

# O PROJETO DE FRANCISCO:

POR UM  
SER HUMANO  
INTEGRAL



*José Aguiar Nobre*

*Donizete José Xavier*

*Marcial Maçaneiro*

*Maycon Renan S. S. Boni*

*Elizeu Conceição*

*Elias Wolff*

*André Luiz Rossi*

*Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*

*Nadi Maria de Almeida*

*Tiago de Fraga Gomes*

*Antonio Luiz Catelan Ferreira*

*Claudete Beise Ulrich*

*Joana d'Arc Araújo Silva*

*Alonso Gonçalves*

*Anderson Nunes de Carvalho Vieira*

*Ney de Souza*

*Marcelo Lanfranchi*

*Elaine Pinheiro Neves de Macedo*

*Francisco Benedito Leite*

*Giovanni Felipe Catenaci*

*Romeu Leite Izidório*

*Leonardo Agostini Fernandes*

*Luiz Henrique Lucas Barbosa*

*Rodolfo Gasparini Morbiolo*

*Ney de Souza*

*Luis Gabriel Provinciatto*

Revista de Cultura  
Teológica  
30 ANOS

# 102

Ano XXX - n. 102

Mai - Ago 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Revista de Cultura Teológica

[djxavier@puccsp.br](mailto:djxavier@puccsp.br)

ISSN - Impresso 0104-0529  
(última edição impressa n. 90 em 2017)  
Eletrônico 2317-4307

### Histórico do periódico

“No ano de 1960, foi lançado o primeiro número da Revista de Cultura Teológica. A revista seria mantida pelo patrimônio do seminário de São Paulo. Nos anos seguintes, sua publicação foi interrompida. No final da década de 1970, a revista voltou a ser publicada por Paulinas Editora, na série Teologia em Diálogo. O primeiro número da nova fase versou sobre os direitos humanos. Novamente a publicação foi interrompida no ano de 1985 e reativada em 1991.” (In: SOUZA, Ney (Org.). Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 612).

**Missão:** oferecer reflexão teológica de qualidade como subsídio para a pesquisa e a prática pastoral; Objetivos: promover a produção docente e discente; Público-alvo: professores e pesquisadores, alunos de teologia e público em geral que tenha interesse em temas de teologia.

A Revista de Cultura Teológica publica artigos de Doutores ou Doutorandos em co-autoria com seus orientadores; Comunicações de Mestres e Mestrandos em parceria com seus orientadores e Resenhas.

### Journal History

“No ano de 1960, foi lançado o primeiro número da Revista de Cultura Teológica. A revista seria mantida pelo patrimônio do seminário de São Paulo. Nos anos seguintes, sua publicação foi interrompida. No final da década de 1970, a revista voltou a ser publicada por Paulinas Editora, na série Teologia em Diálogo. O primeiro número da nova fase ver-

Revista de Cultura  
Teológica

Ano XXX - Nº 101  
Jan - Abr 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

sou sobre os direitos humanos. Novamente a publicação foi interrompida no ano de 1985 e reativada em 1991.” (In: SOUZA, Ney (Org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 612).

## Equipe Editorial

Editor Científico

Donizete José Xavier, PUC-SP

### Editores Associados

Célia Maria Ribeiro, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Emerson Sbardelotti, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Francisco Emílio Surian, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil

Glaucio Alberto Farias de Souza, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP), Brasil

Rita de Cássia Rosada Lemos, Faculdade São Bento de São Paulo, Brasil

### Conselho Científico

Prof. Dr. Pe. Antonio Ignacio Madera, Pontifícia Universidad Javeriana, Colômbia

Prof. Dr. Pe. André Wénin, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Pe. Camille Focant, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Eric Gaziaux, Universidade Católica de Lovaina, Bélgica

Prof. Dr. Geraldo L. Borges Hackmann, PUC-RS

Prof. Dr. Pe. Hermann Rodriguez Osorio, Pontifícia Universidad Javeriana, Colômbia

Prof. Dr. Pe. Jean Sinsin Bayo, Universidade Católica de Abidjan, Costa do Marfim

Prof. Dr. Pe. James Chukwuma Okoye, Universidade de Duquesne, Pittsburgh, USA

Prof. Dr. Pe. Mabundu Masamba Fidele, Universidade Católica do Congo Kinshassa

Prof. Dr. Pe. Mário de França Miranda, PUC-Rio

Prof. Dr. Pe. Ney de Souza, PUC-SP

Prof. Dr. Rainer Kessler, Universidade de Marburg, Alemanha

Prof. Dr. Pe. Ronaldo Zacharias, UNISAL

### Conselho Redacional e Pareceristas

Prof. Dr. Pe. Edelcio Serafim Ottaviani, Faculdade de Teologia PUC/SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Denilson Geraldo, Faculdade de Teologia PUC/SP, Brasil

Prof. Dr. Côn. Antonio Manzatto, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa, PUC-SP

Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Kuniharu Iwashita, PUC-SP, Brasil

Prof. Dr. Pe. Manoel Pacheco de Freitas Neto, Faculdade de Teologia João Paulo II (FAJOPA) - SP, Brasil

Prof. Dr. Marcelo Furlin, Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup>. Ir. Maria Freire da Silva, PUC-SP

Prof. Dr. Matthias Grenzer, PUC-SP

Prof. Dr. Pe. Ney de Souza, PUC-SP

Prof. Dr. Sergio Azevedo Rogerio Junqueira, IPFER, Brasil

Prof. Dr. Pe. Tarcísio Justino Loro, PUC-SP  
Prof. Dr. Pe. Valeriano dos Santos Costa, PUC-SP  
Prof. Dr. Waldir Souza, PUC-PR

### **Layout e editoração**

Prof. Me. Francisco Emílio Surian, Universidade Católica de Santos - (UNISANTOS/SP)

### **Capa**

Foto de capa:

Imagem/fonte: <https://i.pinimg.com/originals/17/cf/f6/17cff6737a8e3f75aa59b468ce021b4e.jpg>.

Arte Final: Prof. Me. Francisco Emílio Surian

### **Declaração de Direito Autoral**

Os autores concedem à revista todos os direitos autorais referentes aos trabalhos publicados. Os conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta e exclusiva responsabilidade de seus autores.

### **Endereços Eletrônicos**

<https://revistas.pucsp.br/culturateo>

E-mail: [djxavier@pucsp.br](mailto:djxavier@pucsp.br)

## Editorial

## O Projeto de Francisco: por um ser humano integral

**N**o dia 13 de maio de 2013, aconteceu a eleição do Papa Francisco. Desde o seu gesto inicial de se inclinar para pedir a bênção ao povo, em frente à Praça de São Pedro, em Roma, antes de dirigir a sua mensagem, já se desenha e percebe a perspectiva do Projeto de Francisco. A sua insistente perspicácia e dinâmica na condução da Igreja Católica cresce exponencialmente a cada dia. De modo que apresenta um projeto em fluxo contínuo num profundo esforço para colocar em prática, nos tempos de hoje, o espírito daquilo que foi sonhado no Concílio Vaticano II. A acolhida e/ou resistências ao Projeto de Francisco em vista de um ser humano integral, - isto é, aquele humano que se coloca cada vez mais em abertura ao Espírito de Jesus para um crescimento contínuo na construção do Reino -, se encontra igualmente em pé de igualdade: há aqueles que com ele abraçam o mesmo entusiasmo, e aqueles que tentam desqualificar o seu projeto. É o dinamismo da história seguindo o seu curso. O presente número da **Revista de Cultura Teológica** tem a oportunidade de nos brindar com textos que procuram nos ajudar na direção de um favo-

Revista de Cultura  
TeológicaAno XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022

PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

recimento para que o Projeto de Francisco possa cada vez mais ganhar apoio, visibilidade, compreensão e continuar avançando. Entendemos que quanto mais refletirmos sobre os esforços do Papa Francisco, tanto maiores serão as chances de os processos por ele iniciados serem assimilados e, portanto, acolhidos. Nesse sentido, destacamos o que cada autor pondera na construção do presente dossiê. Em seguida, teremos acesso aos artigos.

Normalmente estamos bastante acostumados a nos referir à importância do diálogo para que os seres humanos possam, cada vez melhor, serem verdadeiramente humanos e assertivos nas suas ações. O Papa Francisco, de certo modo, provoca-nos a darmos um passo a mais na direção do encontro. Entendemos que, enquanto o diálogo acontece entre realidades impermeáveis, o encontro se dá entre realidades porosas, de modo que, no encontro, podemos oferecer as nossas riquezas, absorver as riquezas dos outros, sem, no entanto, perdermos a nossa identidade. Nesse sentido, o texto do professor Marcial Marçaneiro e Maycon Renan S. S. Boni, intitulado “Diálogo e Encontro para uma humanidade integral: aproximações entre Buber e Papa Francisco a partir da *Laudato Si'*”, nos insere na dinâmica proposta da importância da categoria do encontro. Segundo os autores, a cultura do encontro possibilita-nos um caminho de realização humana integral alicerçado no diálogo e na paz. Ao aproximar Buber e Francisco, Marçaneiro e Boni argumentam que as esferas da natureza, do humano e do divino, refletidas por Buber, estão em intrínseca relação com as reflexões possibilitadas por Francisco na *Laudato Si'*. Ao destacar a urgente necessidade de uma relação do ser humano com a Terra, com os outros humanos e com Deus, como um caminho seguro para a dinâmica da realização integral, Marcial e Maycon fomentam uma profunda reflexão para o tempo presente.

Nesta mesma direção, temos o texto do professor Elizeu da Conceição, intitulado “Ecoteologia e Juventude no projeto do humanismo integral do Papa Francisco”. A urgência de uma reflexão que seja capaz de estabelecer uma interlocução sobre as questões ambientais com a juventude, coloca o texto do Elizeu em um patamar de relevância. A reflexão do autor nos faz ver que, a partir de uma perspectiva humana integral, somos desafiados a superar uma visão superficial e utilitarista da realidade. A pesquisa do professor Elizeu aponta que, junto

à juventude, será possível reajustarmos o olhar da humanidade para que ela seja capaz de perceber a verdade e a beleza inerentes à vida.

O texto do professor Elias Wolff, intitulado “O compromisso ecológico do movimento ecumênico no Brasil”, se coloca na mesma perspectiva de enfrentamento dos desafios do presente, em relação ao cuidado com a Casa Comum. Trata-se de uma reflexão em sintonia com a crítica social abordada por Francisco na *Laudato Si'*, de modo que Wolff nos apresenta uma belíssima reflexão sobre a responsabilidade das igrejas e religiões. Segundo o autor, o movimento ecumênico tem grande relevância no sentido de contribuir para a realização de projetos ecológicos comuns. Elias Wolff aponta para a importância do desenvolvimento de tais projetos a fim de que possamos crescer numa sensibilidade ecumênica, de tal modo que sejamos capazes de darmos as mãos em prol da “vida em abundância” (Jo 10,10) para todas as criaturas da Casa Comum.

O texto dos professores André Luiz Rossi e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, intitulado “A diversidade religiosa na *Fratelli Tutti*”, ressalta a importante receptividade da *Fratelli Tutti* com o seu convite à diversidade. Segundo os autores, a importância do texto, ser lido nos diferentes ambientes fora da Igreja, possibilita um caminho plausível para o avanço na construção da fraternidade e da tão sonhada paz universal. A partir das Ciências da Religião, Rossi e Gonçalves argumentam sobre o importante destaque da Doutrina Social da Igreja Católica a partir da *Fratelli Tutti*, em que o Papa Francisco avança ao mostrar ao mundo que a Igreja Católica valoriza as demais religiões comprometendo-as no esforço comum para a construção de uma fraternidade universal.

O texto de Nadi Maria de Almeida, intitulado “Conversão pastoral para uma transformação missionária *ad gentes* nos documentos de Santo Domingo, Aparecida e *Evangelii Gaudium*”, traz uma excelente contribuição para os desafios dos tempos atuais, a fim de que sejamos cada vez mais eficientes na contribuição do Projeto de Francisco. A própria chamada para a conversão pastoral ressaltada pela autora, como uma condição constante de transformação missionária da Igreja, já aponta para aquilo que é próprio do Projeto de Francisco: o dinamismo e a admoestação para a conversão constante. De modo bastante dire-

to, em plena sintonia com os três documentos analisados pela autora, é possível ver o enfoque que Nadi nos apresenta sobre a urgente necessidade estrutural da categoria da conversão que, necessariamente se dá na seara estrutural das mentalidades e atitudes, a fim de que estejamos dispostos a dotarmos um novo jeito de estarmos no mundo desafiador de hoje.

A nossa sociedade tem conhecimento suficiente das mazelas temporais presentes em nosso meio. Não obstante a isso, vê e coloca o ser humano em segundo plano, pois continua a se orientar pela eficácia e pela produtividade, por um individualismo cultural que atinge pessoas e países. Tal situação foi agravada pela pandemia, ameaçando o ser humano. A fé cristã parece vulnerável, quando confrontada com essa realidade asfixiante, e é em vista deste entendimento que percebemos o Projeto de Francisco em movimento a fim de aliviar sofrimentos e promover a formação humana integral. Em sintonia com o Projeto de Jesus Cristo, condensado na proclamação e na realização do Reino de Deus, notamos que, do mesmo modo, o Papa Francisco prossegue firme na sua missão: lançar as bases para uma nova sociedade de irmãos e de paz. Sob esta orientação, o ser humano é posto em primeiro lugar, em todos os aspectos que lhe são pertinentes. Levando-se em consideração a perspectiva da busca de um ser humano integral, observamos que o Projeto de Francisco sempre objetiva suscitar reflexões e questionamentos sobre o papel do cristianismo na atual sociedade, na expectativa da vivência de uma mística cristã autêntica.

Como organizador deste Dossiê agradeço aos autores(as), de todos os textos, bem como aos pareceristas e toda a equipe técnica da Revista de Cultura Teológica que proporcionou esta publicação oriunda das pesquisas com rigor científico.

*José Aguiar Nobre*



## Editorial

### Seção Livre

A seção livre traz uma profunda reflexão no labor teológico. O artigo “Igreja e humanismo integral: uma reflexão a partir da *Caritas in Veritate*” de Tiago de Fraga Gomes, postula investigar a ideia de um novo humanismo integral a partir da Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI, na qual Jesus Cristo é a chave de leitura. Para o autor, o amor na verdade – *caritas in veritate* – é um desafio sempre atual para a Igreja, enquanto perita em humanidade, e para a teologia, enquanto *intellectus fidei* que reflete sobre o bem da pessoa humana em sua totalidade, à luz da fé e dos valores cristãos. Nesse sentido, é necessário refletir sobre a Igreja frente à tarefa de colocar-se a serviço de um humanismo que contemple a integralidade da vocação humana.

Joana dArc Araujo Silva, em “Educação religiosa: conhecer a historicidade para valorizar e construir caminhos mais inclusivos”, investiga o papel que a identidade dos indivíduos representa na construção e

# Revista de Cultura Teológica

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

manutenção do fenômeno social do racismo com foco na importância do processo educacional na concretização deste diálogo. A autora considera ainda os ideais religiosos que direcionaram a educação durante séculos e, mesmo contemporaneamente, continuam a apresentar alguns efeitos.

Alonso Gonçalves, em “A política teológica dos evangélicos - uma análise de projetos políticos no contexto de polarização partidária”, trata de três obras que procuraram refletir o atual contexto político-social brasileiro. Os textos analisados são o fruto de uma percepção de que a polarização inviabiliza o debate razoável na esfera pública. O artigo propõe um exercício crítico dos projetos elencados, apontando algumas lacunas e possibilidades.

Anderson Nunes de Carvalho Vieira, em “Os sem religião no Brasil: Um estudo sobre o crescimento dos irreligiosos no país de 1940 a 2010 e possível cenário para 2050”, reflete que no Brasil, de acordo com o levantamento do Censo Demográfico realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o número de pessoas que estão se declarando sem religião tem aumentado substancialmente desde 1940. Os números saltaram de meros 0,2% para mais de 8% da população pesquisada em um período de 70 anos. O autor descreve a evolução deste crescimento e conseqüentemente o aumento da quantidade de pessoas que se declaram sem religião no Brasil, conseqüentemente, detecta que existe um crescimento significativo do grupo denominado “sem religião” no Brasil e que o crescimento tende a aumentar ainda mais até 2050.

Ney de Souza e Marcelo Lanfranchi desenvolvem o tema “O avanço do fundamentalismo católico nas redes sociais no Brasil”. Sustentam que a polarização política nos últimos anos, com ondas de populismo à direita e à esquerda e o conseqüente debate ideológico vem alcançando milhões de pessoas em redes sociais como *YouTube*, *Facebook*, *Instagram* e *Twitter*. O crescimento e grande alcance dessas redes sociais têm servido como uma ferramenta muito poderosa para grupos católicos conservadores como os Arautos do Evangelho, Centro Cultural Monfort, Instituto Plínio Corrêa de Oliveira e Centro Dom Bosco. Esses grupos têm em comum o discurso contra a Teologia da Libertação, o avanço do

comunismo ou o que por eles é chamado de “ideologia de gênero”. Assumem também posições religiosas anteriores ao Concílio Vaticano II e são ferozes críticos do papado de Francisco.

Elaine Pinheiro Neves de Macedo, em “Sofrimento e cuidado: o olhar de João Paulo II para a pessoa idosa”, reflete que na história de cada pessoa, em cada etapa de sua vida, inevitavelmente o sofrimento atravessará o seu viver e percorrerá seus caminhos. O envelhecimento é marcado por uma série de transformações, especialmente frente a tantas situações estressoras internas e externas como, por exemplo, o declínio da saúde, o abandono, por vezes, pelos familiares e a inutilidade que lhe é posta pela sociedade. A autora propõe discorrer sobre o sofrimento da pessoa idosa à luz da passagem bíblica do Bom Samaritano e do ensino de João Paulo II, como paradigma do cuidado.

Francisco Benedito Leite, em “Figura e carnavalização na proclamação do evangelho. A concepção mítica de tempo e espaço no Evangelho conforme Marcos”, propõe, em primeiro lugar, que a Filosofia das formas simbólicas de Cassirer seja tomada como teoria que oferece plausibilidade ao Discurso Religioso. Em seguida, propõe que os conceitos: “figura”, de Auerbach; e “carnavalização”, de Bakhtin, sejam tomados como conceitos úteis para análise do *Evangelho conforme Marcos* (4.35-41). A descrição dos referidos conceitos e a análise do texto escolhido expõem o modo como se concebem as categorias tempo e espaço no Discurso Religioso, a qual é aparentada ao mito.

Giovanni Felipe Catenaci, em “A Sacralização da língua em Giorgio Agamben!” situa o conceito de *infância* para fundamentar a teoria da linguagem em Giorgio Agamben, trazendo à baila as noções de *experiência* e *Voz*. A saber, é com elas que o autor situa sua teoria crítica acerca da biopolítica: a dinâmica de sacralização da linguagem realizada através do *juramento* e a conseguinte sacralização da vida.

Romeu Leite Izidório, em “«Irmãos» nas Bíblias Hebraica e Septuaginta: Um estudo polissêmico?” aprofunda a ideia de que a bíblia hebraica apresenta uma

grande polissemia quando se trata de palavras que recebem maior destaque. Este é o caso do vocábulo «irmão», que aparece em primeiro lugar na sua acepção de «filho do mesmo pai e/ou da mesma mãe», também pode conter as realidades dos que «são parentes próximos, companheiros, amigos, da mesma raça ou nação e até como sinal de respeito e cordialidade devida àqueles a quem é devido respeito». Quanto à palavra «irmã», ainda que tenha um espectro mais reduzido, também vai além da conotação estrita. A bíblia grega, chamada dos LXX, mostra a diversidade de compreensão ao tentar elucidar alguns textos onde «irmão» poderia ser mal-entendido. Em todo caso, «irmão» tem a ver com «fraternidade, irmandade», seja através de laços sanguíneos ou não. O que se percebe claramente é, em nenhum dos textos estudados, o vocábulo «irmão», na bíblia hebraica, tem uma acepção que não seja clara, ou seja, ele não foi utilizado por falta de outro mais apropriado, e sim porque seu espectro linguístico comporta aquelas acepções.

Leonardo Agostini Fernandes e Luiz Henrique, em “Uma breve análise exe-gética de Nm 10,29-32”, aprofunda que o Livro de Números parece não receber a mesma atenção que os demais livros da Torá. Existem bons comentários, mas poucos artigos. Nesse sentido, um estudo sobre Nm 10,29-32 pode trazer alguma contribuição, em particular sobre o tema da súplica com promessa de recompensa que não é estranho ao livro. No texto em foco, encontra-se o diálogo entre Moisés e Hobab, na iminência da partida do Sinai rumo a Canaã. Moisés pede que Hobab sirva de guia na travessia pelo deserto. O vínculo, a denominação do sogro de Moisés e a utilidade a ele atribuída são questões relevantes e trabalhadas na análise, indagando ainda sobre a presença divina como guia pelo deserto através da Arca da Aliança e da Nuvem. Se YHWH já é o guia, por que a súplica para que um membro do clã de Raguel dos madianitas lhes direcione pelas rotas do deserto?

Por fim, esta edição apresenta duas resenhas que contribuem para a temática do Dossiê apresentado. Rodolfo Gasparini Morbiolo e Ney de Souza recenseiam TORRALBA, Francesc. Diccionario Bergoglio: las palabras clave de un pontifi-

cado; e Luis Gabriel Provinciatto, a obra A “cura” da casa comum: ano especial da Laudato Si’ e os desafios do Sínodo para a Amazônia.

Esperamos que o Dossiê e os artigos apresentados não sejam apenas parte de um debate teológico, mas sobretudo um aprofundamento discernitivo que o Papa Francisco tem nos convidado a refletir e colocar em prática sobre um humanismo integral.

*Prof. Dr. Pe. Donizete José Xavier*  
*Pela Equipe Editorial*

## Diálogo e encontro para uma humanidade integral: aproximações entre Buber e Papa Francisco, a partir de *Laudato Si*

Dialogue and encounter for an integral humanity: approximations between Buber and Pope Francis, based on *Laudato Si*

\**Marcial Maçaneiro*

\*\**Maycon Renan S. S. Boni*

### Resumo

Papa Francisco destaca a *cultura do encontro* como caminho de realização humana integral, alicerçada no diálogo e na paz. Sua proposta ilumina a releitura de Martin Buber, filósofo do diálogo, para verificar as aproximações entre este pensador judeu e o pontífice latino-americano. Segundo Buber o ser humano é um ser de relação, com três esferas de diálogo: com a natureza, com o ser humano e com os seres espirituais – esfera que inclui Deus. Dentre essas três esferas, a segunda, referida à humanidade, Buber denomina de inter-humano: relação na qual o Eu encontra a resposta do Tu. Papa Francisco, por sua vez, inclui essas três esferas na encíclica *Laudato Si*: relação do ser humano com a Terra, com o outro humano e com Deus. Em ambos, a relação do ser humano com o *outro* caracteriza o diálogo inter-humano, em dinâmica de realização integral. No presente artigo, apresentam-se as noções e as correspondências entre os dois autores quanto ao diálogo inter-humano, na perspectiva da humanidade integral.

**Palavras-chaves:** Diálogo; Humanidade integral; Relação; Martin Buber; Papa Francisco

\*Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG-Roma). Professor de Teologia no Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. (PGT PUC PR). Contato: [marcialscj@gmail.com](mailto:marcialscj@gmail.com)

\*\*Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: [myconrenan2@hotmail.com](mailto:myconrenan2@hotmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
27.05.2022

Aprovado em  
21.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

Pope Francis highlights the *culture of encounter* as a way of integral human fulfillment. His proposal invites us to reread Martin Buber, philosopher of dialogue, verifying the similarities between him and the Latin American pontiff. According to Buber, the human being is a being of relationship, with three spheres of dialogue: with nature, with human beings and with spiritual beings – a sphere that includes God. Among these three spheres, the second one, referring to humanity, Buber calls inter-human: a relationship in which the *I* finds the answer of the *You*. Pope Francis, in turn, includes these three spheres in the encyclical *Laudato Si'*: the relationship of the human being with the Earth, with the other human being and with God. In both, the relationship of the human being with the other characterizes the inter-human dialogue, in a dynamic of integral realization. In this article, the concepts, and correspondences between the two authors regarding inter-human dialogue are presented, from the perspective of integral humanity.

**Keywords:** Dialogue; Integral humanity; Relationship; Martin Buber; Pope Francis

## Introdução

O filósofo e teólogo austríaco-judeu Martin Buber (1878-1965) é conhecido por construir seu pensamento acerca do *diálogo*. Buber presenciou as duas Grandes Guerras; e sofreu a perseguição nazista, precisando refugiar-se para salvar a própria vida. Desde o seu tempo, tal pensador percebeu como o mundo estava imerso na falta de diálogo autêntico, e constatou que o ser humano fundamenta a sua existência à medida que se relaciona com um Tu.

O ser humano é ser de relação; e segundo Buber há três esferas de relação abertas ao ser humano: com a natureza, com os demais seres humanos e com os ditos *seres espirituais*, onde se enquadra o diálogo com Deus. Para o pensador, na esfera da relação dos seres humanos com os seres humanos é que se encontra resposta de um Tu; ao modo de um *dar* e um *receber*. Porém, na esfera específica da relação com o outro, chamada por Buber de *inter-humano*, existem alguns fatores que impedem que o diálogo seja genuíno e autêntico: ser e parecer, imposição e abertura e tornar-se presente da pessoa. Segundo o autor, tais fatores são como barreiras a superar, para que haja a relação Eu-Tu genuína e construtiva.

No que toca ao Papa Francisco, este publicou uma encíclica chamada

*Laudato Si'*; tal documento se insere no magistério social da Igreja (LS, 15), é um documento aberto, dirigido não apenas para o interno da Igreja, mas para todos os seres humanos, pois todos fazem parte da casa comum, como infere Francisco (LS, 13-14). Nesta encíclica, o Papa assevera que para uma ecologia integral, o ser humano estabelece ou pelo menos deve estabelecer três formas de relação, à semelhança daquilo que propõe Buber: com a terra, com outros seres humanos e com Deus. Francisco, aliás, assevera que tudo está interligado como uma teia no mundo, de modo que não é possível se isolar.

Assim, o tema da relação dos seres humanos entre si na *Laudato Si'* se insere na reflexão mais ampla sobre a ecologia, do Papa Francisco. Ele procura identificar as causas da ruptura das relações por parte dos seres humanos com as três esferas da relação, e explica que o pecado está nas raízes mais profundas de tal ruptura. Com isso, segundo ele, é possível compreender a razão da violência, da exploração, do tráfico humano como num todo, das guerras, e inclusive da pobreza.

Sendo assim, no presente artigo se abordará em Martin Buber a respeito da relação do ser humano com o ser humano, os elementos do inter-humano (ser e parecer; tornar-se presente da pessoa; imposição e abertura; e a conversação genuína). Em Francisco se abordará a respeito da relação do ser humano com o ser humano e a categoria 'pobres' na *Laudato Si'*.

## Relação do ser humano com o ser humano

Segundo Martin Buber “o ser humano é o ente apto ao relacionamento pessoal com a alteridade, é o ser em relação” (BARTHOLO JR, 2001, p. 77). Sim, o “homem é, assim, um ser de relações. [...] A relação não é uma propriedade do homem, mas um evento que acontece entre o homem e o que lhe está em face” (VON ZUBEN, 2003, p. 148). De acordo com Von Zuben (2003, p. 97), o critério de maior valor, dentre as três esferas da relação, sobre a reciprocidade, é o da relação de ser humano com ser humano, pois é nesta que acontece o dialógico, a relação inter-humana na qual a invocação encontra sua verdadeira e plena resposta. Buber diz que “nesta esfera a relação é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o Tu” (2006, p. 55). Das três esferas onde é estabelecida a relação é esta que se destaca, pois aqui a linguagem se dá de forma completa,



na interlocução de um discurso com réplica, ou seja, com um *dar* e um *receber*.

Na esfera inter-humana, quando se profere a palavra-princípio, se encontra retorno; existe além da relação, também a integridade<sup>1</sup> (BUBER, 2006, p. 142). O ser humano não é apenas uma coisa, nem somente um Ele ou Ela, não pode também ser considerado como algo que se possa descrever, uma qualidade, uma forma de ser. Ele é um Tu que não é limitado. É claro que se pode extrair de tais seres humanos – assim como os seres da natureza –, alguns traços, mas aí ele já não pode ser considerado mais meu Tu. Buber pondera que o ser humano – a quem me dirijo como Tu – não pode ser encontrado em nenhum lugar ou tempo; pois quando o situo já não é mais um Tu (segunda pessoa), mas um Isso, um Ele ou Ela (terceira pessoa), distante já do face-a-face. Tentar situar ou apreender a pessoa em algum lugar ou tempo, já é fugir do encontro, da relação dialogal.

Pode-se dizer que nesta esfera é que o ser humano pode dizer que existe realmente um contemplar e também ser contemplado, pois se reconhece e também se é reconhecido, pode-se amar e ser amado da mesma maneira. O autor explica que quando existe a relação com o ser humano é a imagem verdadeira da relação com Deus, na qual a invocação possui participação da resposta; claro que quando esta é verdadeira.

Nota-se, portanto, que é na relação com o ser humano que se reflete a verdadeira imagem da relação que existe com Deus, pois é nesse tipo de relação que a verdadeira invocação tem participação da verdadeira resposta; porém segundo o filósofo, na resposta que provém de Deus o Todo se revela como uma linguagem (BUBER, 2006, p. 119ss). É na esfera humana que a reciprocidade pode atingir seu grau mais elevado, pois na relação dialógica a palavra da invocação recebe resposta. Nesse sentido, a reciprocidade rompe o imanentismo do Eu lançando-o no encontro face a face, e é aí que o Eu e o Tu se personificam (VON ZUBEN, 2003, p. 152).

Buber utiliza o conceito ‘dialógico’ para falar da relação de ser humano e ser humano, ou seja, “o dialógico é para Buber a forma explicativa do fenômeno

---

1. O termo original alemão é *redlichkeit*: honestidade ou integridade; com a mesma raiz de *reden* (falar) e *rede* (fala ou discurso), conforme BUBER, 2006, p. 142.

inter-humano. O inter-humano implica a presença ao evento de encontro mútuo” (VON ZUBEN, 2003, p. 92). Para Buber, a existência se revela quando ocorre o dialógico. Von Zuben (2003, p. 155) ainda explica que o dialógico ocorre entre as pessoas envolvidas; além disso, é distinto do psicológico na medida em que este acontece no interior de cada indivíduo. Onde estaria o sentido do diálogo? No intercâmbio, na interação, no ínterim das duas palavras.

De acordo com o filósofo, para que o diálogo seja autêntico, é preciso que um parceiro da relação tome conhecimento íntimo do outro, esteja interessado pelo outro com quem se está estabelecendo diálogo, relação. Em que consiste tal conhecimento íntimo? Von Zuben salienta que “seria uma compreensão ‘transitiva’ de alguém” (2003, p. 157).

## Elementos do inter-humano

Na obra *Do diálogo e do dialógico*, Buber desenvolve sua percepção do inter-humano, mediante a contraposição daquilo que o ser humano moderno coloca como oposição ao inter-humano (ideal para o diálogo), que é o social (coletivo). Para o pensador, o inter-humano é a vida entre pessoa e pessoa, e esta parece retrair-se cada vez mais diante do coletivo. O um-com-o-outro coletivo, por outro lado, tem como preocupação em conter dentro dos limites a tendência da pessoa para o um-em-direção-ao-outro. É como se os seres humanos, vinculados num grupo, só devessem juntos estar voltados para a obra do grupo; em encontros de valor secundário, poderiam se dedicar aos parceiros pessoais tolerados pelo grupo. Buber quer esclarecer que o que se pode notar no ser humano moderno é que os vínculos face a face são praticamente sem importância, visto que o grupo, o coletivo, é que tem a primazia.

Buber salienta, pois, que o domínio do inter-humano se estende muito além do domínio da simpatia. Como, por exemplo, incidentes simples podem já pertencer ao domínio do inter-humano: num bonde superlotado de pessoas, dois desconhecidos podem trocar olhares atentos para que, em seguida, o momento se afunde novamente na conveniência do não-querer-saber-nada-um-do-outro. Também a tal domínio deve-se contar todo encontro entre adversários, por casual que seja, quando ele influencia no comportamento mútuo, ou seja, quando algo

ocorre entre os adversários. O mais importante é que um tome consciência do outro, independentemente dos sentimentos aí acarretados ou não. O decisivo é não tomar o outro como um objeto, mas como seu parceiro num acontecimento da vida, mesmo que seja numa luta de boxe. Portanto, o decisivo, segundo Buber, é o não-ser-objeto. Pois o outro deve ser percebido como outro, como aquele que está no face-a-face e não como um objeto.

Antes de entrarmos nos elementos problemáticos do inter-humano que dificultam o diálogo autêntico, é fundamental nos perguntarmos e entendermos o que, afinal, Buber quer dizer por esfera do “inter-humano”? - Buber explica (1982, p. 138):

[...] por esfera do inter-humano entendo apenas os acontecimentos atuais entre homens, dêem-se em mutualidade ou sejam de tal natureza que, completando-se, possam atingir diretamente a mutualidade; pois a participação dos dois parceiros é, por princípio, indispensável. A esfera do inter-humano é aquela do face a face, do um-ao-outro; é o seu desdobramento que chamamos dialógico.

