autorização do Ministério da Justiça, quando ministrado fora dos templos.¹

Em 1935, já na vigência do Estado Novo, ocorreu uma revisão constitucional, que, no âmbito do ensino religioso nas escolas públicas, em Portugal, introduziu uma norma, como afirma o Prof. de Direito Constitucional, Jorge Miranda, introduzindo um sentido confessional nas escolas do Estado:

(...) a partir de 1935, na primeira revisão constitucional, iria haver uma norma constitucional que dizia que o ensino nas escolas do Estado seria orientado pela doutrina e moral católicas, ou pela doutrina e moral cristãs tradicionais no país. Portanto, veio a dar-se, expressamente, ao ensino religioso um sentido confessional. Na prática, as coisas eram muito diferentes, mas no texto constitucional isto iria ficar consignado, com pequenas alterações, até 1974.

[MIRANDA, Jorge, 2001, p. 179]

Em perfeita consonância com essa revisão constitucional, assumiu importância fundamental a Concordata de 1940, celebrada entre o Estado português e a Santa Sé. Especificamente sobre o ensino religioso público, o texto concordatário, no seu artº 21, expressa o seguinte:

O ensino ministrado pelo Estado nas escolas públicas será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs tradicionais do País. Consequentemente ministrar-se-á o ensino da religião e moral católicas nas escolas públicas elementares, complementares e médias aos alunos cujos pais, ou quem suas vezes fizer, não tiverem feito pedido de isenção.

* Licenciado em filosofia, pela Universidade Católica Portuguesa

Mestrando em Ciências das Religiões, na Universidade Federal da Paraíba

¹ Vide artº 10, 37º e 170º da Lei da Separação da Igreja do Estado, de 20 de Abril de 1911. Disponível em:

<<http://www.laicidade.org/documentacao/legislacao-portuguesa/portugal/republica-1910-1926/lei-da-separacao-da-igreja-do-estado>>. Acesso em: 12 de Junho de 2008.

[Concordata entre a Santa Sé e o Estado português, 1940. Disponível em: <<http://www.ucp.pt/site/resources/documents/ISDC/Texto%20da%20Concordata%20-%201940.htm>>. Acesso em: 09 de Junho de 2008.]

Se é, por um lado, importante o facto de o ensino religioso público em Portugal ter sido confessional até 1974, não menos importante é o facto de, já a Concordata de 1940, no seu art. 21 – anteriormente citado –, prever a possibilidade de isenção, mediante pedido expressamente formulado, de frequência desse ensino.

Evidentemente que uma tal possibilidade implicava uma não obrigatoriedade do referido ensino religioso, se bem que aquela era a excepção e não a regra, uma vez que esta era a de o ensino público ser orientado pelos princípios e doutrina moral já referidos.

Uma tal concepção surge-nos, hoje em dia, como inaceitável, segundo as bases, princípios e exigências de um Estado laico moderno como o é, aliás, o próprio Estado português, ainda que aquela concepção deva ser devidamente contextualizada, isto é, entendida à luz da época em que vigorava.

A ulterior evolução da concepção de ensino religioso nas escolas públicas – não implicando a eliminação desse ensino, mas sim uma concepção radicalmente diferente sobre o mesmo –, teve lugar já no âmbito da democracia constitucional portuguesa, a que a Revolução de Abril de 1974 abriu caminho e a Constituição de 1976 consolidou.

Porém, em termos do ensino religioso nas escolas públicas, a revisão constitucional de 1982 – a primeira, no regime democrático –, seria decisiva e clarificadora. Assim, o seu artº 43º, no seu nº 2 e nº3, afirma respectivamente o seguinte:

O Estado não pode atribuir-se o direito de programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes filosóficas, estéticas, políticas, ideológicas ou religiosas.

O ensino não será confessional.

[Assembleia da República, Constituição da República Portuguesa, 1982, p. 44]

De facto, o artigo acima citado não deixa quaisquer dúvidas quanto à laicidade do Estado, no que se refere ao ensino, implicando assim uma concepção completamente distinta da que vigorava na época do Estado Novo.

A questão fundamental, particularmente no que se refere ao seu nº 3, é a de se saber qual o entendimento mais acertado quanto a uma correcta laicidade do Estado, no âmbito do ensino. E é aí que tem existido toda uma polémica entre os que defendem a legitimidade do ensino religioso – cristão ou não –, no ensino público e os que têm um posicionamento contrário.

Para um maior entendimento do que está em foco, é importante não esquecer a Declaração Universal dos Direitos do Homem e o facto do artº 16º, nº 2 da Constituição da República Portuguesa, estabelecer que aquela é base de interpretação dos preceitos constitucionais respeitantes aos direitos universais. Assim, o nº 3 do artº 26º daquela Declaração afirma o seguinte: *Aos pais pertence a prioridade do direito de escolher o género de educação a dar aos filhos.*

Tendo em atenção o que se acaba de referir, o posicionamento que tem prevalecido, inclusive por parte do próprio Estado português, é o de que a presença do ensino religioso nas escolas públicas não coloca em causa o princípio do ensino não confessional e o carácter laico do Estado. Esse posicionamento deve-se, entre outros, aos seguintes factos que são precisamente invocados para o sustentar: a) o de que o

Estado não faz sua uma determinada concepção religiosa, incluindo a cristã; b) o de que a definição das directrizes, programas, manuais, etc, do ensino referido são da responsabilidade das entidades religiosas que o ministram, assim como os professores indicados, ao invés de serem da responsabilidade do Estado e c) a invocação do já citado artº 26º da Declaração Universal dos Direitos do Homem.

Porém, importa aqui destacar que, se por um lado, prevaleceu o posicionamento favorável à legitimidade do ensino religioso nas escolas públicas, por outro lado, havia uma lacuna quanto à presença desse ensino, no que se refere a confissões cristãs não católicas e a confissões não cristãs. Uma tal lacuna foi, contudo, suprimida, num primeiro momento pelo Despacho Normativo nº 104/89 e, posteriormente, pelo Decreto/Lei 329/98, atribuindo-se, no caso deste último, regime de permanência e de generalização em todo o ensino básico e secundário do ensino, por parte das confissões aludidas, e estabelecendo-se critérios de leccionação, constituição de turmas, etc, no âmbito desse regime.

No âmbito da abertura a que acabámos de aludir, tornou-se então possível, nas escolas públicas, a leccionação de ensino moral e religioso diferente do ensino moral e religioso católico. É o caso – pelo menos, de que tenhamos notícia –, da Educação Moral e Religiosa Evangélica e do Ensino Religioso segundo os Ensinamentos Bahá'ís.²

Em 2001, foi publicada a lei da liberdade religiosa – lei 16/2001 –, consolidando a concepção laica do Estado e fomentando uma cultura de tolerância, de respeito, de cooperação, etc. Citaremos de seguida o artº 24 dessa lei, por ser o artº directamente relacionado com o ensino religioso nas escolas públicas:

1 – As igrejas e demais comunidades religiosas ou, em sua vez, as organizações representativas dos crentes residentes em território nacional, desde que inscritas, por si, ou conjuntamente, quando para o efeito professem uma única confissão ou acordem num programa comum, podem requerer ao membro do Governo competente em razão da matéria que lhes seja permitido ministrar ensino religioso nas escolas públicas do ensino básico e do ensino secundário que indicarem.

2- A educação moral e religiosa é opcional e não alternativa relativamente a qualquer área ou disciplina curricular.

3- O funcionamento das aulas de ensino religioso de certa confissão ou programa depende da existência de um número mínimo de alunos, que tenham, pelo encarregado de educação ou por si, sendo maiores de 16 anos, manifestado, expressa e positivamente, o desejo de frequentar a disciplina.

4- Os professores a quem incumbe ministrar o ensino religioso não leccionarão cumulativamente aos mesmos alunos outras áreas disciplinares ou de formação (...) e serão nomeados ou contratados, transferidos e excluídos do exercício da docência da disciplina pelo Estado, de acordo com os representantes das igrejas, comunidades ou organizações representativas. Em nenhum caso o ensino será ministrado por quem não seja considerado idóneo pelos respectivos representantes.

5- Compete às igrejas e demais comunidades religiosas formar os professores, elaborar os programas e aprovar o material didáctico, em harmonia com as orientações gerais do sistema do ensino.

[Lei 16/2001, D.R. 143/2001, de 22/07/2001, Série I – A, p. 3669]

Com as profundas transformações a que aludimos até aqui, tornou-se evidente que a Concordata de 1940, no que se refere especificamente ao ensino da religião e moral

² Vide, a esse respeito, no site da Aliança Evangélica Portuguesa, a parte da COMACEP – Comissão para a Acção Educativa nas Escolas Públicas: www.portalevangelico.pt, bem como a parte do EREB – Ensino Religioso segundo os Ensinamentos Bahá'ís, no site da Comunidade Bahá'í: www.bahai.pt

católicas nas escolas públicas, ficou simplesmente com falta de enquadramento, uma vez que era claro o sua falta de sintonia com a nova realidade. Assim, tornou-se urgente, necessária e salutar a sua revisão, o que veio a suceder apenas em 2004, num quadro de relacionamento amistoso, porém não sem algumas tensões, entre o Estado português e a Igreja Católica. Citamos os pontos 1 e 2 do artº 19, directamente relacionado com o ensino moral e religioso católico:

1. A República Portuguesa, no âmbito da liberdade religiosa e no dever de o Estado cooperar com os pais na educação dos filhos, garante as condições necessárias para assegurar, nos termos do direito português, o ensino da religião e moral católicas nos estabelecimentos de ensino público não superior, sem qualquer forma de discriminação.

2. A frequência do ensino da religião e moral católicas nos estabelecimentos de ensino público não superior depende de declaração do interessado, quando para tanto tenha capacidade legal, dos pais ou do seu representante legal.

[Concordata entre a Santa Sé e o Estado Português, 2004. Disponível em: <<http://www.emrcdigital.com/htmls/512.shtml>>. Acesso em: 09 de Junho de 2008.]

Pela parte do Estado português, a liberdade de aprender e ensinar, bem como o princípio da não confessionalidade do ensino público são reafirmados na Lei 49/2005, de 30 de Agosto (Lei de Bases do Sistema Educativo).³

Devemos apresentar, entretanto, um argumento, a que já o Prof. Pedro D'Orey da Cunha fez alusão⁴ e que é o seguinte: se este modelo de ensino religioso, nas escolas públicas é aceitável, então também é aceitável a possibilidade legal de uma disciplina de ateísmo. Se bem nos recordamos, o problema que este argumento levanta nunca foi cabalmente solucionado. Mas também é verdade que ele nasceu a partir de um âmbito teórico, ao invés de ter nascido em resultado da existência de pedidos de alunos ou encarregados de educação destes, no sentido de ser ministrada uma disciplina daquela a esses alunos.

Após toda a exposição de âmbito jurídico até aqui realizada, faremos referência, ainda que muito sucintamente, à fundamentação teológica, antropológica, pedagógica e escolar do referido ensino, segundo a visão da Igreja Católica. Nesse sentido, vejamos o que nos diz o Cardeal Patriarca de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo, quanto à fundamentação teológica (que é também antropológica):

A formação religiosa situa-se no conjunto harmónico da formação humana e tem a haver com uma visão global do homem e com uma análise objectiva da sua realidade interior e histórica. Se olharmos o homem desapaixonadamente, veremos que a abertura à dimensão religiosa é tão universal e objectiva como a abertura para o amor, a beleza e a verdade, o que nos leva a afirmar que uma formação integral deveria incluir sempre a componente religiosa.

[POLICARPO, D. José da Cruz, apud Deolinda Serralheiro, **O Acto Educativo Religioso e Moral**, Edição do Secretariado Nacional da Educação Cristã, 1996, p. 50]

Quanto à fundamentação pedagógica e escolar, Deolinda Serralheiro baseia-se no pensamento de Emílio Alberich que, de facto, como ela própria afirma, é um dos

³ Vide D.R. nº 166, de 30 de Agosto de 2005, I Série – A, Cap. I, artº 2, nº 3, p. 5125.

⁴ Vide CUNHA, Pedro D'Orey da. Educação em debate. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 1997.

autores mais bem informados, no que diz respeito à educação religiosa escolar. E dele faz a seguinte citação:

O facto religioso apresenta-se como portador de respostas para o sentido último da realidade, como um pôr em questão os seus próprios pressupostos que davam segurança e como um critério de avaliação da vida pessoal e social. Conhecer esta realidade, confrontar-se com ela e assumir face a ela uma atitude responsável parece fazer parte integrante dum verdadeiro processo educativo correctamente entendido.

[ALBERICH, Emílio, apud Deolinda Serralheiro, Opus citatum. cit., p. 57]

	<i>EDUCAÇÃO RELIGIOSA E MORAL ESCOLAR</i>	<i>CATEQUESE ECLESIAL</i>
<i>Enquadramento</i>	<i>Escola</i>	<i>Comunidade cristã</i>
<i>Destinatários</i>	<i>Alunos</i>	<i>Crentes e simpatizantes</i>
<i>Fins e Finalidades</i>	<i>Análise da questão de Deus e de Jesus Cristo; Procura de sentido para a vida humana, a história, o mundo. Familiarização com a realidade da fé e do anúncio que a sustenta; Ajuda na procura de uma atitude responsável e consciente face à fé. Elaboração da síntese fé-cultura; Compromisso familiar, social e/ou eclesial.</i>	<i>Desenvolvimento da fé inicial; Maturação da fé; Compreensão da fé; Introdução mais plena na comunidade eclesial; Celebração da fé; Confissão da fé no quotidiano; Compromisso familiar, eclesial e social.</i>
<i>Natureza</i>	<i>Abordagem educativa e cultural do facto religioso, em particular da religião judeo-cristã; Interdisciplinaridade – diálogo entre os humanismos, as ciências exactas e a teologia cristã; Mundividência cristã.</i>	<i>Enraizar-se na fé e chegar à confissão de fé; Fazer discípulos de Jesus Cristo; Redizer a actualidade da fé; Jogar a sua vida sobre o acto de fé.</i>
<i>Conteúdo e Método</i>	<i>Mistério cristão no seu essencial, considerado a partir das realizações históricas e segundo a multiplicidade das suas dimensões (Escritura, Tradição, reflexão teológica e moral, vida interna da Igreja e sua relação com o mundo...); Processo educativo sistemático e estruturado de nível igual ao das outras disciplinas curriculares.</i>	<i>Conhecimento da palavra de Deus e da Tradição eclesial; Referência particular ao Credo; Processo educativo inculturado para o crescimento da fé, até à maturidade.</i>
<i>Objectivos gerais</i>	<i>Informar séria e sistematicamente sobre o fenómeno religioso e, em particular, sobre a religião judeo-cristã. Formar para a compreensão e para o discernimento das situações concretas em ordem a escolhas livres e reflectidas no domínio religioso e cristão. Educar para a coexistência e para o diálogo numa sociedade religiosa e ideologicamente pluralista. Iluminar cristãmente as realidades quotidianas, os acontecimentos da história e</i>	<i>Suscitar um movimento de conversão para assegurar a unidade e a autenticidade de todo o percurso de maturação. Favorecer a consolidação de atitudes cristãs de fé, graças ao desenvolvimento harmonioso de três componentes: cognitiva, afectiva e activa. Acompanhar o dinamismo do crescimento da fé para a maturidade da existência cristã, nunca totalmente atingida.</i>

*os “factos” da cultura para a aprendizagem
da integração fé-cultura.*

Fonte: SERRALHEIRO, Deolinda, Op. cit., p. 178.

Se a visão católica, por um lado, apresenta diferenças fundamentais entre, por um lado, o seu ensino moral e religioso – seja na escola pública ou privada –, e pelo outro, a catequese, também apresenta, quanto à natureza da educação religiosa, o que considera serem concepções insuficientes e, por isso mesmo, redutoras:

Pode ser reduzida a uma simples informação chamada “científica” e neutra sobre o facto religioso. Esta proposição parece inadequada e insuficiente. Tratar-se-ia de um ensino sobre a religião e não corresponderia à importância educativa do problema religioso escolar correctamente entendido. O documento do Sínodo alemão de 1974 declarou que “no ensino da religião não se trata somente de dar informações sobre a religião e sobre a fé, mas também de tornar possíveis a religião e a própria fé.

A proposição que concebe a educação religiosa escolar como uma escola de religiosidade, tendo como objecto não as religiões ou as confissões religiosas historicamente existentes, mas o problema ou a dimensão religiosa considerada sob os seus aspectos universais e comuns, sem enraizamento histórico, é também insuficiente. Porque a religião não tem existência se não for encarnada sob a forma histórica das religiões e a importância histórica e sócio-cultural do facto religioso reenvia sempre à realidade histórica e social do fenómeno religioso tal como existe de facto e não ao problema religioso considerado abstractamente.

[SERRALHEIRO, Deolinda, Op. cit., p. 63]

Um outro aspecto interessante para ser analisado, mas que excede os limites da presente comunicação, diz respeito à renovação, por parte da Igreja Católica, da forma como, por intermédio dos seus professores de Educação Moral e Religiosa Católica, apresenta aos seus alunos a sua concepção moral e religiosa. Registre-se, a esse respeito, que essa renovação se tem dado de acordo com toda uma leitura dos sinais dos tempos, implicando novas abordagens hermenêuticas, etc, aliás, na senda da fecundidade do Concílio Vaticano II e de sua herança. Todavia, aquela renovação tem-se defrontado com algumas resistências por parte de posicionamentos mais conservadores que, por o serem, se encontram desfasados. Porém, parece que, apesar daquelas resistências, a renovação aludida tem conhecido, na actualidade, um novo impulso. Nesse sentido, ainda em termos de legislação, fazemos referência à portaria 157/2005, de 8 de Fevereiro, que, ao revogar o que se entendia por habilitações suficientes para a leccionação da disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica, veio permitir que a essa leccionação só aceda quem, de facto, tenha uma adequada formação teológica. Saliente-se, nesse âmbito, o papel desempenhado pela Universidade Católica Portuguesa.

Considerações finais

Foi nosso objectivo realizar, neste trabalho, uma síntese que contemplasse aspectos essenciais referentes ao ensino religioso em Portugal, destacando, então, condicionantes históricos e legais a eles relacionados.

Sabemos que o modelo vigente de ensino religioso, nas escolas públicas, aqui no Brasil, é diferente do modelo português e, precisamente por isso, é nosso desejo sincero e profundo que a presente comunicação contribua para uma reflexão e debate mutuamente enriquecedores.

Concordando-se ou não com o actual modelo português, parece ser evidente que ele não coloca em causa o carácter laico do Estado e o mesmo se diga do actual modelo brasileiro. Ressalve-se que laicidade e laicismo não são conceitos equivalentes, pois como recentemente escreveu o Prof. Anselmo Borges, o laicismo *não se contenta com um Estado neutro do ponto de vista confessional e garantindo a liberdade religiosa de todos. Vai mais longe, exigindo um programa positivo, de tal modo que o Estado reivindica para si uma vocação de transmissão de uma mundividência total do mundo, da vida e da própria morte. (07 de Junho)*

Tendo em atenção uma laicidade correctamente entendida e praticada, esse ensino encontra plena justificação. Revela-se imprescindível, não apenas por transmitir valores, mas também por educar para estes. Contribui para uma educação integral dos educandos e, por isso mesmo, o Estado laico não só não deve obstaculizá-lo, como deve até velar pela sua oferta legal àqueles.

GT Filosofia da Religião

A alienação-projeção como base do teísmo cristão, segundo a concepção de Feuerbach

Pedro Miguel Almeida*

Introdução

O pensamento de Feuerbach¹ exerceu grande influência na construção das idéias e reflexões dos três grandes mestres da suspeita: Marx, Nietzsche e Freud. De fato, cada um destes se apóia, a seu modo e, de acordo com a *contextualização* da sua época, no pressuposto fundamental da crítica de Feuerbach à religião, em especial, a cristã: a religião nada mais é do que expressão de alienação.

Em Marx, a religião é vista, não como alienação primeira, mas sim como consequência da grande e fundamental alienação ocorrida no âmbito económico-social, provocada pelo sistema capitalista, um sistema opressor e explorador e, por isso mesmo, injusto. Se por um lado, é certo que, segundo Marx, na religião se manifesta o *grito da criatura oprimida* que clama por justiça, não menos certo é o facto de que, para ele, a religião é o *ópio do povo*, na medida em que, em vez de contribuir para uma verdadeira transformação da sociedade, apenas consola, prometendo a felicidade num além ilusório. Por outro lado, a religião é também vista por ele como expressão burguesa. Já, em Nietzsche, a religião, muito em especial a cristã, é vista como a grande negação da vida e da alegria de viver, como um *platonismo para o povo*, segundo as suas cruas e amargas palavras. Finalmente em Freud, já no âmbito da psicanálise, por ele criada, a religião é encarada como *a projecção da figura do pai*, projecção essa alimentada pela experiência do medo, da culpa, etc, que o ser humano realiza.

Mesmo reconhecendo a originalidade das idéias acima aludidas e das contribuições de seus pensadores, não podemos deixar de identificar influências feuerbachianas. Observemos, então, a primeira parte da obra *A essência do Cristianismo*, de Feuerbach, para uma melhor compreensão do seu pensamento, que se faz presente, de forma explícita ou implícita, na obra dos referidos filósofos. Aquela começa por uma introdução composta por uma caracterização *da essência do homem em geral*, seguindo-

* Licenciado em filosofia pela Universidade Católica Portuguesa; Mestrando em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba

¹ Filósofo alemão do século XIX, L. Feuerbach nasceu em 1804 e faleceu em 1872. Iniciou estudos de Teologia em Heidelberg e, mais tarde, foi aluno de Hegel, cuja influência foi bastante importante no seu pensamento, embora, mais tarde, sobretudo a partir da sua obra *Para a crítica da filosofia hegeliana*, publicada em 1839, exerça uma forte crítica ao pensamento daquele, seu antigo mestre. A este escreveu uma carta em que anunciava o seu projeto de derrocada do dualismo entre a religião sobrenatural e o mundo sensível, não poupando, nessa senda, a concepção cristã de Deus.¹ Se a primeira fase do pensamento de Feuerbach foi essencialmente hegeliana (hegelianismo de esquerda), pode-se dizer que a ela se seguiu uma fase em que Feuerbach tudo fazia girar em torno do Homem. Por fim, delineou-se a última etapa do seu pensamento, definida como fase naturalista. As suas obras fundamentais são as seguintes: *De substantia una, universali et infinita*, sua tese de doutoramento; *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade* (1832, mas sob anonimato); *História da Filosofia Moderna de Bacon a Espinosa* (1833); *Sobre a Filosofia e o Cristianismo* (1839); *Para a crítica da filosofia hegeliana* (1839); *A essência do Cristianismo* (1841); *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842); *Princípios da filosofia do futuro* (1843); *A essência da Religião* (1845); *Lições sobre a essência da Religião* (1851) e *Teogonia* (1857).

se uma caracterização da *essência da religião*. A primeira parte, subdividida em vários capítulos, tem como tema *A religião no seu acordo com a essência do homem*. A segunda parte tem como tema a religião na sua contradição com a essência do homem. Segue-se a *aplicação conclusiva*.

Apesar das explicitações aludidas quanto à estrutura da obra, verifica-se ao longo de toda ela, uma repetição constante das suas ideias-chave: a alienação-projecção que a religião representa, a convicção de que o segredo da Teologia está na Antropologia, as contradições da Teologia e o remédio para superar tudo isso: a “revolução copernicana”, levada a cabo por Feuerbach, a fim de, eliminando a Teologia, a religião e, portanto, Deus, proceder à sua substituição por uma Antropologia integral, que devolveria ao Homem a sua verdadeira grandeza. Note-se, de passagem, que o Homem, na concepção de Feuerbach, não é tanto o homem concreto, mas sim o género humano, ou seja, a Humanidade no seu todo.

O mecanismo da alienação-projecção

No capítulo sobre *A essência da religião em geral*, Feuerbach analisa o mecanismo da alienação-projecção, tentando mostrar como o homem se projecta a si próprio, os seus atributos, em Deus, ser ilusório, nada mais representando senão, no seu próprio dizer, a essência objectivada do próprio sujeito:

(...) o objecto do sujeito não é outra coisa senão a essência objectivada do próprio sujeito. Tal como o homem é objecto para si, assim Deus é objecto para ele; tal como pensa, tal como sente, assim é o seu Deus. Tal o valor que o homem tem, assim o valor – e não mais – que o seu Deus tem. A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento do homem. Pelo seu Deus conheces o homem e, vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa. O que para o homem é Deus, isso é o seu espírito, a sua alma, o seu coração, isso é o seu Deus (...). (...) O homem começa por lançar a sua essência para fora de si, antes de a encontrar em si. A sua própria essência começa por ser para ele objecto com uma essência diferente. (...) A nossa tarefa é (...) mostrar que a oposição do divino e do humano é inteiramente ilusória e, por consequência, que também o objecto e conteúdo da religião cristã são inteiramente humanos.²

Não deixa de ser patente, na citação anterior, a influência de Hegel em Feuerbach, embora este realize uma total transformação da ideia-chave daquele: enquanto que, segundo Hegel, era o espírito absoluto que saía de si próprio, exteriorizando-se, “alienando-se”, em Feuerbach, porém, já não é o espírito absoluto que se exterioriza, que se “aliena”, que sai de si, mas sim o próprio Homem, que precisamente ao sair de si, projecta a sua própria essência, os seus próprios atributos em Deus, ser ilusório, enriquecendo este, na exacta medida em que ele, Homem, se empobrece. Por isso, a essência deste aparece estranha a si mesmo. Não a reconhece como sua, mas sim como de Deus.

Esta mesma concepção vai Feuerbach retomar no capítulo intitulado *Deus como lei ou como essência do entendimento* e que citaremos em seguida, dada a sua importância no que se refere especificamente à essência:

A religião é consciência de si, desprovida de consciência, do homem. Na religião, o homem tem como objecto a sua própria essência, sem saber que ela é sua; a sua própria essência é para ele objecto como uma essência diferente. A religião é a cisão do homem consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe é oposto. Deus não é o que o homem é – o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o

² FEUERBACH, Ludwig, *A Essência do Cristianismo*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, p. 22 a 24, 2002, 2ª edição.

homem o ser finito, Deus é perfeito, o homem imperfeito, Deus eterno, o homem temporal, Deus todo-poderoso, o homem impotente, Deus santo, o homem pecador. Deus e homem são extremos: Deus é o absolutamente positivo, a soma de todas as realidades, o homem o absolutamente negativo, a soma de todas as nulidades.

Na religião, o homem objectiva a sua própria essência secreta. É preciso (...) demonstrar que também esta oposição, este desacordo com o qual a religião começa, é um desacordo do homem com a sua própria essência.³

Tenha-se em devida atenção que Feuerbach não coloca em causa os atributos que constituem a essência do Homem, mas sim a ideia de que Deus seria a essência absoluta. O que ele coloca em causa é precisamente a transferência, a projecção que o Homem faz da sua própria essência, constituída pelos seus próprios atributos, para Deus, alienando-se, empobrecendo-se, dessa forma.

O Cristianismo é visto por ele como a *mais perfeita religião* e, por isso mesmo, a *pior e mais alienante*, na medida em que representa, de modo mais perfeito e completo, a transferência dos atributos do Homem para Deus.

Feuerbach realiza uma autêntica “revolução copernicana”, pretendendo mostrar que, ao contrário do que afirma o Cristianismo – o Homem é criado por Deus –, a verdade é que Deus é criado pelo Homem, sendo que o “segredo da Teologia está na Antropologia”. Totalmente convencido da grandiosidade da sua tarefa, afirma que:

O ponto de viragem necessário da história é, portanto, esta confissão e proclamação públicas de que a consciência de Deus não é senão a consciência do género, de que o homem pode e deve elevar-se acima das limitações da sua individualidade, mas não acima das leis, das determinações essenciais positivas do seu género, de que o homem não pode pensar, pressentir, representar, sentir, acreditar, querer, amar e adorar como essência absoluta nenhuma outra essência a não ser a essência da natureza humana.⁴

É necessário notar, porém, que a Religião, embora sujeita, posterior e necessariamente, a ser superada, tem uma função indispensável, como afirma o jesuíta português António Vaz Pinto, ao analisar o pensamento de Feuerbach:

Embora ilusória, a religião enquanto sair-de-si, do Homem, é condição de consciência, objectivação de si próprio, indispensável na consciência que o Homem vai adquirindo de si próprio. Toda esta atitude humana dá-se como que num movimento de sair de si – regressar a si, diástole-sístole, em que a diástole inicial (Religião) é condição e momento indispensável à sístole ulterior e final (Reinado do Homem).

Agora, na fase actual da Humanidade, ao impulso espontâneo e indispensável (apesar de ilusório) que constitui a Religião, deve seguir-se a reflexão, que fará regressar o Homem a si-mesmo, à Humanidade.⁵

Um outro aspecto-chave ao qual se deve ter atenção é o de que, se por um lado, o regresso do Homem a si-mesmo, realizando-se o percurso inverso da alienação-projecção, implica necessária e logicamente o eclipse desse ser ilusório – Deus –, por outro lado, implica também que o Homem readquirira os atributos *infinitos* que constituem a sua essência, cuja realização não diz respeito ao homem individual, mas à

³ FEUERBACH, Ludwig, Op. Cit., p.41.

⁴ FEUERBACH, Ludwig, Op. Cit., págs. 327 e 328.

⁵ PINTO, António Vaz, Ateísmo e Fé – à busca de Deus, Braga, Editorial A.O., p. 33, 1997.

Humanidade. Esta é entendida, não como o somatório dos seres humanos que a compõem, mas sim como a essência de que eles participam.

Porém, um pouco mais tarde – em 1845, Feuerbach, na sua obra *A Essência da Religião*, percebe a dependência do Homem... Isso leva-o a “deslocar” para a Natureza, a essência absoluta.

Apesar dessa alteração no seu pensamento, Feuerbach não conseguiu resolver a grande falha que tinha consistido em pensar que o Homem era a essência absoluta. Diante do exposto, uma pergunta poderia ser formulada: Onde está a perfeição dos atributos divinos realizada, seja na Humanidade, seja na Natureza?...

Na segunda parte da sua obra, Feuerbach ocupa-se, segundo a sua própria expressão, da *religião na sua contradição com a essência do Homem*, iniciando-se essa segunda parte com um capítulo intitulado *O ponto de vista essencial da religião*, seguindo-se-lhe outros capítulos sobre o que o autor considera serem exemplos de contradições: *a contradição no conceito da existência de Deus, a contradição na revelação de Deus*, etc.

A título de exemplificação do que Feuerbach considera ser a *contradição no conceito da existência de Deus*, considere-se a seguinte passagem:

Deus, a essência objectiva da religião, é a essência do homem que se objectiva a si mesma. A religião é a essência infantil da Humanidade. (...) A religião afirma, santifica, isto é, objectiva a essência humana. Eis a essência universal da religião. (...) As provas da existência de Deus têm como finalidade exteriorizar o interior para o separar do homem. Pela existência, Deus é convertido numa coisa em si: Deus não é apenas um ser para nós, um ser na nossa fé, no nosso ânimo, é também um ser para si, um ser fora de nós.

É naquilo com que se funda (...) a verdade da religião que lhe é justamente retirada a sua verdadeira essência e verdadeiro significado, o de ser a vida do homem em relação com a essência. Ao transformar a essência do homem numa essência diferente oposta ao homem, ela coloca-se em contradição com o homem (...). Todas as suas doutrinas se convertem no seu contrário, todos os seus conceitos se tornam eles mesmos em contradições que devem ser suprimidas. Tal é sobretudo o caso do conceito da existência de Deus.⁶

Ao longo de toda essa segunda parte, como aliás, em toda a obra de um modo geral, Feuerbach vai repetindo constantemente o seu pressuposto fundamental: o de que a religião é alienação, na medida em que o Homem transferiu para Deus, projectou nele a sua própria essência, dessa forma, empobrecendo-se. Mas cabe aqui perguntar, quanto a essa segunda parte da obra, o seguinte: será que Feuerbach *demonstra autênticas contradições* da religião e, especificamente, da Teologia? A esse respeito, é interessante a observação que faz o filósofo português António José de Brito:

(...) F. procede a um estudo de todo o Cristianismo, tal e qual a teologia o apresenta, apontando o que proclama “a contradição da existência de Deus”, “a contradição na essência de Deus em geral”, “a contradição na Trindade”, “a contradição entre a fé e o amor”, etc. Simplesmente, em vez de exhibir autênticas contradições internas, o que evidencia é que, se se aceitar o seu ponto de vista antropológico, há então contradições nas teses teológicas. Mas quem nos garante que a perspectiva antropológica de F. é que é verdadeira? São as contradições da teologia? Mas como, se tais contradições só existem se for verdadeira a tese antropológica?⁷

⁶ FEUERBACH, Ludwig, Op. Cit., pp. 241 e 245.

⁷ BRITO, António José de, Feuerbach. In: Logos – Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, Vol. II, cols. 530 e 531, 1990

Tendo em atenção as afirmações e interrogações do autor acima citado, bem como as demais objecções críticas, a que já fizemos alusão, em relação ao pensamento de Feuerbach, devemos referir também os aspectos eminentemente positivos contidos nesse pensamento. A sua posição central, segundo a qual, a religião é expressão de projecção-alienação, é abusiva porque generalizadora e não se encontra adequada e solidamente fundamentada. Porém, devemos perguntar o seguinte: se tantas e tantas vezes não ocorrem precisamente no âmbito da religião – aqui, em específico, da cristã –, fenómenos de projecção-alienação? Deve-se reconhecer que sim! Mas segue-se daí que *toda* a experiência religiosa é alienação-projecção, colocando-se em causa a verdade ontológica daquela?

O contributo de Feuerbach é valioso, na medida em que lança um desafio profundo ao homem crente: a confrontação com a sua própria concepção e experiência de Deus, que ele transmite à sua volta. Nesse sentido, o Homem vê-se “obrigado” a constantemente reflectir sobre a sua própria fé, purificando-a. O desafio é lançado, inclusive, de forma mais global, a todo o Cristianismo. A esse respeito, notem-se as seguintes afirmações de Urbano Zilles:

Devemos reconhecer que (...) teólogos e igrejas muitas vezes defendem Deus contra os homens, o além contra o aqui. A religião histórica muitas vezes defendeu Deus às custas da humanidade, o ser cristão às custas do ser homem. Na história do cristianismo muitas vezes Deus foi fabricado de acordo com os anseios e as necessidades ou finalidades do momento, criando Deus à sua imagem e semelhança.⁸

Não deixa de ser interessante a seguinte observação que Adriana Veríssimo Serrão – grande admiradora do pensamento de Feuerbach –, faz na Introdução à segunda edição portuguesa de *A essência do Cristianismo: Mesmo a teologia deste século soube entender a “negação de Deus”, ou até o diagnóstico da sua “morte”, como uma interpelação a um Cristianismo mais autêntico e renovado.*⁹

De facto, a teologia não ficou indiferente ao repto que lhe lançou Feuerbach, “obrigando-a” a repensar-se. Já em pleno século XX, no âmbito católico, foi decisivo o Concílio Vaticano II para uma renovada leitura dos *sinais dos tempos*, presente, entre outros documentos, na sua Constituição Pastoral intitulada *Gaudium et Spes*.

Mesmo o pensamento filosófico de cunho cristão tem conhecido toda uma evolução. Recorde-se, a esse respeito, toda a reflexão de Xavier Zubiri, interpretando o Homem, não de acordo com a velha metafísica, mas sim a partir da própria realidade.

Voltando ainda a Feuerbach e à coincidência por ele apontada, entre Homem e Deus, que António Vaz Pinto considera ser, por parte de Feuerbach, o seu grande acerto e ao mesmo tempo a sua grande ambiguidade, observe-se um excerto da reflexão feita por aquele:

O Cristianismo, em Cristo, revela precisamente não só quem é Deus, mas também quem é o Homem. Há (...) um sentido perfeitamente ortodoxo (que certamente não é o de Feuerbach) em que pode dizer-se que quando fala de Deus o cristão fala do Homem, já que a Revelação última, definitiva e insuperável de Deus é o Homem Jesus Cristo. (...) Se Homem e Deus, se Antropologia e Teologia não “coincidissem”, a criação e, sobretudo, a encarnação não se compreenderiam nem teriam sentido. Mas coincidência não é identificação e muito menos aniquilação de um dos termos.¹⁰

⁸ ZILLES, Urbano, *Filosofia da Religião*, São Paulo, Paulus, p. 118, 4ª edição, 2002.

⁹ SERRÃO, Adriana Veríssimo Serrão, Apresentação. In *A Essência do Cristianismo*, p. XXIII.

¹⁰ PINTO, António Vaz, Op. Cit., p. 40.

Considerações finais

Procurámos, nesta comunicação, centrar-nos no coração do pensamento de Feuerbach, no que diz respeito à religião, particularmente a cristã e apresentar aspectos positivos daquele pensamento bem como objecções essenciais a ele, sem deixar de reconhecer o lugar imprescindível que ocupa a sua obra *A essência do Cristianismo*, no conjunto da sua produção filosófica. No âmbito dessa análise, consideramos importante ressaltar o impacto da referida obra, por seu carácter demolidor da religião cristã, sobretudo, do racionalismo e do idealismo clássicos, que, segundo Feuerbach, a impregnavam. Nesse sentido, não esqueçamos a influência exercida por Hegel sobre Feuerbach e o modo como aquele concebia o Cristianismo. Nem tampouco as marcas do pensamento de Feuerbach na gênese do ateísmo contemporâneo.

Se olharmos para a história deste, verificamos que, muitas vezes, ele não prescindiu propriamente da noção de Absoluto. Simplesmente foi “preenchendo” o lugar de Deus com aquilo que foi considerando como absoluto... A esse respeito e, a propósito dos três mestres da suspeita, poderemos perguntar o seguinte: Onde está a sociedade sem classes pregada por Marx? Onde está o Super-Homem anunciado por Nietzsche? O ser humano é determinado pela sua vida psíquica pulsional – como pretendia Freud –, ou é apenas por ela condicionado, tendo toda uma riqueza que ultrapassa, de longe, esse condicionamento?

Apesar de todas as crises e contradições vivenciadas na época contemporânea, pese embora as suas conquistas, a vontade de sentido, no dizer de Viktor Frankl¹¹, é inerente ao ser humano, colocando-se com particular ênfase nesta época. Continuam de pé e inscritas no mais profundo do ser humano – apesar de todas as formas de relativismo –, as suas interrogações de sempre: O que é o Homem? Qual o sentido da vida e da morte? etc, as quais, entre outras, a filosofia vai tematizando e sobre elas reflectindo. Por outro lado, novas e complexas problemáticas se colocam, por exemplo, no domínio da Bioética, inclusive, no que diz respeito ao futuro do próprio planeta e à sobrevivência da Humanidade.

O tema deste Congresso – Sustentabilidade da vida e espiritualidade –, é particularmente oportuno e significativo. É nossa convicção que a sustentabilidade da vida ganha sentido e fecundidade enriquecedores, no quadro de uma espiritualidade que, em *autêntica escuta*, abrindo-se ao Absoluto¹², *entendido na verdadeira aceção da palavra*, ao mesmo tempo assuma um compromisso com a cidade dos homens, ajudando-a a ser mais fraterna, mais justa, mais solidária, mais respeitadora da vida e, por isso mesmo, mais humana.

¹¹ Vide FRANKL, Viktor, *La voluntad de sentido*, Barcelona, Editorial Herder, 1994.

¹² Vide a reflexão desenvolvida por D'Agostini, a respeito do em *Dicionário de Espiritualidade*, São Paulo, Paulus, 2ª ed., 1993.

Sobre a ética da compaixão. Estudo a partir de Nietzsche e Schopenhauer

*Edward Flaviano da Silva**

A presente comunicação mostra o estágio preliminar de coleta de dados para a dissertação de mestrado que se pretende desenvolver sobre o tema da moral da compaixão em Nietzsche. O ponto de partida é a crítica nietzscheana ao modo schopenhaueriano de abordar o princípio da compaixão em sua obra “O mundo como vontade e representação”. No aforismo 50 de *Humano demasiado humano*, Nietzsche apresenta uma investigação sobre o sentimento de compaixão. Este é o foco a partir do qual estabeleceremos os princípios de um debate entre os mencionados autores.

Tome-se como ponto de partida a reação que pode provocar em alguém a dor e o infortúnio alheio. O infortúnio do outro provoca tal desconforto no observador, que ele logo se apressa em sanar a manifestação da dor alheia. Por essa razão, entende o filósofo, as pessoas se passam por sofridas, pois desejam provocar no espectador o sentimento de compaixão:

Observemos as crianças que choram e gritam a fim de inspirar compaixão, e por isso aguardam o momento em que seu estado pode ser visto; tenhamos contato com pessoas mentalmente afligidas e perguntemos a nós mesmos se os eloqüentes gemidos e queixumes, se a ostentação da infelicidade não tem objetivo, no fundo, de causar dor nos espectadores. (NIETZSCHE, 2005, p.51).

Dessa forma, a sede de compaixão, de suscitar compaixão, é uma sede de gozo de si próprio e isso à custa do próximo. O ser humano usa do outro para obter prazer, mesmo em um estágio lastimável de vida. E assim resta ao indivíduo um poder, apesar de toda fraqueza.

Em outra via, para Schopenhauer, uma criança chora não é pela dor imediata, mas é a representação da dor que transmitimos a ela, pois a dor revela o destino comum de toda a humanidade, choramos a nossa própria sorte, a nossa própria vida rica em atos e que vai se tornar em nada. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 396).

Dessa maneira, o ser humano em Nietzsche é presunçoso, apesar da miséria, a vontade de poder continua a existir. Em Schopenhauer, a representação da miséria leva o ser a conhecer a sua finitude.

Ora, por que o ser humano se sente tocado e levado a eliminar as manifestações da dor do outro? A dor do outro é uma revelação da dor humana. Diante da dor o ser procura alternativas para dela livrar-se e encontrar prazer. É nessa perspectiva que Nietzsche afirma: “sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida”. (NIETZSCHE, 2005, p.75). Schopenhauer, de forma distinta, percebe a inerência da dor à vida e a impossibilidade de evitar a dor de viver. Para este último, percebemos que “a dor está essencial e indissolúvelmente unida à vida, que todo desejo nasce de uma necessidade, de uma falta, de uma dor; que por conseguinte, a satisfação é sempre apenas um sofrimento evitado e não uma felicidade positiva adquirida”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 394). Paul Valadier afirma que Schopenhauer tem a valentia de aceitar o sofrimento voluntário da sinceridade. (VALADIER, 1982, p. 66).

* Mestrando em Ciências da Religião PUC-Minas

O mencionado aforismo 50 mostra que o ser humano age compassivamente porque o outro toca a sua sensibilidade através de estratégias de demonstração de dor. Um tal ser se sente forte por poder provocar a compaixão em seu interlocutor. Segundo o autor, “o infeliz tem uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a demonstração de compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores no mundo”. (NIETZSCHE, 2005, p. 51).

Ampliando essa idéia, Nietzsche apresenta em *Aurora*, no aforismo 133, a reflexão de que nos lançamos ao encontro do outro para livrá-lo de seu infortúnio porque “o acidente do outro nos ofende, ele nos provaria nossa impotência, talvez nossa covardia, se não o socorrêssemos.” (NIETZSCHE, 2004, p. 102). A tragédia do outro poderia ainda revelar a vulnerabilidade e fragilidade humana. Chega-se à conclusão de que ajudamos porque queremos livrar a nós mesmos do sofrimento, do sofrimento próprio que o outro desperta em nós ao escancarar a condição humana sujeita à miséria. Percebe-se, por ora, que há uma comunicação, a partir do sofrimento do outro, da condição humana na qual estamos inscritos. Fazemos parte de uma mesma condição que se revela fraca, sofrida, e que a todo tempo lutamos para eliminar.

O tema da compaixão revela a ruptura do diálogo entre Friedrich Nietzsche e Arthur Schopenhauer. Embora em alguns momentos possamos identificar algumas semelhanças nos discursos, em geral a postura nietzscheana é de ataque à posição de seu antigo mestre. Afirma Nietzsche,

“esta é a minha dúvida ante as coisas incríveis que Schopenhauer refere sobre a compaixão: ele que assim nos queria fazer acreditar em sua grande inovação, de que a compaixão, por ele tão mal observada e precariamente descrita, é a fonte de todas as ações morais passadas e futuras, e justamente pelas faculdades que ele antes atribuiu imaginosa”. (NETZSCHE, 2004, p.103).

Schopenhauer (2004, p. 394) assume a posição de que ajudamos o outro porque a sua vida corresponde à nossa. Dessa maneira, o que nos inspira a praticar boas ações e atos de caridade é o fato de conhecermos o sofrimento do outro. Conforme se afirmou acima, esforçamo-nos para aliviar esse sofrimento, afinal isso eliminaria a nossa própria dor. Dessa forma, “toda caridade pura e sincera é piedade e toda caridade que não é piedade é apenas amor-próprio”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 394-395). Nesse sentido, muitas vezes isso se mistura e nossa piedade mostra a participação sincera em todas as coisas que acontecem de bem e de mal com o outro. Essa atitude justifica os sacrifícios desinteressados que lhe fazemos.

Schopenhauer afirma que a atitude de ajudar o outro acontece quando o ser humano consegue diminuir a diferença entre o eu e o outro. Dessa forma, em um homem de grande coração já não tem tanta importância essa diferença. Portanto, quando há uma grande diferença na alteridade tal homem procura restabelecer o equilíbrio, impondo-se sanções e sacrifícios para efetivar a sua ajuda. O homem de grande coração é capaz de ver para além do fenômeno, que individualiza as coisas, e vê “a Vontade de viver, que constitui a essência de todas as coisas”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 391).

Dessa maneira, percebe-se, até então, que Schopenhauer aponta para um caminho a fim de livrar o ser humano da luta constante de resolver as demandas da vontade de viver. O conhecimento do todo, da essência das coisas, possibilita ao ser humano ver o sacrifício perpétuo, que é a fuga da dor quando ele está imerso na individualidade do fenômeno passando a oferecer um calmante para a vontade de viver. “Então a vontade desliga-se da vida: ela vê nos prazeres uma afirmação da vida, e tem horror deles. O homem chega ao estado de abnegação voluntária, de resignação, de calma verdadeira e

de paragem absoluta do querer”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 398). O autor demonstra uma maneira de aliviar a dor constante da vida. A dor está presente na vontade, na vida fenomênica, na diferença entre o eu e o outro. Quando o indivíduo, para além da virtude, abraça o ascetismo, todo prazer ligado à vida perde a importância. A indiferença passa a fazer parte do seu ser e o fenômeno já não o toca. “Ele deixa de querer o que quer que seja, e recusa-se a ligar a sua Vontade qualquer apoio, esforça-se por assegurar a sua perfeita indiferença em relação a todas as coisas”. (SCHOPENHAUER, 2004, p. 399).

Ao apresentar esses pontos da visão de Nietzsche e Schopenhauer, podemos perceber, inicialmente, a valoração dada por esses autores quanto ao princípio da compaixão. Em ambos notamos que há uma correspondência entre o outro e o eu. A manifestação de dor no outro escancara a miséria humana, a fragilidade da existência. Para acabar com essa imagem, o eu tem a necessidade de livrar o outro de seu sofrimento e assim amenizar a dor da vida.

Todavia, Nietzsche se opõe radicalmente a Schopenhauer quanto à atitude que devemos ter em relação a apresentar uma solução para o sentimento de compaixão.

Nietzsche afirma que a compaixão não deve ser praticada porque ela é uma manifestação do ser fraco, do ser que não sabe conviver com a dor, nem de si, nem do outro. A dor não pode ser eliminada. Para o filósofo, essa crença foi criada pela moral cristã, da qual considera devedor o próprio Schopenhauer mesmo que seja esse o filósofo que assumiu o cristianismo como acontecimento fatal (PAUL VALADIER, 1982), moral essa que afirma que o ser é fraco e sofrido, que aguarda, em última instância, um outro mundo para encontrar a felicidade. Para o autor, a moral aristocrática, a moral do afirmativo, em oposição a moral cristã da compaixão, é que deve prevalecer.

A compaixão enfraqueceria o ser porque ele não conseguiria viver diante do seu próprio infortúnio. E, para Nietzsche, a vida deve ser desejada apesar de tudo e deveria se querer vivê-la sempre, mesmo que ela se repetisse por inúmeras vezes – princípio do eterno retorno como amor à vida.

Arthur Schopenhauer considera a caridade uma piedade. O ser humano sofre porque está preso à vontade de viver que é a vontade que se encontra atrás de todo o fenômeno de manifestação da vida particular. E, para viver com o sofrimento, o ser humano deve aliviar essa própria dor, eliminando o desejo, a vontade. O ascetismo é, para Schopenhauer, uma virtude porque o asceta sabe sublimar o desejo. Assim, aliviar o desejo é aliviar a dor de viver. O auxílio ao outro é o auxílio ao seu próprio eu. Renunciar o desejo é abdicar do sofrimento.

Nesse ponto, Nietzsche se opõe radicalmente a Schopenhauer. Também aqui, para o filósofo, é a moral cristã que continua a prevalecer. Mesmo um autor como Schopenhauer, declaradamente ateu, ainda prevalece com os mesmos ideais da moral cristã. Paul Valadier afirma que Schopenhauer resolve o não sentido da existência com a piedade, depois de vislumbrar a desgraça da existência, ele a desnaturaliza com o cristianismo disfarçado. Para Nietzsche, o sofrimento não é para ser sublimado, o próprio sofrimento é já uma criação do cristianismo que vê nisso um mal a ser eliminado. Nietzsche não vê nenhum “mal” no sofrimento, ele deve ser vivenciado como parte integrante da vida. A compaixão se revela para o filósofo como uma forma de não aceitação da vida, uma fuga da condição humana. A moral que deve prevalecer é a moral do senhor, do amor a terra, do amor à própria condição humana.

Em Schopenhauer há uma vontade de viver e uma vida que é sofrimento. O ascetismo atenua o sofrimento pela cessação da vontade. Para Nietzsche, ao contrário, há uma vontade de poder que deve prevalecer e ser vivida em qualquer ser. Portanto, enquanto para Schopenhauer o ser humano deve eliminar a vontade e criar uma condição de pura indiferença em relação à vida, em Nietzsche, por outro lado, a vontade deve prevalecer, a vontade do ser forte, a vontade do senhor, a vontade afirmativa e criativa que não se incomoda com a dor da vida, inclusive a ama .

Em Schopenhauer, a caridade é virtuosa porque contribui para amenizar a dor, a própria dor. Em Nietzsche, a compaixão não deve ser exercida porque a dor não deve ser eliminada. Cada ser deve encontrar a sua maneira de conviver com ela e querê-la, tornando-a desejada. Assim, o ser humano deve aprender a superar a dor.

Diante disso, no aforismo 50 de *Humano demasiado humano*, Nietzsche aponta a sua crítica a Schopenhauer, apresentando a crítica à compaixão. Para isso revisita La Rochefoucauld, quando afirma que a compaixão não deve ser praticada porque ela enfraquece a alma. E isso acontece porque não conseguimos viver com o sofrimento de nosso próprio eu despertado pelo gemido do outro. Então é preciso um asceta cristão negar a vontade e sublimar a dor . Isso é nada mais que uma moral cristã que sobrevive mesmo depois a morte de Deus decretada após todo o racionalismo moderno.

Portanto, a crítica nietzscheana apresentada até aqui, afirma que o mundo continua a ser negado na moral schopenhaureana, assim como toda a moral cristã que o antecedeu durante séculos, o que Paul Valadier chama de cristianismo disfarçado ou invertido. Dessa maneira, a vontade, em Schopenhauer, deve ser cessada a fim de aliviar o sofrimento. A sublimação é capaz disso. Em Nietzsche, a vontade deve ser realizada como vontade de poder. O sofrimento não deve ser eliminado, a vida deve ser desejada como toda, ainda que sempre volte a ser a mesma. O olhar sobre a vida deve ser mudado, a ânsia de cessar um sofrimento internalizado pela moral cristã deve ser substituída pela vontade de viver o sofrimento, de viver a vida assim como ela se apresenta.

Referências

- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução: M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ediciones Círculo, 1982.

Deus na obra “As palavras e as coisas” de Michel Foucault.

*Helder de Souza Silva Pinto**

Resumo: A leitura da obra “As palavras e as coisas”, livro de referência no estudo da filosofia de Michel Foucault, apresenta o tema de Deus relacionado às condições da episteme clássica. Foucault estabelece um cenário para o conhecimento, que antes do século XVI guardava um importante lugar no jogo que podemos classificar como “das semelhanças” e “das assinalações”. No capítulo II ele situa a presença de Deus no conhecimento e na linguagem clássica, inserido nesse jogo das “similitudes”. Em outro momento, no capítulo IX da obra, encontramos o tema do homem e seus duplos, ou da reduplicação na representação da episteme clássica e do surgimento da episteme moderna onde não há outro espaço para o discurso sobre Deus e o lugar da reduplicação do homem como imanente-transcendente. Essa reduplicação é também anunciada na análise que Foucault faz do quadro “As meninas” de Velásquez. Oferecemos nesse trabalho uma visão sobre as condições da idade clássica que possibilitavam o discurso sobre Deus, o anúncio do fim da episteme clássica e a conseqüente perda desse lugar do discurso sobre Deus. Com a morte de Deus também o homem dever morrer e a atitude de silenciar sobre o primeiro faz parte dessa condição para reconhecermos a morte do homem e a liberdade do pensamento.

Palavras-chave: Foucault; Similitudes; Ruptura epistemológica moderna

Introdução

Na leitura da obra “As palavras e as coisas”, um livro de referência no estudo da filosofia de Michel Foucault, encontramos o tema de Deus relacionado às condições da episteme clássica. Foucault apresenta um cenário do conhecimento, que antes do século XVI guardava um importante lugar para o jogo que podemos classificar como “das semelhanças” e “das assinalações”. Ali ele coloca a presença de Deus no conhecimento e na linguagem clássica.

No prefácio do livro encontramos uma relação desconcertante quando ele apresenta a ordem para os animais citada em um texto de Borges.

Os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas. (FOUCAULT, 1990, pg. 5)

Nos chama a atenção porque a primeira vista ficamos realmente procurando uma ordem induzidos pela seqüência das letras do alfabeto. Mas, em um segundo momento, não conseguimos estabelecer uma lógica, nem concordar com a lógica proposta por quem classificou os animais dessa maneira. Mais ainda, há certo constrangimento porque segundo Borges, citado por Foucault, essa classificação se encontra em uma enciclopédia chinesa e todos temos muito respeito por essa cultura oriental.

Substituindo o riso inicial por uma leitura que nos perturba percebemos que essa colocação da ordem das coisas só pode ter lugar na linguagem. O não-lugar da linguagem se abre a tal ponto que acolhe e expressa essa ordem impensada. E é fundado

* Mestrando em Filosofia da Religião pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Contato: helder@marista.edu.br

nesse mal estar que Foucault abre a discussão sobre nosso modo de classificar. Coisas que acreditamos ser tão certas e estarem no seu devido lugar podem não parecer da mesma forma em outro modelo de classificação.

Na idade clássica a forma de organizar o saber oferecia condições ao ser humano para atribuir a Deus muitos sinais que nós percebemos presentes no mundo. A classificação e a leitura dos sinais de Deus presentes na natureza acontecia sobretudo pelo uso das similitudes que possibilitavam a reunião em um corpo de interpretação coerente e sob uma mesma classificação de sentido muitas coisas¹ diferentes. Na percepção de que Deus imprimiu suas marcas em nossa realidade, a ordem utilizada para classificar o saber, que se aplicava aos conhecimentos até o século XVI, era compatível com a forma de pensar que conferia a ele um espaço de manifestação no mundo finito.

Michel Foucault apresenta processualmente o modo como chegamos a aceitar a existência de uma ordem para classificarmos as coisas que estão ao nosso redor. Tanto uma ordem que ainda hoje seria fácil de admitir, quanto outra que seria completamente diversa da que utilizamos para conhecer e classificar nosso mundo. Essa relação entre as coisas e o conhecimento se constitui com base em códigos culturais e ao mesmo tempo é respaldada pelos conhecimentos científicos e suas teorias que explicam uma visão determinada de mundo.

Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. (FOUCAULT, 1990. pg. 10).

Assim Foucault sinaliza que também a ordem nas ciências humanas surgiu em uma descontinuidade na episteme entre a idade clássica (séculos XVII e XVIII) e a moderna (séculos XIX e XX). O conceito moderno de “homem” apareceu como a face negativa da ruptura epistemológica e passou a ocupar o lugar de sujeito em uma nova episteme. Com o aparecimento na literatura filosófica da formulação do problema da “morte de Deus”, a face positiva poderia ser a de reconhecer que o espírito humano ficara livre para dar um novo rumo a sua existência. Mas a atitude de negar uma metafísica do infinito e afirmar que “Deus morreu” não bastaram para fundar uma episteme sem o “sujeito”. Após o surgimento da pergunta sobre a morte de Deus, a modernidade acompanhou o nascimento do “homem” e das ciências humanas. E esse recém-nascido resistiu até o momento em que assumimos que, com a morte de Deus, o homem também morreria. No entanto esse período da modernidade foi importante para a fundação de um novo saber/conhecimento das ciências da natureza com seus diferentes ramos e do antropocentrismo com suas conseqüências.

A Idade Clássica

Geralmente, em linguagem corrente na história da filosofia, consideramos o início da modernidade com o pensamento cartesiano e a revolução do método científico. Foucault não segue a mesma marcação, ele redefine a idade clássica e a situa entre o renascimento e Kant. Já a idade moderna ele situa entre Kant e nós.

¹ O emprego da palavra genérica “coisas” acompanha a utilização feita por Michel Foucault em sua obra, “As palavras e as coisas”.

Ao discorrer sobre a forma de organizar o conhecimento até o século XVI, Foucault lançou mão do conceito de “semelhança” e algumas de suas derivações. Segundo ele, o jogo da linguagem para indicar a semelhança e suas variações era bastante amplo no século XVI. Essa riqueza de vocabulário revela uma realidade que era considerada a partir de vários aspectos diferentes. A mudança que ocorreu na episteme no século XVII tanto assumiu, quanto rompeu com o conhecimento e a linguagem anterior. E nessa ruptura o jogo das representações passou a ser considerado de forma diversa de como se apresentava na idade clássica. Faz parte dessa mudança o modo de focar o problema de Deus, que, assim como as formas de saber, é visto sobre outro enfoque epistemológico.

Nosso interesse em nos aproximar de Foucault para abordar o tema de Deus pode causar certa estranheza e dificuldade pelo modo como ele trata esse tipo de objeto em seus escritos e por ele ser considerado um dos filósofos ateus do fim da modernidade. Mas é pertinente a atitude levada a sério de observar um silêncio sobre Deus e suas conseqüências. Em primeiro lugar reconhecemos que, embora o tema da “morte de Deus” tenha sido tratado de diferentes formas por outros filósofos, como Hegel e Feuerbach, é em Nietzsche que Foucault busca a base para utilização da morte de Deus como expressão para as necessidades demasiadamente humanas². Nessa relação o tema de Deus é tocado pelo silêncio intencional, uma vez que Foucault, situando de forma coerente seu pensamento após o de Nietzsche, não pode falar diretamente de Deus como se ele existisse, bem como se ele não existisse, restando-lhe o silêncio.

Acredito que a hipótese de Foucault de que o homem é uma invenção recente é fundamentalmente inspirada na constatação nietzscheana de que “Deus morreu”, isto é, de que a modernidade significa o desaparecimento dos valores absolutos, das ciências, do fundamento divino e o aparecimento de valores humanos demasiado humanos. A substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou sujeito; substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre... (MACHADO, 2005, pg. 86)

Ao mesmo tempo ele está inserido em um contexto social que utiliza a palavra Deus para significar o absoluto ou para dizer de suas relações com o absoluto. Seus contemporâneos usavam a palavra Deus para indicar a idéia de Deus, o sentido da vida ou para contrapor-se à existência do transcendente.

As condições da episteme clássica para a manifestação de Deus

O primeiro capítulo do livro “As palavras e as coisas” é dedicado à análise do quadro de Diego Velázquez, *Las meninas*, pintura feita em 1656 por encomenda de Felipe IV, rei da Espanha. Aqui nos interessa notar que o quadro é um jogo onde está colocada a idéia de representação. A representação clássica aparece enquanto o pintor retrata a família do rei. Na mesma obra também aparece a representação moderna porque o rei e a rainha, que são os modelos, não estão presentes no quadro de forma clara. Vemos um quadro que não mais representa o real, pois o que ele deveria representar está fora do quadro, ou aparece furtivamente. Por isso Foucault diz que a representação após a idade clássica fracassa ao tentar representar, pois perde a relação com o real. Por outro lado,

² Um dos anúncios explícitos do tema da morte de Deus encontramos no livro de Nietzsche, “A gaia ciência”, parágrafo 125.

podemos considerar libertador que o real não mais necessite ser algo preexistente, mas pode ser uma construção do sujeito. “Livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação.” (FOUCAULT, 1990, pg. 31).

A prosa do mundo

O mundo fala, ou fazemos falar o mundo! É nessa forma de representação que o saber se apoiava na episteme clássica. Era empreendida uma procura do que é semelhante ao que conhecemos para classificar nosso conhecimento. E assim, reunindo cada vez mais coisas, ampliar nossa capacidade de escutar um mundo que fala, que se dá a conhecer. A realidade era considerada como sendo existente, como um objeto, e nossa aproximação deveria ser uma escuta e uma repetição do que já estava aí.

“Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental” (FOUCAULT, 1990, pg. 33). Foucault fala da semelhança e de seus correlatos, como a representação, a reduplicação, a imitação, a repetição... etc. Nesse sentido para abordar e tematizar o jogo das semelhanças ele apresenta um vocabulário vasto capaz de exprimir a pluralidade de realidades a serem analisadas diante das outras que lhe são semelhantes. Em meio à riqueza da trama semântica da semelhança ele elege quatro figuras da similitude resumindo o conceito que fundava a episteme clássica.

As quatro Similitudes

A primeira figura é a *Convenientia*, aquilo que se aproxima até o ponto de tocar as franjas, se emparelhar, onde “a extremidade de uma (coisa) designa o começo da outra” (FOUCAULT, 1990, pg. 34). Podemos citar como exemplos de *convenientia* a relação entre a alma e o corpo. A alma necessita do corpo para existir, mas está ligada a Deus e nesse movimento puxa o corpo para cima, se altera e se corrompe por ele. Enquanto que o corpo para existir está ligado à realidade do mundo e puxa a alma para baixo, a torna pesada. Os dois estão ligados e se tocam, essa relação cria um movimento. O que caracteriza essa similitude é o “lugar”. Onde uma coisa se toca com a outra e os seus limites se confundem.

A segunda figura proposta é a *Aemulatio* (*æmulatio*), que é como a conveniência, porém é liberta do lugar, as coisas comparadas não se tocam. A *aemulatio* se apresenta como duas coisas quando colocadas em comparação de modo paralelo, mas não em lados opostos. Duas coisas comparadas como os círculos concêntricos formados pelo remanso das águas ao cair de uma pedra no lago. “De longe, o rosto é o êmulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o sol e a lua (...)” (FOUCAULT, 1990, pg. 35). Esse tipo de similitude por emulação aproxima coisas distantes como o espelho, ou o reflexo. “O semelhante envolve o semelhante numa duplicação que pode prosseguir ao infinito”. (FOUCAULT, 1990, pg. 35).

A terceira figura da similitude é a *Analogia*, conceito conhecido na Grécia e no mundo medieval. A analogia se superpõe ao conceito da *convenientia* e da *emulatio*. De grande poder, pois as similitudes se libertam do que é visível, do que é próximo. A analogia se abre em um campo universal podendo ser aplicada a tudo que conhecemos. E quase tudo que conhecemos pode ser comparado por analogia. A analogia pode inclusive voltar-se sobre si mesma mudando assim seu objeto de semelhança. Esse

poder de construir saberes por analogia encontrou manifestações diferentes na episteme até o século XIX.

A quarta figura da similitude é o *Jogo das Simpatias*. Ele é composto de dois movimentos o de atração e o de repulsa. Para o primeiro movimento da simpatia das coisas ele não é determinado por nada de concreto nem pela distância, não há prescrição para a simpatia. Tudo no mundo poderá se unir e ser o mesmo por simpatia. É um movimento de aproximação das coisas e de transformação de tudo no mesmo. Ela “tem o perigoso poder de assimilar, de tornar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las, de fazê-las desaparecer em sua individualidade” (FOUCAULT, 1990, pg. 40). Por isso, no *jogo das simpatias* entra a figura de compensação que é a antipatia. Ela age pela força contrária e já pode ser observada nas relações da natureza e dos animais. Uns repelem os outros ou mesmo os matam. Por antipatia existe o movimento de afastamento e luta. No jogo é proposto um contrabalanço que é simbolizado pela relação entre os quatro elementos que compõe o mundo.

	Quente	Úmido		Esquentada	fria e seca
Fogo	Ar	Água	Terra		

Por um momento tentei propor essa relação como se fosse circular, mas não foi possível seguir adiante, pois, se a progressão parece ser linear as antipatias não podem ficar próximas uma das outras. Assim o ar não pode ficar próximo da terra e o fogo não pode ficar próximo da água. Toda semelhança (similitude) é mantida pelo jogo da simpatia e antipatia. “Através desse jogo o mundo permanece idêntico; (...)” (FOUCAULT, 1990, pg. 41).

As Assinalações

A assinalação, ou seja, as marcas encontradas nesse mundo para que as semelhanças sejam possíveis e tenham sentido, existem “nas coisas”, “acima delas” ou “ao lado delas”. Devemos reconhecer ao nosso redor as marcas que significam o mundo que nos foi dado. “O sistema das assinalações inverte a relação do visível com o invisível. Crollius atribui as marcas a Deus. ‘As coisas trazem sombras e imagens de Deus (...)’” (FOUCAULT, 1990, pg. 43).

Nesse sentido de perceber a importância das assinalações para a compreensão da realidade Michel Foucault fala de um “todo buliçoso de palavras... o mundo pode se comparar a um homem que fala” (FOUCAULT, 1990, pg. 43). Ele pede uma atenção para essa própria linguagem. Uma atenção com os seus signos. Uma atenção para com o modo como esses signos remetem o saber ao que indicam. Foucault apresenta um círculo de relações que se fecha sobre si mesmo.

No século XVI existia uma forma de conhecimento que fazia essa relação ser possível. “Chamemos de hermenêutica ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamemos de semiologia ao conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento. O século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma de similitude.” (FOUCAULT, 1990, pg. 45). Com essa aproximação Foucault aponta que há um vão entre essas duas coisas, entre o semelhante e o que lhe é semelhante, entre os grafismos e os discursos. E isso inicia o questionamento da episteme no século XVI. As conseqüências desse questionamento da forma de conhecer por assinalação apareceram

no campo desse saber que se formou no vazio. O trabalho de ligar o semelhante ao que lhe é semelhante se apresenta como uma tarefa infinita e indefinida.

Conclusão

A partir de uma descontinuidade na episteme, a forma de reconhecer os sinais de Deus perdeu seu espaço que passou a ser ocupado por uma nova episteme das ciências positivas e pelo surgimento do “homem”. Porém essa nova episteme já anunciava seu fim com o desaparecimento do “homem” ainda jovem. Com a morte de “Deus” também o “homem” está destinado a desaparecer e não encontra sustentação no lugar em que fora colocado.

Foucault se reconhece nessa nova episteme onde nem o homem tem lugar. Então, não poderia ele reintroduzir de modo descuidado o uso da palavra Deus. Caso isso ocorresse, ele se veria obrigado a um retrocesso diante da meta da liberdade do pensamento filosófico e diante do processo de construção do saber empreendido desde o momento em que assumimos como verdade a idéia da morte de Deus. Esse retorno também seria contrário ao que ele apresenta como o sono antropológico.

A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas formas de reflexão canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo, silencioso. (FOUCAULT, 1990, pg. 359).

É importante perceber que estamos mais uma vez diante do paradoxo da linguagem que pode falar de um todo, embora seja fragmento desse todo. Daí o saber/conhecimento, quando se inscreve em uma episteme, nos oferece as condições para reconhecer os limites e as possibilidades dos discursos e das crenças próprias. Explorar essa compreensão da ruptura epistemológica, reconhecendo a substituição dos saberes, pode possibilitar para a filosofia novo diálogo com os lugares onde Deus está presente no discurso moderno.

Referências Bibliográficas

- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Tradução Salma Tannus Muchail. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Por que somos religiosos? A origem da crença interpretada sob o viés do niilismo na filosofia nietzscheana

Roberto Lúcio Diniz Júnior*

A presente comunicação aborda os resultados iniciais da pesquisa sobre a origem da crença segundo a filosofia nietzscheana desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, sob a orientação do Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro. Tal pesquisa é patrocinada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

O objetivo de nossa comunicação é o de investigar, a partir dos aforismos “Em que medida também nós ainda somos devotos” (GC, 344) e “Os crentes e sua necessidade de crer” (GC, 347), o posicionamento de Nietzsche sobre a origem da crença. Nossa intuição é a de que a crítica nietzscheana não se restringe isoladamente a uma crítica à razão, à metafísica, à moral ou à religião. Seu pensamento revela-se mais contundente ao buscar o porquê da necessidade e criação de tais instâncias. Por que somos religiosos? Por que cremos? O que no ser humano faz com que se recuse a realidade da qual faz parte para buscar algo que não pode ser? Tomaremos a relação que Nietzsche estabelece entre o niilismo, a decadência dos valores e a *vontade de crença* como eixo investigativo na tentativa de elucidar tais questões.

Nietzsche inicia o aforismo 347 dizendo:

O quanto de fê alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido, pois nele se *segura* – eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza). Na velha Europa de hoje, parece-me que a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo: por isso ele continua a ser alvo de crença. Pois assim é o homem: um artigo de fê poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por “verdadeiro”, conforme a célebre “prova de força” de que fala a Bíblia¹. Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões metafísicas, convicções de todo tipo – mas as conserva. (Nietzsche, 2001, p. 240).

Inicialmente, precisamos esclarecer o que é o cristianismo aqui descrito por Nietzsche e o porquê a segurança que este oferece constitui-se como uma fraqueza. Para tanto, uma breve análise da crítica nietzscheana ao valor-verdade se faz necessário.

Para Nietzsche, Platão foi o grande, se não o maior, inimigo da verdade que já existiu. Segundo sua interpretação, a filosofia platônica fundamenta uma concepção dualista do mundo, estabelecendo uma oposição de valores entre duas esferas distintas da realidade ou do ser: de um lado, existe um domínio ideal, considerado como o *verdadeiro mundo ou a realidade verdadeira*, assim denominado por ser o plano das essências, isto é, aquilo que, em todo e qualquer fenômeno constitui sua *pura forma* ou conceito. Tais formas puras, denominadas *idéias* por Platão, são inacessíveis aos nossos órgãos dos sentidos; e imutáveis, uma vez que não estão submetidas às leis do espaço e

* Mestrando em Ciências da Religião e Licenciado em Filosofia pela PUC Minas. Especialista em Recursos Humanos pela Newton Paiva. Bacharel em Comunicação Social pela UNI-BH. rdiniz.jr@uol.com.br

¹ Alusão a uma passagem da primeira epístola de São Paulo aos coríntios (2,4): “[...] a minha palavra e a minha pregação não consistiram em discursos persuasivos de sabedoria, mas na demonstração do Espírito e da força divina”.

do tempo. Por serem as responsáveis pela realidade de todo o real, as idéias platônicas foram denominadas pela tradição filosófica como *realidade inteligível*, em contraposição a uma segunda ordem de realidade ou do mundo, a realidade *aparente* ou *sensível*, que é aquela de que temos experiência ordinária.

Contraposto às essências inteligíveis, o mundo sensível foi considerado um plano de realidade deficitária, enganosa, mera aparência ou simulacro das formas puras, que são como originais ou modelos dos quais toda realidade empírica, sensível, constitui uma cópia, necessariamente imperfeita e corruptível. É a essa realidade degradada, sujeita às condições do espaço e do tempo, que pertence nossa existência terrena corporal.

Para Nietzsche, o cristianismo, tanto como religião quanto como doutrina moral, constitui uma versão vulgarizada do platonismo, adaptada às necessidades e anseios das massas populares, o que ele chama de “o platonismo para o povo” (NIETZSCHE, 2005a, p.8). A equivalência que Nietzsche estabelece entre o platonismo e o cristianismo deve-se ao que fato de que, em ambos, o mundo supra-sensível, por ser ideal, se revela inatingível, e essa inacessibilidade constitui-se como uma força caluniadora do mundo e do homem.² Com efeito, o cristianismo é interpretado no pensamento nietzscheano como uma realidade que remonta à larga interpretação que reconheceu na decisão socrático-platônica uma desvalorização do mundo.³ É numa vontade incapacitada para a afirmação da vida e do mundo que o filósofo identifica o cristianismo como o ideal ascético por excelência. Na expressão cristianismo, Nietzsche quer referir-se a estas forças reativas e negativas, que atuam para a conservação de uma vida que degenera. Em suas próprias palavras

“cristianismo” é um mal-entendido – no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O “evangelho” morreu na cruz. O que desde então se chamou “evangelho” já era o oposto daquilo que *ele* viveu: uma “má nova”, um *disangelho*⁴. (NIETZSCHE, 2007, p. 45).

Não cabe receio, neste sentido, por nenhuma comunidade que viva o seu cristianismo no autêntico afirmar-se evangelicamente os valores inspirados pela prática cristã. Contudo, ali onde essas forças se organizaram e se institucionalizaram uma metafísica da negação do mundo e da liberdade, eis onde deveremos encontrar o ponto que o filósofo pretende atingir com sua crítica.⁵

Este cristianismo que é alvo da crítica nietzscheana, esta fé negadora, esta moral reativa e repressora, é identificado por Nietzsche como cristianismo ascético, em suas múltiplas variações, seja na arte, na filosofia, na moral, na metafísica ou na religião.

Segundo Nietzsche, a filosofia platônica estabeleceu a supremacia da razão em detrimento da sensualidade e dos instintos. Por outro lado, o cristianismo enfatizou a supremacia do “mundo verdade” (ideal/transcendente) em prejuízo ao “mundo sensível” (aparente), criando novos sentidos e valores. Apesar das ressalvadas diferenças entre as concepções platônica e cristã, o valor-verdade está presente em ambas. Esse valor expressa a pretensão de conhecer a natureza e o sentido da existência humana em categorias como, por exemplo, a totalidade. Como consequência, temos que, ao longo

² Este aspecto é de fundamental importância para se chegar a compreender a crítica de Nietzsche ao niilismo identificado como moral cristã.

³ Veja-se sobre este aspecto o importante artigo de Juan Manuel Navarro Cordón, Nietzsche: *De la libertad del mundo*.

⁴ Palavra cunhada como antônimo de “evangelho”, que significa “boa nova” em grego.

⁵ Sobre a importância da crítica nietzscheana para o cristianismo indicamos ao leitor a vasta obra do filósofo e teólogo francês Paul Valadier.

da História, a tradição do pensamento ocidental construiu conceitos e teorias que se consagraram como verdades, produzindo valores e sentido para os homens. É nesse contexto que Nietzsche contempla o niilismo como um dado intrínseco à toda cultura do ocidente.

“Niilismo” aparece, portanto, ser não só um dos muitos “inultrapassáveis” da história da filosofia, mas também e mais propriamente a causa e o êxito do *meta-*, da ultrapassagem nunca inteiramente realizada. Niilismo é nessa acepção a experiência última e infinita do limite, o infinito transpassar da metafísica, a sua interminável agonia. É nessa perspectiva que Heidegger como Nietzsche chegam a ver no niilismo não uma teoria nem uma tomada de posição filosófica, nem tampouco uma particular atitude de pensamento, mas toda a “lógica” do Ocidente, a qualidade própria do *logos* em todo o seu multiforme e recorrente desenvolvimento: porque todo o século XIX parece ser dominado pela idéia da transcendência impossível-e-necessária. (D’AGOSTINI, 2002, p.22).

Nietzsche via o niilismo como a lógica da decadência, pois esse exprime o processo de enfraquecimento a que o homem foi necessariamente submetido graças à suprema valorização da razão e dos ideais cristãos.

O que significam ideais ascéticos? – Para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; para as mulheres, no melhor dos casos um encanto *mais* de sedução, um quê de *morbidezza* na carne bonita, a angelicidade de um belo e gordo animal; para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a maioria dos mortais) uma tentativa de ver-se como “bom demais” para este mundo, uma forma abençoada de libertinagem, sua grande arma no combate à longa dor e ao tédio; para os sacerdotes, a característica fê sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder; para os santos, enfim, um pretexto para a hibernação, sua *novíssima gloriae cupido* [novíssima cupidez de glória], seu descanso no nada (“Deus”), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda o nada a nada querer (NIETZSCHE, 1998, p. 87-88).

Esse preferir o nada a nada querer pode ser entendido como a afirmação, acima de tudo, da vontade de crer, uma vontade de verdade. Através desses conceitos-chaves, Nietzsche deixa claro que o homem ascético precisa de um objetivo, de um sentido, de uma verdade, de um ideal regulador em que se apoiar. Mesmo que tal ideal seja o nada, ele ainda o preferirá a nada querer. Percebemos então porque Nietzsche afirma que na velha Europa a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo.

Retomando o aforismo 347, notamos que a crítica nietzscheana à verdade não se restringe ao cristianismo ou à crença religiosa, pois “alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa exigência de certeza que hoje se espalha de modo científico-positivista”, afirma Nietzsche.

O projeto da modernidade, com o desenvolvimento das ciências, *parecia* ser justamente o remédio capaz de combater a doença do cristianismo. As ciências se desenvolviam rapidamente, e o melhor, “sem Deus, sem Além e sem virtudes negadoras” (NIETZSCHE, 1998, p.136). Estaria, portanto, o ideal ascético finalmente destruído pelo ateísmo das ciências? O cientista não passa, segundo Nietzsche, de outro sacerdote ascético. Ele também oferece um sentido à vida, oferece uma verdade, impõe um valor. “Ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno [...] na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade, incriticabilidade da verdade*)” (NIETZSCHE, 1998, p.141). Ambos são sintomas de decadência, ambos insistem em negar a vida. Duas faces de uma mesma moeda. Tanto o edifício do cristianismo, quanto o da ciência, erguem-se sob o mesmo alicerce: a

convicção. Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, ao tratar dos inimigos da verdade, conclui “convicções são inimigos da verdade mais perigosos que as mentiras.” (NIETZSCHE, 2005b, p.239).

No aforismo 344, Nietzsche desenvolve a relação intrínseca entre ciência, convicção e verdade.

Na ciência as convicções não têm direito de cidadania, é o que se diz com boas razões: apenas quando elas decidem rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora, pode lhes ser concedida a entrada e até mesmo um certo valor no reino do conhecimento – embora ainda com a restrição de que permaneçam sob vigilância policial, a vigilância da suspeita. – Mas isso não quer dizer, examinando mais precisamente, que a convicção pode obter admissão na ciência apenas quando *deixa de ser* convicção? A disciplina do espírito científico não começa quando ele não mais se permite convicções?... É assim, provavelmente; resta apenas perguntar-se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção, e aliás tão imperiosa e absoluta, que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário. (NIETZSCHE, 2001, p. 234-235).

Percebemos que, para Nietzsche, a vontade de verdade é uma crença – crença na superioridade da verdade – e é nela que a ciência se fundamenta. Não há ciência sem o postulado, sem a hipótese metafísica de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade tem mais valor do que a aparência, a ilusão.

Segundo Machado (1999), a argumentação de Nietzsche atinge o seu ponto culminante quando a análise da relação intrínseca entre ciência e moral revela a homogeneidade delas como metafísica. Assim como a moral dos escravos é uma moral metafísica porque julga a vida a partir de “valores superiores” – a metafísica é, por natureza, niilista porque julga e desvaloriza a vida em nome de um mundo supra-sensível. Portanto, a condição de possibilidade da ciência é, em última instância, a fé em um valor metafísico da verdade.

Mas já terão compreendido onde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar ascendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? (NIETZSCHE, 2001, p. 236).

O reconhecimento de que a ciência e a religião compartilham da mesma vontade de verdade ainda não é o suficiente para responder à pergunta central a que nos propusemos. Por que somos religiosos? Em outros termos, qual a origem da crença? Para tanto, precisamos retomar à questão do cristianismo enquanto necessidade.

Segundo Nietzsche, “sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino” – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*”. (NIETZSCHE, 2001, p. 239). Desta forma, a crença surge como uma necessidade humana, uma *‘necessidade de fé, de apoio, amparo’* (NIETZSCHE, 2001, p. 241). Segundo Vattimo (1999), o homem, incapaz de lidar com sua condição mortal e com a diversidade do mundo, entrega-se ao ignoto, ao medo e procura nas categorias fortes do pensamento metafísico e do pensamento religioso um mecanismo capaz de oferecer um

sentido ao sofrimento e de neutralizar a sua finitude. É justamente esta necessidade de criar estruturas asseguradoras da existência, capazes de transcender a provisoriedade inerente à condição humana, que reafirmam uma experiência religiosa ainda marcada pelo signo do niilismo.

A fé, enquanto necessidade, ainda encontra um importante desdobramento no pensamento nietzscheano. “A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade. (NIETZSCHE, 2001, p. 241). Segundo Nietzsche,

[...] quanto menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária. De onde se concluiria, talvez, que as duas religiões mundiais, o budismo e o cristianismo, podem dever sua origem, e mais ainda a súbita propagação, a um enorme *adoecimento da vontade*. (NIETZSCHE, 2001, p. 241).

O crente é marcado então por uma vontade débil, doente. Segundo Valadier (1982), a vontade débil é impotente para enfrentar o dinâmico jogo sob o qual se pauta a verdade. A doença ou a debilidade surge justamente da necessidade de se encontrar uma *verdade a todo o custo*, de se encontrar uma certeza, uma convicção.

O fraco, o cristão, é incapaz, segundo Nietzsche, de compreender a natureza da verdade. A verdade é vida, é devir. Para o filósofo, a única “força de vontade” que os fracos e inseguros podem ser levados a ter é o fanatismo. Com efeito, Nietzsche afirma, como citamos anteriormente, que para o ser humano: “um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por *verdadeiro*”. A esta “hipnotização de todo o sistema sensorio-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar – o cristão o denomina sua *fé*.” (NIETZSCHE, 2001, p. 241).

Poderíamos resumir aqui o essencial da crítica nietzscheana à origem da crença. Esta não é uma crítica dirigida especificamente à religião. Ela desdobra-se em outros campos como, por exemplo, a ciência e também a filosofia. Para Nietzsche, tanto o cientista como o homem religioso, e até mesmo os filósofos, crêem possuir a verdade. O intuito de Nietzsche em boa parte de suas obras é o de buscar o que se oculta atrás da “verdade”. Não é por acaso que seu método de investigação, por excelência, constitui-se de uma genealogia. Devemos ter em mente que para ele não existem fatos, apenas interpretações, o que leva a sua filosofia a derrubar ídolos ou o que até agora se denominou verdade. Neste contexto é que Nietzsche contempla a crença como uma necessidade humana. O ser humano tem buscado um sentido, uma certeza ao longo de toda a tradição do pensamento ocidental. Justamente a busca da verdade a todo custo resultou na construção – por demais sólida – de convicções. Toda convicção gera uma crença e aprisiona o homem na verdade, ou melhor, na sua verdade. “Convicções são prisões”, nos lembra Nietzsche em seu *O Anticristo*⁶. A crença neste ou naquele ideal (científico ou religioso) revela o que Nietzsche chama de *adoecimento da vontade*. Somente um ser inseguro e fraco torna-se crente. Infelizmente, estes são, para Nietzsche, a maioria dos seres humanos do seu tempo. Os modernos, aliás, pelos quais ele não esconde o seu desprezo.

E, para que não reste dúvida quanto ao *que* desprezo, a quem desprezo: é o homem de hoje, o homem do qual sou fatalmente contemporâneo. O homem de hoje – eu sufoco com a sua respiração impura... Em relação ao passado eu sou, todo o homem do conhecimento, de uma grande tolerância, isto é,

⁶ Aforismo 54.

magnânimo auto-controle: com sombria cautela eu atravesso o mundo-hospício de milênios inteiros, chame-se ele “cristianismo”, “fé cristã”, “igreja cristã” – evito responsabilizar a humanidade por suas doenças mentais. Mas meu sentimento se altera, rompe-se, tão logo entro na era moderna, a *nossa* época. Nossa época sabe... o que antes era apenas doente agora é indecente – é indecente ser cristão hoje em dia. *E aqui começa o meu nojo*. – Olho ao redor: não resta uma só palavra do que antes se chamava “verdade”, já não agüentamos, se um sacerdote apenas pronuncia a palavra “verdade”. Hoje *temos* de saber, mesmo com uma exigência ínfima de retidão, que um teólogo, um sacerdote, um papa, não apenas erra, mas *mente* a cada frase que anuncia – que já não é livre para mentir por “inocência”, por “insistência”. (NIETZSCHE, 2007, p. 44).

Por que, então, somos religiosos? Segundo Nietzsche, porque falta-nos a força para enfrentar o mundo como um lugar de disputas, de conflitos, de oposição de forças, de dever. Enquanto procurarmos pelo grande sentido, pela verdade suprema, enquanto tivermos necessidade de sermos comandados, seremos sempre crentes. O desafio que a filosofia nietzscheana nos impõe é o de

imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade, em que o espírito se desprende de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência. (NIETZSCHE, 2001, p. 241).

Partindo deste aspecto, vimos que a vontade de crer revela-se como uma necessidade humana, demasiadamente humana, que, frente a toda dúvida e toda diversidade do mundo, busca acima dele, ou fora dele, tal como um ideal, realidade inteligível ou coisa em si, um princípio, uma certeza, uma ou *a verdade*. O preço que pagamos pela nossa busca da *verdade a todo custo* revelou-se caro demais. Para cada *verdade* alcançada, para cada crença, para cada convicção um novo ídolo se consolidava. Elegemos mal nossas convicções. Atribuímos valor ao que era fraco, doente, decadente. Erguemos toda a nossa cultura sob valores niilistas. Transformamos o *mundo verdadeiro em fábula*. Com efeito, a crítica nietzscheana à crença, em suas mais diversas formas, revela-se uma ferramenta indispensável a todos aqueles que buscam enfrentar, com o mínimo de honestidade intelectual, toda a riqueza e diversidade do mundo.

Referências

Obras de Nietzsche:

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005^a.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005b.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Estudos:

ARALDI, Claudemir Luís. *Nilismo, Criação, Aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

D'AGOSTINI, Franca. *Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2002. 518p.

- DINIZ JÚNIOR, R.L.; SENRA, Flávio. Niilismo e Religião: para um diagnóstico nietzscheano da contemporaneidade. *Revista Ciências da Religião*, Mackenzie, 2007. Acesso disponível em <http://www.mackenzie.br/editoramackenzie/revistas/cierel/>
- MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda.; São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. Nietzsche: de la libertad del mundo. In. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol 23. Madrid, Ed. Trotta/CSIC, 2001. p. 163-199.
- VALADIER, Paul. *Nietzsche y la critica del cristianismo*. Madrid: Ed. Cristiandad, 1974.
- VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. 153p.

O problema do valor segundo Paul Valadier em *A anarquia dos valores*

Júlio César Rodrigues*

Pretende-se apresentar nesta comunicação, o segundo capítulo do livro “*A Anarquia dos valores: será o relativismo fatal?*”. O autor da mencionada obra é o professor de Filosofia Moral e Política nas Faculdades Jesuítas de Paris, Paul Valadier. O livro propõe um estudo da problemática dos valores frente ao relativismo que é considerado, comumente, como uma solução para a constituição de novos valores. Isso porque tem-se buscado atender às necessidades individualizantes do ser humano na cultura contemporânea. Além disso, em muitas ocasiões, percebe-se que as pessoas têm justificado suas ações através de idéias e valores que, em outras situações, serviriam para justificar ações contrárias.

No segundo capítulo da obra, o autor analisa o conceito de valor, partindo do pressuposto que não se pode compreendê-lo sem que se considere tanto a sua dimensão subjetiva, quanto a sua dimensão fatural. Para tanto, apresenta o tema desde o choque de idéias entre Sócrates e os sofistas, perpassando a filosofia de Platão. Apresenta ainda o problema segundo a versão escolástica segundo a intervenção da filosofia/teologia de Santo Tomás de Aquino. Na modernidade, Valadier destaca a figura de Hannah Arendt ao preocupar com o sujeito que se tornou solidário, em um mundo que não reconhece mais como a sua “morada”. Por fim, apresenta a questão a partir do filósofo alemão Friedrich Nietzsche, que instaura uma *filosofia dos valores*, não pela valorização do valor em si mesmo, mas pela negação do mundo que se dá, ou seja, pela instituição do niilismo. Aqui apresentaremos apenas alguns aspectos desta perspectiva.

A importância dessa temática, na perspectiva apresentada por Paul Valadier, se justifica pela necessidade de compreender a constituição histórica dos valores, principalmente pelo viés da filosofia, o que proporciona, não só o entendimento sobre o momento atual, e o processo construído para se chegar a ele.

Em um primeiro momento será apresentado a modernidade do conceito de valor em detrimento do modo próprio de sua fundamentação nas sociedades tradicionais. Em um segundo momento, em breve giro histórico-filosófico, apresentar-se á, dos sofistas a Nietzsche, passando-se por Platão e Kant, as perspectivas de uma filosofia do valor.

1. A “modernidade” do conceito de valor

Ao tratar da questão do valor ao longo da história, Paul Valadier revelou ser esta uma tarefa árdua. Diferenciando-se da abordagem marxista, Valadier compreende que o conceito de valor se mostra estranho a uma fundamentação objetiva, a uma fundamentação natural, alheia às idéias culturais baseadas na troca. Ao passo que para Karl Marx, o conceito de *valor* se limitaria à própria noção de preço ou de valor de mercado (comercial), para o jesuíta, o ser humano não pode ser mensurado como no nível das trocas dos bens e das mercadorias, ou seja, no nível daqueles valores que são constituídos socialmente. E mesmo que seja inevitável que cada sujeito se encontre – pelo menos em nossa sociedade – fadado a uma prática econômica (já que necessita de

* Mestrando em Ciências da Religião – PUC/Minas.

vestuário, alimentação, trabalho), para garantir sua subsistência, pode-se conseguir um distanciamento suficiente da regra econômica. Portanto, ao pensar o valor, na perspectiva de Valadier, exige-se que a compreensão seja feita a partir de uma dimensão subjetiva. “Falar em valor é referir-se a uma apreciação que depende de uma subjectividade ou, mais precisamente, do desejo de um sujeito socialmente situado” (VALADIER, 2007, p.46). Tal sujeito se caracteriza como aquele que, embora conte com dados fatuais, não se exime de escolher.

No âmbito da compreensão dos valores, a modernidade se caracterizou, no campo ontológico, pela ruptura com os referenciais que eram determinantes em sua formulação. Quanto à constituição dos valores, passou-se a outro referencial. O autor identifica uma ruptura distinguindo o modelo das sociedades tradicionais do modelo propriamente moderno. Enfocar uma ruptura pressupõe a compreensão do modelo com o qual se rompe.

Na perspectiva da mudança de referencial no seio da modernidade, cabe ressaltar as características básicas segundo as quais as sociedades tradicionais podem ser compreendidas pelo autor. Caracteriza um primeiro referencial das sociedades tradicionais, segundo Valadier, a determinação do papel do sujeito na constituição de valores. Neste modelo tradicional, a sociedade determina como e onde o sujeito deve encontrar o seu lugar no cosmos ordenado. A obediência às determinações impostas é a garantia da felicidade do sujeito individual. Tal obediência, porém, não atestava o desaparecimento do sujeito, mas, ao contrário, garantia o seu lugar no mundo. Sabedoria aqui é concebida como capacidade de encontrar e garantir esse lugar.

Uma segunda referência diz respeito à identificação do ser humano como cidadão. No modelo das sociedades tradicionais, o ser humano não é reconhecido como cidadão se não adota os costumes e as normas da cidade. É comum, neste modelo, reconhecer que fora da cidade só existe a barbárie.

Por fim, uma terceira referência para Valadier, está fundamentada no modelo expresso na filosofia de Aristóteles e Tomás de Aquino. Neste caso, identifica o autor, os filósofos apresentavam o ser humano que atinge o seu fim enquanto ser que responde às exigências fundamentais de sua natureza, isto é, enquanto buscam a felicidade de acordo com as regras recebidas e escolhendo os meios adequados para a sua realização. A divergência entre ambos clássicos concerne apenas no fato do estagirita se basear na estrutura mundana de felicidade; e o escolástico a encontrar no seio da divindade.

Retomando o fio condutor desta reflexão, segundo o pensamento valadiereano, no início da modernidade ocorreu uma “revolução copernicana” acerca da compreensão do fundamento do valor. Naquele momento, observou-se uma mudança profunda dos paradigmas instituídos em todas as áreas, sobretudo porque, até então, os fundamentos da constituição moral da humanidade se baseavam em perspectivas teístas e teológicas. Se rompeu ali com a perspectiva de mistério, que obrigava as pessoas a recorrerem à entidade transcendental, a um Absoluto detido pelo poder eclesial. O cosmos passou a ser, desde então, transparente ao olhar do humano. O espaço moderno foi apresentado como homogêneo e calculável, não mais harmonioso graças à vontade de uma entidade superior. Sem a perspectiva de um Criador, o ser humano foi lançado à orfandade de sua existência, sem que haja “Alguém” que zele por ele, ou indique os melhores caminhos a seguir ou quais as escolhas fazer. Em termos filosóficos, assim se expressa o autor:

Uma ontologia precede e comanda qualquer possível axiologia, porque não existe nenhum “valor” fora desta ordenação de si com uma finalidade antecedente. Os bens procurados só têm “valor” enquanto conduzem a esse fim. É justamente esta perspectiva grandiosa que se encontra perturbada no

princípio dos tempos modernos e que vai dar lugar a uma outra apreciação, na qual a axiologia (isto é, um pensamento pelo valor) comandará ou eliminará mesmo a ontologia. (VALADIER, 2007, p.49)

Passou-se de um universo fechado, por isso tranquilizador e limitado, para um universo infinito e ilimitado, aberto ao campo das *infinitas possibilidades*. O referencial das condutas morais, constituído a partir da referência divina, passa a ser determinado por leis matematizáveis e objetivas. Por isso, o sujeito está solitário, sem nada que o sustente ou apóie.

Qualquer pessoa que seja iniciada nos métodos das ciências modernas entra numa relação com o mundo largamente incompatível com o modelo veiculado pelas sabedorias tradicionais, porque o cosmos toma a forma de um espaço homogêneo, neutro, obedecendo a leis ou a regras observáveis e sobretudo calculáveis; perde a dimensão misteriosa que lhe conferia um estatuto de referência para um comportamento harmonioso; reveste a dimensão de um infinito sem palavra e sem mensagem, o mesmo que assustava Pascal. (VALADIER, 2007, p. 50)

Baseando-se no conceito de alienação de Hannah Arendt, Paul Valadier constata que, pelo “estranhamento do mundo”, a modernidade se instalara no sujeito a partir do seu afastamento do mundo. Nascido com o advento da ciência moderna, o sujeito perdeu a concepção da terra como sua casa, sua morada essencial. Não é mais a terra, o centro do universo, como defendeu o geocentrismo medieval, mas apenas um planeta como outros de outros sistemas que compõem uma galáxia. Dessa forma, o ser humano tem de buscar em si mesmo, as referências para ordenar sua existência. Esse movimento de saída, de distanciamento das “coisas do mundo”, institui novos referenciais: a busca de uma neutralidade nas experiências conferida pelo afastamento do mundo, o retorno a um sujeito crítico de si mesmo e, ainda, a noção de que apenas o sujeito é fonte de sua felicidade, sendo sua obrigação encontrá-la. Esses referenciais se contrapõem àqueles instituídos pela sabedoria tradicional.

Esses traços constituem uma ruptura ontológica em relação aos universos antigos de pensamento e solidão do sujeito, presentes nas sabedorias tradicionais. Dessa forma, sem um referencial ao cosmos ou a uma cidade ordenada não há outra saída, senão um retorno a um sujeito, considerado o único apto a procurar e a encontrar regras a sua conduta.

Para Paul Valadier, o alemão Friedrich Nietzsche teve consciência do paradoxo concernente a uma filosofia do valor, enquanto base para a compreensão do niilismo. Ao sermos remetidos para um mundo sem finalidade, sem uma unidade, sem um Absoluto que o resguarde, a que somos remetidos? Inspirado ainda no filósofo alemão segue questionando: Quem nos garantirá a certeza de nossas escolhas e forjará os nossos ideais? A filosofia do valor quer ser uma forma de compreensão do sujeito, desviado por razões fundamentais, que busca encontrar as suas respostas adequadas no próprio mundo – seja na cidade ou na natureza humana – fornecendo os meios para a fixação das orientações que regulamentem sua vida e sua cidade.

Assim, Paul Valadier – fundamentando-se nas idéias nietzscheanas – propõe uma maneira diferente de pensar a cultura. Os costumes que acabaram por influenciar as novas condições de formulação da moral e da formação de “novos valores” são analisados sob um ponto de vista que descarta o modelo sedimentado nas sabedorias tradicionais. Mesmo reconhecendo a mudança profunda ocorrida nos elementos que constituem esse paradigma moderno, é fundamental questionar o fundamento dessa mudança, visto que, em muitas situações o que ocorre não é a construção de novos valores, mas a fabricação de uma nova “roupagem” para esses mesmos valores. O cerne

de cada valor moderno não é de uma mudança radical, mas de uma continuidade dos ideários que o constituíram tempos atrás.

2. Tópicos para uma filosofia do valor.

Segundo Valadier, os sofistas basearam sua filosofia na capacidade humana de superação de todas as dificuldades que se colocassem diante de si. Protágoras, o filósofo que formulou a conhecida expressão “*O homem é medida de todas as coisas*”, coloca os seres humanos como a síntese de duas realidades diferentes: a divina e a humana.

Nesse homem reúnem-se as dimensões mais efetivas de qualquer espécie: “hábitos sucessivos, o da animalidade comum às espécies vivas, o da inteligência técnica propriamente divina, o do sentimento de honra e do direito, o homem pode subsistir exercendo as qualidades recebidas ou tirando partido dos dons dos deuses. (VALADIER, 2007, p.59)

Contudo, mesmo sendo portador dessas dimensões, dependerá da capacidade humana a constituição dos valores, a sua aplicação no mundo. Por isso, o homem deve ser utilizado como medida e compete a ele – e somente a ele – a definição de sua natureza, explorando suas possibilidades e conhecendo suas necessidades, delas obtendo as condutas que lhe sejam mais adequadas. Considerando-se assim, os sofistas poderão ser chamados de “sábios”, no sentido de melhor se adequarem às necessidades tanto de exigências individuais, quanto sociais, de tal forma a encontrar o melhor comportamento para determinada situação. Pode-se justificar a compreensão dos sofistas como os “precursores” da filosofia moderna dos valores, pois estes atribuem o comportamento moral a uma apreciação reta e calculada, justificada de acordo com a natureza de sua necessidade.

Segundo Paul Valadier, o relativismo protagoreano esvazia qualquer possibilidade de um juízo que escape às paixões individuais. Platão compreenderá, ao contrário, que não é o indivíduo, suas sensações e seus desejos, que determinam as coisas do mundo. Para este último, esta situação decorre de uma totalidade que proporciona a esses elementos encontrar sua função e sentido. É o corpo social, globalmente compreendido, que torna a harmonia visível, mais do que no indivíduo em si mesmo. O indivíduo é apenas um microcosmo que interage no macrocosmo, a Cidade. A *polis* é o reflexo da condição humana ampliada. Valadier observa que, distanciando-se dos sofistas, Platão se baseia numa dimensão totalitária da República:

não só o homem não é a medida de todas as coisas, como também não pode medir todas as coisas a não ser que se saiba medir a si mesmo, que encontre o seu lugar num conjunto estruturado e inteligível, e não restringindo-se a si mesmo e a seus próprios desejos. É antes a Divindade que é a medida de todas as coisas, é ela que dá a medida a todas as coisas. (VALADIER, 2007, p.66)

Dessa forma, o choque entre sofistas e platônicos é o choque entre o indivíduo-imanente e a divindade-transcendente. Mesmo carecendo, naquele momento de vocabulário próprio, pode-se inferir, segundo o autor, que o indivíduo se mostra como subjetivo (sujeito) no discurso sofista, enquanto no discurso platônico, ele se revela condicionado pelas idéias do todo, que o define e sustenta.

Na modernidade, o contexto de uma filosofia de valores é o contexto de afirmação do sujeito moral, consciente de si e reivindicante de sua autonomia frente os atos morais. Valadier recorda que Kant vai diretamente nesse ponto ao buscar o que constitui a essência moral. Para este, a essência moral se encontra essencialmente no sujeito, pois o

que importa é a determinação de si mesmo. Contudo, no universo kantiano, a subjetividade precede qualquer outra consideração sem cair em um relativismo, que confunde a clareza de um valor de cunho individual com a necessidade de uma referência social.

Contudo, segundo Valadier, é pela formulação nietzscheana que se pode compreender as bases para uma filosofia moderna do valor. Para Nietzsche, segundo o autor, apenas em um contexto niilista é que se pode pensar em uma criação de valores. Tal perspectiva se circunscreve em um mundo onde os valores postos já não respondem mais às necessidades humanas. Os valores tradicionais foram instituídos a partir de uma negação da realidade, de uma vontade de nada, de uma perda da origem e do fundamento dos valores. Recorda, porém, que tais valores embora tivessem se mostrado absolutos, nada foram capazes de sustentar. Aqui nasceu o niilismo, enquanto negação da realidade supra-sensível como um “além do mundo”. Ao mesmo tempo esta realidade cria no ser humano certa vaidade que o coloca como o único capaz de criar valores, ideais suficientemente necessários a si mesmo. Há, portanto, certo antropocentrismo, creditado à capacidade da razão humana, que aposta no conhecimento e na moral enquanto construções humanas suficientes.

O problema do idealismo é o grande problema que Nietzsche vê no ser humano que busca, dessa forma, uma uniformização que se impõe frente a toda diversidade e a outros seres humanos. Porém, o que na verdade acontece é a imposição de uma fraqueza, enquanto incapacidade de se encontrar dentro de um mundo regido pelo devir e não pela expressão das falsas esperanças e necessidades de um “homem médio e medíocre” (VALADIER, 2007, p.73).

Apesar das críticas nietzscheanas conduzirem a uma sensação de desprezo e de apatia pelo já instituído, o que Nietzsche quer, de fato, não é instituir uma nova “tábua de mandamentos”. Fazer isso seria cair no continuísmo que tanto já prejudicou a humanidade. Para Paul Valadier, Nietzsche demonstra, em sua abordagem, uma nova perspectiva a partir da noção de *vontade de poder*. Este conceito se apresenta em todos os “jogos humanos” e que se desenvolve na vontade que quer mais poder. A vontade de poder se revela, para Nietzsche, como fundamento de toda a história, atuando de forma essencial no que se denomina a criação de um mundo, buscando, assim, o que se denomina como o valor dos valores.

O modelo humano em Nietzsche, segundo Paul Valadier, deve constantemente se interrogar sobre o que quer em si mesmo, sem nunca esperar por uma resposta definitiva, mas abrir-se ao constante retornar ao seu ato, revisando-o sempre e nunca o considerando acabado e terminado. Tal como o artista que sempre busca sua obra, considerando-a constantemente inacabada, busca-se na genealogia dos valores, uma forma de compreensão destes, numa perspectiva que vai além de um individualismo radical, assim como englobando o ser social em sua própria subjetividade. Neste contexto, porém, tudo ainda depende da escolha do sujeito entre ser um mero repetidor, parte de um rebanho, ou o afirmar-se como ser criativo, não como um negador de um poder, mas como um afirmador da vida.

Concluindo, para Paul Valadier, o percurso descrito revela a problemática do valor intrinsecamente ligada ao um novo modo de pensar e de existir do ser humano no mundo, principalmente a partir das profundas mudanças que afetaram o ser humano moderno e que colocaram a dúvida como fundamento essencial de sua historicidade. Porém, estar na perspectiva desta abordagem da problemática dos valores é desafiar-se constantemente a buscar muito mais do que leis, normas e idealidades supra-sensíveis,

mas reconhecer a dimensão axiológica que define o ser humano em sua constituição existencial.

Referência

VALADIER, Paul. *A anarquia dos valores: será o relativismo fatal?* Tradução Cristina Furtado Coelho. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.212p.

Deus: um conceito resultante de quatro grandes erros

Israel Mattozo*

A formulação do conceito Deus conduziu investigações filosóficas e, conseqüentemente, suas conclusões deram subsídios para a construção da vida dos homens no mundo. Ao longo da história da filosofia, na tentativa de compreender a realidade, foram desenvolvidas várias investigações que resultaram em diferentes perspectivas e interpretações sobre a mesma. Apesar de tais diferenças, a crença em um Ser supra-sensível, em um mundo exterior ao nosso, se transformou na principal base sustentável da cultura ocidental, prescrevendo o sentido da vida.

Essas investigações foram sustentadas por um tipo de racionalidade, por uma moral e por uma visão de mundo, ou melhor, pela visão de um transmundo, um mundo ideal, mais perfeito que o nosso. A construção filosófica, ideológica, da cultura ocidental foi prescrita pela concepção de mundo desenvolvida pelo platonismo e, mais tarde, já com um apelo moral mais elaborado, pelo cristianismo.

Nietzsche se destacou na história da filosofia, exatamente por ocupar o lugar de crítica às interpretações apresentadas pela tradição filosófica. As críticas do autor não foram rasas. O filósofo alemão teve como alvo de suas críticas exatamente as bases fundamentais ideológicas da cultura ocidental, de onde toda a concepção de realidade foi construída. Para o autor, a racionalidade socrática, a moral e a metafísica, são os responsáveis pela realidade niilista em que a sociedade está submersa.

O diagnóstico nietzscheano trata-se de uma crítica aos grandes valores que a tradição foi levada a aceitar, a acreditar, a idealizar como seus objetivos, finalidades. Para destacar o papel de Nietzsche em relação à tradição filosófica, Roberto Machado caracteriza a filosofia de Nietzsche, mais do que uma filosofia dos valores, como havia definido Deleuze¹, mas essencialmente como uma “filosofia da avaliação”.² Isso porque Nietzsche reconhece o próprio homem como criador dos valores do mundo, para ele é uma ilusão a idéia de que há um valor em si, um valor acima de todos os valores. Ele rejeita a presuposto metafísico de que os valores são eternos e que tais valores estão diretamente identificados com a realidade. Todos os valores só foram instituídos porque houve uma avaliação da realidade que resultou em valores, isto é, foram os próprios homens que criaram os valores existentes.³

O próprio Nietzsche afirma, através do profeta Zarathustra, que em outros tempos acreditou em tais concepções da realidade: “Assim, também eu, noutro tempo, projetei a minha ilusão para além do homem, tal como todos os transmudanos. Mas para além do homem, realmente? Ah, meus irmãos, esse Deus, que eu criava, era obra humana e humana loucura, como todos os deuses!”⁴.

As críticas de Nietzsche à construção ideológica da cultura ocidental estão fundamentadas no diagnóstico que o autor faz da sociedade. Ele percebe uma crescente perda de valores, um niilismo enraizado na cultura, que conduz o homem à total perda de valores, ao total desprezo pela vida. Diagnosticado essa realidade, Nietzsche realiza

* Mestrando em Filosofia, FAJE – BH.

¹ - Cf. DELEUZE. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

² - Cf. MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002, p.85.

³ - Cf. Z, I, “De mil e um fitos”.

⁴ - Z, I, “Dos transmudanos”.

uma investigação genealógica sobre o problema, apontando os motivos da doença (o niilismo) que consome a humanidade.

Tais motivos que conduziram a cultura ao estado de enfermidade, a racionalidade socrática, a moral antinatural e a metafísica dualista, são apresentados como os erros que fundamentaram a construção do conceito de Deus, que representa, no ponto de vista de Nietzsche, a manifestação de uma sociedade decadente, fraca, que prefere criar ilusões a encarar a realidade na sua imanência trágica.

Para tanto, Nietzsche chama a atenção para o que compreende ser os erros que forjaram a interpretação sobre a realidade. Estes erros são apontados por Nietzsche no decorrer das suas obras. Em função do objetivo deste trabalho descreveremos “Os quatro grandes erros” apontados pelo autor na obra *Crepúsculo dos Ídolos*⁵. Nestes apontamentos estão resumidas as críticas do autor ao diagnóstico niilista realizado na cultura ocidental e à sua consequência, o conceito de Deus, criado como uma saída para os que não reconheciam a realidade trágica.

A abordagem realizada por Nietzsche sobre a questão do conceito de Deus se desenvolve a partir de uma problemática filosófica. Para o autor, o problema de Deus é um problema conceitual que atravessa questões particulares da filosofia como a metafísica, a moral e a teologia-filosófica. Na mencionada obra, o autor apresenta a problemática proposta e suas implicações na tradição filosófica, apontando o racionalismo socrático, a metafísica dualista, a moral reativa e antinatural e o fenômeno do niilismo, como elementos decisivos para a construção do conceito de Deus.

Como dissemos anteriormente, Nietzsche aponta os equívocos interpretativos da realidade cometidos pela filosofia que possibilitaram a construção do conceito de Deus e a consequente negação do fundamento do mundo como vir-a-ser. Tais erros se referem à “*confusão entre causa e consequência*”, ao “*erro de uma falsa causalidade*”, ao “*erro das causas imaginárias*” e ao “*erro do livre-arbítrio*”.

O primeiro grande erro diagnosticado por Nietzsche, o “erro da confusão entre causa e consequência”, é apresentado como o responsável direto pela “verdadeira ruína da razão”⁶. Este erro é reconhecido por ele como um dos erros mais antigos da humanidade, mas que perdura até os seus dias atuais.

A confusão ocorre quando ao tentar entender e dar sentido à realidade, o ser humano, influenciado pela decadência já existente nele, erra no diagnóstico. Esse erro se torna a base para a elaboração de fórmulas gerais de felicidade. Percebe-se um problema (consequência) e encontra-se uma causa equivocada para ele.

No capítulo “O problema de Sócrates”,⁷ Nietzsche afirma que o filósofo grego cometeu exatamente este equívoco (quando a Grécia passava por sua grande crise política) ao confundir a consequência com a causa, dando origem à “verdadeira ruína da razão”. Naquele momento, Sócrates diagnosticou que os instintos eram os responsáveis pela crise grega. Na tentativa de criar um antídoto, uma fórmula contra esse mal, ele anuncia “a racionalidade como salvadora”, como a grande solução para se combater os instintos, reconhecidos como “responsáveis” pela decadência da *polis*.

Para Nietzsche, é exatamente essa fórmula equivocada que sustenta toda moral e religião. O erro da confusão entre causa e consequência, quando passa a ser santificado entre os homens, passa a constituir, a criar, a moral e a religião. Para ele, tanto a moral quanto a religião têm como base sustentável esse equívoco interpretativo da realidade.

⁵ - Cf., p.39.

⁶ - Idem.

⁷ - Cf. Idem, cap. II.

O autor reconhece que a religião e a moral cristãs estão submergidas nessa confusão, de forma que todas as suas afirmativas sobre a vida, o mundo, são oriundas dessa corrupção da realidade. Os sacerdotes cristãos são apontados por Nietzsche como os legisladores dessa moral e, portanto, são os autores dessa corrupção da razão.

A religião e a moral cristãs cogitam que os instintos do homem são negadores do que é “característico da humanidade”, a sua razão, aqui já reconhecida pela perspectiva socrática. Portanto, o homem deve seguir sua razão em detrimento de seus instintos, pois, estes são responsáveis pelo rebaixamento da humanidade à condição animal.

A partir dessa interpretação da realidade surge a confusão entre causa e consequência. Os sacerdotes religiosos fazem confusão ao acreditarem que o motivo da decadência da humanidade é o fato de o homem ceder às inclinações de seus instintos, por exemplo, aos vícios e ao luxo.

Para superarem o que acreditam ser o motivo da decadência, os instintos, os sacerdotes formulam, através da religião, uma moral, uma base legislativa, um imperativo que prescreve: “Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo – assim será feliz! Caso contrário...”⁸. Dessa forma, a confusão entre causa e consequência é divinizada. Para eles o homem deve negar os instintos para afirmar-se no que tem de melhor, sua razão. Mas assim, eles acabam por fazer exatamente o que queriam evitar, ou seja, eles acabam por negar o que também caracteriza a vida humana. Ao atacar os vícios e o luxo, por exemplo, buscando afirmar a razão em detrimento dos instintos, acreditando que o motivo da decadência são os instintos, eles acabam por reforçar esse declínio.

Nietzsche aponta, como motivo dessa decadência, exatamente a negação dos instintos, isto é, a negação do que é característico do homem. O sacerdote se equivocou ao fazer o diagnóstico do problema e da realidade, e fez isso porque seu corpo também já estava doente, ele também já estava sofrendo consequências dessa decadência.

O fato da humanidade estar envolvida pelos vícios e o luxo é consequência de um corpo fraco, que se encontra nesse estado exatamente por negar os instintos, por negar a realidade trágica do homem. Nietzsche afirma que

um ser que vingou, um ‘feliz’, *tem* de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e as coisas. Numa fórmula: sua virtude é *efeito* de sua felicidade... Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, *seguem-se* daí o vício e o luxo⁹.

Portanto, para Nietzsche, o fato de a humanidade estar em decadência não é em função da afirmação dos instintos e suas inclinações, mas o homem está priorizando as inclinações porque está doente, em função da negação da vida, da negação da própria realidade humana. “Cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade”¹⁰.

Portanto, a racionalidade filosófica inaugurada por Sócrates e Platão é reconhecida por Nietzsche como a responsável por inaugurar a ruína da razão utilizando da idéia de elevar a razão à sua soberania. Mas a opinião do autor em relação à filosofia anterior a Sócrates e Platão é diferente. Para ele a filosofia pré-socrática é afirmadora da vida, ela, ao contrário da platônica, não nega este mundo em benefício de um nada, de uma

⁸ - Idem, p.40.

⁹ - Idem.

¹⁰ - Idem.

ilusão. As idéias interpretativas de Heráclito são as que Nietzsche mais se identifica, principalmente ao que diz respeito à idéia do vir-a-ser.¹¹

O racionalismo socrático, reconhecido até então por muitos como o grande norte da humanidade, é apontado por Nietzsche como o responsável pelo “erro mais perigoso”, pois é o ponto de partida para uma sequência de outros equívocos sobre a realidade. Este erro é apontado como o pior erro ocorrido na cultura ocidental em função da relevância que ela teve para essa cultura. Foram mais de dois mil anos de crença num paradigma que apesar de, através do discurso, afirmar a vida, na verdade, a conduzia para um abismo, para um mundo ilusório, para uma decadência. Esse erro está entre os mais antigos e mais duradouros da humanidade, pois perdura desde Sócrates até nossos dias.

Depois desse diagnóstico sobre o erro que está na base sustentável da cultura e da sua decadência, Nietzsche descreve como se construiu o *erro da falsa causalidade*, caracterizado como o segundo grande erro. Para o autor, o homem, na ânsia de encontrar uma causa para a sua realidade, acreditou que tinha encontrado a causa nos famosos “fatos interiores”, primeiramente na vontade como causa, depois na consciência (espírito) e finalmente no Eu (sujeito).

De acordo com Nietzsche, a equivocada construção conceitual sobre a causalidade se deu porque as pessoas acreditavam ser elas mesmas as causas dos atos, através da vontade que sentiam sobre aquilo. Acreditavam que a ação da vontade (um fato interior, psicológico) era a causa de tal ato, era o que motivava as pessoas a agir dessa ou daquela maneira. Portanto, ao perceberem uma vontade, acreditavam flagrar no ato a causalidade. Mas onde encontrar a vontade? Pensaram que a encontraram na consciência, no espírito. A consciência era o motivo da vontade, se não houvesse a consciência para impor a vontade, o homem não seria livre, ele teria apenas que se submeter à vontade. Essa consciência, por sua vez, estava no Eu, no sujeito, que era a causa do espírito livre que sentia vontade de agir.

Através dessa construção ideológica sobre os três fatores interiores, a vontade, a consciência e o Eu, as pessoas acreditaram ter garantido a causalidade. Mas Nietzsche afirma que essas três supostas causas são, na verdade, miragens, facilitadas pela nebulosidade do mundo interior¹². O autor continua, afirmando que nenhuma dessas causas fazem mais sentido hoje. Para ele, a vontade não move nada, não explica nada, apenas acompanha eventos, mas ela também pode estar ausente e não causar nenhum conflito pessoal. Esses motivos apresentados são apenas “um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* (o que antecede) de um ato do que os representa”¹³.

Essa definição antropológica do ser é vista como uma fábula, uma ficção, apenas um jogo de palavras. Para o autor não existem causas mentais. Os sacerdotes, se baseando no erro de uma falsa causalidade, idealizaram o mundo a partir desses fatores, projetando essas características humanas em um ser metafísico. O homem projetou aquilo em que acreditava mais fielmente, a vontade, o espírito e o Eu, para fora de si,

¹¹ - Cf. NIETZSCHE, Friedrich W. A filosofia na época trágica dos gregos. Obras incompletas. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

¹² - Idem, p. 41.

¹³ - Idem.

criando um ser supremo, um ser que era a medida de todas as coisas, a medida da realidade, denominando-o Deus.¹⁴

Portanto, em função de um erro sobre a causalidade da realidade, creditou-se tais predicados humanos a um ser metafísico. Extraiu-se uma noção já equivocada do Eu, idealizando, moldando, a realidade a partir dessa concepção antropológica. “A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa... O erro do espírito como causa confundido com a realidade! E denominado Deus!”¹⁵.

O outro grande erro que fortaleceu o surgimento da metafísica foi *o erro das causas imaginárias*. Nietzsche alerta para a confusão que o homem pode fazer na tentativa desesperada de buscar a causa de algo. Há uma tendência humana, deturpada e agravada pela racionalidade socrática, de buscar a causa das coisas e dos fenômenos. A problemática apontada por Nietzsche se refere ao desejo, quase que incontrolável, das pessoas na busca de um sentido pra tudo. Quando elas não encontram de imediato as causas de determinados fenômenos, a tendência humana, é forçar uma interpretação que não condiz com a realidade. Assim, apesar dessa causa estabelecida ser imaginária, o resultado tranquiliza o espírito, produz uma certa “paz de espírito”.

Essa causa imaginária, além de satisfazer, pelo menos momentaneamente, a inquietação humana, proporciona um sentimento de poder. “Com o desconhecido há perigo, o desassossego, a preocupação”¹⁶. Esse sentimento de medo proporciona e condiciona o impulso causal.

Quando alguém recebe algum estímulo sensorial (ex.: um tiro de canhão), tende-se a buscar e a atribuir uma causa para aquele determinado fato. Cria-se, dessa forma, um sonho, um pequeno romance. O que era uma sensação, tornou-se um sonho, uma imaginação que não demorará por assumir um lugar na realidade dando-lhe sentido. Esse é o grande problema apontado por Nietzsche: transformar devaneios imaginários em realidades metafísicas, que se tornariam o sentido último do vida, do mundo.

Observa-se, ainda, a tendência humana de negar interpretações novas, estranhas para ele. O novo, o ainda não conhecido, o que lhe é estranho é negado como possibilidade causal. Portanto, não é qualquer proposta causal que satisfaz esse espírito fraco, mas um “*seleto e privilegiado*” tipo de explicações, aquelas que trazem com mais facilidade, e de forma mais rápida, o sentimento de tranquilidade.

Como consequência desse fenômeno é diagnosticada uma preponderação cada vez maior de determinadas causas, que de início concentram-se em forma de um sistema imaginário, mas que produz o efeito tranquilizante, o *pharmakon* desejado, e em seguida sendo reconhecido como conceito causal dominante, como sentido metafísico da realidade imediata.

É interessante observar que geralmente, nessas causas imaginárias, a pessoa que a produziu está no centro de tal interpretação, “o banqueiro pensa de imediato no ‘negócio’, o cristão, no ‘pecado’, a garota, em seu amor”¹⁷.

¹⁴ Esse diagnóstico de Nietzsche muito se parece com o apresentado por Feuerbach explicitado no livro “*A essência do cristianismo*”. Trad. e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. Feuerbach apresenta o conceito de Deus também como resultado de uma projeção humana de seus próprios predicados, definindo a essência humana por três características: a razão, o amor e a vontade. Definição bem parecida com Nietzsche e com a construção da trindade pelo cristianismo.

¹⁵ - *Ibidem*, p. 42.

¹⁶ - *Idem*, p. 43.

¹⁷ - *Idem*, p. 44.

Como consequência imediata dessa definição causal, metafísica, imaginária, temos a legislação ética, moral. A partir da preponderância de uma causa imaginária, sobre outras, seguem-se as regras normativas de convivência, de certo e errado, de bom e mau, etc. No caso do Ocidente, a causa imaginária que prevaleceu sobre outras é a que advem do cristianismo. Na verdade toda a base moral e religiosa se inscreve nessa causa imaginária definida como “verdadeira”.

A partir dessa visão de mundo, tudo o que é desconhecido, tudo o que causa espanto pela sua novidade ou por ir de encontro às idéias estabelecidas, são reconhecidos como “maus”, como causa e consequência do “pecado”, surgindo dessa forma o sentimento de “pecaminosidade”.

Essa noção de pecaminosidade também serviu para justificar a constante insatisfação consigo mesmo. Os fatos desagradáveis, as inconstâncias, a mudança, são debitadas na conta do pecado, são determinados como castigo, como consequência de algo que não devíamos ter feito, ou que não deveriam ter feito.

Os sentimentos agradáveis que, apesar do “pecado”, o homem é capaz de desfrutar é debitado na benignidade de um ser metafísico. Ou seja, nem na tristeza, nem na felicidade o homem se torna responsável por si. Para o homem fraco, a confiança em Deus lhe traz um sentimento de força e plenitude, lhe traz tranquilidade.

O último grande erro apontado por Nietzsche se refere ao *erro do livre-arbítrio*. O autor define o livre-arbítrio apenas como mais um conceito, um conceito que foi criado como um “artifício famigerado dos teólogos” para tornar a humanidade dependente deles. Os velhos sacerdotes, através da psicologia da vontade, quiseram criar para si o direito de impor castigos, utilizando de conceitos astrológicos e do livre-arbítrio. Quando se busca encontrar responsabilidades é porque está querendo encontrar culpados para julgar e punir. Para tanto, Nietzsche afirma que, “a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpados*”¹⁸.

Para que o julgamento e a punição fossem efetivados os homens deveriam ser considerados livres. Para tanto, toda ação teve de ser considerada como querida e a origem de toda ação deveria ser localizada na consciência.

Para Nietzsche, portanto, os teólogos devem ser os alvos das críticas, da luta contra os conceitos de culpa e castigo, pois através destes conceitos, a idéia do vir-a-ser é deturpada. Esse é o movimento de purificação da psicologia proposto pelo autor. Para ele, “o cristianismo é uma metafísica do carrasco”¹⁹, do que julga para poder punir.

Então, qual é a proposta de Nietzsche para que a inocência do vir-a-ser possa ser recuperada? Reconhecer “o fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma causa prima, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’”²⁰.

O autor afirma que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele próprio. Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar em determinadas circunstâncias, ou em determinados ambientes. A fatalidade de seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Não há uma finalidade intrínseca ao homem causada

¹⁸ - Idem, p. 45.

¹⁹ - Idem, p. 46.

²⁰ - Idem, p. 46 e 47.

por um ser supremo metafísico. “Nós é que inventamos o conceito de finalidade: na realidade não se encontra finalidade”²¹.

O conceito de Deus e tudo o que foi criado a partir dos erros de *causa e consequência*, de uma *falsa causalidade*, das *causas imaginárias* e do *livre arbítrio*, representam até agora, as maiores objeções à existência humana. Mas ao fazer o diagnóstico da morte de Deus²², Nietzsche reconhece o fim do modo metafísico de interpretar a realidade, de dar sentido à vida, ou seja, “para Nietzsche, a morte de Deus é uma expressão simbólica do desaparecimento desse horizonte metafísico”²³.

Para o autor, é necessário transvalorar todos esses antigos valores que advindos de uma confusão interpretativa, resultam na decadência humana, resultam na negação da vida pela sua realidade trágica. Negar a responsabilidade em causas metafísicas é a forma de redirmos o mundo. Concordamos com Giacóia Junior, quando ele afirma que “Nietzsche é, pois, o filósofo que ousa colocar em questão o valor dos valores. Sua preocupação consiste em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem”²⁴.

A base sustentar com a qual a humanidade foi constituída é apontada por Nietzsche como resultado de grandes erros de interpretação da realidade, impulsionados por corpos doentes, por fisiologias decadentes. O que o autor propõe é uma reavaliação do que construiu e sustentou a cultura ocidental por mais de dois mil anos.

Nietzsche faz o diagnóstico da decadência humana. Tal constatação é inegável. Mas quais são os motivos dessa decadência? O autor aponta como principal motivo o espírito fraco, o que já está fisiologicamente em declínio, resultando numa investigação causal equivocada. Através do reconhecimento equivocado de determinadas causas instaura-se, como base de sustentação da vida, um ideal ilusório que nega a vida na sua realidade imanente, sem finalidade, trágica.

Referência Bibliográfica

- NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. - 15ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *A Gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- FEUERBACH, L. *A essência do cristianismo*. Trad. e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GIACÓIA JUNIOR, O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2002.

²¹ - Idem.

²² -GC, §125 e 343.

²³ -GIACÓIA, 2000, p. 24.

²⁴ - Idem, p. 25.

GT Ecologia, Pastoral e Sociedade

De la ecoteología a la ecosofía: criterios para una Pastoral ecológica pertinente

Alirio Cáceres Aguirre*

“Todo está unido: la Tierra está viva, la materia está viva”

(Raimon Pannikar)

Hoy en día los diversos actores sociales (Estados, empresas, iglesias, grupos étnicos, partidos políticos, medios de comunicación y otras organizaciones) están en búsqueda de nuevos mecanismos de mitigación, restauración y prevención de los impactos que la gestión humana está dejando en la faz del planeta. Sin lugar a dudas, este es un auténtico “signo de los tiempos”¹. Por ello, en la dinámica y complejidad del escenario planetario se plantea, cada vez con más fuerza, la necesidad y el interés por establecer un diálogo entre ecología y religiones. En la perspectiva particular del cristianismo, la cuestión ecológica está demandando una honda reflexión de tipo bíblico y un replanteamiento de su cosmología, antropología, cristología, pneumatología, soteriología, escatología. Más aún, la reflexión sobre la crisis ambiental está generando una resignificación de la imagen de Dios Creador y de las relaciones de los seres humanos con el resto de la Creación, lo que repercute sustancialmente en los fundamentos morales de los creyentes en Jesucristo.

A la vez, se entiende que la acción pastoral de los cristianos(as) debe responder al contexto histórico, puesto que se profesa la fe en un Dios encarnado, que no es ajeno a los destinos del mundo. En este sentido, la crisis ecológica y ambiental constituye un “*locis theologici*”² ineludible para evangelizar³, es decir, para transformar según el

* Diácono Permanente (Arquidiócesis de Bogotá, Colombia). Ingeniero Químico Ecoambientalista, especialista en Educación, Candidato a la Maestría en Teología. Integrante de Amerindia-Colombia. Docente e investigador de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Consultor de proyectos ambientales, pedagógicos y pastorales. Carrera 5 N° 39 -00 Edificio Arrupe S.J. Piso 2 Bogotá D.C., Colombia. Tel: 0057-1-3208320 ext 5654-5665. Celular 315 7404541 correo-e acaceres@javeriana.edu.co. Director Equipo de Investigación “ECOTEOLOGIA”; correo-e: ecoteologia@gmail.com.

¹ G.S. N° 4. Esta expresión inspirada, en Mt 16,3, fue utilizada por JUAN XXIII en la Constitución Apostólica «HUMANAE SALUTIS» para la convocación del Concilio Ecuémico Vaticano II. Vaticano, 25 de diciembre de 1961. Sin embargo vale aclarar que la expresión puede referirse a las características sociológicas de una época o a una categoría teológica que se constituye en pista para discernir el acontecer de Dios en la historia. Ambas acepciones son válidas para la preocupación ecológica.

² Según. BERZOSA MARTINEZ, Raúl. En: ¿Qué es Teología? Una aproximación a su identidad y a su método. Bilbao (España): Desclée De Brouwer.1999. Pág. 72 – 74, Erasmo de Rotterdam y Felipe Melachnton, entendieron los “loci” como puntos de vista o contenidos diversos según los cuales se divide la materia de teología. Para Melchor Cano (1505-1560) los “loci” serán como las fuentes de las cuales se va a beber doctrina segura en teología. En la perspectiva de la Teología Latinoamericana, los “*loci theologici*” refieren no sólo a los escenarios sociales sino a los horizontes epistemológicos desde los cuales se hace teología, priorizado la praxis liberadora de los empobrecidos en fiel seguimiento del Proyecto revelado en Jesús de Nazareth.

³ El Papa Paulo VI, en el “Anuncio del Evangelio hoy” señaló con precisión las hondas implicaciones de una auténtica evangelización:...”no se trata solamente de predicar el Evangelio en zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la

proyecto del Dios revelado en Jesús, las relaciones consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y por supuesto, con el Dios Creador. De ahí la creciente importancia de considerar la promoción de una pastoral ecológica como parte integral de la actividad de la Iglesia.

Sin embargo, no siempre que se menciona la palabra ecología se está aludiendo a la misma realidad. Incluso al expresar el término “pastoral ecológica” pueden existir diversas interpretaciones. Por ello es imprescindible preguntarse por los criterios necesarios para que dicha acción pastoral sea pertinente al momento histórico y la gravedad de la crisis del Planeta. Por pertinente se entiende una acción que no sea romántica, espiritualizante ni ahistórica, y que sea socialmente justa, ecológicamente sostenible y prácticamente viable⁴.

Dicho de otro modo, tras la expresión “pastoral ecológica” podrían enmascararse actividades orientadas a sembrar arbolitos, decorar jardines o cuidar mascotas, pero sin tocar las fibras más hondas de la crisis ni pretender transformar las estructuras que generan la degradación ambiental.

Se descubre así que la búsqueda de una pastoral ecológica pertinente tiene como trasfondo un amplio debate epistemológico lo que conlleva a revisar las diversas explicaciones, comprensiones e interpretaciones de la realidad, a partir de las preguntas ¿Qué está pasando? ¿Por qué pasa lo que pasa? ¿Cuáles son las racionalidades y sensibilidades desde las cuales se está percibiendo tal realidad?

Allí tanto las ciencias empírico – analíticas como las ciencias histórico – hermenéuticas y crítico – sociales entran a describir los síntomas y las causas del deterioro ambiental. Existen argumentos que atribuyen la crisis al modelo de civilización (White, 1967; Moltmann, 1996), a la ruptura epistemológica de la armonía con la naturaleza (Fernández Sáenz, 2003; Ángel Maya, 2002; Gonzalez L. de G., 2006), a la percepción de la trama de la vida (Capra, 1998), a las relaciones éticas (May, 2002), a la codicia (Abraham, 1994), a la crisis moral (Juan Pablo II, 1990), a la pérdida de religación (Boff, 1996). Lo cierto es que cada vez con más certeza, se trasladan las causas profundas de la situación ecológica del fenómeno físico al plano de la organización social, y más aún, se ubican en los sistemas de valores, creencias, prejuicios, preconceptos, que constituyen el núcleo de las culturas y que aquí se denominarán “imaginarios”.

El concepto de imaginario se refiere “aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social”. (González Faus, 1998, p. 39) y al “complejo entramado de “valores”, “discursos” y “prácticas sociales” sostenidos y vividos por una sociedad determinada”⁵. De este modo, se constata que las percepciones humanas “crean” la naturaleza, la imagen que se tiene de ella y por consiguiente

fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación”. PAULO VI. Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi. Roma, 8 de diciembre de 1975. No. 20

⁴ El teólogo metodista Roy H. May, Doctor en teología por la Universidad Libre de Ámsterdam, profesor de teología y ética en la Universidad Bíblica Latinoamericana en San José de Costa Rica, miembro de la Asociación Ornitológica de Costa Rica, plantea en su libro *Ética y Medio Ambiente: Hacia una vida sostenible*. Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI). San José de Costa Rica. 2002, las bases para una ética ambiental pertinente.

⁵ Este “imaginario social” variará en sus “valores”, en sus “discursos” y en sus “prácticas sociales” según sea la sociedad que los porta” SEIBOLD, Jorge R. *Pastoral comunitaria Urbana: desafíos, propuestas, tensiones*. En: <http://www.sjsocial.org/crt/seibold.html> (Consultada el 2 de septiembre de 2006)

determinan las explicaciones, comprensiones e interpretaciones tanto para diagnosticar como para intervenir. “Las percepciones, a la vez, se convierten en la fuente o el nivel pre-moral que funciona como el semillero de la ética “ecológica” o del medio ambiente. Son “precomprensiones” que orientan nuestras “comprensiones” o creencias y actitudes actuales” (May, 2002, Pág.57). Tales creencias o precomprensiones contienen imperativos éticos que regulan las relaciones con la Tierra. Por ejemplo, Roy H. May (2002) identifica 6 grandes corrientes en el debate hermenéutico ambiental en América Latina y el Caribe: Ecología convencional, Ecología Mayordómica, Ecología Social, Ecología Profunda, Ecofeminismo, Ecoteología.

La Ecología convencional está asociada a criterios tecnocráticos e intereses políticos y económicos que no tocan las raíces del “status quo”. La Ecología Mayordómica tiene una base religiosa inspirada en la tradición judeo-cristiana que concibe al ser humano como un administrador de la obra creada por Dios. La Ecología Social, representada por Eduardo Gudynas, asume que no hay dicotomía entre la cuestión ambiental y la cuestión social, y por ende, hay que trabajar los cambios a nivel de la economía política para preservar los ecosistemas y promover la justicia social. El Ecofeminismo, con líderes tan destacadas como Ivone Gebara, Rosemary Radford Ruether, Anne Primavesi,, Elizabeth Johnson, Susan Griffin, Sallie McFague, entre otras, plantea que el problema está no en el “antropocentrismo” sino en el “androcentrismo” y por tanto, si la naturaleza y la mujer han sido explotadas por los sistemas patriarcales, se requiere una reivindicación de los valores femeninos para solucionar la crisis. La Ecología Profunda inspirada en los postulados de Arne Naess, acoge planteamientos como el de la Teoría Gaia de James Lovelock -quien afirma que la tierra es un organismo vivo- y el igualitarismo biocéntrico como contestación a la arrogancia humana que la modernidad ha impuesto.

May le da un sitio a la Ecoteología promovida por Leonardo Boff, le reconoce su génesis en los intereses de la teología de la liberación pero la califica de ambigua por su cercanía a la Ecología Profunda. Sin embargo, la propuesta de Boff se convierte en un referente imprescindible, más aun cuando propone como alternativa una ecoespiritualidad, definida en función de sentir y pensar como la Tierra.

Lo cierto es que, tras cada una de estas apuestas epistemológicas, hay una comprensión de “ecología”. Vale recordar que el término fue divulgado por el biólogo alemán Ernst Haeckel hacia 1869 (pese que algunos historiadores lo atribuyen a Henry David Thoreau por la mención de la palabra en una carta fechada en 1858). Haeckel, especialista en zoología, estaba pensando más en el “*logos*” (estudio) del “*oikos*” (casa) de los animales y las relaciones que establecen con el entorno. Sin embargo, con el paso del tiempo y el recrudecimiento de la crisis ambiental, la concepción del “*oikos*”⁶ ha variado hasta adquirir escalas locales, regionales, planetarias y cósmicas.

⁶ Es muy interesante el estudio etimológico que hace MIRON PEREZ, María Dolores, del Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada en su texto “*Oikos y oikonomia: el análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua*” en el que menciona la frase de Hesiodo “primero casa, mujer y buey de labranza” en referencia a que el término “Oikos” no agota el aspecto físico de la casa-vivienda sino que involucra las propiedades y las relaciones de la célula social básica, evidenciando la importancia del rol de la mujer y la necesidad de comprender el sistema abarcado por el vocablo “oikos” no sólo “dentro” de la casa sino “afuera” de ella.

El gran dilema va a surgir en el paso de una concepción de Ecología⁷ afinada en las ciencias naturales a una visión enriquecida desde las ciencias sociales, ya que comienza a considerarse al ser humano como parte de ese entorno vital de los organismos y a reconocer que el hombre es una especie más dentro de los ecosistemas.

En este contexto, Leonardo Boff⁸, al retomar la etimología de la palabra “Ecología”, considera que se trata de una economía de la naturaleza, una economía doméstica que hace referencia al “*oikos*” común de la humanidad que es el cosmos e incluye todos dinanismos propios de la cuestión social, convirtiéndose en una crítica radical al modelo de civilización planetaria:

Si la resignificación del concepto de “Ecología” es clave para precisar los alcances de una Pastoral “Ecológica” que sea pertinente, también necesario revisar las nociones de “naturaleza”, “hombre”, “dios”, “mundo”, “iglesia”, y las comprensiones de los términos “teología”, “religión”, “espiritualidad” para identificar las diferentes tendencias de interpretación del estado actual de la salud del planeta y establecer los criterios de acción evangelizadora de los creyentes cristianos en el escenario cósmico.

Esto implica retomar aquellas categorías básicas de la filosofía ambiental para ubicarlas en el diálogo interdisciplinar, intercultural e interreligioso. Por ejemplo, no es lo mismo considerar al ser humano “dentro” o “fuera” de la naturaleza ni establecer relaciones con la naturaleza como si fuera “algo” (objeto) o “alguien” (sujeto). De hecho comprender la naturaleza como Creación, marca una diferencia sustancial. Aún más: afirmar que Dios es Creador implica revisar aquellas percepciones de la forma como Dios crea. En el caso de la tradición judeocristiana, Campbell S.J. (2000) identifica tres modelos: no guiada, guiada, arriesgada. En el primero de los modelos, Dios es un irresponsable que crea el mundo y lo deja correr a su suerte. En la creación guiada, Dios es como una especie de titiritero que determina el rumbo del universo hasta en los más mínimos detalles. La acción arriesgada de Dios implica seguirlo creando, “desde adentro” y “desde abajo” (Torres Queiruga, , haciéndose partícipe y solidario del devenir del mundo.

A su vez, la relación Dios Creador- Creación se puede establecer desde principios de immanencia, trascendencia, transparencia (Boff, 2005) o desde las metáforas del mundo como casa de Dios o el universo como cuerpo de Dios (Mc Fague, 1994). Al preguntar por el lugar de Dios en su Creación surge el panteísmo (“todo es dios”), el panenteísmo (“todo-en-dios, dios-en-todo”) o la perspectiva cosmoteándrica en la que cosmos-Dios-ser humano aparecen totalmente relacionados e implicados (Pannikar, 1994). Ello deriva en versiones diferentes de la ecoteología cristiana, que según Rosemary Radford (1992) se pueden ubicar en los planteamientos de Matthew Fox centrados en una espiritualidad de la Creación, el evolucionismo creyente de Teilhard de Chardin y la teología de los

⁷ PEREZ ADAN, José en un texto sobre el pensamiento ecológico del Papa Juan Pablo II precisa que: “autores tan diversos como R.E. PARK -y sus compañeros de la “Escuela de Chicago”- al inicio de los años 20 dan lugar a lo que se ha dado en llamar “planteamiento clásico” en Ecología; A. HAWLEY que desde los años 50 hasta casi nuestros días (su último libro es de 1986) domina el grupo de ecólogos que podíamos denominar “neoclásicos”; y M. BOOKCHIN y F. BUTTEL entre los más recientes, están de acuerdo en que la consideración de la relación de equilibrio estable que debe presidir la inserción en la sociedad en un medio físico concreto, constituye una de las tareas básicas y ocupaciones principales de las Ciencias Sociales”. Consultado en http://www.mercaba.org/FICHAS/almudi.org/pensamiento_ecologico_de_juan_pab.htm el 6 de febrero de 2007)

⁸ BOFF, Leonardo. Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres. Editorial Trotta S.A. Madrid 1996. Pág. 16

procesos de Alfred Whitehead, o los modelos de ascético – monacal, sacramental-eucarístico, de liberación y solidaridad con los que K.C. Abraham (1994) resume las posiciones de los cristianos frente a la Creación.

Una vez ubicado este complejo contexto de interpretación, en el que se identifica un tránsito del concepto biologicista de la ecología a uno más social, se plantea la mirada teológica sobre la cuestión ecológica de donde resulta una variedad de enfoques del quehacer ecoteológico, que no se agota en el valor religioso del trabajo externo de adaptación humana al medio sino de una búsqueda interior del sentido profundo de la vida en armonía con la Creación entera.

Sin embargo, no basta el logos de la ciencia para superar la crisis, sino que es necesario explorar los caminos de sabiduría de tal manera que posibilite la convivencia fraterna en la Planeta y la *Koinonía* con el cosmos y el Dios Creador. Dicha sabiduría no emerge sólo del ejercicio intelectual sino de la capacidad humana para percibir con el corazón. Por ello, un giro epistemológico que integra lo afectivo y la razón implica una mirada sacramental sobre el mundo. En ese sentido, se ha de completar el paso de la Ecología a la Ecoteología y de la Ecoteología a la Ecosofía (Guattari, 2000; Pannikar, 1994) para que la acción pastoral apunte a transformar profundamente las estructuras que atentan contra la vida en abundancia que el Creador dona “sin condiciones ni reservas” (Lonergan, 1972). Por ello la Pastoral ha de contribuir a la transición de la labor a la acción⁹ para generar un cambio en la civilización desde criterios de justicia, paz y desarrollo sostenible.

En este sentido, los(as) cristianos(as) han de reconocerse como actores sociales inmersos en el escenario de la historia, en el que se revelan imaginarios a través de los lenguajes y comportamientos y se entrecruzan alianzas, coaliciones, conflictos de intereses respecto a las relaciones consigo mismo, los demás seres de la Creación y con el propio Dios Creador. (Cáceres, 2006)

De ahí que la Pastoral Ecológica deba inscribirse en un modelo eclesial más solidario y liberador para que responda a los “Signos delos Tiempos”. A su vez, ha de considerar el cultivo de una sabiduría universal para convivir en armonía y cuidar las dinámicas de la trama de la vida. Para ello debe darse una metanoia de corte epistemológico (Rom 12,1) como preludeo de una transformación de la existencia. En palabras de Raimon Pannikar “La ecosofía plantea un cambio radical de percepción tanto del hombre como de la Tierra. Trata la misma tierra como un ser vivo. La Tierra no es materia inerte o un simple planeta que da vueltas alrededor del sol”¹⁰.

Este horizonte de la acción pastoral tiene amplias implicaciones de orden metodológico, lo que conduce a pensar las competencias deseadas para que las comunidades cristianas asuman su papel protagónico en el cuidado de la Creación. Se trata de educar inmersos en un nuevo paradigma (Morin, 2001) y replantear los contenidos conceptuales, actitudinales y procedimentales para aprender a aprender, aprender a ser, saber y saber hacer. Por tanto, una Pastoral Ecológica Pertinente ha de

⁹ “Mientras que la labor es la actividad humana que cubre las necesidades, el trabajo crea un mundo de artificios y la acción es la capacidad de iniciativa, de iniciar algo nuevo y sólo puede darse en la pluralidad”. CAMPILLO, Neus. Hannah Arendt, técnica y política. «La tecnología como desarrollo biológico de la humanidad» En: http://www.uv.es/metode/anuario2004/26_2004.htm (consultada 27 de febrero de 2008)

¹⁰ PANNIKAR, Raimon. “Raimon Pannikar: experto en diálogo intercultural”. Entrevista realizada el 5 de abril de 2005 por Jordi Pigem, profesor de pensamiento ecológico, publicada en Revista Namaste. Enero 2008.

estar abierta al diálogo con las ciencias de la educación, para configurar una “Ecopedagogía”, es decir una Pedagogía para convivir sabiamente en el *Oikos*.

Pero dado el carácter complejo de la realidad que la Ecología ha puesto en evidencia, se requiere trascender las lógicas del pensamiento lineal para recurrir a la holística, apoyándose en la Teoría General de Procesos y Sistemas, mediante las dinámicas de la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad. Por tal motivo, es necesario acudir a las explicaciones que brindan las ciencias empírico analíticas y ponerlas en diálogo con las comprensiones e interpretaciones de las ciencias hermenéuticas y emancipatorias. La Teología asumirá así, su papel en la tarea de buscar sentido, en la atenta audición del Dios Amor que se autocomunica en su Creación. De esta manera, la ecoteología se ubicará como mediación entre la matriz cultural signada por la actual crisis ecológica y la propuesta de vida que surge del Evangelio y de todas aquellas experiencias vitales que conducen a la sabiduría de la comunión cósmica.

En este orden de ideas, sembrar un árbol, reciclar materiales, consentir una mascota o luchar por las especies en vía de extinción, tendrá sentido siempre y cuando se comprende que la apuesta cristiana va más allá de lo evidente y adquiere un tinte sacramental. En palabras de Anthonny de Mello S.J., la Pastoral Ecológica Pertinente, ayudará a hacer vida este aforismo oriental: “Cuando miras un árbol y ves un árbol, no has visto realmente el árbol. Cuando miras un árbol y ves un milagro, entonces, por fin, has visto un árbol”.

Allí donde muchos ven tan sólo recursos naturales para ser explotados y convertidos en capital, o donde otros ubican naturaleza para ser cosificada y manipulada, los(as) creyentes descubrimos la huella del amor divino. La Creación se torna en un inmenso escenario sacramental que convoca a la unidad cósmica.

La gravedad de la crisis obliga a “pensar globalmente y actuar localmente” o mejor, tal como reza el lema del Sistema de Gestión Ambiental de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana, se trata de “pensar teológicamente, actuar ecológicamente”. Más aun, si se asume que el principal compromiso de los(as) discípulas misioneras de Jesucristo es velar misericordiosamente por los integrantes más débiles de la Creación y fomentar sistemas de pensamiento y estructuras sociales, económicas, políticas y religiosas que expresen una nueva cultura, un nuevo estilo de vida, un nuevo modelo de desarrollo, una nueva manera de convivir en este frágil globo azul que sostiene milagrosamente la vida.