Buber ainda explica que, é fundamentalmente equivocado querer compreender os fenômenos inter-humanos como fenômenos psíquicos. Como, por exemplo, dois sujeitos conversam entre si; pertence a tal situação aquilo que ocorre na alma de tais pessoas, o que acontece quando um ao outro escuta, quando ele próprio se dispõe a falar. No entanto, isto é somente o acompanhamento secreto da própria conversação, de um acontecimento fonético carregado de sentido, cujo sentido não se encontra nem em um dos parceiros, nem nos dois em conjunto, mas encontra-se somente entre os dois parceiros. É aquilo que Buber propõe como sendo o “Entre”.

Nosso pensador adverte sobre três problemas principais para a realização do diálogo no inter-humano: o ‘ser e parecer’ que está ligado a uma vida de aparência; o ‘modo como percebemos os outros’ que está ligado a uma vida de observação analítica do outro, reduzindo-o, portanto, a um objeto; e por fim, a ‘imposição e abertura’, que está ligado a forçar o outro com minhas ideias, vontades etc. Tais pontos serão analisados a seguir.

## Ser e parecer

A primeira problemática que impede com que o inter-humano aconteça é o do ‘ser e do parecer’, que diz respeito ao fato já conhecido de que as pessoas se preocupam insistentemente com a impressão que estão causando nas outras pessoas; tal fato, segundo o filósofo, tem sido até então discutido mais do ponto de vista da filosofia moral do que da antropologia. A questão do ‘ser e do parecer’ pode ser impedimento para que aconteça a conversação genuína.

Buber procura fazer distinção entre duas formas de existência humana, a fim de clarear aquilo que ele pretende expor sobre o ser e o parecer. A primeira forma de existência é a vida a partir do ser, a qual se mostra aquilo que se é; a segunda forma de existência diz respeito a uma vida de aparência, de uma imagem que é passada para os outros. Segundo nosso pensador, isto seria o *querer parecer*.

Para clarificar, Buber procura demonstrar um exemplo de dois homens que se olham, sendo que o primeiro deles se apresenta sendo aquilo que ele é. Esse seria o ‘ser’. O segundo é o que vive de aparências, o ‘parecer’:

O homem que vive conforme o seu ser e olha para o outro precisamente como se olha para alguém com quem se mantém relações pessoais; é um olhar ‘espontâneo’, ‘sem reservas’; é verdade que, naturalmente, ele não deixa de ser influenciado pela intenção de fazer-se compreender pelo outro, mas não é influenciado por qualquer pensamento sobre a imagem que pode ou deve despertar no outro, quanto à sua própria natureza. É diferente com o seu oposto: já que para ele o que importa é a imagem que sua aparência produz no outro, isto é, o componente mais ‘expressivo’ desta aparência, o seu olhar, ele ‘faz’ este olhar (BUBER, 1982, p. 142).

De acordo com Buber, no caso do primeiro homem, ele pode ser influenciado em querer passar apenas uma imagem, mas não o faz. Ele se lança de forma espontânea na relação, enquanto o outro se preocupa apenas com a imagem e acaba somente transmitindo aquilo que possivelmente ele não seja. Isso é muito comum nos dias de hoje, tanto na vida real, quanto virtual. Recentemente, nota-se que nas redes sociais muitas pessoas usam o recurso do avatar ou publicam perfis artificiais, mostrando uma vida que não é sua, não é real, mas aparência e

fragmentação.

Nosso filósofo ainda menciona outro exemplo no qual descreve uma existência de aparências: a que se pretende passar, a que se passa ao outro e como tal aparência é vista por si próprio:

Imaginemos agora dois homens-imagens, sentados lado-a-lado e falando um-com-o-outro – chamemo-los de Pedro e Paulo – e contemos as figurações que entram no jogo. Temos de início Pedro como ele quer aparecer a Paulo e Paulo como quer aparecer a Pedro; em seguida Pedro como ele realmente aparece a Paulo, que comumente não corresponderá de forma alguma à imagem de si que Pedro deseja que Paulo tenha e vice-versa; e ainda Pedro como aparece a si próprio e Paulo como aparece a si próprio; e finalmente Pedro encarnado e Paulo encarnado. Dois seres vivos e seis aparências fantasmagóricas que se misturam de maneiras diversas na conversa entre os dois! Onde sobraria aqui ainda espaço para a legitimidade do inter-humano! (BUBER, 1982, p. 143).

No que toca o inter-humano, o verdadeiro e autêntico sentido da palavra verdade ocorre quando as pessoas que se comunicam são verdadeiras a ponto de dizerem aquilo que de fato são, sem medo, sem reservas, sem fingimento. O ser humano precisa e deve se deixar abandonar diante do outro de maneira espontânea, pois se não for assim, arrisca não realizar sua existência autenticamente. Como observa Von Zuben (2003, p. 171): “O diálogo não acontece se aqueles que estão envolvidos nele são simples aparência, isto é, se estão preocupados com sua imagem, com o modo pelo qual desejam encontrar o outro”. Sendo assim, os parceiros do diálogo precisam ‘ser’, vale a pena dizer, devem apresentar-se sem reservas como de fato são.

## **Tornar-se presente da pessoa**

O segundo problema do inter-humano que pode prejudicar conversação genuína é o do tornar-se presente. Von Zuben (2003, p. 171), nota que “o segundo problema diz respeito ao modo pelo qual percebemos os outros. Para Buber, perceber o outro é tomar dele um conhecimento íntimo, diferente da observação analítica e redutora que transforma o outro em simples objeto”. Na compreensão de Martin Buber, esse conhecimento íntimo que se deve ter do outro é o que ele

designa como o tornar-se presente da pessoa.

De acordo com o pensador, para que haja um diálogo puro e verdadeiro é necessário perceber o outro interlocutor como de fato é. Além disso, é preciso tomar conhecimento dele, saber de sua vida, tomar um conhecimento íntimo nos quais não existam atitudes de superficialidade ou aparências. Ao tomar conhecimento de tal parceiro é preciso com toda seriedade dirigir-lhe a palavra. Aceitar a pessoa como ela é não significa que se deva ceder ou declinar ao que está diga ou manifeste. Buber não se refere a qualquer subordinação ou declinação.

Buber (1982, p. 147) explica em que sentido ele se refere a tomar um conhecimento íntimo do outro:

Tomar conhecimento íntimo de uma coisa ou de um ser significa, em geral, experienciá-lo como uma totalidade e contudo, ao mesmo tempo, sem abstrações que o reduzam, experienciá-lo em toda a sua concretude. Mas o homem, embora se encontre como ser entre seres e como coisa entre coisas, constitui uma categoria diferente de todas as coisas e todos os seres: pois o homem só pode ser compreendido realmente do ponto de vista do dom do espírito como fazendo parte decisiva da vida pessoal do homem, isto é, o espírito que determina a pessoa. Tomar conhecimento íntimo de um homem significa então, principalmente, perceber sua totalidade enquanto pessoa determinada pelo espírito, perceber o centro dinâmico que imprime o perceptível signo da unicidade e toda a sua manifestação, ação e atitude. Mas um tal conhecimento íntimo é impossível se o outro, enquanto outro, é para mim o objeto destacado da minha contemplação ou mesmo observação, pois a estas últimas esta totalidade e este centro não se dão a conhecer: o conhecimento íntimo só se torna possível quando me coloco de uma forma elementar em relação com o outro, portanto quando ele se torna presença para mim. É por isso que designo a tomada de conhecimento íntimo neste sentido especial como o tornar-se presente da pessoa.

Aplicando aos dias de hoje a perspectiva de Buber, o que tem acontecido frequentemente é que o olhar analítico entre ser humano e ser humano tem sido muito acirrado, ou seja, as pessoas apenas têm procurado perceber o outro apenas fisicamente, reduzindo o outro a objeto. Muitas vezes o olhar reduz aquilo que realmente a pessoa é, simplificando-a como uma coisa entre coisas.

Portanto, para que o diálogo seja genuíno é preciso que o ser seja audacioso, ousado para penetrar o outro e conhecer sua interioridade. É preciso ver o outro como aquele que vem ao meu encontro, aquele que é meu singular. É necessário procurar torná-lo presente para mim em toda sua totalidade (BUBER, 1982, p. 147-148). O outro deve ser acolhido, respeitado, bem como precisa receber mais do que um olhar analítico e reducionista, mas ser compreendido realmente como ele é.

## Imposição e abertura

Por fim, o último dentre os três fatores que impedem que aconteça verdadeiramente o diálogo, é denominado por Buber como sendo o mais poderoso e mais perigoso: trata-se da imposição e abertura. Von Zuben (2003, p. 171) explica que “um modo de afetar uma pessoa é impor-se a ela”. A imposição tem como contraposição a abertura. Esta significa estar aberto à relação, estar acessível para o outro que lhe está defronte.

Buber (1982, p. 150) descreve duas formas básicas existentes, as quais possibilitam que os seres humanos se influenciem uns aos outros na sua forma de pensar e de agir:

Na primeira, a pessoa quer se impor a si própria, impor sua opinião e atitude de tal forma que o outro pense que o resultado psíquico da ação é seu próprio entendimento, apenas liberado por aquela influência. Na segunda maneira básica de agir sobre o outro, a pessoa quer encontrar também na alma do outro, como nela instalado, e incentivar aquilo que em si mesmo ele reconheceu como certo; já que é o certo, então deve também estar vivo no microcosmo do outro como uma possibilidade dentre outras possibilidades.

A primeira deu-se de forma mais intensa na área da propaganda e a segunda na da educação. Aquele que é propagandista, segundo Buber, não se importa de forma absoluta pela pessoa à qual pretende influenciar, se importando somente com aquilo que de fato vai lhe oferecer alguma vantagem.

De acordo com Buber, onde existem seres humanos que mantêm relações, sempre existem as atitudes de propiciar abertura ou imposição, seja em menor ou maior escala. Porém, tais atitudes de abertura ou imposição não podem ser con-

fundidas com conceitos bem definidos que são a humildade e o orgulho. Alguém que é orgulhoso, não necessariamente tem que se impor aos outros, mas também pode propiciar abertura a alguém sem precisar ser necessariamente humilde. Buber esclarece que ao se tratar do orgulho e da humildade, é preciso entendê-los como disposições da alma, ou algo individual psicológico. Já a imposição e abertura são artifícios que ocorrem entre os humanos que na verdade apontam para a ontologia do inter-humano. Dito de outro modo, imposição e abertura não se trata de virtudes individuais, mas algo que acontece na relação do ser humano com o ser humano.

Para o nosso filósofo, o ser humano não é um ser feito para o isolamento, mas para a relação com outros seres humanos, isso faz parte de sua natureza. Contudo, nada deve se opor a essa relação, principalmente à questão da aparência, pois é preciso tornar o outro presente como também já foi relatado. É fundamental que os parceiros da relação não se imponham um sobre o outro para que de fato possa haver uma abertura entre eles. Como se pode notar, com palavras firmes, Buber (1982, p. 152) salienta o que realmente acontece quando existe abertura entre os parceiros no diálogo genuíno:

É a função de abertura entre os homens, é o auxílio ao vir a ser homem enquanto ser-próprio, é a assistência mútua na realização do ser-próprio da natureza humana conforme a criação, é isto que leva o inter-humano à sua verdadeira altura. É somente quando há dois homens, dos quais cada um, ao ter o outro em mente, tem em mente ao mesmo tempo a coisa elevada que a este é destinada e que serve ao cumprimento do seu destino, sem querer impor ao outro algo da própria realização, é somente aí que se manifesta de uma forma encarnada toda a glória dinâmica do ser do homem.

Aquilo que ocorre com o inter-humano quando vive na mutualidade, quando a relação acontece sem imposição de um para com o outro, é que este é levado à verdadeira altura. É aí que o sentido da criação da existência humana se completa (BUBER, 1982, p. 152).

## A conversação genuína

Depois que Buber esclarece sobre os elementos do inter-humano e os três problemas que podem afetar a conversação ou diálogo, ele explica o que de



fato compreende por conversação genuína. Nosso pensador assevera que quando acontece a conversação genuína um parceiro se volta para o outro numa totalidade, sem reservas. Quando se fala com o outro é preciso tê-lo em mente e isso implica retornar o conceito abordado anteriormente, o ‘tornar-presente’. Ter alguém em mente, pois, significa tornar o outro presente no momento.

Na conversação genuína quando um fala com o outro, se percebe esse outro e também o aceita como parceiro, isso quer dizer que ao aceitar esse outro da relação também há uma confirmação dele. Então, para que aconteça a conversação genuína os parceiros devem ser o que são e se apresentarem como são. Ainda no momento da conversação é fundamental colocar o que se tem em mente sem negar ou esconder nada, é preciso colocar tudo aquilo que está sendo pensado em tal conversação, sem reservas.

É preciso ter em mente que, para Buber, a conversação genuína pertence à esfera ontológica que faz parte da autenticidade do ser. Aquilo que é somente aparência pode prejudicar tal conversação – a qual invoca a autenticidade do que é dito. Segundo Buber, isso é superar as aparências nas quais já se falou anteriormente. Autenticidade é uma palavra adequada para descrever o tipo de atitude que se deve ter entre os que participam da conversação. A conversação realiza-se de forma verdadeira e profunda quando os parceiros verdadeiramente voltam-se um-para-o-outro. Buber infere que, estes se expressam de forma franca e sem nenhuma intenção de parecer, de se mascarar tentando mostrar aquilo que não é. Esse voltar-se para-o-outro acontece muitas vezes quando o diálogo é a dois, mas nada impede que aconteça entre várias pessoas.

Quando acontecer entre várias pessoas esse diálogo, que também é chamado de conversação genuína, cada um deve dizer aquilo que tem a dizer, sem omitir ou esconder nada. Caso permaneça calado não há problema, desde que não tenha nada o que falar, porém se tiver algo em mente é preciso dizer.

Vale recordar que em Buber a conversação genuína é o diálogo, e não simplesmente bate papo sem interesse algum pelo parceiro que lhe está defronte. Sobre isso, Von Zuben (2003, p. 175) esclarece:

A relação inter-humana no diálogo não se reduz a uma conversa, um meio de comunicação entre dois indivíduos. O diálogo é uma ação recíproca entre dois seres concretos e bem determinados. O Eu não se relaciona com ‘alguém’, mas com um outro bem determinado. Esta ação recíproca encerra não só a afirmação ou a aceitação da alteridade do outro mas também a confirmação deste outro.

Martin Buber nos faz notar que nos dias de hoje é difícil encontrar a conversação genuína, em sua essência, pois a publicidade faz com que se façam propagandas, se esquematize diálogos para vender aos públicos interessados. A conversação genuína acontece de forma espontânea, nela não existe uma estruturação do que vai ser conversado, nada é determinado. Porém, propagandas, debates públicos, não podem ser considerados conversação genuína, porque não acontecem de forma espontânea, e nem de forma direta (BUBER, 1982, p. 153-156). Nos dias de hoje, os riscos da midiatização da cultura são evidentes, sobretudo com as redes sociais e seus perfis; a midiatização interfere nas relações, agiliza a interatividade, mas traz ambivalências como fragmentação do sujeito e os perfis artificiais.

Tendo exposto elementos da filosofia buberiana no que diz respeito à segunda esfera de relações que o ser humano pode estabelecer, a esfera com seres humanos, adiante abordaremos alguns elementos daquilo que também o Papa Francisco apresenta na Encíclica *Laudato Si'*, sobre a mesma esfera de relações que o ser humano pode estabelecer.

## **Relação do ser humano com o ser humano na *Laudato si'***

A questão acerca do ser humano na *Laudato Si'* (LS) inclui-se na reflexão sobre a ecologia que, segundo Francisco, engloba não só a relação com a Terra (natureza), mas também a relação com o ser humano e com o Criador. Além dessas três relações, o Papa Francisco assinala que é fundamental estar em harmonia consigo mesmo. No que toca à harmonia em todas essas esferas, o Papa toma por exemplo a Francisco de Assis, que “era um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os homens, com a natureza e consigo mesmo” (LS, 10). Com efeito, a “síntese franciscana do Cristianismo” (MARTÍ-VELASCO, 1997, p. 92) atravessa toda a encíclica

como perspectiva espiritual-existencial.

Também Kuzma e Tisi, ao discutirem sobre as relações segundo a *Laudato Si'*, destacam a necessidade de constatar a hodierna condição do planeta, para discernir e promover “uma nova forma de relação do ser humano com o mundo onde vive, com a natureza e com as pessoas que o cercam, para as quais devemos nos colocar em atitude de responsabilidade e cuidado” (2020, p. 309). Aliás, a pessoa humana cresce, amadurece e santifica-se tanto mais, quanto ela se relaciona, quando sai de si mesmo para viver em comunhão com Deus, com os outros e com as outras criaturas todas. Com isso, assume na própria vida, na própria existência aquele dinamismo que a própria Trindade imprimiu nela desde a criação. Com isso, clarifica a compreensão de que tudo está interligado (LS, 240).

Souza (2016, p. 145) salienta que a *Laudato Si'*, é uma reflexão ampla, de perspectiva antropológica, mas centrada na questão ecológica pela qual o Papa dimensiona a vida humana na Terra. Zampieri (2016, p. 21) explica que a encíclica é uma provocação ao debate e uma provocação para sair do estado de crise ecológica na qual a humanidade se encontra; em suma, é um estímulo ao diálogo.

O Papa Francisco recorda que todos os seres humanos e todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estão unidos por laços invisíveis e formam uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que os impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde (LS, 89). Nesta perspectiva “tudo está interligado” – como ele diz reiteradamente (LS, 42, 91, 117, 138, 142). Logo, “não se pode propor uma relação com o ambiente, prescindindo da relação com as outras pessoas e com Deus. Seria um individualismo romântico disfarçado de beleza ecológica e um confinamento asfixiante na imanência” (LS, 119). Em todas as relações, ensina Francisco, é preciso “a abertura a um ‘tu’ capaz de conhecer, amar e dialogar” (LS, 119). Isso “continua a ser a grande nobreza da pessoa humana” (LS, 119).

Assim como Buber, o Papa apresenta o ser humano como um ser de relação e de diálogo. Trata-se de uma característica própria da humanidade, segundo a *Imago Dei* que faz das pessoas sujeitos abertos à relação – inclusive com o Transcendente: “para uma relação adequada com o mundo criado, não é neces-

sário diminuir a dimensão social do ser humano nem a sua dimensão transcendente, a sua abertura ao *Tu divino*” (LS, 119).

Sendo ser de diálogo, o Papa procura explicar as causas da crise ecológica em termos de fechamento ou ruptura do ser humano para com o outro ser humano, com a decorrente falta de diálogo, de relação, de reciprocidade. Tal ruptura e fechamento denotam a condição de pecado, que fragmenta o ser e impede o diálogo (cf. LS, 66). O pecado causa fechamento e egoísmo, ou como diria Buber, o egótico. Nesse sentido, Francisco evoca a narração de Caim e Abel, e comenta sobre a inveja que levou Caim a cometer a injustiça contra o seu irmão. Isto provocou uma ruptura da relação entre Caim e Deus, e entre Caim e a terra, da qual foi exilado (LS, 70). De acordo com o Papa:

o descuido no compromisso de cultivar e manter um correto relacionamento com o próximo, relativamente a quem sou devedor da minha solicitude e custódia, destrói o relacionamento interior consigo mesmo, com os outros, com Deus e com a terra. Quando todas estas relações são negligenciadas, quando a justiça deixa de habitar na terra, a Bíblia diz-nos que toda vida está em perigo (LS, 70).

Buber, na obra *Imagens do bem e do Mal*, a qual não está discutindo sobre ecologia, mas que aborda sobre a questão do bem e do mal, como alude o nome da obra, coloca-nos pontos que se adequam bem à nossa reflexão sobre a ruptura das relações, sobretudo do ser humano com ser humano:

Este fala de um crime propriamente dito. [...] e assim, é-nos ditos, o “conhecimento do bem e do mal” pleno e humano produz seus efeitos nas gerações vindouras – não como “pecado original”, mas como o pecado específico só possível em relação a Deus que, só Ele, torna possível o pecado genérico contra as co-criaturas e, assim, novamente, contra Deus como protetor delas (BUBER, 1992, p. 21).

O pecado de Caim contra o seu irmão, torna-se pecado contra Deus, e contra as criaturas todas. A partir do pecado de Caim contra o seu irmão – o primeiro fratricídio –, estabelece-se uma desordem na criação, e conseqüentemente, em todas as relações. De acordo com Francisco (LS, 70), aquilo que o ser humano faz com a natureza, sua falta de respeito, dominação, destruição e etc., é insep-

rável da relação de fraternidade, da justiça e da fidelidade aos outros.

Ao falar sobre o enorme poder que a humanidade tem sobre si mesma, o Papa recorda as bombas atômicas lançadas em pleno século XX, bem como a exibição de tecnologia ostentada por vários regimes como o nazismo, comunismo, regimes totalitários; esta serviu apenas para exterminar milhões de pessoas, sem esquecer que nos tempos atuais a guerra dispõe de instrumentos cada vez mais mortíferos (LS, 104). O próprio Martin Buber, quando morava na Alemanha, precisou fugir, pois Hitler desencadeou uma política de extermínio dos judeus. Essa questão, portanto, elencada pelo Papa, de tanto poder do ser humano e de tudo isso usado para matar pessoas, é eco do que acima foi mencionado, ou seja, o pecado que trouxe desarmonia para as relações, bem como não perceber os outros seres humanos como “outro”. Trata-se, assim, de vê-los como Isso e não como Tu.

Nesta mesma direção, o Papa salienta que, quando o pensamento cristão reivindicava, para o ser humano, um valor peculiar acima dos outros seres criados, suscita o valor de cada pessoa humana, e, portanto, estimula o reconhecimento do outro. Se abrir a um “tu” capaz de conhecer, amar e dialogar, continua a ser a grande nobreza da pessoa humana (LS, 119). Aqui o pensamento de Francisco e de Buber se aproximam: para ambos o ser humano é *ser de relação*. Aqui, Francisco assegura que a relação dialógica é de grande nobreza; Buber explica que o diálogo é uma questão existencial, aliás, fundamenta uma existência.

Ainda segundo o pontífice, o antropocentrismo desordenado gera um estilo de vida desordenado (LS, 122); de acordo com Francisco, “quando o ser humano se coloca no centro, acaba por dar prioridade absoluta aos seus interesses contingentes, e tudo o mais torna relativo” (LS, 122). O antropocentrismo desordenado é unilateral, irresponsável e desconexo da Criação. Segundo o Papa, com esta questão, se insere uma cultura do relativismo que, segundo Francisco, é uma patologia que impele uma pessoa a aproveitar-se de outra ou tratar tal pessoa simplesmente com objeto, obrigando-a a trabalhos forçados, ou reduzindo essa pessoa à uma vida escrava por causa de uma dívida (LS, 123). Também aqui, segundo o pensamento buberiano, é fazer do outro um Isso, um objeto.

Nessa mesma lógica de exploração, Francisco lembra da exploração sexual de crianças, o abandono de idosos que não servem os interesses próprios, também o tráfico de seres humanos, a criminalidade organizada, o narcotráfico, o comércio de diamantes ensanguentados, etc. Tal lógica, questiona o Papa Francisco, não é a mesma lógica relativista que justifica a compra de órgãos dos pobres com a finalidade de vender ou utilizar para experimentos, ou o descarte de crianças porque não correspondem ao desejo de seus pais? (LS, 123). Como já dissemos: isso é fazer do outro um Isso, algo experienciável, utilitário, como diria Buber.

Outra denúncia feita na *Laudato Si'*, é a de que para os habitantes de bairros periféricos e precários, bem como a experiência diária de passar da superlotação ao anonimato social das metrópoles, pode provocar uma sensação de que as pessoas estejam desenraizadas – o que pode dar espaço a comportamentos antissociais e até agressivos. Recordando que o amor é mais forte do que tais situações, Francisco observa que “muitas pessoas, nestas condições, são capazes de tecer laços de pertença e convivência que transformam a superlotação numa experiência comunitária, onde se derrubam os muros do eu e superam as barreiras do egoísmo” (LS, 149).

O Papa Francisco também traz à tona a questão da aceitação do outro como ele é. Assim, ele explica do nosso corpo que nos põe em relação direta com o meio ambiente e com os outros seres vivos, e da necessidade de aceitá-lo, reconhecê-lo, a fim de reconhecer a si mesmo quando se encontrar com o outro que é diferente. Desse modo, é possível aceitar com alegria o dom específico do outro ou da outra que também é obra de Deus, e assim enriquecer-se de forma mútua (LS, 155). Quando Buber trata do diálogo, sobre a conversação genuína, explica que é preciso tomar conhecimento íntimo do outro, ter interesse por ele, respeitar quem ele (ela) é. Por isso, é muito próximo do que o Papa Francisco propõe em relação ao respeito, acolhida e também ao se reconhecer no outro que também é humano como eu,

Ainda na reflexão sobre o outro, mas claro, no debate com perspectiva ecológica, o Papa Francisco comenta sobre a possibilidade que sempre se tem de

*sair de si* rumo ao outro. Sem esse movimento, é impossível reconhecer o valor que as outras criaturas possuem, não se sente impelido a cuidar dos outros. É preciso, portanto, se auto-transcender, rompendo com a consciência isolada e a auto-referencialidade, pois esta é a raiz que possibilita todo o cuidado dos outros bem como do meio ambiente (LS, 208).

O Papa Francisco alerta para o desaparecimento da humildade, num ser humano que vive excessivamente entusiasmado com a possibilidade de exercer domínio sobre tudo, sem limite algum; isso só pode acarretar em prejuízo para a sociedade e meio ambiente (LS, 224). Também Buber alude sobre a imposição e abertura nas relações inter-humanas. O desejo de dominação citado por Francisco corresponde à *imposição* mencionada por Buber; e a humildade referida por Francisco corresponde à *abertura* ao outro descrita por Buber.

Para as relações serem autênticas e fraternas, o Papa Francisco indica o *amor* que, segundo ele, nunca pode ser uma paga a outrem, mas deve ser sempre gratuito; também o amor não pode ser um adiantamento por algo que ainda espero que o outro me faça (LS, 228). Para Francisco “é necessário voltar a sentir que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade com os outros e com o mundo, que vale a pena ser bons e honestos” (LS, 229).

A fim de exemplificar a ideia do amor que deve ser praticado, Francisco cita Santa Teresa de Lisieux que convida a colocar “em prática o pequeno caminho do amor, a não perder a oportunidade dum palavra gentil, dum sorriso, de qualquer gesto que semeie a paz e a amizade” (LS, 230). A questão trazida pelo Papa Francisco a respeito do amor, se aproxima da proposta do filósofo do diálogo quando também explica que o diálogo acontece na espontaneidade, no dia a dia, sem ser pensado e programado. O diálogo acontece nas coisas e atitudes simples, num olhar, num sorriso.

## **Categoria pobres na *Laudato si'* do Papa Francisco**

Dentro da questão da relação do ser humano com o ser humano, o Papa Francisco alude diversas vezes sobre a questão social. Menciona que o pobre, em meio à exploração de tudo pelos poderosos, são os mais prejudicados e continuam à margem e são os mais vulneráveis.

Todas as criaturas foram criadas por Deus, são fruto das mãos dele, porém Francisco recorda que isso não significa igualar todos os seres vivos e tirar do ser humano aquele valor que lhe é peculiar que, ao mesmo tempo, implica responsabilidade. O Papa recorda que as vezes é possível notar a obsessão de negar qualquer preeminência à pessoa humana, conduzindo-se a uma luta em prol das outras espécies que não se vê na hora de defender igual dignidade entre os seres humanos.

É verdade que é necessário ter a preocupação de que os outros seres humanos vivos não sejam tratados de forma irresponsável, porém deveriam nos indignar principalmente as enormes desigualdades que existem entre nós, porque continuamos a tolerar que alguns se considerem mais dignos que outros. É possível perceber, denuncia o Papa Francisco, que alguns se arrastam numa miséria degradante, sem possibilidades reais de melhorias, enquanto outros não sabem o que fazer com aquilo que tem, de modo que ostentam uma superioridade e deixam atrás de si um nível de desperdício muito grande. Na prática, infere Francisco, continuamos a admitir que algumas pessoas se sintam mais humanas do que outras pessoas, como se elas tivessem nascido com maiores direitos (LS, 90). Souza (2016, p. 151) salienta que “[...] o que importa é verificar a causa da injustiça e da falta de amor em relação aos mais vulneráveis. Em outras palavras, Francisco propõe uma nova hermenêutica que interprete a doutrina da criação sob a ótica do cuidado”.

O Papa Francisco explica que muitas vezes falta uma consciência clara dos problemas que afetam particularmente os excluídos (LS, 49), e que, ao invés da resolução dos problemas dos pobres, se limita a propor uma redução da natalidade (LS, 50); sem contar que, a desigualdade não atinge somente os indivíduos, mas países inteiros, e obriga a pensar numa ética das relações internacionais (LS, 51).

Francisco, evidentemente, alarga bem as denúncias daquilo que prejudica principalmente os mais pobres, mas ao mesmo tempo ele é profeta da esperança que elenca várias propostas para a ética do cuidado com o outro. Fala de uma ecologia humana que os pobres conseguem desenvolver, mesmo que em meio a tantas limitações (LS, 148), que a ecologia humana não é separada da no-



ção de bem comum, princípio que desempenha um papel central e unificador na ética social (LS, 156). Essa questão dos mais pobres e vulneráveis trazido por Francisco é tema que faz parte da teologia da aliança: “Não afligirás o estrangeiro nem o oprimido, pois vós mesmos fostes estrangeiros no país do Egito. Não afligireis nenhuma viúva ou órfão. Se o afligires e ele gritar por mim, escutarei o seu grito” (Ex 22,21-22).

Recorda também que nas condições atuais da sociedade mundial, em que existem tantas desigualdades e que são cada vez mais numerosas as pessoas descartadas, bem como privadas de direitos humanos fundamentais, o princípio do bem comum torna-se imediatamente, como sendo consequência lógica e inevitável, um apelo à solidariedade e uma opção preferencial pelos mais pobres. De acordo com Francisco, tal opção é uma exigência ética fundamental para a realização do bem comum (LS, 158).

O pensamento de Francisco e de Buber também se aproxima muito neste quesito de pensar no outro. Apesar de que Buber não esteja escrevendo para falar de pobreza e tal, mas em *O Caminho do homem*, ele salienta que o ser humano precisa conhecer a si mesmo, precisa começar o seu caminho em si mesmo, mas o fim do ser humano não é para si mesmo para o outro (BUBER, 2011, p. 38).

Segundo o filósofo aquele ser humano que pensa em si mesmo, ainda que seja da maneira mais elevada, é orgulhoso; porém, aquele que sempre pensa no mundo (no outro), é humilde. O orgulhoso terá sua salvação quando se curvar à submissão, pois quando ele for salvo é que o mundo poderá ser salvo (BUBER, 2011, p. 41-42). Com isso fica claro que somos à medida que somos para os outros, e fazemos da vida dom. Esta é a lógica do Papa Francisco que também é o modo de pensar buberiano.

## Considerações finais

As aproximações do pensamento do filósofo e teólogo Martin Buber com o do Papa Francisco na *Laudato Si'* são bem evidentes; a herança judaico-cristã aproxima o pensamento de ambos em vários aspectos. Aqui destacamos alguns.

Tanto em Buber como em Francisco é possível perceber a questão do ser

humano que é ser de diálogo, ser de relação, e que realiza sua existência através da relação dialógica. Buber infere que o ser humano pode estabelecer diálogo com a natureza, com o ser humano e com os seres espirituais (Deus se enquadra aqui). Em Francisco, o ser humano pode estabelecer diálogo com a terra, com outros seres humanos e com Deus. É muito próximo o pensamento de ambos sobre as três esferas da relação.

Tanto em Buber quanto em Francisco, tudo está interligado. Ambos falam das esferas da relação, pois todas as coisas estão interligadas. Não há como o ser humano querer dialogar só com o ser humano, ou só com Deus, ou só com a natureza (terra). É preciso relação, diálogo e respeito por tudo o que existe no mundo, inclusive com Deus, o Criador.

No que toca ao diálogo de ser humano com ser o humano, tema do presente trabalho, Buber explica sobre a relação Eu-Tu, que é o diálogo autêntico e genuíno. O ser humano se realiza quando diz Tu, quando está aberto à relação. Tal pensador alerta sobre problemas que podem ser empecilho para o diálogo genuíno que é o ‘ser e parecer’, ‘tornar-se presente da pessoa’ e a ‘imposição e abertura’. Num diálogo autêntico não se deve fingir ser o que não é; não se deve olhar de forma analítica o outro, mas aceita-lo como é; não se deve impor a própria verdade sobre o outro. Desse modo, não se pode fazer do outro um objeto, um Isso, segundo Buber.

Francisco está convencido de que a quebra das relações se dá por causa do pecado. Segundo ele não se deve impor sobre o outro as próprias ideias ou uma verdade que lhe é própria. De acordo com o Papa, a busca pelos interesses próprios de modo a se esquecer dos outros, sobretudo dos mais pobres se dá por causa do egoísmo, por causa do pensar em si mesmo. Numa linguagem buberiana, é tratar o outro como um Isso, como objeto.