Pero tal misión, no puede dejarse al azar, implica reconocer que se requiere construir plataformas de Gestión (Cassasus, 1999) para planear, organizar, ejecutar, dirigir, evaluar la acción pastoral en términos orgánicos y de conjunto, movilizandno sólo recursos sino voluntades, estableciendo ya no tanto actividades puntuales desarticuladas, sino auténticos currículos para aprender a leer e interpretar el querer de Dios en los textos, contextos y pretextos de su Creación, buscando no sólo calidad total en los ciclos productivos y reproductivos de interacción con la naturaleza sino calidad humana para recuperar el valor sagrado de la materia, actualizar el sentido de la encarnación, promover la koinonía en la Eucaristía cósmica del Universo.

En esta clave, toda pastoral ha de ser ecológica por cuanto contribuye a develar el misterio de comunión entre el Dios Creador y su Creación e impulsa a una conversión que gesta al hombre nuevo y la mujer nueva al servicio de los cielos nuevos y tierra nueva en donde habita la justicia (2 Pe 3, 13)

Bibliografía

- ANGEL MAYA, Augusto. El Retorno de Ícaro: la razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia (IDEA), ASOCARS. Panamericana: Bogotá D.C., 2002
- ARENDETT, Hannah. La Condición Humana. Barcelona: Paidós, 1993.
- BOFF, Leonardo. Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres. Trotta. Madrid. 1996.
- CAMPBELL, Antony F. La teoría de la evolución y el discurso bíblico. EN: Concilium. Revista internacional de Teología. N° 284 Evolución y Fe. Navarra: Verbo Divino. Febrero 2000.
- CACERES AGUIRRE, Alirio. Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una Pastoral Ecológica Pertinente. Monografía para optar por el título de Magister en Teología. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. Mayo de 2008.
- _____. Presupuestos epistemológicos para una ecoteología en contextos de pluralismo religioso. Comunicación en el I Congreso de Ecología y Religiones. Centro Unesco de Andalucía. Granada (España). Marzo de 2008.
- _____. La Pastoral entre escenarios e imaginarios. Conferencia inaugural del curso de Escenarios Pastorales. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá (Colombia). Agosto de 2006.
- CAPRA, Fritjof. La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos. Barcelona: Anagrama, 1999.
- CASASSUS, Juan. Problemas de la gestión educativa en América Latina. En: http://www.unesco.cl/medios/biblioteca/documentos/gestion_problemas_gestion_educativa_casassus.pdf
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. Pastoral del Ambiente y Ecología Humana. II Seminario. La formación en la responsabilidad por lo creado y por un desarrollo sostenible. Editorial EDICE. Madrid. 2003
- GONZALEZ LADRON DE GUEVARA; Francisco José. En busca de caminos para la comprensión de la problemática ambiental (la escisión moderna entre cultura y naturaleza). Ambiente y Desarrollo. Ensayos V. Facultad de Estudios Ambientales y Rurales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá D.C., 2006.
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Fe en Dios y Construcción de la Historia. Madrid: Trotta, 1998.
- GUATTARI, Felix. Las Tres Ecologías. Pre-Textos. Valencia. 2000.
- ABRAHAM K.C. "Una respuesta teológica a la crisis ecológica" en: HALLMANN, David G., ed. Ecotheology: Voices from South and North. Maryknoll, N.Y: Orbis, 1994.
- JUAN PABLO II. Mensaje para la Jornada Mundial por la Paz, 1 de enero de 1990. Vaticano, 8 de diciembre de 1989.
- LONERGAN, B. Method in Theology. New York: Herder. 1972

- MAY, Roy H. *Ética y Medio Ambiente: Hacia una vida sostenible*. Departamento Ecu­ménico de Investigaciones (DEI). San José de Costa Rica. 2002.
- MERINO, José Antonio. *Religión y Ecología en: De la crisis ecológica a la paz con la naturaleza*. Cuadernos pedagógicos de Vida Consagrada. Publicaciones claretianas. Madrid.1994
- McDONAGH, Sean. *Pasión por la tierra. La vocación cristiana de promover la justicia, la paz y la inye­gridad de la Creación*. Mensajero, 2000.
- Mc FAGUE, Sallie. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Sal Terrae, Santander, 1994
- MOLTMANN, Jürgen. *Sobre la teología ecológica*. En: *Revista Páginas Vol XXI N° 141*. Lima (Perú). Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).1996.
- MORIN, Edgar. *Los Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro*. Bogotá.. Editorial Magisterio. 2001
- PANIKKAR, Raymond . *Ecosofía para una espiritualidad de la tierra*. Madrid, España: San Pablo, 1994.
- PEREZ PRIETO; Victorino. *Ecologismo y cristianismo*. Cuadernos Fe y Secularidad. Sal Terrae: Santander 1999
- RADFORD RUETHER, Rosemary. *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra*. Trad., cast. de Marta Novo de Ferragut y Norma Lascano. Demarc, México, 1993.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *La razón teológica en diálogo con la cultura*. En: *Revista Electrónica de Teología*. <http://www.servicioskoinonia.org/relat/260.htm>
- WHITE, Lynn Jr. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. *Science* 155(3767):1203-1207, 1967. En: <http://aeoe.org/resources/spiritual/rootsofcrisis.pdf> Association for Environmental and Outdoor Education in California (AEOE)

A Metafísica da saúde ambiental

*Prof. Dr. José Neivaldo de Souza**

“Sinto que todas as estrelas brilham em mim. O mundo irrompe em minha vida como inundação, e as flores desabrocham em meu corpo. Toda a juventude da terra e da água fumeja em meu coração como incenso, e o sopro de todas as coisas brinca em meus pensamentos como numa flauta” (TAGORE, 1991, p. 81).

A poesia de R. Tagore nos faz enxergar um outro mundo possível onde não existe o muro da dicotomia: homem e natureza. Isso nos provoca a uma profunda reflexão sobre a saúde e o cuidado com o todo. O ser humano é, por natureza, relacional e o cuidado nada mais é senão a expressão viva de tal relação. O cuidado é necessário e, em tudo o que diz respeito à teia vital, deve estar presente: “na vida, no corpo, no espírito, na natureza, na saúde, pessoa amada, em quem sofre e na casa. Sem cuidado a vida perece” (Boff, L. 2003, p. 82).

O ato de cuidar é fundamental à pessoa em sua relação com realidade que a cerca, por isso é justo uma reflexão, bem atual, sobre o descuido com a saúde do homem e do planeta, nosso *ethos* vivencial. O teólogo e psicólogo Jean-Yves Leloup ao definir o cuidado como uma atitude responsável, faz uma exegese do termo grego *terapeuen*, muito utilizado na antiguidade para indicar a maneira mais sadia de viver. O terapeuta é qualquer pessoa, pode ser um cozinheiro ou um tecelão que cuida do corpo, da alma, dos deuses e das palavras ditas pelos deuses à alma. O terapeuta vive uma ética capaz de vigiar o desejo e orientá-lo a um fim: “O terapeuta é também um ser “que sabe orar” pela saúde do outro, isto é, chamar sobre ele a presença e a energia do Vivente, pois só ele pode curar toda doença e com o qual ele “coopera”. O terapeuta não cura, ele “cuida”, é o Vivente que trata e que cura. O terapeuta está lá apenas para pôr o doente nas melhores condições possíveis para que o Vivente atue e venha a cura” (LELOUP, J., 1996, pp. 25-26). Nessa direção, a função do ser humano é cuidar, ser terapeuta e invocar a presença da Salvação. Por isso, logo no princípio, o Criador “modelou o homem”, Plantou um jardim” e ali o colocou para “cultivar e guardar” (Gn 2. 7, 8, 15). O pecado não está em comer ou não comer o fruto, mas na desobediência do mandamento: “

Ultimamente o descuido com o ecossistema e falta de uma ética responsável têm comprometido a vida e a saúde do planeta. Isso nos leva a perguntar quais são as causas de tamanha indiferença. Muitos ambientalistas atribuem à cultura judaico-cristã a causa da crise ecológica e essa indignação é colocada por L. White JR, como observa Junges:

A principal causa da crise ecológica, segundo White, é uma visão centrada na humanidade. Para as religiões animistas, o ser humano está inserido na natureza como um ser a mais, ao lado de outros, sem ocupar uma posição de proeminência. Para a visão cristã, o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, ocupando um lugar de destaque e recebendo um encargo especial em relação à criação. Essa concepção origina uma perspectiva antropocêntrica que distancia o ser humano dos restantes seres naturais. Ele se sente sujeito diante de uma natureza objeto. Esse antropocentrismo abriu as portas para a exploração da natureza em proveito dos interesses humanos (JUNGES, 2001, pp. 14-15).

* É professor de Filosofia, Antropologia e Teologia na FEPAR (Faculdade Evangélica do Paraná).

Outros reclamam que o problema não está na fé, mas numa técnica cujos princípios estão voltados para o domínio e o enriquecimento do homem face à natureza, como observa Leonardo Boff: “a raiz do alarme ecológico reside no tipo de relação que os humanos, nos últimos séculos, entretiveram com a Terra e seus recursos: uma relação de domínio, de não reconhecimento de sua alteridade e de falta do cuidado necessário e do respeito imprescindível que toda alteridade exige” (BOFF, L. 2003, p. 14). A Falta de cuidado, o domínio, desrespeito à alteridade são questões colocadas a uma análise crítica sobre a saúde do planeta. Sejam, atitudes provindas de uma cultura judaico-cristã, cuja fé subjuga ao homem a criação; sejam, ações científicas modernas, cuja lógica submete a vida ao poder de uma economia de domínio global. Nossa reflexão consiste em “ver” as dissonâncias, “julgar” o dualismo dominante na modernidade que submete a natureza à razão humana e a partir de uma ética responsável e comprometida com a vida, encontrar saídas e meios para que todo “agir” vise salvação do meio ambiente.

Saúde e salvação

A Organização Mundial de Saúde (OMS) entende que “saúde” é um bem-estar dinâmico, considerada em sua totalidade: física, mental, espiritual e social. Nessa direção, não a compreendemos no sentido maniqueísta, isto é, como ausência de doenças, mas como equilíbrio do ser. Preservar tal equilíbrio e a integridade da criação é o cuidar para uma vida harmoniosa e saudável.

Apesar da definição da OMS, a modernidade trouxe, para o senso comum, uma concepção de “saudável” que se organiza em torno de uma ideologia de classes, como podemos ler: “A riqueza do homem está estreitamente ligada ao capital e à propriedade privada. Sendo assim, quem tem capital, tem lucro, quem tem lucro tem vida e acesso aos bens sociais” (SOUZA, J. N., 2003, p. 7). A saúde, como um bem, acaba passando à margem dos pobres e oprimidos dessa terra. Certa vez, perguntaram a Confúcio sobre o que mais lhe surpreendia na humanidade, ele respondeu: “Os homens perdem a saúde para juntar dinheiro e depois perdem o dinheiro para recuperá-la”. De fato muitas vezes, só nos atentamos para uma determinada situação, quando estamos em via de perdê-la. Cabe-nos aqui ensaiar uma reflexão sobre a importância da saúde, principalmente no que diz respeito à sua relação com o meio ambiente.

Saúde Integral

O termo “saúde”, no substantivo grego quer dizer *holokleria* “perfeito”, “inteiro”. Daí um termo, muito usado hoje, para indicar equilíbrio e harmonia entre mente, corpo e espírito. O ser saudável em sua dimensão integral goza de um estado de completude e salvação. A saúde, como um bem completo e perfeito, tem em sua essência a vida. Assim, o ser vivo humano ou não, por natureza e por cultura, busca o seu equilíbrio.

O verbo grego utilizado para o substantivo saúde é *sōzō* e quer dizer, “salvar”. Assim, entre os sinônimos de saúde está o conceito de salvação ou inteireza e completude. Neste sentido, pode ser redundante falar de saúde integral, mas como houve já, na modernidade, uma noção fragmentada do termo, reduzindo o conceito, especificamente ao bem estar físico, é melhor que falemos dos adjetivos: “completo” e “integral”, a fim de indicar o estado de totalidade onde o necessário, o universal, o essencial ou o todo, é o ponto de partida da reflexão metafísica relacionada à saúde, pois, mais que partes, somos um sistema: cadeia de relações saudáveis.

Falamos de um corpo: cadeia de relações; autônomo e dependente; ativo e passivo; sujeito e objeto, cuja referência, ora parte de si para o outro e, vice-versa. Peter Berger observa que, diferente de outros mamíferos, o homem se vê num mundo “por *fazer*” e sua atividade não é um fenômeno biológico estranho, mas é “consequência direta de sua constituição biológica” (BERGER, P., 1985, p.18). Entendemos com isso, que o fazer implica, no organismo humano, o espírito ou a capacidade de transcender a si mesmo. O *fazer*, neste sentido, diz respeito ao preservar ou prevenir. Idéia compartilhada por Hans Jonas (JONAS, H. 2004, p. 11) ao observar que a dimensão espiritual prefigurava no organismo do homem primitivo, tal como hoje, ainda permanece, em sua realidade mais elevada, parte do orgânico. De acordo, com essa linha de pensamento, podemos afirmar que o corpo é um organismo bio-psíquico-espiritual e, tudo o que se relaciona à saúde, deve ser tratado de forma holística ou integral.

Entendemos, com isso, que “Saúde integral” é a harmonia ou a unicidade na relação físico-psíquico-espiritual e fragmentação do todo em função das partes nada mais é senão desequilíbrio no ser. Jean-Yves Leloup à luz dos terapeutas antigos, observa que tal harmonia é análoga àquela que vemos “entre o fundo e a forma, entre a palavra e o pensamento, entre a palavra e a vida. Hoje diríamos:” harmonia entre o Ser essencial e o ser existencial”. A fonte de nossos males ou do nosso mal-estar se acha, então, nessa desarmonia entre aquilo que parecemos e aquilo que somos realmente” (LELOUP, J., 1996, pp. 79-80).

A essência da Saúde: invisível aos olhos

No sentido aristotélico podemos dizer que a saúde integral ou a harmonia é a essência da vida. Em *Metafísica*, chamamos de essência o ser necessário ou necessidade vital. O essencial é o necessário à pessoa para que ela se constitua ser ou um todo. Aristóteles¹ confirma isso ao observar que só conhecemos a realidade porque desejamos o conhecimento de sua essência, causa necessária de toda substância: Em outras palavras, podemos conhecer o homem, em suas partes física, psíquica e espiritual, mas partindo, necessariamente de uma antropologia que considere sua totalidade, o ser.

A lógica Aristotélica nos ensina a diferenciar o necessário do acidente; o essencial do não-essencial. Podemos dar um exemplo: perguntamos ao Sujeito acerca da necessidade de seu Predicado, se a resposta indica que tal atributo é indispensável à sua existência, logo podemos concluir que há algo essencial naquela vida, sem o qual o sujeito não existe. O Predicado, não-necessário ao Sujeito, diz de um atributo particular ou accidental, sem o qual o sujeito continua a ser. O ser necessário e essencial é também universal. Tomemos uma proposição ou a premissa maior: “O homem é vivente”. A partícula “O” nos leva a entender não a aparência, mas a essência; não a particularidade formal, mas o conteúdo universal. O “O” indica “Todo”. Na medida em que pergunto ao sujeito sobre a necessidade de seu predicado e obtenho uma resposta incisiva, como por exemplo: “é necessário que eu seja vivente para que eu seja homem”. Tal atributo é essencial e não accidental. Mas se tomarmos a proposição: “O homem é carnívoro”. É necessário ao homem ser carnívoro para ser homem? A resposta pode ser “não!” A alimentação é essencial ao homem, mas a carne não. “Não é necessário que eu seja carnívoro para ser homem”. A partícula “O” não significa a totalidade dos homens, mas apenas alguns e, por isso, comer carne, não é questão de sobrevivência, mas um hábito, um acidente. Parafraseando Shakespeare: “comer ou não comer carne” eis uma

¹ Cf *Metafísica*. VII, 6, 1031 b 6.

questão, não essencial”. “Ter” carne em abundância é mera contingência, pois na humanidade, muitos vivem alheios a essa forma de nutrição e com boa qualidade de vida.

Podemos aplicar o mesmo às experiências científicas com animais. É necessário ao homem, fazer experiências com animais para fins de saúde? Em outras palavras, é necessária a morte dos animais para que viva o homem? Não, então a proposição tem uma qualidade não-essencial. A saúde é essencial ao homem, matar animais, não; o ar é essencial ao homem, o desmatamento e a emissão de gás poluente na atmosfera, não. O problema é que muitas vezes, o desmatamento torna-se “necessário” para criar gado e alimentar o mercado de carnes, mesmo que isso comprometa a fonte de oxigênio do qual todos necessitamos.

O homem moderno perdeu a fórmula da indagação metafísica, onde o universal e o completo são essenciais à existência e cultivou um mundo baseado no supérfluo e no descartável; de uma economia do necessário para uma economia do fetiche, da idolatria do mercado onde o poder e a moeda fazem a farra sem pensar numa punição que virá inexoravelmente. O homem moderno perdeu a dimensão holística que o permite a distinguir, a partir de uma visão mais consciente, o saudável e não-saudável, “trata-se da passagem de um reducionismo científico-metodológico que fragmenta a natureza para conhecê-la a uma cultura sistêmica que compreende as inter-relações presentes no ambiente” (JUNGES, 2004, p. 51).

Da filosofia grega, o Cristianismo aprendeu que a pluralidade só é essência da existência se for “Unidade”, isto é: o todo contém as partes e as partes estão contidas no todo. O todo é maior que as partes e, como diz o Pequeno Príncipe, “invisível aos olhos”. O problema do mal está na fragmentação do corpo ou na concepção de que a salvação é obra só de uma realidade: a espiritual e a saúde, obra de uma outra realidade: material. Trocar o total pelos fragmentos, o universal pelo particular e o corpo pelos membros, significa quebrar a harmonia e reduzir o ser humano ao “si mesmo”, indivíduo, projetado a partir de seus próprios interesses, sem vínculos com a totalidade da criação.

Sem escutar o corpo, como uma totalidade, a pessoa elimina toda possibilidade de transcendência ou saída da própria matéria. À idéia de saúde integral, queremos confrontar o meio ambiente, pensá-lo na relação com o ser humano a fim de buscar saídas sustentáveis não só para a civilização, mas principalmente para toda biosfera, habitat do ser vivente.²

Meio ambiente: um oprimido entre os oprimidos

Numa orientação mais holística o teólogo J. Roque Junges em sua *Ética ambiental* observa que, como a psicologia e a teologia, também podemos tratar da “Ecologia profunda”, pois diz respeito à cadeia vital e, por isso, visa “um ser humano novo e diferente, que tem com a natureza uma relação emotivo-afetiva”. Propõe que o ser humano tenha mudanças radicais em suas atitudes e que saia de uma visão do descartável e se descubra necessário num mundo por “fazer”; que saia da cegueira egóica a fim de enxergar a totalidade do ser com óculos ecofocais:

² Biosfera diz respeito todo ser vivente. Junges observa que o inventor desse conceito é o geólogo austríaco E. Suess (1831-1914), mas foi o russo Wladimir Vernadsky (1863-1945) quem o ampliou como “uma compreensão da vida terrestre concebida como totalidade” ou “um mecanismo cósmico harmonioso, desprovido de azar ou acaso” (JUNGES, J. R., pp. 39-44).

O modelo de ser humano *egóico*, compreendido como indivíduo isolado e separado do mundo, transformando a natureza em objeto que se encontra a seu dispor, cria patologias ambientais correspondentes a patologias psicológicas, pedagógicas e sociais. É necessário superar a concepção do ser humano como espécie dominante e separada do mundo, despojando-se do seu isolamento individualista e colocando-se no ponto de vista de todos. Trata-se de assumir uma perspectiva holística, adotando formas transpessoais em atitudes junto à natureza. Assim surge um ser humano *ecóico* em vez de *egóico*, que se compreende essencialmente como um ser em relação (JUNGES, J.R., 2004, P. 22).

A partir dessa perspectiva vamos refletir sobre o meio ambiente, considerando os seres habitantes da terra: os humanos e não-humanos, entendidos não só os animais, mas os vegetais e os recursos minerais. Qual é a realidade desses habitantes? Faremos uma reflexão sobre a vida desses habitantes e o perigo que a circunda. São questões colocadas à nossa reflexão: o ser humano: os ricos e os excluídos da participação nos bens naturais; os animais e sua condição diante do mercado das carnes, do tráfico e experimentações científicas; os recursos naturais: o ar, a água e alimentação.

Os bens naturais numa realidade fragmentária

No século XVIII, o filósofo e economista inglês, Adam Smith, havia idealizado o liberalismo cuja filosofia se sustentava no “indivíduo mercadológico”, responsável pelas “riquezas das nações”. Em outras palavras, da riqueza individual surgiria a riqueza universal. Após dois séculos tal ideologia se mantém, numa nova roupagem, por isso Neoliberalismo, na política econômica norte-americana. A humanização, segundo essa filosofia, virá pela liberdade de mercado e a livre concorrência, definindo assim que humanizar é libertar para o consumo; é a lógica do encaixe, quem consegue sobreviver a essa batalha é incluído, quem não consegue é excluído. Para Girardi (GIRARDI, G., 2003, pp. 99-100) essa ideologia foi globalizada de tal forma a oferecer alguns dogmas como: consenso “democrático” que propõe o término da pobreza mundial a partir de uma economia quantitativa; liberdade do mercado e livre concorrência como lei científica absoluta; submissão a um bloco imperial que garante ao sistema neoliberal uma estabilidade e irreversibilidade de tal forma a negar qualquer projeto político e econômico de alternativa mundial.

Nessa lógica, quem tem capital, tem lucro, quem tem lucro, tem vida e, se tem vida é homem, portanto tem acesso aos bens sociais: saúde, habitação, alimentação e educação exerce o domínio sobre os bens naturais. Em nome do capital, globaliza-se a cultura, seus produtos e principalmente a moeda; os deuses pós-modernos oferecem “salvação”; os Fundos Monetários, o Banco Mundial e seus empreendimentos econômicos no “terceiro mundo”, todos unidos no “Panteon” propõem “vida eterna” ou melhor “dívida e-x-terna”. Atravessado pela dicotomia do ter, o homem se joga na crença ingênua do “progresso”. Que progresso? Dos que se enriquecem, cada vez mais, às custas dos que se empobrecem, cada vez mais. Eis a realidade que divide o mundo entre ricos que têm tudo e pobres que nada têm.

Podemos apresentar esse resultado em termos de números. Cecília Zaffaroni apresenta uma estatística sobre a divisão de bens. Para ela, na maior parte dos países latino-americanos, “20% dos lares que contam com maiores rendas recebem entre 10 e 26 vezes o que recebem 20% dos que contam com rendas menores, registrando-se, ainda, casos nos quais se supera esta proporção: Bolívia, 17 vezes; Brasil, 26 vezes” (ZAFARONI, C. 2006, p. 67). Estamos de acordo com alguns autores que apresentam não o conceito de “exclusão social”, mas de “expulsão social”, explicando que, se o

primeiro diz respeito ao “estado” de um sujeito”; o segundo leva a crer que é a “relação” entre o estado do sujeito e o que o possibilitou. Para (VILLAMAN, M. 2006, p. 101) A expulsão social é assim um modo de constituição social da nova ordem mundial.

Hoje sabemos, através de fontes, que os responsáveis pela “expulsão social” e a desigualdade econômica, também são os maiores poluidores do planeta, defendem o livre comércio como uma solução saudável ao homem. Ao confrontar ser humano e meio ambiente há que se deparar com a relação entre os homens, já que a crise ecológica considera também a injustiça social ou a desarmonia como estopim da crise. No fundo é a mesma realidade a mostrar: a exploração do meio ambiente e a luta desigual pela sobrevivência. Quando o domínio do homem sobre a natureza vem acompanhado da exploração social, isso se torna ainda mais devastador. A voz da natureza e a voz do povo, são o grito dos oprimidos reivindicando igualdade na participação dos bens, sejam naturais ou sociais.

A vida não se reduz a um valor monetário ou a práticas perversas de “expulsão” que afetam, não só os indivíduos, mas países, continentes e, por fim, a saúde do planeta. Desenvolver um estilo simples com o que nos habita, e uma consciência do necessário, é fundamental para preservarmos a saúde na relação entre os seres humanos e destes com a natureza. Se não há uma relação saudável ou mesmo, um equilíbrio entre as condições humanas e sociais, tampouco se pode contar com uma saudável convivência entre o homem e os animais. Para Girardi, devemos urgentemente encontrar alternativas sustentáveis, pois o sistema de fonte capitalista tem um caráter ecocida, não só destrói a natureza e caminha para a catástrofe ambiental, mas também “mina as razões de viver, atuando como rolo compressor de valores, culturas e espiritualidades” (GIRARDI, G., 2003, p.95).

Diante de tal realidade é preciso uma consciência crítica capaz de optar pela vida. Para isso, urge uma oposição capaz de enfrentar, não pelo poder econômico e sim ético o grande poderio globalizado do capital. Para isso, devemos concordar que só uma opção radical pelos nossos irmãos oprimidos, humanos e não-humanos, pode fazer diferença e mudar o rumo da história. E, como bem observa Girardi: “Porque o ponto de vista dos oprimidos e oprimidas como sujeitos não é só eticamente mais justo, mas também culturalmente mais válido e fecundo: os oprimidos, pois, são os que têm interesse vital em que sejam desmascaradas as mentiras que acobertam a violência do sistema e em que triunfe a verdade” (GIRARDI, G. 2003, p. 96).

Os animais e a ideologia de consumo

A relação com os animais deve ser saudável. Há um descaso com os nossos irmãos não-humanos, é necessário, em reação à globalização neoliberal, que se globalize também o debate em favor da vida, a fim de colocar uma ética favorável a um “mundo possível”. A “pessoa” pode estar diante dos animais como responsável por sua libertação e não como um “consumidor” carnívoro que, pelo hábito da cultura, não se importa com o tráfico ou os meios mais drásticos utilizados para que o animais cheguem à mesa ou ao laboratório de experimentação científica. A relação com os animais deve ser consciente, de tal forma, a respeitar e sustentar a saúde deles.

O que vemos é bem diferente. Constatamos, na maioria dos casos, uma relação de domínio e poder do homem sobre os animais e plantas e como observa F. Lolás tal relação leva a perda de *Status* e até mesmo ao declínio e à morte de nossos irmãos, não-humanos (LOLAS, F., 2001, p. 86). Infelizmente, os pobres não têm acesso aos bens e

tampouco acreditam que podem transformar essa situação, pois como observa Girardi (2003, p. 96): “preferem a segurança apoiada na dependência aos riscos da liberdade e da luta; têm, portanto, uma atitude passiva e tendem a esperar que o poder lhes dê as soluções de graça; concentrados na luta diária pela sobrevivência, não têm nem a disposição nem a capacidade de elaborar perspectivas globais”. Assim o desrespeito e a falta de cuidados para com os animais começa de uma ideologia globalizada e atinge o indivíduo em sua estrutura mais particular. Um caso semelhante, entre muitos, de desrespeito aparece no relato de Vera R. Waldow ao colocar uma realidade comum em nossa cidade:

Porto Alegre é uma cidade das carroças movidas por cavalos ou éguas, causando um transtorno no trânsito. O número de carroças se elevou nos últimos anos. Tentativas vêm sendo feitas no sentido de regularizá-las, emplacando-as, estabelecendo horários para o seu tráfego e idade dos condutores (em geral crianças e adolescentes). Os cavalos, magros, desnutridos, cobertos de lesões, cansados, são obrigados a puxar carroças pesadas, sobrecarregadas com material, além de apanhar desnecessariamente para continuar o trabalho. Não importa o tempo que trabalham e sob que condições, nunca vejo seus condutores oferecerem água aos cavalos. Se é permitido seu tráfego e existem regulamentos e fiscalização prevista para o abuso desses animais, por que não são previstos locais portando recipientes com água para os animais beberem? As irregularidades continuam, pois parece que vivemos em um país onde leis são estabelecidas para não serem cumpridas! (WALDOW, V. R., 2004, p. 181).

Essa indiferença se torna clara na realidade dos animais em extinção. O cálculo é irrisório, mas pesquisas já foram feitas: não só o desaparecimento de animais devido à perda de seu habitat por causa de desmatamentos, como também o tráfico e as ameaças constantes, vem aumentando assustadoramente o número de animais silvestres em extinção. Pelo menos quase 300 espécies já desapareceram do planeta e, no Brasil, constatou-se que alguns animais estão desaparecendo devido à violência que vem sofrendo o ecossistema. Quase 100 espécies estão em via de extinção como aves: Ararinha e a Arara-Azul e outros animais como o cachorro do mato, o Cervo-do-Pantanal, a jaguatirica, lobo-guará, mono-carvoeiro, mico-leão-dourado, onça pintada, tamanduá bandeira, tatú-canastra, veado-campeiro, etc. São animais mais comuns, conhecidos dos lenhadores e traficantes de animais.

O consumo de carnes é a principal realidade do mercado de animais. O filósofo Peter Singer da universidade de Princeton observa que o problema maior na relação com os animais é o “especismo”. Para ele, todo ser vivente capaz de sentir dor e prazer é digno de cuidado. Sua ética versa, não pela razão, mas pelo afetivo-emocional, na medida em que o respeito deve ser dirigido a todos os seres sensíveis ao sofrimento. A justificativa, mesmo religiosa, que a vida humana é superior a dos animais, torna difícil mudar os hábitos alimentares. O atendimento a esses hábitos cria uma dependência do homem ao mercado. Ao fazer uma análise dessa realidade, observa que as “fazendas-fábricas”, onde se concentram em larga escala, animais para fins de abate, é cada vez mais um problema global. Com isso, alerta sobre os perigos e os danos causados à natureza: poluição, estresse dos animais nas gaiolas, as galinhas são submetidas a crescer num mínimo de espaço, sem poder se esticar, como também a cheirar amônia das fezes que ficam amontoadas por ali. Nessa situação, onde as galinhas tomam antibióticos para crescerem no menor tempo possível, é um campo fértil de proliferação de bactérias e vírus resistentes, ameaçadoras da saúde pública. Assim, o estresse, o confinamento, o ambiente fechado e a falta de higiene nas “fazendas-fábrica”, tudo isso pode contribuir para proliferação de novas doenças, entre os animais e os homens.

Com relação à gripe aviária, observa Singer, que as políticas públicas não fazem nada mais a prevenir a ameaça, como por exemplo, a aprovação de oito bilhões de dólares, por parte dos EUA, em armazenamento de vacinas. Isso, segundo ele, é “uma espécie de subsídio à indústria de aves”, pois são métodos mais baratos do que os tradicionais. Há um preço a pagar pelas “fazendas-fábrica”. Os seus custos são baixos e os impostos que se colocam sobre seus produtos não formam um fundo a fim de pagar por precauções que o governo deve tomar.

Uma outra realidade do mercado é o tráfico de animais e as experimentações científicas de vivisseção comprometem a saúde do animal, na medida em que os expõe às diversificadas substâncias químicas utilizadas por experiências como: Dreize (de irritação dos olhos ou da pele), LD 50 (medição de toxicidade dos produtos) e outros testes favoráveis à psicologia, à indústria armamentista e à medicina. Tudo isso colabora para os absurdos que se fazem com os animais em nome do progresso da ciência e da técnica.

Neste sentido devemos concordar com o filósofo australiano Peter Singer que repudia a premissa do “especismo”. Usar os animais como objeto de experimentação científica simplesmente porque são outros seres não-humanos, isso não tem sustentação lógica, idéia que terá boa repercussão entre os ambientalistas, como expressa David Cantor: “A nossa posição sobre a experimentação animal e os testes de produtos deriva de nossa posição de que toda a exploração animal deveria ser abolida, que animais não-humanos têm direitos morais que deveriam ser reconhecidos na lei e nos costumes, e que isso deveria eliminar seu status de prioridade” (Cf. NOGUEIRA, S., 2008, 40).

A terra, os recursos naturais e o consumo

A terra já não consegue produzir o suficiente para o consumo da humanidade, por isso, grita e pede ajuda ao homem, a fim que haja uma ética sustentável para o planeta. A *Carta da Terra* é um documento interessante e nos ajuda a “colocar como eixo articulador a categoria da inter-retro-relação de tudo com tudo. Isso lhe permite sustentar o destino comum da Terra e da humanidade e reafirmar a convicção de que formamos uma grande comunidade terrenal e cósmica” (BOFF, L., 2003, p. 72).

A Escassez de água e ar puros; a falta de terra para plantio; o aquecimento global; a matança desenfreada de animais para fins de alimentação da população ou experimentações científicas, eis uma realidade que se coloca à nossa consciência. A natureza é necessária, sem ela não existe saúde, tampouco vida.

Atualmente a população mundial consome 20% a mais do que se produz na terra e a metade dessas pessoas vive abaixo da linha da pobreza, quase em miséria absoluta. O último estudo da CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina) revela que quase a metade da população da América Latina vive na pobreza e cerca de 16,8 vive na miséria.³ Os países desenvolvidos deveriam arcar com esse novo problema, já que são os maiores responsáveis por limitar, ideologicamente, o conceito de desenvolvimento a progresso, e exploração econômica do planeta. A nossa pergunta é sempre a mesma: como transformar essa situação? O mercado interno e externo tem o objetivo de abastecer o consumidor. Deixar de ser “consumidor” e passar a ser “pessoa”, sujeito consciente de suas responsabilidades e dos valores essenciais à sua vida. Essa realidade deve ser transformada, depende dos poderosos, ao nível governamental, mas também e

³ Cf. CEPAL-ONU. *Panorama social de América Latina*. Santiago do Chile, 2005.

principalmente de nós na medida em que nos conscientizamos dessa realidade e articulamos uma saída mais digna e justa em nossa casa e na sociedade onde vivemos.

Quanto mais automóveis no mercado, mais estradas asfaltadas, menos terras cultiváveis para a produção de alimentos; quanto mais as indústrias de carnes investem em alimentos para animais de corte, menos oxigênio o homem respira. A alimentação de gado de corte, de porcos e aves, parece trazer mais riquezas do que o ar que respiramos e, além disso, implica o desmatamento de vastas florestas e contribui, de forma acelerada, para o aquecimento global. Só na Amazônia, se a devastação continuar, quase a metade da maior cobertura vegetal do planeta vai desaparecer até os meados do século XXI. Não podemos imaginar o dano que causa uma floresta derrubada, um pântano seco ou construções de barragens e crescimento de cidades. Danos a todo ecossistema. Prejudica a alimentação e o habitat dos animais, levando-os à fuga e daí à morte.

Tudo isso é prejudicial, mas segundo os dados do IPAM⁴, não só a pecuária respondeu por 75% da floresta desmatada na região, mas também a monocultura da soja e a extração ilegal de madeira são ameaças reais à Biodiversidade.⁵ Isso contribui para o aquecimento global que criará, com a falta de água e alimentos, muitas migrações e guerras forçadas. A atmosfera está cada vez mais carregada, são bilhões de toneladas de dióxido de carbono jogados ao ar e o protocolo de kyoto ainda é um projeto a ser cumprido.

A Água, produto da terra. Pesquisas são unânimes em dizer que há, disponível à humanidade, cerca de nove mil km³ de água doce renovável, suficiente para o abastecimento de vinte bilhões de pessoas. O número de habitantes vem crescendo cada vez mais, porém o nível de água disponível continua o mesmo. Constatamos, com isso, que o consumo de água está se multiplicando assustadoramente. Acerca desta certeza, Marcelo Barros observa que “a humanidade tem dilapidado os bens hídricos de tal forma que a quantidade de água disponível tem-se revelado insuficiente e tende a diminuir cada vez mais” (SOUZA, M. B., 2006, p. 439). Provavelmente, se nada mudar, as guerras do futuro acontecerão por causa do hidronegócio, em outras palavras, uma mercadoria sem acesso aos mais pobres, controlada e consumida por uma pequena população detentora da maioria das riquezas da terra.

Outro problema é a produção de resíduos. Como evitá-lo, separá-lo e reciclá-lo? O cuidado com a criação visa a diminuir e reaproveitar o lixo produzido, já que eliminá-lo é uma tarefa impossível. O meio ambiente se preocupa com os resíduos atirados no solo, na água e no ar. Constatou-se que um dos maiores problemas ambientais está na geração e no tratamento do lixo.

Atualmente, uma cidade de 100.000 habitantes produz em média 1 quilograma de lixo sólido por indivíduo, isto é, diariamente são produzidos 100 toneladas de lixo sólido. Numa pesquisa⁶ feita em 108 municípios constatou-se que somente 32 cidades possuíam aterros sanitários. E os demais, onde depositam? São jogados na periferia e constituem os “lixões” onde resíduos domésticos e industriais e até fetos mortos, vitimados por abortos clandestinos, se misturam. Lá estão, crianças, adultos, animais, urubus, disputando restos de alimentos. Entre aqueles que procuram coisas para vender,

⁴ Ipam - Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia.

⁵ De 2003 a 2005, 35 mil km² de floresta foram desmatados. Equivale a 14% do Estado de São Paulo. Somente 30% tinha origem legal.

⁶ E. Wroniski, “Estado do Paraná” Curitiba, quinta-feira, 9 dezembro, 2004

70% são crianças expostas a doenças e acidentes. Infelizmente 90% das cidades não separam o material reciclável e o orgânico.

Já que é impossível, numa realidade de consumo, evitar o lixo, por que não um trabalho de conscientização sobre as responsabilidades. Exigir, pode ser pelo voto, de governos uma política voltada para a preservação de lençóis freáticos e impermeabilização do solo. Tais procedimentos ajudam a evitar a produção de substâncias tóxicas como o chorume (líquido produzido pela decomposição de materiais) e metano (gás tóxico que ameaça a camada de ozônio). Está crescendo a conscientização sobre a preservação da terra, mas ainda é muito pouco diante do que ainda podemos fazer. É preciso divulgar os dados.

Saúde ambiental

Saúde não é só uma questão física. Quando nela falamos, resgatamos um tema que, muitas vezes, nos parece banal, numa cultura onde o lucro tem voz e vez, formando uma confusão de conceitos sem determinar o limite entre o necessário e o supérfluo. Muitas vezes “qualidade de vida” é só um nome que se dá para uma vida sem qualidade e tal conceito goza de extraordinária popularidade, ignorando o fato que, muitas vezes, a população de um determinado país, cheio de recursos, pode não ter acesso a esse bem. Numa sociedade onde a distribuição de recursos não é justa, podemos supor que as pessoas excluídas, sem prestígio social, de qualidade de vida inferior, são mais suscetíveis às doenças que pessoas economicamente mais desenvolvidas.

Estudos já comprovaram que menos de 1% do PIB mundial poderia reduzir 35% das emissões de carbono na atmosfera, basta que haja um compromisso, principalmente por parte dos países desenvolvidos para que tomem as medidas necessárias, como por exemplo: adotar tecnologias sustentáveis e limpas; reciclar o lixo e descobrir novas fontes de energia não poluidoras. Produção de riquezas, não pode ser sinônimo de destruição da natureza. Sábio é aquele que consegue conciliar desenvolvimento e preservação dos bens naturais.

Qual é a solução para uma transformação de mentalidade? Na falta de uma fórmula pronta, podemos concordar com três saídas: a primeira é proposta pelo teólogo e ambientalista L. Boff (BOFF, 2003, p. 92) que contempla três pactos; a segunda vem de Iriarte (IRIARTE, G. 2006, pp. 32-35) ao propor seis alternativas *reais e viáveis* e a terceira é do “Consumidor consciente” que deve se orientar pelos quatro R, como bem dirige instituto AKATU.

A primeira saída, proposta por Leonardo Boff diz respeito a três pactos de responsabilidade: 1) *Responsabilidade pelo meio ambiente*: é o primeiro pacto, condição para os posteriores, se traduz em cuidado pela natureza; 2) *Responsabilidade pela qualidade de vida de todos os seres*: os seres humanos, principalmente os mais excluídos e os demais seres da comunidade biótica vivem conosco como sujeitos de direitos; 3) *Responsabilidade generacional*: pactos com gerações atuais e futuras que tem direito a herdar um planeta habitável. Para que isso aconteça, é fundamental o retorno de um pensamento que considera o ser humano como ser finito, hóspede da terra, porém capaz de enxergar o futuro.

A segunda saída, por G. Iriarte, que ao associar a “devastação” com o fenômeno da globalização neoliberal⁷ propõe algumas *alternativas* a serem concretizadas pelos seres

⁷ Para IRIARTE, *Globalização* é o processo de unificação dos mercados e a homogeneização da economia mundial, segundo o modelo capitalista de desenvolvimento: “é a liberação generalizada dos

humanos, fundamento, causa e fim das realidades temporais: 1) “terceira via”, simpática também aos ricos conscientes e indignados com o capitalismo selvagem que vigora, sobretudo, nos países mais pobres do globo terrestre; 2) um modelo pós-capitalista voltado para o bem-estar, qualidade de vida, perdão da dívida externa e a construção de um “outro mundo possível”, debatido com frequência nos “fóruns sociais”⁸; 3) consciência do “bem comum” onde o “eu” só tem razão de existir em relação ao “nós”; 4) O Estado, consciente de seu papel, pode fiscalizar e corrigir o jogo e a “selvageria” do lucro; 5) viver uma ética cujos princípios são capaz de superar a desigualdade econômica e a injustiça social globalizadas, que tais princípios se baseiam na necessidade política de solidariedade, participação, direito, igualdade e justiça social; 6) O desenvolvimento humano é o fundamento de toda política, por isso deve se basear na qualidade de vida, sustentação e defesa do meio ambiente.

Por fim, a terceira saída, a do “consumidor consciente” (Akatu): os quatro R. Pode não ser muito, mas já é o primeiro passo para a preservar a saúde ambiental.⁹ 1) Repensar é refletir sobre a realidade e os nossos atos de consumidor. Seu objetivo é criar uma ética capaz de transformar o mundo a partir do conceito de necessidade. A formação da consciência crítica é fundamental no processo de construção de um mundo sustentável. 2) Reduzir: Consumir apenas o necessário, evitando a produção de lixo. Também renunciar às embalagens plásticas, desnecessárias e evitar o uso de produtos descartáveis. 3) Reutilizar: A vida útil dos produtos depende de nós, aumentá-la a fim de não gerar lixo, já é uma diminuição de resíduos, importante para o nosso lar, o planeta. Produtos de maior durabilidade podem ajudar a diminuir o desperdício de recursos. Usar os dois lados do papel, se possível o reciclado, já uma iniciativa sustentável; 4) Reciclar: Colaborar com as iniciativas e cooperativas que reciclam, não misturar objetos recicláveis como papéis limpos, vidros, plásticos e metais com lixo comum. A reciclagem é muito importante, por isso é preciso incentivar a coleta seletiva e a cooperativa de catadores.

A pessoa, consciente do que é essencial à sua existência pode, com responsabilidade, achar uma saída sustentável. É fundamental a “diminuição” da poluição, do reaproveitamento do lixo e de uma nova noção de “necessidade”, já que evitar o consumo é uma tarefa quase impossível.

São alternativas importantes e podemos reduzi-las a duas: *cultivar, no cuidado, o senso do necessário* e *viver de maneira mais simples e saudável*. O cuidado com a criação e a preocupação com a saúde são essenciais na relação homem e meio ambiente, seja ela física ou metafísica.¹⁰ É preciso resgatar o dom natural e solidário de cada ser humano que cuida e é cuidado, como bem escreve V. Waldow:

mercados financeiros em âmbito planetário; por sua natureza exclusivista e discriminadora, reúne a máxima concentração de dinheiro, enriquecendo poucos à custa da pobreza de muitos; gera injustiça econômica, aprofunda o abismo entre os ricos e pobres, provoca marginalização e exclusão social para grande parte da humanidade. A globalização é, portanto, um processo intrinsecamente mau e perverso” (p.21, 23).

⁸ O Fórum social regional e mundial é uma atuação política, não no sentido profissional, mas de participação e cidadania crítica numa realidade onde a globalização do capital e a hegemonia neoliberal vão cada vez mais se ampliando. Há dois tipos de Fórum, aquele em que seus organizadores estão aliados a assuntos internacionais sujeitos à práticas corporativas e ao poder; o outro é livre, proposto pelos participantes, com discussões em oficinas e seminários sobre meios alternativos viáveis em todas dimensões humanas

⁹ Fonte: Instituto Akatu 10 de Maio de 2006.

¹⁰ Chamo metafísica tudo aquilo que diz respeito à produção do homem sócio-psíquico-espiritual.

O processo de cuidar não pode ocorrer isoladamente; trata-se de uma ação e de um processo interativo entre ser que cuida *para* e *com* o ser que é ou será cuidado, caso contrário, o cuidado não ocorre. Entre as condições para que o processo de cuidar ocorra salienta a disponibilidade, a receptividade, a intencionalidade, a confiança, promovendo, como consequência, o crescimento de ambos: ser que cuida e ser cuidado (WALDOW, V. R., 2004, p. 189).

Cuidar da saúde do planeta é também escolher, de forma consciente, uma alimentação orgânica que não prejudique o meio ambiente. Também evitar o uso de madeira, se isso for impossível, que pelo menos sua extração seja legal e certificada. Tais atitudes podem ajudar na preservação do solo e de nossas florestas.

Com relação aos animais também podemos contribuir com algumas soluções. *A nossa contribuição é a renúncia e denúncia daqueles produtos que antes de vir ao mercado foram testados em animais.* Exigir um basta nessas experimentações a fim que as empresas possam investir em métodos substitutivos menos agressivos à natureza. E, junto aos estudantes universitários, formar uma frente de ação que exija ética nas pesquisas e combate às transgressões. É importante formar uma consciência crítica que não favoreça a ambição do mercado, pois como bem sabemos, se o capitalismo é aceito como se fosse a única realidade possível, tudo o que gira em torno dele, gera conformidade e sentimento de segurança, enquanto a dor, a fome e a exclusão são “sacrifícios necessários” e legitimados para o progresso da economia.

Dizer não ao consumo de carnes é uma boa forma de preservar a natureza e a saúde do ser humano. Sabemos que o câncer é uma doença que provém do fraco sistema imunológico da pessoa. Um saudável sistema imunológico destrói células cancerígenas e impede que elas se multipliquem. Uma das deficiências, além do fator genético, está no fator ambiental e na alimentação. Não alimentar as células cancerosas com carnes (boi, porco e frango), leite, açúcar e sal de mesa, pode ser uma iniciativa possível à vida mais saudável. O argumento em favor da “proteína” da carne não é suficiente. A dificuldade de digestão e o excessivo requerimento de enzimas digestivas acabam comprometendo o intestino, pois a carne não digerida permanece ali, apodrecendo e formando enzimas tóxicas. Prezar por uma dieta saudável pode ser uma saída para a saúde ambiental: legumes frescos, frutas, grãos, sementes, água limpa e natural, deionizada e filtrada, não favorecem as células cancerígenas e, ao mesmo tempo, colaboram para que o corpo se mantenha no ambiente alcalino promovendo mais saúde às células.

Jean-Yves Leloup propõe que relação com o meio ambiente comece em nossa cozinha, pois a pessoa é o que ela come. Uma alimentação saudável é o nosso melhor médico, por isso cuidar do corpo é considerar aquilo que o alimenta: “O essencial não é tanto o que se come quanto a maneira de se comer. ‘Consumir ou comungar’ está à nossa escolha em nossa relação com o mundo e com a matéria”.(LELOUP, J. 1996, p. 28).

E os produtos florestais, como se certificar deles? Os produtos saem com o selo FSC (Conselho de Manejo Florestal), são ecologicamente corretos e socialmente responsáveis, pois favorecem o rastreamento do produto desde sua origem até o consumidor final. Segundo os dados do Instituto Akatu apenas 12,77% de florestas tropicais são certificadas, diante de 44,64% de florestas boreais e 42,77% de florestas temperadas. O Brasil é produtor de madeira tropical e infelizmente, em 2004, segundo a Cypress Associates, 24,5 milhões de m³ de madeira extraídas, 60% saíram sem a autorização do governo, isto é, ilegalmente através de propinas à fiscalização. Somente

2% eram certificadas.¹¹ Muitas pessoas e empresas, conscientes de suas responsabilidades, já estão buscando alternativas menos prejudiciais à natureza e colaboram para a preservação das riquezas naturais necessárias ao ser humano.

Atitudes assim são incomuns, mas no Brasil já existem iniciativas de pessoas que se organizam voltadas para o “saudável e justo” criando “modos diferentes” para uma “vida melhor” como, por exemplo, certificar se os produtos florestais são legais e reaproveitar resíduos. São pequenas práticas que muito colaboram para a saúde ambiental.

Conclusão

Todas as pessoas, animais e vegetais tem direito à saúde, água boa, ar puro, terra fértil e alimentação saudável. O abate, o tráfico e a experimentação de animais nos mostram a doença do planeta. A libertação do homem depende da libertação do meio ambiente e de sua população. Peter Singer propõe que a criação e o abate de animais de corte sejam abolidos, pois, segundo ele, só assim, maiores quantidades de alimentos estarão à disposição dos seres humanos. A solução para a fome não está no abate dos animais, mas na partilha e na distribuição justa. A morte por fome e subnutrição pode ser eliminada do planeta. “A libertação dos animais é igualmente a libertação dos humanos” (SINGER, P. S/d. p. 45).

Acabamos de refletir sobre a saúde e sua aplicação ao meio ambiente. Podemos dizer que o homem necessita de um ambiente limpo e organizado para viver, por isso a harmonia da criação deve vigorar; é preciso buscar meios sustentáveis para a qualidade de vida dos seres vivos sem que para isso tenha que causar impactos drásticos ao ecossistema; é preciso mudar os hábitos e comportamentos com relação à natureza. A saúde integral considera o ser em sua integridade, por isso, também no que diz respeito à uma espiritualidade sadia, só numa saudável alteridade onde considera-se o semelhante e a natureza que o cerca, o ser humano pode também, de forma sincera e verdadeira expressar sua relação com o sagrado, o fascinante, o intocável e o puro. A síntese do teólogo José Maria Mardones pode fechar o nosso trabalho ao apresentar a natureza como símbolo do sagrado:

A natureza fascina tanto mais quanto mais próxima ela está de nossas mãos para destruí-la. Nasce o desejo maternal de acolhê-la, de estabelecer novas relações e esconjurar a manipulação expoliadora e instrumentalista. A natureza nos faz sonhar outra vida, outro estilo de vida e de ser humano; desperta a utopia messiânica que mostra a criança brincando tranqüilamente com a serpente: convida-nos a imaginar um mundo onde os foguetes espaciais não levem dez ogivas nucleares e se convertam em arados que proporcionem água, pão e vida ao Terceiro Mundo e a todos os seres humanos. A preocupação com a natureza nos devolve à nossa condição de administradores cautelosos, irmãos e filhos da Mãe primigênia. Uma relação, dependência que se faz veneração, se desata ao olhar “Gaia”, a Mãe terra. (MARDONES, J. M., 2006, pp. 195-196).

Preocupar-se com a natureza já é sinal de novos tempos, pois é ver a pluralidade sob a ótica da unidade, do todo. Uma religião aceitável deve ser solidária, deve incluir em seus dogmas o respeito e o cuidado, não só para com o ser humano, mas com a natureza e seus habitantes; deve denunciar uma monocultura que utilize agrotóxicos e produza transgênicos sem pensar nas conseqüências nefastas à vida; deve questionar a justificativa do capital que em nome da “alimentação da população mundial” investem

¹¹ Fonte: Instituto Akatu, 23 de março 2006.

em desmatamentos e interferem na qualidade de vida das pessoas e do meio ambiente, pois “os homens ainda vivem, dizia o sábio Confúcio, como se nunca fossem morrer e morrem como se nunca tivessem vivido”.

É fundamental repensar a saúde na relação homem e natureza. Uma ética ambiental deve ser prioridade nas discussões do congresso, do senado e das escolas em geral, porque, como bem observa L. Boff: “O *Ethos*, traduzido em cuidado, cooperação, coresponsabilidade, compaixão e reverência, salvará, ainda uma vez, a humanidade, a vida e a terra” (BOFF, L., 2003, p. 10).¹²

Referências

- BERGER, P. *O Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: Um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- CEPAL-ONU. *Panorama social de América Latina*. Santiago do Chile, 2005.
- GIRARDI, G. “Desenvolvimento local sustentável, poder local alternativo e refundação da esperança” in PIXLEY, J. (org.). *Por um Mundo diferente*. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 95-127.
- INSTITUTO AKATU, 23 de março 2006.
- IRIARTE, G. “A globalização neoliberal: absolutização do mercado que a tudo coloniza” in SOTER E AMERÍNDIA (org.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- IPAM - Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia.
- JONAS, H. *O Princípio Vida*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LELOUP, Jen-Yves. *Cuidar do Ser*. 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LOLAS, Fernando. *Bioética*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 86.
- MARDONES, J. M. *A Vida do símbolo*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- Metafísica*. VII, 6, 1031 b 6.
- NOGUEIRA, Salvador “Dublês de corpo” in *Galileu*, maio 2008, n. 202, p. 40.
- WALDOW, V. R. *O Cuidado na Saúde*. Petrópolis, Vozes, 2004,
- WRONISKI, E. “Estado do Paraná” Curitiba, quinta-feira, 9 dezembro, 2004
- SOUZA, J. N. “Ética, Neoliberalismo e Globalização” in *ABCeducatio*, ano 4, n. 26 julho/agosto, 2003.
- SINGER, P. *Vida ética*. São Paulo: ediouro, 2002.
- TAGORE, R. *A Colheita*, 83, I. São Paulo: Paulinas, 1991.
- VILLAMAN, M. “América Latina: Injustiça, Exclusão social e Democracia” in SOTER E AMERÍNDIA (org.) *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulinas, 2006.

¹² . *Ethos* é, segundo o autor, “o conjunto das inspirações, dos valores e dos princípios que orientarão as relações humanas para com a natureza, para com a sociedade, para com as alteridades, para consigo mesmo e para com o sentido transcendente da existência: Deus”.(2003, p. 17)

ZAFFARONI, C. “Processos de empobrecimento na América Latina” in SOTER E AMERÍNDIA, *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*, São Paulo: Paulinas, 2006.

Ecologia na Pastoral

*Pe. Manoel Godoy**

“Nada possuir, nada carregar, nada pedir, nada calar e, sobretudo, nada matar”.

Pedro Casaldáliga

Começa a ganhar corpo no âmbito eclesial uma pastoral preocupada com a sustentabilidade da vida denominada pastoral da ecologia. Seria melhor, porém, inverter os termos e propor a ecologia na pastoral, isto é, ao invés de criarmos uma pastoral a mais, um departamento específico sobre essa temática, propor a ecologia como tema transversal em toda a ação evangelizadora da Igreja. Esse pequeno ensaio é incipiente e quer apenas funcionar como mais um lenitivo junto aos agentes cristãos para que se debrucem sobre a responsabilidade de todos com o eco-sistema.

Passeando pelos sites, percebemos que algumas Igrejas já têm essa pastoral organizada, motivadas pela Campanha da Fraternidade de 2004, que tratou do tema da água. Quem começa, porém, a interessar-se pelo tema dos recursos hídricos do planeta logo se dá conta que cuidar de um elemento vital para a humanidade implica entender a globalidade do sistema que sustenta a vida, nas suas mais variadas e complexas dimensões.

Nossa tradição cristã ocidental, sobretudo no período moderno, levada pelas correntes iluministas, tratou de colocar o homem no centro da criação e, com isso, colaborou sobremaneira para o caos ecológico em que nos encontramos. Frente aos constantes aviltamentos ao ser humano, foi oportuna a defesa da pessoa, mas não precisava adquirir matizes de senhor da natureza de forma tão abusiva aos seus parceiros da criação.

Por outro lado, a tendência cristã de desprezo à matéria, em favor do espírito, não foi uma grande aliada na preservação do ambiente. É claro que um Teilhard de Chardin e um Francisco de Assis podem testemunhar o contrário, mas é bom lembrar que ambos correram por fora da oficialidade, sendo o primeiro, inclusive, candidato às medidas inquisitoriais.

Nessa perspectiva, a iniciativa de impregnar a pastoral com as questões ecológicas poderá sanar a defasagem em que a Igreja se encontra nesse campo e ajudar na mudança de consciência cristã no que diz respeito ao uso e a sustentabilidade dos bens naturais.

A questão ecológica.

Desde a segunda metade do século XIX, quando o biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919) deu origem à palavra ecologia até os dias de hoje, assistimos, por um lado, a um crescimento na consciência coletiva de cuidar da natureza e, por outro, imensa irresponsabilidade, sobretudo, dos países que mais poluem o planeta, incluindo o Brasil. Haeckel afirmava: “Entendemos por ecologia a ciência geral das relações dos organismos vivos com respeito ao ambiente que os rodeia que, no sentido mais amplo,

* Diretor Executivo do ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino), Belo Horizonte-MG.

devem ser consideradas todas as formas de existência”.¹ Em outras palavras, B. Stugren definia a ecologia como “a disciplina que estuda as relações de intercâmbio e de transformação da energia entre os seres viventes”.²

Em 1972, como resultado do trabalho de pesquisa de uma equipe do Massachusetts Institute of Technology (MIT) coordenada por Donella Meadows, a pedido do Clube de Roma, uma associação informal de empresários, estadistas e cientistas, foi publicado um livro que causou muita polêmica - “Os Limites do Crescimento”. Esse texto se tornou histórico e afirmava que se não houvesse uma desaceleração do ritmo do modelo de desenvolvimento, o futuro da humanidade estava comprometido e, talvez, não alcançasse o final do Séc. XXI. Algumas causas foram apontadas como responsáveis pela previsível catástrofe: crescimento da população, exploração exacerbada dos recursos naturais, aumento geométrico da poluição, dentre outros. Esse tom alarmista ganhou corpo no ano seguinte, em 1973, com a crise do petróleo. Desenvolveu-se, então, um debate acalorado entre os que defendiam o progresso a qualquer custo e os que passaram a ser conhecidos como verdes ou defensores do desenvolvimento sustentável.

Se de um lado pode ser criticado o livro supracitado, no que diz respeito às perspectivas catastróficas e até malthusianas, por outro, ele se constitui num marco histórico por fazer a questão ecológica ultrapassar as fronteiras dos especialistas e entrar de cheio no mundo político. Ao levantar algumas tendências, no caso da não desaceleração do modelo de desenvolvimento, o resultado da pesquisa pode ser comprovado, ainda que em parte, nos dias de hoje. Afirmava que no ano 2000 mais da metade das matérias primas existentes estariam esgotadas; que as provisões de água potável baixariam a uns 35%; que das áreas verdes existentes não sobreviveria nem a metade; que continuariam aumentando as erosões dos solos e a desertificação; que pelo menos 5000 plantas e espécies deixariam de existir e que o mundo, em geral, seria mais suscetível frente às conhecidas ‘catástrofes naturais’.

Se os partidários do progresso econômico a qualquer custo conseguiram evitar a continuidade do debate sobre os limites do crescimento no mesmo ritmo do da década de setenta, o fenômeno chinês parece contribuir para a sua emergência ainda mais acalorada nos dias de hoje.

O economista Fábio Tadeu Araújo, especialista em Economia Empresarial e professor da FAE Business School – Centro Universitário e coordenador da FAE Intellectia, sintetiza em poucos exemplos o que significa o fenômeno chinês atual. Começa considerando que a China, há mais de duas décadas, vem apresentando a expressiva média de 8% ao ano, na sua taxa de crescimento. Citando o relatório do Instituto da Terra, comandado pelo economista Lester Brown, Araújo afirma que os chineses já alcançaram os americanos no consumo per capita de carne suína e agora concentram suas energias em aumentar o consumo de carne bovina. Para elevar o consumo per capita de carne bovina na China, aos níveis do consumo médio americano, afirma Araújo que serão necessários 49 milhões de toneladas adicionais, o que acarretaria a demanda de 343 milhões de toneladas anuais de grãos, se o sistema usado for a produção de gado confinado. Essa quantidade de grãos corresponde à produção total de grãos dos Estados Unidos. Com outros exemplos, Araújo deixa ainda mais clara a irracionalidade do crescimento sem limite. Diz ele: “Caso os dirigentes chineses

¹ MIREs, Fernando. *El Discurso de la Naturaleza – ecología e política en América Latina*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 1992.

² Idem, p. 19.

quisessem elevar o consumo de carne de peixe aos níveis japoneses, toda a produção de pescado mundial teria de ser direcionada à China, e, caso desejassem obter o mesmo padrão de automóveis dos americanos, consumiriam sozinhos 10% a mais que todo o petróleo que se extrai atualmente.”³

Mas precisamos fazer com que o mais significativo desse debate esteja não só focado na questão chinesa ou indiana, que também apresenta um alto índice na taxa de crescimento. É urgente focar o problema no prisma do modelo de desenvolvimento, que tem na aceleração do consumo a sua mola propulsora. Aí sim podemos também debater sobre a má distribuição da riqueza no planeta, onde 20% da humanidade consomem 86% de tudo o que é produzido.

Nessa perspectiva emerge com muita pertinência a classificação que Leonardo Boff faz da questão ecológica. Afirmo que ela se dá em quatro grandes vertentes: a ecologia ambiental, a ecologia social, a ecologia mental e a ecologia integral.⁴ Sem discorrer sobre cada uma dessas vertentes, chamamos a atenção para a importância da ampliação do tema da sustentabilidade da vida para outras esferas, superando o que ficou conhecido por ecologia pura e levando em conta que as relações de intercâmbio são seu objeto. Isto é, “o matiz que identifica a ecologia enquanto tal não se encontra nos organismos vivos ‘em si’, e também não no que se denomina vulgarmente de ‘meio ambiente’, e sim nas relações de intercâmbio”.⁵

A ecologia só pode se tornar um tema sempre presente mediante a quebra do progresso a qualquer custo como concepção hegemônica das relações sócio-políticas e econômicas no mundo. O tom alarmista já não funciona, mas os dados mais científicos deverão ser um grande aliado para a inserção da dimensão ecológica na pastoral.

Pode-se, por exemplo, tomar a alerta do IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change)⁶, como instrumento bastante seguro para gerar pistas em vistas de um agir em defesa do eco-sistema. Vejamos os pontos principais do relatório do IPCC, de novembro de 2007: “1) Até o fim deste século, a temperatura da Terra pode subir de 1,8°C até 4°C. Na pior das previsões, essa alta pode chegar a 6,4°C. 2) O nível dos oceanos vai aumentar de 18 a 59 centímetros até 2.100, o que significa que 200 milhões de pessoas terão de abandonar suas casas. 3) As chuvas devem aumentar cerca de 20%. 4) O gelo do Pólo Norte poderia ser completamente derretido no verão, por volta de 2100. 5) Nos ciclones tropicais, a velocidade do vento e as chuvas serão mais intensas. 6) O aquecimento da Terra não será homogêneo e será mais sentido nos continentes do que no oceano. O hemisfério norte será mais afetado do que o sul. 7) No Brasil, o aquecimento mais intenso ocorrerá no final deste século, no Centro-Oeste e no Norte, regiões que abrigam a Floresta Amazônica. 8) O sul da Ásia será uma das regiões mais afetadas. 9) O encolhimento das geleiras ameaçará o suprimento de água para, pelo menos, 50 milhões de pessoas. 10) Ao menos 300 mil pessoas morrerão a cada ano devido a doenças relacionadas com as alterações climáticas. 11) Haverá morte de 80% dos recifes de coral. A Grande Barreira de Corais, na Austrália, irá desaparecer. 12) As emissões passadas e futuras de CO₂ continuarão contribuindo para o aquecimento global e a elevação do nível dos mares durante mais de um milênio. 13) O aquecimento

3

www.fae.edu/publicacoes/pdf/revista_fae_business/n11/ambiente_procurando_limites_crescimento.pdf Acessado no dia 08/06/2008.

⁴ www.leonardoboff.com Desafios ecológicos do fim do milênio. Acessado no dia 02/05/2008.

⁵ Idem.

⁶ O Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) é um órgão composto por delegações de 130 governos nascido em 1988 para prover avaliações regulares sobre a mudança climática.

do planeta se deve, com 90% de probabilidade, às emissões de dióxido de carbono e outros gases que causam o efeito estufa, provocadas pela mão do homem. 14) As geleiras estão derretendo três vezes mais rápido do que na década de 80. Isso provocou uma diminuição de espessura de 60 a 70 centímetros, em média, em 2005. 15) O nível do mar subiu 1,8 mm entre 1961 e 2003. 16) Onze dos últimos 12 anos foram os mais quentes desde que a temperatura terrestre começou a ser medida, em 1850. 17) A temperatura nos oceanos está subindo e eles estão absorvendo 80% do calor que foi adicionado sistema climático da Terra. Isso faz com que o nível dos mares aumente. 18) A temperatura média no Ártico tem aumentado quase duas vezes mais do que a média global nos últimos 100 anos. 19) A quantidade de chuvas aumentou no leste das Américas do Norte e do Sul, norte da Europa e centro e norte da Ásia. 20) As secas estão mais fortes no Sahel (África), no Mediterrâneo, no sul da África e em algumas áreas do sul da Ásia.”⁷

Vários desses alertas já dão sinais evidentes de sua veracidade, fazendo emergir enormes catástrofes climáticas nas mais variadas regiões da terra, mas estamos longe de conseguir convencer os promotores do sistema econômico neoliberal de que navegamos no mesmo barco, de que somos tripulantes da mesma nave planetária. Como algumas previsões são de longo prazo, a impressão de que muitos passam é a de que não estarão vivos para sofrer tais impactos, revelando uma total irresponsabilidade com as gerações futuras.

A ecologia e a construção de um novo paradigma.

A crítica ao progresso a qualquer custo, ao sistema de desenvolvimento que polui, depreda e explora, não conseguiu ainda se tornar um pensamento hegemônico na sociedade e, muito menos, gerar um novo paradigma. Porém, se quisermos que o discurso ecológico alcance de fato sua eficácia está aí seu objetivo maior, pois só quando o cuidado com o planeta se tornar elemento constitutivo de uma nova cultura poderemos alcançar resultados seguros com vistas à sustentabilidade da vida. A continuar no mesmo ritmo de consumo que se experimenta hoje por todo o planeta, essa sustentabilidade está totalmente comprometida. Daí a pertinência da ecologia na pastoral, a fim de que se engendre um modo novo de favorecer o intercâmbio entre todos os seres vivos, fazendo emergir uma nova cultura. Somente quando a humanidade entender-se como parceira de todos os seres vivos, como elemento intercambiador de tudo o que faz possível a vida, podemos afirmar que estão dadas as condições para uma sociedade da convivialidade, como dizia Ivan Illich.⁸ Sociedade esta em que o ser humano, as ferramentas e a sociedade se articulam em torno a um objetivo comum; sociedade em que o ser humano controla a tecnologia mediante processos políticos democráticos.

Essas seriam as bases para uma cultura nova, onde a produção estaria de acordo com o necessário para a vida digna para todos e o consumo seria controlado, não por meio de medidas autoritárias, mas pela nova consciência convivial da sociedade. Uma vez conscientes de que o futuro das novas gerações passa pelas decisões que hoje tomamos em relação ao modo de produzir e de consumir, poder-se-ia pensar numa maneira nova

⁷ noticias.terra.com.br/ciencia/interna Acesso dia 18/06/2008 “Os principais pontos do relatório do IPCC”.

⁸ Op. Cit. MIREs, Fernando. *El Discurso de la Naturaleza – ecologia e política en America Latina*. Buenos Aires: Espacio Editorial, 1992, p. 26.

de ser e conviver mais harmoniosamente com o eco-sistema. Sinais dessa cultura de sensibilidade ecológica podem ser vistos, ainda que timidamente, nas discussões populares sobre as coletas seletivas de lixo ou em relação à composição química dos alimentos; na produção de alimentos sem agro-tóxicos; no cuidado maior com os animais e em várias iniciativas de defesa dos rios e florestas. Cresce a indignação pela exploração, desmatamento e queimadas nas grandes reservas ambientais. Também se podem enumerar diversas e variadas iniciativas de trabalho com material reciclável. É lógico que estamos ainda longe de se poder afirmar a emergência de uma nova cultura, mas cresce a consciência da necessidade de um novo ethos que favoreça uma sociedade corretamente ecológica.

O episcopado de Portugal lançou uma nota, em 1988, onde aborda a necessidade de se fomentar uma nova cultura que favoreça o cuidado com as questões ecológicas. Afirma mesmo que ecologia é um problema de cultura, base de um novo paradigma, e acentua alguns pontos: “1) Enquanto não se criar, em âmbito coletivo, uma atitude cultural nova e diferente perante a natureza, dificilmente se conseguirá remediar os estragos já perpetrados e prevenir outros futuros. 2) A formação dessa nova consciência coletiva passa pelas diversas etapas da educação: na família e na escola, ao mesmo tempo em que se ensina a descobrir a vida, deve comunicar-se um profundo respeito pela natureza e ajudar a perceber que isso é uma forma de sublinhar a dignidade do homem. 3. É preciso sensibilizar os agricultores, os industriais e os consumidores para aprenderem a não se comportar perante a natureza como depreciadores egoístas. 4. A Igreja tem consciência da sua responsabilidade específica neste campo, tendo em conta a sua importante missão educadora. 5. A partir de uma pedagógica apresentação do mistério da criação, a Igreja ajudará a descobrir progressivamente a unidade e a harmonia entre o homem e o universo. 6. É que, segundo a nossa fé, este universo, tantas vezes violado e maltratado pela imprudência ou pelo egoísmo dos homens, acompanhar-nos-á na transformação radical de todas as coisas, nos novos céus e na nova terra (cf. *Gaudium et Spes*, 39).”⁹

A contribuição da Carta da Terra para a gestação da nova cultura.

O marco referencial do início da produção da Carta da Terra o ano de 1987, quando a Comissão Mundial das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento fez um chamado para a criação de uma nova carta que estabelecesse os princípios fundamentais para o desenvolvimento sustentável. Porém, somente com o seu lançamento oficial, na Holanda, no dia 29 de junho de 2000, podemos dizer que essa iniciativa ganhou corpo. Com seus 16 princípios, agrupados em quatro grandes itens (1. Respeitar e cuidar da comunidade de vida; 2. Integridade ecológica; 3. Justiça social e econômica; 4. Democracia, não violência e paz), a Carta da Terra apresenta uma base ética sólida para a sociedade global emergente, favorecendo a construção de um mundo sustentável baseado no respeito à natureza, aos direitos humanos universais, à justiça econômica e a uma cultura de paz. Esses elementos sugerem a constituição de uma nova cultura, que ainda não se generalizou, mas é um campo fértil para impregnar de ecologia a pastoral.

⁹ BARBOSA. Pe. Manuel Joaquim G., scj. Ecologia: uma tarefa pastoral. www.ecllesia.pt/destaque/planeta_terra/manuel_barbosa.htm, acesso dia 27/06/2008.

O Instituto Ambientalista da Cidade do Rio de Janeiro, de maneira muito criativa, no seu site,¹⁰ sugere algumas iniciativas para a gestação dessa nova cultura, por meio da Carta da Terra, considerando-a como:

- uma ferramenta educativa para ampliar a compreensão sobre as decisões críticas que a humanidade deve tomar e a urgente necessidade de comprometer-se com formas de vida sustentáveis;
- um convite a pessoas, instituições e comunidades para que reflitam sobre as atitudes fundamentais e valores éticos que dirigem nosso comportamento;
- um catalisador para alcançar o diálogo multissetorial entre diferentes culturas e credos, com relação à ética global e o rumo que a globalização está tomando;
- um chamado à ação e um guia para uma forma de vida sustentável, que possa inspirar o compromisso, a cooperação e a mudança;
- uma base de valores para criar políticas e planos de desenvolvimento sustentável em todos os níveis;
- um instrumento para desenhar códigos profissionais de conduta que promovam a responsabilidade e para avaliar o progresso em direção à sustentabilidade dentro dos setores de negócios, das comunidades e das nações;
- um instrumento de princípios norteadores de uma base ética para a elaboração gradativa de normas jurídicas ambientais voltadas para o desenvolvimento sustentável.

A evangelização e o cuidado com o meio-ambiente.

Na mais recente Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e Caribenho, o tema da ecologia mereceu uma sessão especial quando se tratou de ver a realidade continental. Partiu da constatação de que “A América Latina é o Continente que possui uma das maiores biodiversidades do planeta e uma rica sócio-diversidade, representada por seus povos e culturas”.¹¹ Propõe uma tratativa de cunho sócio-ecológico, pois percebe que há implicações significativas na vida dos pobres, tais como o problema da pirataria, que furta o conhecimento de agricultores e suas famílias. Denuncia a marginalização das populações tradicionais das decisões sobre as riquezas da biodiversidade e da natureza. Temas como o cuidado com a Amazônia e Antártida e a utilização sustentável dos recursos hídricos também ganharam espaço na reflexão dos bispos da América Latina e Caribe. E interligando a questão ecológica da Amazônia com as demais dimensões de sua riqueza, alertam: “A sociedade panamazônica é pluriétnica, pluricultural e plurirreligiosa”.¹² O episcopado latino-americano e caribenho não ficou somente numa leitura fenomenológica da questão ecológica, mas numa perspectiva analítica, apesar dos matizes, denunciou: “As indústrias extrativistas internacionais e a agroindústria, muitas vezes, não respeitam os direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais das populações locais e não assumem suas responsabilidades. Com muita frequência se subordina a preservação da natureza ao desenvolvimento econômico, com danos à biodiversidade, com o esgotamento das reservas de água e de outros recursos

¹⁰ www.reviverde.org.br

¹¹ CELAM. Documento de Aparecida. São Paulo: Paulinas, 2007. n. 83.