Nos dois pensadores fica claro que é preciso restabelecer o diálogo autêntico em todas as esferas da relação; é necessário ter a capacidade de pensar no outro como meu próximo, como meu Tu. Muitos acontecimentos passados, segundo ambos, mostram as tantas destruições e catástrofes que o ser humano é capaz de provocar quando visa os interesses próprios e deixa de pensar no outro.

## Referências

- BARTHOLO JR., R. **Você e Eu**: Martin Buber, presença palavra. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.
- BUBER, Martin. **Imagens do bem e do mal**. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.
- BUBER, Martin. **EU e TU**. Trad. Newton Aquiles Von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro Editora, 2006.
- BUBER, Martin. **O caminho do homem**: segundo o ensinamento chassídico. Trad. Claudia Abeling, ed. São Paulo – SP: Realizações Editora, 2011.
- FRANCISCO. **Laudato si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Bernardo do Campo – SP: Intergraf Industria Gráfica Eireli, 2015.
- KUZMA, C.; TISI, L. C. P. Responsabilidade e cuidado com a casa comum: apontamentos teológicos a partir da encíclica *Laudato Si'*. **Caminhos de Diálogo**. Ano 8. n. 13. p. 308-319, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/caminhosdedialogo/article/view/26948/24669>>. Acesso em: 09 de out. 2021.
- MARTÍN-VELASCO, J. **La experiencia cristiana de Dios**. 3ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- SOUZA, J. N. A *Laudato Si'* na perspectiva do método: “ver, julgar e agir”. **Perspectiva Teológica**. v. 48. n. 1. p. 145-161, 2016. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3482/3587>>. Acesso em: 09 de out. 2021.
- VON ZUBEN, N. A. **Martin Buber: Cumplicidade e diálogo**. ed. Edusc: Bauru - SP, 2003.
- ZAMPIERI, G. *Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum – um guia de leitura. **Teocomunicação**. v. 46. n. 1. p. 4-23, 2016. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/24347/14944>>. Acesso em: 09 de out. 2021.

## Ecoteologia e juventude - No projeto do humanismo integral do Papa Francisco

Ecoteology and youth - In Pope Francis' project of integral humanism

*\*Elizeu Conceição*

### Resumo

Este artigo, fruto de pesquisa bibliográfica, garimpada principalmente do Magistério do Papa Francisco, busca apresentar a reflexão teológica com uma lente ecológica a partir da juventude. Com um projeto do humano integral, busca-se superar o sistema de percepção viciado pelo olhar que tende a ver o real de modo superficial e utilitarista. Nesse sentido, o jovem nos ajuda a ver que a vida não é objeto de consumo, mas contém verdade e beleza própria que é necessário descobrir.

**Palavras-chave:** Ecoteologia; Juventud;. Papa Francisco; Terra

### Abstract

This article, the result of bibliographical research, mainly mined from the Magisterium of Pope Francis, seeks to present theological reflection with an ecological lens from the youth. With a project of the integral human, we seek to overcome the perception system vitiated by the look that tends to see reality in a superficial and utilitarian way. In this sense, young people help us to see that life is not an object of consumption but contains its own truth and beauty that it is necessary to discover.

**Key words:** Ecotheology; Youth; Pope Francis; Earth

\* Doutor em Teologia Pastoral pela Pontifícia Universidade Urbaniana (UPS-Roma). Contato: [uezile2008@gmail.com](mailto:uezile2008@gmail.com)

Texto enviado em  
29.05.2022

Aprovado em  
19.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Introdução

**N**o dia 16 de julho de 2020, a jovem sueca, de 17 anos, Greta Thunberg, fez um forte apelo aos líderes europeus pedindo ações emergenciais concretas contra a mudança climática. Em meio ao seu apelo, demonstrou que os líderes mundiais praticamente desistiram de proporcionar um futuro decente para as próximas gerações. Para além do discurso, essa jovem ativista, inspirou um grande movimento em que centenas de milhares de adolescentes e jovens saíram pelas ruas protestando contra as ações danosas ao meio ambiente.

O discurso, porém, sobre o cuidado com a natureza não é de forma alguma inédito. Entretanto, vem tomando formas e cores a partir das ações e discursos de outro líder mundial, o Papa Francisco. O Sumo Pontífice seguiu a linha de seus antecessores clamando pelo cuidado da casa comum, e trazendo para o seio da Igreja um discurso ainda mais direto e contundente. No entanto, nos questionamos pelos agentes principais das mudanças pedidas pelos cientistas, pelos líderes religiosos e políticos e nos deparamos com os jovens. É neles que conflui um grito por uma casa comum sadia. É deles também, que nasce uma abertura maior ao diálogo que pode orientar a uma resposta ao duplo clamor dos pobres e da terra, em relação aos quais os jovens demonstram particular sensibilidade. Baseando-se nos princípios da doutrina social, os padres sinodais presentes no Sínodo sobre os jovens afirmaram que “a dignidade da pessoa, o destino universal dos bens, a opção preferencial pelos pobres, o primado da solidariedade, a atenção à subsidiariedade, o cuidado da casa comum” (DF, n. 127) são elementos catalisadores de toda vocação no seio da Igreja.

Ao buscar uma expressão que abarque todas essas dimensões, ensejamos adentrar, então, ao paradigma da ecoteologia e, para isso, seguiremos a linha de pensamento de Leonardo Boff, iluminado pelo magistério do Papa Francisco. Acreditamos que a partir destas bases teóricas, poderemos contribuir com uma reflexão teológica relevante aos amantes da juventude e da ecologia. Temos consciência que em meio aos jovens, carregamos a missão de oferecer-lhes espa-

ços significativos para que possam abordar opções, propostas, iniciativas, práticas e militâncias de modo que a caminhada da Pastoral Juvenil continue aferindo sentido à vida dos jovens e às suas causas.

## 1. Questão primordial: o futuro do planeta

A teologia nos ajuda a colocar questões de fé e de eclesiologia pertinentes ao ser humano, conseqüente e especificamente aos jovens. No entanto, a concretização de tais perguntas devem ser processual e estruturante, de modo que toque no que é essencial e não permaneça na superficialidade.

Assim como a precisão e a clareza do discurso de Greta Thunberg na ONU provocou os líderes mundiais e tocou os jovens, que gostariam de dizer as mesmas palavras, deve-se buscar a clareza e a essencialidade do discurso para fortalecer um grande movimento juvenil defensor da vida na sua integralidade. Vale dar a devida saliência ao discurso desta jovem sueca para nos servir de um exemplo concreto:

Eu não deveria estar aqui. Eu deveria estar na minha escola, do outro lado do oceano.

E vocês vêm até nós, jovens, para pedir esperança. Como vocês ousam?

Vocês roubaram meus sonhos e minha infância com suas palavras vazias. E ainda assim, eu tenho que dizer que sou uma das pessoas com mais sorte (nesta situação).

As pessoas estão sofrendo e estão morrendo. Os nossos ecossistemas estão morrendo.

Nós estamos vivenciando o começo de uma extinção em massa. E tudo o que vocês fazem é falar de dinheiro e de contos de fadas sobre um crescimento econômico eterno.

Como vocês se atrevem? (GRETA, 2019).

Partimos do exemplo deste discurso carregado de indignação, de coragem, de verdades e de entusiasmo para superar aqui a questão teológica (que também é importante) sobre o futuro do cristianismo ou da Igreja, ou sobre qual é o destino de nossa nação, ou ainda, para onde vai a juventude. E adentrarmos em outra questão que parece mais urgente e essencial: que futuro terá o planeta terra e a humanidade que é sua expressão?

Sabemos que não é viável pensar no futuro do planeta sem revelar graves

situações que “comprometem a integridade da terra” (LS, n. 8). Desta forma, seguiremos a metodologia do ver, julgar e agir, sem uma preocupação com essa organização lógica no texto, mas entrelaçadas.

Diante das críticas a um certo modelo desenvolvimentista, pode-se pensar que o Papa não vê com bons olhos as mudanças na humanidade e no planeta, mas esta seria uma visão equivocada. O próprio Sumo Pontífice afirma que “a mudança é algo desejável, mas torna-se preocupante quando se transforma em deterioração do mundo e da qualidade de vida de grande parte da humanidade”. (LS, n. 18).

Na primeira encíclica dedicada ao meio ambiente, a *Laudato si*, sobre o cuidado com a casa comum, Francisco fala da necessidade de ações concretas para deter a degradação ambiental e o aquecimento global. Ele se baseia e assume “os melhores frutos da pesquisa científica atualmente disponíveis” (LS, n. 15). Além de assumi-las, Francisco trata da necessidade de “deixar-se tocar por ela em profundidade e dar uma base concreta ao percurso ético e espiritual seguido.” (LS, n. 15). É baseado na ciência e na corresponsabilidade de todos, que se pode projetar um futuro saudável para as novas gerações. O Sumo Pontífice é consciente de que “os jovens exigem de nós uma mudança; interrogam-se como se pode pretender construir um futuro melhor, sem pensar na crise do meio ambiente e nos sofrimentos dos excluídos” (LS, n. 13). Sendo assim, revela-se diante de nós uma necessidade de esclarecimento semântico.

Vamos deixar claro, desde o início, que acreditamos na condição básica da semântica nesta reflexão, para não cair no sofisma elementar da *ignoratio elenchi* (na ignorância do que está em debate), mas ter sim uma *declaratio terminorum* (esclarecimento de termos). A partir da clareza de tais conceitos é possível identificar as ações humanas que comprometem a dignidade da terra, bem como, as ações que respeitam a dignidade da casa comum. Então, daremos este passo: “Ecoteologia”, o que é? “Juventude” o que é?

## 1. Ecoteologia: visão panorâmica

Ao falarmos de ecoteologia, colocamos um eco na teologia, ou seja, é o pensar teológico a partir da ecologia. E falar de ecologia é recordar que não se

tem uma única compreensão, mas pode-se falar em três ecologias: a ambiental, a social e a mental. Para Leonardo Boff, “a ecologia *ambiental* se ocupa com o meio ambiente e as relações que as várias sociedades históricas entretêm com ele, ora benevolentes, ora agressivas, ora integrando o ser humano na natureza, ora distanciando-o” (BOFF, 2004, p. 147). Muitas vezes pensava-se na ecologia apenas como preservação de algumas espécies de animais em extinção ou da preservação das florestas. No entanto, ao longo do tempo e das experiências catastróficas, a consciência humana foi entendendo que não eram apenas algumas espécies que estavam em extinção, mas “a própria terra como um todo está doente e deve ser tratada e curada” (BOFF, L. 2004, p. 148). Por isso, a dimensão ambiental deste tema não é reducionista a lugares ou situações particulares, mas é um discurso global que toca questões fundamentais para a continuidade da vida. A dimensão ambiental se completa com a dimensão seguinte, a ecologia social.

Olhando para algumas experiências e reflexões passadas, percebemos que é a partir da ecologia que nasce uma crítica social mais acentuada, principalmente ao arrogante antropocentrismo. Sendo assim, a ecologia social é formada e se ocupa, sobretudo com as relações sociais como partes integrantes às relações ecológicas, ou seja, o ser humano “é parte do todo natural e a relação para com a natureza passa pela relação social de exploração, de colaboração ou de respeito e veneração, de modo que a justiça social (...) implica certa realização da justiça ecológica” (BOFF, 2004, p. 147). Neste sentido, o ser humano, que se julga senhor da vida e da morte dos demais seres, é instigado à comunhão com eles. Para tanto, entramos na terceira dimensão da ecologia, a mental.

A ecologia mental, revela que o ser humano não é apenas um ser na terra, mas é um ser da terra. Portanto, a dimensão mental mostra que

a natureza não é exterior ao ser humano, mas interior, na mente, sob forma de energias psíquicas, símbolos, arquétipos e padrões de comportamentos que concretizam atitudes de agressão ou de respeito e acolhida da natureza. (BOFF, 2004, p. 147).

Esta dimensão é necessária, caso contrário, a violência com os demais seres continuarão crescendo. O Papa Francisco já revelou que “a violência, que está no



coração humano ferido pelo pecado, vislumbra-se nos sintomas de doença que notamos no solo, na água, no ar e nos seres vivos” (LS, n. 2).

Das ecologias citadas, nasce um conceito que abrange ainda outras categorias, a Ecologia integral. Essa expressão é cunhada por Papa Francisco e abarca a ecologia ambiental, econômica e social (cf. LS, nn.138-142), ecologia cultural (cf. LS, nn. 143-146), ecologia da vida cotidiana (cf. LS, n. 147-155), a opção preferencial pelos pobres (LS, nn. 156-158) e o compromisso com as futuras gerações (LS, n. 159-162).

A diversidade da expressão nos abre um leque de possibilidades reflexivas e, ao mesmo tempo, alarga o nosso horizonte de cuidado com a ecologia. Por isso, falar de ecoteologia é falar de “uma corrente teórica e prática, conceitual e espiritual que busca relacionar a experiência religiosa com o cuidado com nossa casa comum, o planeta Terra. Faz a ponte da teologia com a ecologia, e vice-versa” (MURAD, 2016, p. 11). Mais do que uma teoria, a realidade atual demonstra um uníssono grito dos pobres e da Terra. É por isso que fazer teologia, é fazer ecoteologia. Entendemos que “nós e todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde” (LS, n. 89). Isso nos leva a ampliar a visão da realidade atual e celebrarmos a maravilha da vida, já que “o mundo é algo mais do que um problema a resolver; é um mistério gozoso que contemplamos na alegria e no louvor” (LS, n. 12).

Esta visão do Sumo Pontífice nos faz perceber que a Terra é uma pluridiversidade da qual emana uma espiritualidade que nos coloca em comunhão com o Criador. Uma das falas de um participante do Sínodo sobre a Amazônia frisava que a terra é mais falada do que conhecida, mais discutida do que vivida, mais mito do que realidade. É necessário buscar ainda o significado da água, das florestas, bem como das culturas, da diversidade e estabelecermos com todos os seres vivos uma relação amorosa e afetiva.

É desta forma que fazer teologia hoje, é preciso necessariamente fazer ecoteologia. Não se pode sonegar o que é de direito à ecologia, é dela que fizemos

parte e não existe uma teologia fora dela. Da mesma forma, fazer ecoteologia, é reconhecer e comprometer as novas gerações no seu papel fundamental de comunhão com *il creato*.

## 2. Juventude: visão panorâmica

A natureza está em constante renovação. Consequentemente a humanidade, sempre se renova. Quando nos questionamos pelo que é a juventude, aludimos, necessariamente às diversas palavras que a própria etimologia nos dá, apontando para a sua complexidade, tanto do vocábulo, quanto da sua realidade. Libânio nos ajuda a fundamentar

Quando falamos da infância, acentuamos a incapacidade de falar, de se expressar: *in+fans* de *in+fari*: não falar. Ou aludimos à pureza: *in+nocens*: sem mancha. Avançando, falamos de púbere. Aí aludimos à mudança corporal de a criança ver o corpo crescer e transformar-se, criando pelos. *Púbere* vem de *púbis*, pelo. Jovem já nos permite entender a idade de quem ajuda. *Ajutans*, *ajutare* (ajudar) deu jovem. E, finalmente, adolescente, que se origina de *adolere*, *ad+alo* do *hiplhil* hebraico, *heelah*: levou para cima, subiu, ofereceu sacrifício, holocausto, fazer que algo cresça, brote, se faça grande, engrosse, aumente, se fortifique. (LIBANIO, 2011, p. 5).

Isto posto, avançamos com o conceito, afirmando que o jovem é um ser na dialética da existência, ou seja, que a sua vida não se define como um simples existir, mas com um habitar o mundo que o permite dialogar com a própria existência. “A existência do homem não é um simples viver no mundo, um puro ‘estar’, mas sobretudo um ‘colocar-se’ no mundo e é por isso que um estável e exaustivo conceito do homem não é somente oportuno como necessário e fundante.” (CATERINI, p. 28). Igualmente, Cornelio Fabro afirma que “o homem, no entanto, é seguro de encontrar-se diante do ser em tudo enquanto se encontra no mundo. O homem por isso, não é somente um *animal rationale*, mas ‘um-que-sabe-de-ser-no-mundo’.” (FABRO, p. 16). A consciência de ser no mundo ultrapassa o mero existir, pois abarca possibilidades simbólicas tanto de dar-se a conhecer como de acolher/projetar a própria existência.

A existência não é, portanto, um imprevisto. Desse conceito geral, chega-

mos ao conceito específico: O jovem não é um acidente, nem um ser que simplesmente está no mundo. Com seu ser, ele torna-se símbolo e realidade de toda existência. Saber ser na dialética da existência é libertar-se das amarras do ser tudo igual, do levar-se pela onda gigante do mercado que molda conforme interesses próprios. Saber ser, é entrar na lógica da dialética que implica a superação da finitude e a aspiração de um pensamento que transcenda à normalidade da vida. É entrar na relação contraditória entre a razão e seus objetos, ou ainda entre a experiência e as formas de representá-las.

O conceito juventude não nasceu por obra do acaso, mas foi produzido por um processo histórico. Na realidade brasileira, este conceito está atrelado à chegada dos portugueses para a colonização, pois eles trouxeram consigo um modelo de evangelização que contemplava também a escolarização católica, com características próprias do continente europeu. Nesse processo, os jesuítas tiveram um papel preponderante porque foram os primeiros a chegarem nestas terras e, junto com a evangelização (catolização), exerciam a função de educadores (escolarização).

O termo “juventude” pode ser definido em três distintas categorias: como uma fase da vida que é transitória, ou como categoria social, ou como moratória. Transitória porque é o período da passagem da adolescência para a idade adulta, ou seja, a juventude é vista dentro de um ciclo de vida marcado pela condição de sua idade, isso envolve também a dimensão biológica. (BOURDIEU, 1983) A segunda conceituação de juventude é a de categoria social, a qual é constituída a partir de um determinado contexto histórico e social com suas demandas e necessidades específicas. Essa construção social e discursiva da juventude desenvolveu um complexo de forças que inclui a experiência da escolarização, mas que, de forma alguma, está limitada a ela, visto que há outros determinantes, como os meios de comunicação de massa, a música (especialmente o rock) a cultura da droga. (GREEN – BIGUM, 1998, p. 2010). No entanto, é necessário salientar que não é fácil dar uma definição de juventude que possa abarcar toda realidade brasileira, sendo esta definição sempre um conceito relativo. Outra questão bastante difusa nesta conceituação é a terceira categoria: a juventude como moratória. Margulis e Urresti chamam a atenção para este conceito, tendo em vista que

assim como não se pode considerar apenas os critérios biológicos de idade para definir juventude, não se pode também levar em conta apenas os critérios sociais. Baseados nesse fundamento, estes autores apresentam a definição de moratória vital, na qual

o jovem pode ser pensado como um período de vida em que possuem um excedente temporal, um crédito ou um “*plus*”, como se fosse algo que foi economizado, algo que se tem a mais e se pode dispor e que os não jovens teriam mais reduzido, se vai gastando, vai terminando antes, irreversivelmente por mais esforço que se faça para evitá-lo. Dessa forma, tenderá mais provavelmente a ser jovem todo aquele que possui este capital temporário como condição geral. (MARGULIS; URRESTI, 1996, p. 4-5).

Nessa definição, de moratória vital, estão presentes as diferenças sociais, culturais, de classe e de gênero. Para Margulis e Urresti esta definição complementa e supera a definição de moratória social, como defendem alguns autores, pois a moratória social definiria uma certa noção de juventude que se expressaria por certos aspectos estéticos e configuraria um certo privilégio de determinadas classes sociais mais abastadas. Em contrapartida, a moratória vital definiria uma noção fática de ser jovem comum a todas as classes sociais, marcada pela energia do corpo, pela vitalidade de vida, pela distância da morte etc.

Geralmente o termo juventude parece claro à primeira vista. É possível identificar se uma pessoa é jovem ou não por diversos elementos superficiais. No entanto, não é fácil formular uma conceituação precisa, “quando se busca precisar um pouco mais o próprio termo, as dificuldades aparecem, e todo o seu aspecto impreciso e escorregadio toma relevo [...] Há muitos ângulos pelos quais se pode abordar o tema” (ABRAMO; BRANCO, 2005, p. 37).

Se partirmos da terceira categoria de compreensão de juventude, tomando o complemento de moratória social e vital, poderemos fundamentar a ideia de que em nossa realidade brasileira não existe apenas uma juventude, mas “juventudes”. Essa expressão no plural expressa a realidade da juventude contemporânea, designa as diversas juventudes que coexistem na sociedade brasileira. Não obstante a isso, pode-se reconhecer “a existência de jovens não juvenis – como

é o exemplo, o caso de muitos jovens dos setores populares que não gozam de moratória social e não portam os sinais que caracterizam hegemonicamente a juventude.” (MARGULIS – URRESTI, 2006, p. 6), ou ainda “existe uma pluralidade de mundos juvenis, a ponto de se tender, nalguns países, a usar o termo ‘juventude’ no plural” (ChV, n. 68).

Por questões pastorais, psicológicas e inclusive de políticas públicas, se estabelece uma idade como ponto de referência para esta fase da vida. A Organização Internacional da Juventude compreende o jovem na faixa entre 15 e 24 anos. No Brasil, a lei Federal 11129, de 30 de junho de 2005, que criou o Conselho Nacional da Juventude – ProJovem – determinou a faixa considerando jovem a pessoa entre 15 e 29 anos. Essa mesma idade foi adotada no Sínodo dos Bispos que tratou sobre a juventude.

Embasados nessas indicações, vale ressaltar, como moratória social e vital, o valor transformador da juventude, pois ela é símbolo de uma força geradora de mudança por enfrentar dilemas sociais estando ligada a uma dimensão significativa e contraditória do processo de construção de sua identidade. O jovem entra em contato com a base material estabelecida socialmente, com suas próprias características e valores e, assim, ocorrem conflitos, o confronto cultural e ideológico com a sociedade já estabelecida, que não aceita muito o risco de perder a condição de poder. No entanto, o enfrentamento é fundamental para a transformação social.

Como salientamos, o jovem não é apenas um dado estatístico e nem somente uma construção ou um valor simbólico. Não é definido também, apenas pela idade, mas é, acima de tudo uma “pessoa” que carrega uma vitalidade própria, um capital energético que pode mudar com fatores sociais ou culturais, mas que identifica em determinado período da vida a força de possibilidades e a capacidade produtiva como não se vê em nenhuma outra fase. Essa etapa da vida é balizada por uma determinada idade, segundo o que já tratamos. Para aprofundarmos o tema proposto “ecoteologia e juventude”, corroboramos com a ideia de que a juventude é uma geração aberta à novidade e, ao mesmo tempo, é fascinante pelo “tremendo paradoxo da vulnerabilidade e da potencialidade” (LIBANIO, 2011,

p. 7). São sinal de renovação e de comunhão com o diferente de si mesmo.

### 3. Ecoteologia e entusiasmo juvenil

Imbuídos pela realidade desastrosa da nossa relação com a natureza, mas também pela esperança de que é possível reverter essa situação, a juventude se torna um dos pilares fundamentais de tal mudança. Ousamos afirmar que são os jovens, os que resgatarão as bases do cristianismo, que no processo histórico foi conduzido a um distanciamento hermenêutico da sua real expressão no âmbito da criação.

O cristianismo em suas fontes originais não é de maneira alguma antiecológico, mas a ‘história de efeitos’ de sua tradição ocidental pode ter servido de justificativa para o uso indiscriminado e predatório da natureza. Por isso, é necessário assumir o desafio de repensar a doutrina cristã da criação num contexto ecológico, decodificando criticamente certas interpretações e dando um sentido aos textos bíblicos que seja significativo para a compreensão dos desafios atuais do respeito à natureza. (JUNGES, 2001, p. 17).

O resgate dos relatos de criação presentes na tradição judeu-cristã e, também, nas culturas milenares que preservam, até hoje, o seu envolvimento com a natureza se mostra como chave hermenêutica para termos este real encontro com a proposta de Deus presente em Gênesis 9, 13-16:

Porei meu arco na nuvem e ele se tornará um sinal da aliança entre mim e a terra. Quando eu reunir as nuvens sobre a terra e o arco aparecer na nuvem, eu me lembrarei da aliança que há entre mim e vós e todos os seres vivos: toda a carne e as águas não mais se tornarão um dilúvio para destruir toda carne. Quando o arco estiver na nuvem, eu o verei e me lembrarei da aliança eterna que há entre Deus e os seres vivos com toda carne que existe sobre a terra (Gn 9, 13-16).

Há a necessidade de se inaugurar uma nova aliança com a Terra, e isso é um verdadeiro desafio ecumênico. Ao comentar o texto citado, Leonardo Boff utiliza a imagem do “arco-íris”. Destaca que os seres humanos devem sentir-se filhos e filhas do arco-íris. Pois, o referido texto, trata da aliança estabelecida por Deus com Noé, após o dilúvio, convidando a todos para que vivenciem relações

marcadas pela “benevolência”, pela “compaixão”, pela “solidariedade cósmica” e também por uma profunda veneração ao “mistério” que cada ser possui e revela”. Só assim será possível falarmos da harmonia, da libertação integral “na grande e generosa Mãe Terra” (BOFF, 2004, p. 159).

Em síntese, paradoxalmente, é imprescindível ver o ser humano fora desta constante busca pelo sagrado. No entanto, é necessário que o mesmo se liberte das pseudo-espiritualidades, das ilusões e fascínios do consumo e do lucro que trazem uma aparente realização. Para tanto, o ser humano hodierno precisa estabelecer uma ruptura considerável e ser protagonista de um *novo paradigma* através de uma “nova linguagem”, um “novo imaginário”, uma “nova política”, uma “nova pedagogia”, uma “nova ética”, uma “nova descoberta do sagrado” e um “novo processo de individuação (espiritualidade)” (BOFF, 2004, p. 160).

Sendo a porção da terra que “num momento avançado de sua evolução, começou a sentir, a pensar, a amar, a cuidar e a venerar” (BOFF, 2016, p. 47), o ser humano é parte integrante da terra e não pode viver sem ela.

Nesse sentido, a ecoteologia se casa com o entusiasmo juvenil, já que é o entusiasmo (*em-theós-mos*: Possuir um deus dentro) dá às pessoas a possibilidade do encontro com a exuberância e a grandiosidade da vida. Não é suficiente um contato superficial com a vida, é necessário um mergulho total no seu mistério, principalmente no mistério da criação. O jovem se entusiasma e entra na vida a medida que experimenta o trabalho comunitário, a criatividade, o gozo, a dança, a paixão etc. Assim sendo, é possível afirmar que ser entusiasmado é ser habitado por Deus e só é possível uma nova humanidade onde o entusiasmo tenha a sua justa proeminência.

O entusiasmo dos ecologistas ganha força quando ancorados por valores que garantem a vida. E para que estes valores sejam assegurados se faz necessária a abertura para dialogar com a diversidade e se permitir a transformação em favor da novidade regeneradora. Embora seja possível vislumbrar toda uma diversidade de crenças, credos e doutrinas, o essencial no horizonte teológico é justamente a interpelação quanto ao nível de compromisso com a vida, não só dos seres humanos, mas também de todo o complexo vivente.

## 4. Educar(-se) aos preceitos ético-ecológico

Na exortação Apostólica Querida Amazônia se destaca alguns sonhos expressos pelo Papa Francisco. No sonho social ele fala da necessidade de conceber a Amazônia como um local de diálogo social. Um diálogo que integre as diferentes expressões nativas formando comunhão e luta conjunta. A beleza neste sonho é a inversão de valores, pois o Papa afirma que os “demais” “somos chamados a participar como ‘convidados’” (QA, n. 26) a sentarmos à mesa do diálogo. O protagonismo não é de quem vem de fora, mas é daqueles que vivem a concretude da vida.

Chama-nos a atenção ao que chamamos de educar(-se) ao diálogo, ou seja, não é apenas uma educação aos outros como transmissão de conhecimento, mas somos instigados a superarmos a pretensão de já sabermos dialogar. Pois,

se queremos dialogar, devemos começar pelos últimos. Estes não são apenas um interlocutor que é preciso convencer, nem mais um que está sentado a uma mesa de iguais. Mas são os principais interlocutores, dos quais primeiro devemos aprender, a quem temos de escutar por um dever de justiça e a quem devemos pedir autorização para poder apresentar as nossas propostas. A sua palavra, as suas esperanças, os seus receios deveriam ser a voz mais forte em qualquer mesa de diálogo sobre a Amazônia. E a grande questão é: Como imaginam eles o «bem viver» para si e seus descendentes? (QA, n. 26).

Desta esfera de diálogo nasce a consciência ética de irmandade. Somente a partir desta consciência ética, é que se construirá uma ecoteologia integradora. A nova humanidade, pensada pelo Papa Francisco deve ser fundamentada na integração entre os povos e dos povos com todos os seres da natureza. Pensar a nova humanidade é pensar nessa dimensão relacional, na qual, alguns traços se tornam reveladores de um diálogo existencial. Um diálogo, que em si, pressupõe o Outro. É a este princípio que os jovens precisam ser sensibilizados. Pois, mais do que conversar, é necessário dialogar com o outro. Ao mesmo tempo é a este princípio que as novas gerações nos provocam a nos sensibilizarmos também. Se torna, assim, um caminho educativo de mão dupla, os educadores precisam ser também educados.



No entanto, o preceito ético-ecológico a ser refletido urgentemente está contido em 5 modelos da *práxis* humana, que são:

‘Age de tal maneira que tuas ações não sejam destrutivas da Casa Comum, a Terra, e de tudo o que nela vive e coexiste conosco’.

Ou: ‘Age de tal maneira que tua ação seja benfazeja a todos os seres, especialmente aos vivos’. Ou: ‘Age de tal maneira que permita que todas as coisas possam continuar a ser, a se reproduzir e a continuar a evoluir conosco’.

Ou então: “Usa e consome o que precisas com responsabilidade para que as coisas possam continuar a existir, atender às nossas necessidades e as das gerações futuras, de todos os demais seres vivos, que também, junto conosco, têm o direito de consumir e de viver’.

Ou ainda: ‘cuida de tudo, porque o cuidado faz tudo durar muito mais tempo, protege e dá segurança’. Precisamos consumir para viver. Mas devemos consumir com responsabilidade e com solidariedade para com os outros, respeitando as coisas em sua alteridade e entrando em comunhão com elas, pois são nossos companheiros e companheiras na imensa aventura terrenal e cósmica. (BOFF, 2002, p. 97).

São preceitos fundamentais para integrar a nova geração de seres humanos com o que realmente eles são. Como a ação humana revela uma dimensão de seu ser, de sua identidade, com este preceito ético-ecológico se intensifica a ideia de que o ser humano precisa do mínimo para sobreviver e isso não tira a sua dignidade, pelo contrário, a complementa.

Educar(-se) aos preceitos ético-ecológico é entender as dimensões citadas como um reconhecimento do processo lento e processual de regeneração da natureza. Ela é capaz de nos fornecer o necessário para vivermos bem e em harmonia, sem a necessidade de negligenciar o direito ou o acesso ao mínimo necessário de tantos seres que estão sendo extintos pela ação maléfica humana. O chamado à vida digna e integral implica uma relação de cuidado com a vida do planeta e com a vida de todos os seres vivos. A resposta vocacional é uma resposta à Deus a qual passa pelo cuidado de todos os seres em que Ele se manifesta.

## Considerações finais

À guisa de conclusão, entendemos a necessidade de integrar o jovem a partir

do seu capital temporário, da sua energia e do seu entusiasmo com a condição natural do humano, o ser fruto da terra. É assim que a ecoteologia e juventude se tornam chave imprescindível de reflexão nos tempos atuais.

Da questão primordial, que futuro terá o planeta terra e a humanidade que é sua expressão? Podemos lançar luzes a partir da relação essencial entre os objetos de nossa pesquisa, a ecoteologia e a juventude. E em vez de querermos dar previsões de futuro, procuramos lançar pistas reflexivas que fundamentam nossa opção de vida pelo modelo minimalista, ou mínimo para atingirmos o bem-viver em comunhão com todos os seres vivos.

Nessa perspectiva, vê-se então que o fundamental é buscar pela autenticidade e plenitude da vida, reconhecendo que isso é uma questão de habitar a condição de ser criatura, de ser terra e de estar em relação com o outro.

Na fase juvenil, a sensibilidade vocacional é expressa, principalmente, através da sede de relações. É uma revelação do que está impregnado no interior humano para a exterioridade. A relação com o outro, com a terra e consigo mesmo tem uma estrutura de transcendência, se transcendência significa relação com outro, saída do próprio mundo, relação de exterioridade. Sem a exterioridade da relação com o outro, não se pode falar de relação ou de diálogo existencial com o divino. É exatamente nos elementos que se tornam carne, ou seja, que se tornam sensíveis aos olhos e aos sentimentos, que o jovem tem a sensibilidade mais aguçada, ou a abertura mais evidente e é nesta brecha, da sua sensibilidade que podemos adentrar para falar de ecoteologia.

Do que fora exposto até então, concluímos que esta visão nos proporciona considerar uma ação eclesial com os jovens que seja educadora ao humanismo integral e integrador. Sendo que isso será possível através das três relações essenciais: com Deus (sendo filho), com o outro (sendo irmão) e com a terra (sendo co-responsável).

## Referências

- ABRAMO, Helena Wendel; Branco, Pedro P. Martoni (Orgs.). *Retratos da juventude brasileira. Análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Instituto Cidadania, 2005.
- BOFF, Leonardo. *Do iceberg à Arca de Noé: o nascimento de uma ética planetária*. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da Terra, grito dos pobres*. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
- BOFF, Leonardo. *A terra na palma da mão. Uma nova visão do planeta e da humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- CATERINI, Sergio. *Essere e progetto nella dialettica dell'esistenza*. Roma: Luciano Lucarini Editore, 1978.
- DICK, Hilário. *Gritos silenciados, mas evidentes. Jovens construindo juventude na História*. São Paulo: Loyola, 2003.
- FABRO, Cornello. *La svolta antropologica di Karl Rahner*. Roma: Editrice del Verbo Incarnato, 2011.
- GREEN, Bill – BIGUM, Chris. *Alienígenas na sala de aula*, in T. SILVA, *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- JUNGES, José Roque. *Ecologia e criação. Resposta cristã à crise ambiental*. São Paulo: Loyola, 2001.
- LIBANIO, João Batista. *Para onde vai a juventude? – Reflexões pastorais*. São Paulo: Paulus, 2011.
- MARGULIS, Mario – URRESTI, Marcelo. *La juventud es más que una palabra*, 4-5, in [https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mario\\_margulis-la-juventud-es-mas-que-una-palabra.pdf](https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/mario_margulis-la-juventud-es-mas-que-una-palabra.pdf). (acessado: 10 abril 2022).
- MURAD, Afonso (org). *Ecoteologia: um mosaico*. São Paulo: Paulus, 2016.
- PAPA FRANCISCO. *Carta enc. Laudato Si' (LS)*, in “AAS 107” (2015), 847–945.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica. Christus vivit*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- PAPA FRANCISCO. *Exortação Apostólica. Querida Amazônia*. São Paulo: Loyola, 2020.
- SÍNODO DOS BISPOS 2018. *Os jovens, a fé e o discernimento vocacional*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20181027\\_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani\\_po.html#](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20181027_doc-final-instrumentum-xvassemblea-giovani_po.html#).
- THUNBERG, Greta. *'How dare you? You have stolen my dreams and my childhood'*, in <https://www.youtube.com/watch?v=TMrtLsQbaok>, 2019.

## O compromisso ecológico do movimento ecumênico no Brasil

The ecological commitment of the ecumenical movement in Brazil

\* *Elias Wolff*

### Resumo

A gravidade das questões ambientais na atualidade interpela todos os povos, com suas culturas e suas crenças, para um novo estilo de vida e de relação com a natureza, comprometendo-se com o cuidado da Casa Comum. As igrejas e as religiões são convocadas à realização de projetos ecológicos comuns. O objetivo deste estudo é verificar como o diálogo ecumênico no Brasil assume a pauta ecológica local, integrando diferentes comunidades religiosas em iniciativas que defendem e promovem a vida de toda a criação. Na perspectiva cristã, a sensibilidade ecumênica para com as questões ambientais fortalece entre as igrejas a possibilidade de rever e dialogar sobre doutrinas, espiritualidades, missão. Assim, ecologia e ecumenismo vinculam-se intrinsecamente, concorrendo para afirmar o Evangelho da “vida em abundância” (Jo 10,10) para todas as criaturas do planeta Terra.

**Palavras-chave:** Ecologia; Ecumenismo; Brasil

### Abstract

The seriousness of environmental issues today challenges all peoples, with their cultures and beliefs, for a new lifestyle and relationship with nature, committing to the care of the Common House. Churches and religions are called to carry out common ecological projects. The objective of

\* Docente no Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: [elias.wolff@pucpr.br](mailto:elias.wolff@pucpr.br)

Revista de Cultura  
Ecológica

Texto enviado em  
27.06.2022

Aprovado em  
21.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

this study is to verify how the ecumenical dialogue in Brazil assumes the local ecological agenda, integrating different religious communities in initiatives that defend and promote the life of all creation. From a Christian perspective, ecumenical sensitivity to environmental issues strengthens the possibility of reviewing and dialoguing about doctrines, spiritualities and mission among churches. Thus, ecology and ecumenism are intrinsically linked, contributing to affirm the Gospel of “life in abundance” (Jn 10:10) for all creatures on planet Earth.

**Keyword:** Ecology; Ecumenism; Brazil

## Introdução

**A** Terra é um ser vivo que se desenvolveu ao longo de bilhões de anos como um dos corpos espaciais do Cosmos. Ela gera e sustenta vidas numa infinidade de formas e nesse contexto situa-se o espécime *homo*, relacionado com o percurso e mutações ocorridas na Terra para formar-se como berço da vida. Mas a Terra não se formou exclusivamente para um tipo de espécime. Ela é a Casa Comum de todas as criaturas, em todos os ecossistemas. E quando hoje constatamos situações em que vidas na Terra são ameaçadas, verificamos que entre suas causas estão ações arbitrárias de uma forma de vida, a humana. Estudos mostram que a perda anual de serviços ecossistêmicos equivale a mais de 10% da produção econômica global (CONIC, 2021). Então, o desaparecimento de algumas espécies de vida no planeta não se dá apenas por fatores naturais, como proposto por Charles Darwin (1809-1882) e Alfred Russel Wallace (1823-1913), entre outros. Muitas calamidades ambientais graves têm como causa o modo irresponsável como o ser humano usa os recursos da Terra. Tal é o que se verifica com a água, na extinção de nascentes; o aquecimento global pela emissão de gás de carbono na atmosfera; a contaminação do solo por produtos industriais e farmacêuticos; o derretimento das calotas polares, entre inúmeros graves exemplos das consequências da interferência humana na natureza, desequilibrando o curso vital da criação e ferindo a fraternidade criatural.

Sem exagero apocalíptico, a gravidade de tais fatos mostra que a vida

no/do planeta está ameaçada. A humanidade e toda a criação sofrem com isso. A degradação ambiental afeta hoje o bem-estar de cerca de 3,2 bilhões de pessoas – ou seja, 40% da população mundial.

Tal fato interpela a consciência de pessoas e comunidades religiosas, como também de não crentes, exigindo reflexão sobre as suas causas e consequências. E conclama ao engajamento coletivo em iniciativas que busquem superar a gravidade das problemáticas ecológicas. Em particular, às igrejas e religiões urge a cooperação ecumênica das forças de fé na defesa da vida na/*oikoumene*, a Casa Comum. Isso mostra o vínculo intrínseco entre ecumenismo e ecologia. Tal é o que propomos refletir aqui, tendo por cenário o Brasil, explicitando a consciência ambiental de comunidades religiosas e organizações do movimento ecumênico local.

## 1 - Questões ambientais: uma interpelação às comunidades religiosas

Nunca na história do Brasil, temos sofrido tão gravemente por questões ambientais como na atualidade. O mesmo pode ser dito em relação à toda a humanidade, pois o problema é global, mas concentramos o nosso estudo neste país. Ao longo dos anos de 2020 e 2021, cidades do Sul do Brasil, como Curitiba/PR, sofreram gravíssima escassez de recursos hídricos, chegando a um rodízio de 60hs com água e 36hs sem água nas residências; as estações de verão são cada vez mais quentes – em 2022, a temperatura da cidade do Rio de Janeiro chegou a 38°C., com uma sensação térmica em torno de 50°C; no final de 2021 e início de 2022, ocorreram fortes chuvas em diversas regiões como no Amazonas, nas regiões Sul da Bahia e Norte de Minas Gerais e em São Paulo<sup>1</sup>; há enormes regiões em processo de desertificação no Rio Grande do Sul; e existe perda da biodiversidade em todo o território brasileiro - pesquisas da revista *Science* alerta que até 2050, poderá ocorrer a extinção de cerca de 80% das espécies animais (anfíbios, mamíferos e aves) nas áreas de desmatamento (cf. OPERSAN, 2015).

As causas de tal realidade são várias. Mas, entre elas, uma das mais expres-

---

1. Em um único dia, 15 de fevereiro de 2022, a cidade de Petrópolis recebeu 259.8 mm de chuva, sendo que 250 mm foram em apenas 3hs, o que ocasionou 775 deslizamentos de terra que resultaram em mais de 100 mortes e a perda de residências para milhares de famílias.

sivas é a ação humana, pelo destino inadequado do lixo doméstico, industrial e hospitalar; a poluição de 70% dos rios; a poluição ambiental nos ambientes urbanos; o uso inadequado do solo para a produção agrícola; o extrativismo mineral, a caça e a pesca ilegais e predatórias; o desmatamento da Amazônia<sup>2</sup>. Tais fatos, entre outros, são consequências de projetos econômicos que motivam ações predatórias da natureza. Leis existem para coibir excessos da ação humana no meio ambiente, como a *Lei Nacional de Saneamento Básico* - LNSB - Lei nº 11.455, de 5 de janeiro de 2007, e o *Plano Nacional de Saneamento Básico* (PLANSAB), que orientam o *Plano Municipal de Saneamento Básico* (PMSB), de forma participativa conforme Decreto nº 8.211/2014. Mas tais leis existem não são implementadas porque interesses pautados apenas na lógica do mercado as suplantam. Isso forma costumes e hábitos antiecológicos, e como constata o Papa Francisco, “a degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana” (LS 6) nas sociedades atuais. Para mudar tal situação é preciso a revisa de valores que regem a sociedade. E “Somente do emergir da consciência ecológica surge a compreensão de que o ‘progresso’ na ótica capitalista entra num círculo vicioso que serve mais à morte que à vida” (WOLFF, 2015, p. 23).

Tal situação interpela particularmente a consciência de pessoas e comunidades religiosas, clamando pelo diálogo sobre a Casa Comum e ações consequentes para o seu cuidado. A vivência da fé responsabiliza as pessoas crentes por ações de justiça socioambiental. Uma consciência verdadeiramente religiosa percebe que “Trata-se de uma situação alarmante, que precisa ser refletida com profundidade, tomando medidas urgentes para gerar um processo educacional que possibilite novos comportamentos frente aos recursos naturais do planeta” (WOLFF, 2019, p. 9). Na perspectiva cristã, a base para isso é a teologia da criação, desenvolvendo duas principais dimensões da relação humana com o meio ambiente: ética no sentido de compromisso e responsabilidade; e vocacional, como possibilidade para a vida que está ali. E tal fundamenta uma pastoral ecológica como serviço à criação que “geme e padece como em dores de parto” (Rm

---

2. De agosto de 2020 a julho de 2021, a Amazônia Legal perdeu **10.476 km<sup>2</sup>** de floresta (MODELLIN, 2021)

8,22). Esse serviço é uma liturgia ecológica pela qual o culto ao Criador implica no reconhecimento da sua presença escondida em todo criado. A fé no Deus da vida implica em defender e promover toda vida que vem de Deus, em suas diferentes formas, como ensina o Papa Francisco, em comunhão com o Patriarca Bartolomeu II: “É nossa humilde convicção que o divino e o humano se encontram no menor detalhe da túnica inconsútil da criação de Deus, mesmo no último grão de poeira do nosso planeta” (LS 9). Isso requer nova mentalidade e novas atitudes das pessoas e das comunidades crentes. É preciso

passar do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à capacidade de partilha, numa ascese que “significa aprender a dar, e não simplesmente renunciar. É um modo de amar, de passar pouco a pouco do que eu quero àquilo de que o mundo de Deus precisa. É libertação do medo, da avidez, da dependência”. Além disso nós, cristãos, somos chamados a “aceitar o mundo como sacramento de comunhão, como forma de partilhar com Deus e com o próximo numa escala global” (LS 9).

Assim, a concepção de um Deus Criador e da dignidade de todo o criado fundamenta a mudança de mentalidade e de atitudes em relação à criação e afirma a justiça em dois horizontes: para com Aquele que tudo criou segundo sua vontade (Ap 4,11); e para com as suas criaturas, as quais têm direito a existir como realização dessa vontade. Forma-se, assim, a fraternidade criatural, numa corresponsabilidade entre tudo o que compõem o universo, de modo que “As criaturas formam, em suas relações criaturais, espaço de criação umas para as outras” (SUSIN, 2003, p.70). E “Cada espaço é um lugar de relações vitais que precisa ser cuidado como o lar onde habita a vida e o ser que dela depende” (WOLFF, 2015, p. 25). Isso interpela as comunidades religiosas para que suas doutrinas e práticas integrem o cuidado com o meio ambiente como compromisso de fé. Afinal, “tudo está interligado” (PAPA FRANCISCO, 2015, n. 91).

## 2 - Resposta ecumênicas

O compromisso acima proposto precisa ser assumido ecumenicamente, como afirmam igrejas em diálogo no Brasil: “Promover a justiça climática, assumir nossas responsabilidades pelo cuidado com a casa comum e denunciar os



pecados que ameaçam a vida no planeta é a missão confiada por Deus a cada um e cada uma de nós” (CONIC, 2016, p.5). De fato, a pauta do movimento ecumênico é construída por questões éticas, socioculturais e ambientais, ampliando as discussões das primeiras fases, que giravam em torno de doutrinas. A obediência ao mandato de Jesus, “sejam um” (Jo 17,21), inclui as relações com todo o criado. Desse modo, reconfigura-se o entendimento de ecumenismo, indo além do universo intra-cristão, assumindo na *oikoumene* o diálogo intercultural e inter-religioso, o que alguns entendem como um “macro-ecumenismo” (CASALDÁLIGA; VIGIL, 1996, p. 192-200). Inclui-se a diversidade das formas de crer nas iniciativas por salvar a diversidade das formas de vida na Casa Comum. É o que as igrejas do CONIC expressam em carta ao Sínodo para a Amazônia, fazendo votos que as decisões do Sínodo “contribuam para uma ação evangelizadora encarnada na realidade dos povos das Florestas e na afirmação de que a Casa Comum, em toda a sua diversidade, é uma expressão da graça amorosa do Deus da Criação” (CONIC, 2019).

Assim, comunidades religiosas em diálogo alertam para a gravidade dos problemas ambientais no Brasil. Em 2019, o Fórum Ecumênico ACT-Brasil (FEACT-Brasil) emitiu a nota *Brasil, a Casa Comum em chamas*, alertando para o “aprofundamento do processo de devastação, visível nas extensas queimadas na região Amazônica, em níveis alarmantes” (FEACT, 2019). Nesse ano foram registrados 89 mil focos de queimadas na Amazônia brasileira (MADEIRO, 2020). Em sua nota, FEACTION-Brasil mostra um “um cenário socioambiental catastrófico” no país, responsabilizando o governo federal por favorecer a isso com atitudes de:

flexibilização da legislação ambiental, adesão irresponsável e incondicional aos interesses de mineradoras e do agronegócio, liberação sem critérios de centenas de agrotóxicos, aumento dos conflitos no campo, desmantelamento do sistema nacional de Unidades de Conservação e da fiscalização ambiental, desterritorialização e violação de direitos de povos indígenas e de povos e comunidades tradicionais, cortes no orçamento de áreas estratégicas e desrespeito a acordos internacionais e à política climática (FEACT, 2019).

São denúncias sérias, que mostram o profetismo da militância ecológica de organizações ecumênicas brasileiras. Na direção de FEACTION-Brasil vão outras organizações ecumênicas, como a Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE), o Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), o Centro *Koinonia* – Presença Ecumênica e Serviço, Rede Ecumênica da Água-Brasil (REDA) CONIC, entre outros. Essas organizações têm o cuidado pela integridade da criação presente em seus objetivos, pautas de discussão e ações junto às comunidades religiosas que as constituem. O CONIC, por exemplo, reza no seu Estatuto: “fortalecer o testemunho comum das igrejas-membro, fomentar o diálogo inter-religioso e promover interlocuções com organizações da sociedade civil e governo para a incidência pública, em favor de políticas que promovam a justiça, a paz e a *integridade da criação*” (CONIC, 2019. Grifo nosso). E são diversas as iniciativas ecológicas concretas para isso, como a Campanha da Fraternidade Ecumênica 2016 (CFE), que desenvolveu o tema “Casa comum: nossa responsabilidade”, com o lema, “Quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça qual riacho que não seca” (Am 5,24); a “Iniciativa Inter-religiosa pelas Florestas” (CONIC 2021), assumindo a causa dos povos indígenas e seu habitat natural; a promoção do cuidado das águas, afirmando-a como dom divino, bem comum e denunciando sua mercantilização (CONIC, 2005).

Destacamos a CFE 2016 e seu objetivo em torno ao saneamento básico. Buscou-se articular comunidades religiosas e a sociedade brasileira para “Assegurar o direito ao saneamento básico para todas as pessoas e empenharmos, à luz da fé, por políticas públicas e atitudes responsáveis que garantam a integridade e o futuro de nossa Casa Comum” (CONIC, 2016). De fato, o Brasil sofre com as questões ambientais, como considerado acima. E o CONIC chama sobretudo as igrejas e religiões para contribuírem na superação dessa realidade propondo gestos concretos para suas comunidades, como a separação do lixo, a canalização da água da chuva e cobrar dos governos locais projetos políticos que assegurem o cuidado do meio ambiente em todas as suas exigências. São gestos possíveis, e necessários, de serem praticados pelas comunidades religiosas e toda a sociedade.

Outra significativa iniciativa ecumênica existente no Brasil que muito con-

tribuí para uma consciência e ação ecológica ecumênica é a Rede Ecumênica da Água-Brasil (REDA). Criada em 22 de julho de 2021, a REDA-Brasil afirma três princípios fundamentais sobre a água: ela é dom de Deus, direito humano e de todas as criaturas, e um bem comum (REDA, 2021). Em torno a esses princípios a REDA-Brasil articula sete instituições<sup>3</sup> nos objetivos de educar a sociedade para uma nova relação com as águas, evitando a sua poluição; cobrando dos governos uma gestão pública; garantindo a sua distribuição equitativa; lutando contra sua mercantilização. Ainda com pouco tempo de existência, a REDA-Brasil já se destaca na conscientização sobre a realidade das águas no Brasil e no mundo, propondo a educação de novas atitudes para com elas, como o incentivo na Campanha “100 mil jovens pela água”<sup>4</sup> a formação das *Blue Communities*<sup>5</sup>. Cabe destacar a participação da REDA-Brasil no IX Fórum Mundial Alternativo da Água (FAMA Dakkar, Senegal, em março de 2022), ocasião na qual a REDA-Brasil realizou dois eventos internacionais (online) e três eventos nacionais, tratando da água como sujeito de direitos na comunidade de vida, a água nas Tradições Espirituais, a espiritualidade/mística das águas<sup>6</sup>. Além disso, a REDA-Brasil publicou a *Mensagem das águas do Brasil às águas do mundo*, enviado ao FAMA 2022, na qual ela coloca seus objetivos em comunhão com os objetivos do FAMA: “Juntos, queremos fortalecer os caminhos para uma conversão ambiental da humanidade, revendo suas relações com os recursos da natureza, especialmente a água” (REDA-Brasil, 2022, introdução). De fato, a dificuldade de acesso aos recursos hídricos é uma questão altamente preocupante na atualidade. Não obstante o fato de o Brasil possuir 12% da água doce do planeta e 53% da água doce de todo o continente latino-americano, há graves problemas no abastecimento da população. Pesquisas mostram que “cerca de 35 milhões de brasi-

---

3. A saber: Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil - CONIC; Coordenadoria Ecumênica de Serviços - CESE; Núcleo Ecumênico e Inter-religioso – PUCPR; Centro de Estudos e Ação Social – CEAS; Instituto Oca do Sol; Iniciativa das Religiões Unidas – URI; ÁGORA dos/das Habitantes da Terra/Brasil.

4. Iniciativa de Ágora dos/as Habitantes da Terra/Chile, mas que é assumida por Ágora/Brasil e a REDA-Brasil. Ver: <https://wiconnect.iadb.org/en/osc/agora-dos-das-habitantes-da-terra-ah/>

5. Iniciativa que surgiu no Conselho Canadense em 2009, de tornar escolas, universidades, igrejas, municípios, cidades, empresas, etc., numa “Comunidade Azul”, assumindo compromissos concretos no cuidado da água. Ver: <https://canadians.org/bluecommunities>

6. Todos os eventos podem ser vistos no Canal Youtube do Núcleo Ecumênico e Inter-religioso da PUCPR – NEIR.

leiros – 5,5 milhões nas 100 maiores cidades do País –, não têm acesso à água potável e 100 milhões de pessoas à coleta e tratamento de esgotos” (AGÊNCIA CBIC, 2021). Apenas 11% dos rios no Brasil têm água de boa qualidade (TERA, 2021), há má gestão dos recursos hídricos e acentua-se tanto a cultura do desperdício quanto posturas de mercantilização da água.

Cabe citar ainda, duas outras organizações ecumênicas que têm a ecologia em sua pauta do diálogo ecumênico: a CESE, com lutas pelo direito à terra, água e território, com a distribuição equitativa dos bens e um estilo de vida sustentável. Em 2017, a CESE lançou a Campanha da Primavera sobre “O clamor dos pobres e da terra ferida”, denunciando as “injustiças socioambientais provocadas pela mineração e sua cadeia produtiva, de transformação, escoamento e exportação” (CESE, 2017). Analisando as consequências ambientais e sociais nos lugares onde se implantam projetos de mineração, a CESE afirma que

É uma irresponsabilidade promover a dependência econômica municípios a atividades minerais intensivas em exploração, que são capazes de em pouco tempo esgotar sua produção ao passo em que deixam como heranças irreversíveis para as atuais e futuras gerações a contaminação e depredação dos territórios, inviabilizando, inclusive, outras atividades econômicas que teriam potencial de serem socialmente justas e ambientalmente sustentáveis (CESE, 2017).

Outra organização ecumênica que aqui citamos (sem podermos contemplar todas) é o *Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço*, que tem como uma de suas ações o “Diálogo ecumênico e inter-religioso pela Amazônia”, com o objetivo lutar contra a exploração do território, a espoliação da dignidade humana e os fundamentalismos religiosos, de perspectiva cristã, existentes na região (KOINONIA, 2021).

Esses são apenas alguns dos muitos exemplos de compromisso ecológico no movimento ecumênico brasileiro. O que se espera é que tais iniciativas tenham incidência efetiva nas comunidades religiosas que pertencem às organizações ecumênicas no Brasil, desenvolvendo a consciência da gravidade das questões ambientais, e fortalecendo iniciativas concretas para a sua superação. Isso deve possibilitar um repensamento do que se considera “progresso”, favorecendo um

real desenvolvimento social e humano sem causar danos ao meio ambiente. Esse repensamento precisa atingir o centro do conhecimento técnico-científico, o seu método de análise e da objetivação dos sistemas de vida naturais, superando a submissão da criação à vontade individualista isolada e dominadora (WOLFF, 2015, p. 23). As organizações ecumênicas no Brasil contribuem para isso, afirmando o humano como um membro da criação, com princípios éticos e religiosos que concorrem para a promoção de uma comunidade de vida em todas as suas formas. Urge aprender a usar sem exaurir os recursos da natureza, a rever a estética do consumo no mundo atual e propondo uma estratégia de educação integrada e permanente para a sustentabilidade do mundo em que vivemos.

### 3 - Consciência e ação ecológica local, em parceria com projetos globais

O vínculo entre ecumenismo e ecologia no Brasil integra-se com iniciativas ecumênicas de âmbito global, instando os povos do mundo todo a darem uma atenção especial aos problemas ambientais que ameaçam a vida na/da terra. Urge tomar medidas coletivas para evitar tragédias ambientais em níveis locais, como assinala o Papa Francisco, “O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar” (LS, 13). De fato, os problemas ambientais são planetários, de modo que as iniciativas para os resolver precisam ser globalmente articuladas. Assim, o compromisso ecológico do movimento ecumênico no Brasil é uma importante contribuição também para o Projeto Educativo Global proposto pelo papa Francisco (2019).

Ainda no século XX, propostas ecológicas do movimento ecumênico brasileiro vinculam-se com o *Processo Conciliar de Mútuo Compromisso para a Justiça, a Paz e a Integridade da Criação* (JPIC), aprovado na VI Assembleia Geral do CMI (Vancouver, Canadá, 1983). Esse “processo conciliar” teve seu auge na *Assembleia Ecumênica Mundial para Justiça, Paz e Integridade da Criação* - Seoul, 1990 (CMI, 2001a), articulando as igrejas em torno dos temas da Aliança de Deus com a humanidade e as questões socioambientais. Nas 10 questões que formam o núcleo da discussão estão: “A criação é predileta de

Deus”; e “A terra é do Senhor” (CMI, 2001a, p. 1546-1557). Para as igrejas, o cuidado da criação é expressão do ato de fé no Deus criador, o que exige garantir o direito ao uso dos recursos da natureza de forma equitativa entre pessoas e povos. Isso transcende o universo das igrejas, pois na Casa Comum tem lugar outras religiões (e as culturas) que precisam interagir para cuidá-la: “Buscamos, portanto, o diálogo e a cooperação com eles (membros das religiões), guiados pela visão do novo futuro, necessário para a sobrevivência do nosso planeta” (CIMI, 2001a, 1547).

Esses temas de Seul foram retomados pela VII Assembleia do CMI (Camberra, Austrália, de 7 a 20 de fevereiro de 1991) sob o tema “Vem Espírito Santo, renova toda a criação” (CMI, 2001b). Aqui o CMI afirma uma teologia da criação que relaciona a presença do Espírito e os esforços por sustentabilidade da vida no planeta (CMI, 2001b, 1237-1239); uma ética da economia e da ecologia (CMI, 2001b, p. 1239-1243); o compromisso das igrejas por todo o criado (CMI, 2001b, p.1243). Os temas do Espírito e da criação são entendidos como um aprendizado herdado dos povos indígenas e das diferentes culturas. E além do cuidado da terra, expressa também o compromisso com as mulheres, os pobres e a comunidade científica (CMI, 2001b, p. 1238). A VII Assembleia de Camberra fez uma declaração universal das obrigações do ser humano com a natureza (CMI, 2001b, p. 1243), apresentando elementos para uma educação ecológica, uma ética da economia e da ecologia, uma nova e inclusiva experiência de comunidade e partilha e uma espiritualidade contra a avidez destruidora da natureza (CMI, 2001b, p. 1239.1242).

Essas propostas do CMI ecoam no movimento ecumênico brasileiro no século XXI. À época do lançamento do “processo conciliar JPIC”, estudiosos no Brasil constatavam que “é imperioso concluir que o ecumenismo latino-americano pode e deve (!) prestar uma contribuição significativa no processo conciliar e na planejada assembleia mundial para paz, justiça e integridade da criação” (TIEL, 2008, 156). Na Consulta que o CMI realizou sobre “Pobreza, Riqueza e Economia” na América Latina (Guatemala, 06 a 10 de outubro de 2008), participantes do Brasil vincularam a pobreza com questões ambientais, propondo caminhos para superar a dívida socioambiental e reverter a construção

da desigualdade social neste país (IULIANELLI, 2009, 139-144). A Consulta sobre “Pobreza, Riqueza e Ecologia” lançada na IX Assembleia Geral do CMI (Porto Alegre, Brasil, 2006) com o documento AGAPE, é uma referência para estudo desses temas, como se pode ver na sua realização entre 2007-2008 na África, na América Latina e na Ásia-Pacífico (PEREIRA, 2012). O resultado da Consulta se divide em três linhas: 1) a Cosmovisão indígena; 2) o Cristianismo e as estruturas de igreja; 3) o modelo econômico, político e social (CLAI, 2009; PEREIRA, 2012, p. 37-38).

Outras organizações religiosas no Brasil também assumiram o projeto de JPIC, buscando compreender como se relacionam pobreza, ecologia e riqueza, seus impactos na economia global, e como superar os problemas socioambientais que se expressam nessa relação (ORDEM DOS FRADES MENORES, 2022; MISSIONÁRIOS CLARETIANOS DO BRASIL, 2022; IRMÃS PIAS DISCÍPULAS DO MESTRE DIVINO, 2022). Constata-se que, não obstante o fato de no período da Consulta o Brasil ter um governo aparentemente popular, “Em relação à questão ambiental, há uma forte contradição no governo, entre uma certa visão de desenvolvimento e uma certa visão de sustentabilidade (IULIANELLI, 2009, 129). Além disso, esse governo “identificava o meio ambiente e os indígenas como empecilhos para o desenvolvimento” (ibid). E o projeto de transposição do Rio São Francisco - não obstante o jejum de protesto feito por Dom Luiz Cappio - bem como a disputa pelo licenciamento ambiental para construir hidrelétricas na Amazônia, foram expressões “do pouco caso à questão ecológica do governo” (ibid).

É importante retomar aqui os compromissos ecumênicos com a água, por ser esta uma questão crucial em nossos tempos. Lembramos a atuação do CONIC na Década Internacional da Água (2005-2015), sendo um dos signatários, em 2005, da “*Declaração ecumênica sobre a água como direito humano e bem público*”. Num espírito ecumênico, a *Declaração* reconhece a água como fundamental para a vida, o direito ao acesso por todas as pessoas, o seu significado espiritual. E explicita graves problemas, como a poluição e escassez das águas em nossos

---

7. As outras organizações signatárias são a Convenção de Igrejas Evangélicas da Suíça; a Conferência dos Bispos da Suíça; a Conferência Nacional de Bispos do Brasil.

dias. Propõe às sociedades e aos governos “Que sejam definidas prioridades legais para o uso da água”; e “Que o direito humano à água tenha um marco legal através de uma Convenção Internacional da Água, a ser definida pelas Nações Unidas” (CONIC, 2005), entre outras exigências para afirmar a justiça das águas. Outra ação ecumênica a favor das águas foi a criação da *Tenda Inter-religiosa* no VIII Fórum Mundial Alternativo da Água, que aconteceu em Brasília, em março de 2018. Na ocasião, organizações ecumênicas do Brasil publicaram em parceria com organizações internacionais a *Mensagem das religiões e espiritualidades aos povos*, afirmando que “as águas clamam por justiça socioambiental que supere os projetos de privatização, mercantilização e a depredação da natureza” (CONIC, 2018). A *Mensagem* diz que as águas pedem às religiões e às espiritualidades para que sejam no mundo “voz profética, denunciando os projetos de morte e defendendo propostas éticas e políticas que superem a desordem provocada pelas injustiças sociais e ambientais” (CONIC, 2018).

#### 4 - Contribuições teológicas

Do que consideramos até aqui, cabe colher elementos para uma teologia ecológica a partir do movimento ecumênico brasileiro. Primeiro, é importante considerar que na práxis ecológica ecumênica a teoria e a prática vão juntas. E a urgência do enfrentamento concreto das questões ambientais, não obstante sua complexidade, não podem esperar que primeiro haja soluções no âmbito teórico para somente então agir. A teoria é criada a partir do agir e no agir, pois há um pensamento em ação e a ação que dá o que pensar. No âmbito teológico, dizemos que isso supera a dicotomia fé e vida, Deus-mundo: “E contemplar a Deus na história humana e nas relações dos ecossistemas significa viver uma espiritualidade, na qual se supera a dicotomia entre matéria e espírito” (MAÇANEIRO, 2011, p. 94). Então é a fé que motiva o agir ecológico no movimento ecumênico brasileiro, e isso tem razões teológicas que iluminam esse agir como lugar do encontro entre imanência e transcendência, finitude e infinitude, humano e divino. O compromisso ecológico no presente, coloca-nos num horizonte de futuro, experienciando já agora algo do “novo céu” e da “nova terra” que buscamos (cf. 2 Pe. 3,13; Ap 21,1).



Assim, “Na tradição judaico-cristã, dizer ‘criação’ é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada criatura tem um valor e um significado” (LS 76). O mundo e a natureza não são meros objetos, mas um universo simbólico, com significados que transcendem sua materialidade: “tudo é carícia de Deus” (LS 84). T. de Chardin (1980) entendia que o universo está caminhando para ponto final onde tem perfeita maturação e união com a realidade divina. Para Moltmann (1987, p. 19), “todas as criaturas encontram ... pátria e repouso em Deus”. Pois o clímax da história do mundo possui intrinsecamente dimensões escatológicas, pelo que o eixo da escatologia é deslocado: da projeção ao além-morte para a promessa e o futuro (MOLTMANN, 2003). Desse modo, a criação tem um horizonte de sacramentalidade pelo qual nos possibilita contemplar o Transcendente, Deus, Criador, como Realidade Primeira e Última de tudo: “Então cada criatura é objeto da ternura do Pai que lhe atribui um lugar no mundo. Até a vida efêmera do ser mais insignificante é objeto do seu amor” (LS 77). Desse modo, na práxis ecológica há o reconhecimento da finalidade da realidade criada como glorificação de Deus, o que exige penetrar com fé no seu mistério presente em tudo, compreendendo “o todo como aberto à transcendência de Deus” (LS 79).