¹² Idem, nn. 83-87.

naturais, com a contaminação do ar e a mudança climática”.¹³ E, ainda, o Documento de Aparecida constata que a “América Latina possui os aquíferos mais abundantes do planeta, junto com grandes extensões de território selvagem, que são pulmões da humanidade”, mas que “a região se vê afetada pelo aquecimento da terra e a mudança climática provocada principalmente pelo estilo de vida não sustentável dos países industrializados”.¹⁴

A implementação de uma evangelização que tenha o eco-sistema como uma de suas principais preocupações já se faz notar, sobretudo, nas pastorais sociais, quando se dão conta de que a defesa da vida é central em todas as suas frentes. É assim que a Comissão Episcopal da CNBB que articula as pastorais sociais expressa tal consciência: “Estamos sendo desafiados a viver, hoje mais do que nunca, as virtudes da simplicidade e da solidariedade, qualidades dos pobres e das crianças. É o grito da Mãe Terra que nos pede isso. Ela já não dá conta de manter o equilíbrio necessário à vida. O produtivismo e o consumismo capitalistas introduziram, e continuam implementando, no Brasil e no mundo, desastres sociais e alterações irreversíveis no meio ambiente da vida, e precisam ser denunciados corajosamente através do reconhecimento e da promoção de ações alternativas, bem como através da palavra, do jejum e da oração, seguindo o exemplo de Jesus. Para dar continuidade ao parto da vida, a Terra precisa, e com urgência, das energias e da responsabilidade de toda a humanidade e especialmente de todos os seguidores e seguidoras de Jesus”.¹⁵

Considerando, porém, o conceito de evangelização presente nos documentos eclesiais, percebemos a necessidade de se superar uma visão departamentalizada que reduz a preocupação com a ecologia somente no âmbito das pastorais sociais, ou no setor chamado de serviço. O cuidado com a Terra deverá ser tema de todas as dimensões da evangelização: do serviço, do diálogo, do anúncio e do testemunho de comunhão. É preciso que a consciência ecológica esteja presente na catequese, na liturgia, nas comunidades eclesiais e nos inúmeros movimentos que hoje atuam nos mais diversos ambientes da Igreja e da sociedade.

Podemos, e devemos, no processo evangelizador, fomentar atitudes individuais, tais como o cuidado com o lixo da própria casa, com o ambiente onde se trabalha e onde se vive; incluir o cuidado com a Terra na educação dos filhos, no controle do consumo de água e de energia. Essa ação educativa não substitui, porém, o engajamento em ações coletivas em defesa do meio-ambiente, no fomento de políticas públicas eficazes que inibam a devastação das florestas, a poluição e tantas outras agressões ao meio-ambiente e promovam o cuidado com a Terra.

A Igreja pode, por meio de seus inúmeros órgãos de comunicação – rádio, televisão, jornais, sites e outros dar uma enorme colaboração se abrir espaço para a conscientização de seu público sobre a urgência das questões que envolvem o eco-sistema. Colaborar, ainda, com ampla divulgação de eventos, encontros, seminários e congressos afins. Iniciativas de cuidado com a Terra devem estar presentes também nas mais variadas instituições educativas que estão sob a coordenação da Igreja, como por exemplo, as escolas, universidades, asilos, creches, hospitais etc.

A Igreja tem todas as condições para facilitar a articulação do tema ecologia com a ética, pois há tempos os cristãos se acostumaram com as reflexões em torno da ética nas mais diferentes dimensões que envolvem o convívio social. É claro que não basta

¹³ Idem, n. 66.

¹⁴ Idem, n. 66.

¹⁵ CNBB. A Missão da Pastoral Social. Edições CNBB: Brasília, 2008. p. 10.

apenas fomentar uma ética ecológica, ou seja, incluir o comportamento correto no campo da ecologia como meio de ampliar os direitos não só dos humanos, mas de todos os habitantes desse Planeta. Esse é um passo, mas é preciso também enfrentar o debate em torno de uma nova ética, mais respeitadora da pluralidade étnica; uma ética inclusiva, que leva em conta as mais diferentes formas de vida.

Enfim, há inúmeras frentes possíveis de atuação efetiva da Igreja em defesa do meio-ambiente, que podem dar um novo rosto ao seu processo evangelizador.

Ecologia: tema transversal das pastorais sociais.

O que foi dito antes não pode, por outro lado, tornar a ecologia num tema diluído no âmbito da evangelização. Já sabemos que quando tudo é ecológico, nada é ecológico. Ou em palavras populares, cão com muitos donos, morre de fome e de sede. Daí que uma primeira articulação da pastoral do cuidado da Terra deva se dar no meio das pastorais sociais.

Na listagem das pastorais sociais em âmbito nacional, não há uma pastoral específica que cuide da questão ecológica, mas a Comissão Episcopal Pastoral para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz da CNBB sabe que é preciso fazer da sustentabilidade da vida e o cuidado com a terra como temática que perpassa todas as pastorais sociais. Nessa perspectiva, a Comissão se questiona: “como promover uma educação e uma pastoral popular libertadora que incentive a economia solidária e a cidadania ativa com consciência de soberania num tempo de aquecimento do Planeta?”¹⁶ E ela mesma esboça a resposta: “Trata-se de produzir e gerar desenvolvimento, mas em cooperação com a Terra, evitando o uso de combustíveis poluentes, promovendo um consumo responsável...”¹⁷

Aos poucos, a ecologia vai impregnando as ações pastorais como um tema transversal. O que não se conseguiu ainda foi uma linguagem adequada para propor uma evangelização que desperte a consciência dos cidadãos do terceiro milênio, quanto à gravidade da situação.

O desafio está no como operacionalizar esses dados de modo a se tornarem viáveis no seio das mais diversas pastorais. Se as pastorais conseguirem favorecer aos cristãos a construção de uma ponte entre a preocupação mais global com um agir bem localizado, terão dado um passo significativo.

Da consciência de que somos filhos e filhas da Terra, poderá emergir uma experiência menos fragmentada, mais integradora, favorecendo a reconciliação de todos os seres, habitantes de uma mesma casa, a casa de todos: a terra. Essa eco-mística deverá impregnar todos os agentes das pastorais sociais, para que possam se sustentar numa ação permanente e persistente em defesa desse habitat comum e articulados com os diversos movimentos sociais afins, tais como Movimento dos Atingidos por Barragem, Movimento contra a Transposição do São Francisco, Movimento em Defesa dos Pequenos Agricultores, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, Movimento de Mulheres Camponesas do Brasil, Movimento pela Biodiversidade e Organização dos Setores Ecológicos, Movimento dos Catadores de Lixo.

Nessa perspectiva, pode-se pensar também em parcerias com inúmeros outros organismos sociais, públicos e privados, que atuam na área do cuidado com a Terra. A Igreja, em alguns casos, tem chegado com certo atraso em iniciativas da sociedade civil

¹⁶ Idem. p. 26.

¹⁷ Idem.

que visam o fomento de uma mentalidade nova, de uma cultura nova, que sensibilize a população para as questões do eco-sistema.

Uma vez mais, recorro ao documento do episcopado de Portugal que enfoca com muita eficácia a ecologia como tarefa pastoral. Os bispos portugueses afirmam que a preocupação da Igreja pelo conjunto de problemas é uma clara manifestação da sua solicitude pastoral. Enumeram as seguintes preocupações: 1) Estamos atentos e preocupados com os novos perigos que pesam sobre o homem e a sua dignidade provindos dos erros ecológicos e temos seguido com o maior interesse as iniciativas válidas tomadas, neste sector, pelos respectivos departamentos governamentais. 2) É preciso que essa política de defesa do meio ambiente prossiga, se torne eficaz e se estenda ainda a outros sectores da vida pública, como é o caso da habitação e do urbanismo. 3) Fenômenos como o da construção clandestina, ou o de uma urbanização orientada, mais uma vez, pela preocupação do lucro fácil, ou ainda o da transposição para o nosso ambiente de tipos de edificação completamente alheios à nossa cultura, conduzem à degradação desumanizante do próprio ambiente onde as pessoas vivem. 4) Convidamos os cristãos e as comunidades a terem uma atitude ativa e colaborante em tudo o que à defesa do ambiente diz respeito. Isso exige e supõe uma conscientização progressiva e um discernimento contínuo para saber distinguir as iniciativas válidas das tendenciosas. 5) A Igreja, através da catequese, das escolas católicas e outros meios ao seu alcance, deve participar no esforço educativo, em ordem a formar as consciências e a criar uma nova mentalidade sobre a natureza e a sua utilização pelo homem. 6) Esperamos que não surjam das instituições da mesma Igreja, nas suas realizações e iniciativas, atentados contra o ambiente. A preservação do património cultural e artístico, a harmonia das suas construções, a preocupação de não contribuir para a poluição sonora através de carrilhões mecânicos com intensidade superior à que é suportável por um ambiente sadio e calmo, são alguns exemplos de uma responsabilidade específica da Igreja neste sector. 7) Valores evangélicos, tais como a pobreza, o desprendimento e a simplicidade, devem inspirar os comportamentos da Igreja para que ela possa infundi-los na cultura e dar, assim, o seu contributo próprio para a construção de um mundo mais harmónico e mais belo. 8) No dilúvio, no tempo de Noé, só quando a pomba regressou com um ramo de oliveira, os homens perceberam que podiam habitar de novo a terra e construir nela a sua felicidade (cf. Gen 6-8). 9) Está nas mãos de todos garantir que, hoje e no futuro, dos nossos campos, dos nossos rios e dos nossos mares a pomba regresse sempre, anunciando aos homens a maravilha da vida. 10) A Igreja não pode ficar indiferente perante tantas degradações e atentados ao meio ambiente. É sua missão profética denunciar e anunciar novas atitudes para preservar a Criação. 11) É tarefa do ecologista cristão respeitar a Criação e o seu Criador, preservar a Natureza e o Ambiente, informar-se sobre questões e problemas ecológicos, promover acções de sensibilização e formação sobre a Natureza e o Meio Ambiente.¹⁸

Eco-mística e eco-espiritualidade: urgências no cuidado da Terra.

¹⁸ BARBOSA. Pe. Manuel Joaquim G. www.ecclesia.pt/destaque/planeta_terra/manuel_barbosa.htm
Acesso dia 27/06/2008.

Para que a ecologia ganhe espaço seguro na evangelização, no seio das pastorais eclesiais, precisa desenvolver uma mística e uma espiritualidade que a sustente. Se por espiritualidade entendemos fidelidade ao Espírito, perseverança nas escolhas em defesa da vida, segundo a vida e prática de Jesus; mística significa a força que move a totalidade da pessoa – seu pensamento, suas opções, seu agir – em favor de algo que lhe é fundamental. Jesus viveu e agiu como quem amou a Terra e todos os seus habitantes. Daí que Ele se constitui no parâmetro máximo para toda ação evangelizadora. A eco-mística e a eco-espiritualidade podem lançar nele suas âncoras. Essa postura é imprescindível uma vez que o cuidado da Terra exige perseverança, esperança e convicção profunda de que se está, por meio desse cuidado, dando continuidade a obra criadora de Deus.

Passo significativo nesse campo tem sido dado por meio da reflexão teológica que visa a recuperação da criação. Se por longos séculos, influenciados por uma teologia pessimista em relação ao ser humano, abreviou-se o relato da criação, acentuando a queda para antecipar o protagonismo do redentor, está na hora de destacar que Deus viu que tudo era bom, ao fim de cada dia de seu ato criador. Recuperar a criação, portanto, é parte fundamental no fomento de uma verdadeira eco-mística e eco-espiritualidade.

Ioannis Zizioulas, Metropolita de Pêrgamo, em seu texto “A Criação como Eucaristia – Proposta de Teológica ao Problema da Ecologia”, refletindo sobre a relação entre a pessoa e o cuidado da terra, afirma: “O ser pessoa exige constantemente dos seres humanos que cuidem da criação como uma realidade destinada por Deus não só para sobreviver, mas também para atingir a ‘plenitude’ nas mãos, e através das mãos do homem”. E concluiu, dizendo: “Tomando o mundo em suas mãos, integrando-o criativamente e referindo-o a Deus, o homem liberta a criação de seus limites e faz com que exista em plenitude”.¹⁹

Leonardo Boff sustenta a eco-espiritualidade na relação amorosa e solidária entre ser humano e a terra. Diz ele, de forma bem otimista, que a humanidade vem se dando conta de que é terra; se sente terra; e que “a partir da ecologia se está elaborando e impondo um novo estado de consciência na humanidade, que se caracteriza por mais benevolência, mais compaixão, mais sensibilidade, mas enternecimento, mais solidariedade, mais cooperação, mais responsabilidade entre os seres humanos em face da Terra e da necessidade de sua preservação”.²⁰ Diante de inúmeras investidas do ser humano sobre o eco-sistema, vemos essa perspectiva do Boff mais como um desejo que verdadeira constatação dos fatos. Inegável, porém, o crescimento da consciência ecológica, que poderá se tornar num elemento imprescindível de uma espiritualidade fundada na necessária fraternidade universal. É preciso, nessa perspectiva, cultivar a consciência de que não somos senhores da Terra, superando certo antropocentrismo imensamente nocivo para o equilíbrio na relação entre todos os seres. Somente quando a humanidade se convencer da sua dimensão-terra, isto é, de que “temos no corpo, no sangue, no coração, na mente e no espírito elementos-Terra”,²¹ poderá refazer uma “experiência de fusão orgânica com a Terra, a fim de recuperar suas raízes e experimentar sua própria identidade radical”.²²

¹⁹ ZIZIoulas, Ioannis. *A Criação como Eucaristia – Proposta Teológica ao Problema da Ecologia*. Tradução Brasileira: Pe. José Artulino Besen. Florianópolis: co-edição brasileira: Ed. Mundo e Missão e Instituto Teológico de Santa Catarina, 2008.

²⁰ BOFF, Leonardo. *Ética & eco-espiritualidade*. Campinas, SP: Verus Editora, 2003. p. 53-54

²¹ Idem, p. 56.

²² Idem, p. 57.

Essa consciência de ser amalgamado com a terra reconhecida como um super-organismo vivo – GAIA - poderá fazer emergir uma espiritualidade e uma mística bastante consistentes na perspectiva de reconciliação do ser humano com o eco-sistema, abrindo espaço para novas perguntas sobre Deus, nesse novo contexto.

As universidades comunitárias como espaço de “sustentabilidade da vida e da espiritualidade”

*Antonio Carlos da Silva Barros**

“Um ensino superior de qualidade integral, coerente, efetivo e eficiente, que vise a formar bem o ser humano e, nele, o profissional, é o nosso contributo, é o nosso jeito de atuar e contribuir para a construção de uma sociedade que possa vencer a miséria, o desemprego, a injustiça estrutural. Precisamos de homens e mulheres que sejam pessoas éticas, profissionais competentes, políticos honestos e compromissados com a construção do amanhã.”

Pe. Theodoro Paulo Severino Peters, SJ (PETERS, 2001, p. 139)

Uma reflexão

As Instituições de Ensino Superior Comunitárias representam o espaço sagrado onde dialogam a vida e a espiritualidade na busca da construção de uma sociedade sustentável que respeite o ser humano, a natureza e a própria vida no planeta em que vivemos.

Através de projetos sócio-comunitários, superando as exigências legais da filantropia essas instituições têm integrado pelos trabalhos sociais e pela pesquisa, a “sustentabilidade da vida e a espiritualidade”.

Ao desenvolver projetos sociais, a universidade comunitária com uma espiritualidade específica nascida na Instituição Religiosa que a mantém, colabora na formação de discente técnico-humanístico com uma formação voltada para a comunidade, quando confessional e, nos casos de entidade civil, se faz confirmar pelo modelo voltado para a construção do ser humano preocupado com a realidade que o cerca.

A Associação Brasileira das Universidades Comunitárias (ABRUC) é o órgão representativo das IES Comunitárias no Brasil, congregando 54 entidades (cristãos católicos-metodistas-presbiterianos-entidades civis, fundacionais) e, por meio da Revista “COMUNITÁRIAS”, anteriormente, intitulada “Revista Abruc”, relata os diversos projetos que confirmam o diálogo entre a vida e a espiritualidade no espaço universitário.

A abordagem do tema analisará projetos sócio-comunitários publicados no referido periódico que fundamentam as universidades comunitárias como espaço sagrado de “sustentabilidade da vida e espiritualidade”, publicados no período em que a Revista é intitulada “COMUNITÁRIAS”, ou seja, de Fevereiro de 2007 a Abril de 2008.

Das universidades comunitárias

A utilização do termo “UNIVERSIDADES COMUNITÁRIAS” ainda é recente na realidade brasileira. TRAMONTIN (1987, p.9) já assevera através do documento intitulado “Universidades Comunitárias: Um modelo alternativo” realizado com a colaboração do IPEA e do CEC/IPLAN, que referido termo começou a ser difundido no espaço da educação brasileira somente após 1980.

* Ms. Ciências da Religião – Pontifícia Universidade Católica – São Paulo.

Historicamente, resulta de reflexões ocorridas no Plenário do Conselho de Reitores, em especial, as universidades confessionais e fundacionais que, no processo, reconhecem a existência de características comuns que permitem o reconhecimento de uma possível identidade entre as partes.

Uma primeira característica está vinculada à concessão de recursos governamentais. Informa o Documento que o poder executivo, no tratamento com estas universidades, inicia um reconhecimento de sua diferenciação como “universidades públicas não-estatais”, incluindo o uso do termo “universidades solidárias”, em virtude dos serviços que sempre prestaram à comunidade onde estão inseridas, ou ainda, em comunidades “carentes” existentes na diversidade de nosso país.

O documento retrata, ainda, uma discussão não finalizada, especialmente, a personalidade jurídica destas entidades, visto que no presente ano, o Ministério da Justiça, integrando as discussões e propostas, reconheceu serem “universidades públicas não-estatais”, abrindo caminho para as questões sociais e recursos específicos do poder público. No entanto, observa-se que o termo “universidades comunitárias”, continua “intra-muros”.

Em 1987, ao apresentar características dessas entidades, verificamos que não existe uma clareza na identidade, visto que parte do “negativo”, afirmando “não está”, ou em outro momento, “não são”. É uma instituição particular com contornos públicos, no entanto, sem ter sido instituída por lei estatal. Assim, pois se posiciona, o documento:

A universidade comunitária é uma instituição particular (porque a iniciativa de sua criação não se deu na esfera pública, nem o Estado é o seu principal mantenedor) que apresenta, contudo, uma especial dimensão pública, por causa das seguintes características:

- a) instituição mantenedora não está subordinada a nenhum interesse empresarial de pessoas físicas ou grupos, mas unicamente a um objetivo social;
- b) seus bens não são propriedade de ninguém em particular, não são transmitidos por herança e têm uma profunda vinculação ou com a região ou com um amplo contingente da população.
- c) A evidência de que a instituição não tem dono aparece, entre outras, na rotatividade dos cargos de direção da universidade;
- d) O controle e a participação do poder está com amplos segmentos da sociedade civil, através de suas organizações mais representativas. (idem, p.17)

Mantendo a mesma postura, o documento reconhece que, especificamente, não precisam ser confessionais, assumindo as condições de fundacionais, também, e ao mesmo tempo, reconhece que sua identidade está mais vinculada à atuação comunitária que exercem na sociedade, nos mais variados setores, desde a saúde pública à pesquisa de alta tecnologia, em favor do ser humano e de uma sociedade melhor. Observe-se ainda que em muitas comunidades, sua atuação é muito maior que as realizadas pelas universidades públicas, que recebem recursos públicos em maior provisão.

Essas organizações da sociedade civil podem ser ou não confessionais. A marca distintiva da universidade comunitária não está, pois, em sua forma jurídica (ser fundação, associação ou outro entre jurídico qualquer) nem no fato de ter atestado de filantropia ou declarar, em seu estatuto não ter finalidade lucrativa. (idem, p.18)

Da Abruc - Associação Brasileira das Universidades Comunitárias

Segundo o desenvolver histórico, as universidades que se identificaram como “comunitárias”, organizaram-se, fundando em 1995, portanto, aproximadamente, dez anos após a publicação do primeiro documento oficial, a ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE UNIVERSIDADES COMUNITÁRIAS (ABRUC), sediada em Brasília, e, que congrega atualmente 54 instituições de ensino superior sem fins lucrativos, reconhecendo como sua prioridade, as “ações educacionais de caráter social”.

A entidade que, na atualidade, é presidida pelo Reitor Gilberto Gonçalves da Silva, que responde também pela presidência do Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras (CRUB), reconhece que o perfil social, está vinculado à destinação de sua receita para as “atividades de educação e assistência social, como bolsas de estudo, atendimento gratuito em hospitais, clínicas odontológicas ou psicológicas, assistência jurídica”. Desta forma, as universidades comunitárias, estabelecem um compromisso social, voltado para seu corpo discente, docente, funcionários, e é claro a própria comunidade onde estão inseridas, que num primeiro momento é a sua região e noutro momento é a própria sociedade brasileira e latino-americana.

Ao serem reconhecidas pelo Ministério da Justiça como “universidades públicas não-estatais”, as universidades comunitárias, confirmam todo o histórico que se prenunciava no passado. O Estado não pode ser a única entidade a prestar serviços à comunidade. Nos estados modernos, de forma jurídica, várias entidades colaboram efetivamente com o crescimento social de um país. Além das creches e outras entidades que vivem do voluntariado e que estão inseridas no terceiro setor, também as universidades comunitárias, participam deste processo histórico que avança cada vez mais de maneira positiva na formulação do estado brasileiro.

A sociedade civil, amparada nos direitos humanos de terceira geração, no caso brasileiro, desde a democracia participativa, inserida na Constituição de 1988 até o processo de “empoderamento” conferidos historicamente aos movimentos civis e aos conselhos diversos, confirmam o trilhar das universidades comunitárias.

Iniciadas com a discussão sobre recursos estatais, hodiernamente, se caracterizam pela prestação de serviço público nos mais variados espaços, embora sejam particulares confessionais ou fundacionais.

Atualmente, segundo a revista “COMUNITÁRIAS” bem como o site www.abruc.org.br, estas são as instituições filiadas:

ITEM	NOME	INSTITUIÇÃO	ESTADO
01	FEEVALE	Centro Comunitário FEEVALE	RS
02	UNISALESIANO	Centro Universitário Católico Auxilium	SP
03	UNICS	Centro Universitário Católico do Sudoeste do Paraná	PR
04	FEI	Centro Universitário da FEI	SP
05	UNIFEQB	Centro Universitário da Fundação de Ensino Octávio Bastos	SP
06	UNIPÊ	Centro Universitário de João Pessoa	PB
07	UNIFEV	Centro Universitário de Votuporanga	SP
08	UnIFAE	Centro Universitário Franciscano	PR
09	UNIFRA	Centro Universitário Franciscano	RS
10	FSA	Centro Universitário Fundação Santo André	SP
11	UNILASALLE	Centro Universitário La Salle	RS
12	UNIBENNETT	Centro Universitário Metodista Bennett	RJ
13	IZABELA HENDRIX	Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix	MS
14	UNISAL	Centro Universitário Salesiano de São Paulo	SP

15	SÃO CAMILO	Centro Universitário São Camilo	SP
16	UNIVATES	Centro Universitário UNIVATES	RS
17	PUC – Campinas	Pontifícia Universidade Católica de Campinas	SP
18	PUC - MINAS	Pontifícia Universidade Católica de Minas	MG
19	PUC - SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	SP
20	PUC - PR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná	PR
21	PUC – Rio	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro	RJ
22	PUC - RS	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul	RS
23	UCB	Universidade Católica de Brasília	DF
24	UCG	Universidade Católica de Goiás	GO
25	UCPeL	Universidade Católica de Pelotas	RS
26	UNICAP	Universidade Católica de Pernambuco	PE
27	UCP	Universidade Católica de Petrópolis	RJ
28	UCSaL	Universidade Católica de Salvador	BA
29	UNISANTOS	Universidade Católica de Santos	SP
30	UCDB	Universidade Católica Dom Bosco	MS
31	UCS	Universidade Caxias do Sul	RS
32	UNOCHAPECÓ	Universidade Comunitária de Chapecó	SC
33	URCAMP	Universidade da Região de Campanha	RS
34	UNIVILLE	Universidade da Região de Joinville	SC
35	UNICRUZ	Universidade de Cruz Alta	RS
36	UPF	Universidade de Passo Fundo	RS
37	UNISO	Universidade de Sorocaba	SP
38	UNESC	Universidade do Extremo Sul Catarinense	SC
39	UNIPLAC	Universidade do Planalto Catarinense	SC
40	UNISUL	Universidade do Sul de Santa Catarina	SC
41	UNIVALI	Universidade do Vale do Itajaí	SC
42	UNIVAP	Universidade do Vale do Paraíba	SP
43	UNIVALE	Universidade do Vale do Rio Doce	MG
44	UNISINOS	Universidade do Vale do Rio dos Sinos	RS
45	UNIMEP	Universidade Metodista de Piracicaba	SP
46	UMESP	Universidade Metodista de São Paulo	SP
47	MACKENZIE	Universidade Presbiteriana Mackenzie	SP
48	UNIJUI	Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul	RS
49	URI	Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões	RS
50	USC	Universidade Sagrado Coração	SP
51	UNISC	Universidade Santa Cruz do Sul	RS
52	USU	Universidade Santa Úrsula	RS
53	USF	Universidade São Francisco	SP
54	UNINCOR	Universidade Vale do Rio Verde	MG

Dos projetos das universidades comunitárias

A ABRUC permitiu e permite que as universidades comunitárias promovam diversos projetos de solidariedade, que confirmam a primazia da “sustentabilidade da vida” frente às discussões de um mercado baseado em princípios “de morte”. As entidades que estão filiadas à entidade representam o Brasil de “norte a sul”. Não importa o estado, esteja o cidadão na região norte, central ou sul do país, saberá reconhecer o trabalho desenvolvido pelas entidades.

Nos hospitais, centro de saúde, salas de aula, favelas, seja na área rural ou urbana encontraremos profissionais das universidades comunitárias. Não importa se os cursos estão vinculados às ciências humanas, sociais, exatas, biológicas ou da saúde, estas entidades se fazem presentes com os mais variados projetos em favor do ser humano.

As publicações da Revista “COMUNITÁRIAS” confirmam as discussões anteriormente apresentadas. Membros do corpo discente e docentes desenvolvendo e

implantando projetos em diversas situações. É a UNIVERSIDADE devolvendo para a COMUNIDADE/SOCIEDADE o que lhe é de direito: SERVIÇO PÚBLICO DE EXCELENTE QUALIDADE. Não importa o percentual de pessoas formadas no ensino superior, o que importa é que, pela prestação de serviço, devolvam à sociedade o que receberam dela gratuitamente ou não. As entidades que recebem verbas integralmente do Estado têm um dever ainda maior em relação à sociedade brasileira. As universidades comunitárias, com o “pouco” que recebem cumprem seu papel.

De maneira resumida, serão apresentados alguns desses projetos.

COMUNITÁRIAS

Ano XI – nº 41 – Fev/Mar – 2007

TEMA – IES – Investindo no presente para formar o cidadão e a sociedade do futuro

UNIVERSIDADE	PROJETO	RELATO RESUMIDO
UPF	Museu Zootobânico desenvolve novos projetos	Sala Verde Itinerante tem o objetivo de proporcionar à comunidade regional um espaço para comunicação, articulação e integração de instituições e pessoas.
USC	Alunos lançam cartilha sobre tipos, prevenção e interação com pessoas deficientes	Distribuída no município de Bauru e região traça um conceito sobre a deficiência e seus diversos tipos, indicando prevenções e incentivando novas atitudes.
PUC- Rio	Bolsa esporte	Contempla alunos que não preencheram os requisitos do Prouni com bolsas de estudo de 20% a 40% incentivando a prática esportiva
UCDB	Esporta de rendimento e função social	Formação de profissionais e desenvolvimento de projetos junto a crianças e adolescentes portadores de necessidades especiais ou residentes próximos à universidade
UCPEL	Esporte integra alunos da universidade	Filhos de alunos, professores e funcionários participam de uma escolinha de futsal.
UNISO	Esporte na comunidade	Atua no resgate da história do futebol local e é parceira na orientação de torcidas durante o Campeonato Paulista buscando a humanização nos estádios
UNICAP	Formação de atletas e equipes competitivas	Atletas-alunos recebem bolsa de estudo de 10 a 100%
PUC-SP	Derdic: referência no atendimento	Atendimento especializado a pessoas com problemas de audição, voz ou linguagem.
PUC CAMPINAS	Universitários optam pelo trote solidário	Atividades em creches com construção de playground, revitalização de praças, vivência com as crianças e doações.
UNIVALI	Hospital da Univali amplia estrutura	Ampliação em direção à sustentabilidade visando aumentar a excelência dos serviços. O projeto Pequeno Anjo atendeu 50.000 crianças em 2006
UNIFEV	Brincando e aprendendo com os	Curso de nutrição desenvolve projeto de

	alimentos	redução alimentar para crianças
PUCRS	Cidadania e saúde na Bahia	Grupo de estudantes integra o Projeto Rondon

COMUNITÁRIAS

Ano XI – nº 42 – Abril/Junho – 2007

TEMA – IES COMUNITÁRIAS – Transformando o Brasil em um país mais justo e solidário

UNIVERSIDADE	PROJETO	RELATO RESUMIDO
UNISUL	Galho de arbusto serve como escova e creme dental	Acadêmica de odontologia faz estudo comparativo entre práticas de higiene bucal no Ocidente e no Oriente Médio
PUC PR	Animais silvestres recebem cuidados em único Centro de Triagem do Paraná	Anualmente 4.000 animais atendidos no CETAS, encaminhados pela Polícia Ambiental, IAP e IBAMA.
UNISINOS	Prêmio FINEP de inovação tecnológica	Projeto da Tecnosociais incuba cooperativas para atender associações como as de catadores de papel e de artesanato beneficiando mais de 1.600 pessoas
UNIFEQB	Curso de Ciências biológicas inicia programa de recuperação de mata ciliar	Estudantes produzem mudas de espécies nativas da região para compor o reflorestamento em áreas de preservação permanente
PUC RS	Há quase 40 anos, Museu de Ciências e Tecnologia da PUCRS ensina, brincando, ciência e matemática.	PROMUSIT transporte para diversos lugares do estado e do país, com 60 experimentos interativos
UNIPLAC	Projeto visa preservar Aquífero Guarani	Ação visa conhecer e preservar as águas do maior manancial de água doce subterrânea transfronteiriço do mundo
FEEVALE	Trabalhando com as diferenças	Projeto Inclusão Organizacional e Social para Valores Especiais visando inserção de pessoas com necessidades especiais no mercado de trabalho
UNISANTOS	Curso auxiliar de garçom beneficia jovens de bairro carente	Capacitar jovens para o mercado de trabalho
UNISO	Orientação em saúde para a população	Projeto Saúde na Rua, oferece orientação gratuita sobre uso de medicamentos, cuidados com a alimentação e, hipertensão.
URCAMP	Atividade física para terceira idade	Oferecer à comunidade atividades físicas de forma gratuita e com orientação.
UNISANTOS	Inclusão de deficientes físicos	Contratação de profissionais com limitações físicas, ultrapassando o cumprimento da lei.
UCPel	Fisioterapia com trabalho inédito	Objetivando analisar a situação dos intérpretes da língua e dos deficientes auditivos
UNIJUI	Lição de inclusão	Atendimento e orientação de alunos com

		deficiência auditiva, física, visual e mental.
UCDB	Programa para promover qualidade de vida	Sensibilizar a comunidade acadêmica com relação aos cuidados com a saúde e ao uso de álcool e outras drogas.
UCG	Semana de Cultura e Cidadania	Participação de mais de 45.000 pessoas da cidade de Goiânia e cidades vizinhas em 400 atividades
UPF	Espaço de superação	Programa concede próteses e oferece atendimento fisioterapêutico para pacientes de 225 municípios das regiões Norte e Missões.
UNIFEV	Unida com a Apae por uma boa causa	Alunos do curso de arquitetura elaboraram a planta da nova sede
PUC SP	Alfabetiza garis	Alunos exercem aulas de alfabetização e atividades culturais
UNIVALI	Promoção de oficina de reciclagem para crianças carentes	Semanalmente, 15 alunos desenvolvem projeto realizados pelos alunos, compondo renda familiar, mostrando atitudes de reciclagem e incentivando a melhoria da qualidade de vida
UCB	Em busca da cidadania	Parceria com a Caixa Econômica Federal promove ações sociais com catadores de material reciclável

COMUNITÁRIAS

Ano XI – nº 43 – Setembro/Outubro – 2007

TEMA – DESENVOLVIMENTO CONSCIENTE – Pesquisas e trabalhos comunitários fazem das IES agentes participativos na preservação do meio ambiente

UNIVERSIDADE PROJETO

RELATO RESUMIDO

UCDB	Biodiesel é tema de pesquisa	Projeto investe na proposta do Brasil de se tornar o principal fornecedor mundial de combustíveis alternativos.
UCS	Parceria com a Petrobrás lança projeto Lagoas Costeiras	Projeto de Gestão Sustentada das Lagoas Costeiras do Litoral Médio e Sul do Estado do Rio Grande do Sul (Laços)
UNIVALI	Estudante ganha prêmio CNN	Reportagem vencedora abordou a inclusão social de deficientes visuais em aulas de surf
PUC - SP	Parceria com SEPPIR para pensar ações afirmativas	Evento envolverá discussões sobre o tema bem como proposta de inclusão social e promoção de igualdade racial
UCS	Oportunidade sem discriminação	Curso pré-vestibular oferece 50 vagas para afro-descendentes e indígenas.
UCPel	Programa de gerenciamento de resíduos	Destinado à comunidade acadêmica visando explanações e esclarecimentos sobre reciclagem e assuntos referentes à educação ambiental
URI	Projeto intercultural ganha visibilidade	Desenvolvido junto às comunidades

	nacional	indígenas e não-indígenas das regiões das Missões e Alto Uruguai, respeitando a linguagem kaingang e a comunidade local
UNIPÊ	Dia da Ação Social	Atendimento de 4000 pessoas gratuitamente em diversas áreas de conhecimento com participação de 200 voluntários.
UNIFEV	Doação de medicamentos para o Fundo Social de Solidariedade	50 mil comprimidos arrecadados pela campanha “Trote Solidário”.
PUC SP	Participação na caravana humanitária	Docente participa da doação de 4000 peças de roupas às comunidades indígenas de Parelheiros e Jaraguá, organizada pela Caravana Humanitária.
UNICRUZ	Projeto humaniza atendimento em fisioterapia	Atendimento gratuito junto às pessoas residentes em um dos bairros da cidade de Cruz Alta
UCG	Escola de formação da juventude	Sociabilidade de jovens (15 a 24 anos) na região leste de Goiânia, atendendo diariamente 150 pessoas. Visa experiência de educação popular e atendimento de demandas do público jovem.
UNISO	Promoção de programas educativos	Proposta com apoio da Unesco para “oficina do saber” e “clube da escola”, envolvendo 10 escolas do município.
UNISC	Parceria com BB leva para a inclusão digital	900 crianças e adolescentes de baixa renda do município de Rio Pardo terão oportunidade de fazer parte do universo virtual através de cursos gratuitos.
UNIFEQB	Biblioteca Braille	Livros em Braille e livros falados para pessoas portadoras de deficiência visual de São João da Boa Vista e região.
UNIVALI	Impressora para integração de portadores de necessidades especiais	Projeto desenvolvido pelos cursos de Engenharia da Computação e mestrado em Computação Aplicada
IZABELA HENDRIX	Prioriza a formação para a saúde pública	Atendimento da comunidade através do estágio supervisionado
UCPel	Hospital de Ensino premiado	Oferecimento de bons serviços à mais de um milhão de habitantes da zona sul do Rio Grande do Sul.
UNISUL	Projeto abre espaço para o conhecimento popular	Integrar a comunidade, resgatar saberes populares e levar o conhecimento científico sobre a utilização de plantas medicinais

COMUNITÁRIAS

Ano XI – nº 44 – dezembro – 2007

TEMA – 2008 – A ABRUC fortalecida, continuará trabalhando para que as IES e seus parceiros aperfeiçoem a vocação de formar cidadãos brasileiros.

UNIVERSIDADE	PROJETO	RELATO RESUMIDO
UCB	Núcleo de Pesquisa Afro-Brasileiro	Discussão do espaço do homem negro e da mulher negra no interior da instituição acadêmica
UNIJUÍ	Cardápio para o 27º GAC	Parceria resulta em elaboração de cardápio para o quartel.
UPF	Fábrica de inovações	Projetos aprimoram conhecimentos dos acadêmicos e engenharia e auxiliam portadores de necessidades especiais (visual) através de colete com sensores ultrasônicos.
UNISC	Doação garante certificado ambiental	Doação de lixo eletrônico da universidade para Peacock do Brasil Ltda, visando diminuir o impacto ambiental provocado por esse tipo de detrito.
UCS	Filhotes recebem tratamento no zôo	15 filhotes, inclusive alguns ameaçados de extinção foram recolhidos e entregues ao zoológico da universidade.
PUC MINAS	Acesso a culturas estrangeiras	Parceria com Banco Santander permite que alunos do Prouni estudem em universidade estrangeira
FEEVALE	Sacola de supermercado reciclada vira “tábua ecológica”	Oficina Tecnológica desenvolveu projeto que está sendo utilizado no espaço acadêmico e com terceiros.
UNIVATES	Olimpíada de matemática	Olimpíada realizada que envolveu 2.500 alunos da rede municipal, estadual e privada de 26 cidades do Vale do Taquari e regiões vizinhas.
USC	Atendimento domiciliar a idosos e portadores de deficiência	35 pacientes são atendidos em suas residências, revelando a importância do programa e a capacitação dos cuidadores.
UNICRUZ	Materiais recicláveis	Projeto possibilita trabalho e renda para catadores de papel de Cruz Alta.
UNICAP	Avaliação de perdas auditivas de crianças do Recife	Projeto investiga sua ocorrência em crianças de até 7 anos de idade nos bairros do centro da cidade.
UCG	Natal ecológico	Promoção de oficina de guirlandas natalinas com garrafas pet.
FSA	Boas práticas em produtos de limpeza	Busca consolidar uma política municipal de trabalho e economia popular e solidária, atendendo pessoas do sexo feminino e em sua maioria arrimo de família.
UNIVILLE	Grupo Girassol gera rendas para famílias	Projeto de geração de renda para

	carentes em Santa Catarina	mulheres de baixa renda
IZABELA HENDRIX	Formação superior gratuita para haitianos	Projeto de formação de lideranças para países em processo de reconstrução
UNISANTOS	Parceria em oficinas do Projeto Querô	Vida melhor para meninos e meninas da periferia de Santos com oficinas semanais.

COMUNITÁRIAS

Ano XI – nº 45 – Abril – 2008

TEMA – INSTITUIÇÕES DE ENSINO SUPERIOR COMUNITÁRIAS – parceiras no desenvolvimento de políticas públicas

UNIVERSIDADE	PROJETO	RELATO RESUMIDO
UPF	Técnicas de manejo para espécies resistentes à herbicida em lavoura de soja	Pesquisa sobre alternativas de manejo e técnicas de controle, em especial de plantas daninhas.
UNISUL	Projeto de laboratório virtual	RexLab oferece possibilidade de efetuar aulas práticas em escolas que não possuem laboratório próprio
UNIVALI	Propriedades medicinais da biodiversidade brasileira	Pesquisas visam à produção de novos fitoterápicos
USF	Teatro para vida, pensando o meio ambiente	Grupo de teatro como ferramenta para serem trabalhadas questões ligadas ao meio ambiente.
UCPel	Impulsiona formação em Libras	Grupo de estudos e cursos voltados para a realidade dos alunos surdos que estudam na universidade e da comunidade acadêmica e local.
UCG e UFG	Projetos socioeducativos	Parceria com Movimento Nacional dos Meninos e Meninas de Rua de Goiás destinado a adolescentes que cometeram infrações e cumprem medidas socioeducativas.
UNIVAP	Projeto Vale a Pena Viver	Educação e responsabilidade social atendendo comunidades carentes de recursos financeiros, atingindo até 2007, 183 mil pessoas.
PUC RS	Auto-estima renovada	Promove inclusão digital por meio de informática
UNIPLAC	Coleta seletiva e orientação ambiental para deficientes visuais	Busca correta triagem do lixo gerado no <i>campus</i> da universidade e educação dos deficientes visuais para acessibilidade ao programa
SÃO CAMILO	Ação global	Participação no projeto da Rede Globo de Televisão e SESI, com a participação de mais de 50

		alunos .
UNIVILLE	Projeto com renda extra para agricultoras	Projeto ensina agricultoras da região a utilizarem a folha de bananeira na fabricação d produtos artesanais diferenciados.
UNIVATES	Clínica-escola atende população	Prestação de serviços às pessoas que necessitam de atendimento fisioterapêutico na área de ortopedia e traumatologia.
UNILASALLE	Projetos sociais beneficiando pessoas de baixa renda	Programa oportuniza inclusão social a crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social.
UNIJUÍ	Natação para a comunidade	Projeto oferece hidroginástica para população local
UNICRUZ	Informação e integração com os jovens na prevenção à Aids	Distribuição de material informativo e realização de atividades culturais durante as “baladas”.
UNIFEV	Programa de inclusão social	Alunos sem condições de custear a faculdade recebem bolsas de estudo e em contrapartida participam de projetos da universidade em prol de comunidades carentes.

DA SUSTENTABILIDADE DA VIDA E DA ESPIRITUALIDADE – Uma pequena conclusão.

O mundo pode ser observado como uma “fábula” e uma “fábrica de perversidades”, no ensinamento de Milton SANTOS (2001), apresentando-se como uma sucessão de elementos essenciais à manutenção de um sistema com grandes avanços tecnológicos estimulando o “culto ao consumo” e, ao mesmo tempo, abandonando diversas populações cujas vidas se tornam cada vez mais difícil, pobres, desempregados, famintos. Frente à essa realidade, propõe o surgimento de uma nova “globalização” mais humana, na busca de escrevermos uma “nova história”. Os diversos projetos desenvolvidos pelas universidades comunitárias no período de abril de 2007 à abril de 2008, confirmam a sua preocupação eminente pelo ser humano e seu bem estar, nos seus mais variados setores, seja “intra” ou “extra” muros.

A Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada em 1987, propondo uma agenda global para mudança, indicava uma série de atitudes voltadas para a sustentabilidade do próprio planeta. MOURA (2007, p. 7), organizou o tema “ecologia e espiritualidade” durante o Curso de Verão 2007 na UCG, recordando que “não há uma separação entre natureza e seres humanos, há sim uma estreita ligação entre ambos, numa espécie de simbiose”.

A espiritualidade é um estado da pessoa humana que não está adstrito ao espaço de uma estrutura religiosa, pois, o ser humano, em qualquer lugar do mundo em que esteja será sempre uma imagem do Altíssimo, independente da situação em que esteja vivendo. Leonardo BOFF sintetiza bem essa idéia ao conceituá-la como “sentir Deus presente em todas as coisas” e ainda informando que “experimenta e trabalha com

emoções profundas” (apud MOURA, 2007, p.111). Vivenciando os diversos projetos, as universidades comunitárias demonstram um novo modo de “ver” a humanidade, presente onde for, de norte a sul do nosso país. Nesse sentido, estas instituições, sejam confessionais ou fundacionais, ao exercerem o “cuidado” com o ser humano nas atividades de extensão com pesquisas ou projetos sociais, defendendo a vida, vivenciam uma espiritualidade que lhes é própria. Públicas não-estatais ou tratadas como privadas, o ESSENCIAL é que são COMUNITÁRIAS.

BRANDÃO traduz um pensamento que muito nos auxilia nessa reflexão final: “a Universidade que queremos ser no próximo século não é uma universidade anacrônica, mas uma instituição vital” (1996, p. 216). A universidade encerra em si uma tradição de mais de 800 anos, em que viveu experiências de mudanças internas e externas. Preocupou-se, em determinados momentos históricos, demasiadamente com a ciência, a técnica e o poder, esquecendo-se do ser humano. Hodiernamente, no Brasil, por meio das UNIVERSIDADES COMUNITÁRIAS, está retornando com a preocupação a respeito do ser humano, sem deixar a ciência, a técnica, o poder e de maneira lógica, os recursos necessários a sua própria manutenção.

É possível viver uma “nova globalização” mantendo a “sustentabilidade da vida” dentro dos padrões legais necessários com uma “espiritualidade” específica no âmbito do ensino superior brasileiro. Existe alternativa para novos modelos universitários no século XXI, onde grupos que receberam “muito” podem cooperar com o desenvolvimento sustentável de grupos de quem foram tirados “muito”, historicamente. Entendo que esse novo modelo brasileiro de viver a “universitas” chama-se: UNIVERSIDADES COMUNITÁRIAS.

Referências

- ALVIM, Gustavo. A autonomia universitária e confessionalidade. Piracicaba: Unimep, 1993.
- BRANDÃO, Euro. Universidade e transcendência. Curitiba: Champagnat, 1996.
- BRANDÃO, Ignácio de Loyola. Universidade do Sagrado Coração: 100 anos de história. São Paulo, SP: Dezembro Editioal; Bauru, SP: EDUSC, 1998.
- CASPER, Gerthar e ISER, Wolfgang. Futuro da universidade. Trad. Bluma Waddington Vilar. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA “Ex Corde Ecclesiae”. Documento 64 – Diretrizes e normas para as universidades católicas.
- COMISSÃO MUNDIAL SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO. Nosso futuro comum. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.
- CONSÓRCIO DAS UNIVERSIDADES COMUNITÁRIAS DO RIO GRANDE DO SUL. SEMINÁRIO DO CONSÓRCIO DAS UNIVERSIDADES COMUNITÁRIAS GAÚCHAS. Caxias do Sul: EDUCS, 2000.
- GUARESCHI, Elydo Alcides. O processo de construção da Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo: UPF, 2001.
- HACK, Osvaldo Henrique. Mackenzie College e o ensino superior brasileiro: uma proposta de universidade. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002.
- JULIATTO, Clemente Ivo. Um jeito próprio de educar: A formação cristã e marista na PUCPR. 2a. Ed. Curitiba: Champagnat, 20089 (Coleção Institucional; 5).

- MORAIS, Regis de. A universidade desafiada. Campinas, SP: UNICAMP, 1995
(Coleção Momento)
- MOURA, Marlene Castro Ossami de (org.) Ecologia e espiritualidade: os gritos da Mãe-Terra. Goiânia: UCG, 2007.
- PETERS, Theodoro Paulo Severinos. Universidade para o terceiro milênio. Recife: Fundação Antonio dos Santos Abranches-FASA, 2001. (Coleção NEAL; 3)
- SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos (org.). Universidade, formação, cidadania. São Paulo: Cortez, 2001.
- SEMESP-Sindicato das Entidades Mantenedoras de Estabelecimentos de Ensino Superior no Estado de São Paulo. Ensino Superior Particular: Um vôo histórico. São Paulo: Segmento, 2004.
- TRAMONTIN, Raulino e BRAGA, Ronald. As universidades comunitárias: Um modelo alternativo. São Paulo: Leopoldianum Editora, Loyola, 1988.
- Universidade Católica de Goiás. Perfil da universidade comunitária: estudo de suas características predominantes e seu desempenho. Goiânia. UCG, 1988
- ZILES, Urbano e QUADROS, Odone. Identidade, desafios e futuro das universidades católicas. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1993
- Revistas
- COMUNITÁRIAS. ABRUC. Ano XI, nº 41, 42, 43, 44 e 45. 2007/2008.

GT Teologia e Sociedade

CEBs e evangelização de Medellín a Aparecida

Daniel Higinio

Introdução

O leitor poderia perguntar qual a relevância de compreendermos as CEBs a partir do episcopado latino-americano. Naturalmente, não pretendemos aqui definir como critério de análise verdadeira apenas a análise dos bispos, pois ela se limita a um ponto de vista hermenêutico. Contudo, é importante perceber a sua importância para a eclesiologia e a pastoral, numa perspectiva de comunhão eclesial destacada no Concílio Vaticano II. Seria limitado entendermos as CEBs apenas de um ângulo, sem refletirmos na lógica da complementaridade entre os leigos/as e os nossos pastores. Outro aspecto importante é saber que as conclusões das Conferências episcopais nem sempre refletem a totalidade do pensamento dos bispos, mas a importância delas se dá no aspecto da colegialidade episcopal e pelo caráter da sua representatividade em todo o continente. Por fim, este trabalho refletirá sobre o tema, observando, com perspectiva crítica, os avanços e recuos das Conferências.

O interesse por esta pesquisa parte da percepção de como o episcopado latino-americano percebe as CEBs e a sua importância para a evangelização na América Latina. Notamos que, a cada Conferência, existe um recuo na aceitação: em Medellín, o apoio é integral e assumido prioritariamente; em Puebla, é reafirmada a opção pelas CEBs, contudo manifestam-se algumas observações críticas; em Santo Domingo, quase não se fala de CEBs e o tema é tratado de forma periférica; em Aparecida, as CEBs são reassumidas, contudo há posições extremamente diversas no modo de concebê-las. Diríamos que se tornou assunto polêmico entre os bispos. Será que a partir dessa consideração poderíamos dizer que está esgotada a contribuição das CEBs? Ela terá sido um equívoco? Quais as razões para tanta dificuldade?

No desenvolvimento deste trabalho, queremos, inicialmente, definir o que são as CEBs, não a partir de conceitos epistemológicos, mas teologicamente e a partir das suas características; queremos demonstrar a sua profunda sintonia com a eclesiologia Povo de Deus do Concílio Vaticano II e por que há resistência por parte do episcopado. Os demais capítulos apresentam a conjuntura eclesial das décadas de 60 e 70, período quando são realizadas as Conferências de Medellín e Puebla e as décadas de 80 e 90 e início do segundo milênio, quando são realizadas as Conferências de Santo Domingo e Aparecida. Após entendermos a situação em que estamos, passamos a analisar as CEBs nessas Conferências. O último capítulo trata especificamente da Conferência de Aparecida, desde o que foi assumido sobre as CEBs até as situações contraditórias e polêmicas sobre o assunto, incluindo os vetos correspondentes às CEBs, realizados pela revisão da Cúria Romana.

O que são as CEBs

Definiremos CEBs não do ponto de vista semântico, mas a partir das características que determinam sua teologia e práxis. É importante destacar que as CEBs não são movimento ou mesmo, uma filial da paróquia, mas, como afirma Faustino Teixeira, “As Comunidades Eclesiais de Base significam a Igreja toda em movimento de conversão

aos Pobres” (TEIXEIRA, 1987: 175). As CEBs são também, “uma rede de experiências eclesiais diversificadas diferentes entre si, não seguindo receitas prefixadas, mas respondendo aos desafios de realidades sociais e eclesiais específicas” (GOMES DE SOUZA, 2000: 104). Nestas características, queremos mostrar a Palavra de Deus, como fonte da sua espiritualidade, seu engajamento sócio-político, a ligação entre fé e vida, suas celebrações festivas e inculturadas, sua prática ecumênica e a preocupação com o meio-ambiente.

“Tua palavra é lâmpada para os meus pés”

A fonte e a base da reflexão e espiritualidade das CEBs estão centradas na palavra de Deus. Desde o surgimento da pequena comunidade, a palavra sempre encontra lugar privilegiado; a bíblia será lida e interpretada a partir do povo e no seu contexto próprio. Toda teologia que emana dessas reflexões alimenta a prática e os costumes das CEBs. Frei Carlos Mesters indica uma pedagogia de leitura popular da bíblia baseada no tripé texto, contexto e pretexto. O texto precisa ser lido hoje, levando em consideração o contexto e o pretexto de como foi escrito ontem. O pretexto nos fala da realidade, se levarmos em conta que os textos na bíblia foram escritos a partir de uma realidade concreta. Lê-los hoje significa olhar para a nossa realidade para que esta leitura tenha sentido para a comunidade. Daí vem o significado do contexto que forma o tripé: as comunidades que escreveram a bíblia, escreveram-na a partir do seu horizonte de fé e como puderam interpretar aquela realidade em que viviam. Assim as comunidades hoje, no seu contexto, fazem a releitura dos textos para animarem a sua vida e missão.

“Nosso Deus fica ao lado dos pobres...”

Essa leitura da Bíblia não se faz de modo imparcial, sem coerência com o contexto em que se apresentam os textos do Evangelho. É no contexto de Jesus que são lidas as Escrituras e a realidade; portanto, é na ótica dos empobrecidos que será feita a leitura popular da Bíblia. A opção preferencial pelos pobres é vital no conteúdo e na práxis das CEBs, pois o pobre é sujeito histórico da transformação da realidade. Nesse sentido, o horizonte de reflexão das CEBs determina este novo jeito de ser Igreja, criando uma irrupção na história e rompendo com os vícios da cristandade de uma Igreja ligada aos poderosos e aos ricos. A Igreja, com as CEBs, transforma seu horizonte de missão, convertendo-se aos pobres e aos excluídos.

Esta nova relação da Igreja com os pobres recupera a tradição do primeiro milênio quando a Igreja era vista como comunhão. Infelizmente, esta noção foi perdida e substituída pela lógica de uma Igreja-sociedade que influenciou o segundo milênio da nossa era cristã. Desse modo, é importante pensar na eclesialidade das CEBs, como uma Igreja da base que, segundo Leonardo Boff, situa quatro sentidos para identificar esta base da qual as CEBs se formam: fundamento (princípio, aquilo que é essencial), oposição à cúpula (olhando a partir do modelo piramidal de Igreja), enquanto processo pedagógico (a partir do povo) e pequeno grupo (BOFF, 1986: 85).

“Igreja é povo que se organiza, gente oprimida buscando a libertação”

As CEBs, que se constituem como comunidade de fé, são, além de tudo, comunidades que agem. Fé e Vida estão profundamente interligadas; o cristão que lê a bíblia, olhando para a realidade na ótica da opção pelos pobres, não fica acomodado, pelo contrário, incomoda-se com as injustiças e faz da sua oração uma ação libertadora no mundo. A organização do povo, no seu processo de conscientização, permite que, no interior das CEBs e além dela, muitos cristãos busquem engajamento social e político, através de associações, partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais, pastorais sociais e tantos engajamentos e lutas que visam à realização dos sinais do Reino no mundo. A palavra “libertação” torna-se essencial nesta caminhada, expressão contestada muitas vezes por alguns hierarcas, mas que reflete uma realidade bíblica que toma parte do vocabulário das CEBs como libertação integral de todo o ser humano e da humanidade toda.

“Venham todos cantemos um canto que nasce da terra”

Importante eixo da espiritualidade das CEBs são as suas celebrações, pois, além de valorizarem a religiosidade do povo, são alegres e festivas; elas possuem o caráter de celebrar a vida com suas lutas e esperanças. Na prática, as CEBs despertaram, a partir da ausência dos presbíteros, inúmeros ministérios leigos no seio das comunidades: são os animadores quem presidem as orações, grande parte delas coordenadas por mulheres. A inculturação da fé é manifestada nos seus ritmos, valorizando não apenas o rito romano, mas as demais expressões de fé vindas das culturas indígenas e africanas. O mistério pascal de Cristo torna-se encarnação viva pelo povo celebrado, os mártires são reconhecidos, os pobres têm voz, as pessoas têm nome e dialogam.

“Não posso respirar, não posso mais nadar, a terra está morrendo, não dá mais pra plantar”

No Brasil, as CEBs celebrarão em 2009 o seu 12º Encontro Intereclesial que ocorrerá nos dias 21 a 25 de Julho em Porto Velho (RO). O tema será: “CEBs, ecologia e missão” e o lema: “Do ventre da terra, o Grito que vem da Amazônia”. Ao longo dos anos, as CEBs perceberam que não somente se faz necessário preocupar-se com o meio ambiente, mas de sentir-se parte deste meio, desenvolvendo, assim, uma espiritualidade holística e ecológica do cuidado com a Terra e com a Água. Esta sensibilidade tem sido manifestada nos diversos ambientes de atuação das CEBs, seja nos encontros, nas formações, na hermenêutica bíblica, nas celebrações, nos níveis de consumo, nas romarias e bandeiras de luta.

“Venha teu Reino, Senhor, a festa da vida recria”

Uma característica fundamental das Comunidades Eclesiais de Base é que elas são ecumênicas, abertas ao diálogo, de convivência com o diferente, sem medo do novo. Sua base doutrinal se alicerça no amor pregado por Jesus Cristo. Nas CEBs, as diferenças se encontram, embora as divergências façam parte do seu processo dialético.

O Ecumenismo exercido pelas CEBs, não se confunde com as grandes celebrações dos discursos formais e diplomáticos, mas acontece na base, na convivência com o outro, no aprender e ensinar, no tolerar e criar sempre mais relações fraternas. O engajamento político e social supera todo e qualquer tipo de desconfiança doutrinal e ritual. Ultimamente as CEBs têm dialogado também com o pentecostalismo, presente também na Igreja Católica, o que antes parecia difícil pelos limites de compreensão destes novos caminhos de espiritualidade.

Principais dificuldades de compreensão dos bispos em relação às CEBs

Ao longo das décadas, tem surgido, por parte de muitos bispos, certa desconfiança em relação às CEBs, o que analisaremos mais adiante ao falarmos da compreensão do episcopado latino-americano nas Conferências Episcopais. Antes de tratarmos propriamente do assunto, perguntamo-nos que desvios haverá na caminhada das CEBs em relação ao que diz o magistério; Quais serão os pontos divergentes de parte do episcopado; O que está por trás de tudo isso; Achamos fundamental entendermos este aspecto para falarmos das conferências episcopais.

Documentos da Igreja reconhecem a legitimidade das CEBs

Como dissemos no início, muitas vezes o conteúdo dos documentos, não são bem recebidos na base, mas eles sinalizam algo importante na compreensão do episcopado de forma mais ampla. Neste sentido, perguntamo-nos: diante de tantas riquezas que emanam das CEBs, o que causa incompreensões ainda? Observamos que, a partir das suas características, as CEBs representam o que melhor a Igreja produziu como expressão da sua vitalidade na recepção do Concílio Vaticano II. Estes elementos podem ser notados em muitos documentos quando falam das Comunidades Eclesiais de Base ou até mesmo da evangelização na América Latina. É perceptível o reconhecimento, o incentivo e o apoio à pastoral latino-americana.

No sínodo dos Bispos, em 1974, o papa Paulo VI afirmou que “existem desafios para a pastoral das bases no continente americano e africano; que pudessem encontrar novas formas, ministérios próprios, expressões litúrgicas adaptadas e uma teologia que respondam aos problemas regionais. Evidenciou-se que, com as Comunidades Eclesiais de Base, estas novas perspectivas vão ganhando corpo” (TEIXEIRA, 1988: 328). Quando, nesse sínodo, o papa discursava sobre a recepção do Concílio na Igreja: “Também notamos, com agrado, a esperança que representam as pequenas comunidades cristãs, e o fato de elas se remeterem, pelo que se refere à sua origem, à ação do Espírito Santo” (ibidem).

No ano seguinte, foi publicada a encíclica *Evangelii Nuntiandi*, que serviu posteriormente como base para a realização da Conferência de Puebla. Nela, além da forte acentuação quanto ao tema da “libertação” (cf. EN 30), o papa Paulo VI reconhece a importância das CEBs como “esperança para a Igreja Universal”. Contudo, nessa encíclica, aparece a preocupação com a natureza e a eclesialidade das CEBs, no intuito de afirmar princípios que norteiem os seus caminhos. Faustino Teixeira, comentando a encíclica, diz:

Em sua reflexão, o papa distingue dois tipos de Comunidades de Base. No primeiro tipo destaca as comunidades que ‘brotam e desenvolvem-se, salvo algumas exceções, no interior da Igreja’, estando

solidárias com a vida da Igreja e unidas aos seus pastores. No segundo tipo estariam representadas as comunidades marcadas por um ‘espírito de crítica acerba em relação à Igreja’, estando em atitude de permanente contestação e censura com relação à hierarquia da Igreja, bem como de seus sinais exteriores. Segundo Paulo VI, só mesmo as Comunidades de Base do primeiro tipo é que poderiam ser denominadas pertinentemente eclesiais (TEIXEIRA, 1988: 329).

No ano seguinte à realização da Conferência de Puebla, visita o Brasil o papa João Paulo II. Em doze dias de visita, conheceu várias realidades e escutou inúmeros clamores que vinham do povo sofrido e pobre deste país. Impressionou o líder católico a vitalidade da Igreja do Brasil e a participação do povo. Em relação às CEBs, reconheceu a grande contribuição prestada à pastoral pela sua originalidade latino-americana, destacou o papel dos leigos em seu protagonismo e autonomia, valorizou o seu compromisso social e manifestou novamente a preocupação quanto a sua eclesialidade.

Na Igreja do Brasil, a conferência dos bispos dedicou um documento específico sobre as CEBs (cf. CNBB 25). Neste documento, os bispos, além de valorizarem e apoiarem as comunidades, reproduzindo em muitas dioceses as CEBs como prioridade pastoral, fazem algumas observações e orientam a caminhada das Comunidades em alguns aspectos: missão e natureza (7-23); eclesialidade (24-42); dimensão da fé (43-54); tendências sectárias ou ideológicas (55-69); movimentos populares (70-77); comunhão (78-88); compromisso profético-libertador (89-94).

Questões que preocupam

Observamos que as preocupações dos bispos em relação às CEBs passam essencialmente por dois aspectos importantes, a sua “eclesialidade” e o risco de “ideologização da fé”. A frase de D. Boaventura Kloppenburg expressa, em certo sentido, parte dessas preocupações: “A Igreja Popular que nos é proposta como uma nova alternativa de vida eclesial, simplesmente já não é nossa Santa Igreja Católica” (KLOPPENGURG, 1983: 77). Na encíclica *Evangelii Nuntiandi* o papa Paulo VI manifesta estas questões do seguinte modo:

Certo tipo de comunidades de base com um espírito de crítica acerba em relação à Igreja, que elas estigmatizam muito facilmente como ‘institucional’ e à qual elas se contrapõem como comunidades carismáticas, libertas das estruturas e inspiradas somente no Evangelho. Estas têm, portanto, como sua característica uma evidente atitude de censura e de rejeição em relação às expressões da Igreja, quais são sua hierarquia e os seus sinais. Elas contestam radicalmente esta Igreja. Nesta linha, a sua inspiração principal bem depressa se torna ideológica e é raro que elas não sejam muito em breve a presa de uma opção política, de uma corrente e, depois, de um sistema, ou talvez mesmo de um partido, com todos os riscos que isso acarreta de se tornarem instrumentos dos mesmos (EN 58).

No aspecto da eclesialidade das CEBs, a questão está em torno da compreensão e aceitação da hierarquia da Igreja. Segundo os bispos, as CEBs estariam negando a hierarquia, optando por um modelo societário de democracia, gerando, assim, conflitos internos na Igreja ameaçando desse modo a comunhão eclesial. Quanto às suspeitas ideológicas, a preocupação se dá por entenderem que as CEBs se deixam instrumentalizar por categorias marxistas de análise da realidade, perdendo, assim, a essência da fé e dos conteúdos próprios da evangelização.

Sobre estas questões, é preciso notar que parte destas incompreensões ocorrem pela falta de conhecimento e da vivência junto às comunidades de base, ou mesmo a partir de uma reação explícita às novas bases eclesiológicas apresentadas pelo Concílio Vaticano

II, tais como Igreja-Comunhão, Igreja Povo de Deus ou mesmo saber ler os Sinais dos Tempos.

Analizando a conjuntura

É preciso ainda considerar a conjuntura eclesial das últimas décadas para entendermos a posição dos bispos nas diversas conferências episcopais em relação às CEBs, pois senão podemos correr o risco de partirmos de uma análise que trata dos mesmos bispos desde Medellín até Aparecida. Sabemos, aliás, que, durante todo este período, tivemos pelo menos quatro papas. João Paulo II, com período maior de influência, abriu duas dessas Conferências. Assim, podemos observar o perfil da Igreja nas décadas de 60 e 70 e o período posterior, chamado por alguns como “a volta à grande disciplina”. Alvo de debates e questões que nos ajudam a compreender as discussões em torno da eclesialidade das CEBs está a questão do poder na Igreja.

Perfil dos Bispos nas décadas de 60 e 70

A grande maioria dos bispos das décadas de 60 e 70 que acompanharam as Conferências de Medellín e Puebla são bispos que participaram do Concílio Vaticano II. Envolvia-os o espírito renovador do Concílio, conhecido pela expressão do papa João XXIII como *aggiornamento* na Igreja. Os bispos, nessa época, tinham a vantagem de serem homens novos em idade, em média 35 a 45 anos, e possuírem todo o dinamismo e entusiasmo pastoral a fim de realizar coisas novas, próprias do pensamento da época. Alguns deles vieram da Ação Católica, e tinham como base metodológica para o planejamento pastoral o método ver-julgar-agir, e estavam todos envolvidos na dinâmica de Igreja-comunhão, em profunda sintonia com o apostolado dos leigos/as.

Apresentamos algumas curiosidades do Concílio que permitiram a esses bispos desenvolver na América Latina uma dinâmica de recepção do Concílio de modo mais entusiasta. Lembramos que os principais bispos que influenciaram estas articulações foram D. Manuel Larraín, bispo de Telca, no Chile e D. Hélder Câmara, bispo auxiliar do Rio de Janeiro, no Brasil, sendo que, no final do Concílio, estava como Arcebispo de Recife. Os bispos brasileiros se sentiram privilegiados por se hospedarem na Domus Mariae:

Sede da Ação Católica Feminina Italiana, está situada na Via Aurélia 481, bem próximo do colégio Pio Brasileiro... Casa espaçosa, com quartos individuais, amplo auditório e numerosas salas para reuniões, revelou-se um lugar privilegiado, tanto para os trabalhos internos da conferência episcopal quanto para a realização de encontros e de grandes conferências (BEOZZO, 2005: 163).

Esta vantagem permitiu que os bispos brasileiros tivessem maior integração e expressassem uma maior fraternidade entre eles, fortalecendo, desse modo, a vivência comum no espírito da colegialidade episcopal desenvolvido na realização do Concílio Vaticano II. Outro aspecto favorável foi a proximidade existente com o colégio Pio Brasileiro, onde os estudantes, padres e seminaristas, podiam participar das conferências realizadas na Domus Mariae e estas ajudavam os bispos da América Latina a compreenderem os grandes temas teológicos debatidos nas aulas conciliares.

Durante o Concílio, alguns bispos tiveram aproximação com certos interesses comuns diante da diversidade de idéias que estavam sendo debatidas e constituíram diversos grupos de reflexão. Ao menos três grupos tiveram significado importante para

a nossa caminhada latino-americana: o *Ecumênico*, o *Coetus Internationalis Patrum* e o grupo *Igreja dos Pobres*.

- O *Ecumênico*: este grupo tinha como intenção “articular as diversas conferências episcopais, sob a égide do cardeal de Malines-Bruxelas, Leo Joseph Suenens” (BEOZZO, 2005: 185). Além da conferência episcopal da França, o CELAM deu grande contribuição para este grupo.
- O *Coetus Internationalis Patrum*: este grupo era “comandado pelo arcebispo espiritualista Mons. Lefebvre e tinha como secretário geral e verdadeiro motor do grupo Dom Geraldo de Proença Sigaud, arcebispo de Diamantina” (BEOZZO). Destacou-se pela sua resistência e reação sistemática a vários temas discutidos no Concílio, levando tal grupo a isolar-se do restante, embora várias questões tenham sido assumidas periféricamente nos documentos conciliares.
- O grupo *Igreja dos Pobres*: “o grupo Igreja dos Pobres estava integrado, no seu início, por um pequeno número de bispos brasileiros e outros bispos franceses e belgas” (BEOZZO, 2005: 191). No final da quarta sessão do Concílio, já eram 39 bispos permanentes. Este grupo preocupava-se sobretudo com os pobres, identificando Jesus com os pobres, desenvolvendo, a partir daí, uma espiritualidade de bispos identificados com eles. Num determinado momento do Concílio vários bispos deste grupo participaram de uma celebração nas catacumbas dos mártires dos primeiros séculos onde se comprometeram a assumir uma atenção prioritária aos pobres, não possuírem patrimônio, nem dinheiro em banco. Compromisso este assumido por 500 bispos participantes da celebração.

A volta à grande disciplina

No início da década de 80, o Pe. João Batista Libânio, com profética intuição, já anunciava o cenário do pontificado de João Paulo II. No Livro “A volta à grande disciplina”, ele analisa o cenário de Igreja no final da década de 70, desde o discurso do papa João Paulo I, papa do sorriso, na sua primeira radiomensagem em que falava da necessidade de “manter intacta a grande disciplina da Igreja” (cf. LIBÂNIO, 1983: 10). Diante da assustadora liberdade que, como uma ventania, sacudia os pilares dos altares romanos, fazia-se necessária uma determinada acentuação no retorno às Tradições e na firmeza em exigir o cumprimento das normas vigentes do código de direito canônico em conflito com a liberdade teológica que reinava no ambiente eclesial naquele momento.

Como parte estratégica e intencional para esta nova fase da Igreja, que marcou o pontificado do Papa João Paulo II e seu sucessor, quatro características importantes podem ser sublinhadas: centralização do poder na Igreja de Roma e enfraquecimento da colegialidade episcopal; incentivo aos movimentos eclesiais; acentuação da disciplina eclesiástica em substituição à teologia e nomeações episcopais alinhadas com o projeto restaurador.

Centralização da Igreja e enfraquecimento da colegialidade episcopal

Sinônimo dessa centralização da Igreja está a expressão “romanização”, momento em que há uma verticalização na Igreja em torno das decisões em Roma, com intervenções em diversos ambientes locais. Percebe-se então a dificuldade de

reconhecimento das experiências pastorais desenvolvidas em diversos ambientes e cultura própria. O clima se torna austero e de permanente vigilância, enfraquecendo, desse modo, experiências surgidas no século passado como as Conferências Episcopais.

Ocorre assim uma certa reversão no processo desencadeado pelo Concílio Vaticano II, já que o movimento descentralizador que a ele esteve associado significava um empecilho à construção de uma identidade mais coesa. Instituições nascidas no espírito da colegialidade, como por exemplo, as Conferências Episcopais, terão reduzidas a sua autonomia em favor de uma unidade. Ao mesmo tempo será fortalecida a responsabilidade pessoal dos bispos e intensificada sua relação direta com Roma (TEIXEIRA: 250).

No seminário Maior de Brasília, por exemplo, é fato que documentos como o da CNBB e do CELAM eram, até poucos anos, postos em dúvida quanto a sua legitimidade eclesial e doutrinária, sendo, aliás, de leitura não recomendada.

Incentivo a novos movimentos leigos

Após o declínio da Ação Católica, fica uma sensação de vazio espiritual na Igreja, e os novos movimentos eclesiais surgem nessa ótica posterior ao Concílio Vaticano II, como movimentos renovadores que colaboram na identidade da fé e na sua firmeza espiritual frente à secularização do mundo moderno. Destacam-se dentre estes: Comunhão e Libertação, Opus Dei, Focolare, Renovação Carismática Católica e Comunidades Neo-Catecumenais. Apesar de existirem desde o período posterior à realização do Concílio, foi nestes últimos tempos que encontraram maior apoio e incentivo, por serem conservadores na doutrina, obedientes às autoridades eclesiásticas e distantes de questões que atinjam o âmbito secular como as questões da pobreza, injustiças e transformação social.

Os movimentos assinalados, embora guardando suas particularidades, definem-se justamente em função da difusão, multiplicação e dilatação da fé na sociedade, de forma que torne mais visível e verdadeira a unidade dos cristãos, ou seja, faça com que a fé seja um traço transparente na cultura (TEIXEIRA, 1988: 253).

Acentuação na disciplina eclesiástica em substituição à teologia

Este período também é marcado por inúmeras intervenções no âmbito da disciplina eclesiástica. Aqui, vários teólogos receberam advertências. Dentre as teologias mais perseguidas, encontra-se a Teologia da Libertação, acusada de estar firmada em bases teóricas marxistas. Leonardo Boff foi um dos que sofreu perseguição neste período; recentemente tivemos o teólogo Jon Sobrino e a sua cristologia. É válido destacar que não foram apenas os teólogos latino-americanos que foram questionados, mas inúmeros teólogos na Europa; além de serem reprovados, foram destituídos das suas cadeiras em universidades e institutos de teologia. O rigor com a teologia moral e a liturgia também marcam este período de restauração na Igreja católica. Destacam-se também as intervenções nos seminários que buscavam renovar o modo de formação, tais como as experiências de comunidades inseridas ou novas formas de atuação da vida religiosa.

Há um reconhecimento por parte de setores importantes da reflexão teológica contemporânea, sobretudo por parte dos teólogos que tiveram um papel importante no Concílio Vaticano II, de que a Igreja vive atualmente uma “etapa invernal” caracterizada pela interrupção ou bloqueio dos dinamismos vivos inspirados no espírito do Concílio. A necessidade de segurança, de defesa da

ortodoxia, cede muitas vezes à tentação do retrocesso, da disciplina e da restauração (TEIXEIRA, 1988: 258).