Isso leva a nos a produzir uma teobiologia, que aqui entendemos com significado mais amplo que a ecoteologia. O *echos* é o lugar onde o *bios* se abriga e se desenvolve, com características específicas das condições vitais desse lugar, o que forma os *eco*-sistemas de vida. O *bios* é a força constante em todos os *eco*-sistemas e o que os conecta entre si. Há uma *bio-diversidade* em cada ecossistema e entre eles, como formas diferentes de a vida se manifestar. O mundo é biocêntrico, onde a força vital é o que dá consistência e dinamiza toda realidade. É nessa força que pessoas e comunidades de fé identificam a divindade, o Sentido Último, o Transcendente, Deus. Na teobiologia, a compreensão da vida dos diferentes ecossistemas parte de Deus mesmo e tem sua finalidade em Deus: “O fim último das restantes criaturas não somos nós. Mas todas avançam, juntamente conosco e através de nós, para a meta comum, que é Deus” (LS 83). Isso se vincula com o significado do radical grego *hólon*, “todo”, de onde derivam os termos “holístico” e “católico” como totalidade e plenitude das expressões do

Deus da vida no mundo da criação. A fé reconhece Deus na vitalidade do todo. “Vida” é um dos nomes pelos quais reconhecemos Deus nas coisas e em nós humanos. Deus não é a vida da natureza, não se confunde com ela, mas é sua causa e sua finalidade. Deus é Vida que se expressa por outras vidas, num *pan-em-teísmo* que permite a vida se desenvolver por um complexo sistema de elementos que interagem. Pois “O Espírito de Deus encheu o universo de potencialidades que permitem que, do próprio seio das coisas, possa brotar sempre algo de novo” (LS 80). Por isso tudo pertence a Deus que ama a vida (cf. Sab 11, 26). E a vida é o que sustenta o cosmos, a terra, os oceanos, a atmosfera, as plantas, os animais. É nessa perspectiva do holismo vital ecológico que o ecumenismo no Brasil fortalece uma relação interação entre o ser humano e a criação, sendo ele mesmo um elemento da criação. E isso vincula intrinsecamente ecologia e ecumenismo numa “ecologia integral” que equilibra todos os seres e elementos da realidade num complexo sistema de relações, interconexões, interdependências e intercâmbios que forma a *oikoumene*, nossa Casa Comum. Uma iniciativa ecológica que não fosse ecumênica seria contraditória; e um ecumenismo que não considere a criação e tudo o que forma a *oikos*, *oikia*, *oikoumene*, como Casa Comum, seria carente e limitado na comunhão que busca pelo diálogo entre igrejas e religiões, os povos e suas culturas.

## Conclusão

A causa ecológica é assumida pelas igrejas e religiões que no Brasil dialogam sobre a *oikoumene*, emanam orientações para seus fiéis orientando as relações com o meio ambiente, e se integram em organizações locais e mundiais que promovem a cultura do cuidado da Casa Comum. O vínculo entre ecologia e ecumenismo colabora para que nas comunidades religiosas se desenvolva a consciência de que toda pessoa participa do destino da natureza. O movimento ecumênico no Brasil contribui, assim, para uma mudança de mentalidade, de concepção da realidade, de lógica na relação prática com todos os seres da criação, em particular com os recursos que a natureza oferece para a nossa sobrevivência.

Tal consciência e prática ecológicas fundamentam-se na fé de cada comunidade religiosa, de modo que o compromisso ecológico do movimento ecumê-

nico tanto parte das teologias das comunidades religiosas, quanto apresentam elementos para revisão e fortalecimento dessas teologias. A vida da criação é lugar teológico. E isso precisa ser afirmado ecumenicamente. Nas ações a favor de uma ecologia integral, as diferentes comunidades de fé criam condições para dialogarem sobre questões doutrinárias e espirituais. Entre as igrejas, aí se expressam sintonias e consensos sobre Deus criador e sua obra. Entre as religiões, emergem importantes convergências no horizonte da mística que orienta a relação com a natureza. O fundamental é que em torno às questões ecológicas, o movimento ecumênico impulse as comunidades religiosas para compromissos com o cuidado da Casa Comum. Daqui a sintonia do movimento ecumênico no Brasil com projetos globais, como JPIC, o projeto da Casa Comum, o Pacto Educativo Global. Então, as demandas locais do diálogo se integram e se fortalecem com as demandas mundiais, de modo que o ecumenismo no Brasil não acontece isoladamente, cada ação local está integrada e é uma contribuição para a solução de problemas que as igrejas e a humanidade enfrentam globalmente. Quando pensamos a *oikoumene* como Casa Comum, as particularidades do movimento ecumênico brasileiro se integram num projeto ecumênico amplo e universal. Assim, o ecumenismo no Brasil ganha visibilidade e se fortalece com parcerias que o impulsionam em suas motivações, objetivos e recursos. E nesse sentido, as igrejas podem progredir na fé comum em Cristo, para quem tudo na criação converge, explicitando a catholicidade da fé cristã.

## Referências

- AGÊNCIA CBIC. “35 milhões de brasileiros não têm acesso à água potável no país” (22/03/2021). Disponível em <https://cbic.org.br/35-milhoes-de-brasileiros-nao-tem-acesso-a-agua-potavel-no-pais/>. Acesso 15 maio 2022.
- CASALDÁLIGA, P., VIGIL, José M. *Espiritualidade da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CESE. “Nota FEACT - Brasil, a Casa Comum em chamadas” (02/10/2019). Disponível em <https://www.cese.org.br/nota-feact-brasil-a-casa-comum-em-chamadas/>
- CESE. “Campanha da Primavera 2017: Mineração, aqui não”. Disponível em <https://www.cese.org.br/wp-content/uploads/2017/09/Minera%c3%a7%e3%a3o-no-Brasil.pdf>
- CHARDIN, Teilhard de. *Mundo, homem e Deus*. São Paulo: Cultrix, 1980
- CONIC. “Iniciativa inter-religiosa pelas florestas”, 2021. Disponível em [CONIC -](http://www.conic.org.br/)

Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil - Iniciativa Inter-religiosa pelas Florestas – IRI. Acesso, 10 maio 2022.

CONIC, *Casa Comum: nossa responsabilidade. Texto Base CFE 2016*. Brasília: CONIC, Edições CNBB, 2016.

CONIC, “Saudação ecumênica para o Sínodo para a Amazônia” (02/10/2019). Disponível em [https://conic.org.br/portal/files/carta\\_para\\_sinodo.pdf](https://conic.org.br/portal/files/carta_para_sinodo.pdf). Acesso em 30 abril 2022.

CONIC. “Mensagem às religiões e espiritualidades aos povos” (22/03/2018). Disponível em [https://conic.org.br/portal/files/MENSAGEM\\_DAS\\_RELIGIOES\\_E\\_ESPIRITUALIDADES\\_AOS\\_POVOS.pdf](https://conic.org.br/portal/files/MENSAGEM_DAS_RELIGIOES_E_ESPIRITUALIDADES_AOS_POVOS.pdf). Acesso 15 abril 2022.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. “Assemblea Ecumenica Mondiale di Seoul - Verso la solidarietà dell'alleanza per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato”. In ROSSO, Stefano; TURCO, Emilia (Orgs.). *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 5. Bologna: EDB, 2001a, 1541-1573.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. “7ª. Assembleia – Vieni Spirito Santo. Rinova l'intero creato”. In ROSSO, Stefano; TURCO, Emilia (Orgs.), *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 5. Bologna: EDB, 2001, 1031-1263.

CONVENÇÃO DE IGREJAS EVANGÉLICAS DA SUÍÇA; CONFERÊNCIA DOS BISPOS DA SUÍÇA; CONFERÊNCIA NACIONAL DE BISPOS DO BRASIL. *Declaração Ecumênica da Água*. Disponível em [https://conic.org.br/portal/files/2015/decl\\_ec\\_agua\\_conic.pdf](https://conic.org.br/portal/files/2015/decl_ec_agua_conic.pdf). Acesso, 25 abril 2022.

FRANCISCO. “Mensagem do Papa Francisco para o lançamento do pacto educativo” (12/09/2019). Disponível em [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco\\_20190912\\_messaggio-patto-educativo.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html). Acesso 05 maio 2022.

FRANCISCO. *Encíclica Laudato Si' - Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

KOINONIA. “Diálogo Inter-religioso pela Amazônia” (18 dezembro 2021). Disponível em <https://kn.org.br/amazonia/blog/dialogo-ecumenico-e-inter-religioso-pela-dignidade-humana-na-amazonia/970/>

IRMÃS PIAS DISCÍPULAS DO DIVINO MESTRE DIVINO. “Justiça, Paz e Integridade do Criado”, (06/09/2019). Disponível em <https://piasdiscipulas.org.br/espaco-jpic-justica-paz-e-integridade-do-criado/>. Acesso em 28 abril 2022.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

IULIANELLI, Jorge A. “Pobreza, riqueza e Economia. Uma revisão da literatura sobre causalidades da pobreza no Brasil”. In CLAI, *Pobrez, Riqueza e Economia. Perspectivas ecuménicas de América Latina y el Caribe*.

- Quito: Ediciones CLAI, 2009, p. 119-160.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Religiões e ecologia – cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MADEIRO, Carlos. UOL, “Amazônia fecha 2019 com 89 mil focos de queimadas, 30% a mais que 2018”. *UOL Notícias* (18/01/2020). Disponível em <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2020/01/08/amazonia-fecha-2019-com-89-mil-focos-de-queimadas-30-a-mais-que-2018.htm>. Acesso 20 maio 2022.
- MISSIONÁRIOS CLARETIANOS DO BRASIL. “Justiça, paz e integridade da criação dos claretianos no Brasil”, (2022). Disponível em <https://claret.org.br/noticias/145303/justica-paz-e-integridade-da-criacao-dos-claretianos-no-brasil>. Acesso em 19 fev. 2021.
- MODELLIN, Laís. Desmatamento na Amazônia na temporada 2020/2021 é o maior dos últimos dez anos. *g1* (19/08/2021). Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/amazonia/noticia/2021/08/19/taxa-anual-de-desmatamento-na-amazonia-e-a-maior-do-ultimos-dez-anos-diz-imazon.ghtml>>. Acesso: 12 maio 2022.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- MOLTMANN, Jürgen. *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987
- OPERSAN. “As consequências do desmatamento”. *Opersan – Soluções ambientais*, 7 maio 2015. Disponível em: <<http://info.opersan.com.br/as-consequencias-do-desmatamento>>. Acesso em: 19 jul. 2019.
- ORDEM DOS FRADES MENORES. “JPIC – Justiça, Paz e Integridade da Criação”, (2022). Disponível em <http://fradesfranciscanos.com.br/quem-somos/jpic>. Acesso 19 maio 2022.
- PEREIRA, Pilato, *Justiça e paz com a criação. A ecologia em interação com Justiça e Paz na experiência prática e reflexiva do Conselho Mundial de Igreja*. Dissertação de Mestrado, PUCRS, 2012. Disponível em <https://1library.org/document/lq5d7lry-justica-criacao-interacao-experiencia-pratica-reflexiva-conselho-mundial.html>. Acesso 10 março 2022.
- REDA-Brasil. “Mensagem das águas do Brasil às águas do mundo”. Disponível em <https://agora-humanite.org/pt/chapitres/bresil/>. Acesso em 27 jun. 2022.
- SUSIN, Luís C. *A Criação de Deus*, Paulinas/Siquem, 2003.
- TERA. “poluição: lixo, esgoto e metais pesados ameaçam os rios do Brasil” (31/08/2021). Disponível em <https://www.teraambiental.com.br/blog-da-tera-ambiental/poluicao-lixo-esgoto-e-metais-pesados-ameacam-os-rios-do-brasil>. Acesso 19 maio 2022.

- TIEL, Gehard. “O processo conciliar de mútuo compromisso (pacto) para justiça, paz e integridade da criação”. *Estudos Teológicos*, v. 28, n. 2 (1988), 153-170.
- WOLFF, Elias. “Campanha da Fraternidade Ecumênica 2016: compromisso das igrejas pela vida no planeta”. *Encontros Teológicos*, vol. 3, nº 72, p. 13-25, 2015.
- WOLFF, Elias. *Águas para a vida”! Apelo aos povos e seus credos*. São Paulo: RECRIAR, 2019.

## A diversidade religiosa na *Fratelli tutti*

The religious diversity in *Fratelli tutti*

\**André Luiz Rossi*

\**Paulo Sérgio Lopes Gonçalves*

### Resumo

A carta encíclica *Fratelli tutti* do Papa Francisco foi recebida com grande apreço por todo o mundo. Estudada e lida nos mais diversos ambientes fora da Igreja, essa carta contribui para as questões sociais e demonstra recepção e impulso à diversidade. Além disso, Francisco estabelece o diálogo e o respeito à diversidade como pressupostos para uma amizade social verdadeira que seja capaz de gerar a fraternidade e a paz. Assim sendo, o objetivo deste artigo é demonstrar que Francisco respeita a diversidade religiosa e reconhece o valor das diversas religiões dentro do debate público e as potencializa aos processos de busca pela paz. A metodologia proposta é analisar a carta encíclica à luz das ciências da religião, buscando ressaltar os pressupostos que validam essa diversidade. Portanto, o resultado que esperamos é de demonstrar a coerência de Francisco, que elabora um relevante documento da doutrina social da Igreja e que, mesmo mantendo continuidade com seus antecessores, foi capaz de avançar na conscientização da importância para a religião católica em se abrir para o diálogo fraterno e para o reconhecimento do valor das outras religiões.

**Palavras-chaves:** Ciências da Religião; *Fratelli tutti*; diversidade religiosa; Papa Francisco.

\* Pós-graduado em Doutrina Social da Igreja pela Faculdade Dehoniana de Taubaté. Contato: [andluzrossi@gmail.com](mailto:andluzrossi@gmail.com)

\*Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG-ROMA). É Docente Pesquisador do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião. Contato: [paselogo@puc-campinas.edu.br](mailto:paselogo@puc-campinas.edu.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
26.05.2022

Aprovado em  
19.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós-graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

The encyclical letter *Fratelli tutti* of Pope Francis was received with great appreciation throughout the world. Studied and read in various environments outside the Church, this letter contributes to social issues, and demonstrates reception and impetus to diversity. In addition, Francis establishes dialogue and respect for diversity as presuppositions for a true social friendship that is capable of generating brotherhood and peace. Therefore, the aim of this article is to demonstrate that Francis respects religious diversity, and recognizes the value of the various religions within the public debate and enhances them to the processes of seeking peace. The proposed methodology is to analyze the encyclical letter in the light of the sciences of religion, seeking to highlight the assumptions that validate this diversity. Therefore, the result we hope is to demonstrate the coherence of Francis, who elaborates a relevant document of the church's social doctrine, and that even while maintaining continuity with his predecessors, he was able to advance in raising awareness of the importance for the Catholic religion in opening up to fraternal dialogue and recognizing the value of other religions.

**Keywords:** Sciences of Religion; *Fratelli tutti*; religious diversity; Pope Francis

## Introdução

Desde sua eleição, em março de 2013, o Papa Francisco tem manifestado apreço à diversidade. Logo no discurso de abertura do seu Pontificado, na praça de São Pedro, por ocasião da bênção *Urbi et Orbi*, o Papa demonstrava essa intenção, que certamente marcaria seu pontificado: “Rezemos por todo o mundo, para que haja uma *grande fraternidade*” (PAPA FRANCISCO, 2013a, *grifo nosso*). Nesse espírito, em seu programa de evangelização, apresentado na exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (2013b), o Papa explicitou a dimensão social de evangelização, realçando a necessária e urgente relação da Igreja com o mundo, mergulhando na efetiva realidade desse mundo, enaltecendo o diálogo social e inter-religioso como instância fundamental para que a Igreja contribua com a eficácia do evangelho na história humana. Por isso, surgiram desse programa as cartas encíclicas *Laudato Si* (2015) e *Fratelli Tutti* (2020), que possibilitaram respectivamente oficializar a categoria “ecologia integral” e vislumbrar a “fraternidade universal”. Essas cartas encíclicas irradiam o cuidado com a vida, a “amizade social”, e reforçam o sentido do diálogo e da “cultura do encontro” como elementos fundamentais para se construir uma cul-



tura mundial da paz, fundada na justiça e no amor entre os irmãos.

De acordo com o exposto, objetivamos neste artigo mostrar a diversidade religiosa presente no pensamento social do Papa Francisco, a partir da carta encíclica *Fratelli tutti*. Esse objetivo é justificado em função de que essa carta possui dois temas relevantes à contribuição do Papa e da Igreja católica para o mundo contemporâneo: a fraternidade e a amizade social. Esses temas manifestam um olhar para fora de si, que conota uma saída do egocentrismo pessoal para aqueles que estão à volta do sujeito e um impulso para um movimento de aguçamento da alteridade, de proximidade e de cooperação entre os povos. Para atingir esse objetivo, descrever-se-á analiticamente elementos biográficos do Papa Francisco, que denotam que sua própria vida é marcada pela constante busca de diálogo, em todas as suas dimensões, visando à fraternidade universal, que muito mais do que referir-se a um *status* geográfico, é fundamentalmente uma forma de derrubar muros dos preconceitos e das discriminações, e de construir pontes de amizade e convivência fraterna. Em seguida, expor-se-á o significado epistemológico, conforme textos do Papa Francisco, da fraternidade para os povos da Terra, para então realçar o diálogo como serviço para a realização da “fraternidade universal”.

## 1. De Bergoglio a Francisco: uma vida de busca de diálogo para a fraternidade

Essa abertura e essa valorização da alteridade que caracterizam o Papa Francisco se situam no próprio contexto de sua biografia. O Papa participou ativamente de grupo de pensadores da teologia do povo, considerada uma vertente da teologia da libertação (SCANNONE, 1993, p. 335-338), vindo a valorizar o diálogo com os povos, o protagonismo das periferias e o respeito às diferenças. Na condição de arcebispo de Buenos Aires, Bergoglio já tinha grande abertura à diversidade religiosa e, principalmente, ao diálogo entre as religiões como meio para se buscar mudanças sociais, mediante a valorização da Doutrina Social da Igreja, a criação da pastoral social e outras iniciativas denotativas de que os cristãos haviam de buscar o diálogo com os diversos setores da sociedade civil. Em 2001, ele promoveu a formação da Mesa de Diálogo Argentino, unindo vários representantes dos mais diversos setores e credos para juntos pensarem sobre

os problemas sociais que enfrentava a Argentina naquele momento (cf. PIQUÉ, 2014, p. 109). No ano seguinte, criou o Instituto de Diálogo Inter-Religioso, que tinha como membros representantes do Islã, do Judaísmo, do Catolicismo e da área da educação do Governo de Buenos Aires. Em 2003, antes da invasão norte-americana ao Iraque, Bergoglio aprovou a instalação de uma tenda de oração na Praça de Maio com representantes de diversas religiões, ideia essa que teve origem por parte do diretor da Casa para a Difusão do Islã.

Em seu movimento de diálogo com outrem, em 2004, Bergoglio se torna o primeiro cardeal primado da Argentina a entrar no prédio da AMIA (Associação Mutual Israelita Argentina). Essa instituição judaica havia sofrido um atentado em 1994 e ali morreram 85 pessoas. Bergoglio depositou uma coroa de flores e rezou diante do muro que faz memória das vítimas. O cardeal deixou registrado no livro de visitas a seguinte mensagem: “conta as areias do mar: assim será tua descendência; agradeço ao Senhor por ter permitido nesse dia, a este grãozinho de areia que sou, compartilhar um trecho do caminho com nossos irmãos mais velhos” (PIQUÉ, 2014, p. 110).

Em 2007, Bergoglio inaugurou o curso “Formação de lideranças em e para o diálogo inter-religioso” da Pastoral Universitária. Em 2009, participou de um retiro para padres e pastores promovido pela CRECES (Comunhão Renovada de Evangélicos e Católicos no Espírito Santo). Dentre muitos outros acontecimentos que podem ser lembrados, recorda-se ainda o acolhimento dado por Bergoglio a um pastor doente na casa dos padres, assumindo todas as despesas dele até a morte, e a um cônego anglicano por um período determinado, e a cessão da catedral de Buenos Aires para a cerimônia por ocasião da visita do patriarca da Igreja apostólica armênia (Cf. PIQUÉ, 2014, p. 110-111). Enfim, Bergoglio era conhecido por ser um bispo e cardeal que dialogava com outras religiões, dava abertura a encontros e celebrações ecumênicas e visitava pessoalmente sinagogas e lugares de cultos de outros líderes religiosos.

Em sua primeira carta encíclica, intitulada *Lumen Fidei* (2013), escrita em conjunto com seu antecessor o Papa Bento XVI, Francisco transparece a importância do respeito e do diálogo para a fé: “a fé não é intransigente, mas cresce na

convivência que respeita o outro” (LF n. 34). Para Francisco, a certeza da própria fé não pode fazer com que o crente endureça o coração frente às outras pessoas, àquelas que pensam diferente; pelo contrário, a verdadeira fé e a sua maturidade levam a pessoa que crê a se abrir ao diálogo com o outro, pois “longe de nos endurecer, a segurança da fé põe-nos a caminho e torna possíveis o testemunho e o diálogo com todos” (LF n. 34). Quando por ocasião de sua visita ao Brasil, ainda em 2013, diante de líderes da sociedade, Francisco brada: “diálogo, diálogo, diálogo. A única maneira para uma pessoa, uma família, uma sociedade crescer, a única maneira para fazer avançar a vida dos povos é a cultura do encontro” (FRANCISCO, 2013c). Essa insistência de Francisco no diálogo é algo notado com surpresa por muitos, desde sua eleição. Zygmunt Bauman, filósofo e sociólogo respeitado, em entrevista ao jornal L’Osservatore Romano diz:

Também fiquei impressionado com a ênfase que Bergoglio põe na prática do diálogo: um diálogo efetivo, que não deve ser conduzido escolhendo como interlocutores aqueles que, mais ou menos, pensam como você, mas se torna interessante quando você se confronta com pontos de vista realmente diferentes do seu. (*Apud* INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, 2013.)

Para Francisco, não há dificuldade em se compreender que a fé cristã católica tem em seu fundamento a unidade aberta à diversidade. Francisco se apropria do princípio da tensão polar elaborado por Romano Guardini, que, em sua dialética, compreende que a tensão gerada pela tese e antítese movimentada o concreto vivo, e a resolução não precisa se dar com a anulação de ambas para se formar uma síntese, mas a resolução se efetiva conservando ambos os polos. Para Guardini: “a teoria dos opostos é a teoria do confronto, que não acontece como luta contra um inimigo, mas como síntese de uma tensão fecunda, isto é, como construção da unidade concreta” (*apud* BORGHESI, 2018, p. 115). Assim, no pensamento Bergogliano, os polos não podem ser absolutizados e não precisam se excluir mutuamente, pois há a possibilidade de se resolver a tensão dos opostos em um plano superior. Desta forma, “multiplicidade e unidade constituíram os dois polos de uma tensão *ineliminável*. Uma tensão cuja solução era confiada, a cada momento, ao poder do Mistério divino que age na história” (BORGHESI, 2018b).

Ora, essa dialética adotada por Francisco permite que se compreenda a Igreja como una, porém aberta à multiplicidade. Para Francisco, não há contradição na abertura ao diálogo, muito menos dificuldade em reconhecer em outras religiões o agir de Deus. A multiplicidade presente na religião católica é apenas uma pequena parte da multiplicidade existente em todo o mundo e, longe de ser um problema, é justamente um dom.

No ‘Credo’ nós dizemos: ‘Creio na Igreja, una...’, ou seja, professamos que a Igreja é única e que esta Igreja é em si mesma unidade. Contudo, se olharmos para a Igreja católica no mundo, descobriremos que ela abrange quase 3.000 dioceses espalhadas por todos os Continentes: muitas línguas, tantas culturas! Aqui estão presentes Bispos de muitas culturas diversas, de numerosos países. Está o Bispo de Sri Lanka, o Bispo da África do Sul, um Bispo da Índia, aqui estão presentes em grande número... os Bispos da América Latina. A Igreja está espalhada pelo mundo inteiro! E, no entanto, os milhares de comunidades católicas formam uma só unidade. Como pode acontecer isto? (FRANCISCO, 2013b.)

## 2. Somos todos irmãos!

Lançada em 03 de outubro de 2020, a carta encíclica *Fratelli Tutti* pertence ao programa de Francisco contido na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, especificamente na dimensão social da evangelização, e se insere na esteira dos documentos da Doutrina Social da Igreja. Já é costume entre os documentos sociais, desde a *Pacem in Terris* de João XXIII, que as cartas encíclicas sejam dirigidas não somente aos fiéis católicos, mas também *a todas as pessoas de boa vontade*. Evidencia-se, portanto, nos documentos sociais, uma abertura ao diálogo com as pessoas de outras religiões e até mesmo com aquelas que não creem. Porém, Francisco vai além, e não só se dirige às pessoas de outras religiões, como também se põe em diálogo com elas. Mais ainda, essa relação é a base constituinte e inspiradora da carta encíclica *Fratelli tutti*, como bem evidencia o Papa:

Na redação da *Laudato si'*, tive uma fonte de inspiração no meu irmão Bartolomeu, o Patriarca ortodoxo que propunha com grande vigor o cuidado da criação, agora senti-me especialmente estimulado pelo Grande Imã Ahmad Al-Tayyeb, com quem me encontrei, em Abu Dhabi, para lembrar que

Deus ‘criou todos os seres humanos iguais nos direitos, nos deveres e na dignidade, e os chamou a conviver entre si como irmãos’. (FT n. 5)

Essa “convivência entre si como irmãos” se dá pela fraternidade, por isso mesmo o capítulo segundo da Encíclica é dedicado a embasar, através da parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37), a necessidade de enxergarmos o outro e assim nos tornarmos fraternos diante daquele que se manifesta no caminho da vida. Para Francisco, a fraternidade humana é equivalente à Paz Mundial e, para alcançá-la, não há outro caminho senão o diálogo fraterno – um diálogo aberto à diversidade e que respeite as diferenças do outro. Não é mais o desenvolvimento científico e tecnológico que é o novo nome para a paz (Cf. Pp. n. 76), mas sim a fraternidade universal.

A fraternidade “desafia-nos a deixar de lado toda a diferença e, em presença do sofrimento, fazer-nos próximos a quem quer que seja” (FT n. 81). A necessidade daqueles que estão caídos nas periferias deste mundo deve levar os cristãos a superar as diferenças para que possam socorrer aqueles que mais necessitam e que, independentemente da raça, religião, ou mesmo de qualquer outra dessemelhança, são presença de Cristo (cf. Mt 25, 35-45) para aqueles que creem. Para Francisco, a fraternidade é a base para uma verdadeira liberdade e igualdade. Sem fraternidade, a liberdade é restringida a medidas que privilegiam pessoas, grupos, e que geram pouca equidade, mas não real liberdade. De modo semelhante, é a crítica do Papa em relação à igualdade. Recorrendo ao seu princípio polar de que “a realidade é mais importante do que a ideia” (EG n. 231), ele evidencia que a igualdade não se faz com discursos, nem apenas com afirmações jurídicas que preconizam a igualdade, mas também e sobretudo com atitudes de fraternidade, pois, ainda que no direito todos sejam iguais, sem fraternidade, ainda haverá diferenças sociais que excluem as pessoas: “Tampouco se alcança a igualdade definindo, abstratamente, que ‘todos os seres humanos são iguais’, mas resulta do cultivo consciente e pedagógico da fraternidade” (FT n. 104).

Uma oposição à fraternidade é o crescente individualismo. Para Francisco, é ilusão o pensamento de que privilegiar indivíduos sociais de modo isolado possa gerar igualdade e fraternidade. Não há como pensar que a mera soma dos

interesses individuais seja capaz de gerar um mundo melhor para toda a humanidade (Cf. FT n. 105). Os males sociais, além dos problemas sociais específicos de cada região, tornam-se cada vez mais globais, haja vista a pandemia da Covid-19, que tem assolado o mundo nos últimos anos. Desta forma, pode-se entender que “o individualismo radical é o vírus mais difícil de vencer” (FT n. 105). A fraternidade ainda é o remédio mais eficaz contra esse vírus que há tempos gera desigualdade, exclusão e morte.

Por isso mesmo, o Papa Francisco não deixa de alargar o convite a todos os povos, não somente os cristãos: “Todos temos uma responsabilidade pelo ferido que é o nosso povo e todos os povos da terra” (FT n. 89). No entanto, é preciso superar o individualismo e a tentação de se fechar à sua própria comunidade, pois os desafios e contradições que o mundo apresenta são demasiadamente grandes para serem superados sozinhos. Assim, Francisco convoca:

As dificuldades que parecem enormes são a oportunidade para crescer, e não a desculpa para a tristeza inerte que favorece a sujeição. Mas não o façamos sozinhos, individualmente. O samaritano procurou um estalajadeiro que pudesse cuidar daquele homem, como nós estamos chamados a convidar outros e a encontrar-nos num ‘nós’ mais forte do que a soma de pequenas individualidades; lembremo-nos de que ‘o todo é mais do que a parte, sendo também mais do que a simples soma delas’. Renunciemos à mesquinhez e ao ressentimento de particularismos estéreis, de contraposições sem fim. (FT n. 78)

Mais uma vez, Francisco recorre a um dos seus princípios polares expressos na *Evangelii Gaudium*. Para superar o individualismo e gerar abertura e respeito a todos, é preciso que “a unidade seja superior ao conflito” (EG n. 226). Diante do outro e principalmente das diferenças, não se pode polarizar vivendo a indiferença ou cedendo à tentação do sincretismo, absorvendo o outro. É preciso que se preserve o contraste e que a resolução seja o respeito e o diálogo fraterno, capaz de gerar uma verdadeira amizade social.

Há uma contradição no mundo globalizado: apesar de termos facilmente acesso à informação e à comunicação com o outro, inclusive com aquele que está do outro lado do planeta, ainda assim, tornamo-nos distantes daqueles que estão fisicamente próximos de nós. Cada vez mais é preciso entender a mensagem de

Francisco que alerta: “a vida não é tempo que passa, mas tempo de encontro” (FT n. 66). Por isso mesmo, além da fraternidade, é necessária a amizade social que tem como pressupostos a vivência e a busca da verdade, o respeito pela dignidade humana e a cultura do encontro.

Para se chegar a uma amizade social, é preciso que as relações sociais estejam embasadas em alguns princípios universalmente válidos, em algumas verdades objetivas adquiridas após longa e ampla discussão coletiva. Desta forma, as leis que derivam desse diálogo maduro serão recebidas como algo construído por todos e que, portanto, devem ser respeitadas. Caso contrário, há o risco de as leis serem recebidas como imposições, pois, “quando é a cultura que se corrompe deixando de reconhecer qualquer verdade objetiva ou quaisquer princípios universalmente válidos, as leis só se poderão entender como imposições arbitrárias e obstáculos a evitar” (FT n. 207).

Um dos pilares para se viver a amizade social é “o amor que se estende para além das fronteiras” (FT n. 99) e que leva o ser humano a viver uma autêntica abertura ao universal. Porém, é necessária a abertura ao diálogo fraterno, um diálogo que não é somente expressão de opiniões, reafirmações de posições antagônicas e monolíticas. A ausência desse diálogo é sinal da falta de preocupação com o bem comum (Cf. FT n. 202). Francisco alerta dizendo que:

Muitas vezes confunde-se o diálogo com algo muito diferente: uma troca de opiniões exaltadas nas redes sociais, muitas vezes causada por uma informação da mídia nem sempre confiável. Não passam de monólogos que avançam em paralelo, talvez chamando a atenção dos outros pelo tom agressivo. (FT n. 200)

Desta forma, pode-se compreender que o diálogo social verdadeiro e saudável se dá quando se respeita o ponto de visto do outro e que, mesmo contraditório, há nele a possibilidade de contribuir com o debate sobre as questões sociais. Nesse diálogo saudável, os agentes envolvidos são capazes de reconhecer, apesar das diferenças, a legitimidade e a coerência diante do pensamento antagônico. Desta forma, Francisco cita a Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia, lembrando que, “desse modo, torna-se possível ser sincero, sem dissimular o que acreditamos, nem deixar de dialogar, procurar pontos de contato e

sobretudo trabalhar e lutar juntos” (FT n. 203).

Tanto no âmbito social quanto no religioso, é possível pensar em consenso diante de uma sociedade tão plural, porém não há outro caminho senão o diálogo: “em uma sociedade pluralista, o diálogo é o caminho mais adequado para reconhecer o que sempre deve ser afirmado e respeitado e que vai além do consenso ocasional” (FT n. 211). Entre as conquistas que uma sociedade madura e honesta pode ter ao desenvolver o diálogo e a busca de verdades fundamentais como norteadores, está o reconhecimento da dignidade humana.

Se devemos respeitar a dignidade dos outros em qualquer situação, isso significa que essa dignidade não é uma invenção nem uma suposição nossa, mas que existe realmente neles um valor superior às coisas materiais e independente das circunstâncias, o que exige um tratamento distinto. Que todo ser humano possui uma dignidade inalienável é uma verdade que corresponde à natureza humana, independentemente de qualquer transformação cultural. (FT n. 213)

O diálogo é a ferramenta por excelência para se conquistar a amizade social e a fraternidade. No entanto, é preciso lembrar que “o diálogo social autêntico inclui a capacidade de respeitar o ponto de vista do outro, admitindo a possibilidade de que nele contenha convicções ou interesses legítimos” (FT n. 203). Para isso, é preciso criar um pacto que tenha o respeito ao outro como pressuposto para o diálogo. Há no outro, para Francisco, um direito de singularidade que é preciso ser respeitado. Ficar indiferente ao outro por conta da cultura diferenciada, dos costumes diversos, é uma forma de violência. O que nos leva a pensar: o desconhecimento de alguns países de primeiro mundo e a indiferença em relação a países periféricos (América Latina e África por exemplo) estariam no pensamento do Pontífice ao escrever essas páginas?

Isso implica o hábito de reconhecer, ao outro, o direito de ser ele próprio e de ser diferente. A partir desse reconhecimento que se tornou cultura, torna-se possível a criação de um pacto social. [...] Por trás da rejeição de certas formas visíveis de violência, muitas vezes esconde-se outra violência mais sutil: a daqueles que desprezam o diferente, sobretudo quando as suas reivindicações prejudicam de alguma maneira os próprios interesses. (FT n. 218)



Além da busca por verdades e o reconhecimento da dignidade humana, temos a cultura do encontro constituindo, assim, um conjunto de elementos que fundamentam a amizade social. Esses elementos fundamentais manifestam alteridade concretizada na pluralidade e no respeito ao outro, que embasam o pensamento de Francisco, deixando evidente o reconhecimento pela diversidade. O respeito “implica o hábito de reconhecer, ao outro, o direito de ser ele próprio e de ser diferente” (FT n. 218). Desta forma, a cultura do encontro adquire uma grande importância, pois encontrar-se é superar as diferenças, é estabelecer diálogo e buscar coletivamente caminhos e soluções para as dificuldades que o mundo enfrenta. Resume bem o pensamento do Papa Francisco e suas ações a definição que ele redige:

Assim, falar de “cultura do encontro” significa que, como povo, somos apaixonados por querer encontrar-nos, procurar pontos de contato, construir pontes, planejar algo que envolva a todos. Isso tornou-se uma aspiração e um estilo de vida. O sujeito dessa cultura é o povo (...). (FT n. 216)

A proposta de Francisco é para que haja encontros que superem a oposição de um contra o outro. Francisco evoca a imagem do poliedro, figura geométrica de muitos lados, mas que formam uma unidade. Encontrar-se para Francisco é formar uma “sociedade em que as diferenças convivem integrando-se, enriquecendo-se e iluminando-se reciprocamente” (FT n. 215). Porém, é preciso lembrar que a cultura do encontro leva em consideração todos os lados do “poliedro”, propiciando que ninguém seja excluído do todo. Assim, Francisco não só abarca mais uma vez a diversidade, seja religiosa ou social, como dá valor e importância às periferias:

Na realidade, de todos se pode aprender alguma coisa, ninguém é inútil, ninguém é supérfluo. Isso implica incluir as periferias. Quem vive nelas tem outro ponto de vista, vê aspectos da realidade que não se descobrem a partir dos centros de poder onde se tomam as decisões mais determinantes. (FT n. 215)

Essa abertura ao diálogo e a amizade social deve ser vivida também pela Igreja frente às outras religiões. Diante desses valores, fraternidade e respeito

às diferenças, podemos entender a diversidade religiosa presente no pensamento do Papa Francisco na encíclica *Fratelli Tutti*. As outras religiões podem contribuir nesse caminho de construção, a partir da verdade de uma sociedade justa e fraterna:

As várias religiões, ao partir do reconhecimento do valor de cada pessoa humana como criatura chamada a ser filho ou filha de Deus, oferecem uma preciosa contribuição para a construção da fraternidade e a defesa da justiça na sociedade. O diálogo entre pessoas de diferentes religiões não se faz apenas por diplomacia, amabilidade ou tolerância. (FT n. 271)

Além disso, o Papa Francisco dá significativo passo no diálogo inter-religioso quando reafirma, usando da declaração do Concílio Vaticano II *Nostra Aetate*, o respeito às outras religiões e o reconhecimento de que há, sim, verdades contidas em outras doutrinas: “A Igreja valoriza a ação de Deus nas outras religiões e nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nessas religiões. Considera com sincero respeito seus modos de agir e de viver, seus preceitos e suas doutrinas (...)” (FT n. 277).

Há uma razão antropológica nessa abertura ao outro, pois tudo que é essencial para o ser humano diz respeito à Igreja. Encarnada nas diversas realidades, nos diversos lugares e em diferentes tempos, a Igreja é universal, católica e, por conseguinte, não se restringe a uma única realidade. Mais ainda, tudo que é relativo à pessoa merece atenção e interesse da Igreja. Tanto na esfera social como diante das outras religiões, é preciso reconhecer o valor dos grupos sociais, das culturas autóctones, da singularidade religiosa e da importância de reconhecer o que de bom há em cada um deles. Por isso mesmo, Francisco torna a reafirmar a necessidade da preservação da liberdade religiosa. Uma liberdade religiosa que seja para todas as religiões: “existe um direito humano fundamental que não deve ser esquecido no caminho da fraternidade e da paz: é a liberdade religiosa para as pessoas que creem de todas as religiões” (FT n. 279).

Enfim, o Papa Francisco manifesta grande reconhecimento à diversidade e, mais do que criticar essa pluralidade, ele lança possibilidades de diálogo e de mútuo reconhecimento. O Pontífice explicita que o amor de Deus não faz distinção, mas que tão somente ama, mediante o empenho por uma sociedade em que

todos se reconhecem como irmãos, havendo espaços para a diversidade cultural, para o pluralismo religioso e para as pessoas que não professam uma crença: “entre as religiões, é possível um caminho de paz. O ponto de partida deve ser o olhar de Deus, porque “Deus não olha com os olhos, Deus olha com o coração. E o amor de Deus é o mesmo para cada pessoa, seja qual for a religião. E se é um ateu, é o mesmo amor” (FT n. 281).

### 3. Fraternidade universal servida pelo diálogo inter-religioso

A carta encíclica *Fratelli Tutti* traz o sonho da fraternidade evocando universalidade, cuja compreensão requer melhor compreensão epistêmica. Em nome da universalidade, atrocidades já foram cometidas em forma de impérios, de nacionalismos totalitários e de imposições culturais e religiosas que trouxeram à tona genocídios e etnocídios. No entanto, a universalidade da fraternidade evocada pelo Papa Francisco não significa retomar modelos que foram violentos e propiciaram poder político, cultural, social e religioso a grupos – “partes” –, mas implementar um modelo que efetive a fraternidade, em que entre em vigor a dialética entre unidade e diversidade. Por isso, o modelo do poliedro, que havia sido desenvolvido na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, é evidenciado para que as partes se integrem, não como mera somatória, mas como constitutivas de simultaneidade e reciprocidade na formação e desenvolvimento do todo.

A universalidade da fraternidade há então de ser evocada a partir da própria realidade do universal, que é a perspectiva abordada pelo Papa Francisco: a perspectiva cristã. Assumir a fé cristã como perspectiva ou transversalidade na abordagem do universal da fraternidade implica realizar duas incursões fundamentais. A primeira é a de compreender a religião em sua complexidade fenomenal, que possui concretude nas formas religiosas situadas na linguagem verbal e ritual, mas fundamentalmente coloca o ser humano em relação com o transcendente (MIRANDA, 2021, p. 266-268) ou com a potência (ALES BELLO, 2014, p. 15-19), que denominamos Deus. Por isso, nenhuma realidade religiosa institucionalizada põe fim à religião, enquanto fenômeno que possibilita a relação do ser humano com Deus – transcendente ou potência –, mas que suas expressões, por mais que denotem a autocomunicação de Deus ao ser humano,

não esgotam o mistério, que, na perspectiva cristã, é o mistério de Deus *absconditus et revelatus*, infinito, inexaurível e inefável. A universalidade então não é tornar unívoca uma forma e impô-la às realidades diversas, mas propiciar que a diversidade se efetive como manifestações de singularidades, simultaneamente marcadas por suas identidades próprias e pelo espírito de abertura à alteridade, pela qual torna possíveis a comunicação entre os diferentes e a convivência *oikouménica*, que possui um *ethos* comunitário incisivo na efetividade da fraternidade. Desse modo, a fraternidade universal, na perspectiva cristã, ainda que concebida na maneira do cristianismo compreender o mundo e o ser humano, denota a ultrapassagem de fronteiras, o acolhimento ao outro em sua própria “*autrement*”, superando preconceitos e discriminações, dispondo-se a acordos que impulsionem ações de cooperação entre os povos, visando à construção real da justiça e da paz.

A segunda incursão corresponde ao diálogo, tão caro e necessário ao Papa Francisco, para que a humanidade viva sob a égide da paz. É importante ressaltar que a própria palavra diálogo, que etimologicamente provém de *dien* – luz – e *logos* – que pode ser traduzido por sabedoria – diz o que é essencialmente: luz sapiencial. O diálogo se efetiva por dois polos que se dispõem a um processo de comunicação, em que ambos têm oportunidade de falar e escutar em seu respectivo tempo oportuno, encontrando juntos resultados consensuais. O diálogo não é violento, ainda que tenha possibilidade de ser tenso, mas é marcado pela serenidade, respeito às diferenças, abertura para a novidade e disposição permanente para o consenso. Por isso, o espírito essencial do diálogo é comunicação permeada pelo afeto que conduz ao consenso, que supera a possibilidade de litígio e desunião, e constrói possibilidade espaciais e temporais de comunhão.

O diálogo não deve ser apenas um momento da via dos seres humanos e da sociedade em que convivem, mas um instrumento horizontal denotativo de transcendência no interior da história da humanidade. Uma das formas do diálogo se efetivar em contribuição para a fraternidade universal é o diálogo inter-religioso (LOPES SANCHES, 2021), em função de que a religião corresponde à relação dos seres humanos com o transcendente ou a potência, que chamamos de Deus. É evidente que, para o Papa Francisco, o diálogo é constitutivo da “cul-

tura do encontro” e, por conseguinte, o diálogo inter-religioso há de ser também uma cultura, consolidada a partir de sua própria história, cujas marcas teológicas se encontram na “teologia do cumprimento”, na “teologia das religiões” (KNITTER, 2008), na “teologia do pluralismo religioso” (DUPUIS, 1997) e na teologia hermenêutica inter-religiosa (GEFFRÉ, 2006), todas amparadas na soteriologia cristã de caráter universal (MIRANDA, 2003, p. 353-360) e na pneumatologia denotativa de que o Espírito Santo liberta do pecado, da lei, orienta o agir humano, garante a vida além da morte e possui uma ação tão ampla que apresenta, de algum modo, a verdade divina nas religiões (MIRANDA, 2021, p. 269-271).

A “cultura do encontro” entre as religiões é caminho para a superação do proselitismo religioso e do exclusivismo soteriológico, e para o estabelecimento de relações marcadas pelo respeito, corresponsabilidade e busca permanente da verdade. O diálogo inter-religioso a ser desenvolvido no interior da “cultura do encontro” há de concentrar-se na promoção do “bem comum”, elemento fundamental para que as religiões despojem e se abram ao diálogo que pode se desenvolver no âmbito teológico, buscando elementos comuns e se respeitando mutuamente nas diferenças. No âmbito social, as religiões possuem enorme potencial para que, com o “olhar de Deus” (FT n. 281), permaneça sobre o mundo. Abre-se então a possibilidade de que o diálogo inter-religioso seja um dispositivo para a emergência de uma ética que impulse a política centrada no “bem comum”, uma sociedade justa e uma cultura de paz, em que os povos possam conviver fraternalmente e estabelecer formas de cooperação uns com os outros.

O diálogo inter-religioso torna-se, então, um serviço ao gênero humano, marcado pela diversidade cultural e religiosa, imbuído de injustiças estruturais em termos sociais e econômicos e carente de uma nova política que traga à tona o “bem comum”. Trata-se de um serviço em que as religiões, unidas no vigor do que têm em comum e na ternura do que é diferente, superam a guerra, o proselitismo e o fundamentalismo da letra de seus livros e ritos, para construir relações que propiciem a elevação da dignidade do ser humano em sua condição de *humanum*. Além disso, o diálogo inter-religioso evoca o cuidado com a “casa comum”, assaz desenvolvido pelo Papa Francisco em sua carta encíclica *Laudato*

Si e que já vinha sendo evocado anteriormente em teologia (MOLTMANN, 1993) para a construção de uma “ecologia integral”, que propicia que a *creatio continua*, amparada na *creatio originalis* – abençoada, santificada e habitada por Deus –, seja o caminho para a *creatio nova*, marcada pela convivência fraterna das diversas criaturas.

## Conclusão

Ao final deste artigo urge retomar o objetivo e o percurso realizado, e apontar elementos sistemáticos, inferidos ao longo desse percurso. O nosso objetivo sempre foi o de mostrar a diversidade religiosa presente no pensamento social do Papa Francisco, tomando a carta encíclica *Fratelli tutti* como nossa fonte primária. Justificamos esse objetivo mediante o próprio conteúdo da referida carta encíclica, que nos remete à fraternidade universal e a amizade social. Ademais, o próprio pontificado de Francisco tem se constituído de abertura à diversidade, de acolhimento à diferença e cuidado para a efetividade da unidade, sem confundí-la com uniformidade. Por isso, a imagem do poliedro, utilizada por Francisco na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, que concebemos como sua carta magna de evangelização, é fundamental para compreender que a unidade é superior ao conflito e por conseguinte, não suprime as diferenças. A contrário, a acolhe a potencializa para a unidade e para o respeito à própria alteridade dos sujeitos envolvidos na evangelização e na constituição da fraternidade universal.

Para atingir o objetivo proposto, visualizamos elementos da biografia de Francisco, denotativos de seu *status spiritualis* de abertura, acolhimento e cuidado com a diversidade. Em seguida, mostramos como a carta encíclica *Fratelli Tutti* a diversidade é uma realidade e uma potência para derrubar os muros da marginalização, da exclusão, da violência, dos preconceitos e discriminações, e para construir pontes que possibilitem a fraternidade universal e a amizade social. Como decorrência a decifração hermenêutica dessa carta encíclica, enfatizamos a universalidade da fraternidade e o diálogo inter-religioso como elementos reais que possibilitam a unidade do gênero humano, respeitando a sua diversidade cultural e religiosa, e elaborando um *ethos* efetivamente comunitário entre os povos.

A abertura à diversidade religiosa, seu reconhecimento e a constatação de que é preciso estabelecer um diálogo entre as diversas religiões é um dado essencial quando se pensa a teologia atual. Francisco, porém, estabelece, na carta encíclica *Fratelli tutti*, pressupostos que norteiam não só as relações dos cristãos com outras religiões, mas também frente à diversidade social presente no mundo todo.

Francisco propõe uma hermenêutica do respeito e do reconhecimento, cuja base é uma dialética na qual não se excluem os diferentes. A fraternidade é proposta como fundamento das relações sociais, tendo como princípios o diálogo e o respeito às diferenças, para que seja possível a geração de uma amizade social profícua que traga solidariedade, igualdade e verdadeira liberdade entre as pessoas e entre os povos. O reconhecimento de Francisco à diversidade gera naturalmente como conclusão o respeito à diversidade religiosa e cultural, pois a Igreja Católica deve, por sua própria essência universalista, abrir-se ao diálogo fraterno e ao respeito às outras religiões e outras configurações étnicas e culturais, para que o sonho da fraternidade se torne realidade na história.

## Referências

- ALES BELLO, Angela. Il senso del sacro. Dall'arcaicità alla desacralizzazione. Roma: Castelvechi, 2014.
- BORGHESI, Massimo. Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual. Petrópolis: Vozes, 2018.
- BORGHESI, Massimo. O “pensamento” do Papa Francisco. Entrevista com Massimo Borghesi. Instituto Huamitas Unisinos. 24 maio 2018b. Notícias. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/579298-o-pensamento-do-papa-francisco-entrevista-com-massimo-borghesi>, Acesso em: 23 fev. 2022.
- DUPUIS, Jacques. Verso una teologia Cristiana del pluralismo religioso. Brescia: Queriniana, 1997.
- FRANCISCO, PAPA. Audiência Geral do dia 25 de setembro de 2013. Vaticano. 2013b. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2013/documents/papa-francesco\\_20130925\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130925_udienza-generale.html). Acesso dia 13/04/2022.
- FRANCISCO, PAPA. Primeira saudação do Papa Francisco. Vaticano. 2013a. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130313\\_benedizione-urbi-et-orbi.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html). Acesso dia 13/04/2022.

- FRANCISCO, PAPA. Encontro com a classe dirigente do Brasil. 2013c. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-franc\\_20130727\\_gmg-classe-dirigente-rio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/july/documents/papa-franc_20130727_gmg-classe-dirigente-rio.html). Acesso dia 16/05/2002.
- FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica Fratelli tutti. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- FRANCISCO, Papa. Carta Encíclica Lumen Fidei. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- GEFFRÉ, Claude. De Babel à Pentecôte. Essais de Théologie interreligieuse. Paris: Éditions du Cerf, 2006.
- INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. A resistência à felicidade substitutiva e o futuro da Igreja: entrevista com Zygmunt Bauman. 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/171-noticias/noticias-2013/524838-a-resistencia-a-felicidade-de-substitutiva-e-o-futuro-da-igreja-entrevista-com-zygmunt-bauman>. Acesso dia 16/05/2022.
- KNITTER, Paul F. Introdução às Teologias das Religiões. São Paulo: Paulinas, 2008.
- LOPES SANCHES, Wagner. A encíclica fratelli Tutti e o diálogo inter-religioso, in Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 81, n. 319, p. 28-294, 2021.
- MIRANDA, Mário França. Fraternidade: uma noção universal?. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis, v. 81, n. 319, p. 264-279, 2021.
- MIRANDA, Mário França. As religiões numa única economia salvífica. In GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes – TRASFERETTI, José (orgs.). Teologia na Pós-modernidade. Abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 235-260.
- MOLTMANN, Jürgen. Deus na criação. A doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993.
- PIQUÉ, Elisabetta. Papa Francisco: Vida e Revolução. São Paulo: LeYa, 2014.
- SCANNONE, Juan Carlos. A Teologia da Libertação. Caracterização, correntes, etapas, In NEUFELD, Karl H. (org.) Problemas e Perspectiva de Teologia Dogmática. São Paulo: Loyola, 1993, p. 321-346.



## Conversão pastoral para uma transformação missionária *ad gentes* nos documentos de Santo Domingo, Aparecida e *Evangelii Gaudium*

Pastoral conversion to a missionary transformation *ad gentes* in the documents of Santo Domingo, Aparecida and *Evangelii Gaudium*

\*Nadi Maria de Almeida

### Resumo

Este artigo traz uma análise e reflexões sobre conversão pastoral para uma transformação missionária na Igreja, no sentido *ad intra* e *ad extra*, a partir dos documentos de Santo Domingo, de Aparecida e da *Evangelii Gaudium*. Considera a partir dos três documentos o paradigma da conversão pastoral como conversão missionária da Igreja para maior relevância e credibilidade de sua atuação no mundo contemporâneo. Busca definir o conceito e aponta a conversão como transformação missionária da Igreja segundo a *Evangelii Gaudium*, e fundamenta a conversão pastoral na missão *ad gentes*. Salienta a necessidade e urgência da *metanoia* pastoral e missionária da Igreja, em nível estrutural, da mentalidade e das atitudes.

**Palavras-chave:** Conversão Pastoral; Documentos da Igreja; Missão *Ad Gentes*

### Abstract

This article brings an analysis and some reflections on pastoral conversion for a missionary transformation in the Church in the *ad intra* and *ad extra* sense, from documents:

\*Doutora em teologia como foco em Missão, pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR. Contato:nadinadimaria@gmail.com

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
03.04.2022  
Aprovado em  
21.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

Santo Domingo and Aparecida as well as from the *Evangelii Gaudium*. It considers from these three documents, the paradigm of pastoral conversion as missionary conversion of the Church to its greater relevance and credibility of its action in the contemporary world. Search defines the concept and points out conversion as a missionary transformation of the Church according to *Evangelii Gaudium*, and treats pastoral conversion in mission ad gentes. Emphasizes the necessity and urgency of the Church's pastoral and missionary metanoia, at the structural level, of the mentality and attitudes.

**Keywords:** Pastoral Conversion; Church's documents; *Ad Gentes* Mission

## Introdução

**A**pós o Concílio Vaticano II várias conferências e discussões foram realizadas e documentos redigidos a respeito da ação missionária da Igreja. Notou-se que ainda permanecem estruturas colonialistas que precisam ser convertidas e decolonizadas. Por um lado, percebe-se que não há possibilidade de viver sem estruturas e, por outro, sente-se que além de criar obstáculos para um bom andamento da evangelização, elas dificultam o que chamamos a conversão pastoral. Entendemos a pastoral como o cuidado que a Igreja tem para com a realidade que clama. A conversão remete aos dois âmbitos: no pessoal, as mudanças de atitudes e no social, aproximação das realidades a partir da compaixão. Este artigo analisa os caminhos para a missão a partir de uma renovação missionária que parte de uma profunda conversão pastoral. Apresenta algumas reflexões para atividade missionária da Igreja no mundo atual a partir do convite à conversão apresentada nos documentos das Conferências Episcopais de Santo Domingos (SD, 1992) e Aparecida (DAp, 2007), da Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG, 2013) e de diversos autores que tratam do assunto.

O objetivo deste trabalho é abordar os caminhos para a missão a partir da renovação missionária e da profunda conversão pastoral proposta pelas duas Conferências Episcopais Latino-americanas: a de Santo Domingo e de Aparecida, e ainda, do convite à conversão pastoral como conversão missionária da Igreja, sugerida na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Tais objetivos

são colocados numa tentativa de clarear conceitos e apontar um direcionamento ao caminho que devemos trilhar para uma transformação interior e exterior da Igreja atuante no mundo contemporâneo.

Para alcançar os objetivos propostos o trabalho primeiro esclarece o que se entende por conversão pastoral nos documentos de Santo Domingo e de Aparecida. A seguir analisa a conversão pastoral como transformação missionária da Igreja a partir da *Evangelii Gaudium*. E por último desdobra a ponderação e reflexão missionária sobre a conversão pastoral na missão *ad gentes*, que segundo Brighenti (2013, p. 99) é “a tomada de consciência” da ação do Espírito no mundo, ou seja, fora da comunidade Cristã, onde também germinam frutos do Reino de Deus.

## 1. Conversão pastoral nos documentos do Magistério Latino-Americano

Diante da realidade e do contexto atual de pós-modernidade, a Igreja depara com dificuldade de caminhar e responder a todos os desafios que esta sociedade apresenta. Segundo Conrado (2011, p. 83), a Igreja se encontra com dificuldade de motivar as pessoas, de formá-las, “para o processo de evangelização, de adequar sua atuação às culturas, estruturas próprias do novo tempo”. Mesmo que desde o Vaticano II a Igreja vem se renovando e levando avante sua missão é preciso ser mais ousados e abrangentes. O mesmo autor afirma que “é preciso novas estruturas, diferentes estratégias”, e em especial uma transformação de si própria. Ou seja, é preciso uma profunda e sincera conversão.

Conversão<sup>1</sup> significa uma transformação interior e exterior ou uma modificação que acontece na vida que muda totalmente de caminho, de direção e de sentido. É quando acontece a mudança radical de um caminho torto para

---

1. “Conversão traduz a palavra grega *metanoia*. *Metá* de *metamorfose*, mudança de forma, e *noia* de *paranoia*. Conversão é mudança de cabeça, portanto. É mudança de mentalidade, de conceitos, de sonhos, de objetivos de vida [...]. Mudar o objetivo pessoal de domínio, de senhorio, de ser servido, pelo objetivo coletivo de realizar o projeto de Deus, de construir a Igreja de Jesus Cristo, de servir o povo de Deus para que ele seja sujeito, e não objeto a ser manipulado”. Conversão, mudança completa de rumos na vida para ser verdadeiros discípulos de Jesus Cristo, contribuindo “para formar uma Igreja que seja verdadeiro sacramento de salvação para a humanidade.” (PRADO, 2014, p. 1).

um caminho correto, de uma direção extraviada e sem rumo, para uma direção certa que tem sentido e ponto certo de chegada.<sup>2</sup> Os documentos do Magistério da Igreja Latino-Americana conceituam conversão como um discernimento dos caminhos tomados para uma mudança radical, uma conversão que leva a tomar novos caminhos, nova direção diante do clamor do povo por justiça e vida digna. Amplia a dimensão do conceito adicionando a necessidade de uma conversão pastoral.

Os Documentos de Santo Domingo e de Aparecida oferecem novos caminhos por meio da “conversão pastoral que leva a promover a comunhão, a participação, o diálogo, a corresponsabilidade, e a buscar meios e instrumentos marcados pelo encontro com Cristo” (CONRADO, 2011, p. 84).

A Igreja Latina Americana e Caribenha com a Conferência Episcopal de Santo Domingo (1992), falou da exigência de uma renovação eclesial que precisa de uma *metanoia* pastoral. Uma conversão que abarca e transforma todas as dimensões da vida, pessoal e comunitária para uma relação de paridade. Abrange mudança de pensamentos, atitudes, ações, e das estruturas, para que a presença da Igreja seja relevante, visível e concreta, sinal e instrumento de amor e salvação universal (cf. SD, 1992, n. 5). Isto exige uma profunda conversão (cf. Mc 1,15; Mt 4,17), uma ruptura com toda forma de egoísmo num mundo marcado pelo pecado (cf. Mt 7,21; Jo 14,15), ou seja, uma adesão ao anúncio das bem-aventuranças (Mt 5,1-10) (SD, 1992, n. 5).

Assim sendo, demanda uma conversão da mentalidade e do coração para uma renovada evangelização. Santo Domingo fala de uma conversão coerente com os apelos do Concílio Vaticano II que é um chamado que inclui: consciência, práxis pessoal e comunitária, as relações, autoridades, estruturas, e dinamismo a fim de tornar a presença da Igreja cada vez mais clara “enquanto sinal eficaz, sacramento de salvação universal” (SD, 1992, n. 9; 30).

A Conferência de Santo Domingo lembra que a Igreja carrega e tem o dever de oferecer a mensagem de libertação fecunda, que recria, desenvolve e leva a

---

2. O que fez o Concílio Vaticano II, uma reviravolta, tomou uma nova direção, para isso exige coragem e convicção.

transformação da mente e do coração, a fim de reconhecer a essência e “dignidade de que cada pessoa predispõe” ao serviço de amor aos outros (cf. SD, 1992, n. 158).

Descobrir nos rostos sofredores dos pobres o rosto do Senhor (Mt 25,31-46) é algo que desafia todos os cristãos a uma profunda conversão pessoal e eclesial. [...]. Os rostos humilhados por causa de sua própria cultura, que não é respeitada, quando não desprezada; os rostos angustiados dos menores abandonados que caminham por nossas ruas e dormem sob nossas pontes; os rostos sofridos das mulheres humilhadas e desprezadas; os rostos cansados dos migrantes que não encontram digna acolhida; os rostos envelhecidos pelo tempo e pelo trabalho dos que não têm o mínimo para sobreviver dignamente (cf. CECAM, DT 163). O amor misericordioso é também voltar-se para os que se encontram em carência espiritual, moral, social e cultura (SD, 1992, n. 178).

Em 2007 a Conferência Episcopal de Aparecida retomou o tema da conversão pastoral para uma Igreja “em estado permanente de missão”.

O Documento de Aparecida (DAp, 2007), no número 370, aponta para uma conversão abrangente, que pula fronteiras e vai muito além dos trabalhos tradicionais e conservadores da paróquia; sai e vai além dos limites e cercas do “mundinho” da comunidade local. Seria passar de uma pastoral apegada e centrada aos sacramentos, um modelo conservador, fixado em apenas aumentar os membros na Igreja, para uma pastoral missionária, isto é, aberta, inclusiva e pluralista. Uma pastoral de saída do egoísmo, das estruturas clericalistas, fechadas nos escritórios e altares, para a rua, rumo ao povo especialmente aos excluídos e descartados pela sociedade. Significa arregaçar as mangas para pôr a mão na massa; tirar as sandálias, para pisar com profundo respeito em solo do “outro”; despir dos medos e inseguranças, dos preconceitos que cercam os pobres; para olhá-los com a ternura e a misericórdia de Deus.<sup>3</sup>

Conrado (2011, p. 83) afirma que na conferência de Aparecida se insistiu no caráter missionário da Igreja que deve atingir todas as suas instâncias, para que haja uma transformação geral; interiormente, baseada no encontro com Cristo

---

3. É um convite a ver o outro, observar as diferenças, com as lentes de Deus. Por exemplo, convida a deixar de ver o pobre, o negro, o mendigo como pessoas perigosas e malfeitoras, para ver neles a imagem e semelhança de Deus.

e que transpareça exteriormente em ações concretas para transformação do mundo.

No Documento de Aparecida (2007) encontramos que na América Latina a “opção preferencial pelos pobres” (n. 396), determina uma Igreja que seja a “casa dos pobres” (n. 524), samaritana (n. 27), com estruturas abertas para acolher a todos e para sair ao encontro dos pobres e excluídos da sociedade (n. 412). Todas e todos são convidados a comprometer-se para uma atitude de conversão pastoral, que demanda escuta atenta ao Espírito a fim de discernir o que Ele está falando às Igrejas (Ap 2,29) por meio dos sinais dos tempos em que Deus se manifesta (n. 366).

A conversão pastoral é uma requisição indispensável para que a Igreja e seus agentes movam-se para além da pastoral conservadora, para uma pastoral totalmente missionária. Para isso, é preciso ter coragem de fazer uma séria revisão, humildemente pedir perdão, mudar de vida, de mentalidade e ações (DAp, 2007, n. 365) e tomar corajosamente novos rumos, novas atitudes com novas atividades totalmente missionárias.

Segundo Brighenti (2008b, p. 97), é preciso mais ardor e comprometimento missionário e novas metodologias e procedimentos para assistir às pessoas. “Muitos católicos vivem e morrem sem a assistência da Igreja”. Faltam agentes de pastorais bem formados, por carência de uma adequada e consistente estrutura que os forme. Falta abertura, delicadeza e amor para com o próximo, falta sensibilidade, ternura e misericórdia. A proposta de um estado permanente de missão nos leva a pular todos os tipos de fronteiras existenciais. Esta atitude traz transformação, para ambas as partes, porque a conversão pastoral se dará em contato com a realidade junto e entre os marginalizados, abandonados e excluídos, é no contato com eles que a Igreja e seus discípulos se transformam.<sup>4</sup>

A conversão pastoral no documento de Aparecida traz indicações bem concretas que se fossem corajosamente assumidas pela Igreja, esta demonstraria mais coerência com a renovação do Concílio Vaticano II que não ignorou, mas

---

4. A evangelização, a conversão e a transformação começam com a instituição Igreja, com suas estruturas e seus agentes, pois só assim poderá passar uma mensagem credível, ser sinal do Reino no mundo e seus agentes verdadeiras testemunhas do Evangelho, ou seja, verdadeiramente discípulos missionários de Cristo.

se engajou em diálogo com os desafios da contemporaneidade. Que viu a necessidade de desinstalar-se para tornar-se uma Igreja totalmente missionária. Uma decisão evangelizadora que promove a vida e a cultura.<sup>5</sup> Além disso, Aparecida acolhe e expande a proposta do Vaticano II que explicita a distinção entre Igreja e Reino de Deus deixando claro que a presença e ação do Espírito, não estão presas ao cercado da Igreja. Com isso, supera a centralidade da Igreja, colocando-a em seu devido lugar, ou seja, a serviço do Reino de Deus. Por conseguinte, nos ajuda a tornar-nos companheiros de caminho e de trabalho a favor da humanidade, sem distinção de credo, pertença religiosa, ou dos não religiosos professantes de um “humanismo aberto ao absoluto”. Essa tomada de consciência, Brighenti (2008a, p. 86) chama, de “conversão pastoral”.

O Documento de Aparecida, no número 213, adverte para necessidade de uma conversão mental e das estruturas de toda Igreja, sobretudo da hierarquia. Destaca a necessidade da participação comunitária nos processos “do discernimento, da tomada de decisão, do planejamento”, visando dismantelar o estilo piramidal que sempre atrapalha e vai contra os princípios do Evangelho. Jesus sendo Senhor e Rei se fez servo (cf. Fl 2,6-8) da comunidade e em meio à sociedade. Não acomodou-se em um trono, saiu em meio do povo nas “periferias” em meio aos sofrendores.

A missão hoje precisa ser renovada com a exigência da conversão pastoral. Necessita coragem para e voltar às fontes da *Missio Dei*, fonte da missão libertadora e transformadora de vida. O Evangelho provoca transformação e desafia a deixar o conservadorismo do estilo de pastoral do passado e abrir-se ao novo, para responder às necessidades do presente. Isso significa coragem e força para fazer a passagem da “pastoral de conservação” para uma “pastoral evangelizadora”, de estilo circular e não piramidal (BRIGHENTI, 2013, p. 94).

A conclusão é que ainda temos um longo caminho de transformação e purificação, o qual é um processo lento, com idas e vindas, que estamos vendo desenrolar desde a corajosa abertura proposta pelo Vaticano II. Assim como, a

---

5. A vida e a cultura são dons de Deus, promovê-las é um dever da Igreja. A conversão pastoral convida para abrir-se a todos e a todas as realidades dos povos da terra. Esta abertura traz mudança de vida e transformação da mentalidade e das atitudes.

esperança e utopias para futuros melhores, com o contínuo convite à “conversão pastoral como conversão missionária” do Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* (EG).

## 2. A conversão pastoral como transformação missionária da igreja segundo a *Evangelii Gaudium*

A exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) traz as características e o significado da identidade da Igreja “em saída”, por natureza missionária, com a esperança de que toda Igreja se dedique por operar as medidas mandatórias que facilitem o progresso na via de uma conversão pastoral missionária. A Igreja não pode se acomodar ou ignorar as coisas como estão, por isso, convoca toda a Igreja a entrar num “estado permanente de missão” (DAP, 2007, n. 551; EG, 2013, n. 25).

A missão nasce e se realiza em encontros. A alegria do encontro com Cristo transforma e move a ir ao encontro de outros.