Nomeações episcopais

É normal, em qualquer instituição, que o cargo de direção ou condução de uma responsabilidade, principalmente em instituições de modelos verticais e centralizadores, sejam confiados àqueles que estão afinados com o programa ou modelo político e ideológico da autoridade maior. Nessa tônica, as nomeações episcopais seguem este curso, dentro do programa de restauração e afirmação da identidade católica. Estes se tornam funcionários do Vaticano, fiscalizadores dos possíveis desvios e subordinados à autoridade de Roma, renunciando, muitas vezes, a sua autonomia episcopal ou aos elementos fundamentais da colegialidade episcopal manifesta nas conferências episcopais. Faustino Teixeira, em artigo pelos 25 anos do pontificado de João Paulo II, escreve: “Uma parte significativa das nomeações episcopais ocorridas no pontificado indicam um claro enquadramento na dinâmica de reorientação eclesial determinada por Roma. Aqueles que não se encaixam no processo restaurador encontram dificuldades e falta de apoio” (TEIXEIRA).

Poder na Igreja

Para esta análise de conjuntura eclesial é importante refletirmos sobre o tema que implicará sempre discussão na Igreja: o poder na Igreja. É comum escutarmos, em muitos lugares, expressões autoritárias, tais como: “o pároco aqui sou eu” ou “quem manda na Igreja agora são os leigos”, “a última palavra é a do bispo”, “só os homens podem”. Expressões estas que reivindicam uma espécie de subordinação de um para com o outro e impedem a vivência da fraternidade, desfigurando a perspectiva de uma Igreja-comunhão. Desse modo, esvazia-se o sentido da participação dos fiéis na Igreja, corpo-místico de Cristo, espelho da trindade, “Povo de Deus reunido em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (LG 4). Onde não existe a fraternidade, o amor é ferido; desse modo, a Igreja está “sempre necessitada de purificação” (LG 8).

Carregamos ainda na Igreja o estigma de uma pirâmide hierárquica que centraliza o poder decisório, desestimula a participação dos fiéis, tornando-os muitas vezes passivos e marcados pela dinâmica do autoritarismo clerical. Os leigos reivindicam a sua condição de serem sujeitos ativos e portadores de eclesialidade, não ficarem subordinados a empregados de sacristia ou, como dizia a Conferência do Rio, “auxiliares do clero”.

As dificuldades encontradas pelas CEBs com respeito aos setores eclesiásticos serão apontadas nos relatórios dos encontros intereclesiais (...). “São as CEBs que não querem se unir à Igreja, ou são alguns bispos e padres que não querem se comprometer com as CEBs e com a luta do povo? Fazemos um apelo para que todo o clero se comprometa com as CEBs, como uma maneira concreta de fazer opção verdadeira pelos pobres” (depoimento no V Intereclesial) (TEIXEIRA, 1988: 248).

Em outro momento do encontro, Faustino Teixeira recorda outro depoimento: “Fazemos um apelo alto e em bom som aos bispos, que queremos caminhar juntos, porque senão a opção pelos pobres, que é tão bonita, fica no papel” (Ibidem). Esses depoimentos sugerem o ambiente em que vivem muitas comunidades em relação aos seus pastores, bispos e padres.

O que diz as Conferências episcopais sobre as CEBs

Apresentado o contexto eclesial em que se desenvolveram as últimas quatro conferências, poderemos notar a influência recebida nos documentos da reflexão sobre as CEBs. Vamos perceber que entre Medellín e Puebla existiu uma acentuação favorável e otimista sobre as CEBs; em Santo Domingo um recuo significativo, e em Aparecida a retomada da reflexão, porém, com sinais claro de desentendimento e falta de unanimidade no modo de entender e apoiar as Comunidades de Base.

Medellín – 1968

Este importante acontecimento para a vida da Igreja em nosso continente significou o marco histórico e doutrinal das rupturas eclesiais que dinamizou os caminhos da Evangelização na América Latina e Caribe. Os bispos tiveram como objetivo, nesta Assembléia, trabalhar e refletir sobre a recepção do Concílio Vaticano II nas Igrejas de nosso continente, influenciados pela teologia dos sinais dos tempos, pelos documentos conciliares e pela encíclica do papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos, *populorum progressio*. Importantes temas foram assumidos como prioridade pelos nossos pastores. Dentre estes, a opção pelos pobres, a justiça e a paz no mundo e a libertação, as quais serviram de eixo para toda a reflexão e para os novos caminhos a partir daí assumidos. O contexto social e político na época foi marcado pelas inúmeras ditaduras militares, aumento da pobreza, marginalização e o crescimento descontrolado do êxodo rural.

As CEBs em Medellín foram vistas como “o primeiro e fundamental núcleo eclesial” (Medellín 15.10). Disseram, ainda, os bispos: “Ela é, pois, célula inicial da estrutura eclesial e foco de evangelização e, atualmente, fator primordial da promoção humana e do desenvolvimento” (ibidem). No comentário feito por Faustino Teixeira, ele afirma:

Embora as CEBs já vivenciassem suas primeiras experiências antes mesmo de Medellín, foi a partir de então que elas ganham foro de cidadania. Medellín foi propriamente o reconhecimento a nível institucional das CEBs, enquanto acontecimento eclesial. Em Medellín não foi somente reconhecida mas também incentivada esta nova e transformadora prática da Igreja a partir das bases. (TEIXEIRA, 1988: 294).

O incentivo às CEBs se deu não apenas pelo fato de elas existirem, mas também no intuito de elas contribuírem para uma nova forma de estruturação da Igreja. Para isso, os bispos incentivaram todos os fiéis para empenharem-se na formação das lideranças, a fim de alcançarem autonomia eclesial (cf. Medellín 15.11b); na vivência da vocação batismal, sendo sinal da presença de Deus no mundo (cf. Medellín 15.11c); e no incentivo para a pesquisa, estudo e divulgação, nos aspectos teológicos, sociológicos e históricos dessas experiências, a fim de difundir-las e implantá-las como ponto chave da evangelização no continente (Cf. Medellín 15.12).

Puebla – 1979

Esta Conferência tinha como objetivo celebrar os 10 anos da realização de Medellín, avaliando a caminhada feita e iluminando novas perspectivas para a Evangelização do Continente. O texto-base que orientou este encontro foi a encíclica *Evangelii Nuntiandii* do Papa Paulo VI, a qual trouxe imensa contribuição quanto às diretrizes aqui assumidas. O evento, que havia sido programado para 1978, foi adiado devido ao

falecimento dos papas Paulo VI e João Paulo I. A realização desse evento coincide com a primeira viagem do Papa João Paulo II ao nosso continente e com o início do seu pontificado. As grandes opções de Medellín aqui são retomadas, dentre estas, estão: “a inserção no povo, nos pobres e no movimento de libertação; o fortalecimento da Igreja particular e a criação das Comunidades Eclesiais de Base” (cf. TEIXEIRA, 1988: 295). O clima político e social é de profunda crise por causa da violação de direitos humanos durante os regimes totalitários existentes nos países latino-americanos; aceleração da pobreza, período forte de estagnação da economia e preocupação com a juventude, diante da falta de perspectiva de futuro.

Puebla reconhece as CEBs e assim os bispos destacaram os frutos e os aspectos importantes desta experiência eclesial, tais como “inter-relacionamento pessoal, aceitação da palavra de Deus, revisão de vida e reflexão sobre a realidade, compromisso com as famílias, trabalho, bairro e comunidade local” (Puebla 629). Os bispos vão mais além, afirmam que as CEBs são esperança da Igreja, dando destaque para “o trabalho das periferias nas grandes cidades, catequese com adulto e comunidades mais pobres” (ibidem). Falam, ainda, das CEBs como o ambiente propício para a atuação dos leigos, possibilitando o surgimento de novos ministérios e maturidade na relação com presbíteros e bispos.

Contudo, nessa conferência, os bispos expressam a sua preocupação quanto à eclesialidade e às opções políticas: “critica-se a falta de formação adequada aos agentes, deixando algumas lideranças serem ideologizadas pela tendência secularizante” (cf. Puebla 630). Mesmo assim, não deixa de afirmar a importância do seu compromisso libertador e transformador do mundo (cf. Puebla 642). Há uma acentuação maior nesta Conferência da crítica aos movimentos eclesiais; fala-se da necessidade dos movimentos eclesiais terem maior consciência de agir com espírito eclesial e participar mais da vida da Igreja particular (cf. Puebla 635).

Santo Domingo – 1992

Passados 500 anos de colonização, desde quando a América foi invadida pelos europeus, a Igreja Católica, cúmplice e co-participante desse processo, busca rever o seu caminho e lança novas perspectivas na sua ação pastoral, uma “Nova Evangelização”, com “novo ardor, novos métodos e nova expressão” (Cf. Santo Domingo, 28). Nesse contexto foi realizada a IV Conferência do Episcopado Latino-Americano. Houve uma mudança metodológica, substituiu-se o método Ver-Julgar-Agir, por um modelo vertical, que parte da doutrina para refletir sobre a realidade. Houve três eixos de reflexão básica: Nova Evangelização, Promoção Humana e Cultura Cristã. É nesta conferência que o tema da Inculturação toma força na América Latina. Contudo, a opção pelos pobres e pela juventude ficam secundários neste texto. Dentre as características que marcavam a época, temos: fim do bloco socialista; fortalecimento do capitalismo neoliberal e afirmação da globalização; início da era da informática e da comunicação instantânea; acentuação do individualismo e crescimento do secularismo.

As CEBs, no documento de Santo Domingo, são colocadas inversamente na apresentação do texto: se nas demais Conferências, inicia-se o texto pelas CEBs, seguido da paróquia e Igreja particular, aqui, as CEBs vem por último. Se na visão das conferências anteriores, a Igreja nasce do povo, aqui, as CEBs fazem parte da estrutura da Igreja, como se a Igreja fosse a sua realidade jurídica. Entendidas como “célula viva da paróquia”, as CEBs estarão sob a tutela eclesiástica, com o risco de serem chamadas

não eclesiais caso não obedçam à autoridade instituída (cf. Santo Domingo, 61). Os bispos ratificam a validade das CEBs como comunidades missionárias em comunhão com a hierarquia segundo o espírito da *Evangelii Nuntiandi* (cf. Santo Domingo, 62) e demonstram preocupação em formar lideranças que estejam “em íntima comunhão com o pároco e o bispo” (cf. Santo Domingo, 63). Desse modo, percebemos que, apesar dos bispos dedicarem alguns números para situar as CEBs nas estruturas eclesiais, elas já não ocupam posição privilegiada ou prioritária nas linhas de ação da Igreja.

Desafios apresentados em Aparecida

Texto e Contexto de Aparecida

O contexto de Aparecida se dá em meio a uma sociedade com profundas mudanças de paradigmas decorrentes do avanço do capitalismo neoliberal, gerando profundas crises no campo ecológico. A humanidade se pergunta qual será o seu futuro diante dos rumos em que a sociedade está tomando. Vivemos período de imensos conflitos ocasionados pela corrida armamentista e pela crise energética mundial. Tempos marcados pelo terrorismo internacional e a retomada de tendências fundamentalistas em diversos campos da vida humana. Conseqüentemente, notamos a fragmentação da sociedade, o pluralismo religioso e cultural com o fortalecimento da afirmação da subjetividade do sujeito; hegemonia do fator econômico e técnico-científico sobre a pessoa humana e o meio-ambiente; irrupção do sagrado e busca de transcendência; crise da credibilidade em instituições como a família, a política e as religiões e interrogações sobre o exercício do poder na América Latina.

Na Igreja, a Conferência de Aparecida marca o início do pontificado de Bento XVI, com a sua primeira viagem ao nosso continente. Neste início do novo milênio, também a Igreja tem buscado afirmar cada vez mais a sua identidade, gerando uma espécie de eclesiocentrismo. Notamos a volta das roupas clericais, discursos voltados a temas ligados à moral católica, forte tendência do clericalismo na Igreja, aburguesamento de alguns clérigos com distanciamento maior em relação aos demais fiéis, de modo especial das realidades em que se encontram. Vivemos o tempo do paradoxo entre uma Igreja questionada e dividida e a realidade de ricas experiências eclesiais e missionárias que garantem a vitalidade da Igreja no continente.

O documento de Aparecida traz sinais de esperança para toda a Igreja na América Latina; retoma o método ver-julgar-agir, e transcende a sua reflexão eclesial a uma dimensão além dela própria, superando o eclesiocentrismo reinante e possibilitando a visão de uma Igreja missionária, discípula e servidora. Quando o documento trabalha a temática das CEBs, mantém a mesma tendência da Conferência anterior, sugerindo-a no texto, posterior à diocese e à paróquia, numa perspectiva verticalizada e subordinada. Aspecto importante do documento é quando trata da importância da renovação da paróquia como comunidade de comunidades e acentua a importância das CEBs, conforme já havia sido afirmado nas primeiras conferências.

Em Aparecida, as CEBs são “escolas que formam os cristãos comprometidos com a sua fé” (cf. Aparecida, 178). As CEBs “tem a Palavra de Deus como fonte de sua espiritualidade e os seus pastores como guia que assegura a comunhão eclesial” (Aparecida, 179). Neste mesmo item afirmam os bispos sobre a importante dimensão das CEBs quanto ao seu compromisso evangelizador e missionário com os pobres, fonte

e semente dos ministérios e serviços na Igreja e expressão da vitalidade da Igreja particular.

Cortes e recortes em Aparecida

O Documento também reconhece as outras “formas válidas de comunidades, tais como as pequenas comunidades e as novas comunidades” (cf. Aparecida, 180). Parece que aqui se deixa explícito que, no entendimento dos bispos, as CEBs já não significam mais este novo jeito de ser Igreja, mas assim como as outras formas de comunidades, ela é mais um caminho de evangelização possível. Já no capítulo VI, o documento não cita as CEBs como lugares de formação para os discípulos missionários. No roteiro se fala da *família, primeira escola da fé, as paróquias, pequenas comunidades eclesiais, movimentos eclesiais e novas comunidades, seminários e casas de formação religiosa e a educação católica dos centros educacionais e universidades católicas*, contudo, é clara a opção epistemológica em não citar as CEBs como lugar de formação. Ora, não foi dito anteriormente que “as CEBs são escolas que formam os cristãos comprometidos com a sua fé”? No documento transparece que não houve entendimento total sobre as CEBs no conjunto do episcopado, sem contar os cortes feitos posteriormente à aprovação dos bispos da América Latina em seu texto final.

Vamos especificar alguns desses cortes feitos pela Congregação para os bispos e pela Comissão para a América Latina (CAL) no documento de Aparecida, após sua aprovação pelos bispos em nosso continente no que se refere às CEBs. Para facilitar a exposição, optamos por apresentar em forma de tabela.

Número 178

Em todos os parágrafos, percebemos uma mudança, não apenas textual, mas de conteúdo e sentido do texto, marcada por profunda desconfiança e preconceito em relação às CEBs. Porém, preservam-se algumas partes que já haviam sido aprovadas.

TEXTO APROVADO	TEXTO REVISADO
“Na experiência eclesial da América Latina e Caribe...”	“Na experiência eclesial <i>de algumas Igrejas</i> da América Latina e Caribe...”
Os bispos haviam escrito: “Arraigadas no coração do mundo, espaços privilegiados para a vivência comunitária da fé, mananciais de fraternidade e de solidariedade, alternativa para a sociedade atual fundada no egoísmo e na competência sem piedade”.	Este texto foi substituído por: “ <i>Puebla constatou que as comunidades eclesiais de base, permitiram ao povo chegar a um conhecimento maior da Palavra de Deus, ao compromisso social em nome do Evangelho, ao surgimento de novos serviços leigos e à educação da fé dos adultos; no entanto, também constatou ‘que não têm faltado membros da comunidade ou comunidades inteiras que, atraídas por instituições puramente leigas ou radicalizadas ideologicamente, foram perdendo o sentido eclesial’ (P 629)</i> ”.

No primeiro item, a sutil mudança de “algumas Igrejas” da América Latina, traduz a intenção de afirmar que a vitalidade das CEBs não se dá no conjunto da Igreja no continente, mas apenas em algumas experiências, como se fossem uma vivência isolada e pequena em relação ao seu conjunto. No segundo item, os adjetivos qualificadores das CEBs são substituídos pela afirmação já constatada em Puebla, mas sugere ao mesmo tempo a tendência discreta de criticá-las, reafirmando adjetivos desqualificadores.

Número 179

Neste número percebemos cortes e alterações de palavras. Também foi realizada nele a junção entre dois parágrafos.

TEXTO APROVADO	TEXTO REVISADO
Os bispos haviam escrito: “Queremos decididamente reafirmar e dar novo impulso a vida e missão profética santificadora das CEBs, no seguimento missionário de Jesus...”	Foi aprovado apenas: “As comunidade eclesiais de base (letras minúsculas), no seguimento missionário de Jesus...”
“Elas têm sido uma das grandes manifestações do Espírito na Igreja da América Latina e Caribe depois do Vaticano II”.	Esta afirmação foi cortada do texto
No reconhecimento da comunhão existente entre as CEBs e os bispos, afirmam: “As Comunidades Eclesiais de Base, em comunhão com seu bispo e o projeto de pastoral diocesana, são um sinal de vitalidade na Igreja, instrumento de formação e de evangelização, e um ponto de partida válido para a Missão Continental permanente”.	No texto aprovado, a expressão é condicionante: “ <i>Mantendo-se</i> em comunhão com seu bispo e <i>inserindo-se</i> no projeto de pastoral diocesana, <i>as CEBs se convertem</i> em sinal de vitalidade da Igreja particular” O restante do texto foi cortado
No texto dos bispos: “Elas poderão revitalizar as paróquias desde o seu interior fazendo das mesmas uma comunidade de comunidades”.	Foi acrescentado: “ <i>Atuando dessa forma, juntamente com os grupos paroquiais, associações e movimentos eclesiais, podem contribuir</i> para revitalizar as paróquias, fazendo delas uma comunidade de comunidades”.
Completaram dizendo: “Depois do caminho feito até agora, com sucessos e dificuldades, é o momento de uma profunda renovação desta rica experiência eclesial em nosso continente, para que não percam sua eficácia missionária senão que a	Substituíram por: “ <i>Em seu esforço de corresponder aos desafios dos tempos atuais, as comunidades eclesiais de base (letras minúsculas) terão o cuidado de não alterar o tesouro precioso da Tradição e do Magistério da Igreja</i> ”

aperfeiçoem e cresçam de acordo com as exigências novas dos tempos”.	
--	--

Algumas observações:

1. Houve decidida opção em não reafirmar as CEBs como prioritárias na ação evangelizadora da Igreja da América Latina. As CEBs, aliás, foram apresentadas em letras minúsculas, bem como a extinção de palavras do episcopado que afirmavam esta opção pelas CEBs;
2. Não reconhecimento das CEBs como experiência eclesial autêntica, “manifestação do Espírito da Igreja em nosso Continente”, e receptora eficaz do Concílio Vaticano II.
3. As expressões usadas “mantendo-se”, “inserindo-se” e “se convertem” dão a entender que as CEBs não caminham em comunhão com os seus bispos e o plano de pastoral da diocese, diferente do que afirmaram os bispos no texto original.
4. As CEBs sempre são colocadas como se fossem mais um movimento ou grupo na Igreja, e são vistas como potencialmente eclesiais contribuindo, assim, para a paróquia se tornar comunidade de comunidades, quando os bispos em Aparecida já haviam reconhecido nas CEBs este sinal de vitalidade para toda a Igreja.
5. Enquanto os bispos no continente propõem uma permanente revisão da caminhada das CEBs, tendo como horizonte a realidade do tempo presente, na revisão feita, a preocupação está na conservação da doutrina.

Número 180

O último número sobre as Comunidades Eclesiais de Base segue a mesma tendência de cortes e acréscimos. A dimensão pneumática e carismática da Igreja é substituída por uma afirmação eclesiocêntrica e dogmática.

TEXTO APROVADO	TEXTO REVISADO
Depois dos bispos afirmarem as demais formas válidas de experiência comunitária além das CEBs, dizem: “O Espírito vai fazendo florescer como resposta aos novos desafios da evangelização. A experiência positiva destas comunidades faz tornar necessária uma especial atenção para que as comunidades tenham a Eucaristia como centro de sua vida e cresçam em solidariedade e integração eclesial e social”.	Este texto foi substituído por: <i>“Todas as comunidades e grupos eclesiais darão fruto na medida em que a Eucaristia for o centro da sua vida e a Palavra de Deus for o farol de seu caminho e da sua atuação na única Igreja de Cristo”.</i>

Conclusão

As CEBs, durante anos, têm demonstrado sinais importantes de vitalidade na Igreja, contribuindo não apenas para a edificação do Povo de Deus na sua consciência de cristãos batizados/as, mas também em mudanças significativas no ventre da sociedade. Embora, tenham sido em diferentes momentos da vida eclesial, questionadas nas suas opções, elas são válidas, importantes e necessárias para a Igreja no momento atual. As CEBs continuarão na sua caminhada profética fazendo opção pelos pobres e excluídos, com sua espiritualidade libertadora, alimentando-se da palavra de Deus e das suas ricas celebrações, com a vivência do cuidado com a terra e com a água, numa caminhada ecumênica em diálogo e comunhão.

Percebemos que a incompreensão de muitos bispos em relação às CEBs se dá principalmente pela atual conjuntura da Igreja diante da mudança na orientação feita nas últimas décadas, durante pontificado do papa João Paulo II e Bento XVI, naquilo que foi chamado “a volta à grande disciplina”. Esta realidade apresentada, tais como: centralização da Igreja em detrimento da colegialidade, incentivo aos movimentos eclesiais, disciplina eclesiástica, nomeações episcopais afinados com este modelo e o retorno do clericalismo na Igreja são sintomas que devem percorrer longos dias e com os quais devemos saber conviver.

Mediante a situação encontrada, o melhor caminho será o diálogo, que permitirá a vivência fraterna, o amor exercido no convívio com o diferente e que exigirá a compreensão mútua para fortalecer a comunhão eclesial, tão fragmentada em tempos de mudanças culturais e sociais. Nessa busca de diálogo, afirmações e preconceitos tratados de forma generalizados não contribuirão no exercício da comunhão. É necessário valorizar as experiências locais, aprofundá-las e fortalecê-las, para que, assim, as CEBs possam continuar a dar os seus frutos na Igreja e na sociedade.

Nessa busca de comunhão eclesial, é necessário estabelecer a crítica positiva em relação às alterações do texto aprovado das conclusões de Aparecida. A Igreja Universal se realiza concretamente na Igreja particular; do mesmo modo, o Concílio Vaticano II reconhece a colegialidade episcopal como importante para a vivência do mistério da Igreja. Naturalmente, é papel da Igreja de Roma, cujo carisma está em garantir a unidade na Igreja, corrigir possíveis desvios da doutrina e da tradição. Contudo, no campo da orientação pastoral, esta deverá reconhecer a autonomia dos bispos nos diversos lugares do mundo, valorizando, assim, as Conferências episcopais. É preciso que recuperemos no interior da nossa Igreja a ética no exercício do ministério pastoral para darmos testemunho no mundo dos valores do Evangelho. Jamais teremos autoridade de exigirmos do mundo valores, comportamento ético dos políticos, dos cientistas, da vida das pessoas se internamente não praticarmos esses mesmos valores.

Referências Bibliográficas

- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005. 611pg.
- BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986. Pg. 85.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *As Comunidades Eclesiais de Base na Igreja do Brasil*. São Paulo: Paulina, 1982. 35pg (Documentos da CNBB, 25).

- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do CELAM: Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, de Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2005. (clássicos de bolso).
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe Conselho Episcopal Latino-Americano*. São Paulo: Paulus; Paulinas. Brasília: Ed. CNBB, 2008.
- GOMES DE SOUZA, Luís Alberto. “*As CEBs vão bem, obrigado*”. Revista Eclesiástica Brasileira (REB) 60, (2000) pg. 93-110.
- KLOPPENBURG, Dom Boaventura. *Igreja Popular*. Rio de Janeiro: Agir, 1983.
- LIBÂNIO, João Batista. *À volta à grande disciplina: reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja*. São Paulo: Ed. Loyola, 1983. 180pg. (Coleção Teologia e Evangelização, 4).
- PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo: Evangelii Nuntiandi*. São Paulo: Paulinas, 1981. 7 ed. 101 pg.
- TEIXEIRA, Faustino. *A Fé na Vida: Estudo teológico-pastoral sobre a experiência das CEBs no Brasil*. São Paulo: Ed. Loyola, 1987. Pg.175 (coleção Fé e Realidade, 23).
- _____ *A gênese das CEBs no Brasil: Elementos Explicativos*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988. 366p.
- _____ *Os 25 anos do pontificado de João Paulo II*. In: www.iserassessoria.org.br/produtos/biblioteca. Rio de Janeiro, 2004

Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro¹

Adilson Schultz

RESUMO: O texto apresenta uma estruturação teológica do imaginário religioso brasileiro. A 1ª parte debate os conceitos “imaginário” e “imaginário religioso”, num diálogo teórico entre antropologia e teologia, com Gilbert Durand e Rudolf Otto. Em seguida apresenta a formação e a dinâmica da matriz religiosa brasileira, sob o conceito de “nebulosa”, mostrando como catolicismo, espiritismo e candomblé constituem o “núcleo” do imaginário religioso brasileiro. Fica evidente aí o lugar marginal do protestantismo no imaginário, seja na forma clássica de contra-cultura, seja na forma assimiladora do neoprotetantismo. A 2ª parte do texto apresenta a estrutura teológica propriamente dita, dividindo-a didaticamente em quatro níveis: 1) *o fator Deus*: fundamento da estrutura; 2) *a mistura do bem e do mal*: colunas mestras da estrutura; 3) *Mediação, ritos e princípios*: agenciamentos formais onde a estrutura se efetiva; 4) *Ambigüidade*: espírito dinamizador da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro.

PALAVRAS CHAVES: Imaginário religioso brasileiro; Ambigüidade; Estudos de religião; Estrutura Teológica

Introdução

A observação científica do imaginário religioso brasileiro permite depreender sua estrutura teológica. Essa estrutura evidencia um conhecimento acumulado em torno do que se crê e como se crê no Brasil. Em tese, a estrutura apenas sistematiza um conhecimento que já é domínio amplo. No entanto, como se verá, as marcas teológicas do imaginário religioso dispostas em estrutura poderão revelar elementos despercebidos, evidenciar marcas não percebidas.

Uma estrutura pode servir de orientação, mapa, ferramenta didática para quem estuda o imaginário ou suas religiões; é um trabalho de organização visual de campo complexo e difuso. Apesar do risco de generalizações e imprecisões, uma estrutura provoca agenciamentos teóricos que abrem a possibilidade de, a partir dela, agenciar outras construções teóricas, mesmo que em sua contestação. Estruturar teologicamente o imaginário tem o mérito de explicitar seu conteúdo religioso de forma mais comprometida – e também arriscada! – do que as análises feitas através do ensaio ou da prosa discursiva.

Não obstante o estágio incipiente da pesquisa, a tentativa de estruturação é o resultado de observações e estudos nas tradições, igrejas ou religiões do Brasil, sejam seus ritos, história, doutrinas ou princípios. Foram analisadas as tradições Indígena, Católica, Candomblé, Protestantismo Clássico, Espiritismo, Umbanda, Pentecostalismo e Neopentecostalismo e manifestações genericamente denominadas *New Age*. Foram feitas pesquisas de campo em todas as religiões, que depois foram comparadas com livros de história, antropologia, teologia, sociologia e doutrina das diferentes religiões.²

¹ Esta comunicação é um resumo do artigo homônimo SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide [et al.]. *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo : EST/Oikos, 2008. P. 27-60. A pesquisa é fruto do Doutorado em Teologia na Escola Superior de Teologia (São Leopoldo, RS), com apoio da CAPES.

² Para mais detalhes sobre cada religião, cf. Adilson SCHULTZ, *Deus está presente - o diabo está no meio: estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. São Leopoldo : EST, 2005 - Tese de doutorado.

1. A “nebulosa” matriz do imaginário religioso brasileiro

A matriz religiosa brasileira tem como principais referências as significações religiosas oriundas do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo - além das significações indígenas naquilo que elas têm de influência sobre umbanda, espiritismo e candomblé. Forjada num intrincado e lento processo histórico, essa nebulosa paira sobre o país e não cessa de se repetir, num processo contínuo de ressignificação de seus valores e princípios.³

A significação católica é o principal componente dessa *nebulosa*, um grande centro em torno do qual giram as outras. No Brasil é quase *natural* ser católico. A providência divina, a figura de Jesus Cristo como representação do divino, a força do rito e da santidade e o apelo moral/ético, entre outras, são algumas das marcas *católicas* que compõe a *nebulosa*.

As significações espíritas tornaram-se importantes justamente porque se constituíram a partir de categorias católicas já estabelecidas, como a caridade e a santidade, e colaboram com significações como a crença em espíritos e a comunicação com eles.

As significações *africanas* (Umbanda e Candomblé) são decisivas na composição da nebulosa ao inserirem elementos como crença em divindades, orixás e ancestrais e a ritualística da oferenda e do sacrifício. Embora as significações católicas colaborem ou

Por imaginário entende-se o que Gilbert Durand denomina *encruzilhada*, um “denominador fundamental onde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano (...); conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens” (*As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral*. São Paulo : Martins Fontes, 1997. p. 18.). O imaginário é forjado graças a um “*trajeto antropológico*” (idem, p. 41 e 395), conceito com o qual Durand equaliza os binômios real-irreal, instituinte-instituído, cultura-psique, útil-inútil, indivíduo-sociedade, sociedade-imaginário, material-espiritual, transcendente-imanente. É o que Gilles Deleuze “conjunto de trocas” entre o mundo real e irreal (*Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro : Ed. 34, 1992, p. 84-86). Ou então na linguagem de Félix Guattari, imaginário é uma “produção”, o início criativo de tudo o que existe, com infinitos vetores ou fontes (*Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo : Ed. 34, , p. 33ss.). Na linguagem de Cornelius Castoriadis, o imaginário é o “*produto final*” de uma série de “*significações imaginárias*” agrupadas (*A instituição imaginária da sociedade*, 2a ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1986. p. 169-170). Em linguagem teológica, Gilbert Durand dirá de forma instigante que a finalidade do imaginário e suas formas é agenciar a “*mediação do Eterno no temporal*” (*A imaginação simbólica*, São Paulo : Cultrix, s.d.. p. 110.).

Justamente daí brota o interesse da Teologia pelos estudos do imaginário religioso, pois vê nele manifestado o Divino; é o imaginário religioso como *locus* da Revelação. Trata-se de perceber o imaginário religioso como imanência do Transcendente, formando o que Paul Tillich denomina “estrutura divina da realidade” (*A era protestante*. São Paulo : Traço a traço editorial, 1992. p. 227): quando o fiel, a comunidade ou a sociedade recebe ou dá-se conta do Transcendente, este já é também imanente, e assim a realidade se diviniza; o Transcendente se revela e cresce a partir da “*penetração na realidade*”. É o que Rudolf Otto (*Lo Santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid : Alianza Editorial, 2001) denominará “elemento racional do Numem”, a exteriorização em termos de forma do princípio não-racional do Sagrado. Embora a teologia insista em dizer que o princípio ou o começo de qualquer significação religiosa se dê *a priori*, ou seja, para além e aquém de qualquer condicionamento Imanente, seja ele sociológico, antropológico ou sociológico, não deixa de reconhecer que o Sagrado é vivenciado nas estruturas imaginárias. Ou seja, o Sagrado não nasce *do* imaginário, *ou da* cultura, *ou da* psique, mas *no* imaginário, *na* cultura, *na* psique.

³ Cf. José BITTENCOURT FILHO, *Matriz religiosa brasileira*, p. 41: “Com os colonizadores chegam o catolicismo ibérico (reconhecidamente singular) e a magia européia. Aqui se encontram com as religiões indígenas, cuja presença irá impor-se por meio da mestiçagem. Posteriormente, a escravidão trouxe consigo as religiões africanas que, sob determinadas circunstâncias, foram articuladas num vasto sincretismo. No século XIX, dois novos elementos foram acrescentados: o espiritismo europeu e alguns poucos fragmentos do Catolicismo romanizado”.

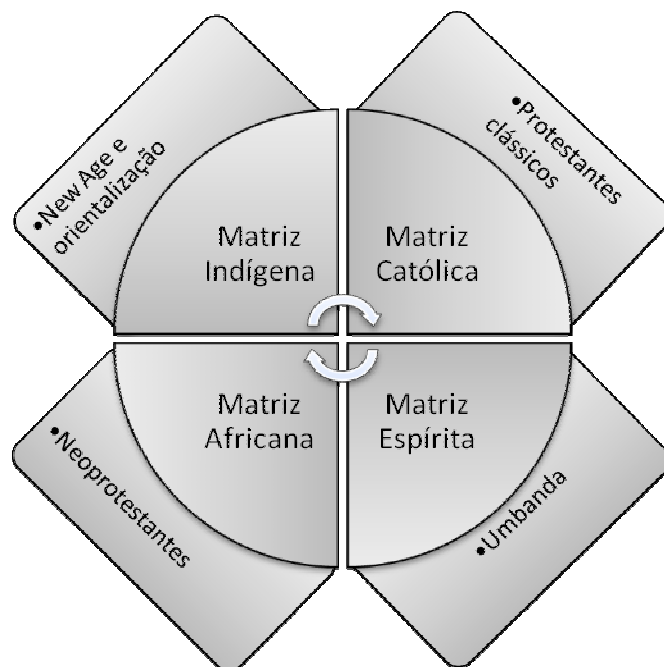
tenham colaborado para o estabelecimento do candomblé e, mais tarde, da umbanda, existe entre elas diferenças visíveis que as colocam em campos praticamente opostos nessa nebulosa.

A umbanda e o candomblé aproveitam as significações indígenas e sua

ênfase na comunicação com os ancestrais. A significação indígena e a africana, por seu turno, colaboram decisivamente na construção das significações espírita e umbandista.

Cada uma dessas fontes certamente é um universo singular, mas elas se influenciam mutuamente, às vezes sobrepondo-se uma à outra. O encontro dessas significações originalmente estranhas pode inclusive criar outras, como é o caso da umbanda - por causa do complexo imbricamento que ela revela costuma-se dizer inclusive que a umbanda é a *síntese teológica* dessa nebulosa, ou então “síntese da história religiosa submersa no Brasil”⁴, conjugando elementos indígenas, católicos, africanos e espíritas.

Assim, esquematicamente teríamos o seguinte quadro da nebulosa matriz do imaginário religioso brasileiro: Quatro referências num círculo central são o que compõe efetivamente a matriz religiosa brasileira, e podem ser referidas levando em conta seu estabelecimento histórico. Assim, temos a matriz indígena já instalada no Brasil de tempos antigos; depois a chegada da matriz católica; em seguida a entrada da matriz africana, genericamente denominada *candomblé*; mais adiante a matriz espírita kardecista. Depois disso, não surge efetivamente nada de religioso que possa ser considerada matriz autônoma. A umbanda emerge do encontro dessas quatro matriz, uma espécie de produto ou síntese do imaginário religioso brasileiro. Colocado ao lado, como à margem da matriz, o protestantismo, seja como contra-cultura, no caso do clássico, negando ou opondo-se ao círculo da matriz; seja via assimilação ou negação-positiva, como no caso do neoprotetantismo, que em boa medida se configura em relação a essa matriz. Fora do círculo, ainda, a referência às práticas New Age e orientalizações em geral, como Budismo e Reiki, que embora sejam elementos exógenos, tem “autorização” religiosa no Brasil por encontrar fundamento de seus princípios no imaginário religioso brasileiro. Como “névoa” espessa e densa que tudo invade e pervade, a nebulosa matriz do imaginário religioso brasileiro segue intacta, referindo tudo o que se crê no Brasil.



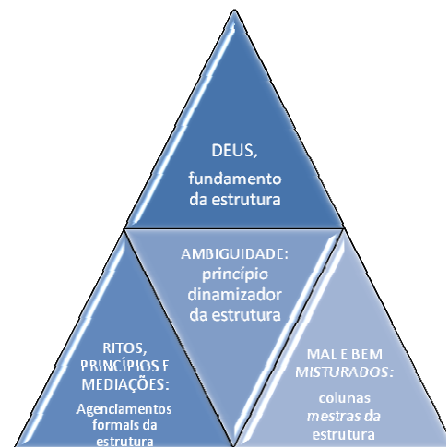
⁴ Oneide BOBSIN, *A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas*, p. 30. In: BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo : CEBI, IEPG, PPL, 2002. p. 39-63.

2. A estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro

2.1. O esquema da estrutura

A estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro pode ser didaticamente disposta em quatro campos distintos. O esquema revela uma estrutura *simples*, facilmente reconhecida por fiéis e estudiosos da religião.

- A. O fundamento da estrutura teológica: o fator Deus – ou sagrado, ou santo - e a crença em Deus ou nos espíritos/orixás/divindades.
- B. As colunas mestras da estrutura teológica: a mistura transcendente e imanente do Bem e do Mal: Deus está presente – o diabo está no meio.
- C. Agenciamentos formais da estrutura teológica: princípios, doutrinas, entidades e ritos *mediadores* das diferentes religiões.
- D. Princípio dinamizador da estrutura teológica: ambigüidade, dissimulação, simultaneidade.



O *fundamento* da estrutura é Deus e a crença em Deus, ou seja, a fé, a sensação ou o desejo de Sua Presença. O ponto central dessa crença é que, embora transcendente, Deus está imediatamente manifestado no mundo. O mundo *invisível*, de Deus, está imbricado - e só acontece desta forma - com o mundo visível. Estão separados espacialmente ou ritualmente, mas não existem independentes, formando uma unidade. O mundo é *agenciado* ou significado pela presença de Deus.

A *coluna mestra* dessa Presença é a mistura transcendente e imanente de Deus e do diabo, do bem e do mal. Esse é o conteúdo teológico central da estrutura, em torno do qual são agenciadas todas as significações imaginárias. Este ponto está profundamente relacionado ao primeiro, que em si compõe um só elemento; este a *revelação* daquele. Quando a estrutura assenta-se sobre Deus, está implícito também aí o mal ou o diabo.

Esse fundamento irrompe e é agenciado em princípios, entidades e ritos de toda ordem de acordo com cada religião. A *presença de Deus e do diabo no meio* é consubstanciada, por exemplo, na crença em espíritos, nos sacrifícios, na comunicação com o além, no louvor, no êxtase, nas incorporações, no culto, na esperança de vida eterna, na bíblia, nas procissões, na caridade, na prosperidade etc.

Por fim, a dinâmica que estrutura esses agenciamentos e subjaz o todo da estrutura é uma nebulosa de ambigüidade e simultaneidade: tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade; o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e ao mesmo tempo imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz mas vive de significações subterrâneas, não reveladas.

2.2. O fundamento da estrutura teológica do imaginário religioso: o fator Deus - e a crença em Deus ou nos espíritos, orixás ou divindades.

Deus é o fundamento do imaginário religioso brasileiro; o fator *fé em Deus* ou em divindades e espíritos visibiliza esse fundamento. Esta constatação é apenas aparentemente banal: o sentimento religioso pode prescindir da *fé em Deus*: princípio esperança, sentimento utópico, fé no progresso e na ciência, a representação psicológica da divindade, a auto-ajuda e a fé no indivíduo são alguns dos fenômenos e princípios pseudo-religiosos que podem integrar o imaginário religioso e prescindem da *fé em Deus*.

A imagem de Deus é veiculada pelas religiões de acordo com seu corpo doutrinário. Para o cristianismo, a fé em Deus significa fé no Deus conforme manifestou Jesus Cristo. Para as religiões de matriz africana a fé significa crença nas divindades-orixás – e também em Jesus Cristo, via de regra. Na umbanda, o motivo da fé está na entidades e nos espíritos dos mortos – e também em Jesus Cristo e nos santos. O espiritismo conjuga a fé no Deus de Jesus Cristo e na iluminação dos espíritos.

Como se vê, o cristianismo marca de forma profunda a fé em Deus - o censo IBGE 2000 mostrou esse dado de forma incontestável: apenas uma pequena parte da população é atéia. A forma como o cristianismo consegue fazer valer seu campo doutrinário é variada - a assimilação popular do discurso oficioso sobre Trindade, Cristo, Ressurreição etc não foi pesquisada aqui à exaustão, assim como também não a forma como espiritismo, candomblé e umbanda assimilam a influência cristã. Os processos que misturam Cristo – Oxalá, Santo Antônio – Exu, Maria – Iemanjá, para referir alguns, dão a idéia de que a teologia cristã sobrevive nas religiões não cristãs como um fundamento sobre o qual são construídas outras representações.

A fé em Deus está intimamente imbricada com o mundo real. A fé em Deus dá sentido à vida e à história. Deus é *o senhor da história, aquele que conduz a vida, que caminha ao nosso lado... que alivia as dores e livrará de todo mal no Dia Final*. A crença em Deus não tem, assim, apenas um sentido estritamente espiritual. Não apenas se cultua Deus, mas se cultua Deus em função de algo, e esse algo é a sustentação da vida; e sustentação da vida pressupõe ameaça eminente à vida; ou seja: é a fé em Deus que permite a superação de dificuldades, e isso significa, sobretudo, proteção contra o Mal.

2.3. As colunas mestras da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro: Deus está presente – o diabo está no meio

2.3.1. Deus está presente

Deus está presente o tempo todo; Deus jamais nos abandona; Deus não nos abandona no sofrimento. Essas três frases condensam o *motivo* do culto religioso brasileiro. Há uma providência divina na cultura. Deus domina tudo, cobra de nós, revela-se a nós, fundamenta a ética e a educação religiosa para o bem, é o princípio de toda esperança. O fiel espírita crê no destino traçado *por Deus*; o protestante clássico crê *no Deus* Senhor da história, o católico vê a constante presença de Deus manifestar-se em lugares e tempos especiais, o umbandista sacraliza toda a natureza, todos os

movimentos, os cultos *New age* confiam no cosmo constantemente movido pelas forças do bem. Deus caminha ao nosso lado, Deus tem um lugar especial preparado para nós, Deus nos acompanha na hora do sofrimento, Deus há de enviar uma luz para me revelar sua vontade, Deus não esquece dos seus filhos: *Deus está presente*.

A presença de Deus não é propriedade exclusiva das pessoas que vão aos cultos e ritos religiosos: é propriedade da cultura brasileira. É tão potente que não é, sequer, propriedade da religião; é um dado indelével do imaginário brasileiro, não apenas religioso. Presença de Deus não é apenas uma experiência religiosa, mas uma experiência de vida. É pouco dizer que o povo brasileiro é *muito religioso*: há que dizer que o povo crê na presença constante de Deus. É pouco dizer que o povo brasileiro *acredita* em Deus: dizer *Deus está presente* não é dizer apenas *Deus existe*. O debate em torno da existência de Deus parece não ter sentido algum no Brasil. O que está em jogo no imaginário religioso brasileiro é a forma como Deus manifesta sua presença. Deus é o transcendente mas revela-se no imanente.

2.3.2. O diabo está no meio

O imaginário religioso brasileiro não apenas anuncia a presença de Deus; anuncia também a presença do mal - ou do diabo. O mal pode estar no Além, como realidade metafísica plastificada na figura do diabo, pode estar totalmente imbricado com a realidade e pode estar também transmutado em princípios como pecado e culpa, no sofrimento das vítimas, na possessão demoníaca individual, na perseguição religiosa, no perigo de morte, nas doenças, no medo do inferno eterno, na injustiça social etc. O diabo é transcendente e revela-se no imanente.

Em certa medida, Deus parece ser anunciado para que o mal seja denunciado. O anúncio da presença de Deus pode ser visto como a resposta à presença ou à possibilidade da presença do mal. Em última instância, as religiões constituem-se enquanto formas de responder à realidade do mal – o que pode significar conviver, acostumar-se, combater, esquivar-se, lutar contra, proteger-se, negociar ou negar o mal. A presença do diabo no meio da presença de Deus é tão importante que sem ela o anúncio de Deus seria quase que desnecessário, talvez restrito a uns poucos fenômenos de louvor *desinteressado* ou de experiências místicas pontuais. Mesmo aí nesses ritos de *ação de graças* e louvor se anuncia, via negativa, a presença do mal – basta ver que as orações estão recheadas de agradecimentos a Deus *porque concedeu* chuva, inteligência, dinheiro, saúde, etc., e conseqüentemente livrou de seca, ignorância, miséria, doença, etc.

Alguma performance ritual pode dar a impressão que essa presença do mal é mais constante em determinadas religiões. Essa impressão pode advir da comparação do medo do mal e as táticas de combate a ele no neopentecostalismo, com a suave complacência percebida no espiritismo - certamente os cultos neopentecostais têm grande responsabilidade nessa sensação de presença do mal, pois é ali que fica mais evidente e plasticamente representada a estrutura mestra do imaginário religioso brasileiro, a luta entre Deus e o diabo. Mas essa impressão é apenas aparente: o que se percebe é que nos cultos neopentecostais o mal é referido com nome próprio, ou com o nome mítico clássico, e no espiritismo, no protestantismo clássico e no catolicismo, na umbanda e no candomblé, ele recebe outros nomes, mas está ali o tempo todo: pode ser o pecado longamente anunciado e *exorcizado* no início de cada culto nas igrejas luteranas, pode ser a condenação do mundo e dos vícios na Assembléia, pode ser a

injustiça social no discurso da igreja católica e nos cultos das *igrejas da libertação*, pode ser o espírito desordeiro das sessões espíritas, pode ser Marabô e Tranca-ruas na umbanda. Tudo pode ser do poder do diabo.⁵

2.4. O princípio dinamizador da estrutura do imaginário: ambigüidade, simultaneidade, dissimulação...

Há vários elementos que sustentam a percepção de que a dinâmica da estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro é ambígua e cheia de simultaneidades e misturas: no universo religioso brasileiro tudo parece misturado; tudo tem mais de uma possibilidade; o bem e o mal não são facilmente discerníveis; Deus e o mal são transcendentais e ao mesmo tempo imanentes; Deus está na Igreja, mas também está no terreiro; a fé é confessada em alta voz, mas vive de significações subterrâneas, não reveladas; os (in)fiéis freqüentam dois ou mais cultos ao mesmo tempo; mesmo as pessoas convertidas parecem conviver com a cosmovisão antiga; há um caldo religioso que subjaz e acossa mesmo os mais puros discursos teológicos; há uma consciência de base que as religiões não operam cosmovisões tão distintas, e que todas elas, de uma forma ou outra, veiculam o mesmo Deus, e colaboram para a proteção contra o mal; a figura do meio, o mediador de toda ordem, está presente em todas as religiões; esse mundo pode se comunicar com o mundo do Além; Deus e o diabo estão misturados.

[...]

De uma forma ou outra, no contexto do imaginário religioso parece inevitável considerar essa dissimulação na simultaneidade não apenas como uma forma de resistência à imposição de religiões hegemônicas, mas, sobretudo, como uma espécie de resistência passiva do povo fiel contra os discursos dualistas e exclusivistas das religiões. Tomada positivamente, essa dissimulação é fruto de um longo processo de criação religiosa que agencia formas – geralmente populares – de escapar ou conviver com a rigidez doutrinária, desenvolvendo criativamente a capacidade de conciliar dois ou mais cultos ou de ludibriar e enganar o culto oficial. Ao afirmar a negociação o fiel nega a ruptura. Cria-se um novo fiel, uma nova modalidade de fidelidade, que ressignifica o que era exclusivo sem excluí-lo. [para mais detalhes cf. artigo citado na nota 1 acima]

Conclusão

Resumindo a pesquisa, é a partir do reconhecimento da presença de Deus que se afirma ser o imaginário religioso brasileiro formado tanto pelas religiões instituídas quanto pela nebulosa que emerge do encontro dessas religiões. Compõe o Imaginário religioso o Catolicismo, protestantismo, umbanda, candomblé e espiritismo enquanto religiões com seus ritos, crenças, práticas e vivências. Mas também compõe o imaginário aquilo que as religiões produzem na vida dos fiéis, como curas, bênçãos, ensino. Finalmente, também compõe o imaginário uma certa *nebulosa* religiosa que, transcendendo as religiões, carrega a cultura de valores, princípios e crenças, agenciando não apenas a fé das pessoas, mas também condicionando a ideologia, a cultura, a arte e a política do país. Suas referências principais são as significações oriundas do catolicismo, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo - além das

⁵ Para um aprofundamento do papel do Mal na estruturação do imaginário religioso brasileiro, cf. Adilson SCHULTZ, *Deus está presente – o diabo está no meio*, cap. 6.

significações indígenas naquilo que elas têm de influência sobre umbanda, espiritismo e candomblé. Forjada num intrincado e lento processo histórico, essa nebulosa paira sobre o país e não cessa de se repetir, atualizar e ressignificar seus valores e princípios.

O protestantismo ocupa um lugar marginal no imaginário religioso brasileiro, ora se colocando em oposição ao imaginário, espécie de contra-cultura, ora se valendo da estrutura teológica do imaginário para adaptar sua mensagem a ele. Não obstante, as igrejas evangélicas tem lugar de destaque no universo religioso brasileiro, congregando quase 30 milhões de fiéis e manifestando uma intensa *presença protestante*, que o projeta como fenômeno religioso mais visível do momento. A força protestante advém, sobretudo, do ramo *neoprotestante*, aquelas igrejas e movimentos que se formaram a partir da irrupção do pentecostalismo, com destaque para a Assembléia de Deus e para a Universal. Profundamente cindido entre conservadores e liberais e entre clássicos e pentecostais, o universo protestante fragmenta-se ininterruptamente formando sempre novas igreja. Não obstante esse sucesso, o protestantismo parece não conseguir que a máxima *evangélicos* consolide-se como uma referência do imaginário religioso.

A análise do imaginário religioso brasileiro permite depreender sua estrutura teológica - embora não seja agenciada de forma independente daquela antropológica ou sociológica, ela pode ser demarcada a fim de fornecer um *vocabulário* mínimo que permita expressar teologicamente o imaginário religioso. Numa tentativa de dispor essa estrutura num sistema integrador, emerge como seu fundamento o dado Deus e a crença em Deus. O ponto central dessa crença é que, embora transcendente, Deus está imediatamente manifestado no mundo. O mundo *invisível*, de Deus, está imbricado com o mundo *real*. A crença nessa presença de Deus é articulada a partir de Sua mistura transcendente e imanente com o Mal e tudo aquilo que lhe diz respeito, como diabo, pecado, culpa, sofrimento, desgraça etc. O fiel diz *Deus está presente* e imediatamente acrescenta: *o diabo está no meio*. As religiões agenciam essa crença básica em princípios, entidades e ritos de toda ordem, como cultos, sacrifícios, crença em espíritos, comunicação com o Além, louvor, êxtase, incorporações, vida eterna, bíblia, procissões, caridade, prosperidade etc. No fundo da estrutura, irrompendo como aquilo que a dinamiza, um espírito de ambigüidade, negociação e simultaneidade que marca as relações do fiel com Deus, de Deus com o fiel e destes entre si e com os agenciamentos culturais para além da religião.

No centro dessa simultaneidade aquele agenciamento central da estrutura teológica do imaginário: Deus e o Mal misturados, ambíguos, não facilmente discerníveis, imanentes e transcendentos ao mesmo tempo. O Deus que *viceja* articula-se numa profunda ambigüidade com a percepção do mal. Daí poder-se afirmar que a inexorabilidade do mal e o desejo de salvação agenciado pelo anúncio da presença de Deus são os temas centrais do imaginário religioso brasileiro. Pontuais agenciamentos dualistas que tentam separar Deus do diabo, opondo bem e mal, e mesmo os inúmeros ritos de proteção contra o mal, parecem claudicar frente à dinâmica dominante *ambígua*, agenciando o combate ao mal no convívio ou composição com ele. O mal não é apenas um elemento metafísico estruturante do discurso do bem, mas tem existência *real*, podendo manifestar-se como infelicidade, morte, finitude, dor, possessão, desemprego, doença, injustiça, desgraça, corrupção, descrença, pecado etc. A irredutibilidade do mal exige um Deus irredutível, que está sempre ao lado do fiel para salvá-lo do mal.

Ser humano cristão nos dias atuais*

Klaus da Silva Raupp¹

RESUMO: Este texto propõe-se a estudar as dimensões constitutivas do ser humano, em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos, à luz da antropologia teológica cristã desde *Gaudium et Spes*.

PALAVRAS-CHAVE: Ser humano cristão. Hipermodernidade. *Gaudium et Spes*. Antropologia teológica cristã. Relacionalidade.

A humanidade é desumana
Mas ainda temos chance
O Sol nasce pra todos
Só não sabe quem não quer.
Quando o sol bater na janela do teu quarto
Lembra e vê que o caminho é um só.
(Renato Russo)

Introdução

Em vista de se fazer teologia a partir da humanidade, “lugar” comum de todos, especialmente nos dias atuais, intentou-se pesquisa de mestrado em torno da antropologia teológica cristã. A partir do título “Ser humano cristão nos dias atuais”, delimitou-se o tema do seguinte modo: “um estudo das dimensões constitutivas do ser humano”, tomando-se um tema específico da antropologia teológica *stricto sensu* – a relacionalidade humana; “em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos”, partindo de uma abordagem específica – a hipermoderna – da compreensão sobre a relacionalidade humana na pós-modernidade, delimitada em termos de tempo e de conteúdo; e “à luz da antropologia teológica cristã desde *Gaudium et Spes*”, fazendo-se um julgamento específico – o teológico cristão – dessa abordagem, também delimitado em termos de tempo e de conteúdo.

A dissertação apresentada teve sua origem remota no primeiro semestre letivo do ano de 2005, no Itesc, nas aulas do Prof. Dr. Vitor Galdino Feller, na disciplina de Antropologia Teológica. Naquelas aulas, foram apresentados os temas-chave da Antropologia Teológica *stricto sensu*², a saber, a criação, o pecado original e a relacionalidade humana (o caráter relacional ou solidário do ser humano).

* O subtítulo deste artigo é “um estudo das dimensões constitutivas do ser humano, em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos, à luz da antropologia teológica cristã desde *Gaudium et Spes*”.

¹ Bacharel em Direito pela UFSC e Bacharel em Administração pela ESAG/UDESC. Advogado. cursou as disciplinas das áreas de teologia bíblica e sistemática no ITESC. Mestre em Teologia pela PUCRS (área de concentração: teologia sistemática), com orientação do Prof. Dr. Luiz Carlos Susin. Professor convidado do ITESC. Professor do Curso de Graduação em Ciências Religiosas da PUCPR, em Florianópolis (SC).

² Considera-se a antropologia teológica em sentido estrito como a disciplina que se ocupa da compreensão teológica sobre o ser humano em sua origem, outrora chamada de protologia; cabe o

Da mesma forma, foi lançada, como fundamento de toda a disciplina, a seguinte premissa da teologia cristã sobre o ser humano: o ser humano é um nó de relações (uma unidade na pluralidade), e só “é” enquanto relacional. Quanto mais relacional, mais humano (na graça, a liberdade e a possibilidade humanas são máximas; nela, dá-se o pleno caminho do humano). Quanto menos relacional, menos humano (o pecado é o desumano ou o anti-humano do ser humano; nele, dá-se o contra-caminho do humano). Sob essa premissa, puderam-se visualizar as dimensões da relacionalidade, em forma de “gráfico”:

Horizontalidade material (materialidade) Relação com o MUNDO (na qual somos ADMINISTRADORES) <i>Basar / Sarx-Soma</i>	Verticalidade (espiritualidade ou mística) Relação com DEUS (na qual somos FILHOS) <i>Ruah / Pneuma</i>
Profundidade (subjetividade) Relação CONSIGO MESMO (na qual somos PESSOAS) <i>Leb / Kardia</i>	Horizontalidade interpessoal (intersubjetividade) Relação com os OUTROS (na qual somos IRMÃOS) <i>Nefesh / Psyché</i>

Essa visão, como destaca Rubio (2001, p. 319-329), embora se refira aos diversos aspectos do ser humano (às diferentes dimensões da relacionalidade humana), compreende-o em seu todo, como ser humano inteiro. Trata-se, pois, de uma visão unitária, integral, e não dualista ou fragmentada. “Todas as diversas relacionalidades sempre estão envolvidas em cada nível” (Sattler; Schneider in Schneider, 2000, p. 203), isto é, implicam-se mutuamente, inclusive como causa uma das outras.

Dividiu-se a dissertação em dois capítulos, a saber: “O projeto de humano da hipermodernidade: uma autocompreensão atual do ser humano”, tendo como fio condutor a obra de Gilles Lipovetsky, com sua visão descritiva (e não a tomando como prescritiva) da realidade humana e social atual, por ele entendida como hipermoderna; e “As dimensões constitutivas do ser humano, à luz da fé cristã, em face da hipermodernidade”, tendo como ponto de partida a *Gaudium et Spes* e sua visão sobre o ser humano, com destaque para a teologia que a fundamentou (Rahner etc) e que lhe sucedeu (García Rubio, Ruiz de la Peña etc), e apresentando o esquema da relacionalidade humana descrito na síntese de preparação para Aparecida (Celam, 2007b).

Em ambos os capítulos, procurou-se fazer uma revisão o tanto mais completa possível da literatura disponível sobre o tema. Quanto às referências, as quais foram numerosas, cumpre registrar que aquelas não incluídas nesta comunicação podem ser encontradas na própria lista da dissertação, a qual foi aqui referida e pode também ser consultada na Internet, a partir da página da Biblioteca da PUCRS³.

destaque pelo fato de que a teologia da graça (sobre o ser humano a caminho) e a escatologia (sobre o ser humano em seu destino último) também são disciplinas antropológicas, as quais, junto da primeira, formam o tratado teológico sobre o ser humano (ou antropologia teológica *lato sensu*).

³ Cf. <http://www.pucrs.br/biblioteca/> ou <http://verum.pucrs.br/ALEPH>.

1 O projeto de humano da hipermodernidade: uma autocompreensão atual do ser humano

A Wikipedia, enciclopédia livre disponível na Internet, em sua versão em língua portuguesa, atribui a Gilles Lipovetsky⁴ o chamamento do atual período em que se vive de hipermodernidade. Informa que “o termo ‘hiper’ é utilizado em referência a uma exacerbação dos valores criados na Modernidade, atualmente elevados de forma exponencial”. Segundo Nicole Aubert (in Aubert 2006, p. 15), o conceito remonta à década de 70, tendo sido formulado por Max Pagés. Adota-se, contudo, neste trabalho, a atribuição dessa idéia a Lipovetsky, que, ao certo, foi quem a popularizou, tanto no meio acadêmico, como na cultura em geral e na mídia.

De fato, o termo hipermodernidade – e as categorias dele advindas – é mais preciso e atual para identificar, em prisma fenomenológico husserliano, a essência dos comportamentos humanos e sociais nos tempos atuais, do que o termo pós-modernidade. Como será destacado adiante, a expressão “pós-modernidade”, surgida no meio intelectual no final da década de 70, é ambígua, no dizer de Lipovetsky, e sua época terminou, segundo ele (LIPOVETSKY, 2004, p. 51 *et seq*).

1.1 Pós-modernidade ou hipermodernidade: onde está o ser humano?

A noção de pós-modernidade é ambígua, contendo múltiplas interpretações, o que é próprio dessa época: imprecisão, falta de referências, fragmentação, debilidade do pensamento. Por isso, fala-se em condição (que não é fixa, que é mais difusa), e não em posição. Vive-se num labirinto interpretativo (Teixeira, 2005, p. 105). Eis algumas perspectivas em torno da pós-modernidade que exemplificam essa pluralidade interpretativa: antimodernidade – retorno à pré-modernidade, pós-modernidade – desconstrução, e sobremodernidade – complementação (Brighenti, 2004, p. 46), e ainda hipermodernidade – exacerbação (Lipovetsky, 2004, p. 51 *et seq*).

Talvez tenha predominado a idéia de desconstrução – incredulidade em relação aos metarrelatos, no dizer de Lyotard (2002, p. xv), ou a era do vazio, no dizer de Lipovetsky (1989) –, mas estes dois refazem sua visão. Há uma reescrita de traços da modernidade (Lyotard, 1997, p. 42). Não há somente ruptura, senão também continuidade do projeto moderno, com base em alguns de seus principais fundamentos: o individualismo, o liberalismo econômico e a razão técnico-científica (Lipovetsky, 2004, p. 51 *et seq*).

⁴ Gilles Lipovetsky, nascido em 24 de setembro de 1944, em Millau, na França, é filósofo e professor (de filosofia) na Universidade de Grenoble, também na França. Desde a década de 80, na esteira (bem como junto) de outros filósofos, principalmente franceses, analisa questões referentes à pós-modernidade e, mais recentemente, à hipermodernidade, como ele mesmo chama o período atual. É autor de inúmeras publicações, entre as quais ora se destacam os seus livros próprios, conforme os títulos originais e em ordem cronológica: *L'Ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain* (1983), *L'Empire de l'éphémère: la mode et son destin dans les sociétés modernes* (1987), *Le Crépuscule du devoir* (1992), *La Troisième femme* (1997), *Métamorphoses de la culture libérale – Éthique, médias, entreprise* (2002), *Le luxe éternel* (2003), *Les temps hypermodernes* (2004), *Le bonheur paradoxal. Essai sur la société d'hyperconsommation* (2006), e *La société de déception* (2006). Todos esses livros foram publicados no Brasil, mas não necessariamente na mesma ordem cronológica.

A pós-modernidade, pois, é a lógica cultural do capitalismo tardio ou neoliberalismo (Jameson, 1996). Nessa cultura (*cool*, não rígida), a pós-modernidade liberou os freios da modernidade para que esta avançasse sem maiores resistências, e se manifestasse mais plenamente (Charles, 2007, p. 16). Assim, há uma continuidade de dominação, pela dependência da ordem objetiva das coisas, especialmente pelas leis de mercado. Há uma radicalização das metas da modernidade, marcada por um individualismo que desemboca no narcisismo e no hiperindividualismo, de base hedonista e consumista. Por isso, fala-se em hipermodernidade.

1.2 Breve caracterização do ser humano hipermoderno

Lipovestky vê a pós-modernidade como “um passo em frente no mesmo caminho” da modernidade; “um vetor de alargamento do individualismo”; uma “segunda revolução individualista”, “passagem do individualismo ‘limitado’ ao individualismo ‘total’” (Lipovetsky, 1989, p. 13; 115).

É a civilização de Narciso, da era do vazio – mas “cheia de significados” – e do individualismo, do efêmero e da moda, do crepúsculo do dever e do advento de novos tempos “democráticos”, da sedução e da beleza aparente e a qualquer preço, do neoliberalismo, do luxo e das marcas, do excesso, do hiperconsumo e da busca da satisfação ilimitada dos desejos, que encontram o limite da realidade, bem como a própria decepção: esta é, de fato, a civilização hipermoderna⁵.

Três princípios estão no centro das preocupações atuais, os quais fundamentam a hipermodernidade, e não foram deslegitimados pela pós-modernidade: a valorização do indivíduo e da “democracia liberal” (individualismo); a promoção do mercado como sistema absoluto de regulação econômica; e o desenvolvimento técnico-científico, concebido como solução para todos os anseios da humanidade.

Com base nesse tripé, Lipovetsky afirma que o ser humano vive a exacerbação da modernidade, numa sociedade do hiperconsumo e, ao mesmo tempo, da decepção, que o conduz a uma felicidade paradoxal, pois não responde a todas as aspirações humanas, além da angústia, da perda de sentido, das desigualdades sociais, das agressões ambientais etc.

2 As dimensões constitutivas do ser humano, à luz da fé cristã, em face da hipermodernidade

O Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, foi precedido por intensos movimentos de renovação teológica dentro e fora da Igreja Católica, especialmente a partir dos primeiros anos do século XX. Já não mais se justificava uma postura de fechamento e de oposição à modernidade. Ao contrário, fazia-se mister uma postura de abertura e de diálogo, senão de reconciliação – ainda que tardia – com a mesma.

Esses movimentos tinham por trás “um redemoinho na ordem da antropologia, um movimento de desconstrução e tentativas de elaboração que significaram dores de parto em termos de antropologia”, formando “um pano de fundo decisivo para se entender o passo conciliar” (Susin in Gonçalves; Bombonato, 2004, p. 371). Também por isso, sofreram intensas reações, como as do movimento antimodernista. Mas é inolvidável

⁵ Neste parágrafo, faz-se um breve jogo de palavras com os temas de todos os livros de Lipovetsky; cf. nota 4.

que “*aggiornamento*” era a palavra-chave na qual se concentravam as intenções de um novo concílio ecumênico.

Antes, importa ressaltar que o século XX nascia como o século da hermenêutica, quando ficou evidente – a partir de filósofos como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Ricoeur etc – o que Kant já havia suscitado como o despertar do sonho dogmático e o fim da consciência ingênua. Os “jogos de linguagens”, pressupondo experiências, contextos e interesses, inclusive em teologia, demonstravam que a palavra é sempre interpretação.

Foi nesse ambiente que surgiu a *Nouvelle Théologie*, a qual deu grande ênfase à questão hermenêutica. Um dos interlocutores dessa escola foi o teólogo alemão Karl Rahner, a quem se atribui a virada antropocêntrica da teologia moderna. Mas é o mesmo Rahner (1969, p. 13-14) quem alerta que, em teologia, esse antropocentrismo não se contradiz com o teocentrismo, nem a ele se opõe, e nem com ele concorre, partindo-se do pressuposto de que o ser humano é uma transcendência orientada para Deus.

Rahner (1969, p. 23) afirma que “toda teologia é necessariamente antropologia transcendental”. E a verdadeira tônica da virada antropológica⁶ está justamente no fato de que, ao se refletir teologicamente sobre o ser humano, parte-se da própria humanidade – e da de Cristo, principalmente –, sem deixar de considerar a divindade, todavia. Daí a possibilidade de se afirmar, por exemplo, com Rahner, que a cristologia é uma antropologia levada às últimas conseqüências. “A cristologia é fim e princípio da antropologia e esta, na sua realização mais radical – a cristologia – é eternamente teologia”, ensina o teólogo alemão.

2.1 A antropologia teológica desde a *Gaudium et spes*: o ser humano como um nó de relações – unidade na pluralidade

Tomando-se o contexto da virada antropológica da teologia do início do século XX, afirma-se que para conhecer a Deus, é necessário conhecer o homem (Paulo VI e Medellín). E todo o humano encontra eco na *Gaudium et Spes*, na qual há uma recuperação do humanismo cristão. Nela, vê-se o homem como pergunta radical por Deus, cuja resposta é Jesus Cristo. A *Gaudium et Spes*, portanto, é um documento de diálogo com a cultura moderna, e se a cultura moderna hoje se exacerba, o mesmo segue válido e atual, sendo possível e necessária sua re-interpretação.

2.1.1 Imanência e transcendência, interiorização e abertura

Sendo o ser humano uma unidade na pluralidade, verifica-se a necessidade de uma superação do dualismo, e de uma compreensão da estruturação relacional da pessoa. O homem é um nó de relações e dinamismos sem limite, voltados para todas as direções, em vista de uma realização plena e de um sentido definitivo. O ser humano é uno de corpo e alma, plural em suas relações. Importa, pois, a integração-inclusão das dimensões da relacionalidade humana (Rubio, 2001, p. 95 *et seq*), que são constitutivas da pessoa, a saber: imanência (consigo mesmo) e transcendência (com Deus, com os

⁶ Prefere-se o termo “antropológica” ao termo “antropocêntrica”, no que tange à virada rahneriana, por pressupor um antropocentrismo que não deixa de ser teocêntrico, dentro de uma visão que considera Deus como o impulso inicial e o sentido último da humanidade plena, mas nunca como quem tolhe a liberdade humana.

outros e com o mundo). Somente na relacionalidade o ser humano é pessoa (Ruiz De La Peña, 1988, p. 186).

2.1.2 Jesus Cristo, o homem novo, singular e plural

“Eis o Homem”! Jesus Cristo é a resposta aos interrogativos mais profundos do ser humano; nele se encontram a chave, o centro e o fim de toda a história humana (GS 10). O mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo encarnado; Cristo revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime; tais verdades têm nele a sua fonte e nele atingem a sua plenitude (GS 22).

Só em Jesus Cristo podemos encontrar a realização plena do que significa ser imagem de Deus, do que significa viver uma existência dialógico-relacional (Rubio, 2004, p. 109). Jesus Cristo é o ser humano por excelência, plenamente relacional, igual a nós – seres humanos – em tudo, menos no pecado. Ele é a máxima possibilidade para o ser humano, a dizer, aquele que é como o ser humano mais é chamado a ser.

Jesus Cristo é quem convida para uma vida digna e feliz, ou seja, correspondente à originalidade da criação e plena de realização e sentido. Ele traduz, em sua vida, o perfeito equilíbrio na integração-inclusão das dimensões da relacionalidade humana, mas não sem conflitos. Jesus Cristo é a plena realização e o pleno caminho do ser humano, não conhecendo o egoísmo, nem o imediatismo. Nele, o pecado fez um “curto-circuito”

Jesus Cristo, o homem novo, dá ao ser humano a verdadeira ciência sobre si mesmo. E, para a plena compreensão dessa verdade, é necessária uma cristologia existencial, uma relação pessoal com Jesus Cristo – de seguimento –, segundo Rahner (1989, p. 360), o que não é exclusivo aos cristãos.

2.2 As dimensões da relacionalidade humana, a partir do homem novo, na hipermodernidade

Sendo a hipermodernidade um fenômeno global, assim como a pós-modernidade, a qual envolve ou antecede a hipermodernidade, é certo que a análise da relacionalidade humana, feita a partir do homem novo, que é Cristo (universal), e adiante confrontada com as marcas do ser humano contemporâneo, tem validade para toda a humanidade, em todos os cantos do mundo. Mas se é igualmente certo que é a partir de Jesus (concreto) que a humanidade veio a conhecer a plena revelação dos mistérios de Deus e do próprio homem, nada mais pertinente do que situar a mesma análise, o que ora se faz a partir do “lugar”⁷ em que se está, a América Latina.

Vitor Feller (2006, p. 66), discorrendo prospectivamente em vista da V Conferência Geral do CELAM (Aparecida), argumenta justamente que não basta uma visão sobre o ser humano moderno e pós-moderno – e também hipermoderno, acrescente-se – sem considerar o preço que se paga por ele mesmo diante dos frutos dessas culturas. Igualmente, não basta uma visão abstrata de ser humano que não responda ou não morda os seus interrogativos fundamentais: quem é ele, que felicidade busca, o que é salvação para ele etc. É do chão desse ser humano, concretamente situado, e principalmente a partir das tantas cruces nele fincadas, mesmo que sem a ele se limitar, que se deve brotar a reflexão da antropologia teológica cristã.

⁷ Muito mais do que a um lugar geográfico, refere-se aqui a um lugar teológico, o que, quando se fala em América Latina, diz respeito aos pobres.

Na América Latina, portanto, não se pode, ao menos, esquecer – senão se deve nelas insistir – as questões da pobreza, das desigualdades estruturais, das oportunidades diferenciadas, dos direitos facilitados aos que mais podem, dos direitos negados aos que menos podem, da corrupção endêmica, dos lucros aviltantes de restritos segmentos, da miséria da grande massa, da violência e da insegurança, do individualismo galopante, da manipulação midiática, do consumismo frenético, da destruição da natureza, entre tantas outras realidades que também são marcadas pelo pecado, obviamente. São realidades desumanas e desumanizadoras que carecem de redenção, uma vez que desfiguram a criação neste lugar, e gerando, inclusive, o não-homem.

Dom Pedro Casaldáliga (1985, p. 27-29) indica as características que configuram o homem novo em contexto latino-americano, a partir do homem novo também situado que foi Jesus Cristo, enquanto Verbo encarnado, o homem verdadeiro que, obedientemente, sustentou até as últimas conseqüências o seu compromisso com a libertação do homem, fruto de sua profunda experiência de Deus e de sua opção pelos pobres: lucidez crítica (paixão pela verdade), gratuidade, liberdade desinteressada, criatividade, conflitividade assumida (paixão pela justiça), fraternidade igualitária, testemunho coerente e esperança utópica (tanto histórica, como escatológica). Conclui ele: “penso que esses traços correspondem aos traços do Homem Novo de Jesus”.

Nesse sentido, com base nas reflexões em torno da V Conferência Geral do CELAM é que se esquematizou o estudo das dimensões constitutivas da relacionalidade humana, a partir do homem novo, na hipermodernidade. Cumpre ressaltar que no Documento de Aparecida – no texto conclusivo – não há uma antropologia teológica explícita ou sistematicamente enunciada, mas tão somente presente em variados e isolados itens do mesmo, especialmente na terceira parte, sobre a vida de Jesus Cristo para nossos povos. Mas há uma antropologia teológica bastante clara na síntese das contribuições recebidas para a Conferência, a qual, mesmo não expressamente, segue o espírito da antropologia conciliar, cuja chave é o mistério de Jesus Cristo, o homem novo, principalmente conforme *Gaudium et Spes* 22.

2.2.1 A verticalidade-transcendência: a relação do ser humano com o transcendente

Na verticalidade-transcendência, inclui-se a espiritualidade ou mística do ser humano, em sua relação com Deus, que é Pai⁸, na qual somos filhos. Para Schillebeeckx (1969, 181-182), a própria liberdade do homem e sua existência horizontal estão fundadas na transcendência vertical. Neste item, analisa-se como se apresenta a inspiração cristã diante da crise de sentido e diante da idolatria dos bens terrenos.

2.2.1.1 Diante da crise de sentido, Jesus nos abre para a Vida da Trindade

O sentido da existência, visto em prisma cristão, sintetiza-se bem na afirmação de Agostinho (1984, p. 15): “fizeste-nos para ti, [Senhor,] e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”. O ser humano é imagem e semelhança de Deus, e a este é originalmente impulsionado.

Há que se reconhecer, no entanto, o valor da autonomia do ser humano, o que não se confunde, por sua vez, com a desnecessidade de balizas. Assim é que a relação com

⁸ Não se olvide que, em perspectiva cristã, o único Deus é Trindade: um só Deus em três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo.

Deus, sentido primeiro e último da existência humana, deve ser pessoal, dialógica e amorosa, a partir da experiência.

2.2.1.2 Diante da idolatria dos bens terrenos, Jesus nos apresenta a vida em Deus como valor supremo

A hipermodernidade, com seus numerosos sistemas de produção (de informação, principalmente), apresenta a felicidade na capacidade de consumir, donde surge a figura do hiperconsumidor. Nesse contexto, anuncia-se um “novo Evangelho: ‘Comprem, gozem, essa é a verdade sem tirar nem pôr’” (LIPOVETSKY, 2007a, p. 102).

É cabível e necessária, portanto, a denúncia de todo tipo de idolatria: ao deus-mercado, aos bens acumulados além do necessário para viver dignamente, via hiperconsumo, moda, luxo etc, às tecnologias, aos prazeres, a si mesmo (narcísica) etc. Não se pode admitir que os bens materiais sejam mais importantes que as pessoas e que o próprio Deus e seu desígnio salvífico, assim como que o ter ultrapasse o ser como valor ético. Não é possível servir a Deus e ao dinheiro, e há que se resgatar a importância de viver sobriamente.

2.2.2 A horizontalidade interpessoal: a relação do ser humano com o outro

Na horizontalidade interpessoal, vislumbra-se o ser humano situado dentro de uma comunidade humana, o que inclui a sua intersubjetividade, isto é, a sua relação com os outros seres humanos, na qual somos irmãos, formando a grande família humana. Neste item, analisa-se como se apresenta a inspiração cristã diante do individualismo e diante da exclusão.

2.2.2.1 Diante do individualismo, Jesus convoca para viver e caminhar juntos

É do plano de Deus a vocação humana à comunitariedade. O Concílio Vaticano II, já em 1965, denunciava o individualismo, bem como ressaltava a dimensão comunitária da pessoa humana. O ser humano é pessoa por estar aberto ao outro e só se realiza no relacionar-se com seu semelhante, como igual.

A vocação ao diálogo, à comunhão, ao *co-envolvimento* é uma característica insuprimível do ser pessoal (RIBEIRO, 2007, p. 107). O equilíbrio entre a liberdade (da individualidade) e a igualdade (na comunidade) deve ser oferecido pela fraternidade. O ser humano possui a vocação para “ser um mano” (ZWETSCH, 2002, p. 327).

2.2.2.2 Diante da exclusão, Jesus defende o direito dos fracos e a vida digna de todo ser humano

A sociedade de consumo, pautada no modelo econômico neoliberal, exclui uma grande massa de pessoas do acesso aos bens da vida. Diante do *cogito* atual, quem não consome, não “é”. O Magistério desaprova categoricamente toda forma de liberalismo e individualismo, pois é inconcebível uma oferta de vida de Cristo sem um dinamismo de libertação integral de todos, especialmente dos pobres.

Como Cristo, é preciso viver a compaixão, a partir de uma profunda ética de alteridade, numa abertura “à verdade que se comunica na proximidade concretíssima do outro” (FORTE, 2003, p. 116), e pela qual se veja o outro como rosto, como igualmente digno de respeito, e até mesmo como prioridade – pois é o Cristo! –, inclusive na diferença, e contra toda indiferença.

2.2.3 A horizontalidade material: a relação do ser humano com o mundo

Na horizontalidade material, vislumbra-se a atividade humana no ambiente onde o mesmo está situado, o que inclui a relação que o ser humano mantém com o mundo concreto, isto é, a sua grande Casa, na qual somos administradores. Neste item, analisa-se como se apresenta a inspiração cristã diante das estruturas de morte e diante da natureza ameaçada.

2.2.3.1 Diante das estruturas de morte, Jesus torna presente seu Reino de vida

O Reino de vida é o “projeto de Deus para toda a humanidade” (FELLER, 2004, p. 40). Num mundo de ideologias veladas, é preciso lutar em favor dos “altos interesses dos pobres”, a dizer, da vida em abundância para todos, até porque o capitalismo é uma negação do humanismo e, por assim dizer, do cristianismo.

Diante das estruturas de morte que assolam o mundo neoliberal, urge à fé cristã defender o que Paulo VI chamou de “civilização do amor”, e João Paulo II de “nova cultura da vida humana”. A nova cristandade deve ter por fim a pessoa humana e o bem comum, e não o lucro capitalista, cooperando para a erradicação das causas estruturais dos males que afligem a humanidade, especialmente as vítimas dos sacrifícios da “religião neoliberal”.

2.2.3.2 Diante da natureza ameaçada, Jesus convoca para cuidar da terra

A salvaguarda da Casa Comum é uma das utopias urgentes para o século XXI, diante do princípio de autodestruição (BOFF in SUSIN, 2006, p. 240); é necessário cuidar da Terra. Faz-se mister um momento sabático do crescimento econômico desenfreado, na linha do que Moltmann (1993, p. 419) chama de descanso ecológico, até porque são alarmantes as constatações sobre o atual quadro de degradação ambiental.

O holismo ecológico, paradigma emergente que pressupõe uma re-ligação do homem com toda a criação, considera a mútua referência do ser humano e da terra ou do universo interpenetrados, de tal forma que nos compreendemos como filhos da terra, carregamos dentro de nós o universo inteiro (SUSIN, 2003, p. 18-19).

Como “a tecnociência por si só não humaniza o mundo” (ZILLES, 2005, p. 702), é preciso encarnar a técnica e a ciência desenvolvidas em favor concreto do ser humano, como uma exigência ética, sendo também necessária uma melhor interpretação da própria noção de domínio do homem sobre as demais criaturas – como cuidado, inclusive.

2.2.4 A verticalidade-profundidade: a relação do ser humano com o próprio eu

Na verticalidade-profundidade, vislumbra-se o ser humano diante do seu “eu”, o que inclui a sua subjetividade, isto é, a sua relação consigo mesmo, na qual somos pessoas, com consciência e liberdade. Neste item, analisa-se como se apresenta a inspiração cristã diante da despersonalização e diante do subjetivismo hedonista.

2.2.4.1 Diante da despersonalização, Jesus ajuda a construir identidades integradas

Na hipermodernidade, vive-se um individualismo despersonalizante: o indivíduo autônomo, auto-suficiente e buscador de felicidade, que queria ser único e irrepetível afirmando-se sobre si mesmo, converteu-se em massa, numa solidão desenraizada e

desolada. Cabe perguntar, por exemplo, o que é a moda senão uma ditadura à individualidade?

Nesse contexto, são freqüentes as experiências religiosas intimistas, ou a apresentação de Jesus como um guru do individualismo, ambas situações inautênticas evangelicamente (diante da missão salvífica). A verdadeira liberdade se dá na transcendência, na “capacidade de realizar o que é definitivo” (RAHNER, 1989, p. 120), pressupondo responsabilidade, e pode ser exercida no espelho da prática de Jesus.

2.2.4.2 Diante do subjetivismo hedonista, Jesus propõe entregar a vida para ganhá-la

No mesmo processo de exacerbação do individualismo e de despersonalização, estabeleceu-se a civilização de Narciso, o ser “inumano” entregue ao hedonismo, princípio antropológico da sociedade hipermoderna. Para o indivíduo psicológico, “livre” das grandes disciplinas, o prazer individual e imediato é o único bem possível, princípio e fim da vida moral. Dono de um ego sem fronteiras, Narciso busca na sua realização íntima a principal finalidade de sua existência.

O hedonismo, ao qual Narciso acabou se escravizando, em pretensa liberdade, é uma enfermidade que fere a dignidade do ser humano, acostumando-o aos minimalismos éticos (à ética indolor), comuns na sociedade pós-moralista. E o relativismo, correlato ao hedonismo, afasta o ser humano dos critérios mínimos da autenticidade e da verdade.

Denunciar o consumismo e o hedonismo que reinam atualmente não configura mero discurso moralista, mas sim uma imperiosa exigência ética – de sobrevivência, inclusive – dos dias atuais. Da proposta de Jesus, espera-se uma resposta do ser humano, o qual existe porque é chamado à vida em Cristo. Este, pois, é o verdadeiro *cogito* da plena realização humana, segundo a fé cristã.

Como passagem do homem velho ao homem novo, portanto, há no ser humano hipermoderno a necessidade de uma verdadeira metanóia, de Narciso a Jesus, como se pode depreender do exemplo de Francisco de Assis (CHARRON, 1992).

Conclusão

É através da humanidade autêntica que se conhece a revelação de Deus na história, e é na vivência plena da mesma humanidade que se reconhece na mesma história o Deus da revelação. Quanto mais humano, mais divino, isto é, mais santo e, conforme os pressupostos assumidos, mais realizado é o ser humano em sua existência. Quem não deseja conhecer a si mesmo e realizar plenamente a sua mais sublime e verdadeira vocação? E a resposta afirmativa a essa questão, para a fé cristã, encontra eco na correspondência ao amor de Deus, que em Jesus foi perfeita.

O projeto histórico do homem novo, nesses tempos hipermodernos, passa por várias críticas a realidades que são ínsitas a esse modelo, quais sejam: do próprio individualismo, da competição desmedida, do consumismo alienante, da racionalidade tecnocrática, da mercantilização das relações humanas, da religião de acomodação e de fuga do compromisso ético, da utilização predatória da natureza, da injustiça social, especialmente nas relações internacionais, do sistema econômico que prioriza o lucro à dignidade humana etc. Importa a superação das dicotomias e unilaterismos não raramente vividos no âmbito teórico e prático da fé.

É no modelo da máxima solidariedade humana, encarnada em Jesus Cristo, que a humanidade deve se pautar; “essa solidariedade deve crescer sem cessar, até se consumir naquele dia em que os homens, salvos pela graça, darão perfeita glória a

Deus, como família amada do Senhor e de Cristo seu irmão” (GS 32), pois a glória de Deus é a vida [plena] do ser humano (IRENEU DE LIÃO, 1995, p. 433). Como ser para a felicidade (GESCHÉ, 2003, p. 123 *et seq*), o ser humano a encontra na correspondência à plena relacionalidade, a exemplo de Jesus Cristo.

Referências

- AUBERT, Nicole. (dir.) *L'individu hypermoderne*. Ramonville Saint-Agne: Editions Érès, 2006.
- BRIGHENTI, Agenor. *A Igreja perplexa: a novas perguntas, novas respostas*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- CASALDÁLIGA, Pedro. *Com Deus no meio do povo*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CHARLES, Sébastien. *L'hypermoderne expliqué aux enfants*. Montreal: Editions Liber, 2007.
- CHARRON, Jean-Marc. *De Narcisse à Jésus: la quête de l'identité chez François d'Assise*. Montreal: Paulines, 1992.
- CELAM. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas e Paulus, 2007a.
- _____. *V Conferência geral do episcopado Latino-Americano e do Caribe: síntese das contribuições recebidas*. São Paulo: Paulinas e Paulus, 2007b.
- DOCUMENTOS DO CELAM. Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.
- FELLER, Vitor Galdino. A antropologia cristã no magistério episcopal latino-americano. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, n. 45, a 21 (n. 3), p. 55-68, 2006.
- _____. *Jesus de Nazaré: Homem que é Deus*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FORTE, Bruno. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GESCHÉ, Adolphe. *O ser humano*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GONÇALVEZ, P. S. L.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- HIPERMODERNIDADE. In: Wikipedia, a Enciclopédia livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Hipermodernidade>>. Acesso em: 11 de dez. de 2006.
- IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1989.
- _____. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.
- _____. *A felicidade paradoxal: ensaios sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

- _____. *A sociedade da decepção*. Barueri: Manole, 2007b.
- LYOTARD, Jean-François. *O inumano: considerações sobre o tempo*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1997.
- _____. *A condição pós-moderna*. 7. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- MOLTMANN, Jürgen. *Deus na Criação: doutrina ecológica da criação*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- RAHNER, Karl. *Teologia e antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- _____. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- RAUPP, Klaus da Silva. *Ser humano cristão nos dias atuais: um estudo das dimensões constitutivas do ser humano, em face da sua autocompreensão nos tempos hipermodernos, à luz da antropologia teológica cristã desde Gaudium et Spes*. 2008. 193 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- RIBEIRO, Hélcion. *Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos?: antropologia teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001.
- _____. *Elementos de antropologia teológica: salvação cristã: salvos de quê e para quê?*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagem de Deus: antropologia teológica fundamental*. 4. ed. Maliaño: Sal Terrae, 1988.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *Deus e o homem*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática: volume I*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SUSIN, Luiz Carlos. (org.). *Teologia para outro mundo possível*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- _____. *A criação de Deus: Deus e criação*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- TEIXEIRA, Evilazio Borges. *Aventura pós-moderna e sua sombra*. São Paulo: Paulus, 2005.
- ZILLES, U. A *Gaudium et Spes* e as ciências. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 695-710, dez. 2005.
- ZWETSCH, Roberto Ervino. *Missão Como Com-Paixão: por uma Teologia da Missão em Perspectiva Latino-Americana*. 2007. 405 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.

Coronéis de batina: a atuação do clero na política municipal cearense (1920 – 1964)

*Prof. Dr. Pe. Edilberto Cavalcante Reis**

A figura do coronel *de batina* ocupa um lugar de destaque tanto na cultura política quanto no imaginário cearense. Encontrar histórias sobre padres políticos no interior do Ceará não é muito difícil. É só sugerir o tema que uma profusão de “*causos*”, com níveis maiores ou menores de verossimilhança, começam a jorrar. Histórias antigas que datam de tempos imemoriais. Histórias mais recentes que ainda podem provocar desconforto em alguns.

Para poder aprofundar estas questões, faz-se necessário definir um recorte cronológico e espacial, posto que escapa aos limites deste trabalho uma análise pormenorizada da atuação de todos os padres envolvidos em política na história do Ceará. Vale lembrar que, não foi preciso muito esforço para que, no início da pesquisa, fossem encontrados quase 40 padres envolvidos, em diferentes níveis, com a política municipal e estadual só no período estudado. Outro critério importante e que ajudou a definir o grupo de sacerdotes a ser pesquisado e que, metodologicamente, ofereceu boas condições para a análise foi o da matriz de formação comum. Os sacerdotes estudados, além do envolvimento com a política municipal, eram egressos do Seminário da Prainha, principal centro de formação sacerdotal, não só do Ceará, mas dos estados vizinhos. A partir de todos esses critérios, chegamos a construir um universo de pesquisa, integrando oito padres formados no Seminário da Prainha e que entraram no seminário entre 1925 e 1940: Cônego Domingos Rodrigues de Vasconcelos, Padre Hélder Pessoa Câmara, Monsenhor Jaime Felício de Souza, Padre Jonas Barros, Padre José Pereira de Oliveira, Monsenhor Luis Braga Rocha, Monsenhor Odilo Lopes Galvão e Monsenhor Odorico de Andrade

Logo de início é importante mapear o processo de construção, no Ceará, de uma cultura política marcada pelo clericalismo e, como isto se mescla com as características mais próprias da cultura política sertaneja: o mandonismo, o clientelismo, o uso generalizado da violência como instrumento coercitivo. Os *coronéis de batina*, são, em última análise, fruto da convergência de uma cultura religiosa marcada pelo clericalismo e de uma cultura política marcada pelo coronelismo. A trajetória histórica da formação desta cultura política que possibilitou o surgimento dos *coronéis de batina* começou nos princípios da colonização onde vaqueiros e jesuítas, cada um em sua realidade e com seus métodos próprios e diferentes de contatar com os grupos indígenas, deram início ao processo de colonização do Siará – Grande.

No alvorecer do século XVIII, quando cidades como Olinda, Salvador São Paulo e Rio de Janeiro já estavam prestes a comemorar seu segundo século de existência, boiadas vindas da Bahia, de Pernambuco e do Piauí irrompem pelo sertão cearense a dentro, seguindo os cursos, secos na maioria dos meses do ano, dos rios e riachos da região. Junto com o gado, guerra, morte e destruição dos grupos indígenas que aqui, por mais de um século encontraram abrigo contra a truculência dos colonizadores e a

* Doutor em História Social – IFCS / UFRJ; Professor de História da Igreja do ITEP – CE; Professor de História Geral da UECE.

insistência dos missionários em trocar suas culturas ancestrais por uma religião nova e desconhecida.

Junto com os colonos vinham também os padres. A estes não interessava a morte dos índios. Vinham representando um Deus-Guerreiro e uma Igreja em guerra: a derrocada do catolicismo no norte da Europa empurrara o papado para as terras do novo mundo. Importante era trazer os índios pra o grêmio da Santa Igreja, antes que os protestantes o fizessem.

Foram estas as duas nascentes da cultura política sertaneja. A presença dos grandes proprietários de terra e de gados, que se transformaram de meros colonos em potentados e que, depois do massacre aos grupos indígenas resistentes, mudaram os remanescentes em caboclos, importantes para a lida do gado e como seu braço armado; e a dos padres, mestres dos aldeamentos a quem coube a difícil tarefa de conduzir os índios à fé e introduzi-los nos costumes e na cultura européia. Assim evangelizar significava também civilizar, ensinar as normas de conduta social e política da cristandade ocidental. Entre estes costumes políticos estava também a obediência aos senhores e o respeito à hierarquia. Noções básicas que, com o passar do tempo, transformariam os caboclos em eleitores dóceis e fáceis de conduzir pelo *cabresto*.

Assim, podemos dizer que a cultura política sertaneja tem dois arquétipos principais: o *grande proprietário* de terras e de gado e o *padre-mestre*. Estas duas figuras, ao longo dos séculos, se reproduzirão assumindo feições distintas. O gado perdeu o lugar para o algodão, o café foi introduzido em outras áreas, etc. Os jesuítas serão expulsos do Brasil, em seu lugar vieram os capuchinhos com suas missões populares e depois foi a vez do clero diocesano com a criação da diocese do Ceará e, conseqüentemente, do Seminário da Prainha.

Chegando aos anos 20 do século XX, novos contextos históricos e eclesiais fariam nascer uma nova geração de padres que assumiria seu lugar na história política do Ceará como legítimos herdeiros da longa tradição de sacerdotes políticos cearenses. A década de 20 foi uma dessas décadas de transformações históricas profundas. Nela foram engendrados projetos para o país que, nas décadas seguintes, seriam postos em prática. Alguns dos grupos políticos mais importantes para a história nas décadas seguintes foram formados naquela década: os tenentes, os modernistas, os comunistas, e uma geração inteira de padres do Seminário da Prainha. Enquanto o mundo girava nos *loucos anos 20*, estes grupos ensaiavam seus primeiros passos que os levariam a ser protagonistas de primeiro plano da história do Brasil.

Aquela década emblemática termina com um evento catalisador: a Revolução de 1930. Este fato histórico, de importância capital para a história do país, foi um divisor de águas na história da república. Marcou o fim do que seria chamado daí em diante de Primeira República. Era o início de um novo momento político para o país onde estes novos atores sociais e políticos teriam a real possibilidade de atuarem como protagonistas, onde as idéias amadurecidas nos últimos dez ou quinze anos poderiam agora ser postas em prática. Momento novo que traz em si uma boa dose de alegrias e esperanças, mas também de incertezas e de medos. E tudo isto se traduziu nas tensões e conflitos que aconteceram entre estes grupos, pois o que para uns era esperança, para outros era incerteza; o que para uns era alegria, para outros temor.

Os projetos de Brasil que tenentes, católicos e comunistas tinham eram com certeza muito diferentes. Praticamente só tinham em comum dois fatores: em primeiro lugar, a certeza em graus diversos, de que o sistema oligárquico implantado no Brasil durante a República Velha tinha que ser superado e, em seu lugar, deveria ser construído um novo

projeto de país e que, neste projeto, cada um dos grupos em questão se escalava para ser o arquiteto e para apresentar-lhe as diretrizes. Em segundo lugar, uma indisfarçada fascinação pelas propostas autoritárias do totalitarismo. Numa certa medida, todos os projetos para o Brasil, sejam da direita, sejam da esquerda, foram construídos sobre os mesmos quatro pilares: a ordem social (para a direita representada pelo anticomunismo; para a esquerda, representado pela revolução), o trabalho, a pátria e a moral.

Chamou-nos atenção o entendimento estratégico existente entre as diferentes forças sociais em direção ao modelo de uma sociedade totalitária. Empresários, parlamentares, intelectuais, religiosos estruturam um discurso em torno de temas e imagens portadores de uma finalidade totalitária.

O mesmo pode-se dizer do ideário da revolução. Aqui cabe ressaltar que as dimensões do trabalho, pátria e moral, não obstante seu papel na construção desse ideário, podem ser captadas também em maior amplitude em meio às tentativas comunistas de contraposição à ordem em construção.¹

Depois do fim da Segunda Guerra e da descoberta dos horrores perpetrados pelo nazifascismo e por outros modelos de totalitarismo a direita ocidental teve que repensar sua adesão, explícita ou implícita, à solução totalitária, mas a guerra contra o comunismo alcançaria então seu clímax. Depois da guerra, a URSS passou a ser uma ameaça maior ainda, pois fazia agora parte, junto com os EUA, do seleto clube das potências nucleares. Agora, mais do que nunca antes, a nova superpotência comunista aproveitava para exportar a revolução para todos os pontos do planeta. Até mesmo no quintal dos EUA os soviéticos ousam plantar uma república comunista. A revolução cubana causa um frêmito nas elites da América Latina e faz soar o alerta máximo de perigo.

No Ceará, essa luta contra o comunismo ateu em expansão pelo mundo, assumiu o caráter de *guerra santa* e nela o clero teve um papel fundamental. A presença dos padres, no meio camponês e operário, aparecia como uma frágil garantia contra a influência do comunismo. A ordem era barrar, a todo custo, o avanço das células do comunismo. Valia até juntar as senhoras do Apostolado da Oração para montar guarda na estação ferroviária da cidade para ameaçar com palavras e atacar com hinos religiosos e gritos de guerra militantes que chegavam para uma reunião na cidade.

A partir disso podemos caracterizar aquela geração de padres formados sob o regime de neocristandade e marcados fortemente pela ideologia de Ação Católica e espiritualmente inspirados pela Doutrina Social da Igreja: *Restaurare Omnia in Christo!*² lema do Pontificado do Papa São Pio X e também grito de guerra da neocristandade. Motivação fundamental para ação pastoral e para o envolvimento de padres e leigos católicos com a política secular. Não é por acaso que, quase meio século depois, o pe. Odilo Lopes Galvão recorreu a este lema para explicar ao arcebispo, D. Antonio de Almeida Lustosa, seu envolvimento com a política municipal de Senador Pompeu: *Tive a mais reta intenção de restaurar tudo em Cristo. Não podia conceber a cidade governada por um grupelho de dissidentes e anti-clericais.*³

Ao longo das décadas seguintes à Proclamação da República (1889 – 1930) foram anos de um lento amadurecimento da Igreja católica no Brasil agora liberta das amarras

¹ DUTRA, Eliana. *O Ardil Totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30*. Rio de Janeiro / Belo Horizonte: Ed UFRJ / Ed UFMG, 1997., pp. 16 e 18.

² Restaurar Tudo em Cristo.

³ Correspondência do Pe. Odilo Lopes Galvão para o Sr. Arcebispo de Fortaleza D. Antonio Almeida Lustosa – Senador Pompeu 31.12.1956 – Arquivo de Sala de História Eclesiástica do Ceará. Fortaleza-Ce.

do padroado. Em 1916, D. Sebastião Leme em sua Pastoral, como recém-empossado arcebispo de Recife e Olinda, sintetiza muito bem o pensamento católico amadurecido lentamente nesses anos.

Si, de facto, não somos uma força determinante no regimen público do Brasil, é porque não temos a compreensão nítida dos nossos deveres sociaes, não cultivamos hábitos de propaganda, não recebemos tradições de disciplina.

Em uma palavra, falta-nos desenvolver aquella acção que, por interessar de perto à Igreja e à sociedade, muito bem é chamada acção social catholica (grifo do autor).

Deixamos o campo livre aos golpes audaciosos de insignificante minoria.

E nós que somos a maioria, não levamos a desaire o vivermos nivelados, sinão em condições inferiores, com seitas cujo proselytos podem ser numerados, tão poucos elles são.⁴

Esta carta é de suma importância para a compreensão daquele momento da história da Igreja no Brasil pois, em seu conteúdo, ela apresenta, ao mesmo tempo, uma síntese e um programa de ação. Um dos pontos mais importantes desta síntese programática era a necessidade de se constituir um episcopado vigilante e ativo, auxiliado por um clero formado para ocupar uma condição de comando, dentro e fora da Igreja. Também passou a investir na organização do laicato católica através da Ação Católica, a exemplo do que ocorria na Europa. Presente em todos os campos da vida social, a Ação Católica não poderia perder de vista a atuação dos católicos na vida política.

A tentativa infrutífera de se organizar um partido católico, no alvorecer da República fez com que a Igreja no Brasil tomasse um caminho próprio. Enquanto em todo o mundo se organizavam Partidos Católicos, Partidos Democratas Cristãos, ou Partidos Sociais Cristãos, no Brasil a Igreja optava por um organismo suprapartidário que acompanharia de perto o programa dos partidos políticos e as propostas dos candidatos. Assim, aqueles candidatos que em suas propostas e em seu perfil (não poderiam ser protestantes, espíritas, comunistas, maçons ou liberais) concordassem com a orientação política da Igreja, seriam formalmente apoiados pela Igreja que iria indicar seus nomes ao eleitorado católico. Este organismo era a Liga Eleitoral Católica (LEC).

No Ceará, o marco para que a Igreja católica pusesse em movimento essa verdadeira máquina política foi a eleição do pastor presbiteriano Natanael Cortez, para deputado estadual em 1929. Em 1933, quando da eleição da Assembléia Nacional Constituinte, a situação seria bastante diferente. O eleitorado católico cearense elegeria, maciçamente, candidatos indicados pela LEC. Daí em diante, até o golpe de 1964, ela teve um papel fundamental na política eleitoral cearense. Influenciou decisivamente nos resultados das eleições cearenses em todos os âmbitos (estadual, municipal e federal).

Uma interessante surpresa nos aguardava ao analisar as possíveis articulações entre a práxis política dos *coronéis de batina* e as propostas da LEC e os comprometimentos políticos dos padres com o Integralismo. Ao iniciar a pesquisa imaginávamos que o clero podia ser dividido, no tocante à sua ação política, em três modelos (padres ideológicos, padres chefes políticos e padres padres-prefeitos) e que esta divisão se dava por causa de uma maior ou menor capacidade de reflexão política da parte do padre. Descobrimos que de fato, por uma questão didática podemos fazer essa divisão, entretanto, o padre-coronel (seja aquele que se manteve sempre como chefe político,

⁴ CARDEAL LEME. *A Carta Pastoral de S. Em. Sr. Cardeal D. Leme quando arcebispo de Olinda saudando os seus diocesanos*. Petrópolis: Ed. Vozes, s/d, p. 27.

seja aquele que assumiu cargo eletivo) e o padre-ideólogo são frutos de um mesmo processo e se uns optam por este ou por aquele modelo é muito mais por causa das situações específicas diante das quais os mesmos se encontravam em suas realidades pastorais.

A partir desse horizonte onde cruzamos as grandes balizas teológicas e eclesiais nos quais estão inseridos aqueles representantes da geração de padres estudada com as principais categorias em jogo na cultura política da região, podemos perceber como se dá a inserção daqueles sacerdotes como importantes atores no cenário religioso, social e político do Ceará.

Primeiramente como sacerdotes, o seu trabalho pastoral. Suas principais preocupações e seu labor cotidiano a partir de uma perspectiva eclesiológica que considera como missão do padre a de *salvar almas*. Mas isto significa também trazer soluções para graves problemas sociais encontrados pelos padre entre os seus fiéis, especialmente os mais pobres. Problemas estes que os tornavam presas fáceis, seja da truculência dos grandes potentados seja da sedução de ideologias anticristãs como o comunismo.

O campo da ação social era considerado na época o campo por excelência para a atuação dos cristãos no mundo. No lado oposto, como o lugar de perdição para os padres que nele teimassem em ingressar, estava o campo da política. Podemos afirmar que a consciência da importância da atuação social, mesmo sem ser explicitada ou definida em um corpus doutrinário especialmente pensado para tanto, sempre esteve presente em todos os momentos da Igreja. A *Diaconia* (palavra grega que significa serviço) foi desde os primórdios da Igreja junto com o *Martírio* (testemunho) e o *Kerigma* (anúncio explícito do evangelho) três importantes colunas de sustentação da Igreja em sua caminhada histórica. No século XIX, em meio ao clima generalizado de rejeição aos ensinamentos da Igreja, especialmente no meio dos mais pobres das sociedades industriais, o papa Leão XIII começa a sistematizar uma doutrina que oferecesse aos católicos um paradigma para seu serviço junto aos mais abandonados da sociedade. Acrescida e desenvolvida por pontífices posteriores, esta doutrina seria chamada Doutrina Social da Igreja (DSI). Era justamente tendo por base esta doutrina que os padres pautavam sua ação social.

Primeiro, porque a Igreja já tinha uma prática milenar nesse campo (o da ação social) e, segundo, porque há algum tempo setores da própria Igreja clamavam por uma intervenção magisterial que levasse todo o corpo eclesial ao um compromisso com a causa dos trabalhadores e dos pobres em geral, maiores vítimas da desumanidade do capitalismo que triunfava ao custo do sangue e do suor dos trabalhadores. Quem falaria por eles? Quem denunciaria a opressão que pesava sobre suas costas? A condição desumana dos trabalhadores das minas de carvão? A desumana exploração do trabalho infantil? A falta de condições mínimas de vida digna das famílias proletárias? A dupla exploração do trabalho feminino?

A Igreja perdera o proletariado! Constataram alguns setores da Igreja mais próximos do operariado e mais sensíveis a seus sofrimentos. O comprometimento da Igreja com o *Antigo Regime* a deixara cega para as mudanças rápidas que o Ocidente havia sofrido desde a Queda da Bastilha em 1789. Qual seria o caminho a ser percorrido pelos cristãos? A resposta para algumas destas questões foi dada em um dos documentos mais importantes do Magistério da Igreja: a encíclica *Rerum Novarum*. Importante não pelo seu conteúdo que foi, em muito, superado por documentos posteriores, mas sim pela

novidade das questões tratadas. Uma novidade um tanto quanto atrasada (uns cem anos pelo menos), mas sempre bem-vinda. Era o nascimento da Doutrina Social da Igreja.

A partir do momento em que o papa abençoa o campo social, o trânsito de católicos, especialmente de padres e religiosos, por ele passou a ser grande, mesmo se em alguns pontificados seguintes se continuou a ver com desconfiança a presença de padres entre operários e de cristãos em movimentos classistas. Nem mesmo as tensões entre católicos sociais e católicos integrais, e as perseguições e desconfianças de que eram vítimas os primeiros, fez arrefecer os ânimos. Mesmo sob desconfiança, ainda cresciam os movimentos católicos que se empenhavam em ser uma presença da Igreja no meio operário, ajudando na sua promoção humana e no seu crescimento espiritual, funcionando como um dique contra o avanço de ideologias que levassem os operários para longe da fé em Cristo e dos ensinamentos da Igreja.

Nesse ponto o seminário do Ceará foi precoce. A presença de religiosos lazaristas franceses, que já se identificavam com estas idéias muito antes de serem proclamadas como doutrina da Igreja, foi importante para sua propagação em meio ao clero do Ceará. Os futuros padres eram formados entre leituras e debates das obras de S. Tomás de Aquino e dos ensinamentos sociais dos papas. O resultado disto foram gerações de padres com a consciência de que a sua tarefa era a de salvar almas, mas que isto não os isentava de cuidar do corpo de seu rebanho: nada do que é humano pode ser estranho ao cristão.

Chegando a suas paróquias ou mesmo assumindo a assessoria de algum movimento da Ação Católica, os jovens padres carregavam consigo esta consciência. Faltava somente o contato com a realidade dos pobres para que esta se tornasse ação. E esta realidade era a mais dura possível. Com certeza nenhum texto de Tomás de Aquino e nenhuma linha da *Rerum Novarum* ou da *Quadragesimo Anno* os preparou para o espetáculo dos retirantes durante as muitas secas que assistiriam: a procissão dos famintos, desesperados e desvalidos. Entregues nas mãos da morte pelos poderes públicos controlados por uma oligarquia corrupta que, principalmente nos tempos de calamidade, se aproveitava para se banquetear e se locupletar às custas dos flagelados.

Nenhuma aula de teologia sacramentária os havia preparado para dar a extrema unção a jovens senhoras pobres que morriam de parto, deixando na orfandade uma porção de pequenos que cresceriam sem o carinho materno. Também a falta de perspectiva para os jovens feria a consciência social-cristã daqueles padres. Assim, aos poucos, onde o poder público faltava com a sua missão, os padres, herdeiros legítimos dos padres-mestres dos aldeamentos, entravam em cena: escolas técnicas e normais, maternidades, hospitais e farmácias, estradas e açudes eram construídos, unindo a comunidade e cobrando das autoridades “competentes” os recursos necessários. Assim, aos poucos, quase que sem perceber, os padres iam passando do campo social para o da política. Só faltava agora um último empurrão.

A ação social dos padres reforçava toda a força da sua autoridade junto às comunidades, especialmente as mais carentes. O padre era o pai dos pobres. Ao comparar o padre com as demais autoridades municipais (prefeito, delegado, juiz) ou com os homens de “bem” (comerciantes, fazendeiros), o povo entendia que ele era a única personalidade importante com quem os desvalidos podiam contar. Alguém pode argüir o caráter ideológico dessa ação social da Igreja, mas, independente das motivações ideológicas, a leitura que o povo fazia, o aproximava mais e mais da autoridade dos vigários e estes souberam muito bem capitalizar tudo isso.

Uma outra característica que ficou na memória das pessoas até hoje, e que diferenciava a distribuição de alimentos feita pelos padres daquela feita pelos governos, era a seriedade com que o processo de distribuição acontecia. Enquanto na distribuição feita pelos governos boa parte não chegava aos famintos e sim aos bolsos de comerciantes e atravessadores, na distribuição feita pelos padres não encontramos nenhum relato de desvio. Pelo contrário, os padres zelavam para que o alimento chegasse, de fato, a quem necessitava:

A comida que o mons. Odorico recebia para distribuir era tão boa que mesmo as pessoas que tinham alguma coisa queriam. Eu mesma adorava uns queijos que ele distribuía. Ai falava: oh monsenhor me vende um queijo desses? Ele dizia todo aperreado: posso não minha filha...posso vender não! Ai eu falava: então eu troco. Ai pedia minha mão para trazer um queijo de coalho da fazenda e levava para trocar. Ai ele dizia: agora sim.⁵

Tendo em vista as práticas conhecidas pelo povo do que os políticos faziam com o que deveria ser distribuído em momentos de catástrofe e mesmo com as verbas públicas e com o dinheiro dos impostos, esse tipo de prática aumentava ainda mais o prestígio político do padres, especialmente entre os mais pobres. Com a onda de modernização política que sucedeu à revolução de 30, os padres estavam construindo um eleitorado fiel, para si ou para seus candidatos, nas décadas seguintes. O “leite do padre”⁶ passou a ser moeda de troca importante na política municipal cearense do período. E mesmo quando o padre assumia cargo eletivo e contava com todo o apoio da máquina municipal e com as verbas do Estado, ainda assim, ao recorrer ao seu povo era atendido prontamente. Isso aconteceu quando o padre Odilo, já prefeito de Senador Pompeu, precisou de ajuda para a construção do mercado público municipal. Foi só apelar para o povo simples e conseguir, ou a ajuda de que necessitava, ou simplesmente exercitar, mais uma vez, a sua capacidade de liderança e autoridade moral. Durante a construção do mercado o pe. Odilo: *“arrumava um monte de lata de gás [querosene], ai botava todo mundo para carregar areia do rio e botar ali onde hoje é o mercado”*.⁷

Mas não foi só de ações caritativas de açudes, barragens e estradas que o projeto social e político do clero cearense de então se constituía. Paralelamente a esta preocupação com a infra-estrutura e com o socorro imediato dos abandonados, havia um projeto de maior alcance e que deveria trazer a definitiva redenção do sertão de suas misérias mais profundas e antigas. Ele visava quebrar o círculo vicioso da miséria que se retro-alimentava ao longo dos anos e dos séculos: a miséria econômica alimentando a miséria social que, por sua vez, alimentava a miséria cultural, que por sua vez alimentava a miséria política e esta, cuidava para que a cadeia sem fim de miséria, subserviência e morte nunca se rompesse mantendo os sertanejos numa situação que muito pouco, tem mudado até hoje.

Este projeto era a educação. Educar todas as camadas sociais: formar uma elite, obviamente comprometida com os ensinamentos da Igreja e que pudesse ser porta-voz de suas demandas e de seus interesses. Mas também educar os pobres. Educar para o

⁵ Entrevista: D. Vilanir Gonçalves. Tauá, 29 de junho de 2007.

⁶ Entre os gêneros de primeira necessidade que chegavam para serem doados pelos padres, o que ficou mais famoso foi o leite em pó doado pela Cáritas Internacional. O leite em pó chegava acondicionado e grandes latas e era algo absolutamente desconhecido dos sertanejos. Logo em cada município ficou conhecido com o nome do padre que distribuía: em Aracoiaba era o Leite do Pe. Domingos, em Senador Pompeu, o leite do pe. Odilo, em Quixadá, o leite do pe. Luiz, em Mombaça, o leite do pe. Zé Pereira, em Tauá, o leite do pe. Odorico, etc.

⁷ GIOVANAZZI, João Paulo. *Migalhas do Sertão*. Senador Pompeu / Trento: La Reclame, 1998., p 98.

trabalho, para romper a miséria, mesmo que não se cogitasse, nem em sonho, uma radical transformação das estruturas sociais. Os padres, envolvidos na luta por conscientização política, sindical e classista, ou na luta pela reforma agrária (na lei ou na marra), seriam os de uma geração imediatamente posterior à que estudamos. Por enquanto, os padres estavam preocupados em formar e qualificar trabalhadores honestos, pacatos e cumpridores da lei. Convenhamos, algo melhor do que simples matutos submetidos às piores condições possíveis. Seres mantido abaixo da condição humana e que ainda deveriam agradecer, sem titubear, as migalhas que caíam das mesas fartas de seus senhores. Senhores estes que enriqueciam, quase que invariavelmente, às custas de sua miséria e de sua morte.

O que nem o papa, nem os bispos esperavam era que o zelo pelo bem comum, pedra fundamental da DSI, levasse tantos padres de volta para os domínios “*corrompidos*” da política partidária. Entrando pelo campo do social (anexo ao campo religioso), os padres acabaram desembocando no campo político. É importante ressaltar que munidos com um poderoso capital simbólico trazido destes campos e que será fundamental na sua transformação em líderes políticos locais ou em ideólogos influentes de movimentos políticos. Outra contradição digna de nota é que foi a própria Igreja que, em um certo sentido, direcionou os padres dessa geração para a política partidária.

Os padres viam as necessidades do povo e queriam fazer alguma coisa. Infelizmente seguiram a política dos outros: do clientelismo, do mandonismo, da política de favores e até da violência. Essa era a política que eles conheciam. Mas qual foi a formação política que eles receberam? O seminário não os preparou para o que iriam enfrentar⁸

É impossível negar que todo essa gama de projetos sociais e religiosos, nos quais o clero se envolvia, tinha um forte teor político. Mesmo quando o padre não tinha uma explícita intenção político-partidária, como negar a sua força como chefe político? Era só uma questão de tempo e possibilidade, e o padre estaria mergulhado até o pescoço nas questões da política municipal e mesmo estadual.

Quatro fatores podem ser apresentados como responsáveis por esse envolvimento na política partidária. Em primeiro lugar, a formação autoritária recebida no seminário. Apesar de não se falar em política durante a formação sacerdotal, os futuros padres eram preparados para serem lideranças que não aceitavam questionamento. Aprendiam a não discutir as ordens dos superiores e a cobrar esse mesmo tipo de atitude dos seus subordinados. O padre é sempre quem tem a última palavra junto a seus fiéis.

Em segundo lugar, as determinações da cultura política local. Os padres se viam inseridos em um contexto nas quais historicamente os padres tinham uma participação decisiva na vida política de suas comunidades e eram cobrados por todos nesse sentido. Quando chegavam nas comunidades, muito rapidamente os coronéis locais procuravam uma aproximação com o novo vigário no sentido de captá-lo para seu grupo político, ou no mínimo, manter um silêncio de cumplicidade alimentado por benefícios de ordem financeira.

Nos somos de um tempo em que o padre saía do seminário com a certeza de que ‘fora da Igreja não havia salvação’. Quando ele chegava na paróquia era com essa mentalidade. Aí encontrava um espaço para ele ocupar, no início, como ‘cabo eleitoral’. Depois começava a subir, ganhar autoconfiança e daí queria mais espaço.⁹

⁸ Entrevista: Pe. João Salmito Filho Fortaleza: 10 de julho de 2007.

⁹ Entrevista: Pp.. João Salmito Filho, Lauro Mota e Helmas. Fortaleza: 10 de julho de 2007.

A tácita aliança, entre o padre e as elites locais, acontecia sempre no contexto do impacto sofrido pelo jovem padre com a realidade encontrada de miséria e abandono do povo. As pessoas recorriam ao padre na esperança de que este seria capaz de trazer algum alívio para suas dores. Mas o que fazer? Como responder a esses apelos desesperados? Era nesse ponto que começava o lento processo de engajamento do vigário na política de seu município. Tudo o que eles haviam aprendido no seminário sobre a política ser um lugar de ruína para o sacerdote, todas as proibições canônicas, tudo vai sendo aos poucos relativizado pelo padre diante da realidade que interpela seu coração de pastor. Segundo palavras do próprio pe. Luiz Braga Rocha, o ideal do padre quando saía do seminário era *fazer algo pela salvação das almas e também pelo bem da sociedade*.¹⁰

Paralelamente a esta atuação em favor do povo a instituição os convoca para a guerra! A Igreja deveria marcar sua presença de força nas eleições (dos anos 30). Deveria deixar de ser uma instituição isolada e exilada das decisões políticas e assumir o lugar que lhe era devido por ser a religião da maioria esmagadora do povo brasileiro. Foi assim que, obediamente respondendo ao chamado dos bispos para organizar a Liga Eleitoral Católica, aqueles jovens padres que aprenderam no seminário que *a política era a ruína das melhores iniciativas de um sacerdote*, se viram mergulhados de corpo e alma na política municipal. Formados, entre outras coisas, para exercer liderança em meio ao povo cristão, não demorariam a se destacar como lideranças políticas e a gostarem disto. Agora nem os anátemas e nem as sanções canônicas, nem as admoestações dos superiores os retirariam da condição de lideranças políticas.

Era esse o caminho, sem volta, que o padre tomava para a política. Alguns eram mais discretos, como o pe. Domingos que, ainda hoje, tem fama de apolítico em Aracoiaba, pois nunca subia em palanque, nem defendia abertamente qualquer candidato (apesar das pessoas saberem quem ele apoiava!). Outros eram, discretos, mas não muito, assumindo publicamente uma atitude política mas sem entrar em qualquer partido, pelo menos formalmente. E outros, acabavam entrando de cabeça no processo político, o que lhes valia vitórias, mas também graves incômodos: indisposição com a hierarquia, briga com colegas padres e luta aberta com outros grupos políticos no município.

A oposição dos grupos políticos tradicionais acontecia, na maioria das vezes, quando o padre começava a deixar de ser um simples *cabo eleitoral* e passava a ser uma liderança com potencial para ameaçar a hegemonia do grupo. Quando o padre começava a assumir a atitude *estou acima dos grupos*, passava de aliado a um concorrente. Quando começava a trazer melhorias, especialmente para a vida dos mais pobres, e estes começavam a reconhecê-lo, aí ele se tornava inimigo político. Era justamente neste ponto que o padre tinha que buscar identificação com outros grupos da política local. Neles, ele encontrava apoio, segurança e os meios para garantir o contato com as lideranças estaduais que lhe poderiam oferecer condições de tocar para a frente seus projetos sociais.

Os padres políticos transitam, munidos de todo este capital simbólico, do campo religioso para o campo político. Convertem-no em elemento de afirmação e em fonte de justificação de sua ação política. As convicções religiosas do cristianismo, ligadas à salvação, à vida eterna, ao comportamento ético e moral, são transformadas em mediações possíveis entre os dois campos. Afinal de contas, o cristianismo é uma religião que se baseia na *Encarnação do Verbo de Deus que se fez carne e habitou entre*

¹⁰ ROCHA, Luiz Braga. *Dados Históricos da Freguezia de Jesus, Maria e José de Quixadá (1931-1967)*. Manuscrito. Arquivo da Cúria Diocesana de Quixadá. Quixadá-Ce.

nós . Isto significa que os seus ensinamentos não se restringem somente à busca de uma salvação no Além, na vida eterna, mas dedicam-se também, com igual afínco, à construção, já aqui na terra, mesmo que de modo ainda imperfeito, daquela felicidade que se espera viver no céu de um modo pleno. Daí a possibilidade de, tanto clérigos quanto leigos, transformarem a sua esperança escatológica em motivação para a militância política.

À indiferença básica pelas realidades temporais de cristãos que voltam todos os seus pensamentos para a outra vida opõe-se uma espiritualidade da encarnação que leva a sério a prefiguração do reino a ser construído desde aqui em baixo, o engajamento da Igreja que une o homem ao Cristo, a salvação não individual mas coletiva de toda a humanidade.¹¹

Tudo isso nos leva a considerar o quanto o religioso oferece uma chave de leitura para o político. E mais do que isso, representa um reforço, seja para a simples militância política, seja para o engajamento na construção de uma mentalidade de pertencimento, como cidadão, a uma determinada comunidade política. O pe. Luiz Braga Rocha é quem atenta para esse ponto quando afirma ter percebido no povo de Quixadá pouco espírito de colaboração e de união¹². Foi necessário um processo de educação para a vida política no qual o padre se empenhou ao mesmo tempo em que construía igreja, hospitais e escolas.

Apoiar os projetos políticos da Igreja, legítima intérprete da vontade de Deus, torna-se uma questão fundamental para a salvação das almas, para padres e para leigos. O compromisso com o céu começa aqui na terra: *seja feita a tua vontade, assim na terra como no céu*. O conjunto dos fiéis também percebe e apresenta a ação política como parte da missão profética da Igreja. Mobilizar os fiéis para a luta político-eleitoral, contra aqueles que se colocam contra o programa político da Igreja é defender o rebanho de Cristo do mal que também é encarnado nas instituições e nos projetos políticos anti-cristãos. Desta forma, mesmo o recurso aos métodos da política tradicional, que pouco se coadunam com o espírito cristão, como a compra de votos, o aliciamento de eleitores e, até mesmo o recurso à violência, podem ser identificados, respectivamente, com a prática da caridade e com a aplicação da justiça divina contra os pecadores que não se arrependam e reincidam no pecado.

Podemos chamar os *coronéis de batina* de neocoronéis ou de coronéis do pós-coronelismo, mas temos de reconhecer em sua ação política traços importantes que os colocam como herdeiros diretos da tradição do coronelismo e da cultura política do mandonismo. Exerciam um controle bastante estreito sobre o eleitorado, tendiam a privatizar o poder público em favor de seus interesses e de seu grupo. Gozavam de uma autoridade, haurida de seu capital simbólico religioso, que reforçava o seu papel como árbitro social. Na verdade o *coronel de batina* trás para o campo da política o poder de mediação entre o céu e a terra que tem como sacerdote. Despindo-se do linguajar canônico e das sutilezas da escolástica, o *coronel de batina* é um homem que fala a linguagem do povo do sertão. Transita, desta forma, pelo horizonte de sentido do povo e nele encontra o seu lugar. Por isso nem mesmo as acusações de infidelidade ao voto de castidade ou do recurso à violência que podem horrorizar os católicos mais piedosos dos tempos atuais, antes reforçavam-lhe a fama e, assim, o poder e a autoridade de que

¹¹ COUTROT. In: RÉMOND, Réne (org). *Por uma História Política*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003, p. 335.

¹² Entrevista: padre Luiz Braga Rocha. Quixadá, 06 de maio de 1984. Arquivo do NUDOC / UFC, Fortaleza – Ce.

gozava. *Hora ele é padre mas também é homem!* Pude ouvir muitas vezes no final das entrevistas. E na sua condição de *cabra macho* em pleno uso de suas funções, não era de estranhar que tivesse mulheres e filhos. E como coronel era senhor de homens e também de mulheres. Nem se precisa de muito esforço para explicar o recurso ao uso da violência. Era uma forma de se fazer respeitar pelo povo e por seus iguais (os outros chefes políticos) e de se defender de seus desafetos.

Em outras palavras, foi justamente a ruptura com o modelo clássico de coronel que possibilitou a existência dos *coronéis de batina* (e das outras novas tipologias de coronéis). Ao mesmo tempo em que as mudanças possibilitavam o surgimento desta nova categoria, também marcava a data de seu desaparecimento. As mudanças políticas pelas quais o Brasil passou a partir dos anos 60 e as transformações eclesiais advindas do Concílio Vaticano II varreram impiedosamente os *coronéis de batina* da cena política cearense e brasileira. Podemos afirmar que este fenômeno desapareceu com a geração de padres que o *inventou*. Aliás, já ao final dos anos 60, a maioria deles já estava aposentada da política por não conseguir o mesmo sucesso em suas aventuras eleitorais, nem a mesma fidelidade de seus antigos aliados.

Expressões de arte na catequese: a poética e a teatralidade de mãos dadas com o processo catequético, hoje.

Maria das Graças Ferreira de Araújo*

Roteiro da comunicação

Fala-se bastante sobre a necessidade da *interdisciplinaridade* para uma nova metodologia na educação. Há um processo de atualização metodológica que se refere ao discernimento de técnicas ou dinâmicas na condução prática das disciplinas, em que conteúdos e métodos se interpenetram.

As expressões de artes a serviço das ciências acadêmicas, vêm crescendo consideravelmente neste campo nas últimas décadas.

Por isso, quero apresentar duas expressões de arte que com suas reais finalidades, podem ser úteis e essenciais para a catequese em seu processo catequético.

Diante dos desafios atuais enfrentados pelo ERE (*Ensino Religioso escolar*) e em vista dos princípios iluminadores e orientadores para a ação evangelizadora das instituições católicas de ensino na Arquidiocese de Belo Horizonte (apresentado em Abril/2008), urge uma maior atenção com a pastoral de catequese - observando orientações e normas específicas das “*Diretrizes do Processo Catequético*” - em fase final de elaboração. Visto que, as chances de sobrevivência ao ensino, estudo e vivência da religiosidade, da religião e da fé na sociedade contemporânea, encontram-se um tanto quanto fragilizada.

O Teatro e a Poesia, estes dois elementos, se bem compreendidos e levados a sério, podem ser instrumentos fortíssimos, auxiliares fantásticos e bom suporte para ajudar na re-construção, re-formulação e nas novas exigências de um atual projeto catequético. Que prima por re-conduzir o *ERE* e a *Catequese*, cada qual, aos seus devidos objetivos e espaços de atuação.

Inserir estas expressões, aplicando-as, valorizando-as e indo de encontro com as Diretrizes do DNC – Diretório Geral para a Catequese, é mostrar uma alternativa, uma possível linha de ação evangelizadora, pautada pela urgente tentativa de *transdisciplinaridade*.

Proponho, nesta comunicação, uma abertura na visão significativa de se educar para o cultivo da religiosidade e irradiação da fé, a partir das expressões artísticas e culturais de assimilação e acolhimento prazeroso – *o Teatro e a Poesia*.

Para isso, enfocaremos primeiramente um pouco da história do *Ensino Religioso* no Ocidente, para melhor contextualização do tema, depois partiremos para a tentativa de esclarecimento da diferenciação entre *Catequese e Ensino Religioso Escolar* (ERE) – seus benefícios e conseqüências. Só então, adentraremos nas expressões de arte propriamente ditas e toda sua contribuição para a catequese, hoje.

Na abordagem catequética, o ato de ensinar e aprender exerce forte poder na sociedade, formando atitudes e padrões de comportamentos, diante da verdade da mensagem, estimulando a busca, experimentações e descobertas.

* Mestranda em Ciências da Religião – PUC/MG

A poética e a teatralidade encaixam propostas de valores e podem ser poderosos instrumentos a serviço da tentativa de se construir uma consciência libertadora. Buscando, a partir de projetos educativos, promover a formação integral da pessoa, sua identidade eclesial e cultural.

Essas expressões com certa dose de utopia são necessários mediadores entre uma sociedade em grave crise e pessoas que têm o direito de alimentar sonhos e esperanças.

As artes são capazes de proporcionar “linhas” para as pessoas poderem decolar em seus sentimentos e pensamentos.

Com a dimensão poética e a criação teatral, busca-se um des-velamento do mistério, tanto do ser humano como de sua relação com Deus e com o Outro, superando possíveis lacunas – limites de liberdade nas manifestações religiosas, no diálogo e na vivência de fé – deixadas na história, pelo *Ensino Religioso Escolar* (ERE) e pela *catequese tradicional*.

A força comunicante, comungante, ousada e criativa, de uma evangelização pós-moderna, perpassa pela referência e parceria com as formas de expressões artísticas, no aspecto de uma espiritualidade cristã atualizada e encarnada, numa sociedade plural.

A poética e a teatralidade de mãos dadas com o processo catequético estruturam-se, mostrando pertinente contribuição à Ação sócio-religiosa-cultural de “*sustentabilidade evangelizadora*”, na realidade secularizante, hoje.

Palavras-Chave: Catequese, Ensino Religioso, Evangelização, Igreja, Teatro e Poesia.

GT Protestantismo ontem e hoje

O neopentecostalismo e os marginalizados: uma resistência alienada diante das ameaças à sobrevivência da vida

*Flávia Luiza Gomes Costa**

... Igreja é a casamata de nós.
... Lá as coisas dilacerantes sentam-se
ao lado deste humaníssimo fato
que é fazer flores de papel
e nos admiramos como tudo é crível.
... Lá sou corajoso
e canto com meu lábio rachado:
glória no mais alto dos céus
a Deus que de fato é espírito...
Lugar sagrado, eletricidade
que eu passeio sem medo.
Adélia Prado

1. Introdução

O pentecostalismo brasileiro é compreendido, por Freston (1994), como uma história de “três ondas” ou fases de implantação. O neopentecostalismo, denominação utilizada por Ricardo Mariano (1999) para se referir à terceira fase, teve início em 1970 evidenciando um surto de crescimento nos anos 80, tendo como público majoritário indivíduos pertencentes às classes economicamente menos favorecidas. O Rio de Janeiro, economicamente decadente, é onde a terceira fase pentecostal brasileira começa e se firma.

O neopentecostalismo é responsável por mudanças no estereótipo, crenças e comportamentos dos pentecostais, configurados pelas igrejas correspondentes às duas primeiras fases, nas quais tanto o sectarismo quanto o asceticismo contracultural eram fortemente acentuados. O pentecostalismo é assim configurado com um forte caráter sectário criando uma prática religiosa típica com regras de vida que distinguem visualmente e socialmente o grupo. Mesmo que sejam inegáveis as transformações pelas quais essas igrejas têm passado, fato é que, são os

neopentecostais que realizam as mais profundas acomodações à sociedade, abandonando vários traços sectários, hábitos ascéticos e o velho estereótipo pelo qual os crentes eram reconhecidos e, implacavelmente, estigmatizados. (MARIANO, 1999, p. 8).

Além de ter abolido marcas distintivas e tradicionais do pentecostalismo, os neopentecostais também inauguraram novos ritos, crenças e práticas, onde os costumes e comportamentos foram relaxados, estabelecendo novas formas de relacionamento com a sociedade. Para Passos (2005), o seguimento neopentecostal é expressão da adaptação

* Mestranda em Ciências da Religião, PUC Minas; Bolsista FAPEMIG.

do paradigma pentecostal ao capitalismo tardio, respondendo, paradoxalmente, às suas promessas falidas e também adotando seus valores e estratégias.

2. Uma oferta de resistência ao sofrimento

As transformações realizadas pelo neopentecostalismo geraram profundas acomodações à sociedade ocasionando uma nova postura diante da escatologia pentecostal tradicional. Relega-se tal escatologia a um segundo plano devido à prioridade concedida à vida aqui e agora “ao invés de enfatizar, como insistiam seus irmãos de fé, o abrupto fim apocalíptico deste mundo, ao qual prontamente se seguiria a bem-aventurança dos eleitos no Paraíso celestial”. (MARIANO, 1999, p. 8). Isso não significa um rompimento com o desejo pelo Paraíso, mas somente uma troca de prioridades expressa na concepção de que, antes de irem viver eternamente com Deus, desejam gozar tudo o que têm direito nesta vida com tudo que julgam haver de bom neste mundo. Dessa forma, a velha mensagem da cruz expressa num discurso teológico que pregava o sofrimento do cristão foi abandonada.

Insta ressaltar que a ênfase da primeira fase de implantação do pentecostalismo no Brasil foi o batismo com o Espírito Santo e o conseqüente falar em línguas, enquanto a segunda fase teve como ponto central a cura divina. De maneira que, a terceira fase dá ênfase ao exorcismo e à mensagem da prosperidade, o que visa explicitamente enfatizar uma vida feliz aqui e agora. O neopentecostalismo surge como uma opção, no sentido de que os mais sofridos o consideram como uma proposta de vida, uma alternativa para os que procuram sobreviver em meio às contradições violentas do sistema capitalista. É indisfarçável, assim, o apego dos neopentecostais ao mundo.

A maior expressão do neopentecostalismo é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) apresentando crescimento concentrado nos estrados mais pobres da população. Como nos informa Mariano (1999), de acordo com pesquisas feitas em meados dos anos 90, 63% dos fiéis da Universal ganham menos de dois salários mínimos e 28% entre dois a cinco salários mínimos. Salienta-se, ainda, que 50% têm menos de quatro anos de escolaridade e 85% não passaram do primário. São pessoas extremamente carentes, sofridas e marginalizadas, pois

por piores que sejam os indicadores sociais brasileiros, os membros da Universal têm renda e escolaridade bem inferiores às da população. São, portanto, os muito pobres e marginalizados que fazem a fortuna da Universal. (MARIANO, 1999, p. 59).

A IURD promete a solução para todos os males terrenos e assim funciona como um verdadeiro “pronto-socorro”, no dizer de Mariano (1999, p. 59). Para tanto, a resistência à pobreza, marginalidade e toda espécie de ameaça à vida é oferecida na mensagem neopentecostal que se resume na crença de que Deus tem um plano grandioso para todos, pois Jesus quer libertar do mal e conceder vida em abundância, saúde, prosperidade material e felicidade. Freston (1994, p. 139) entende que “a IURD é uma atualização das possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo”.

A ênfase principal da sua mensagem, assim, não é o batismo no Espírito Santo e a glossolalia, mas uma resposta aos problemas e necessidades, como fica explícita em seu slogan “Pare de sofrer; venha para a IURD”. Em conexão com essa mensagem, pratica o exorcismo de modo bastante e rompe com a pobreza simbólica do protestantismo brasileiro. Nos cultos da Universal

a força da palavra está na resposta imediata às aflições do cotidiano: saúde, prosperidade, trabalho, solução de problemas familiares; enfim, libertação do vício, do pecado; enfim, uma vida exemplar, o domínio sobre o demônio, a certeza da salvação total. (CÉSAR, 1999, p. 75).

Para tanto pregam a Teologia da Prosperidade que defende a crença de que ao crente está destinado ser próspero, saudável e feliz neste mundo, e também a Teologia do Domínio, consubstanciada na guerra espiritual, a qual concebe que há uma guerra entre Deus e o Diabo, que é exterminador da riqueza e causador de todos os males.

Presos ao literalismo bíblico, os fiéis estão firmados na crença da personificação do mal enxergando nos acontecimentos mais cotidianos da vida a ação de Deus e do Diabo. Dessa forma, os neopentecostais acreditam que tudo o que acontece decorre da guerra travada entre as forças divinas e demoníacas. Fica evidente o dualismo expresso pela distinção entre mundo material e mundo espiritual, atribuindo-se todo o mal no “mundo material” ao demônio, como declara Edir Macedo (apud MARIANO, 1999, p. 114), líder da IURD, que “os demônios são responsáveis por todos os males que afligem a humanidade”. Para a obtenção de prosperidade material, cura e sucesso, faz-se, portanto, necessário a libertação do Diabo.

Imbuídos pela convicção do poder do mal, sintonizados na guerra espiritual, a expressão “tá amarrado” é usada na intenção de bloquear a ação do demônio. Esse grito de guerra complementado pela frase “em nome de Jesus” é liberado em qualquer situação de dificuldade pela certeza de um poder protetor, que, segundo Mariano (1999, p. 145), funciona como um verdadeiro “amuleto verbal”.

Outra declaração detentora de poder é a famosa frase neopentecostal “eu tomo posse”, também complementada pelas palavras “em nome de Jesus”. Assim, a Teologia da Prosperidade declara que pela fé o crente pode possuir tudo o que determinar verbalmente em nome de Jesus. Segundo Freston (1994, p. 147), “a mola propulsora da Teologia da Prosperidade é a confissão positiva”. O segredo para o sucesso é a confissão correta, a qual não pode ser permeada por dúvidas ou temores, pois isso seria abrir-se para os poderes do maligno colocando em risco a bênção desejada.

Dessa maneira, a resistência oferecida pelo neopentecostalismo aos seus majoritariamente menos favorecidos adeptos é evidenciada por meio da Teologia da Prosperidade e da Teologia do Domínio, as quais, por sua vez, ao dedicarem-se totalmente à “resolução” de problemas deste mundo e desta vida manifestam o distanciamento da escatologia pré-milenista. Essa escatologia, fundamentada na espera resignada da vinda de Cristo que tem como conseqüência uma tendência de auto-exclusão da vida social, dá, então, lugar a uma concepção que prioriza o bem estar aqui e agora. As ofertas neopentecostais expressam que “não há o que esperar para um futuro pós-histórico; espera-se, a qualquer momento, a manifestação de Deus”. (PASSOS, 2005, p.69).

Diante da exposição de uma espécie de articulações para conformarem uma resistência à pobreza e a todo tipo de ameaça à vida, passando por um processo de transformações relevantes de comportamentos, crenças e ritos, faz-se, no entanto, necessário investigar um instigante dado. Será que podemos concluir que o relegar a escatologia tradicional, que dissemina um automático afastamento do mundo como resistência às mazelas que assolam a vida, a um segundo plano pelo apego ao mundo e a convicção de uma vida feliz no mesmo, significa um posicionamento crítico e um protesto concreto diante das concretas causas da situação amarga de subcondição de vida de tantos brasileiros?

3. O requisito da resistência oferecida

A condição econômica desfavorável e a posição social marginalizada fazem com que os fiéis busquem soluções imediatas neste mundo, pois desejam se livrar de seus sofrimentos terrenos. Entretanto, de acordo com as crenças neopentecostais, pode-se perceber que as soluções abarcam uma natureza mágica suprimindo a demanda por soluções dos problemas que ameaçam à vida de maneira simbólica e emblemática.

Essas teologias que constituem a base da resistência à pobreza e ao sofrimento enfocam uma espécie de solução mágica para todos os sofrimentos terrenos dos fiéis, “pois pregam e acreditam firmemente que, por meio de fé, oração e exorcismo, podem libertar os indivíduos de quaisquer problemas ou de quaisquer demônios”. (MARIANO, 1999, p. 59).

A Teologia da Prosperidade afirma que a vida desejada e planejada por Deus para os seus filhos é a vida feliz, ou seja, satisfeita de todos os bens. Mas, para tanto, faz-se necessária a compreensão de que doar é tomar posse dos bens que Deus destinou a seus filhos. Mariano (2004) explica que os pastores ensinam que quem não paga o dízimo rouba a Deus, que, na condição de dono de todas as riquezas existentes, exige de volta 10% dos recursos que concede aos seres humanos. Essa concepção se alia à crença de que só alcança bênçãos quem tem fé. No caso, ter fé significa crer piamente no que os pastores pregam e agir conforme os ditames dessa pregação. Para provar sua fé os fiéis são induzidos a realizar sacrifícios ou desafios financeiros.

Na condição de dizimistas e ofertantes, os fiéis almejam adquirir e exercer o direito de cobrar do próprio Deus o pronto cumprimento de Suas promessas bíblicas: vida saudável, próspera, feliz e vitoriosa. (MARIANO, 2004).

Tem-se, assim, a convicção de que tudo que perturba a ordem original deve ser desfeito pelos rituais da cura e do exorcismo, para que a bênção possa fruir. Portanto, há esperança para todos, haja vista que para ser bem sucedido não há grandes obstáculos a transpor, “basta aceitar a Cristo, declarar verbalmente já ter recebido suas promessas bíblicas, ser fiel nos dízimos, generoso nas ofertas e ter fé no Deus vivo que tudo pode”. (MARIANO, 1999, p. 59). A solução para prosperar, ser feliz e saudável está em ter uma fé inabalável e em observar regras bíblicas, sendo que o sacrifício que Deus exige do fiel, segundo a Teologia da Prosperidade, é a fidelidade nos dízimos e a generosidade nas ofertas. Dízimos que, segundo R. R. Soares (apud. MARIANO, 1999, p. 161), “existe desde a criação do homem”, os quais constituem um meio para refazer o relacionamento com Deus, tornando o fiel apto para desfrutar das promessas bíblicas. Acredita-se, desse modo, que são capazes de mudar a realidade indesejável por meio do vínculo de fé com as forças divinas.

Logo, só não é próspero, saudável e feliz nessa vida quem não tem fé, não cumpre o que a Bíblia diz e quem está envolvido com o Diabo. A posse de bens, saúde e boas condições de vida são apresentadas como prova de espiritualidade do fiel. Dessa forma, de acordo com Freston (1994, p. 149), “no contexto do capitalismo selvagem, a IURD proclama a sobrevivência dos mais féis. Quem tiver fé, progredirá”. Esse autor considera que há múltiplas explicações para o fracasso que legitimam a continuação de uma classe que não tenha alcançado a prosperidade.

Assim, muitos dos mais sofridos, mais escuros e menos escolarizados da população, que buscam a superação de suas miseráveis condições de existências, vêm nessas teologias uma resistência à pobreza, um sentido, uma esperança. Mas, além de

carregarem o peso do sofrimento, ainda acrescenta-se a esse o peso da culpa pela crença de que os males significam falta de fé ou de algum ato de desobediência a Deus ficando, dessa forma, vulneráveis à maldade do Diabo.

Ao ser colocado no Diabo a responsabilidade de todos os males, considerando-o como o exterminador da riqueza, tira-se os olhos sofridos do alvo concreto de sua luta para levá-los a uma alienação que concentra sua resistência na crença de que o único obstáculo a ser superado é a antítese divina, para que, assim, as bênçãos de Deus sejam liberadas satisfazendo os interesses mundanos.

As igrejas neopentecostais especializaram-se em prover soluções simbólicas para todo tipo de problema. Seu discurso procura fornecer sentido, orientar e ajudar as pessoas a superar as aflições cotidianas. Tenta dar-lhes esperança e fomentar sua autconfiança. Ao mesclarem o social com o espiritual, não propõem militância política, mas sim militância religiosa, engajando o fiel ora num processo de santificação, ora num combate espiritual, às vezes nos dois, visando a libertação do mal. (MARIANO, 1999, p. 146).

Azevedo (apud MARIANO, 1999) define que a característica do neopentecostalismo é a ênfase no Diabo e na guerra espiritual contra os demônios, chamando, assim, a atenção para a agressividade de sua militância e para a crença de que a palavra humana associada à fé é que faz acontecer coisas nesse mundo.

Os entraves à prosperidade são eliminados, nessa teologia, por meios que ultrapassam o discurso de legitimação do gesto de doar, lançando mão de rituais que modifiquem o estado de vida do fiel impedido de viver a prosperidade. Esses rituais oferecem em suas execuções uma espécie de crítica utópica da realidade vivenciada, revelando e fazendo com que os fiéis sejam cúmplices com o mundo novo possível. Os neopentecostais ao recriarem um mundo de sentido dentro das grandes crises que afetam as populações, sobretudo nas grandes cidades, oferecem as utopias do bem estar social prometido pela sociedade moderna, mas negados em suas instituições. (PASSOS, 2005).

O neopentecostalismo pretende a transformação da sociedade por meio da conversão individual e, para tanto, ingressam na mídia como estratégia para o proselitismo e também na política, sendo essa partidária, para expandir seu crescimento e defender interesses corporativos, entre os quais enfatiza o da liberdade religiosa. Oro (1990) ressalta que o uso da mídia pela Universal tem significado econômico, porquanto é utilizada como instrumento de arrecadação e de sustentação da estratégia expansionista.

Segundo Mariano (1999), a perspectiva teológica da guerra espiritual ostenta concepções de recristianização da sociedade “pelo alto”, por meio da política partidária e também pela mídia eletrônica. Um ideal utópico ao não se converter em posicionamentos críticos diante do sistema econômico que promove a injustiça.

Seu engajamento na esfera política, como se vê, não é desinteressado nem nobre, pois visa, basicamente, à conquista de poder e à satisfação dos interesses corporativos com justificativas de mandatos sempre pautadas em privilégios fiscais para as igrejas e do combate para que as mesmas não sofram penalidades pela desobediência de leis referentes à poluição sonora e às edificações. (MARIANO, 1999). César (1999, p. 103) questiona se “tal tipo de relação social será libertadora – entendida como participação responsável na sociedade e em particular na representação política?”.

A adequação à sociedade não é, desse modo, percebida como meio concreto de resistência aos sofrimentos do povo que demanda essa mensagem de solução dos

problemas emergentes, mas parece apenas demonstrar a busca de interesses das instituições, sejam esses econômicos, corporativos ou proselitistas.

Não se evidencia, portanto, uma atitude crítica ao sistema econômico e político como um todo ao pregar a crença da resolução dos problemas no âmbito da situação humana empiricamente dada à transcendência, gerando um comportamento passivo e alienado com opressão acrescentada pela culpa no momento de infortúnio, apresentado como prova da falta de espiritualidade do fiel. Apesar da ênfase dada aos problemas cotidianos que ameaçam a vida humana, a maneira de lidar com referidos problemas parecem sem sentido, pois se observa pouca ou nenhuma atenção à análise do que ocorre no mundo, sejam realidades sociais, políticas ou econômicas causadoras dessa destruição da vida. (CÉSAR, 1999).

Isso porque se propõe resolver todos os males por meio de uma teologia limitada por ser individualista e espiritualista. E, mesmo com a presença de boas ações de serviços, por mais necessárias que sejam para alguns em sua luta diária pela sobrevivência, não levam às mudanças estruturais necessárias no momento atual.

O neopentecostalismo precisa aprofundar sua leitura da Bíblia em termos de uma visão que ultrapasse uma espiritualidade centrada na piedade individualista que o tem caracterizado. Somente assim poderá enfrentar mais adequadamente os desafios das estruturas sociais que produzem a miséria e a pobreza, complementando, por exemplo, meras campanhas de distribuição de alimentos ou uma participação política limitada a cargos políticos no Congresso Nacional. (CÉSAR, 1999, p. 145).

Mesmo que a Teologia da Prosperidade promulgue uma vida bem sucedida aqui e agora é relevante salientar que a mesma

não tece uma única crítica sequer ao capitalismo, nem à injustiça e desigualdade sociais, nem aos desequilíbrios econômicos do mundo globalizado. Na melhor das hipóteses, o que ela proporciona, ao indivíduo, não ao coletivo, resume-se a elementos de natureza psicológica: melhora da auto-estima, aumento da autoconfiança, vontade de prosperar, esperança no futuro. (MARIANO, 1999, p. 185).

Mariano (2004) diz que os cultos da Universal se constituem em ofertas sob medida para atender às demandas de quem crê que pode se dar bem nesta vida e neste mundo, recorrendo às instituições intermediárias de forças sobrenaturais. Baseiam na oferta especializada de serviços mágico-religiosos, as quais esse pesquisador caracteriza serem de cunho terapêutico e taumatúrgico, centrados em promessas de concessão divina de prosperidade material, cura física e emocional e de resolução de problemas familiares, afetivos, amorosos e de sociabilidade.

Em sua análise sobre a resposta ao sofrimento dos pobres dada pelo pentecostalismo, enfatizando sua última fase, César (1999, p. 30) questiona a contribuição deste “para a criação de uma sociedade que supere as estruturas injustas, a fome, a violência, etc”. César (1999) pergunta em sua análise, se essa oferta de esperança que transfigura em vitória situações normalmente associadas à frustração e ao desespero não seria alienação, fanatismo ou ingenuidade.