Se não estivermos convencidos disto, olhemos para os primeiros discípulos, que logo depois de terem conhecido o olhar de Jesus, saíram proclamando cheios de alegria: ‘Encontramos o Messias’ (Jo 1,41). A Samaritana, logo que terminou o seu diálogo com Jesus, tornou-se missionária, e muitos samaritanos acreditaram em Jesus ‘devido às palavras da mulher’ (Jo 4,39). Também São Paulo, depois do seu encontro com Jesus Cristo, ‘começou imediatamente a proclamar [...] que Jesus era o Filho de Deus’ (At 9,20; cf. EG, 2013, n. 120).

Neste encontro com Cristo acontece uma transformação na vida das pessoas que se abrem a outras para partilhar da alegria desse encontro.

Para uma maior e sincera lealdade a Cristo e a sua missão o Concílio Vaticano II chamou a Igreja à conversão, à “reforma permanente de si mesma” (*Ecclesia semper reformanda*). Sendo a Igreja, uma “instituição humana e terrena”, carece constantemente dessa reforma (EG, 2013, n. 26).

A conversão pastoral e missionária é uma exigência para a comunidade de fé arraigar a “consciência de si mesma” e analisar “sobre seu ministério” e sua atuação no mundo (cf. EG, 2013, n. 26). Esta atitude a impulsionará a escancarar as portas e sair; em direção às periferias, aos pobres, aos caídos à margem. A for-



mulação da mensagem nestes contextos periféricos deve ser ativa e não passiva, de atitudes e ações concretas. Não é um sair curioso só para ver, mas um sair misericordioso que estende a mão, os braços para abraçá-los e os levantar, para curá-los e lhes restaurar as forças. Assim sendo, “o sentido da vida se encontra e se realiza à medida que é ofertada”, ou seja, na doação e serviço de amor aos outros. Isso é como a *Evangelii Gaudium*, no número 10, caracteriza verdadeiramente a realização da missão.

Nesta mesma Exortação Apostólica o Papa Francisco partilha seu sonho para missão da Igreja:

Sonho com uma opção missionária capaz de transformar tudo, para que os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e toda a estrutura eclesial se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à auto-preservação. A reforma das estruturas, que a conversão pastoral exige só se pode entender neste sentido: fazer com que todas elas se tornem mais missionárias, que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de ‘saída’ e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade. Como dizia João Paulo II aos Bispos da Oceania, ‘toda a renovação na Igreja há de ter como alvo a missão, para não cair vítima duma espécie de introversão eclesial’ (EG, 2013, n. 27).

A *Evangelii Gaudium* (2013, n. 28) “propõe uma revisão da situação atual das paróquias”, que com suas diversas realidades e forças solicitam a amabilidade e a capacidade criadora e missionária do ministro e da comunidade de fé. Por isso, o apelo à conversão e transformação deve acontecer a partir das estruturas da Igreja com ordem de abrir suas portas não só aos centros, mas em especial as saídas devem ser em direção às periferias (n. 30). Apela ainda para “ser fermento de Deus no meio da humanidade” com mensagens de vida e esperança que reanime e potencialize as forças para a caminhada. Ser um ambiente onde se encontra acolhida, ternura, compaixão, gratuidade e amor incondicional onde os “pequenos” do Reino se sintam bem vindos, “amados, perdoados e reanimados com a força do Evangelho” (EG, 2013, n. 114).

Papa Francisco também pede uma Igreja samaritana e “pobre como os po-

bres” (EG, 2013, n. 198) uma Igreja que esteja presente onde a vida estiver mais ameaçada e marginalizada. Uma Igreja que não pare e nem se cale diante da necessidade do outro, mas que esteja em estado permanente de missão.

O Decreto *Ad Gentes* (AG), do Vaticano II (1965), sobre a atividade missionária da Igreja, no número 2, afirma que “a Igreja é por sua natureza missionária”. Ela nasce da missão e não é a missão que precede dela. Destarte, ao ser enviada a Igreja cumpre sua razão de ser e existir no mundo.

Em Pentecostes, a comunidade estava reunida, e pelo Espírito recobra sua força e coragem para sair e proclamar a Boa Notícia. Aconteceu a abertura missionária à Luz do Espírito que impulsionou os discípulos a ir além das fronteiras do judaísmo, a todos os povos e nações (cf. At 8,17; 9,42; 10,45; 11,21).

Segundo Boff (2017), o Cardeal Bergoglio escolheu o nome Francisco porque percebeu “que a Igreja está em ruínas pela desmoralização dos vários escândalos que atingiram o que ela tinha de mais precioso: a moralidade e a credibilidade” da Igreja primitiva. Segundo o autor, o Papa Francisco (como São Francisco de Assis) é chamado a restaurar a Igreja.<sup>6</sup> É o plano e a concepção da Igreja livre de poder e do eclesiocentrismo, mas iluminada e impulsionada pelo Espírito de Cristo, que ama e vai aos mais necessitados. Igreja pobre, fora dos palácios, longe dos galanteios, com a “centralidade ao Povo de Deus” onde todos são incluídos, amados e cuidados, como membros de uma mesma família. Igreja sinal de libertação, que está para servir e não ser servida. O Papa Francisco pede que façamos juntos esse caminho de restauração e reconstrução (BOFF, 2017, p. 1).

Na tarefa de repensar as estruturas, estilos e métodos de evangelização a *Evangelii Gaudium*, no número 33, dá uma pista: sermos criativos e ousados; vencer a repetições e falta de criatividade, abandonando o comodismo pastoral, sair, ser generosos e corajosos, caminhar em comunidade e estar conscientes dos irmãos e irmãs, que caminham ao nosso lado ou que estão às margens e nas “fronteiras existenciais”.

---

6. SOARES, (2017) afirma que Papa Francisco está trazendo reviravoltas na Igreja e para ela. Que a conversão não é só do papado, mas eclesial, é permanente que envolve a todos. Lembra que a Igreja por estar no tempo e no espaço, precisa estar sempre se reformando, adaptando-se às novidades e redescobertas da cultura e do desenvolvimento.

A repetição (mesmice) não condiz com a realidade sociocultural e religiosa das pessoas desta geração. Destarte, não podemos perder tempo nem desperdiçar energias e forças em manter estruturas e modelos pastorais que não respondam às inquietações atuais.

As pessoas olham para a religião procurando testemunho e compromisso concreto de uma fé que seja visível e concretizada nas atitudes e ações dos agentes e da instituição. No Pacto das Catacumbas, os bispos assumiram um estilo de vida, um modelo que cabe mudar toda estrutura eclesial, episcopal, paroquial e pessoal, sendo que há uma conexão íntima da mensagem com o mensageiro e seu modo de ser e de viver. Deste modo, é preciso uma revisão para uma conversão constante da Igreja, de suas estruturas, pensamentos, atitudes e práxis missionária (EG, 2013, n. 27; BRIGHENTI, 2016).

É preciso também usar uma linguagem e ter um comportamento acessível, contextualizado e atualizado para comunicar a mensagem do Reino de Deus e, ao mesmo tempo, para descobri-lo presente em meio aos povos, contextos e culturas (EG, 2013, n. 41). Exige atenção ao exprimir a Verdade do Evangelho, para que esta seja sempre uma novidade que atrai sem regras e burocracias estruturais. Mas com atitude acolhedora, aberta e simples, por que o aspecto administrativo e burocrático não pode abafar a pastoral e a evangelização (EG, 2013, n. 63). Nem sempre os muitos trabalhos e o ativismo são o problema. O que realmente atrapalha é a falta de motivações e espiritualidade que fundamentem e direcionem as atividades e que deem sentido a uma vida de doação e a torne desejável (EG, 2013, n. 83).

É em meio ao povo que a transformação interior, pastoral, estrutural, missionária acontece. É o povo que nos molda, nos evangeliza, nos capacita para tornarmos criativos, simples, humildes e ativos. Em campo de missão, em meio ao povo a atenção volta-se totalmente para o outro e se dá a conversão. Entende-se que o Papa Francisco está ciente que a transformação, a conversão pastoral e missionária se tornam realidades somente se sairmos e nos inserirmos na caminhada junto com o povo das “periferias existências”. A missão se realiza plenamente entre as pessoas, onde há uma reciprocidade, uma partilha, onde as

duas partes se transformam. Transformação, no sentido de conversão, de enriquecimento e crescimento evangélico, fazendo juntos a experiência de viver em uma “nova terra”, de paz, amor, harmonia, justiça e dignidade, que é a experiência do Reino de Deus.

Para isso, precisamos superar o medo das mudanças, da postura defensiva diante da insegurança e sentimento de impotência por causa dos enormes desafios que a sociedade e o campo de missão apresentam (EG, 2013, n. 49). O medo paralisa e o Papa Francisco nos encoraja afirmando que a atividade missionária determina e clama por uma pastoral ativa, engajada, criativa, que saia da mesmice e seja audaciosa, avançando sempre mais para frente. Isso exige um “repensar os objetivos, as estruturas, o estilo e os métodos evangelizadores das respectivas comunidades” (EG, 2013, n. 33). A missão *ad gentes* é um convite para se lançar em águas profundas, transforma e sensibiliza para ver e experienciar a criatividade da ação do Espírito no mundo. Nesse processo de abertura surgem novos métodos de ação que transformam o modelo antigo de missão *ad gentes*. O que veremos na próxima seção.

### 3. Missão *Ad Gentes* e conversão pastoral

Com o Vaticano II tivemos a superação da Igreja como centro, colocando-a em seu lugar, a serviço do Reino de Deus, pois, ela é a responsável de portar a mensagem do Reino a todo o mundo e não a si mesma. Por *ad gentes* entende-se exatamente isso, uma missão que alcance a todos os povos, culturas e lugares.

O Espírito sopra onde quer, inspirou os padres do Concílio Vaticano II para tomada de consciência de que o Espírito não é propriedade privada da Igreja. Ele age no mundo em todos os povos culturas e credos. Brighenti (2013, p. 99), afirma que o Espírito atua em todas as pessoas que praticam e desejam o bem, mesmo que sejam elas pertencentes a outras religiões não cristãs ou naqueles que simplesmente professam um “humanismo aberto ao Absoluto”. Para esse nível de abertura é preciso realmente “decolonizar nossas mentes” e decolonizar as estruturas duras da instituição da Igreja, para cessar, definitivamente a lógica colonialista, que precisa ser arrancada pela raiz, para abrir espaço para germinar os frutos do Reino de Deus. Para que isso aconteça precisamos unir forças na

luta pela promoção e libertação de todos. Essa colaboração será mais eficaz, se somarmos com pessoas de boa vontade, que agem movidas pelo Espírito, mesmo não pertencendo a nenhuma denominação religiosa (BRIGHENTI, 2013, p. 100).

No contexto atual onde o mundo virou uma “aldeia global”<sup>7</sup> as pessoas de diferentes culturas, religiões e raças se relacionam e coexistem, ou apenas se veem, o tempo todo. Logo, vivemos em um contexto multicultural no trabalho, nos shoppings, nas escolas; um mundo “sem fronteiras” continentais. O fato é que se encurtam as distâncias, os contatos com as pessoas, produtos, línguas diferentes, porém os relacionamentos de compreensão, de partilha, de amizade sincera desinteressada, de aceitação do diferente ainda continuam um desafio.<sup>8</sup>

Sabemos que esse relacionamento é desafiador com pessoas com o mesmo referencial família, cultura, religião, porém torna-se ainda mais difícil entre pessoas de diferentes culturas. Bevans e Schroeder (2016, p. 117) destacam que este “cruzamento de culturas”, “implica um movimento mútuo e multidirecional entre culturas, a ‘intercultural’”. Implica ainda, gratuidade, interesse e consciência da realidade de que somos seres humanos, irmãos e irmãs, criaturas finitas.

Segundo Bevans e Schroeder (2016, p. 120), ao querer ingressar em outras culturas o mais importante e a primeira situação a analisar são as motivações, o “por quê”, para não cair em um “imperialismo cultural e no etnocentrismo”. Esses autores propõem uma análise de revisão da consciência, para varrer tudo o que é velho e ultrapassado dos modelos velhos de fazer missão. Através desse processo de revisão de como fazer missão *ad gentes* hoje deve acontecer uma transformação, ou seja, a “conversão pastoral”. Neste mesmo sentido Raschiatti (2017, p. 2) aponta que

as estruturas, muitas vezes, prendem o Evangelho. As amarras institucionais não soltam a missão nem os missionários

---

7. “Aldeia global é um termo criado pelo filósofo canadense Herbert Marshall McLuhan. Ele tinha o objetivo de indicar que as novas tecnologias eletrônicas tendem a encurtar distâncias e o progresso tecnológico tende a reduzir todo o planeta à mesma situação que ocorre em uma aldeia: um mundo em que todos estariam, de certa forma, interligados” (Cf. ALDEIA GLOBAL. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Aldeia\\_Global](https://pt.wikipedia.org/wiki/Aldeia_Global)>).

8. Isso porque as pessoas muitas vezes se aproximam de outras por interesses, por isso que há discriminação e exclusão do pobre que não tem nada material a retribuir.

pelo mundo afora: há sempre uma ‘necessidade’ que prende a missão ‘aqui’, interrompendo o fluir da Graça da alegria do Evangelho.

A exigência para missão *ad gentes* é de se libertar do modelo antigo e se abrir ao novo paradigma da missão *inter-gentes*, tendo como modelo central a missão do Deus Trino. Com a transformação para uma consciência missionária que nos levará a uma nova atitude e ações essencialmente missionárias no meio do povo.

Dessa forma, alguém se aproxima do ‘outro’ com uma atitude inicial de discernimento e respeito de como Deus já está presente (diálogo) e então eventualmente, junto com o povo, após ter desenvolvido um relacionamento respeitoso mútuo, confronta as ‘ervas daninhas’ com a ‘boa-nova’ (profecia) (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p. 121).

Para Bevans e Schroeder (2016, p. 122), a “própria fé cristã e a experiência pessoal da ‘boa nova’ são a primeira motivação. São a fonte da qual emana o comprometimento para a missão”. No sentido decolonizado, provocado pela conversão. Assim sendo, a fé e a “boa nova” são compartilhadas em palavras e ações de forma dialógica. Segundo os mesmos autores, é “muito importante estar o mais consciente possível da motivação de alguém, suas atitudes e fundamentos teológicos desde o início”. O que vai fazer? Para quê? Por quê? O que levar? Vais “com o seu copo completamente cheio ou com um copo cheio até a metade e capaz de receber algo das pessoas locais?” (BEVANS E SCHROEDER, 2016, p. 122).

A conversão pastoral é um processo que começa antes, continua acontecendo no processo de caminhada junto com as pessoas. Aos poucos vai transformando, modelando, fazendo crescer e enriquecendo o agente e os interlocutores da missão. No entanto, se as motivações não demonstrarem antes uma atitude de conversão e adesão ao “novo”<sup>9</sup> modelo de missão, é muito difícil que isso aconteça no campo de missão.

Devemos estar atentos, porque em nossas mentes e atitudes tem sempre algo embutido que precisa decolonizar. Esse processo de conversão missionária e de-

---

9. Esse “novo modelo” é “antigo”, pois é um voltar às raízes da missão da Igreja primitiva, e ao modelo da Missão da Santíssima Trindade.

colonização das mentes e atitudes acontecem geralmente dentro da missão junto com o povo à medida que o agente se insere e se abre à nova realidade. Há um crescimento e uma transformação ao ver, ouvir, tocar o Cristo naqueles que mais precisam. O contato com povo, o pobre e sofredor, nos transforma, evangeliza. Os empobrecidos, injustiçados e explorados são os melhores professores em uma nova cultura, em terra de missão *ad gentes*.

Para isso, Bevans e Schroeder (2016, p. 123) aconselham entrar em terreno de missão *ad gentes* descalços, o “missionário inicia seu contato com uma postura de respeito pela presença de Deus nas pessoas e em sua história, cultura e religião”. Como uma “pessoa de fora”, com uma atitude de abertura disposto para “aprender do povo a ser missionário”. Vai aprendendo sobre a cultura e vai entrando nela, desempenhando um relacionamento de confiança e respeito. Mesmo como “especialista” em sua própria cultura e religião, será sempre uma criança a aprender tudo do zero em uma nova cultura. Transforma-se em um eterno, bom e humilde estudante que depende do povo (os melhores mestres) para lhe ensinar sobre a nova cultura (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p. 123).

Em missão *ad gentes* a conversão pastoral significa esvaziar-se de si mesmo, de atitudes de superioridade, que levam a aproximar-se do outro como se este fosse uma *tabula rasa*. Portanto, terra de missão *ad gentes* é lugar de continuo aprendizado e purificação, é necessário estarmos abertos e dispostos a aprender. Se a nossa posição for de fechamento e de “mestres” que já sabe tudo, não aprenderemos nada, mas apenas tiraremos conclusões baseadas na nossa própria cultura.

Bevans e Schroeder apresentam a terra de missão como um jardim, que não se chega para pisotear e estragar as plantas, achando que tudo é erva daninha que deve ser arrancada. Apresentando-se como sendo o único possuidor de sementes boas e apenas de sementes boas, desvalorizando tudo que é do outro. Nem mesmo migrar para uma

posição que é totalmente o extremo oposto, uma visão utópica e ultra romantizada da cultura. Uma posição teológica se situa entre os dois extremos e reconhece a presença de ambos os elementos, das boas sementes e das ervas daninhas em cada cultura. (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p. 126).

Isso implica ao missionário um cuidado de trocar as lentes dos óculos, pois “temos tendência de perceber, entender, e julgar” o outro e sua cultura “a partir de nossas próprias lentes. O missionário é desafiado a entender o mundo do ‘outro’ a partir da perspectiva do ‘outro’” (BEVANS; SCHROEDER, 2016, p. 127). Assim sendo, o caminho para missão *ad gentes* hoje passa pelo processo da conversão pastoral, que deve também incluir o processo de decolonização, a fim de poder dar passos significativos e valiosos para a credibilidade da ação missionária da Igreja.

Brighenti (2017, p. 22) citando o Documento da Conferência de Aparecida (2007) apresenta um desafio a toda Igreja Latino-Americana e Caribenha, a olhar para fora de suas fronteiras, a se comprometer mais intensamente com a atividade da Igreja universal. Lembra que recebemos muito da graça do Evangelho, o qual deve queimar como brasa acesa de ardor e entusiasmo missionário para partilhar a alegria do Evangelho. Ele destaca que devemos lembrar e ficarmos atentos de que os interlocutores da ação missionária aos povos, diz respeito também a aqueles “presentes nos campos socioculturais de sua própria casa” (BRIGHENTI, 2017, p. 22, cf. DAp, 2007, n. 375), não somente aos de longe, e aos não cristãos. No entanto “o mundo espera da nossa Igreja Latino-Americana um compromisso mais significativo com a missão universal em todos os continentes”. Todos podem compartilhar do nosso entusiasmo, alegria e fé, e não esperar que somente alguns na comunidade tenham esse chamado específico. Pois pelo batismo todos somos missionários/as. Assim sendo, a atividade missionária é um compromisso que envolve a todos da comunidade cristã (cf. BRIGHENTI, 2017, p. 22).

Nesse sentido, podemos perceber também que a Igreja do Brasil por meio das Conferências Nacionais dos Bispos (CNBB) levou a sério a questão da “conversão pastoral para missão” quando ressaltam no documento número 100 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB, 2014) todo o primeiro capítulo, aos “Sinais dos tempos e conversão pastoral”. Chamam atenção para uma “revisão de estruturas obsoletas” onde se desperdiçam muitas energias para manter estruturas e regras arcaicas, “que não respondem mais às inquietações atuais” e nem “comunicam a experiência de fé” (n. 45). Para promover a paróquia missionária, é necessário “fomentar a mística do discípulo missionário”. (n.



49). Observa a “urgência da conversão pastoral” como um “processo de transformação permanente e integral”, pessoal e comunitário que demanda coragem de abandonar o estilo de pastoral fechada, eclesiocêntrica e conservadora (n. 51), e ser comunidades onde se vive a fraternidade e o bem e de onde emana e transborda o amor misericordioso de Deus (n. 54). Fala da “conversão para missão” que significa “passar de uma pastoral ocupada apenas com as atividades internas da Igreja, a uma pastoral que dialogue com o mundo” focando nos valores do Evangelho (n. 58). Porque

enquanto a paróquia for autorreferencial, ocupando-se apenas de suas questões internas, tende a atrair cada vez menos pessoas, pois o discípulo de Cristo não é uma pessoa isolada em uma espiritualidade intimista, mas uma pessoa em comunidade para se dar aos outros (CNBB, 2014, n. 60).

Portanto, os dons que recebemos são para ser compartilhados, para isso, precisamos de abertura ao amor que transborda para o outro. É o amor que nos impulsiona a sair e ir ao encontro do outro para compartilhar da graça e dos dons recebidos. Por conseguinte, é por meio do testemunho de amor ao próximo que outros poderão ser tocados e atraídos para fazer o mesmo, ou seja, sair de si para compartilhar caridade e amor (Lc 10, 25-37).

Por conseguinte, as paróquias e comunidades devem ser o lugar de amor, ajuda e partilha, onde motiva a animação missionária por meio das partilhas de experiências vividas e compartilhadas. Além disso, o amor e a alegria crescem à medida que é compartilhado com outros.<sup>10</sup> Destarte, a conversão pessoal desperta e provoca a habilidade de entrega incondicional ao serviço da instalação do Reino de Deus no mundo. A conversão pastoral desinstala, tira do comodismo e nos coloca em estado permanente de missão, para irradiar vida e amor ao mundo.

---

10. Em toda paróquia precisaria haver formação pastoral missionária *ad intra e ad extra (ad gentes)*, aproveitando melhor as revistas e jornais missionários e materiais que trazem reflexões e testemunhos concretos de missionários além-fronteiras. Manter contato e dar suporte aos missionários, ouvir a partilha dos que voltam da missão. Incentivar e oferecer oportunidades para as pessoas fazerem experiências missionárias, de curta ou longa duração; perto ou longe, dentro do país ou além-fronteiras. Essas e outras atividades são elementos importantes e relevantes para despertar ardor missionário na comunidade. E que essas experiências não sejam apenas uma vez por ano; ao contrário, numa Igreja em estado permanente de missão, significa que, a ação missionária, será sempre seu conteúdo cotidiano e sua atividade prioritária.

Pois como afirma Brighenti (2007, p. 25), especialmente para nós, latino-americanos, “de nada serve ficar nos gloriando de sermos o continente mais católico do mundo” se não abraçarmos o compromisso da missão *ad gentes*. Precisamos ser mais audaciosos, perseverantes e dóceis para dar continuidade “à renovação iniciada pelo Vaticano II e impulsionada pelas demais conferências” e por tantos outros documentos da Igreja, alguns mencionados neste trabalho.

A Igreja nasceu da missão da Trindade e vive para anunciar a Boa Nova do Reino de Deus. Sua vida e vocação no mundo se concretizam no campo da missão, testemunhando, provocando transformação, denunciando as injustiças e opressão, conduzindo as pessoas à libertação, é o que se lê no número 15 da *Evangelii Nuntiandi* (EN), promulgada pelo Papa Paulo VI. Destarte, uma Igreja que está em estado permanente de *missio ad gentes*, necessita estar em estado permanente de renovação, ou seja, de conversão pastoral.

Em um mundo em contínua mudança e cheio de ofertas exige-se da Igreja um testemunho profético com a presença dos valores do Reino para todos os povos. Assim, poderá realizar sua missão universal no mundo como real e visível sacramento de Salvação.

Enfim a conversão pastoral chama a fazer um giro de 180 graus, para deixar o velho e tradicional modelo de *missio ad gentes*, para acolher o novo paradigma da *missio inter-gentes*, intercultural.

É importante não esquecer que em meio a tantos modos de fazer missão entre os povos não se deve focalizar apenas nas realidades missionárias paroquiais, diocesanas, nacionais ou continentais. A missão *ad gentes* (às nações) iluminada do novo paradigma da *missio inter-gentes* (entre pessoas e povos) é abrangente, significa ser inter paroquial, interdiocesano, internacional, intercontinental. É um olhar para o mundo onde quer que vivam os povos, criação divina, povo de Deus que peregrina neste mundo rumo ao Reino definitivo. Neste sentido, só teremos habilidade de olhar e abraçar a missão como um todo<sup>11</sup> com uma verdadeira e sincera conversão pastoral que nos faz abertos ao mundo.

---

11. Mesmo que agir localmente e pensar, rezar e contribuir globalmente com nossos irmãos e irmãs nas periferias existências espalhadas pelo mundo todo.

## Considerações finais

A questão da conversão pastoral como conversão missionária da Igreja, apresentada pelas conferências Gerais do continente Latino-americano e caribenho de Santo Domingo e de Aparecida e pela Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* refletem com ardor renovado o espírito do Concílio Vaticano II. É reafirmada a necessidade de uma profunda conversão de toda Igreja, das suas estruturas e consciência e de todos seus membros, para poder, assim, colocar-se em estado permanente de missão.

A Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (EG, 2013) reforça o convite para prosseguir no caminho da conversão pastoral e missionária. Um convite e um alerta para não cair no comodismo, ignorando ou deixando as coisas como estão. Portanto, uma convocação na ordem imperativa para Igreja ser ousada na questão que diz respeito à missão. Um apelo a entrar num “estado permanente de missão” (EG, 2013, n. 25) e sem esquecer a dimensão além de suas fronteiras.

Para tanto, Paulo VI no Decreto *Ad Gentes* (AG) (1965) números 1 e 2 convida a uma profunda “conversão pastoral”, à transformação da mentalidade e das estruturas excludentes que obstaculizam a abertura da Igreja, que é por sua “natureza missionária”, nasceu da missão e existe para missão. Nessa perspectiva Suess (2016) admite que não é fácil estar prisioneiro de uma instituição que pregando os valores do Reino ainda tem normas excludentes. Ele diz que, “às vezes, o Papa Francisco parece ser prisioneiro da própria instituição que representa” (SUESS, 2016, p. 668). Visto que a sua proposta de Igreja na *Evangelii Gaudium* é um convite à renovação total da Igreja. Para que esta esteja realmente em estado permanente de missão ela precisa de conversão. Assim, convida a decolonizar as mentes, as estruturas e tomar uma atitude humilde e corajosa em direção às periferias existenciais, aos que mais precisam (EG, 2013, n. 25; DAp, 2007, n. 201).

Assim sendo, a conversão pastoral é a chave para uma maior abertura e superação do medo das mudanças, para ousar e se lançar à missão *ad gentes*. Para isso, é preciso trocar as lentes dos óculos para ver o outro a partir da perspectiva do outro, como afirmam Bevans e Schroeder (2016, p. 127), para ver o mundo

como Deus o vê, ou seja, contemplar toda a criação e ver que tudo é muito bom (Gen 1,31). Enfim a conversão pastoral e missionária nos faz sair do comodismo e abrir-se ao outro e ao mundo, coloca a Igreja em estado permanente de missão.

Entretanto, ainda se faz necessário avançar nestas práticas e nas reflexões sobre elas, para que se concretize a conversão pastoral e se ampliem as tomadas de decisões coerentes, corajosas e proféticas para que a Igreja seja transformada e esteja verdadeiramente em estado permanente de missão. Um aspecto que se mostra cada vez mais imprescindível para que ocorra a verdadeira conversão pastoral e missionária da Igreja ao Evangelho de Jesus, e, portanto, a uma compreensão profundamente libertadora da missão *ad gentes*, é a crítica decolonial à história da Igreja e à história da missão realizada pela Igreja ao longo da história.

## Referências

- BEVANS, Steven B.; SCHROEDER, Robert P. *Diálogo profético: reflexão sobre a missão cristã hoje*. Tradução de Joachim Andrade. São Paulo: Paulinas, 2016.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BOFF, Leonard. *O Papa Francisco chamado a restaurar a igreja*. Belo Horizonte: Centro Loyola, 2017.
- BRIGHENTI, Agenor. *A desafiante proposta de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BRIGHENTI, Agenor. *Aparecida em resumo: o documento oficial com referência às mudanças efetuadas no documento original*. São Paulo: Paulinas, 2008a.
- BRIGHENTI, Agenor. *Em que o Vaticano II mudou a Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- BRIGHENTI, Agenor. O desafio da interculturalidade na pastoral e na teologia. In: PALAZZI, Luís Aranguren Gonzalo-Felix (org.). *Desafios de una teología Ibero-americana en tiempos de globalización, interculturalidad y exclusión social*. Boston: Convivium Press Boston College, 2017. p. 444-463.
- BRIGHENTI, Agenor. *Para compreender o documento de Aparecida: o pré-texto, o con-texto e o texto*. São Paulo: Paulus, 2008b.
- BRIGHENTI, Agenor. Por uma evangelização realmente nova. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 45, n. 125, p. 83-106, jan./abr. 2013.

- CONCÍLIO DO VATICANO II. *Compêndio do vaticano II*: constituições, decretos e declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia a conversão pastoral paroquial*: 52ª Assembleia Geral, nº 100. Aparecida, SP: CNBB, 2014.
- CONRADO, Sérgio. Conversão pastoral: imperativo ou modismo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 19, n. 76, p. 83-97, out./dez. 2011.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. *Documentos do CELAM*: conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2005.
- FRANCISCO. Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*: ao episcopado, ao clero às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Edições Paulinas, 2013.
- FRANCISCO. Papa. *Mensagem de sua santidade Papa Francisco para o dia mundial das missões 2014*. Vaticano: Editrice Vaticana, 2014. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco\\_20140608\\_giornata-missionaria2014.htm](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/papa-francesco_20140608_giornata-missionaria2014.htm). Acesso em: 02 set. 2018.
- IV CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA, *Documento Santo Domingo*. Conclusões: nova evangelização, promoção Humana, cultura cristã, Jesus Cristo ontem, hoje e sempre, 1992, 11 ed. São Paulo: Loyola, 1997.
- PAULO VI. Papa. Decreto do Concílio Vaticano II: *Ad Gentes*. Sobre a atividade missionária da Igreja, 1965. São Paulo: Paulinas, 1996.
- PAULO VI. Papa. Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, ao episcopado, ao clero, aos fiéis de toda Igreja sobre a evangelização no mundo contemporâneo, 1975, 14 ed. São Paulo: Paulinas, 1999.
- PRADO, José Luiz Gonzaga do. Paróquia, rede de comunidades – a conversão pastoral. *Vida Pastoral*, São Paulo, jan./fev. 2014. Disponível em: <http://www.vida-pastoral.com.br/artigos/eclesiologia/parouquia-rede-de-comunidades-a-conversao-pastoral/>. Acesso em: 15 set. 2018.
- RASCHIETTI, Estevão. A igreja em saída na perspectiva *ad gentes*. In: CONGRESSO MISSIONÁRIO NACIONAL, 4º., Brasília, DF, 2017. Disponível em: <http://www.pom.org.br/4o-cmn-a-igreja-em-saida-na-perspectiva-ad-gentes/>. Acesso em: 12 set. 2018.
- SOARES, Matias. A conversão pastoral e a reforma eclesial. *Pontifícias Obras Missionárias*, Brasília, DF, mar. 2017. Disponível em <http://www.pom.org.br/a-conversao-pastoral-e-a-reforma-eclesial/>. Acesso em: 11 ago. 2018.

SUESS, Paulo. Igreja em saída: compromissos e contradições na proposta missionária do Papa Francisco. *Pistis & Praxis - Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 8, n. 3, p. 659-671, set./dez. 2016.

V CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e Caribe, 2007*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

## Igreja e humanismo integral: uma reflexão a partir da Caritas in Veritate

Church and integral humanism: a reflection  
from Caritas in Veritate

\*Tiago de Fraga Gomes

\*\*Antonio Luiz Catelan Ferreira

### Resumo

A presente pesquisa tem como referencial teórico primário a Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI, na qual Jesus Cristo é a chave de leitura para um humanismo integral que visa o bem de cada pessoa humana e de toda a humanidade, na caridade e na verdade. O amor na verdade – *caritas in veritate* – é um desafio sempre atual para a Igreja, enquanto perita em humanidade, e para a teologia, enquanto *intellectus fidei* que reflete sobre o bem da pessoa humana em sua totalidade, à luz da fé e dos valores cristãos. Como objetivo geral, busca-se refletir sobre a Igreja frente a tarefa de colocar-se a serviço de um humanismo que contemple a integralidade da vocação humana. Especificamente, pretende-se trabalhar um humanismo sob três perspectivas: Perspectiva teológica: a verdade mais profunda do ser humano está em Deus que é amor; Perspectiva antropológica e ética: o amor a Deus edifica a pessoa humana e leva necessariamente à prática do amor ao próximo; Perspectiva social: o amor autêntico ao ser humano todo e a todo ser humano, visa o bem comum e a promoção de um desenvolvimento social integral. O método de abordagem utilizado é o teórico-bibliográfico.