A marca central dessas teologias que oferecem soluções para os problemas da vida é o mundo transcendente da fé e da espiritualidade e, “paradoxalmente, é nessa dimensão, muitas vezes tachada de alienante, que se manifesta a resistência, o protesto, o grito, da criatura oprimida”. (CÉSAR, 1999, p. 58).

4. Considerações finais

O neopentecostalismo realizou transformações com relação às tradicionais concepções pentecostais acerca da conduta, do modo de ser do cristão, nas quais ser cristão tornou-se um meio para ser liberto do Diabo e obter prosperidade financeira, saúde e ser bem sucedido nos empreendimentos terrenos. Esse crescente interesse pelas “coisas do mundo” relegou a um segundo plano a tradicional concepção escatológica pentecostal, a qual se processa numa fuga e afastamento do mundo. Os crentes neopentecostais, no entanto, enfrentam o mundo com a disposição de tomar posse para Deus por meio da guerra espiritual.

Consoante se depreende do ensinamento de Mariano (1999), apesar da percepção de que tal abertura para o mundo possa descortinar novas possibilidades de participação social não fica evidente mais do que poucos escassos exemplos, os quais se mostram alardeados estrondosamente em indisfarçáveis estratégias de *marketing*. Entretanto, averigua-se a ocorrência de uma mudança relevante nos fiéis dessa mensagem menos restritiva, uma vez que os mesmos estão se tornando mais individualistas, consumistas, e, portanto, cada vez mais afinados com o que passa a sua volta. Para Mariano (1999, p. 237) “o que cresce e se firma entre nós é uma religião que cada vez mais deita raízes em nossa sociedade e é por ela influenciada num processo de assimilação mútua”.

Em sua análise sobre o pentecostalismo, enfocando sua última fase, Matos (2008) ressalta suas vicissitudes entre as quais salienta a tendência de atribuir todo mal às influências diabólicas, o que minimiza a responsabilidade humana, pendendo, assim, para a alienação quanto aos problemas da sociedade e quanto à atuação questionável na esfera política.

Diante de tal abordagem não se pode deixar de mencionar as considerações de alguns pesquisadores que destacam aspectos positivos da Teologia da Prosperidade tais como: “rejeição da teodicéia da redenção pela pobreza e sofrimento (Freston, 1993; Mariano, 1996; Mariz, 1996) e a ruptura de uma tradição de resignação arraigada e imobilizadora (Pierucci e Prandi, 1996)”. (apud MARIANO, 2004).

Matos (2008) afirma que diante das realidades de sofrimento que caracterizam a sociedade moderna, principalmente nos grandes centros urbanos, essas igrejas, neopentecostais, oferecem espaços de solidariedade e acolhimento, “gerando um forte senso de dignidade entre os seus participantes”.

Torna-se plausível considerar que tais benesses se limitam a um processo de valorização individual, não ultrapassando formas de funções terapêuticas, agindo na auto-estima do indivíduo. Contudo, daí a se evidenciar uma crítica concreta às raízes dessa vida subalterna da maioria de seus fiéis, seria utopia tanto quanto suas promessas espiritualizantes, imediatistas e mágicas de reversão da marginalização econômica.

Demonstra-se, assim, considerações sobre essa forma paradoxal, por se pautar na fé e na espiritualidade, da resistência oferecida aos marginalizados pelo neopentecostalismo. Pois, os gritos de um povo oprimido se fazem ressoar nos rituais embebidos em promessas de vida melhor, os quais, ainda longe da tão sonhada libertação, continuam ciclicamente em correntes que ofuscam a consciência da luta real pela sobrevivência na espera da campanha do exorcismo ter fim. A oferta de esperança parece constituir numa alienação, num ópio, porquanto não se desdobram em contribuições para a criação de uma sociedade que supere as estruturas injustas, a fome e a violência.

Conclui-se, evitando a alienação também nas considerações, chamando a atenção para uma crítica não apenas às ofertas anestésicas e alienadas que muitos entabulam com ardor e indignação, mas sim para a condição que leva à demanda dessas ofertas, pois, dessa forma, a pesquisa ultrapassará as limitações das respostas neopentecostais às aflições dos marginalizados, alçando vôos para além do mundo “transcendente” das idéias para o “imaneente céu” de ruas que não são de ouro nem cristal.

Referências

- CAMPOS JÚNIOR, Luís de Castro. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. São Paulo: Ática, 1995.
- CESAR, Waldo; SHAULL, Millard Richard. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-72.
- MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340142004000300010&script=sci_artext&tlng=en>. Acesso em: 15 jun. 2008.
- MARIANO, Ricardo. *Os neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MATOS, Alderi Souza. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. Disponível em: < <http://www4.mackenzie.br/6982.html>>. Acesso em: 15 jun. 2008.
- ORO, Ari Pedro. Religiões Pentecostais e Meios de Comunicação de Massa no Sul do Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, Vozes, v. 50, n. 198, p. 304-334, jun. 1990.
- PASSOS, João Décio. *Pentecostais: origens e começo*. São Paulo: Paulinas, 2005.

O lugar das concepções escatológicas no pentecostalismo brasileiro: embates e tendências

Daniel Rocha*

“A consciência histórica, sendo um processo, é a permanente estruturação do novo e desestruturação do antigo. Não podemos, exatamente por ser processo, indicar cronologicamente o término de uma e o início de outra consciência histórica” Henrique de Lima Vaz

Pode-se dizer que a inspiração para este pequeno texto teve origem a partir de dois “convites” e de um interesse por um determinado fenômeno religioso brasileiro. Quanto aos “convites”, o primeiro é feito por Jaques Le Goff para os historiadores: “o conceito de escatologia e os fenômenos escatológicos convidam o historiador a alargar as investigações a novas problemáticas e a estudar esta porção ainda virgem em grande parte (...) do domínio das mentalidades” (LE GOFF, 1984, p. 452). No segundo, Karl Mannheim, indicando caminho semelhante, afirma que “a estrutura interna da mentalidade de um grupo nunca pode ser mais claramente captada do que quando tentamos compreender sua concepção do tempo à luz de suas esperanças, aspirações e propósitos” (MANNHEIM, 1968, p. 233). Passando-se dos “convites” para a análise do objeto de estudo, na busca de dar um passo a mais na tentativa de desvelar o fenômeno pentecostal brasileiro, esta comunicação se propõe a analisar as transformações ocorridas nas concepções escatológicas do pentecostalismo brasileiro, com suas rupturas e continuidades, e tentar situá-las na história dos debates sobre o *milênio cristão* e suas diversas interpretações.

O ponto de partida será buscar, na experiência histórica, referências sobre a influência das diferentes concepções escatológicas na sociedade ocidental desde o surgimento do cristianismo. Tal busca será ter como eixo algumas tensões recorrentes na história da escatologia cristã. Este tipo de abordagem abre uma possibilidade de análise comparativa que pode permitir uma melhor compreensão das concepções escatológicas do pentecostalismo brasileiro no processo histórico. Embora tais divergências e tensões sobre a escatologia sejam variadas o trabalho se deterá em três: entre a promessa e o cumprimento da parusia, entre a ênfase no alcance individual ou coletivo e, baseando-se nos conceitos tais como Mannheim (1968) os definiu, entre ideologia e utopia.

Por fim, após uma tentativa de delimitação do campo pentecostal brasileiro, buscar-se-á compreender o lugar das concepções escatológicas do atual campo religioso pentecostal brasileiro nos debates escatológicos propostos acima e tentar entender a entrada de candidatos ligados a tais igrejas na política eleitoral à luz de suas concepções escatológicas. Na história do pentecostalismo brasileiro, as concepções escatológicas transformaram-se a partir de novas questões teológicas e da interação com a sociedade brasileira. Com o crescimento da população evangélica, em especial do segmento pentecostal, e sua inserção na política nacional, parece simplista a afirmação de que uma escatologia pré-milenarista alienante, com uma postura de indiferença em relação à sociedade, e a manipulação por parte das lideranças eclesiais (sem que se discuta os

* Bacharel em História pela UFMG e Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-MG; E-Mail: danielrochabh@yahoo.com.br

fundamentos teológicos usados, sejam eles coerentes ou não) são os únicos aspectos do pensar escatológico de tal segmento religioso.

Entre a expectativa e o cumprimento

Talvez seja este o primeiro debate escatológico na história do cristianismo e que teve consideráveis conseqüências já nos primeiros passos da igreja cristã. No nascedouro do cristianismo a expectativa pelo retorno iminente de Cristo e o seu reinado junto a seus santos era quase unânime na igreja primitiva. Segundo Bultmann:

“A concepção do reino de Deus é, em Jesus, escatológica. Inclusive é cada vez mais evidente que a expectativa e a esperança escatológicas constituem o núcleo de toda a pregação neo-testamentária. A comunidade cristã primitiva (...) esperava o advento do reino de Deus em um futuro imediato. (...) Esta convicção geral fica confirmada pelas vozes de impaciência, ansiedade e dúvida que já são perceptíveis nos evangelhos sinópticos, porém, cujo eco tomara ainda maior força mais tarde, por exemplo, na segunda epístola de Pedro” (BULTMANN, 2005, p 12-13)

Mais que uma formulação teológica, esse tipo de pensamento era uma espécie de esperança para uma comunidade perseguida e minoritária frente a um poderoso império. Para os cristãos perseguidos, a parusia, muito mais do que um discurso religioso era quase uma necessidade e daria sentido ao seu sofrimento presente. Naquele momento, ansiedade pelo retorno de Cristo seria a expressão do “meio encontrado para se fazer face à experiência da temporalidade atribuindo-lhe um sentido” (REIS, 1994, p. 163).

Tal esperança dos primeiros cristãos não se cumpriu e a história continuou, como diria Bultmann. Logo, um novo discurso se fez necessário. De acordo com Schwarz, “na vida posterior da Igreja, de modo gradual e muitas vezes imperceptível, a estrutura (...) de consumação presente e completamente iminente foi transformada em uma estrutura na qual o completamento iminente recebeu menos ênfase” (SCHWARZ, 1995, p.504). Porém a idéia do “fim próximo” não foi totalmente esquecida e irrompeu novamente na história do cristianismo. Paralelamente à diminuição do fervor entusiástico em torno do retorno de Cristo, pode-se observar uma contínua institucionalização da igreja. E, a partir de Constantino, passa-se a encontrar um discurso escatológico bem diferente, onde se enxerga o reino milenar de Cristo na civilização cristã que crescia e se oficializava. Citando, novamente, Schwarz, “à medida que se tornava cada vez mais estabelecida, (a igreja) não pedia por sua própria dissolução prematura” (SCHWARZ, 1995, p.505). Entra em cena o discurso da necessidade de continuar a evangelização e cristianização do mundo. O reino cristão avançava sem a necessidade do retorno de Cristo. Deve-se ressaltar, porém, que as concepções escatológicas nunca foram, em momento algum da história do cristianismo, unânimes. Mesmo com o estabelecimento da igreja oficial e sua vinculação ao estado, movimentos de caráter milenarista e ansiosos pela consumação imediata dos tempos permaneceram e mantiveram sua força, como foi o caso dos montanistas.

Em vários outros momentos históricos a tensão entre a expectativa e o cumprimento se destacou e outros exemplos poderiam enriquecer a análise, mas algumas observações já podem ser feitas: em primeiro lugar, observa-se que a expectativa pelo retorno iminente e pelo reino milenar com Cristo na terra surge em momentos de perseguição, de mudanças e de incertezas. Dos cristãos lançados aos leões em Roma aos grupos que sofrem os impactos do processo de mundialização da economia e mudanças cada vez mais rápidas e radicais de valores morais, passando pelos seguidores dos ensinamentos de Joaquim de Fiori que foram contemporâneos de momentos turbulentos da

cristandade e buscaram “conciliar acontecimento e plano divino, mudança e ordem, estabilidade e contingência” no sentido de “dar conta da desordem no mundo: Islã, cruzadas, cismas eclesíasticos, guerras entre império e papado” (CHAUI, 2000), a parusia, mais do que uma esperança teológica era uma necessidade e uma solução para a insegurança do mundo. Além disso, vale destacar que concepções escatológicas desse tipo aparecem recorrentemente em grupos minoritários ou mesmo heréticos na história do cristianismo.

Por outro lado, quanto mais a igreja se institucionaliza, se aproxima do Estado e/ou assume uma posição majoritária em determinada sociedade, ela tende a enxergar o milênio e o progresso rumo ao fim escatológico em sua própria atuação terrena num milênio político-religioso. O cristianismo parece secularizar-se e assumir um aspecto muito mais político. “Somente no reino de Cristo, o espírito cristão abandona a forma de vida eclesial que lhe é própria e obtém a forma de vida política universal” (MOLTMANN, 2004, p.185). Esse tipo de mentalidade pode ser encontrado não apenas no cristianismo pós-Constantino, mas também em outros momentos da história da civilização ocidental como em alguns momentos da história norte-americana

Em suma, vemos que as concepções escatológicas sobre o retorno de Cristo e seu reinado milenar estão estreitamente ligadas a questões políticas e sociais. A distância do grupo em relação ao centro do poder político parece definir, em boa parte, sua concepção quanto ao retorno de Cristo. Os perseguidos, discriminados e alijados do jogo do poder, além de grupos em sociedades e épocas onde haja contestação de valores morais e incertezas quanto à segurança futura, tendem a aguardar ansiosamente pela segunda vinda de Cristo como um remédio para uma civilização decadente que persegue os fiéis e despreza os valores religiosos. Por outro lado, a igreja “vitoriosa”, majoritária, bem próxima ao poder e influente na esfera política vê em sua própria atuação o reino milenar em progresso. Não há necessidade de um retorno de Cristo em glória. Ele já está sendo glorificado pela atuação da cristandade no mundo através da igreja e dos líderes políticos cristãos. Movimentos milenaristas, dentro dessa lógica, se colocam contra o milênio da igreja e contestam seus valores. Por isso, devem ser perseguidos.

Entre a ênfase individual e o alcance coletivo

Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que este aspecto gira em torno da ênfase do discurso escatológico. Não podemos falar em algum tipo de pensamento escatológico que não tenha vestígio desses dois tipos de abordagem simultaneamente. Mas, a ênfase em algum desses dois pólos pode levar a concepções escatológicas bem peculiares. Dobroruka coloca esse tipo de análise como primordial para as classificações das concepções escatológicas: “o pensamento escatológico pode ser classificado, genericamente, em coletivo ou individual; a partir daí é que se devem colocar outras taxonomias – militante/quietista, religioso/secular, conservador/revolucionário, etc” (DOBRORUKA, 2004, p. 206-207)

De acordo com Schwarz (1995), são duas as principais tendências escatológicas que enfatizam a dimensão individual da escatologia. A primeira, cuja influência no Brasil é muito restrita, atingindo, principalmente, os debates teológicos acadêmicos, é uma escatologia de cunho existencialista representada, entre outros, pelo renomado teólogo protestante Rudolph Bultmann. Essa abordagem busca demonstrar que a escatologia neo-testamentária, principalmente nos escritos do Paulo e de João “deveria ser interpretada com categorias existenciais” (SCHWARZ, 1995, p.519). Para Bultmann, “o

mito por excelência é falar de um encontro de Deus com o mundo de nossa experiência (...) ele apenas retém Cristo como evento de Palavra que me interpela hoje na minha fé” (GEFFRÉ, 2004, p. 123). Sua obra gira em torno da seguinte questão: “De que importância se reveste para o homem moderno a pregação de Jesus e a pregação do novo testamento em sua totalidade?” (BULTMANN, 2005, p.15). A escatologia deve estar aberta à possibilidade de se voltar para o presente, para o momento da decisão individual e não apenas voltada para os últimos dias. Esse tipo de abordagem parecia vir para solucionar a questão da demora da parusia para os primeiros cristãos. Para Bultmann, “no fundo, a escatologia mítica está resolvida pelo simples fato de que a parusia de Cristo não ocorreu logo, como espera o Novo Testamento, mas a história do mundo continuou e (...) continuará o seu curso” (BULTMANN *apud* MOLTSMANN, 2004, p.152).

A outra abordagem focalizada no indivíduo, que realmente é significativa para a compreensão da escatologia pentecostal, caracteriza-se por uma interpretação literalista do livro sagrado e por uma visão espiritualizada do mundo e das estruturas de poder. A história seria apenas um cumprimento das profecias bíblicas. Podemos dizer que o início desse tipo de abordagem surgiu na Inglaterra do século XVII e, segundo Moltmann, caracterizava-se como “um apocalisismo fundamentalista e anti-modernista” (MOLTSMANN, 2004, p.177). Esse tipo de análise ganhou força, principalmente, na segunda metade do século XX. O surgimento do Estado de Israel, considerado como cumprimento de profecias bíblicas e a Guerra Fria, com a ameaça de um Armagedon nuclear, fortaleceram esse tipo de abordagem, principalmente no fundamentalismo norte-americano.

Sobre a perspectiva pré-milenarista e sobre as concepções escatológicas do fundamentalismo tratar-se-á mais adiante. O que interessa agora é como esse tipo de abordagem enfatiza uma face individualizada da escatologia. Em Hal Lindsey (1976) e outros autores ligados a essa corrente, temos um mundo degradado e sem esperanças onde as forças espirituais malignas têm o controle do poder político e do poder religioso. O anúncio da iminência do fim dos tempos e a falta de esperança em algum progresso do mundo acabam por levar o cristão a se isolar e “parece faltar qualquer responsabilidade ou engajamento social além da esfera privada”. Nesta perspectiva, “o Estado e o governo (...) são percebidos apenas como a besta apocalíptica (...) Dessa forma, uma retirada para a esfera privada é acoplada a uma escatologia supramundana que não transforma nosso mundo, mas o destrói” (Schwarz, 1995, p.524). Se o mundo satanizado está fadado à destruição e a redenção se dará *além da história* por uma intervenção direta divina, a salvação se torna tão somente individual.

Quando, porém, as ênfases se colocam nas dimensões coletivas, a escatologia apresenta uma nova roupagem e uma nova postura para com a sociedade. Esse tipo de abordagem caracteriza-se por um grande interesse pelos problemas contemporâneos. “As estruturas sociais ganham, assim, a atenção primária nessa tentativa de relacionar a mensagem bíblica com as questões da atualidade” (SCHWARZ, 1995, p.525). A questão da esperança escatológica e as implicações intra-mundanas dessa esperança são marcas dessa linha, principalmente em Jorge Moltmann (2004). Deve-se, porém, diferenciar seu pensamento daquele semelhante ao que surgiu no cristianismo pós-Constantino que via o milênio terreno na ação da igreja. O próprio Moltmann se coloca de forma contrária a esse tipo de concepção: “O problema principal do cristianismo, durante dois mil anos, não foi a frustração, mas o cumprimento” pois “a história escatológica do cristianismo não é uma história de esperança frustrada ou parusia não-

ocorrida de Cristo, mas uma história da esperança cumprida prematuramente no milenarismo presente” (MOLTMANN, 2004, p.165). Outros referenciais desse tipo de abordagem são os autores da chamada Teologia da Libertação e da Teologia Negra.

As conseqüências da escatologia de ênfase individualizada podem ser bem retratadas dessa maneira: “Preocupa-se com a salvação da alma. Por isso a questão da transformação do mundo sempre lhe pareceu um desvio perigoso. A sua ética é individual e não social. Ela indica as marcas do comportamento do crente, adequado à sua condição de salvo” (ALVES, 2005, 257). Aliada a uma crença de que as profecias bíblicas sobre o final dos tempos estão se cumprindo no presente, tal concepção cria uma fé e uma visão da sociedade espiritualizada e maniqueísta levando o fiel ao escapismo.

Ideologia e utopia

Os conceitos de ideologia e utopia aqui utilizados foram tomados do livro *Ideologia e Utopia* de Karl Mannheim (1968). Para esse autor, tanto a ideologia quanto a utopia partem de idéias que transcendem o contexto social em que se encontram e apontam para uma nova forma de sociedade. Porém, enquanto as ideologias “jamais conseguem de *facto* a realização de seus conteúdos pretendidos” pois “seus significados, quando incorporados efetivamente à prática são, na maior parte dos casos, deformados”, as utopias “conseguem, através da contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em outra realidade, mais de acordo com suas próprias concepções” (MANNHEIM, 1968, p.218-219).

Depreende-se então, que as posturas utópica ou ideológica estão diretamente ligadas à questão da ordem de coisas existente. Em confronto com a ordem vigente, a utopia, necessariamente, precisa romper com ela para instalar uma nova ordem. A ideologia, por outro lado, parece abrir uma espécie de “diálogo” e acaba por incorporar vários valores do *status quo* diferenciando-se das utopias ao se tornarem aceitáveis e adequadas à visão de mundo reinante. “Os representantes de uma ordem dada irão rotular de utópicas todas as concepções de existência que do seu ponto de vista jamais poderão, por princípio, se realizar” (MANNHEIM, 1968, p.220). Voltando a nosso exemplo anterior, a igreja “vitoriosa” e vinculada ao Estado não poderia permitir a existência de grupos no interior do cristianismo que fizessem apologia a uma subversão da ordem estabelecida da qual ela era um dos pilares.

Entre as principais formas de mentalidade utópica, Mannheim coloca a união entre o pensamento milenarista e as demandas das classes oprimidas:

“A idéia da aurora de um reinado milenar sobre a terra sempre conteve uma tendência revolucionarizante, e a igreja fez todos os esforços para paralisar esta idéia situacionalmente transcendente com todos os meios de que dispunha.” (MANNHEIM, 1968, p.235)

Porém, como já dissemos, essas idéias reapareceram em vários momentos da história. Dentro do pensamento escatológico cristão, por diversas vezes, encontramos um embate entre uma concepção escatológica de cunho providencialista, que tende a fazer coincidir a realidade histórica com os desígnios divinos levando a uma certa anuência com a situação social, e uma escatologia de perfil profético-milenarista de cunho mais popular e abraçado pelos grupos oprimidos pela ordem vigente.

O que interessa nesse debate é, novamente, a relação que as concepções escatológicas estabelecem historicamente com as circunstâncias sociais nas quais estão

inseridas. A visão do sentido da história e da razão das circunstâncias do presente coloca em posições opostas os diferentes grupos cristãos e até dentro do próprio grupo devido à sua colocação no quadro social e político. O discurso escatológico acaba por se moldar aos interesses e conceitos do grupo que o proclama. Segundo Marilena Chauí:

“Enquanto a história providencialista é apropriada pelas classes dominantes e camadas dirigentes (pois assegura que as instituições existentes são o plano divino realizado), a história profética é apropriada por todos os dissidentes cristãos e pelas classes populares, formando o fundo milenarista de interpretação da vida presente como miséria à espera dos ‘sinais dos tempos’ que anunciarão a chegada do Anticristo e do combatente vitorioso” (CHAUÍ, 2000).

Pentecostalismo: desafios metodológicos

Para se escrever sobre o pentecostalismo no Brasil, qualquer estudioso do assunto tem que assumir a ingrata tarefa de tentar buscar alguma referência sobre o que é, de fato, seu objeto de pesquisa. A diversidade de crenças e concepções teológicas marca o cristianismo brasileiro, especialmente no seu veio não-católico. Por isso, tentou-se definir o objeto de estudo a partir de algumas crenças gerais que lhes são peculiares e extrapolam os limites denominacionais. Para o observador do campo religioso brasileiro, principalmente de tradição protestante, fica evidente que os dados do censo não demonstram, por sua limitação de pesquisa quantitativa, a verdadeira dimensão do crescimento do pentecostalismo. Esse movimento não está restrito às denominações confessadamente pentecostais e neopentecostais. Suas concepções já são aceitas por grande parte, para não dizer a maioria, dos membros de outras igrejas, principalmente nas chamadas protestantes históricas, como as batistas e presbiterianas, por exemplo. Seguindo um fenômeno que parece ser característico da religiosidade brasileira, já não são poucos, por exemplo, os presbiterianos que aos domingos freqüentam sua comunidade formal, calvinista, cessacionista e solene e durante a semana dá seus “pulos” nos cultos pentecostais em busca de “manifestações do espírito”, curas divinas e “milagres financeiros”. Pela observação, o movimento atual parece apontar no sentido de que essas práticas pentecostais deixarão de ser periféricas e entrarão, como já tem entrado, nos cultos das igrejas protestantes históricas.

Portanto, mesmo correndo o risco da generalização excessiva, tentaremos falar de um pentecostalismo que tem as seguintes características: Crê na contemporaneidade dos chamados “dons do espírito”, entre os quais a glossolalia e as curas divinas; apresentam marcas profundas do impacto das igrejas da “terceira onda pentecostal”, de acordo com a definição de Paul Freston (1994b) ou igrejas de religiosidade pós-moderna de acordo com Mendonça (2006); faz uma leitura literalista e fundamentalista dos escritos sagrados; e aceita com naturalidade a inserção de suas igrejas na política eleitoral, inclusive com seus candidatos oficiais, que aflorou a partir de meados da década de 1980 do século passado.

Sabemos que essa delimitação pode ser um tanto quanto arriscada, pois, por exemplo, deixa uma das maiores igrejas pentecostais do Brasil fora de seu alcance, a saber, a Congregação Cristã do Brasil, que, até hoje se mantém afastada da política eleitoral e dos meios de comunicação de massa. Todavia, cremos que essa delimitação feita acima engloba, não só a grande maioria dos pentecostais brasileiros, mas, ousamos afirmar, a maioria dos evangélicos do Brasil.

Pentecostalismo e escatologia: rupturas e continuidades

“Cremos (...) na Segunda Vinda pré-milenial de Cristo, em duas fases distintas: Primeira – invisível ao mundo, para arrebatá-la a sua Igreja fiel da terra, antes da Grande Tribulação; segunda – visível e corporal, com sua Igreja glorificada, para reinar sobre o mundo durante mil anos”¹. Com algumas pequenas variações e uma ou outra exceção, a grande maioria do mundo evangélico brasileiro subscreveria tal confissão. Vários estudiosos do protestantismo e do pentecostalismo no Brasil também são quase unânimes em atrelar a concepção escatológica pré-milenista à cosmovisão evangélica brasileira e seus conseqüentes posicionamentos frente às conjunturas sócio-políticas. No protestantismo brasileiro de origem missionária, a perspectiva escatológica preponderante foi, sem sombra de dúvida, a pré-milenista. No pré-milenismo, “o reino de Deus intervém *ex-abrupto* (...) quebrando a corrente das causalidades naturais e históricas, visitando o mundo por meio de um verdadeiro arrombamento” (DESROCHE, 2000, p. 37). Essa linha escatológica apresenta uma grande ênfase no fim do mundo, gerando, por parte de seus seguidores, uma atitude de relativização com relação aos bens terrenos e uma aparente apatia no que tange à atuação na sociedade e na participação política.

“O pré-milenarismo é responsável pela separação do mundo característica do pentecostalismo. Essa separação revela-se, por exemplo, no desprezo ao prazer, no isolamento cultural, na passividade sociopolítica e no pessimismo em relação a qualquer esforço para transformação da sociedade” (SIEPIERSKI, 2004, p.81)

Porém, de acordo com Paul Freston, a partir das eleições de 1986 esse quadro começou a se alterar com uma nova postura adotada por algumas igrejas, entre as quais pode-se citar a Assembléia de Deus, no sentido de eleger parlamentares ligados à sua denominação. É interessante observar tal fenômeno não do ponto de vista meramente eleitoral ou do crescimento da participação de políticos evangélicos nas casas legislativas brasileiras. A questão política interessa a este texto especialmente no que diz respeito ao discurso teológico, mais precisamente escatológico, que busca legitimar essa mudança de postura dos pentecostais frente à política nacional. Parece claro que os interesses institucionais das igrejas e outras mudanças sociais têm papel fundamental nesse novo quadro, porém, a questão do discurso escatológico legitimador de tal mudança não pode ser ignorada. Num primeiro momento, não se pode afirmar que uma “nova perspectiva escatológica” precedeu e sustentou a participação evangélica na política brasileira nas últimas décadas do século XX, mas, sem sombra de dúvida, novas ênfases e um discurso diferenciado se fazem notar.

A doutrina pré-milenarista oficial é, praticamente, a mesma da chegada dos missionários norte-americanos, mas o que explicaria uma mudança do apoliticismo radical para o engajamento eleitoral? Qual o discurso que compatibiliza a crença na permanente deterioração do mundo, a iminência do fim e o inexorável avanço do mal com a participação política e a eleição de homens públicos que representem os valores da igreja?

É possível definir qual a “linha escatológica” seguida pelos evangélicos pentecostais brasileiros? Num primeiro momento, qualquer resposta que não venha de uma ampla

¹ Fonte: Site da Assembléia de Deus.
http://assembleia.org.br/site/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=27

reflexão e pretenda trabalhar com categorias escatológicas pré-definidas é extremamente arriscada. O caminho a ser percorrido passa por uma compreensão da fé pregada e vivenciada nos círculos pentecostais. Em termos teológicos de confissão de fé e doutrinação religiosa, o pré-milenarismo ainda permanece como a explicação oficial sobre os acontecimentos dos últimos dias. Porém, sob a influência do fundamentalismo religioso, principalmente o de origem protestante norte-americana, de alguns aspectos da cultura brasileira e do “sucesso” das doutrinas e da fé vivenciada e “de resultados” dos grupos neopentecostais, a crença pré-milenarista não tem apresentado mais as conseqüências esperadas de maneira uniforme. Porém, quatro tendências parecem indicar o caminho que as concepções escatológicas pentecostais têm trilhado.

Primeiro, ao que parece, a ansiedade pelo retorno iminente de Cristo para livrá-los da incompreensão da sociedade secularizada, dos preconceitos religiosos dos quais são alvos, do caos social e da possibilidade de uma Terceira Guerra Mundial de proporções catastróficas começa a perder lugar no discurso e na fé vivenciada. Tal mudança ainda pode ser considerada lenta e, às vezes, até imperceptível, mas encontra-se em curso. Entra em cena e influencia quase que a totalidade da religiosidade cristã brasileira, ultrapassando, inclusive, as barreiras do pentecostalismo, as religiosidades que Antônio Gouvêa de Mendonça chama de *pós-modernas* que “pregam e agem fora de sistemas de verdades eternas e firmam-se na pura contingência das necessidades imediatas (MENDONÇA, 2006, p.91). Somando-se a isto o progressivo sucesso no desempenho eleitoral, o crescimento do número de evangélicos atestado pelos últimos censos e um discurso triunfalista da possibilidade de uma nação evangélica, onde se ouve recorrentemente a necessidade de “ganhar o Brasil para Jesus” e transformá-lo em uma “nação feliz que tem Deus por Senhor”, pode-se pensar em um novo direcionamento no pensamento escatológico. Será que o pentecostalismo brasileiro não estaria experimentando, embora muito lentamente, uma mudança na ênfase do retorno imediato para uma ênfase no milênio da igreja? Siepierski, analisando o que ele chama de pós-pentecostalismo o vê como um afastamento do pentecostalismo clássico e que “tal afastamento só foi possível mediante a gradual substituição do pré-milenarismo pelo pós-milenarismo” (SIEPIERSKI, 2004, p.79). Passado um século de sua chegada ao Brasil o momento milenarista e “demonizador” do campo secular não estaria sendo substituído por uma luta pela hegemonia no campo religioso com conseqüências no terreno da política? Por enquanto ainda é difícil estabelecer parâmetros de comparação mais precisos com outros movimentos históricos, mas o novo discurso parece ter uma vinculação com o fundamentalismo norte-americano de origem protestante.

Dentro do fundamentalismo norte-americano, encontra-se um movimento semelhante que teve início, aproximadamente, dez anos antes da ofensiva dos evangélicos na política eleitoral. Segundo Oro, “na escalada dos anos 75-80, o fundamentalismo faz a passagem do protesto sócio-cultural para o engajamento político. Líderes e fiéis fundamentalistas passam a dar sustentação às campanhas contra o aborto, a difusão dos contraceptivos (...)” (ORO, 1996, p. 97). Muito do discurso das lideranças evangélicas brasileiras parecem ecoar argumentos de grupos como a *Moral Majority* norte-americana. Não se sabe ainda qual o nível de similaridade os movimentos vão continuar apresentando. Outro ponto interessante a ser analisado, que constitui uma aparente diferença entre os dois movimentos, é a questão da mobilização civil em torno das lutas e protestos pelos valores morais que defendem. Diferentemente dos Estados Unidos, onde uma cultura de participação civil e associacionismo voluntário ainda matem certa força, no Brasil a mentalidade de delegar aos representantes eleitos esse papel parece ser

a tônica. Poucos são os movimentos e protestos populares em torno de causas morais e sociais por parte dos evangélicos brasileiros. Sua atuação ainda é muito limitada à esfera religiosa somente. A falta dessa cultura participativa e consciência limitada de cidadania do brasileiro podem ser algumas das razões.

Em terceiro lugar, o discurso pentecostal e sua intervenção no universo social e político brasileiro parecem bem distantes da concepção de utopia de Mannheim, aproximando-se mais da sua idéia de ideologia. A possibilidade da “nação evangélica” não traz em seu bojo nenhum discurso de transformações profundas da sociedade. Segundo o próprio Mannheim, “uma pessoa pode-se orientar para objetos que sejam estranhos à realidade e que transcendam a existência real – e, não obstante, permanecer ainda ao nível da realização e na manutenção da ordem de coisas existentes” (MANNHEIM, 1968, p. 216). Ao abordar o *ethos* do pentecostalismo vemos seu ponto de contato mais visceral tanto com o protestantismo quanto com a tradição pré-milenarista. Ainda permanece uma consciência de que é necessária a conversão do indivíduo para uma transformação da sociedade. Ainda ecoa o pensamento que Rubem Alves (2005) retratou: “se todos fossem crentes como eu o Brasil seria um país abençoado e próspero”. Nesse sentido, a citação a seguir de Mendonça ainda mostra claramente as permanências que vemos nas concepções escatológicas pentecostais, as quais não nos permitem falar de uma ruptura completa com seu pré-milenarismo inicial: “Ao se estudar a inserção dos pentecostalismos na política não se pode deixar de levar em conta esse espírito, o espírito de pequenas comunidades voltadas para o interior de si mesmas condenando o mundo enquanto aguardam o milênio” (MENDONÇA, 2006, p. 108). Dessa forma, dentro do tema como foi tratado anteriormente, a ênfase da escatologia pentecostal ainda é, preponderantemente, individualista e a dimensão coletiva e transformadora da sociedade só é vista através da possibilidade da soma das conversões individuais.

Finalmente, último ponto a ser tratado é o da espiritualização da política e da vida social. A disseminação do conceito de “Batalha Espiritual” e sua aplicabilidade nas estruturas de poder e nos conflitos sociais que se fortaleceu no Brasil a partir dos anos 80, de maneira quase simultânea à mudança de postura dos evangélicos em relação à política eleitoral, estão muito presentes no discurso pentecostal atual. Grande parte dos *best-sellers* da literatura evangélica trata desse tema. Atualmente é um tema muito mais em voga do que o Apocalipse. Os anjos e demônios passam a atuar nas estruturas profanas do governo e da sociedade civil. Principados e potestades demoníacas influenciam os rumos da política nacional: daí a causa das injustiças, da pobreza e da decadência moral. Cabe ao crente lutar pela causa da Fé nesse terreno. E essa luta não mais se limita a jejuns e orações. A presença de “homens de Deus” no território do inimigo mostra o avanço do “povo de Deus”. A luta escatológica final parece ter sido trazida para o presente. Se no pré-milenarismo clássico a consciência da iniquidade do mundo levava ao isolacionismo, na escatologia presente da Batalha Espiritual, a consciência do mal na sociedade e na política leva ao engajamento. O objetivo seria “marcar posição” ou vencer o inimigo? Muitos podem considerar desta forma: marcar posição agora e derrotar o inimigo no *além da história*. Mas, fica aqui o questionamento: Será que o supracitado discurso triunfalista e a possibilidade de “ganhar o Brasil para Jesus” não parecem supor uma possibilidade de vitória *dentro da história*?

Considerações finais

A reflexão sobre a experiência histórica do cristianismo no decorrer dos séculos mostra como as concepções escatológicas desempenharam um papel importantíssimo na auto-compreensão que os diversos grupos cristãos tinham de seu papel na história e na sociedade. Cada ênfase diferente no pensamento escatológico leva o cristão a uma diferente concepção de seu papel na sociedade. De acordo com Siepierski:

“Mudanças teológicas do cristianismo raramente são frutos do labor teológico. A teologia é sempre feita a posteriori, como uma articulação das crenças da comunidade de fé. Isso é especialmente verdadeiro em relação à escatologia, cuja história não é uma linha direta de desenvolvimento, mas respostas a desafios sociais e eclesiais”. (SIEPIERSKI, 2004, p.82)

Procurou-se fugir de análises unilaterais e deterministas. Não se pode compreender a construção da teologia apenas como uma questão de fé, imune às conjunturas sociais e políticas, mas também não podemos ignorar o poder que os conceitos de fé, internalizados pelo indivíduo ou pelo grupo, têm de criar uma forma *sui generis* de participação social e política.

No caso do estudo da participação dos grupos pentecostais na sociedade e política brasileira, tentou-se fugir do perigo de uma análise fatalista e, de certa forma, desatualizada de suas concepções escatológicas. Frente ao impacto da influência do pensamento fundamentalista de origem norte-americana, ao espantoso crescimento numérico de seus seguidores, ao impacto da espiritualidade e prática neo-pentecostais e a um decréscimo das discussões sobre o fim iminente do mundo, é temerário que não se retome o debate sobre qual é, atualmente, a posição das concepções escatológicas do pentecostalismo brasileiro dentro da evolução da história da escatologia cristã. Será que, fugindo de conceitos teológicos fechados, a experiência e as transformações do pentecostalismo brasileiro não o encaminham para uma nova forma de pensar e viver a escatologia? Principalmente após sua inserção na política nacional, parece simplista a afirmação de que o pré-milenarismo, a postura de indiferença em relação à sociedade e a manipulação por parte das lideranças eclesiais (sem que se discuta os fundamentos teológicos usados, sejam eles coerentes ou não) consigam abarcar todas as complexidades do pensar escatológico evangélico e pentecostal.

O estudo das concepções escatológicas dos diferentes grupos cristãos que compõem o riquíssimo leque religioso do Brasil pode abrir as portas para uma melhor compreensão das suas peculiaridades e de seu modo de perceber o mundo, a sociedade e a história.

Referências Bibliográficas

- ALVES, Rubem. Religião e Repressão. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- BULTMANN, Rudolf. Jesus Cristo e mitologia. São Paulo: Novo Século, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. O Mito fundador do Brasil. São Paulo: Folha de São Paulo, 26 de março de 2000.
- DESROCHE Henri. Dicionário de messianismos e milenarismos. São Paulo, UESP, 2000.
- DOBRORUKA, Vicente. História e Milenarismo: Ensaio sobre Tempo, História e Milênio. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

- FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Ed. Encontro, 1994a.
- FRESTON, Paul. *Breve História do Pentecostalismo Brasileiro*. In: ANTONIAZZI, Alberto, et al. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis: Vozes, 1994b.
- GEFFRÉ, Claude. *O neofundamentalismo na igreja*. In: *Crer e interpretar: A virada hermenêutica da teologia*. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 83-129
- Le GOFF, Jacques - *Escatologia*, in: *Enciclopédia Einaudi*, vol. I - *Memória - História*. Dir. de Ruggiero Romano. Tradução de Bernardo Leitão, Irene Ferreira e outros. Porto: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984.
- LINDSEY, Hal. *A agonia do grande planeta terra*. São Paulo: Mundo Cristão, 1976.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica*. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da Religião e Mudança Social: Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Evangélicos e pentecostais: Um campo religioso em ebulição*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *As religiões no Brasil: Continuidades e Rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- MOLTMANN, Jürgen. *A Vinda de Deus: Escatologia Cristã*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- REIS, José Carlos. *Tempo e Terror: Estratégias de Evasão*. In: *Tempo, História e evasão*. Campinas: Papyrus, 1994. pp. 141-164.
- SCHWARZ, Hans. *Escatologia Cristã*. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. *Dogmática Cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- SIEPIERSKI, Paulo. *Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro*. In: GUERRIERO, Silas (Org.). *O Estudo das Religiões: Desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- VAZ, Henrique de Lima. *Cultura moderna e manifestações ideológicas*. *Boletim do ICFT*, n. 2, 1968, 33-45

Religião, Ética e Alteridade no Fundamentalismo: um estudo sobre a religião e a ética na matriz do fundamentalismo norte-americano no período de 1880 a 1929

Lamartine Gaspar de Oliveira

1. Introdução

O presente trabalho tem por objetivo através de uma pesquisa empírica, investigar, compreender e fundamentar teoricamente o papel da Religião e da Ética frente ao que conhecemos acerca da Alteridade vivida pelos Norte Americanos no final do século XIX e início do século XX (1885 – 1929), e até onde os mesmos permitiram à ética prevalecer frente as suas decisões no que tange a tolerância religiosa.

As técnicas de propaganda religiosa ou política, tal como as de publicidade comercial, agem sobre a consciência coletiva para reforçar antigas convicções, ou inculcar novas. É nesse terreno que se travam as grandes batalhas de idéias.¹

Como exemplo, pretendemos trabalhar o Fundamentalismo protestante, o mesmo que se constituiu uma corrente teológica de tradição protestante, cujo acento principal é uma vigorosa ênfase na autoridade absoluta da Bíblia, entendida como inspirada de forma direta pelo Espírito Santo e infalível em sua totalidade.

Suas raízes procedem especialmente da ortodoxia confessional do século XVII², sendo revitalizadas pela teologia dos “revivals” norte-americanos, de Jonathan Edwards e também de Princeton.

Ainda que os fundamentalistas busquem suas origens na Igreja Primitiva e nos Pais Apostólicos, este movimento teológico conservador teve uma afinidade maior com a ortodoxia reformada e com os “revivals” evangélicos dos Estados Unidos dos séculos XVIII e XIX.

Em seu contexto total, o Fundamentalismo é um fenômeno caracteristicamente protestante, tendo como base uma compreensão conservadora e infalibilista da Bíblia e representando uma coalizão de vários grupos conservadores emergentes das últimas duas décadas do século XIX.³

Para Dreher:

Os fundamentalistas viam-se como contra-ofensiva a um modernismo que, assim diziam, havia se apossado do mundo protestante. Particularmente, esse fundamentalismo entendia-se primeiro como contra ofensiva a uma Teologia orientada em método que estava interpretando os conteúdos da fé,

¹ COMPARATO, Fábio Konder. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 25.

² BARR, James. *Fundamentalism*. Londres, SCM Press Ltd., 1981, p. 6.

³ ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 11.

especialmente os textos bíblicos, a partir de uma perspectiva histórico-crítica. O protestantismo, e esse era o seu pecado, estava se aliando à ciência moderna.⁴

Frente a esse modernismo, os fundamentalistas publicaram seus Fundamentals (fundamentais). Fundamentals eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico. Eles se valeram de terminologia muito semelhante à do catolicismo romano do final do século XIX.

Depois da publicação de seus Fundamentals, passam a relacionar-se de forma diferente, bem como enxergar os outros de igual modo. De maneira que as interpretações da vida e da morte passam a ser encaradas e explicadas numa perspectiva estritamente teológica.

Os fundamentalistas cristãos rejeitam as descobertas da biologia e da física sobre a origem da vida e afirmam que o Livro de Gênesis é cientificamente exato em todos os detalhes.⁵

Talvez o que passamos a ver e entender a partir desses resultados seja a intolerância. Esta não é uma doutrina, mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. Sendo assim, imediatamente surge um problema de graves conseqüências: quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade, e seu destino é a intolerância. A intolerância gera o desprezo do outro, e o desprezo à agressividade, e a agressividade à guerra contra o erro a ser combatido e exterminado. Irrompem guerras religiosas, violentíssimas, com incontáveis vítimas.

O religioso sempre procura apaziguar a violência e evitar que ela seja desencadeada. As condutas religiosas e morais visam à não-violência de uma forma imediata na vida cotidiana e, muitas vezes, de forma mediata na vida ritual, paradoxalmente por intermédio da própria violência.⁶

Não se há de sorrir nem de chorar. Mas de procurar entender. Todos os fundamentalismos, não obstante o variado matiz possui as mesmas constantes.

O Tema

O pesquisador tem como proposta trabalhar o seguinte tema: Religião, Ética e Alteridade no Fundamentalismo (Um Estudo sobre a Religião e a Ética na Matriz do Fundamentalismo Norte Americano no período de 1885 a 1929).

E, como delimitação desse tema pretende observar quais as relações que há entre a Cosmvisão religiosa fundamentalista, a Ética, a Alteridade e a Tolerância religiosa, da seguinte forma:

- a). Compreender a Cosmvisão fundamentalista e Explicitar seu conceito de Religião no período de 1885 a 1929;
- b). Estabelecer as Relações entre a Cosmvisão Fundamentalista e a Ética;
- c). Explicitar as relações da ética fundamentalista com o conceito de alteridade e tolerância religiosa.

⁴ DREHER, Martin Norberto. Para entender o Fundamentalismo. São Leopoldo/ RS: Editora Unisinos, 2002, p. 80.

⁵ ARMSTRONG, Karen. Em nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 9.

⁶ GIRARD, René. A Violência e o Sagrado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2ª Ed. 1998, p. 33.

1.2 Justificativas

O despertamento pelo assunto, bem como sua discussão, é por perceber que os interesses ficaram além dos resultados que os mesmos puderam como resposta causar para a sociedade.

A realização da pesquisa servirá para o contexto acadêmico, pois paira um desejo de aprofundarmos um pouco mais neste assunto, como para a própria sociedade fica tentando decifra-la por conta de tantos fatos acontecidos ao nosso tempo.

Valem aqui ressaltar que, este trabalho não tem a pretensão de evidenciar, explorar ou explicar o fenômeno da “violência” por parte dos chamados fundamentalistas do mundo hodierno.

1.3 Problemas e Hipóteses

A questão que norteia para fundamentação deste trabalho embasou-se nas transformações ocorridas na sociedade e no homem, e conseqüentemente, na vida que se vê ou se apresenta no seio das religiões, ou pessoas com sua crença ou fé, respeitando o outro.

Os argumentos que dão sustentação a problemática dos aspectos que serão apresentadas concentram-se na indagação de como poderão as futuras gerações construir sua identidade face à inversão de valores que foram construídas por décadas por uma sociedade que de forma contraditória transmite uma ética sem reflexão? E, analisando os porquês, quando ou a partir do conceito de alteridade e respeito ao outro se praticam determinados atos? Ou ainda, até onde os mesmos numa visão ética nos direcionam as atitudes tomadas?

Possivelmente poderíamos responder que:

- As crenças religiosas determinam o comportamento da preservação da vida;
- As crenças religiosas determinam o aniquilamento da vida.

I. Religião, Ética e Alteridade. Sua aplicabilidade de mudança na Sociedade.

É consensual dizer que hoje vivemos numa época de mudança, ou, mais que isso, vivemos uma verdadeira “mudança de época”. Esta nova época, ou época nova, está sendo chamada de “pós-modernidade”. As nomenclaturas utilizadas, por certo, podem ser secundárias, ou não. Entretanto, ninguém duvida de que estamos vivendo um tempo de profundas e constantes mudanças. Não são apenas mudanças superficiais, mas o estabelecimento efetivo de novos paradigmas.

Do ponto de vista da questão ética, o momento presente mostra duas realidades distintas e por vezes contraditórias. Por um lado vivemos um tempo marcado pela “fragmentação ética”, com uma profunda sensação de liberdade como conseqüência da vitória sobre universalismos ético-morais que condicionaram por séculos afora o procedimento humano como um todo. Por outro lado já não são poucos os reclamos no sentido de se buscar, desde práticas concretas, novas referências universais capazes de estabelecer relacionamentos que contribuam para uma convivência centrada em valores.

De qualquer maneira, a ética pode ter de sido o motivo de freqüentes debates, em que, às vezes, os posicionamentos tomados pelos debatedores são convergentes, e outras

vezes diametralmente opostos. A ética tem sido um tema bastante freqüente em qualquer lugar do mundo, sobretudo nos últimos tempos.

Vivemos uma época de imensas transformações no campo do relacionamento humano. Também nos atos de relacionamento político internacionais encontram-se demonstrações do mais alto grau da prepotência e do fundamentalismo que se evidenciam em todos os sentidos da organização social e cultural. Isto é demonstrado a cada dia pelos atos de terrorismo e de violência individual e institucionalizada. É visto que esta não se deriva apenas do nível da relação do cidadão e do Estado, ou da relação entre a sociedade civil e o Estado, descrito segundo Adam Smith,⁷ mas também da difícil crise dos valores da própria sociedade.

Infelizmente continuamos a viver uma época de agonia das grandes utopias. E quando uma sociedade não é mais capaz de conceber e sustentar utopias, ela mostra-se doente.⁸ A utopia e o mito fazem parte da essência do individual e do coletivo humano. Somos, muitas vezes, tomados por um ceticismo utilitarista que transforma em ofensa os sonhos e as visões dos jovens, e considera como fraqueza humana a cultura da esperança.⁹ O princípio da esperança, tão bem descrito por Emmanuel Levinas, será procurado hoje na experiência da unidade na multiplicidade, como poder ter de uma ética da solidariedade.¹⁰ Esse princípio remete-nos para o exercício da solidariedade sustentada no reconhecimento da alteridade absoluta do outro. Este mesmo reconhecimento da alteridade do outro implica uma educação para o escutar da voz diferente que brota de uma cultura também diferente que quer consolidar um diálogo na esfera do diálogo do outro, para que este seja, ou torne-se verdadeiramente dialogal. Este princípio seria uma resposta ao nosso questionamento sobre os valores da sociedade em relação ao se poder sonhar, estimular, criar e construir uma sociedade mais humana e mais justa.

Considerando que a ética da alteridade consiste basicamente em saber lidar com o “outro”, entendido aqui não apenas como o próximo ou outra pessoa, mas, além disso, como o diferente, o oposto, o distinto, o incomum ao mundo dos nossos sentidos pessoais, o desigual, que na sua realidade deve ser respeitado como é e como está, sem indiferença ou descaso, repulsa ou exclusão, em razão de suas particularidades. Levinas entende que,

O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum.¹¹

⁷ SMITH, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo, ed. Martins Fontes, 1999, p. 38.

É um ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos.

⁸ SZASCHI, J. *As Utopias*. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1972, p. vii.

⁹ SILVA, Davi José da; AGOSTINI, Nilo. *Ética e Esperança: Uma Perspectiva Cristã a partir de Paul Ricoeur*. Rio de Janeiro, 2007, p. 64.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós, ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 26.

¹¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.26.

Indiscutivelmente, o homem em particular, assim como o mundo todo, vive uma crise ética, que tem sido objeto de análise de vários estudiosos. Ao analisar a crise ética no mundo, tem-se enfatizado alguns pontos que são consensuais, como por exemplo:

- A crise do nosso *ethos*;
- A ruptura com o *ethos* culturalmente transmitido;
- Um individualismo cada vez mais difuso;
- Só tem sentido aquilo que corresponde às necessidades;
- A sociedade emerge como associação mecânica de indivíduos para a consecução de seus fins individuais;
- Pede-se cada vez mais a dimensão comunitária;
- Tudo é válido, desde que favoreça a auto-realização, a felicidade e o prazer do indivíduo;
- Busca-se, acima de tudo, o interesse de indivíduos isolados;
- Organiza-se o processo de produção em função do primado do indivíduo;
- Mentalidade calculista estendida a todas as dimensões da vida humana, privada e pública;
- As conseqüências do capitalismo selvagem que estabeleceram um abismo entre a opulência e a miséria;
- A emergência de um “novo *ethos* social” que faz do cultivo da própria individualidade o valor supremo;
- A aceitação acrítica da ética do sucesso a qualquer custo, do princípio ético do “levar vantagem”, tendo como conseqüência: corrupção, clientelismo, autoritarismo, demagogia, oportunismo e prepotência.

Percebemos que alimentada e reforçada pelos meios de comunicação, predomina uma mentalidade viciada pelo conformismo, expressada pela indiferença aos problemas maiores da sociedade, que mostra a acomodação a esta nova situação, a perda do senso crítico e a responsabilidade moral.

Tudo isso tem como conseqüência uma crise de motivação da vida, uma crise de sentido. Entretanto, nem tudo é sombra. A crise no ser humano e no mundo em geral tem despertado também as pessoas para algumas realidades. Verifica-se, por exemplo, a superação de certos conceitos tidos como valores universais inquestionáveis que, na verdade, significam formas de imperialismos culturais.

O espaço que aqui se desdobra na temporalidade histórica de crise profunda seria o do reconhecimento do sentido da unidade na multiplicidade. Essa aspiração ou desejo seria alcançado por uma educação fundamental dos direitos humanos, na qual seriam os fundamentos éticos da autonomia da subjetividade humana, o reconhecimento do direito de poder ser diferente, por exemplo, naquilo que se refere como inquestionável no projeto existencial da pessoa. Na mesma dimensão da educação, dever-se-ia priorizar os valores como a paz, a democracia, a liberdade e o respeito do cultivo de valores pessoais, à autonomia e à diferença.

É um novo ideal humano que aprenderemos nessa nova perspectiva, isto é, reconhecer os direitos fundamentais do outro.

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu ideatum – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas kath'auto. Exprime-se.¹²

Falar sobre religião é bastante interessante, principalmente se considerarmos que a religião é um sistema simbólico produtor de significados que assume função importante na vida das pessoas. A questão fundamental é que a estrutura simbólica da religião é, em muitos aspectos, discriminatória.

Quanto às religiões, com frequência, não fazem distinção entre o plano ético e o plano religioso. Os costumes da tribo, as regras ou os princípios morais da casta são tão religiosos quanto os sacrifícios e as orações. Entre os dez mandamentos que Moisés deu aos hebreus (judeus) havia os que tratavam de religião: “*Não terás outros deuses diante de mim*” (Êxodo 20,3) e os relativos à ética: “*Não matarás*” (Êxodo 20,13). Incluem-se nos cinco pilares dos muçulmanos (credo, oração, esmola, jejum e peregrinação à Meca) tanto orar a Deus como doar esmolas aos pobres. Não há aqui distinção entre a ética e a religião.

A noção do ser humano como uma criação divina implica que ele é responsável perante Deus por tudo o que faz: ritual, moral, social e politicamente. Pregadores religiosos, muitas vezes, iniciaram debates sobre assuntos especificamente éticos. Em geral, os profetas do antigo Israel atacavam os ricos e poderosos que observavam fielmente os rituais, mas pisoteavam os pobres. O ponto de vista moral desses profetas tinha, porém, uma justificativa religiosa.

Nas sociedades onde coexistem várias religiões e vários pontos de vista éticos é mais difícil vincular a ética exclusivamente à religião. As sociedades precisam ter suas linhas mestras éticas, sendo que algumas delas são preservadas nas leis. Os romanos foram os primeiros a criar, de maneira sistemática, um arcabouço legal que pudesse ser usado por todos os povos, independentemente da religião. O direito romano se tornou a base para todos os sistemas legais subseqüentes nos Estados seculares modernos. Em certos países muçulmanos há dois sistemas agindo em paralelo: um baseado no Corão, outro no direito romano. Hoje, muitos países aceitam a Declaração Universal dos Direitos Humanos proclamada pelas Nações Unidas como uma afirmação ética comum seja qual for a religião ou a perspectiva geral do país.

Nos lugares onde várias convicções religiosas devem conviver lado a lado, a questão da organização se torna mais complicada. Quando se funda uma nova religião, rompendo com as tradições locais do culto, forma-se uma nova congregação que estará em minoria, pelo menos no início. Foi essa a situação dos seguidores de Buda, de Maomé e de Jesus, e através da história tem sido o destino de todos os grupos que se libertaram das grandes religiões, criando suas próprias igrejas ou seitas. Nessas comunidades, o vínculo entre os membros é mais forte do que nas religiões estatais ou locais. Uma cerimônia religiosa, realizada logo após o nascimento, no caso da criança, ou após a conversão, no caso de adulto (como um novo nascimento), permite o ingresso na comunidade religiosa com o conseqüente compromisso de vida moral segundo os padrões éticos mais rígidos.

Excetuando-se algumas religiões primárias, a maioria possui “funcionários” próprios, com responsabilidade exclusiva pela formalidade do culto e por outras tarefas religiosas.

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.38.

Os padres ou pastores, os líderes de culto e os curandeiros têm deveres religiosos diferentes, mas todos eles desfrutam de um status superior especial. Os sacerdotes também costumam agir como líderes da organização de seu rebanho, podendo pertencer a uma entidade maior, comandada por um bispo (ou arcebispo).

Determinadas organizações, como a Igreja Católica Romana, são rigidamente estruturadas em linhas internacionais (universal) e contam com um líder absoluto, o Papa, que vive a mais originária das monarquias.

A religião nunca é vinculada apenas ao intelecto. Ela envolve igualmente as emoções, que são tão essenciais na vida humana quanto o intelecto e a capacidade de pensar. A música, o canto a dança apelam para as emoções. Na maioria das religiões, as pessoas extravasam, pela música instrumental e pelo canto, a tristeza ou a alegria; em algumas, também pela dança, que é um meio bastante antigo de expressão religiosa. Nos rituais cristãos, os hinos cantados em coro e a música de órgão ou teclado, são partes integrantes da experiência geral. Muitas igrejas e templos contêm, ainda, obras de arte, pinturas, esculturas e peças de altar que tocam a imaginação e as emoções. É o outro visto a partir do seu rosto.

É no face-a-face com o humano que se irrompe todo sentido. Diante do rosto do Outro, o sujeito se descobre e lhe vem à idéia o Infinito.

Percebe-se que a idéia da alteridade significa a contemplação do rosto do outro como forma de realização da ética fundamental. O rosto humano, para Levinas é o lugar onde o ser humano está mais nu e exposto. O rosto humano do outro está sempre a nos lembrar “*não matarás*” (Êxodo 20, 13). E sempre será o nosso maior desafio buscar as formas de corresponder este desafio. No rosto do outro está sempre o local onde a ética se realiza, onde eu sou desafiado a corresponder ao seu desafio.¹³

¹³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988, p.39.

Sustentados pelo alto: A melhoria na qualidade de vida dos fiéis que participam de Igrejas Evangélicas

Adilson Schultz¹

RESUMO: A *presença protestante* ou evangélica no Brasil tem operado mudanças significativas no imaginário brasileiro e na vida dos fiéis que participam das igrejas. Para além de sua incontestável força numérica e midiática, para além da sua inesgotável capacidade de criação performática, e para além das novas marcas evangélicas do imaginário religioso brasileiro e da teologia cristã, o êxito protestante no Brasil pode ser observado, sobretudo, na mudança de vida experimentada pelos seus fiéis. O texto mostra como pode *fazer diferença* ser evangélico, destacando os aspectos positivos da *Vida Nova* experimentada no meio evangélico.

PALAVRAS CHAVES: Protestantismo; igrejas evangélicas; Vida Nova; Imaginário Religioso Brasileiro; Espiritualidade

Introdução

- 1. Afinal: faz diferença ser evangélico?** A mudança de vida propalada nos testemunhos midiáticos e no apelo conversionista dos fiéis é de fato real? E mais: em que medida o crescimento do número de evangélicos opera mudanças na estrutura do imaginário religioso brasileiro?
- 2. O elemento mais explícito do êxito do protestantismo brasileiro é aquilo que se poderia denominar *presença protestante*.** Aliado aos incontestes números do censo IBGE 2000, que elevam os índices protestantes a 15,6% da população brasileira, a força do protestantismo é percebida num processo de intensa visibilização pública, um conjunto de estratégias missionárias e políticas de expansão que mantém o fator *evangélicos* constantemente na mídia e nas ruas.
- 3. No entanto, o êxito do protestantismo brasileiro é observado especialmente naquilo que pode ser denominado *vida nova*,** um conjunto de conquistas que colaboram decididamente na mudança da qualidade de vida material, espiritual e psicológica dos fiéis. Essa *vida nova* é experimentada, inicialmente, nos inúmeros relatos e testemunhos de conversão a Jesus e abandono *do mundo* – vícios e imoralidade. Entre os pentecostais clássicos esse apelo é o centro da missão. *Vida nova* pode significar também um emprego conseguido a partir da convivência na comunidade, uma cura alcançada através de um milagre ou de uma visita pastoral, a reorganização das finanças a partir da racionalidade imprimida na vida etc. São mudanças significativas, atestando que, decididamente, faz diferença ser evangélico, e mais do que isso, os evangélicos fazem diferença no Brasil. De uma forma ou outra, os fiéis dizem que algo mudou em sua vida depois que passaram a frequentar igrejas evangélicas. Se dizem “sustentados pelo alto”.
- 4. Assim, o que temos a seguir são alguns desses elementos, divididos em dois blocos:** a) Questões externas: visibilização da *Presença Protestante* no Brasil; b) Questões internas: a *Vida Nova* experimentada pelos fiéis.

¹ Doutor em Teologia – EST/São Leopoldo, RS. Professor na PUC-Minas (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Departamento de Filosofia e Teologia). Contato: adilson@luteranos.com.br

A) Questões externas: visibilização da presença protestante no Brasil

5. A presença protestante é observada na **intensa participação dos fiéis nas atividades das Igrejas**, sobretudo das pentecostais. O protestantismo clássico impressiona pela fidelidade secular da regularidade dominical de culto; a Assembléia impressiona por realizar cultos várias vezes por semana; as igrejas neopentecostais realizam três ou quatro cultos diariamente. No seu conjunto, os protestantes reúnem semanalmente 13% da população brasileira (católicos reúnem 17%!), num índice de participação assídua de 80% dos seus fiéis.
6. A presença protestante é observada também na **ampliação ininterrupta da rede de igrejas pentecostais e neopentecostais**, que já soma mais de 1.500 denominações diferentes - o que significaria uma média de 1.500 pessoas em cada Igreja. Soma-se a isso a construção de igrejas estabelecidas em endereços estratégicos de grande circulação nas cidades; geralmente antigos pontos de supermercados, armazéns, cinemas e teatros.
7. A presença protestante é garantida também nas **grandes concentrações de fé** em praça pública, estádios de futebol, ruas, marchas e programas tele-evangelísticos, dando um espectro de *crístandade* ao movimento evangélico.
8. A presença protestante está também na **rede de escolas, seminários e universidades** evangélicas ligadas às denominações clássicas, que movimentam milhões de reais e reúnem diariamente milhares de jovens e crianças. Evangélicos investem mais em educação que a média da população brasileira. A média de leitura gira em torno de seis livros por ano – o dobro da média nacional. As denominações evangélicas administram quase 1000 escolas no Brasil, com uma clientela de 740.000 estudantes². Essa ênfase na educação certamente diz respeito a um forte espírito de responsabilidade social e ética dos evangélicos, mas também a uma necessidade operacional do rito e da teologia evangélicos, fortemente calcados na leitura.
9. **A presença protestante tem também um viés político.** Se o protestantismo clássico brasileiro viu fracassar sua grande tentativa de politização da teologia nas décadas de 1950 e 1960 através do *evangelho social* ligado à Teologia da Libertação e à esquerda, o neoprottestantismo tem se esmerado pelo corporativismo e conservadorismo, com inclinação à direita e até ao clientelismo político. Seu grande poder midiático, seu apelo popular e seu poder financeiro conseguiram eleger vereadores, deputados e senadores declaradamente evangélicos, culminando em fenômenos como a constituição da influente bancada evangélica no congresso nacional, ou então na candidatura à presidência do país de Antony Garotinho, que se apresentou com esquerdista e evangélico - seus 20 milhões de votos na eleição de 2002 mostra que a pecha “crente” ou evangélico tem credibilidade de boa parte da população. Mostra também a força das igrejas, pois suas maiores votações foram justamente nas regiões onde há forte concentração de evangélicos. "Um, dois, três, quatro, cinco, mil; queremos um evangélico presidente do Brasil", gritavam as multidões nos comícios.³

² Cf. José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 93.

³ Cf. José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 90.

10. A presença protestante está no **amplo uso da mídia** escrita, televisiva, virtual e radiofônica, através de revistas e jornais com tiragens que superam os milhões⁴, programas de TV evangélicos que há tempo deixaram as madrugadas e ocupam até o horário nobre dos canais em rede nacional⁵ e programas de rádio que são retransmitidos para todos os pontos do país e do exterior⁶.
11. A presença protestante é embalada pelo **sucesso de venda da música gospel/evangélica**. Mega eventos *gospel* para jovens, rádios que tocam música evangélica o dia inteiro, programas de música evangélica na TV, lojas exclusivas para cds evangélicos alimentam-se de um público consumidor fiel que faz girar milhões de reais.⁷
12. A presença protestante é sentida também na teimosa **preservação de uma espécie de reserva ideológico-religiosa do protestantismo clássico**, que a despeito das pessimistas previsões, resiste à homogeneidade imposta ao termo *evangélicos*. Por um lado, o protestantismo clássico parece ter o seu lugar garantido dentro desta *presença protestante* sob via negativa, no sentido das pessoas saberem que existe *um protestantismo que não é como* o neopentecostal.
13. A presença protestante é sentida também, ainda que menos intensamente, na **intervenção direta em temas éticos candentes** na política e na sociedade. Líderes evangélicos lançam manifestos sobre homossexualidade, corrupção, política e cidadania, etc. Líderes protestantes clássicos foram incluídos, por exemplo, no conselho que coordena o programa de combate à fome do governo federal. A Assembléia de Deus firmou recentemente um convênio com o

⁴ *Eclésia*, revista protestante *ecumênica*, tem tiragem de 20.000 exemplares; *Ester*, revista da Universal destinada ao público feminino, tem tiragem semanal de 50.000 exemplares. O jornal *Folha Universal* tem tiragem de quase dois milhões por semana. Outros jornais de tiragem mais modesta, como *o Peregrino*, *O mensageiro*, *Jornal evangélico luterano*, garantem sua presença por uma teimosia de décadas ininterruptas de publicação.

⁵ O programa do Missionário R.R. Soares, da Internacional da Graça, veiculado na TV *Band*, é exibido para mais de 100 países diariamente. A Igreja Universal é proprietária do 3º canal de TV do país, a *Rede Record*.

⁶ Um dos elementos mais surpreendentes dessa visibilização midiática é a conversão de celebridades. O recente seqüestro da filha evangélica do comunicador Silvio Santos, amplamente noticiado, certamente serviu para solidificar a imagem da presença protestante também na classe alta brasileira.

Outra marca do uso da mídia é a *missão dos Atletas de Cristo* no mundo esportivo, dirigindo um apelo específico a um extrato da população geralmente mais distante da religião, os homens. A visibilidade alcançada com camisetas e faixas *evangélicas* com saudações à fé em Jesus e a dedicação dos gols diretamente a Deus que *é fiel*, é um fenômeno que dificilmente pode ser mensurado.

⁷ O mercado de consumo de produtos evangélicos, com música, programas de TV, escolas e até grife de roupa evangélica, que segundo estimativas, movimentam três bilhões de reais por ano no Brasil. “Somando tudo – de CDs a bares e instituições de ensino –, o mercado impulsionado pelos protestantes movimentam 3 bilhões de reais por ano e gera pelo menos 2 milhões de empregos. Na área da mídia eletrônica, há um verdadeiro império evangélico país a fora. Existem mais de 300 emissoras de rádio evangélicas no Brasil, centenas de *sites* e pastores dando plantão *online*. Uma grande máquina televisiva cumpre também uma extraordinária missão arrecadadora. Não por acaso, a Universal – dona da terceira rede de TV do Brasil, a Record – é a igreja que mais recolhe doações acima dos 10% do dízimo convencional. O rádio e a TV servem ainda de canal para a transmissão de modelos culturais e de comportamento. Aline Barros, uma cantora de 25 anos, pode ser um nome desconhecido para quem acompanha as paradas de sucesso. Mas já vendeu mais de 1 milhão de CDs de música pop evangélica. Cassiane, com 3 milhões de discos vendidos, é outra grande estrela do gênero. A banda de rock pauleira *Oficina G3* ultrapassou os limites da igreja, apresentado-se no último Rock in Rio”. José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 94-95.

governo federal que vai criar 21 mil escolinhas de alfabetização de crianças e adultos em todo o país.

14. A presença protestante é percebida também via negativa, através da **preocupação da igreja católica com a perda de membros para o protestantismo**, com a dedicação dos cientistas sociais e dos analistas políticos ao estudo do tema *evangélicos*.
15. A presença protestante parece evidente na **formação de uma nebulosa evangélica que se sobrepõe à fragmentação observada no campo institucional**. A máxima *evangélicos* está inscrita de forma indelével no imaginário religioso brasileiro. Mais do que membros de uma ou outra igreja, as pessoas se dizem e são reconhecidas como membros de uma só religião, *os evangélicos*.
16. *Presença protestante* remete às **mudanças significativas operadas pelo protestantismo no imaginário brasileiro**. A presença na vida pública do país, para além da religião, o crescimento notável da fidelidade religiosa, a visibilidade do fiel religioso *com-bíblia-debaixo-do-braço* ou ocupando lugares-chaves da cidade, o impacto transformador no universo religioso em termos teológicos, a influência ou reação carismática do catolicismo, a penetração nas classes populares e bairros perigosos nunca antes experimentada pelo cristianismo, são alguns dos elementos que mostram que o protestantismo redesenhou o universo religioso brasileiro.⁸
17. *Presença protestante* pode significar também **a elevação da máxima evangélico a referência positiva de religião**. Certamente a antiga representação austera da fiel evangélica ganhou novos contornos e ingredientes, mas segue sendo referência positiva, sobretudo de ética e moral, de disciplina, mas também de candura, simplicidade, e, surpreendentemente, de espírito leve, de coragem para o testemunho público, de gente *separada* do mundo. Embora o nome evangélico esteja associado também a conservadorismo, ignorância, e, sobretudo, tenha sido recentemente associado a manipulação e falcatruas, dado as denúncias de charlatanismo que envolvem a Universal, os evangélicos sempre poderão dizer *aqui é diferente*, dada sua independência institucional. “Donas de casa católicas buscam agências especializadas em empregadas domésticas evangélicas. Desempregados em geral se valem de sua filiação religiosa como um atributo positivo a mais na disputa por postos de trabalho”.⁹ Nas favelas do RJ, as mães muitas vezes colocam os filhos diante de dois destinos: ser crente ou ser bandido.¹⁰

B) Questões internas: a vida nova experimentada pelos fiéis

⁸ Para mais detalhes cf. Rubem César FERNANDES, *Novo nascimento*, p. 3.

⁹ Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67-69.

¹⁰ Cf. Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 71. Até no futebol *evangélico* é associado a pacifismo e disciplina. Treinadores reconhecem que evangélicos são mais dedicados aos treinos, são menos violentos em campo e mais disciplinados no cumprimento das exigências do treinador. “Muitos já não participam de brincadeiras machistas e degradantes envolvendo colegas, não se acabam em noitadas na véspera dos jogos e até evitam xingar os juizes. A Associação dos Atletas de Cristo já tem 10.000 inscritos e o time revelação dos últimos anos, o São Caetano, exibe-se com metade da equipe vestindo a camisa de Jesus por baixo do uniforme azul”. *Revista Veja*, p. 261.

18. A **vida nova** experimentada pelos fiéis está presente na **prática desinteressada de louvor a Deus**, esse serviço gratuito a Deus que embala os cultos evangélicos. A busca de prosperidade ou bem-estar não deveria ofuscar aquilo que acontece *de graça* nos cultos e ritos evangélicos. Em tese, os evangélicos se opõem à negociação com Deus. Todo mérito pessoal é atacado e visto como desvirtuante. O louvor pentecostal clássico talvez seja a marca registrada dessa piedade desinteressada, o enunciado protestante que talvez seja o mais explícito da distinção da cosmovisão protestante e a do imaginário religioso, profundamente marcado pela demanda, pela negociação. Neste enunciado incluem-se também os cultos de canto gospel na Renascer em Cristo, os trabalhos com música *desinteressada* dos protestantes clássicos, as tardes ou semanas de louvor veiculadas pelas senhoras na assembléia de Deus. “Nós não queremos nem ganhamos nada em troca. Só sabemos que precisamos louvar”.¹¹
19. A vida nova é experimentada na **força de estar junto com irmãos da mesma fé**. Estar juntos continuamente no mesmo espaço é um dos elementos mais significativos do protestantismo brasileiro. Os protestantes participam intensamente da vida religiosa de sua denominação, gostam de estar juntos. Não apenas nas grandes concentrações de fé ou nos cultos, mas também nos pequenos grupos - jovens, senhoras, mulheres, crianças, homens etc. Essa participação solidifica a fidelidade dos crentes à denominação e revela seu potencial terapêutico. Mesmo nos grandes cultos, o aparente individualismo – *não conheço e não vou conversar com quem está sentado na cadeira ao lado* – está revestido do coletivo: o rito só *funciona* com a participação do coletivo, numa espécie de *individualismo coletivo*.
20. A **nova vida é experimentada na valorização da emoção** que marca profundamente os ritos protestantes. Embora os elementos intelectualizantes ocupem grande espaço – pregações, bênçãos, estudos bíblicos etc – é a mobilização da emoção que *dá liga* ao rito protestante, seja no canto emotivo, no falar em línguas, no choro, no êxtase etc... O recurso da emoção permite que o protestantismo abrace pessoas que estariam fora de uma piedade intelectualizada – analfabetos, pessoas com pouca instrução, crianças, idosos.
21. A **vida nova fica evidente também na integração direta de vida e fé**, conferindo um apelo popular ao protestantismo contemporâneo, que lança mão de estruturas simples para resolver teologicamente os problemas do cotidiano – *uma religião de resultados*. A vida nova evangélica fica explícita na tomada do rumo da vida pelas suas próprias mãos. Os evangélicos se tornam atores e atrizes do destino. Mesmo que as pessoas não estejam agindo de forma direta sobre a origem dos seus males, os fiéis evangélicos jamais são um bando de manipulados, uma massa.

“O que a massa dos pobres e miseráveis busca nas ‘novas seitas populares’ é o mesmo que os iluministas buscam na ciência e na técnica, e os católicos nas novas formas eclesiais: uma vida boa e com sentido. Milagres e curas não são o objetivo final, mas uma consequência desse desejo fundamental. Os pobres brasileiros, ao contrário do que sempre se disse, estão cansados de ser pobres, estão indignados com a sua situação e reagem nos níveis que sabem e crêem ser eficientes. Se os demônios são a causa da sua situação injusta, então se trata de expulsá-los como os iluministas expulsaram a religião, e os partidos de esquerda querem expulsar o sistema social injusto. É tudo uma questão de causalidade. Se há uma lição aprendida desses fenômenos sociais, ela se traduz no fato de

¹¹ Frase recolhida por André CORTÉN, *Palestra na UFRGS*.

que o povo não é passivo e conformado, ainda que possa não estar agindo sobre as causas reais de sua miséria”.¹²

22. A vida nova é observada no fortalecimento da vida real dos fiéis. Os evangélicos não estão fugindo do mundo ao ingressarem nas igrejas. Eles estão tentando reordenar o mundo. A preocupação jamais é, primeiramente, com o futuro, com um outro mundo, mas com o presente e sua fatalidade, a proteção contra o mal ou a esperança de dias melhores. Ir a uma igreja evangélica pode ser uma forma de “garantir as energias para superar o momento de desespero e não um meio de garantir um espaço na vida depois da morte”.¹³ Essa afirmação e busca do presente vale tanto para os abastados quanto para os mais pobres e miseráveis. A palavra chave não é a *previsão*, mas a *provisão*.¹⁴ A fé torna-se aí estratégia de sobrevivência ou de melhoramento da vida, seja através de soluções concretas, seja através da infusão de ânimo para a vida. A igreja pode significar uma agência de desejos ou uma busca de comunidade. De qualquer forma, um presente, e não um futuro. Certamente resta um caldo de ascetismo protestante clássico entre os evangélicos, mas também esta realização no futuro parece estar contaminada ou transmutada por sua operacionalização no presente.

23. A nova vida evangélica observa-se também no fornecimento daquilo que se convencionou denominar *sentido de vida*. O culto evangélico não é apenas *utilitário*, atendendo a *necessidades* do fiel. Embora a fronteira entre *útil* e *significativo* seja muito tênue no que se refere ao campo religioso, as igrejas evangélicas não fazem sucesso apenas porque são *eficazes* no tratamento de problemas pontuais. O que reúne as pessoas no culto, em qualquer culto, não é apenas a esperança pontual de *uma* cura ou *uma* bênção. As pessoas estão lá porque a igreja fornece um sentido amplo de existência. Parafraseando a linha interpretativa de Bourdieu, os fiéis evangélicos

“não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhes são socialmente inerentes”.¹⁵

Aquilo que move os fiéis aos cultos é a “recuperação das densidades e solidariedades morais, e a regeneração da esperança.”¹⁶ O papel da religião enquanto fornecedora de sentido pode ser observado empiricamente em situações cotidianas que tornam a religião agente direto na melhoria de vida das pessoas. O que as igrejas fazem é dinamizar demandas da própria população, transformando-os em símbolos densos de significado. As denominações evangélicas de sucesso, nesse sentido, podem ser tomadas como uma força cultural *criada* pela população como forma de resolver os problemas da vida.

24. A vida nova evangélica atinge o fim do mundo: “São os evangélicos que mais chegam nas margens da sociedade. Chegam a lugares onde nenhuma outra instituição civil ou religiosa ousa se aproximar”.¹⁷ Os pequenos templos nas

¹² Wilson Gomes, apud BITTENCOURT FILHO, *A matriz religiosa brasileira*, p. 207.

¹³ Victor Vincent VALLA, *O que a saúde tem a ver com a religião?*, p. 132.

¹⁴ Victor Vincent VALLA, *O que a saúde tem a ver com a religião?*, p. 132.

¹⁵ Pierre BOURDIEU, *Gênese e estrutura do campo religioso*, p. 48.

¹⁶ David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 286.

¹⁷ Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 69.

periferias das cidades podem gerar agregação da comunidade como nunca antes acontecera. “Estudos demonstraram também que são apenas eles que – ao fazer nascer novas e independentes denominações – provocam dinâmicas agregadoras locais sem contar com nenhum recurso material e simbólico externo”.¹⁸ “Um terço dos adolescentes envolvidos no tráfico de drogas se diz evangélico. É o tipo da descoberta que mostra quanto os pastores mergulham fundo nas comunidades carentes. ‘A maioria desses jovens encontrou uma melhora de vida na igreja. Pelo menos eles tiveram contato com disciplina’”.¹⁹

“No Carandiru, no final de 2000, 20% dos presos era evangélico, a maior parte deles convertida na própria cadeia. A conversão dava o privilégio de viver num pavilhão dos menos tumultuados, num mundo diferente do resto da cadeia. Entre esses homens, nenhum jamais se envolveu com drogas, agressões ou crimes dentro da prisão. Recebiam também mais visitas, interessavam-se pelo mundo exterior, faziam planos para o futuro e tinham mais chance de obter apoio, pelas comunidades, ao deixar a detenção. ‘Até no asseio pessoal e na arrumação das celas eles se comportavam melhor’, diz o diretor da Casa de Detenção, Jesus Ross Martins, coincidentemente pastor presbiteriano”.²⁰

25. A nova vida evangélica transmuta-se em redes de proteção e empoderamento para as populações marginalizadas de toda ordem. Através da reconstituição de laços comunitários, oferece espaços de proteção da anomia, da perda de identidade, verdadeiras redes de solidariedade religiosa – ainda que a pobreza de fato não seja erradicada, a participação na igreja colabora para melhorar a vida do fiel. A igreja pode constituir-se quase como uma sociedade substituta ou paralela - criar um mundo paralelo não significa necessariamente alienação: o discurso evangélico pode ser extremamente fértil, veiculando uma mensagem que tem resultado muito significativo para a vida dos fiéis no dia-a-dia.²¹ A autodisciplina e à valorização da educação do protestantismo clássico o neoprottestantismo agrega o *atendimento* de demandas mais localizadas, de pessoas e grupos isolados social - segundo a pesquisa do ISER²², 80% das igrejas evangélicas pentecostais estavam nas áreas mais pobres das cidades da

¹⁸ Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 69.

¹⁹ José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 94.

²⁰ José EDWARD, *A força do Senhor*, p. 92.

²¹ Não se pode explicar o sucesso das igrejas evangélicas referindo-se apenas a uma certa precariedade de seus fiéis – econômica, física, intelectual – ou aos recursos performáticos dos seus cultos. O sucesso não é consequência apenas da carência econômica, das falhas na educação, na política e etc. A performance evangélica não *manipula* os fiéis: os cultos são também espaços criativos; os fiéis são criadores de agenciamentos da manifestação do divino.

Ricardo MARIANO, *Neopentecostais*, p. 234-235, sintetiza esta opinião recorrente: “Seu sucesso fundamenta-se extensamente no milagre, na magia, na experiência extática no transe, no pietismo ou na manipulação da emoção transbordante e desbragada, todas elas práticas desprezadas e reprimidas pelas igrejas Católica e protestantes históricas. Propicia, em suma, magia e catarse para as massas. E um boa pitada do velho moralismo cristão. Secularização comportamental, retrocesso mágico (...) e reatualização de pensamentos e visões de mundo arcaicos”..

Esta formulação sintetiza o viés preconceituoso que trata o pentecostalismo no Brasil – no caso de Mariano, o neopentecostalismo. Em poucas linhas o pesquisador usa cinco termos negativos para referir o pentecostalismo: *Arcaico, retrocesso, velho, manipulação, reprimidas*. Nada de autonomia: apenas as tentadoras, rápidas e falsas explicações causais.

Para uma crítica a esta tendência de explicação causal do neopentecostalismo e das igrejas evangélicas, cf. Regina Reys NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*.

²² Rubem Cesar FERNANDES, *Novo Nascimento*.

Grande Rio de Janeiro - e etnicamente²³, oferecendo participação num grupo, suporte mútuo, apoio emocional, senso de dignidade, identidade. Essa *solução evangélica* é visível, sobretudo, entre grupos que passaram por mudanças sociais bruscas, seja por migração, desemprego ou doença. Nos momentos de crise as pessoas encontram nas igrejas um ambiente de proteção, recriando na comunidade eclesial o ideal de vida anterior ou desejado. Os pobres e excluídos encontram nessas novas redes de solidariedade uma forma de exercer liderança que lhes é negada em outros espaços.²⁴ Acontece um exercício de cidadania religiosa, plasmado, por exemplo, na força dos testemunhos, onde o fiel pode narrar sua experiência de vida pregressa e a nova vida encontrada-dinamizada pela igreja. Isso significa que não é apenas de cura, de prosperidade ou poder financeiro que se trata nas igrejas evangélicas, mas de *empoderamento*. Empoderamento que começa, necessariamente, pelo empoderamento espiritual.²⁵

- 26. A nova vida evangélica tem como um dos campos de maior visibilidade a saúde e a cura.** É nesse campo onde acontece a maior aproximação do protestantismo – como de resto de todas as outras religiões – com a população em geral. É amplamente reconhecido o trabalho do protestantismo clássico junto à saúde, seja a visitação, o acompanhamento poimênico individualizado e trabalhos diaconais populares ou mesmo a construção e manutenção de hospitais. Agora esses *hospitais* parecem popularizar-se nos ritos neoprotestantes. Há uma relação dos dois tipos de protestantismo na linha da saúde que parece dirimir suas diferenças. A cura difundida em grande escala ritual ou em pequenas iniciativas diaconais vai de encontro tanto a uma demanda social premente quanto a uma espécie de reserva mítica da religião, que remonta ao tempo em que ela tinha também o papel de agência de saúde.²⁶ A cura oferecida nas igrejas evangélicas certamente vai ao encontro das mazelas psico-sociais da população, problemas que a medicina clássica não está preparada para resolver - pesquisas mostram que seis em cada dez pessoas que procuram postos de saúde nos bairros populares apresentam um quadro associado ao que se convencionou chamar “sofrimento difuso”²⁷, um conjunto de doenças que inclui estresse, distúrbios nervosos, ansiedade, medo, dores de cabeça ou em outra parte do corpo. As mesmas pesquisas mostram que mais da metade dos medicamentos receitados e consumidos no Brasil são os chamados *psicofármacos*, associados ao tratamento de problemas psico-emocionais.²⁸ O que alguns evangélicos estariam fazendo, portanto, é substituindo, por necessidade ou mais eficácia, os médicos e psiquiatras por pastores, aconselhamentos e exorcismos.²⁹ Ocorre aí, via de regra, a substituição do diagnóstico de ansiedade e estresse por problemas espirituais ou possessão

²³ David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 258.

²⁴ Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa de América Latina*, p. 209. Numa instigante formulação, Bastian contrapõe as CEBs da TdL às comunidades pentecostais: “Al contrario de la Teología de la Liberación, que hizo del pobre un objeto por el cual se debía optar y que se debía liberar de la dominación de sus opresores, los nuevos movimientos religiosos crean al pobre como sujeto corporativo, a modo de negociar en el sistema político su ‘liberación’ de la miseria.”

²⁵ Cf. David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 204.

²⁶ Para isso cf. TERRIN, *O sagrado off limits*, o cap. 5, *saúde e salvação*, p. 149-194.

²⁷ Victor Vincent VALLA, *O que a saúde tem a ver com a religião?*, p. 117ss.

²⁸ Cf. Victor Vincent VALLA, *O que a saúde tem a ver com a religião?*, p. 118.

²⁹ Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67-69.

demoníaca. Significa dizer que o sucesso evangélico não é apenas reflexo da crise de saúde e cura do país, falta de médicos e psicólogos, mas uma mudança e uma opção por um tratamento que leva em conta mazelas integrais do indivíduo (?); uma *explicação* diferente para o problema; uma versão popular e religiosa para a tendência holística de tratamento do ser humano. Decisivo nesse tratamento é também a rede de apoio na qual a pessoa está integrada, geralmente uma realidade muito distante de consultórios clínicos e psiquiátricos.

27. No quesito cura e saúde, é notório que a vida nova experimentada nas igrejas protestantes diz respeito especialmente à recuperação da saúde das mulheres – não é à toa que apenas 37% do público de uma igreja como a Universal seja composto de homens. Os males do espírito diagnosticado nas igrejas neopentecostais são geralmente associados às mulheres.³⁰ Em certa medida a rede de Igrejas evangélicas pode ser vista como um grande sistema de saúde para as mulheres. Comunicação com o espírito, cura espiritual, conversas em línguas, músicas e sons espirituais na língua ordinária, com bíblia e testemunhas, acontecem e são ofertados quase sempre numa linguagem feminina. O pentecostalismo clássico, com sua forte moral de abandono dos vícios do mundo, “prega uma ideologia que pode ser usada pelas mulheres para domesticar os homens”.³¹ O protestantismo clássico oferece uma rede ampla de trabalho com grupos de mulheres e/ou entidades de caridade ou auxiliaadoras. A cura atinge as mulheres não só na igreja, mas também em casa, através do rádio e da TV. Os testemunhos televisivos de superação de problemas animam as telespectadoras para buscarem o mesmo nas igrejas. “Os testemunhos também têm um caráter terapêutico. Nas palavras empregadas e nas experiências relatadas sob forte emoção, essas mulheres parecem procurar e encontrar pedaços de suas próprias vidas”.³² Até mesmo a música *gospel*/evangélica tem efeito benéfico sobre a saúde das mulheres. A música evangélica, seja aquela cantada nos cultos ou ouvida nos rádios, em casa, tem efeito terapêutico, *acalma*, como dizem as mulheres evangélicas.³³

28. A vida nova fica evidente na racionalização teológica do imaginário religioso brasileiro e da fé operada no protestantismo. Isso fica evidente na ênfase da escolha individual da religião e no conseqüente destaque de princípios morais e éticos diferentes das demais pessoas *do mundo*. Fica evidente também na *simplificação* racionalizante da cosmovisão protestante em oposição à cosmovisão *mágica* do espiritismo e do catolicismo tradicional de onde provêm os fiéis³⁴. O Espírito Santo distribui dons livremente, mas há um só mediador, Jesus Cristo. Fica evidente também na *democratização* do acesso ao divino – os protestantes são todos sacerdotes de si mesmo, sem hierarquia; uma igreja leiga em oposição a um imaginário religioso sacerdotal. O protestantismo afirma-se na defesa do indivíduo sobre a massa, e assim opera a multiplicação de atores religiosos dentro da comunidade. Ele vive da diversidade de organizações, preconizando o fim do monopólio católico – diversidade que não significa

³⁰ Cf. Edir MACEDO, *Vida em abundância*.

³¹ David MARTIN, *Tongues of fire*, p. 181.

³² Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 90.

³³ Cf. Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 89.

³⁴ Cf. Cecília Loreto MARIZ, *Sincretismo e trânsito religioso*, p. 33ss. Cf também Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*, p. 219-220.

necessariamente *pluralismo*; os evangélicos podem ser extremamente sectários. O protestantismo não é suficientemente forte para operar uma reforma religiosa da cultura, que segue fortemente agenciada pela mediação, mas é inegável que a partir da *conversão* o fiel tem a opção de experimentar, pelo menos no novo ambiente religioso, uma outra ordem espiritual.³⁵

29. **A vida nova racionalizada no protestantismo acarreta melhoria da qualidade de vida em geral**, o que pode significar menos violência na família e nas relações sociais, uma melhoria nas relações conjugais, uma racionalização da vida financeira, a cura da saúde do corpo, parar de beber e fumar. As pessoas passam a controlar melhor sua vida. A queda no uso da bebida provoca transformações radicais na vida dos fiéis³⁶. Nas favelas, aceitar Jesus significa salvar-se do mundo do tráfico de drogas. Ser evangélico adquire contornos não apenas de identidade religiosa, mas identidade social, marca distintiva – que pode até significar não ser confundido com bandidos. “Sabe-se de jovens convertidos que deixaram de beber, de se drogar ou de comercializar drogas e atribuem esta ‘mudança de vida’ à conversão, ao ‘aceitar Jesus’”.³⁷ Ainda que numa acepção diferente do antigo ascetismo protestante, as igrejas evangélicas seguem criando espaços seguros, livres do *mundo*.
30. **A vida nova que nasce da racionalização pode significar também uma aptidão para a direção de organizações comunitárias**. Assim como o pentecostalismo marcou as ligas camponesas no Pernambuco e na Paraíba de 1950 e 1960, que tinha entre seus líderes principais protestantes, justamente em razão da valorização de sua conduta ilibada³⁸ – não beber, ter apenas uma família, manter a vida em ordem, não roubar -, agora há evidências dessa racionalização no empenho de mulheres evangélicas nas organizações de bairro: “chegam notícias de mulheres evangélicas atuando nas favelas e em conjuntos habitacionais, produzindo espaços comunitários, modificando com sua prática cotidiana a cultura brasileira machista. (...) Em igrejas evangélicas funcionam escolas, cursos supletivos, postos de atendimento de saúde”.³⁹
31. **A vida nova que nasce da racionalização pode significar também ter mais dinheiro**. A insistência na *teologia da prosperidade* no neopentecostalismo – que não diz respeito apenas à busca de bens materiais e dinheiro - estimula os fiéis a crer na busca da superação das dificuldades, e desta forma, opera um deslocando da esperança por um futuro promissor comum do imaginário protestante clássico para o presente pleno – nesse sentido, a nova teologia da prosperidade evangélica é uma continuação e, ao mesmo tempo, uma mudança na clássica ascese *intramundana* weberiana. Se as *seitas* batistas e outras oriundas do calvinismo eram veículo de uma teologia capitalista – *acumulai, economizai, buscai o lucro e a racionalização das contas* – o neoprottestantismo parece ser pós-capitalista, traduzindo o êxito para o presente - aquela vinculada ao liberalismo, esta ao neoliberalismo? De qualquer forma, quando os pastores desafiam os fiéis a abrirem seus próprios negócios, a serem patrões de si mesmos, a parar de gastar dinheiro com álcool e economizar para comprar uma

³⁵ Jean-Pierre BASTIAN, *La mutación religiosa de América Latina*, p. 213.

³⁶ Cf. Cecília Loreto MARIZ, *Libertação e ética*.

³⁷ Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67-69.

³⁸ Cf. Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 46-50.

³⁹ Regina Reyes NOVAES, *Pentecostalismo, política, mídia e favela*, p. 67-69.

geladeira nova, a *teologia da prosperidade* atualiza a associação capitalismo-protestantismo detectada por Weber.⁴⁰

- 32. Aliada à questão do dinheiro, *vida nova* pode significar também a criação de um espírito de despreendimento relacionado à prática do dízimo.** Aí a associação simplista do dízimo ou do sacrifício a barganha ou negociação com Deus não corresponde à complexidade da prática de contribuições dos fiéis. Que outro lugar no mundo o indivíduo aprende o despreendimento de forma tão evidente quanto nas igrejas evangélicas? Num tempo onde tudo se compra, e o dinheiro é endeusado, milhões de fiéis dizimistas no Brasil doam seu dinheiro sem se interessar muito pelo destino. Cumprem um preceito estritamente bíblico, como crêem.
- 33. A vida nova evangélica pode significar também recomposição familiar.** Apesar da insistência no indivíduo, as igrejas evangélicas produzem significações fortes que valorizam a família. Depois da Igreja, é a família a instituição mais valorizada pelas mulheres evangélicas, inclusive mais que o emprego ou a moradia⁴¹. A estrutura familiar evangélica apresenta sinais diferenciadores em relação ao resto da população: evangélicas preferem casar-se com homens evangélicos, têm menos filhos que as católicas e 75% das casadas usam contraceptivos.⁴² A recomposição familiar pode vir também do abandono ou diminuição do consumo do álcool e da eliminação dos problemas familiares a ele associados, como a violência doméstica e outras formas de machismo.⁴³
- 34. Se a vida nova evangélica *protege* as famílias, dentro dessas a proteção mais evidente é às mulheres,** seja na acepção pentecostal clássica, que parece criar um escudo de austeridade pública ao seu redor, seja na acepção neopentecostal que torna as mulheres mais *modernas*. Há um modo de ser mais relaxado e à vontade nas mulheres neopentecostais em relação às pentecostais da Assembléia, aproximando-as das católicas.⁴⁴ A pregação e a moral neopentecostal é menos sectária, mais moderna. O sucesso dessa forma de ser evangélico implicará num declínio das formas puritanas de ascetismo e controle das emoções e do corpo comuns ao protestantismo clássico evangelical.

“É já bem conhecida e freqüentemente comentada a transformação cultural assim induzida na relação com a família, a vida profissional e o trabalho, o corpo, o sexo, o uso do tempo e o preenchimento das horas de lazer, o álcool, a aparência física etc. Desde já, o ‘estilo pentecostal’ marca diacriticamente com sua presença o clima cultural popular, tanto da casa quanto da rua. (...). Mas é preciso também assinalar (...) as recentes posições de certas igrejas, como, por exemplo, a Universal, bastante próximas (...) – especialmente quanto ao cultivo do corpo, à limitação da natalidade, em parte ao divórcio – das normas implícitas das sociedades contemporâneas”.⁴⁵

⁴⁰ O testemunho de uma evangélica dá ao apelo da racionalização e da prosperidade uma realidade plástica surpreendente: “Não é possível que você não pode ir para o fogão fazer alguma coisa para vender. Se não sabe pede alguém para ensinar”, disse o pastor a uma mulher que buscava ajuda reclamando de sua sorte financeira. Imediatamente a mulher procurou uma vizinha, aprendeu a fazer empadinhas, e hoje tem uma fonte de renda alternativa. Cf. Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 83-84.

⁴¹ Cf. Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 85.

⁴² Rubem César FERNANDES, *Novo nascimento*.

⁴³ Como mostrou Cecília Loreto MARIZ, *Alcoolismo, gênero e pentecostalismo*.

⁴⁴ Cf. Maria das Dores Campos MACHADO, *Olhando as mulheres pentecostais através do espelho*, p. 82.

⁴⁵ Pierre SANCHIS, *O repto pentecostal à cultura católica brasileira*, p. 57.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIAN, Jean-Pierre. La mutación del protestantismo latinoamericano: una perspectiva socio-histórica. In: GUTIÉRREZ, Tomás (org.). *Protestantismo y cultura en América Latina: aportes y proyecciones*. Quito : CLAI, CEHILA, 1994. P. 115-135.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. . Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, Koinonia, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo : Perspectiva, 2001. p. 27-98.
- CORTEN, André. "La Banalisation du Miracle: Analyse du discours de L'argumentation". In: *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre : UFRGS / IFCH / PPGAS, v. 8, n. 1, p. 199-212, 1988.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis : Vozes, 1996.
- CORTEN, André. *Palestra proferida - UFRGS*. 12.09.2003. Departamento de ciências humanas.
- EDWARD, José. A força do Senhor: o crescimento da fé evangélica está mudando o Brasil dos esportes à política, das favelas aos bairros chiques, dos presídios à televisão. *Revista Veja*. São Paulo : Abril, v. 35, n. 26, p. 88-95, 3 de julho, 2002.
- FERNANDES, Rubem César. *Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro : ISER, 1996.
- MACEDO, Edir. *Vida com Abundância*. RJ : Universal, 1992.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. Olhando as mulheres pentecostais através do espelho. In: VALLA, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro : DP&A, 2001. p. 75-90.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo : Loyola, 1999.
- MARIZ, Cecília Loreto, Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 204-224.
- MARIZ, Cecília Loreto, MACHADO, Maria das Dores Campos. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. In: *Comunicações do ISER*. A dança dos sincretismos. Rio de Janeiro : ISER, v. 45, n. 13, 1994.
- MARIZ, Cecília Loreto. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, v. 16, n. 3, p. 80-93, 1994.
- MARTIN, David. *Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America*. Oxford : Basil Blackwell, 1990.
- NOVAES, Regina Reyes. Pentecostalismo, política, mídia e favela. In: VALLA, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro : DP&A, 2001. p. 41-74.

- SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto ... [et al.] *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis : Vozes, 1994. p. 34-63.
- SCHULTZ, Adilson. Deus está presente – o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. São Leopoldo : EST, 2005 [tese de doutorado].
- SCHULTZ, Adilson. Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro. In: BOBSIN, Oneide [et al.]. *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo : EST/Oikos, 2008. P. 27-60.
- TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off Limits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo : Loyola, 1998.
- VALLA, Victor Vincent. O que a saúde tem a ver com a religião? In: VALLA, Victor Vincent (org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro : DP&A, 2001. p. 113-139.

GT Religiões afro-brasileiras e Teologia Negra

Este GT foi mediado pelo prof. Marcos Rodrigues da Silva. Não compareceram para apresentar a comunicação os inscritos Dalmer Pacheco, Aline Grasielle e Geraldo Magela. A seguir reportamos a única comunicação apresentada neste Grupo de Trabalho

A comida dos Orixás: o Axé em sabores

Sandra Helena de Souza Pereira*

Resumo: O presente estudo visa descrever a importância da cozinha e da comida no Candomblé. Observa-se que a comida do santo é na verdade o meio pelo qual os membros do terreiro concelebram, entre si e com os convidados, após o rito cerimonioso e festivo, a comunhão com os orixás, sobretudo com o orixá festeiro da celebração. Serão evidenciadas as comidas típicas de alguns orixás e o processo de preparação desses pratos. Resgatar a culinária do candomblé contribui para a dissipação do preconceito e da desconfiança de muitos para com essa cultura africana, como também revela a importância da comida nas celebrações do candomblé, pois acredita-se que os alimentos oferecidos aos orixás são energizados e abençoados pelos mesmos e quando a/o IABASSÊ (mãe/pai de santo responsável de preparar a comida dos orixás) prepara esses alimentos e oferecem-nos à comunidade. Neste momento, todo o terreiro é “alimentado” com as forças dos Orixás (axé) e assim, toda energia vital das pessoas é revigorada pelas divindades africanas.

Palavras-Chave: Comida- de –santo. Cozinha. Axé. Festa. Comunhão de forças.

A cozinha do santo: escola da comum-união

“Jamais encontrei homem tão generoso e tão pródigo em alimentar seus hóspedes que “receber não fosse recebido”, nem homem tão... (falta adjetivo) de seu bem que receber em troca lhe fosse desagradável”.¹

A cozinha juntamente com o barracão–terreiro- e os quartos dos santos compõem o espaço da manifestação do sagrado na realidade humana. É o lugar onde orixás, frutos da terra, animais, a/o Iabassê e utensílios se encontram, se interagem entre si numa troca de energia e purificação. Tudo dentro da cozinha- do- santo se faz portador do sagrado.

A cozinha se situa atrás do barracão-terreiro² e é um lugar amplo, arejado, com várias janelas para entrar bastante iluminação; geralmente é pintada em tons claros, de preferência de branco, porque é a cor da vida, de quem a gera e cuida da mesma. É a cor da comida, da relação entre quem alimenta e quem é alimentado³. Cor sagrada que transcende a realidade em sua plenitude: é o reflexo da bondade infinita. Assim, a cozinha alva se faz o útero que gesta a vida em sua totalidade, cheia do Axé divino que resgata a sua dignidade. As vestimentas dos/as Iabassê também devem ser brancas. Tudo que compõe este lugar deve estar bem higienizado e organizado.

Nota-se uma divisão entre os objetos que estão na cozinha, pois os objetos da comida do santo e da comida de axé não são os mesmos usados no dia-adia do terreiro. Estes utensílios pertencem ao sagrado. Logo, tem-se dois ou mais fogões, sendo que o fogão principal do lugar é reservado para o preparo da comida do santo⁴. Há panelas de pedra e/ou de alumínio, talheres, colheres de pau, travessas, pratos, bacias, cestos, ralos,

*Mestranda em Ciências da Religião. PUC-MINAS. Belo Horizonte.

¹ Ditado escandinavo. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.185.

² Lugar da festa, onde os orixás, no ritmo dos tambores se fazem presentes entre os humanos e ceiam juntos com os mesmos no final da cerimônia.

³ Confrontar com TURNER, Victor. *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Eduff, 2005.p.p 95-132.

⁴ Este fogão, geralmente, é feito de barro, o famoso fogão de lenha. Todavia, em alguns terreiros se reserva um fogão industrial para fazer o banquete social do santo.

pilões, frigideiras, peneiras, caldeirões, facas e outros... A pia é espaçosa. Isto facilita a limpeza dos alimentos. No centro da cozinha fica uma grande mesa, onde os ingredientes são cortados, preparados, levados ao fogo e depois são guardados, em cima da mesma, cobertos com panos brancos, até o momento da ceia comunitária. Quem é a/o responsável pela cozinha é a/o Iabassê. Tal função é designada pelos búzios. Essa pessoa tem aptidão de sacralizar a cozinha com suas técnicas e receitas. Com sua habilidade para cozinhar a/o Iabassê transforma o lugar em santuário. Seu conhecimento culinário não é regido apenas pela razão, mas sobretudo pelo saber do coração. A/o Iabassê uma vez dentro da cozinha, se desnuda para os orixás e para a comunidade, porque todo o seu ser está presente no fazer a comida. É o sacerdote/ a sacerdotisa pleno/a que se faz ponte do Axé entre o Orixá homenageado e a comunidade. Sua preocupação é servir bem seus convidados com o que se tem de melhor na cozinha dos Orixás: o Axé. É na cozinha que o axé dos orixás é invocado e esta (a cozinha) se faz o palco de sua manifestação cósmica na forma de comida que integra, cura e liberta.

Critérios para estar na cozinha do santo:

Constata-se no Candomblé um respeito muito grande pelo espaço da cozinha do terreiro. Existem normas que garantem a sacralidade deste lugar, sobretudo em dias de festas. É neste momento em que se requer um ambiente mais propício e energizado para o bom preparo da comida. Assim, para entrar na cozinha a/o Iabassê deve :

usar roupas brancas,
acender uma vela branca e colocar ao lado do fogão principal, antes de iniciar o cozimento dos alimentos,
se for mulher, não deve estar menstruada,
não pode estar com a alma cheia de negatividade, deve estar com a mente cheia de bons pensamentos e de intenções positivas.

Uma vez dentro da cozinha deve-se:

ter o mínimo de pessoas possível dentro da cozinha, apenas as/os responsáveis de fazer a comida.
Pedir orientação ao Pai de santo/à Mãe de santo acerca de qual prato e a bebida a serem preparados para o santo. Este/ a joga os búzios e comunica qual comida e bebida que o Orixá quer receber. Uma vez a comida pronta e a bebida preparada, torna-se a consultar o/a responsável do terreiro para confirmar se o que foi feito está, de fato, de acordo com o querer do Orixá. Uma vez aceitos os alimentos, preparam-se um prato e uma jarra de bebida, e estes são colocados no lugar de destaque no terreiro em festa.
Evitar conversas paralelas, falar apenas o necessário e no tom baixo e pausadamente.
Se cantar e/ou dançar deve-se fazê-lo a partir das cantigas e danças correspondentes ao orixá da festa.
Não dar as costas para o fogo,
Mexer a comida apenas com colher de pau.
Preparar as travessas da comida do-santo-para a oferenda comunitária na celebração festiva do orixá.
Antes da comida de santo ir para o terreiro, rezar e agradecer ao orixás o axé recebido.

Uma vez que se seguem-se as prescrições da cozinha, os/as responsáveis vão para o barracão concelebrar com a comunidade a presença do Orixá homenageado. No final da festa, todo o terreiro é convidado a saborear do banquete do Banto. Neste momento cozinham, terreiro e comida se fazem escola-mestra da arte da unidade, do comungar-se, do tornar-se UM com o divino.

Fora dos dias festivos dos santos, a cozinha se faz o lugar onde os iniciantes no Candomblé são convidados a educarem-se na observação e na prática da culinária herdada do ancestrais africanos e que hoje é recriada com os ingredientes existentes no Brasil; a moderar a postura corporal diante da comida do Santo; a equilibrar o lado negativo da existência para melhor se conectar com os orixás, sobretudo com o seu orixá-cabeça; a se fazer elo entre o humano e divino no ato de preparar as comidas dos orixás.

Observa-se que é na cozinha que ocorre a continuidade dos segredos e sabores do Candomblé, que se transmitem o conhecimento dos antepassados, a essência da mística africana que mostra que o ato de fazer a comida e de comê-la se faz a grande fonte do Axé universal que revigora toda a criação, que dela se aproxima e lhe faz reverência.

A COMIDA DOS ORIXÁS: A força vital em sabores

“Um presente dado espera sempre um presente de volta”.⁵

A comida e o comer ocupam um lugar fundamental na vida dos terreiros de Candomblé. Na comida encontra-se a força vital, o princípio criativo que revigora toda a existência. É o ato de comer que fortifica o terreiro, que envoca a comunhão com os ancestrais e se faz principal meio de integração entre o humano e o sagrado. Nota-se uma troca de energias no ato de degustar o alimento. A oferenda se faz o presente ofertado à divindade e esta retribui o regalo, entregando o Axé, a força que nutre e desenvolve a vida.

Observa-se que no terreiro, a chamada comida de Orixá é feita de acordo com o seu destinatário. Cada orixá requer um prato específico e um preparo personalizado. Supõe um conhecimento prévio de quem irá receber o alimento. Logo, a partir da “dieta” do santo em destaque, escolhem-se os melhores frutos da terra, a melhor bebida e o melhor animal para o sacrifício. Tudo é bem selecionado para o preparo. Não é igual à comida feita para alimentação diária das pessoas da comunidade, como afirma Vilson:

A comida-de-santo diferencia-se, assim daquela do dia-a-dia. Uma coisa é cozinhar o inhame, cortá-lo em pedaços para o café. Outra é preparar este mesmo inhame para Oxalá, quando variam desde o tamanho, e a forma das raízes, os procedimentos observados para a feitura de tal prato e, por fim, as palavras ditas para *encantar* a comida. Fazer um feijão com azeite não é o mesmo que preparar um Omolocum. Enquanto para fazer o primeiro, somente se separa a sujeira, o segundo exige que se escolham os grãos maiores, perfeitos. Nada pode escapar, afinal, Oxum liga-se à fecundidade. Não é simplesmente fazer um Caruru, cortar quiabos, acrescentar cebola, camarão e azeite-de Dendê. É cortar de diferentes formas, ou como se diz: *de forma certa*, conversar com o quiabo, assim por diante... Os Orixás comem comidas mais elaboradas. (SOUZA JÚNIOR, 1999. 340)⁶.

Mais que o ato do comer, a culinária africana vivenciada pelo candomblé mostra a importância do preparar o alimento. É neste preparar a comida do santo que se inicia a comunhão com o sagrado. E para que tudo saia bem é preciso fazer todo o ritual para envocar as forças dos orixás. Logo, observa-se uma dinamicidade entre as pessoas responsáveis de fazerem o sacrifício (Axogum), de levar a oferenda ao santo (lalaxé) e

⁵ Ditado escandinavo. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo. Cosac & Naify, 2003. p.186

⁶ SOUZA JÚNIOR, C. V. *A cozinha e os seus truques. Usos e abusos das mulheres de saia e do povo de azeite*. In: Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida. Rio de Janeiro: Palhas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

de preparar o banquete comunitário, como também os alimentos “cozidos” para as divindades (Iabassê). Podem-se identificar, então, três momentos diferentes mas interligados entre si no ato de fazer a comida. Ei-los:

Sacrifício:

Geralmente é feito de madrugada e/ou antes do amanhecer. É um ritual privado, no qual só estão presentes os membros do Terreiro. Quem é o responsável pelo sacrifício é o iniciado Axogum, especialmente preparado para esta função.

Normalmente escolhem-se mais de dois animais para o sacrifício sendo que um deles (animal) deve ser de duas patas para ser oferecido ao mensageiro Exu⁷, pois este é o responsável de encaminhar a oferenda até os orixás e de trazer as respostas dos deuses para seus devotos. Uma vez feito o “pandê de Exu”, escolhem-se animais do agrado do orixá homenageado do dia. Entretanto, para optar pelo animal, primeiro deve-se ter em conta para qual Orixá será feito o sacrifício. É orixá feminino ou masculino? Pois, se for feminino, por exemplo: A Oxum, os animais escolhidos devem ser fêmeos (galinha, pomba). Se for masculino, por exemplo: O Xangô, os animais escolhidos devem ser machos (pato, carneiro).

Em seguida pegam-se os animais escolhidos e dão-lhes um golpe na nuca e cortam-se as cabeças e as patas e deixam-nos sangrarem até a “última gota”. Uma vez terminado sangramento, os animais abatidos são encaminhados para o/a Ialaxé preparar a oferenda do Santo. O Sangue retirado será usado para “banhar” o assento do Santo em sinal de respeito, agradecimento e comunhão com tal divindade por garantir a existência humana neste mundo através da sua força vital que emana de toda a natureza.

Oferenda ao Santo:

A/O responsável pelas oferendas Ialaxé, ao receber os animais para serem preparados, em atitude de reverência, prostra-se em orações, entoando cantigas ao orixá festejado e em seguida faz sua oração pessoal. Neste momento o/a Ialaxé coloca perante o orixá todas as intenções da comunidade. É o momento, no qual o coração humano se volta em direção ao coração universal da divindade em busca de libertação e resgate da verdadeira essência do ser.

Para saber qual ingrediente usar no preparo do ebó, pede-se ao pai/mãe de santo do terreiro, para perguntar ao orixá celebrado o que ele quer como oferenda. Assim com as orientações devidas, a Ialaxé começa a separar as partes do animal para a oferenda do santo como: os rins, a moela, o coração, o fígado, as asas, a cabeça, a língua, o rabo, os pés ... o ‘miúdo’ do animal... juntamente com os frutos da terra correspondente ao perfil do orixá cultuado. Estes elementos são temperados com pimenta malagueta, mel e/ou azeite de dendê.

Uma vez pronto, a Ialaxé anuncia à comunidade que a oferenda será colocada aos pés do santo. Neste momento acende-se uma vela e a coloca ao lado da ebó e, quem deseja fazer pedidos e agradecimentos, prostra-se perante a comida e faz sua oração contrita.

⁷ É curioso observar que o terreiro de Candomblé não faz nada sem pedir permissão a Exu. É ele quem abre o Terreiro, que mantém a fluidez da integração dos Orixás com a comunidade. Só após pedir permissão a Exu é que o terreiro pode dar continuidade aos seus afazeres e aos preparativos da Festa e ou Comida do Santo. Acredita-se que se não se pede a autorização a Exu, tudo o que se faz no terreiro não dá certo. Logo, ele deve ser o primeiro a ser lembrado e reverenciado. A comunicação humana com os Orixás depende dele.

Logo, a Ialaxé sai da cozinha e vai para fora do barracão rumo ao ibá (local onde o Santo recebe o sacrifício feito) e deixa a oferenda aos pés do santo homenageado. As demais partes dos animais não utilizadas ficam para o preparo do banquete a ser servido na festa do santo.

É válido ressaltar que este momento da oferenda ocorre geralmente pela manhã e esse ebó fica uns três dias no Ibá e depois é colocado no lixo.⁸ Ao terminar o ofício da oferenda – de- santo, a comunidade começa a preparar o barracão para a festa à noite, quando a comida de axé será distribuída a todos os convidados, ao final da celebração do santo.

Banquete comunitário.

Após o rito da oferenda, a cozinha entra a todo vapor para preparar o banquete da festa através de sua/eu responsável Iabassê que sabe todos os segredos dos sabores sagrados. Este preparo também segue a orientação deixada pelo/a babalorixa/ iabalorixá acerca de como o orixá homenageado quer que seu alimento seja feito.

Cada ingrediente neste momento ganha uma significação espiritual muito forte. Rompe-se o tempo cronológico e emerge o tempo místico que faz a fusão do passado, presente e futuro no mesmo átimo temporal vivido pelo terreiro. A comida transfigura-se em elo de ligação com o sagrado. Nada é por acaso no preparar a comida, tudo se faz axé mesmo antes do início da vida e mesmo depois da morte, como mostra Vilson Júnior:

A elaboração das comidas oferecidas aos orixás [...]orienta-se por um conjunto de saberes, técnicas e maneiras ligadas a uma matriz cultural revisitada a todo tempo, articulada através de sentimentos e da íntima relação com a Natureza, onde o Sagrado é elemento constitutivo da vida da comunidade e acompanha as pessoas muito antes de seu nascimento e depois de sua morte (SOUZA JÚNIOR, 1999.341)⁹.

Uma vez escolhidos os ingredientes, feitos os “cortes certos” e temperadas as carnes, o/a Iabassê colocam-se estes alimentos aos pés do orixá do dia, para que sejam energizados pelo Axé da divindade, pois se acredita que o santo come o que o ser humano come e neste ingerir o alimento ofertado, o santo acaba por transbordar a sua essência vital na comida colocada aos seus pés como forma de demonstrar aceitação pela oferenda feita. Assim, com os alimentos energizados pelo orixá, a/o Iabassê inicia o cozimento dos mesmos.

Na medida que prepara os alimento, o/a responsável mistura, as cores dos alimentos¹⁰ com “as palavras de encantamentos(ofô), rezas (Ádúrà), evocações (Oriki) e

⁸ Hoje muitos terreiros, conscientizados acerca da preservação ecológica, não colocam seus despachos nos rios, matas como de costume, já que cada orixá tem na natureza um lugar específico que lhe agrada depositar seu ebó. Por exemplo, a oferenda a Iemanjá é colocada no mar, a Oxum nos rios, ao Ogum no mato e assim por diante. Essa nova forma de fazer o despacho ajuda a cuidar da natureza, esta que é presença do próprio Orixá. Tudo está imbuído das divindades africanas por causa da força vital- AXÉ- que move e vivifica todo e qualquer ser vivente.

⁹ SOUZA JÚNIOR, C. V. *A cozinha e os seus truques. Usos e abusos das mulheres de saia e do povo de azeite*. In: Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida. Rio de Janeiro: Palhas; Salvador, BA: CEAO,1999.

¹⁰ As cores na cultura africana têm um peso muito forte. Sobretudo as cores: Branca- representa a vida; Vermelha- representa a ambigüidade bem e mal e o Preto- representa a escuridão, o caos. Estas três cores podem ser encontradas na natureza e representam também os três tipos de axé existente no

cantigas (orin) ligados às estórias sagradas (itan) que são elementos essenciais e vitais para a transmissão do axé.”(SOUZA JÚNIOR, 1999. 341).¹¹ Uma vez que a comida está pronta, chama-se o/a pai/mãe de santo para ver se a comida foi feita de acordo com o querer do orixá homenageado. Se ela estiver aprovada pelo/a responsável do terreiro, prepara-se, então, uma travessa com a comida feita para ser colocada no altar do orixá em destaque no terreiro devidamente organizado para a festa. Eis a comida-de santo, como esse prato é denominado. O Restante da comida fica guardado debaixo de panos brancos para ser partilhado à comunidade no final da festa do Orixá regente da cerimônia. Esta comida se chama comida de axé, pois está energizada pelo santo e uma vez que o ser humano se alimenta da mesma comida do orixá, este se faz um só com a divindade e acaba por revitalizar sua energia vital.

Observa-se que cada orixá tem um cardápio variado de alimentação. Todavia, os pratos são feitos de acordo com os ingredientes próprios de cada orixá. O que varia é a criatividade do fazer comidas diferenciadas com os mesmos alimentos. No seu livro, *Deuses africanos no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Hucitec, 1997¹², Reginaldo Prandi, faz uma relação dos orixás mais cultuados no país; mostra o dia da semana que cada um rege e expõe os animais e as comidas favoritas de cada Santo. Veja¹³:

Orixá	Animais sacrificiais	Comidas e bebidas¹⁴ favoritas	Dia da semana, dia esse que se fazem as oferendas ao santo
Exu	bode e galo pretos	farofa com dendê; bebidas fortes, destiladas	Segunda-feira
Ogum	cabrito e frango	feijoada e inhame assado; bebida: cerveja branca	Terça-feira
Oxóssi ou Odé	animais de caça e porco	milho cozido com fatias de coco; frutas; bebida: cerveja branca	Quinta-feira
Ossaim	caprinos e aves machos e fêmeas	milho cozido temperado com fumo, frutas	Quinta-feira
Oxumarê	cabrito e cabra	batata doce cozida e amassada	Sábado
Obaluaiê ou Omulu	porco	pipoca com fatias de coco; bebida: água	Segunda-feira

cosmo: Axé vegetal-seiva; Axé mineral-terra/pedra; preto e Axé animal-sangue. Como pode ser visto em: TURNER, Victor. *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Eduff, 2005.

¹¹ SOUZA JÚNIOR, C. V. *A cozinha e os seus truques. Usos e abusos das mulheres de saia e do povo de azeite*. In: *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida*. Rio de Janeiro: Palhas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

¹² Capítulo 1: *Herdeiras do Axé*. p.p .1-50.

¹³ PRANDI, Reginaldo. *Deuses africanos no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Hucitec, 1997.

¹⁴ A opção bebidas é um adentro nosso.

Xangô	carneiro e cágado	amalá: quiabo cortado em fatias cozido no dendê com camarão seco; bebida: Cerveja preta	Quarta-feira
Oiá ou Iansã	cabra galinha	acarajé: bolinhos de feijão fradinho fritos em dendê; Bebida: água	Quarta-feira
Obá	cabra e galinha	omelete com quiabo	Quarta-feira
Oxum	cabra e galinha	omolocum: purê de feijão fradinho enfeitado com cinco ovos cozidos; bebida: água doce	Sábado
Logun-Edé	casal de cabritos e de aves	milho cozido, peixe e frutas	Quinta-feira
Euá	cabra e galinha	feijão preto com ovos cozidos	Sábado
Iemanjá	pata, cabra, ovelha, peixe	arroz coberto com clara batida, canjica, peixe assado; bebida: água mineral ou champagne	Sábado
Nanã	cabra e capivara	mingau de farinha de mandioca	Segunda-feira
Oxaguiã (Oxalá Jovem)	caracol (catassol)	inhame pilado e canjica	Sexta-feira
Oxalufã (Oxalá Velho)	caracol (catassol)	canjica, arroz com mel, inhame pilado	Sexta-feira

Constatam-se nestes três momentos da preparação da comida do santo, a unidade entre o orixá, o ser humano, os frutos e animais presentes na natureza. Tudo está em sintonia no fazer a alimento do Santo. Os animais e os frutos da terra doam sua força vital para que nas mãos da/o Iabassê se transformem em Axé.

Nos dois primeiros momentos (Sacrifício e Oferenda) do preparo da comida, nota-se só a presença dos iniciados no terreiro de Candomblé em festa neste ritual de entrega. Para a terceira fase do preparo da comida, aceita-se a ajuda de outros/as Iabassês convidados e que são de outros terreiros, pois neste momento se faz a comida de axé para toda a comunidade que participará da festa do Orixá homenageado.

Logo, os/as responsáveis pela comida se fazem os/as Mestres/as da química vital que revigora toda existência. Juntamente com o babalorixá/ iabalorixá os/as Iabassês mantêm a comunhão do terreiro com os orixás. É através das suas mãos que o axé universal se transforma em sabores palatáveis à existência humana; sabor esse que ajuda o ser humano a seguir caminhando rumo à plenitude, no meio de tantas labutas a serem superadas.

SABORES DOS DEUSES: receitas

Seguem-se algumas receitas de comida de santo tão presentes na culinária diária da mesa brasileira¹⁵. Entre as receitas, veja a história do Acarajé:

Acarajé comida ritual da Orixá Oyá - Iansã. Na África é chamado de àkàrà, enquanto je significa comer. No Brasil foram unidas as duas palavras acarajé.

Acarajé de Orixá:

O acarajé é feito com feijão fradinho, que deve ser quebrado em um moinho em pedaços grandes e colocado de molho na água para soltar a casca, após retirar toda a casca, passar novamente no moinho, desta vez deverá ficar uma massa bem fina. A essa massa acrescenta-se cebola ralada e um pouco de sal. O segredo para o acarajé ficar macio é o tempo que se bate a massa. Quando a massa estiver no ponto ela fica com a aparência de espuma, para fritar usa-se uma panela funda com bastante azeite de dendê ou azeite doce. Normalmente usam-se duas colheres para fritar, uma colher para pegar a massa e uma colher de pau para moldar os bolinhos, o azeite deve estar bem quente quando se coloca o primeiro acarajé para fritar. Esse primeiro acarajé sempre é oferecido a Exu pela primazia que tem no candomblé. Os seguintes são fritos normalmente e ofertados aos orixás.

Acarajé da baiana:

O acarajé também é um prato típico da culinária baiana e um dos principais produtos vendidos no *tabuleiro da baiana* (nome dado ao recipiente) usado pela baiana do acarajé para expor os alimentos, que são mais carregados no tempero e mais saborosos, diferente de quando é feita para o Orixá.

A forma de preparo é praticamente a mesma; a diferença está no modo de ser servido: ele pode ser cortado ao meio e recheado com vatapá, caruru, camarão refogado, pimenta (nesse ponto é bom tomar cuidado! As baianas sempre perguntam se a pessoa quer “quente” ou “frio” - com ou sem pimenta), porque usam uma pimenta que realmente não é qualquer um que consegue comer, é quente mesmo.

Ingredientes:

- 1/2 kg de feijão fradinho
- 150 g de cebola ralada
- 1 colher (sobremesa) de sal ou a gosto
- 1 litro azeite-de-dendê para fritar

Se a família for grande, dobre a receita.

Recheio de camarão

Refogar por 2 a 3 minutos: 1/2 xícara de azeite-de-dendê, 1 cebola picada, alho a gosto e 100g de camarão defumado sem casca, cheiro-verde. Caso queira, podem ser acrescentados tomates e coentro.

Omolocum - comida ritual da Orixá Oxum, é feito com feijão fradinho cozido, refogado com cebola ralada, pó de camarão, sal, azeite de dendê ou azeite doce. Enfeitado com camarões inteiros e ovos cozidos inteiros sem casca, normalmente são colocados 5 ou 8 ovos.

¹⁵ Receitas tiradas do site: www.sergiocietano.com.br/ocandomble_receitas.htm. Último acesso ao site no dia 14/06/2008.

Amalá - comida ritual do Orixá Xangô, é feito com quiabo cortado, cebola ralada, pó de camarão, sal, azeite de dendê ou azeite doce. Pode ser feito de várias maneiras. É oferecido em uma gamela forrada com massa de açaá.

O **Açaá** é feito com milho branco ou milho vermelho, que após ficar de molho em água de um dia para o outro, deve ser moído em um moinho formando uma massa que deverá ser cozida em uma panela com água, sem parar de mexer, até ficar no ponto.

O ponto de cozimento pode ser visto quando a massa não dissolve quando pingada em um copo com água. Ainda quente essa massa deve ser embrulhada em pequenas porções, em folha de bananeira previamente limpa, passada no fogo e cortada em tamanho igual para que todos fiquem do mesmo tamanho.

Coloca-se a folha na palma da mão esquerda e coloca-se a massa, com o dedo polegar dobra-se a primeira ponta da folha sobre a massa, dobra-se a outra ponta cruzando por cima e virando para baixo, faz o mesmo do outro lado. O formato que vai ficar é de uma pirâmide retangular.

Cesta de frutas para Oxossi- simples de preparar. Necessita-se de uma cesta, 7 frutas diferentes e bonitas. Não pode ser o abacaxi e o limão. Arrume a cesta enfeite-a com folhas de goiaba, no centro coloque as frutas previamente selecionadas e ao redor das frutas coloque coco cortado em tiras.

Ao final de cada prato pronto, faça seus pedidos e ofereça para o orixá festejado. Observa-se que todo o preparo da comida do santo /e de acordo com o perfil do próprio orixá que vai receber a oferenda. E sempre a cor branca prevalece por ser a cor do sagrado.

O Axé que vem dos sabores dos Orixás

“Deve-se ser um amigo para seu amigo e retribuir presentes por presente...”¹⁶

Sabe-se que o Universo é constituído por energia que se faz a mola propulsora de tudo que existe no cosmo. No ecossistema do planeta terra, encontram-se os grandes geradores do Axé que sustentam a vida. São eles: os vegetais, os minerais e os animais. Cada fonte desta se subdivide em três tipos de forças que podem ser representadas também por cores: essência vermelha, essência branca e essência preta.

Veja alguns elementos da natureza que tem a potência do axé em seu âmago que configura toda a força do universo:

1. Essência vermelha:

- Mundo animal: o sangue.
- Mundo vegetal: óleo de dendê; mel; vegetais, legumes e frutas de cores vermelhas e outros.
- Mundo mineral: cobre; pedras, terra e barro com tons vermelhos e outros

2. Essência branca:

- Mundo animal: sêmem, saliva, manteiga animal, hálito.
- Mundo vegetal: seiva, sementes, sumo, bebidas, manteiga vegetal, grãos, raízes e outros.

¹⁶ Ditado escandinavo. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo. Cosac & Naify, 2003. p.186.

- Mundo mineral: chumbo, areia, sal, prata, giz e outros.

3. Essência preta:

- Mundo animal: as cinzas de animais.
- Mundo vegetal: carvão vegetal, raízes e outros.
- Mundo mineral: ferro, carvão e outros.

Presente em toda parte do cosmo, cada cor simboliza uma característica do axé divino. O branco representa a luz, a bondade, a vida, o poder, a autoridade presente no cosmo; o vermelho representa a ambigüidade da existência, a ambivalência dos valores, a coexistência do bem e do mal, da morte e da vida, do matar e do salvar, do poder e da escravidão numa mesma realidade e o preto representa a negatividade, o caos, a maldade, a doença, o sofrer no cosmo.

Essa energia universal por si só, é neutra. Para despertar esta força é preciso manipular os elementos naturais que retêm em sua essência esse poder. O axé individual estimula o revelar-se do axé sagrado. As mãos de Iabassê se transformam em instrumentos de comunicação e integração. É a partir de sua dedicação à cozinha, sua boa conduta, do saber escolher bem os alimentos, que ocorre o estímulo para a manifestação do axé de tal orixá reverenciado.

Assim, fortalece-se a evocação dos Orixás que se transfiguram nos alimentos ofertados e se fazem dádiva restauradora pronta para saciar o ser humano e revigorá-lo em seu íntimo. Ao comer o alimento do santo, esta fonte de vida, a pessoa encontra condições de prosseguir construindo sua história neste mundo.

Averigua-se que a culinária africana existente no Brasil, sobretudo nos terreiros de Candomblé, se faz o meio de preservar a sabedoria alimentícia dos negros em terras estrangeiras. A memória e a resistência de um povo escravizado se refletem na criatividade de preparar os pratos para seus deuses.

A cozinha, a comida e o axé nas mãos dos/as Iabassê se tornam a garantia da preservação da identidade e da força para continuar a lutar por dignidade, respeito e justiça, valores esses que vão se delineando na magia do misturar os ingredientes energizados pelo axé cósmico. No comer a comida do santo, não há espaço para preconceitos, racismos, rejeições, de traumas, inseguranças e medos. Tudo se faz unidade, integração, reconciliação, perdão e festa.

É na comunhão com os ancestrais, com as divindades africanas que o povo afrobrasileiro faz do ato de comer, de preparar a comida do santo e de festejar o orixá em comunidade através do som do atabaque e do molejo do corpo que baila, um encontro eterno, atemporal, místico que transcende toda a realidade humana e potencializa o poder de realização de ser humano. Tudo se faz sagrado, comum-união.

Referências Bibliográficas:

- AGUIAR, G. A., PEREIRA, S. H. S. *Comida dos Orixás*. Trabalho final apresentado à disciplina: Fenomenologia da Religião no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do IEC- PUC-MINAS. Belo Horizonte. 2007
- BACELAR, J, CAROSO. C [org.]. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida*. Rio de Janeiro: Palhas; Salvador/ Bahia: CEAO,1999.

- BASTOS, Abguar. *Os cultos mágicos-religiosos no Brasil*. São Paulo: HUCITEC. 1979.
- BERKENBROCK, Voney J. *A Experiência dos Orixás*. Petrópolis/ Rio de Janeiro: Vozes. 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva. 5ª Ed., 1998.
- CASCUDO, da Câmara Luís. *História da alimentação no Brasil*. Vol. II. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1968.
- CIDO, pai de Ósun Eyín. *Candomblé*. São Paulo: Mandarin. 2001.
- CIGANO, Sérgio. Receitas do Candomblé. Disponível em: <[HTTP://www.sergiocigano.com.br/ocandomble_receitas.htm](http://www.sergiocigano.com.br/ocandomble_receitas.htm)> Acesso em 10 de jun. 2008.
- JUNQUEIRA, Lígia. *Receitas tradicionais da cozinha baiana. Edições de Ouro*. Rio de Janeiro: Tecnoprint LTDA., 1977.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- PASSOS, Mauro [org.]. *A festa na vida: Significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SERGIO CIGANO.
- SILVA, Barbosa da Edwin (pai Edu). *Presença africana em religiões brasileiras*. Recife: Fida. s/d.
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: Eduff, 2005.
- VERGER, Pierre Fantumbi. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

ANEXO

Programação do Congresso Anual da Soter - 2008

Segunda-feira, 7 de julho

15h: Reunião da Diretoria

16h: Reunião da Diretoria e os Conselheiros Regionais

Noite - ABERTURA DO CONGRESSO

20h: Palavras de Dom Walmor

Palestra de abertura:

A geopolítica do desenvolvimento sustentável – Panorama Mundial

Profª. Drª Maria Adélia Aparecida de Souza (USP e PUC-Camp)

Confraternização

Terça-feira, 8 de julho

7h30: CAFÉ DA MANHÃ

8h30: Paradigma ecológico: gestão e educação ambientais

Prof. Dr. Afonso Murad (FAJE)

10h: LANCHE

10h30: Brasil sustentável: desafios das políticas governamentais

Senadora Marina Silva

12h: ALMOÇO

14h: GTs/Comunicações:

1. Ecologia, trabalho e economia sócio–solidária

(Coord.: Prof. Dr. Pedro de Oliveira, UFJF e PUC-Minas)

2. Filosofia da Religião

(Coord.: Prof. Dr. Flávio Senra, PUC Minas)

3. Religiões Afro-brasileiras e Teologia Negra

(Coord.: Prof. Ms. Marcos Rodrigues da Silva – Centro Atabaque)

4. Protestantismos ontem e hoje

(Coord.: Prof. Dr. João Decio Passos, PUC-SP)

16h: LANCHE

16h30: Reuniões das Regionais

18h30: JANTAR

19h30h: Painel “Povos Indígenas e Afro-americanos alternativas de sustentabilidade”

1. Indígenas – CIMI

2. Afros – Centro Atabaque

21h: Lançamento de livros - Coquetel

Quarta-feira, 9 de julho

7h30: CAFÉ DA MANHÃ

8h30: Sustentabilidade nas cosmovisões religiosas: uma visão panorâmica

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro (Fac. Dehoniana)

10h: LANCHE

10h30: Mesas de Trabalho

12h: ALMOÇO

14h: Mesas de Trabalho

16h: LANCHE

16h30: GTs/Comunicações

1. Ecologia, Pastoral e Sociedade

(Coord.: Prof. Dr. Benedito Ferraro – PUC-Camp)

2. Religiões, Ecofeminismo e sustentabilidade
(Coord.: Prof^{ta}. Dr^a. Anete Roese, FAJE e PUC Minas)

3. Ensino Religioso
(Coord.: Prof. Dr. Afonso Soares, PUC-SP)

4. Temas de Teologia e Sociedade
(Coord.: Prof. Dr. João Decio Passos, PUC-SP)

18h: Assembléia da SOTER

19h30: Espiritualidade e Confraternização

Quinta-feira, 10 de julho

7h30: CAFÉ DA MANHÃ

8h30: Novos céus e nova terra, vida no campo e na cidade

Prof. Dr. Carlos Mesters

10h: LANCHE

10h30: Por uma Teologia da Sustentabilidade

Prof. Dr. Luis Carlos Susin (PUC-RS)

12h: ALMOÇO

14h: Espiritualidade e Sustentabilidade

Prof. Dr. Leonardo Boff (UERJ)

16h: Encerramento

COMUNICAÇÕES CIENTÍFICAS

As comunicações foram divididas em dois dias de trabalho, na terça-feira 8 de julho e quarta-feira 9 de julho.

Veja abaixo os Grupos de trabalho que acontecerão no evento:

GRUPOS DE TRABALHOS

Terça-feira, 8 de julho, 14h:

1. Ecologia, trabalho e economia sócio-solidária

Coordenação: Dr. Pedro R. de Oliveira (UFJF e PUC-Minas)

- Ecologia, trabalho e economia sócio-solidária

Dr. Pedro R. de Oliveira, UFJF e PUC-Minas)

- Mapa das Desigualdades: Região Sul do Brasil pede socorro

Edison Costa (mestrando PUC-RS)

- Gestão Ambiental Empresarial: Uma Proposta Social Sustentável Inovadora

Michelle Viviane Pechincha

- O papel da Igreja no processo de formação de uma consciência ambiental sustentável.

Ronaldo Henrique Giovanini Rocha História/UFMG - Mestrando/Ciências da Religião

PUC-Minas

2. Filosofia e Religião

Coordenação: Prof. Dr. Flávio Senra (PUC MINAS)

- O amor ao efêmero e a vontade de nada

Prof. Dr. Flávio Senra (PUC Minas)

- Deus: um conceito resultante de quatro grandes erros

Israel da Cunha Mattozo - Mestrando da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia –

FAJE

- A compaixão em Nietzsche a partir do aforismo 50 de Humano, demasiado humano

Edward Flaviano da Silva - Mestrando em ciências da Religião PUC-Minas

- Por que somos religiosos? A origem da crença interpretada sob o viés do niilismo na filosofia nietzscheana

Roberto Lúcio Diniz Júnior - Mestrando em Ciências da Religião - PUC Minas

- Deus na obra “As palavras e as coisas” de Michel Foucault
- Helder de Souza Silva Pinto- Especialista em Temas Filosóficos/ UFMG e Mestrando em Filosofia/ FAJE Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE
- O problema do valor segundo Paul Valadier em “A anarquia dos valores”
- Júlio Cesar Rodrigues - Mestrando em C. da Religião PUC/Minas
- A alienação-projeção como base do teísmo cristão, segundo a concepção de Feuerbach
- Pedro Miguel Almeida - Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa e mestrando em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba
- 3) Religiões afro-brasileiras e Teologia Negra
- Missa Afro: o diálogo possível com o Candomblé e a Umbanda em Maceió.
- Dalmer Pacheco - INTERMÍDIA-UFAL-SOTER
- Educação Protestante e Cultura Afro-Descendente: Uma Relação Conturbada
- Cláudia Sales de Alcantara - Mestranda em Educação Brasileira pela UFC
- Geraldo Magela de Oliveira Silva - Orientador Educacional da SME/PMF
- O Deus Negro: Uma Proposta de Releitura dos Símbolos a Partir do Pensamento de Paul Tillich
- Aline Grasielle Bacharel em Teologia e especialista em Teologia Sistemática pela FATE-BH, aluna do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (Lato Sensu) da PUC Minas. Bolsista da FAPEMIG
- Comida dos Orixás -
- Sandra Helena de Sousa Pereira
- 4) Protestantismos ontem e hoje
- Sustentados pelo Alto: a melhoria na qualidade de vida dos fiéis que participam de igrejas evangélicas Adilson Schultz (PUC Minas)
- O Neopentecostalismo e os marginalizados: Uma resistência alienada diante das ameaças à sobrevivência da vida.
- Flávia Luiza Gomes Costa - Mestranda em Ciências da Religião, PUC Minas
- Religião, Ética e Alteridade no Fundamentalismo (Um Estudo Sobre A Religião e a Ética na Matriz do Fundamentalismo Norte Americano no Período de 1880 a 1929).
- Lamartine Gaspar de Oliveira - Mestrando em Ciências a Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie
- O lugar das concepções escatológicas no pentecostalismo brasileiro: embates e tendências
- Daniel Rocha Bacharel em História pela UFMG e Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-Minas
- Quarta-feira, 9 de julho, 16h30:
- 5) Sustentabilidade da vida na cidade e Pastoral da Ecologia
- Coordenação: Prof. Dr. José Comblin
- Sustentabilidade da vida na cidade
- Prof. Dr. José Comblin
- Pastoral da ecologia
- Ms. Manuel Godoy, ISTA
- A metafísica da saúde ambiental
- José Neivaldo de Souza
- As universidades comunitárias como espaço de “sustentabilidade da vida e espiritualidade”
- Ms. Antônio Carlos da Silva Barros- Ciências da Religião /USC BAURU

- De La Ecoteologia A La Ecosofia: Criterios Para Una Pastoral Ecologica Pertinente
Alirio Cáceres Aguirr -Director Equipo de Investigación “ECOTEOLOGIA”

6) Religiões, Ecofeminismo e Sustentabilidade

Coordenação: Prof. Dr. Anete Roese, PUC MINAS e FAJE

- Ecofeminismo e sustentabilidade -

Dr. Anete Roese, PUC MINAS e FAJE

- A visão Ecológica de Leonardo Boff e sua relação com a Teologia das Religiões -

Reinaldo da Silva Júnior Mestre em Ciência da Religião pela UFJF

- Sustentabilidade da Vida e Espiritualidade diante da mobilidade religiosa, da pluralidade e do diálogo inter-religioso no Brasil

Antonio Carlos Ribeiro

- Religiosidade popular, modos de vida tradicionais e sustentabilidade: limites e possibilidades em dois estudos de caso

Sérgio Gonçalves de Amorim, Edvaldo Gonçalves de Amorim, Marcos Gonçalves de Amorim.

- “O papel social da religião na recuperação do presidiário: um estudo de caso da APAC (Associação de Proteção e Amparo ao Condenado) em Itaúna-MG”

José do Nascimento Lira Júnior Mestando em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie

7) Ensino Religioso

Coordenação: Prof. Dr. Afonso M. Ligorio Soares (PUC-SP)

- Por uma Epistemologia do Ensino Religioso

Prof. Dr. Afonso M. Ligorio Soares (PUC-SP)

- O Ensino Religioso na LDB 9394/96

Robson Stigar

- Ensino Religioso. Uma Epistemologia: de Nicolau de Cusa a Raimoin Panikkar

Sonia Regina Lyra Analista Junguiana. Doutoranda

- Rumo a uma Espiritualidade Laica, sem Crenças, Religiões e Deuses

Neuza de Fátima Brandellero Doutoranda em Ciências da Religião da PUC-SP

- O Conceito de Religiosidade no Modelo Antropológico de Ensino Religioso

Wilian Ramos Marcos (Sociedade Mineira de Cultura/ PPGCR/ PUC-Minas)

- Ensino Religioso e Formação de Valores: Problemas e Desafios

Dr Amauri Carlos Ferreira; Dra. Vera Lúcia Lins Sant’anna

- O modelo de ensino religioso em Portugal

Pedro Miguel Almeida Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa

e mestrando em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba

8) Temas de Teologia e Sociedade

- Expressões de Arte Na Catequese: A Poética e a Teatralidade de Mãos Dadas com o Processo Catequético, hoje.

Maria das Graças Ferreira de Araújo - Mestranda em Ciências da Religião da PUC Minas

- Estrutura teológica do imaginário religioso brasileiro

Adilson Schultz (PUC Minas)

- Ser Humano Cristão nos Dias Atuais: A Relacionalidade Humana, em Tempos Hipermodernos, a Luz Da Antropologia Teológica Cristã Desde Gaudium Et Spes

Klaus da Silva Raupp

- CEBS e Evangelização de Medellín a Aparecida

Daniel H. L. de Menezes

- Coronéis de Batina: A Atuação do Clero Na Política Municipal Cearense (1920 – 1964)

Pe. Dr. Edilberto Cavalcante Reis

Doutor em História Social (abril de 2008) pelo Programa de Pós-Graduação em História Social do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

MESAS DE TRABALHO

Quarta-feira, 9 de julho

10h30: Mesas de Trabalho

1 - Mesa da FAJE

Tema: Impasses e paradoxos na construção de uma ética da vida

Coordenador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório SJ

Prof. Dr. Carlos R. Drawin: A modernidade e o paradoxo da negação racional da vida

Prof. Ms. Élio Estanislau Gasda SJ: Impasses para uma ética da sustentabilidade

2 – Mesa da PUC MINAS

Tema: Sustentados pelo céu e pela terra: ética, religião e espiritualidade

Coordenação da mesa: Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista

Prof. Dr. Adilson Schultz - Sustentados pelo Alto: o pecado da crise planetária.

Prof. Dr. Márcio Antonio de Paiva - Sustentados pela Terra: um enfoque epistêmico.

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza - Entre o Céu e a Terra: uma possível reconciliação entre o espírito geométrico e o espírito de sutileza?

Prof. Dr. Paulo Agostinho N. Baptista - O encontro do Céu com a Terra: raízes místico-espirituais do paradigma ecológico.

3 – Mesa da EST

Coordenação: Selenir C. Gonçalves Kronbauer

Tema: Interpelações do Humano: a diversidade que me aproxima do Outro e da Outra

Apresentação: Marga J. Ströher

4 – Mesa do ISTA

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira - Desafios Ecológicos e Doutrina Social da Igreja

Prof. Ms. Gilvander Luis Moreira - Dom Cappio e a Luta contra a transposição - Um testemunho espiritual e profético na luta pela Sustentabilidade da Vida

12h: ALMOÇO

14h: Mesas de Trabalho

1 - Mesa da PUC-RIO

Tema: Fé Cristã e Sustentabilidade da Vida

Prof. Dr. Paulo Fernando - Ética e Ecologia

Doutorando Josias Costa - Teologia e Ecologia

Doutorando Alessandro Rodrigues Rocha - Circularidade Kenótico-relacional: o trinitário e o antropológico na dinâmica da afirmação da vida

2 - Mesa da PUC-RS

Tema: Crer depois de Darwin - Teologia da Criação e Ciência: caminhos para o diálogo

1. A criação no pensamento cristão

2. Diálogo com o paradigma darwiniano

Érico João Hammes; Leomar Antônio Brustolin; Pedro Alberto Kunrath

3 – Mesa da PUC-SP e UCG

Tema: Bíblia e Ecologia

Dr. Valmor da Silva – UCG Mitos de origem: modelos exemplares

Dr. Pedro Lima Vasconcellos – PUC-SP Aprender dos corvos e dos lírios

Dr. Rafael Rodrigues da Silva – PUC-SP Fins e recomeços nas tradições apocalípticas

4 – Mesa da PUC-Campinas

Tema: A sustentabilidade da vida planetária à luz da hermenêutica teológica da ecologia e do pluralismo religioso

- Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- Dr. Walter Ferreira Salles
- Thiago Luis Bernardo (mediador)

LOCALIZAÇÃO DO EVENTO

O Congresso foi realizado na CASA DE RETIRO SÃO JOSÉ, em Belo Horizonte, como tem acontecido nos últimos anos.

A CASA DE RETIROS SÃO JOSÉ localiza-se no bairro Dom Bosco, atrás do campus da PUC MINAS do bairro Coração Eucarístico. Importantes vias de acesso como o Anel Rodoviário Municipal e a Via Expressa passam próximos do local.

O Endereço é:

CASA DE RETIRO SÃO JOSÉ - Redentoristas

Av. Itaú, 475, Dom Bosco

Fone:(0xx31) 3411-5040

30730-280 - BELO HORIZONTE - MG

QUEM SOMOS

SOTER - SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Há quase 25 anos, a SOTER vem contribuindo na pesquisa científica promovendo congressos anuais e regionais e publicando textos relevantes para a Teologia e as Ciências da Religião.

Objetivos :

Incentivar e apoiar o ensino e a pesquisa no campo da Teologia e das Ciências da Religião;

Promover serviços e assessoria de teólogos, teólogas e cientistas da religião a comunidades e organismos eclesiais, a obras e instituições de interesse público, na perspectiva da opção pelos pobres e da inclusão social;

Facilitar a comunicação, o debate e a cooperação entre os membros da SOTER e as instituições afins;

Defender a liberdade de pesquisa e o pluralismo e promover a solidariedade entre os(as) sócios(as).

Fortalecida por seus mais de quinhentos associados (as), provenientes de todas as regiões do país, nossa Sociedade convida você também para fazer parte deste grupo.

Filie-se à SOTER:

Baixe aqui sua ficha de inscrição na associação, encaminhe- a com seu currículo vitae e os respectivos diplomas de graduação e pós-graduação em anexo para o endereço postal da Soter:

SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Rua Itutinga, 300, Minas Brasil

30535-640 - Belo Horizonte - MG

(xx31) 3419 2812 fax (xx31) 3419 2818

soter@soter.org.br

INFORMAÇÕES: www.soter.org.br

Horário de funcionamento: Segunda à Sexta de 8h às 13h.