**Palavras-chave:** Igreja; Humanismo; Caridade; Verdade. Bento XVI

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).  
Professor Adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Contato: [tiago.gomes@pucrs.br](mailto:tiago.gomes@pucrs.br)

\*\*Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG- Roma). Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio). Professor Associado da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUCRio). Contato: [catelan@puc-rio.br](mailto:catelan@puc-rio.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
28.06.2022

Aprovado em  
21.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

The present research has as its primary theoretical reference the Encyclical *Caritas in Veritate* of Pope Benedict XVI, in which Jesus Christ is the key to reading an integral humanism that aims at the good of each human person and of all humanity, in charity and in truth. Love in truth – *caritas in veritate* – is an ever-present challenge for the Church, as an expert in humanity, and for theology, as an *intellectus fidei* that reflects on the good of the human person as a whole, in the light of faith and values Christians. As a general objective, it seeks to reflect on the Church facing the task of placing itself at the service of a humanism that contemplates the integrality of the human vocation. Specifically, it is intended to work on humanism from three perspectives: Theological perspective: the deepest truth of the human being is in God who is love; Anthropological and ethical perspective: love for God edifies the human person and necessarily leads to the practice of love for others; Social perspective: authentic love for the whole human being and for every human being, aims at the common good and the promotion of integral social development. The method of approach used is the theoretical-bibliographic.

**Keywords:** Church; Humanism; Charity; Truth; Benedict XVI

## Introdução

A presente pesquisa tem como referencial teórico primário a Encíclica *Caritas in Veritate* (CV) do Papa Bento XVI.<sup>1</sup> Na referida encíclica, Jesus Cristo é a chave de leitura para um humanismo integral que visa o bem de cada pessoa humana e de toda a humanidade, na caridade e na verdade. Bento XVI afirma que “a caridade na verdade, que Jesus Cristo testemunhou com a sua vida terrena e sobretudo com a sua morte e ressurreição, é a força propulsora principal para o verdadeiro desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira” (CV 1). O amor na verdade – *caritas in veritate* – é um desafio sempre atual para a Igreja, enquanto perita em humanidade, e para a teologia, enquanto *intellectus fidei* que reflete sobre o bem da pessoa humana em sua totalidade, à luz da fé e dos valores cristãos. Nesse sentido, o objetivo da presente pesquisa consiste em refletir sobre a Igreja frente a tarefa de colocar-se

---

1. A presente pesquisa foi ampliada a partir de um trabalho apresentado e publicado no ST 12 do VIII Congresso da ANPTECRE, em 2021, e constitui parte da pesquisa de estágio pós-doutoral em teologia sistemático-pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUCRio, do professor Tiago de Fraga Gomes, com bolsa CAPES, sobre Eclesiologia e Pastoral, sob a supervisão do professor Antonio Luiz Catelan Ferreira.



a serviço de um humanismo que contemple a integralidade da vocação humana a partir da *Caritas in Veritate*.

O amor e a verdade são a vocação fundamental da pessoa humana, e expressam a substância teológica, antropológica, ética e social da relação com Deus e com o próximo. Para Bento XVI, “a caridade é a via mestra da doutrina social da Igreja” (CV 2), e a verdade precisa ser procurada, encontrada e expressa em uma “economia da caridade”; e esta, por sua vez, necessita ser compreendida, avaliada e praticada à luz da verdade (CV 2). Sendo assim, caridade e verdade se implicam mutuamente na busca de um humanismo integral. A caridade é a fonte que inspira o pensar e o agir cristão no mundo (KRIEGER, 2011, p. 114). E a verdade ilumina e dá sentido à prática da caridade; “a verdade de Jesus possui valor permanente (Lc 21,33) e, por isso, ilumina as diversas situações de cada época da história” (GASDA, 2010, p. 804); é o *Logos* que cria *dia-logos* (GOMES, 2021b, p. 13); portanto, gera comunicação e comunhão, abrindo e unindo as inteligências no *Logos* do amor. Bento XVI sustenta que viver a caridade na verdade leva a fomentar um desenvolvimento social que tenha por base um humanismo integral (CV 4). Por isso, a Doutrina Social da Igreja anseia ser *caritas in veritate in re sociali*, configurando-se como uma reflexão sobre a dinâmica social de serviço cristão da caridade na verdade (CV 5).

No seu ser e agir, a Igreja celebra e atua a caridade como promoção de um desenvolvimento integral do ser humano. Paulo VI afirma na *Populorum Progressio* (PP) que o autêntico desenvolvimento humano diz respeito à totalidade da pessoa em todas as suas dimensões, pois “o desenvolvimento não se reduz a um simples crescente econômico. Para ser autêntico, deve ser integral, quer dizer, promover todos os homens e o homem todo” (PP 14). Compreende-se, assim, o desenvolvimento, tendo como fundamento um humanismo integral, como o coração da mensagem cristã em âmbito social.

Para tanto, a Igreja precisa renovar sua vocação enquanto enviada por Deus para estar à serviço do ser humano. Prescindindo de todo jurisdicismo eclesiológico, a Igreja é chamada a ser um sacramento do mistério divino, explicitando sua natureza e vocação enquanto age como sinal e instrumento de Deus no mun-

do (PIÉ-NINOT, 2007, p. 206), articulando, assim, sua dupla dimensão, humana e divina, imanente e transcendente (KLOPPENBURG, 1971, p. 92), visível e invisível, sendo o visível, uma mediação do invisível (PIÉ-NINOT, 2010, p. 30). Conjugando as dimensões de *mistério e povo de Deus*, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG) do Concílio Vaticano II, em seus capítulos 1 e 2, supera uma visão fechada e estática da Igreja, fazendo transparecer seu caráter dinâmico, sua marcha histórica em perspectiva escatológica (HACKMANN, 2003, p. 54). A Igreja é um mistério, é a *Ekklesia tou Theou* – a Igreja de Deus –, a serviço de um desígnio soteriológico. Enquanto mediadora das graças salvíficas de Deus para a humanidade, existe a partir de Deus e em Deus; não existe por si e para si mesma (HACKMANN, 2005, p. 663). A Igreja é uma realidade voltada para a sociedade na qual deve ser sal, luz e fermento (MIRANDA, 2013, p. 45).

Desde sua dimensão teândrica, a Igreja tem como princípio fundamental o amor ao próximo (*Jo* 13,34-35) e como finalidade o Reinado de Deus (*LG* 9). Enquanto instrumento de salvação, está a serviço – *diakonia* – da pessoa humana em sua integralidade; sendo assim, “a evangelização pretende atingir a totalidade do homem” (PIEPKE, 1989, p. 131) através de um engajamento social consequente. Contudo, a Igreja realiza esta sublime missão consciente de sua limitação e fragilidade: apesar de, na força do Espírito Santo, portar a *dynamis* divina, efetua seu empenho missionário em meio aos limites de sua humanidade indigente, que tantas vezes é infiel ao projeto de Deus (GOMES, LORENZETTI, 2021, p. 247). Por isso, há a necessidade, por parte da Igreja, de um processo contínuo de conversão aos planos de Deus, sendo um dos sinais mais significativos deste processo, a interlocução, na obra da evangelização, entre evangelização e promoção humana, pois, como afirma incisivamente o Papa Francisco na Encíclica *Evangelii Gaudium* (EG), “a tarefa da evangelização implica e exige uma promoção integral de cada ser humano” (EG 182). Sendo assim, a acolhida dos mais necessitados é um sinal evangélico de autenticidade e credibilidade da ação evangelizadora da Igreja. Como é o caso, por exemplo, da evangelização dos pobres, que, segundo *Lc* 4,18-19, é um sinal significativo da chegada do Reinado de Deus (RAMOS GUERREIRA, 1995, p. 117-119).

O Papa Bento XVI convida a “caminhar pela estrada do desenvolvimento

com todo o nosso coração e com toda a nossa inteligência, ou seja, com o ardor da caridade e a sapiência da verdade” (CV 8), a fim de passar de condições menos humanas para condições mais humanas, e buscar o desenvolvimento do ser humano inteiro. Retomando os ensinamentos do Papa Paulo VI na Encíclica *Populorum Progressio* a respeito do desenvolvimento integral, Bento XVI os enfatiza e aprofunda, consciente de que a Igreja não possui soluções técnicas a oferecer, mas que se coloca em atitude de serviço à verdade, a fim de edificar uma sociedade à medida do ser humano e da sua dignidade e vocação. Para Bento XVI, a fidelidade à verdade, missão irrenunciável da Igreja, é a única garantia da liberdade e da possibilidade de um humanismo integral (CV 9).

Na presente pesquisa, pretende-se abordar o tema da Igreja e o humanismo integral a partir da *Caritas in Veritate* sob três perspectivas, as quais irão compor o movimento de argumentação subsequente: Perspectiva teológica: parte-se do pressuposto que a verdade mais profunda do ser humano está em Deus que é amor; Perspectiva antropológica e ética: o amor a Deus edifica a pessoa humana e leva necessariamente à prática do amor ao próximo; Perspectiva social: o amor autêntico ao ser humano todo e a todo ser humano, visa o bem comum e a promoção de um desenvolvimento social integral.

## 1. Perspectiva teológica

Em uma perspectiva teológica, a verdade mais profunda do ser humano está em Deus que é amor (1Jo 4,16). Em nível pessoal, Bento XVI afirma categoricamente na Encíclica *Deus Caritas Est* (DCE) que “o reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à dele une intelecto, vontade e sentimento no ato globalizante do amor” (DCE 17). Contudo, enfatiza que esse é um processo sempre inconcluso, um caminho permanente, uma busca contínua, como um projeto pessoal de vida que precisa ser constantemente renovado para que possa, de fato, se efetivar.

Em nível comunitário, citando Santo Agostinho – que afirma no *De Trinitate* “se vês a caridade, vês a Trindade” (VIII,8,12) – para o Papa Bento XVI, a caridade da Igreja, enquanto “comunidade de amor”, é uma epifania do amor trinitário. Por isso, fundamentando-se no amor divino, “toda a atividade da Igreja é

manifestação de um amor que procura o bem integral do ser humano” (DCE 19). De modo geral, como expressão ortoprática do *kerygma* e da *leiturgia*, a grande *diakonia* exercida pela Igreja é o serviço da caridade, como epifania de sua própria essência (DCE 25).

Em nível social, “além do crescimento material, o desenvolvimento deve incluir o espiritual, porque a pessoa humana é um ser uno, composto de alma e corpo, nascido do amor criador de Deus e destinado a viver eternamente” (CV 76). Nesse sentido, Bento XVI afirma que “a alienação social e psicológica e as inúmeras neuroses que caracterizam as sociedades opulentas devem-se também a causas de ordem espiritual” (CV 76). Sendo assim, conclui que “não há desenvolvimento pleno nem bem comum universal sem o bem espiritual e moral das pessoas, consideradas na sua totalidade de alma e corpo” (CV 76), ou seja, em sua integralidade sócio-psíquico-espiritual.

Bento XVI enfatiza que é preciso “superar a visão materialista dos acontecimentos humanos e entrever no desenvolvimento um ‘mais além’ que a técnica não pode dar. Por este caminho, será possível perseguir aquele desenvolvimento humano integral que tem o seu critério orientador na força propulsora da caridade na verdade” (CV 77). A base teológica dessa convicção funda-se no fato de que “sem Deus, o homem não sabe para onde ir e não consegue sequer compreender quem seja”, pois, “o homem não é capaz de gerir sozinho o próprio progresso, porque não pode por si mesmo fundar um verdadeiro humanismo” (CV 78).

Enquanto indivíduo e comunidade – e membro da família de Deus – o ser humano é chamado a edificar “um verdadeiro humanismo integral” (CV 78). Para Bento XVI, o humanismo cristão reaviva a caridade e se guia pela verdade, como uma grande força que proporciona um humanismo genuíno, aberto ao Absoluto e à promoção de formas de vida social e civil que não capitulam prisioneiras das modas do momento (CV 78). Do amor cheio de verdade – *caritas in veritate* – procede o desenvolvimento autêntico que implica na atenção à todas as dimensões da vida humana: social, individual e espiritual (CV 79). Estas dimensões da vida humana são iluminadas pela perspectiva teológico-trinitária.

Teologicamente, é possível partir não apenas da imanência das relações in-

ter-humanas, mas também, da própria transcendência de Deus, revelada na história. Da dinâmica amorosa intradivina, manifesta-se, na economia da Revelação, uma referência fundamental para as relações de igualdade e diferença, as quais dão suporte para pensar o ser humano enquanto *imago Dei* e *imago Trinitatis* que se realiza como pessoa e como relação, ou seja, como ser individual e social. Sendo assim, a chave da questão está no *ser que sustenta a relação*. Percebe-se, assim, que antes de tratar de temas propriamente sociais, é preciso refletir sobre o substrato antropológico e ético da vida humana em sociedade.

## 2. Perspectiva antropológica e ética

Nas parábolas da misericórdia, em Lc 15, quando Jesus fala do pastor que vai atrás da ovelha perdida, da mulher que procura a moeda, do pai que sai ao encontro do filho pródigo e o abraça, não se trata apenas de palavras, afirma Bento XVI na *Deus Caritas Est*, mas de atitudes que expressam o próprio ser de Deus (DCE 12). Nesse sentido, no caso específico de Deus, pode-se seguramente aplicar o axioma aristotélico “o agir segue o ser”. Afirmar que “Deus é amor” reforça ainda mais a convicção de que “aquele que não ama não conheceu a Deus” (1Jo 4,8). Isso significa que o Deus cristão, não só é amoroso, mas é paradigma antropológico e ético da prática do amor que inspira a “amar-nos uns aos outros” (1Jo 4,11). Imita-se o ser Deus – sua santidade – quando se segue o seu agir – sua amabilidade.

Em perspectiva antropológica e ética, o amor a Deus edifica a pessoa humana e leva necessariamente à prática do amor ao próximo, pois, “aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16); por isso, “se alguém disser: ‘amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar” (1Jo 4,20). Seguindo por este viés, Bento XVI afirma “o nexos indivisível entre o amor a Deus e o amor ao próximo”, sendo o amor ao próximo “uma estrada para encontrar também a Deus” (DCE 16). A Igreja, seguindo por essa direção, não pode deixar de anunciar o caminho do amor como verdadeira redenção das relações humanas tantas vezes fragmentadas pelo ódio e pelo egoísmo, os quais são questões antropológicas e éticas, mas que geram prejuízos socioestruturais.

Nesse sentido, segundo o Papa Bento XVI, “o tema do desenvolvimento dos povos está intimamente ligado com o do desenvolvimento de cada indivíduo” (CV 68). Por isso, é urgente uma formação para a responsabilidade ética (CV 70) antes mesmo da proposição de uma elaboração conceitual a respeito das estruturas e sistemas que envolvem a vida humana. Porém, sabe-se que ambas – pessoa humana e estruturas socioestruturais – se implicam mutuamente, mas que são as pessoas individuais, enquanto protagonistas da vida individual e social, que precisam se conscientizar a respeito da necessidade de edificar formas mais humanizadas de se relacionar, sendo necessárias mudanças de mentalidade e de atitudes, e novas maneiras de colaborar em prol de uma sociedade mais justa e fraterna.

Segundo Brustolin, “a sociedade de consumo e a busca do bem-estar ensinam que só vale a pena viver se há o máximo de satisfação e prazer. O doente, o agonizante, o indesejado e tantos outros sujeitos humanos são excluídos dessa lógica” (2006, p. 455). No contraponto à mentalidade preponderante na sociedade atual, Bento XVI propõe a cultura do dom de si e da gratuidade, como elemento novo perante o cálculo do mundo e do mercado. Nessa perspectiva, é preciso “dilatir o amor por meio da gratuidade e o dom de si, além de qualquer cálculo” (SANTORO, 2008, p. 952), pois “a *caridade na verdade* coloca o homem perante a admirável experiência da gratuidade” (GASDA, 2010, p. 815). Nesse caminho, “Cristo ilumina e enriquece a experiência humana” (SANTORO, 2008, p. 953).

Na *Caritas in Veritate*, Bento XVI enfatiza que é necessária uma reflexão sobre o ser antes do agir, a fim de sustentar uma autonomia da ação humana ante o fascínio inebriante da técnica (CV 70). Sem um referencial antropológico e ético consistente, o desenvolvimento social declina em desumanização. Bento XVI afirma que “o desenvolvimento é impossível sem homens retos, sem operadores econômicos e homens políticos que sintam intensamente em suas consciências o apelo do bem comum” (CV 71). Por isso, o sentido e a finalidade do desenvolvimento social têm um fundamento radicalmente antropológico e ético que abre a possibilidade de fomentar um autêntico humanismo integral em perspectiva social.

### 3. Perspectiva social

Em uma perspectiva social, o amor autêntico ao ser humano todo e a todo ser humano visa o bem comum e a promoção de um desenvolvimento social integral. Tendo em vista isso, o Magistério da Igreja se ocupou intensamente, nos últimos tempos, com a questão social. O Papa Leão XIII afirma na *Rerum Novarum* (RN, 1891) que o progresso social deve considerar os princípios da justiça e da equidade (RN 1). O Estado deve servir o interesse comum, dando uma atenção especial à classe operária que proporciona tantos bens à sociedade com seu trabalho (RN 18). O governo é para os governados e não vice-versa (RN 19). Para que isso aconteça, na promoção dos direitos civis, o Estado deve preocupar-se, em especial, dos fracos e indigentes, pois esses, têm menos recursos para se protegerem das injustiças sociais (RN 20). A solução definitiva para a vida social é a caridade (RN 35). Isso é particularmente enfatizado pelo Papa Bento XVI nas suas encíclicas *Deus Caritas Est* e *Caritas in Veritate*.

O Papa Pio XI, no contexto da crise econômica de 1929 e do 40º ano da *Rerum Novarum*, publica a *Quadragesimo Anno* (1931), reafirmando que as relações entre capital e trabalho devem acontecer sob o signo da colaboração, e que nas relações com o setor privado, o Estado deve aplicar o princípio da subsidiariedade. Já o Papa João XXIII, busca reafirmar na *Mater et Magistra* (1961) a importância da comunidade e da socialização, e na *Pacem in Terris* (1963), ressalta que toda a comunidade cristã deve se comprometer com a justiça social, em especial, com a promoção da dignidade humana.

O Concílio Vaticano II, na *Gaudium et Spes* (GS, 1965), vai afirmar que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS 1), pois toda realidade humana encontra eco no coração da Igreja. O olhar samaritano da Igreja (Lc 10,25-37) não passa ao largo das necessidades e indigências da humanidade. A Igreja não foge da realidade, mas compartilha com a humanidade a mesma situação, sendo, por assim dizer, a alma do mundo, como afirma a *Carta a Diogneto*. O enfoque da *Gaudium et Spes* é a pessoa humana: todo desenvol-

vimento social, todo empenho político, deve visar o aperfeiçoamento da pessoa humana (GS 25).

O Papa Paulo VI na *Populorum Progressio* (1967) aborda o tema do desenvolvimento econômico e social como a passagem de condições de vida menos humanas para condições mais humanas. O desenvolvimento favorável de todos responde a uma exigência de justiça que torne possível a realização de um humanismo total. Na *Octagesima Adveniens* (1971) reflete sobre a sociedade pós-industrial com toda a complexidade de problemas que daí emergem, em especial, as questões advindas da urbanização, como a migração, o desemprego, a discriminação, o incremento demográfico, o influxo intenso nos meios de comunicação social e a questão ambiental.

O Papa João Paulo II com a *Laborem Exercens* (1981), aborda a questão do trabalho como bem fundamental para a pessoa humana e fator primário da atividade econômica e social. Com a *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), o tema do desenvolvimento é retomado, e são sublinhados dois elementos fundamentais: a situação dramática dos países subdesenvolvidos e as condições e exigências para um desenvolvimento digno do ser humano. Faz-se uma distinção entre progresso e desenvolvimento, tendo em vista que o desenvolvimento não pode se limitar a multiplicar bens materiais, esquecendo-se do ser humano. O verdadeiro desenvolvimento é aquele que envolve a edificação da própria pessoa humana. Na *Centesimus Annus* (1991) reforça que a solidariedade é uma expressão significativa da caridade social, a qual propicia a construção de uma nova sociedade sobre as bases dos valores do Evangelho.

O Pontifício Conselho Justiça e Paz no *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (2004) confirma essas perspectivas magisteriais em âmbito social organizando uma reflexão que parte de um humanismo integral e solidário, até o anseio por uma civilização do amor. Trata da missão da Igreja em âmbito social, da pessoa humana e seus direitos numa perspectiva personalista a partir da *imago Dei*, da família como célula vital da sociedade, do trabalho humano, da vida econômica, da comunidade política, da comunidade internacional, da salvaguarda do ambiente e da promoção da paz. Ressalta como princípios da Doutrina Social



da Igreja: o bem comum (n. 164-170), a destinação universal dos bens (n. 171-184), a subsidiariedade (n. 185-188), a participação (n. 189-191), a solidariedade (n. 192-196) e valores fundamentais da vida social como a verdade, a liberdade e a justiça (n. 197-203), culminando com a via cristã da caridade (n. 204-208).

Em perspectiva social, o Papa Bento XVI retoma os temas da caridade e da verdade nas encíclicas *Deus Caritas Est* (2005), *Sacramentum Caritatis* (2007) e *Caritas in Veritate* (2009), sendo esta última, sua encíclica social por excelência. Na *Verbum Domini* (2010), Bento XVI desenvolve brevemente a relação entre Palavra de Deus e compromisso social pela justiça e com a caridade ativa. No contexto das implicações sociais do mistério eucarístico, Bento XVI afirma na *Sacramentum Caritatis* (SCar) que a eucaristia, enquanto alimento da verdade, leva a denunciar as situações indignas do ser humano; e, enquanto sacramento da caridade, estimula a um empenho solidário no mundo (SCar 90). Na *Verbum Domini* (VD), sustenta que “a Palavra divina ilumina a existência humana e leva as consciências a reverem em profundidade a própria vida” (VD 99), impelindo as pessoas a empreenderem “relações animadas pela retidão e pela justiça” (VD 100). Chama a atenção “para a importância de defender e promover os direitos humanos de toda a pessoa, que, como tais, são ‘universais, invioláveis e inalienáveis’” (VD 101). Sendo assim, para o Papa Bento XVI, “o amor do próximo, radicado no amor de Deus, deve ser o nosso compromisso constante como indivíduos e como comunidade eclesial local e universal” (VD 103).

Diante das crises humanas e sociais atuais, de uma economia de consumo de bens e serviços, muitas vezes desligada de seu fundamento antropológico, Bento XVI defende na *Caritas in Veritate* que é preciso promover um novo discernimento que conscientize sobre a necessidade de edificar um desenvolvimento humano e social que contemple uma *nova síntese humanista* (CV 21) que sirva à pessoa humana em sua verdade integral. Segundo Schneider, a *Caritas in Veritate* “considera que um dos riscos e dos mais graves equívocos, hoje, para o verdadeiro desenvolvimento do homem é a tecnocracia, ou ‘o absolutismo da tecnicidade’” (2010, p. 776), uma questão desafiante para a ação evangelizadora da Igreja, que exige dedicação e atualização.

Perante graves problemas sociais, como a exclusão do trabalho, Bento XVI afirma que é preciso renovar os sistemas econômicos e sociais do mundo tendo em vista que “o primeiro capital a preservar e valorizar é o homem, a pessoa, na sua integridade” (CV 25). A falta de caridade gera carência para uma multidão de pessoas que passa fome, muitos Lásaros famintos, que não podem sentar-se à mesa dos ricos avarentos. Por isso, ressalta que “dar de comer aos famintos (cf. *Mt 25,35.37.42*) é um imperativo ético para toda a Igreja” (CV 27). Sendo assim, um dos aspectos mais evidentes do desenvolvimento atual é o tema do respeito à vida, que não pode ser separado das questões relativas ao desenvolvimento dos povos (CV 28). É preciso trabalhar pelo verdadeiro bem do ser humano como um todo. Em toda ação em prol de um humanismo integral, a verdade ilumina a ação e a caridade dá fecundidade à mesma. Se faz necessária uma caridade inteligente e uma inteligência caridosa.

A caridade na verdade coloca o ser humano diante da lógica do dom – que exprime e realiza sua dimensão de transcendência (CV 34) – e, ao contrário da lógica do mercado, focada na atividade econômica (CV 36), tem como finalidade o bem integral da pessoa e da comunidade. Para que funcione corretamente, a economia tem necessidade de um humanismo integral que corresponda às exigências morais mais profundas do ser humano (CV 45). Sendo assim, é preciso ter presente que “nas intervenções em prol do desenvolvimento, há que salvarguardar o princípio da centralidade da pessoa humana” (CV 47). Além disso, a lógica do dom faz ver também a necessidade de uma nova ecologia humana que contemple o cuidado com os dons da criação, em sentido lato, estreitamente ligados à cultura que molda a convivência humana (CV 51).

O Papa Francisco dará sequência a essa abordagem social do Magistério recente, especialmente com as encíclicas *Evangelii Gaudium* (2013), que dedica o capítulo 4 à dimensão social da evangelização; *Laudato Si'* (2015), que trabalha o cuidado da casa comum; e *Fratelli Tutti* (2020), que aborda a fraternidade e a amizade social, especialmente no capítulo 3, onde incentiva a pensar e a gerar um mundo aberto, e no capítulo 5, onde provoca à edificação de uma política melhor como uma das formas mais preciosas de caridade, onde trata também da questão da proteção do trabalho.

## Conclusão

Tendo em vista a crise atual, pós-secularista, de esvaziamento das metanarrativas, onde há um déficit de significado dos símbolos da fé, faz-se necessário, por parte da Igreja, um esforço inédito em uma formação mais intensa sobre os conteúdos fundamentais da fé, com um olhar especial sobre a Doutrina Social da Igreja, no intuito de motivar ainda mais as pessoas para o protagonismo da fé em prol da vida em suas várias dimensões (KASPER, 2012, p. 125-126). Relevando a majoritária heteropraxia dos cristãos em âmbito social na esfera pública, é preciso suscitar nos mesmos “uma rede de colaboração que promova uma nova consciência da fé e atitudes práticas em favor da vida” (GOMES, 2021a, p. 351), a fim de que o Evangelho possa influir profundamente na vida social, transformando os cristãos em testemunhas credíveis diante da sociedade (HACKMANN, GOMES, 2015, p. 289). Em uma “época carente de referências sólidas, o testemunho pessoal e comunitário adquire um valor excepcional na evangelização” (MIRANDA, 2013, p. 128).

O Magistério recente da Igreja, em especial a Encíclica *Caritas in Veritate* do Papa Bento XVI, fornecem elementos para que se possa afirmar que, tanto em perspectiva teológica, quanto em perspectiva antropológica, ética e social, a *caridade na verdade* é a força propulsora que edifica um humanismo integral. A partir da *Caritas in Veritate*, percebe-se que um autêntico desenvolvimento social só pode ser edificado a partir de um humanismo integral na caridade e na verdade, a fim de contemplar e realizar a natureza profunda e a vocação pessoal e social da pessoa humana em todas as suas dimensões constitutivas. O ser humano, “ser social por natureza”, definitivamente “não pode encontrar-se plenamente senão por um dom sincero de si mesmo” (KLOPPENBURG, 2005, p. 683), no encontro, gratificante e edificante, com o outro. Nesse sentido, a reflexão sobre a relação entre Igreja e humanismo integral traz importantes elementos para a vida cristã, pessoal e comunitária, necessitando ser melhor aprofundada nos níveis acadêmico, social e pastoral.

## Referências

- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 101-197.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 539-661.
- BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Caritas in Veritate*: sobre o desenvolvimento humano integral na caridade e na verdade. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Deus Caritas Est*: sobre o amor cristão. São Paulo: Paulinas, 2006.
- BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Sacramentum Caritatis*: sobre a eucaristia, fonte e ápice da vida e da missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*: sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.
- BRUSTOLIN, L. A. A vida: dom e cuidado. Antropologia teológica e ética do cuidado. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 152, p. 441-460, Jun. 2006.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- GASDA, E. E. Caritas in Veritate: ética do Reino frente à hegemonia do capital. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 280, p. 797-818, Out. 2010.
- GOMES, T. F. A missão da Igreja em tempos de pandemia. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v. 36, n. 2, p. 337-353, Mai./Ago. 2021a.
- GOMES, T. F. *O Logos hermenêutico em teologia*: de uma racionalidade hermenêutica a uma leitura plural da economia da revelação cristã. Porto Alegre: Edipucrs, 2021b.

- GOMES, T. F.; LORENZETTI, D. P. *Ecclesia Martyrum versus permixta Ecclesia*: notas histórico-conceituais a partir da eclesiologia antidonatista de Agostinho de Hipona. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 221-249, Mai./Ago. 2021.
- HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo*: manual de eclesiologia como comunhão orgânica. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- HACKMANN, G. L. B. A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 621-867, Dez. 2005.
- HACKMANN, G. L. B.; GOMES, T. F. A Igreja como comunidade evangelizadora em busca da unidade. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, p. 285-307, Set./Dez. 2015.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Centesimus Annus*: no centenário da *Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Laborem Exercens*: sobre o trabalho humano no 90º aniversário da *Rerum Novarum*. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Encíclicas de João Paulo II (1978-1995)*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 153-233.
- JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*: pelo 20º aniversário da *Populorum Progressio*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Mater et Magistra*: sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 1984.
- JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Pacem in Terris*: sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2018.
- KASPER, W. *A Igreja católica*: essência, realidade, missão. Trad. N. Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2012.
- KLOPPENBURG, B. *A eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- KLOPPENBURG, B. Noções basilares humanas na GS. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 35, n. 150, p. 677-694, Dez. 2005.
- KRIEGER, M. S. R. Caritas in Veritate. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, a. 26, n. 58, p. 107-116, 2011.
- LEÃO XIII, Papa. *Carta Encíclica Rerum Novarum*: sobre a condição dos operários. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.
- MIRANDA, M. F. *A Igreja que somos nós*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PAULO VI, Papa. *Carta Apostólica Octagesima Adveniens*: por ocasião do 80º

- aniversário da *Rerum Novarum*. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos de Paulo VI*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 226-268.
- PAULO VI, Papa. *Carta Encíclica Populorum Progressio*: sobre o desenvolvimento dos povos. In: COSTA, L. (Org. Geral). *Documentos de Paulo VI*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 109-153.
- PIÉ-NINOT, S. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- PIÉ-NINOT, S. *Introdução à eclesiologia*. 5. ed. Trad. J. P. Netto. São Paulo: Loyola, 2010.
- PIEPKE, J. G. *A Igreja voltada para o homem: eclesiologia do povo de Deus no Brasil*. Trad. F. Dattler. São Paulo: Paulinas, 1989.
- PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno*: sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no 40º aniversário da *Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 1969.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- RAMOS GUERREIRA, J. A. *Teología Pastoral*. Madrid: BAC, 1995.
- SANTORO, F. A perspectiva antropológica do Papa Bento XVI. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 68, n. 272, p. 950-955, Out. 2008.
- SCHNEIDER, J. O. Caritas in Veritate: uma bússola para o século XXI. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 70, n. 280, p. 772-796, Out. 2010.

## Ensino religioso: conhecer a historicidade para valorizar e construir caminhos mais inclusivos

Religious education: knowing the historicity to value and build more inclusive paths

\*Claudete Beise Ulrich

\*\* Joana d'Arc Araújo Silva

### Resumo

O presente artigo apresenta uma investigação acerca do papel que a identidade dos indivíduos representa na construção e manutenção do fenômeno social do racismo com foco na importância do processo educacional na concretização deste diálogo, considerando os ideais religiosos que direcionaram a educação durante séculos e, mesmo contemporaneamente, continuam a apresentar alguns efeitos de exclusão. Para tanto, o método adotado é o de revisão bibliográfica qualitativa e a estrutura dispõe na primeira seção os vínculos entre processo educacional e formação da identidade, enquanto na segunda seção encontra-se uma análise desta dinâmica frente ao desenvolvimento do Ensino Religioso no Brasil.

**Palavras-chave:** Identidade; Ensino Religioso; Racismo

### Abstract

This article presents an investigation into the role that the identity of individuals plays in the construction and maintenance of the social phenomenon of racism, focusing on the importance of the educational process in the realization of this dialogue, considering the religious ideals that

\* Doutora em Teologia: área de concentração Religião e Educação pela Faculdade EST. Professora do Programa Profissional no Mestrado e Doutorado Profissional em Ciências das Religiões. E-mail: [claudete@fuv.edu.br](mailto:claudete@fuv.edu.br)

\*\*Doutoranda no Programa de Pós-graduação Doutorado Profissional Ciências das Religiões/Faculdade Unida de Vitória/FUV/ES. E-mail: [sirana66@yahoo.com.br](mailto:sirana66@yahoo.com.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
18.06.2022

Aprovado em  
19.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

guided education for centuries and even contemporaneously, continue to show some exclusion effects. For this, the method adopted is the qualitative bibliographic review and the structure presents in the first section the links between the educational process and the formation of identity, while in the second section an analysis of this dynamic in the development of Religious Education in Brazil.

**Keywords:** Identity; Religious education; Racism

## Introdução

O processo de educação escolar que contemporaneamente se constroi com o objetivo de desenvolver no sujeito suas potencialidades se confundiu com a própria história da Ensino religioso no país e, durante séculos, foi marcada pela imposição de ideais que desencadearam e mantiveram a segregação étnico-racial da sociedade brasileira. Nota-se que a educação escolar reflete uma série de valores institucionalmente definidos e que estes valores norteiam a formação intelectual, mas também moral e psíquica do indivíduo, considerando-se também que não atua de maneira isolada, compondo um diálogo com as demais esferas da vida do ser humano e, neste sentido, a função social a ser por ela desempenhada precisa reconhecer as necessidades sociais que a instituição precisa buscar suprir.

Dentre os elementos que instituíram e mantiveram a educação como ferramenta de segregação étnico-racial no país ressalta-se a formação da identidade dos indivíduos que vivenciaram este processo, pois além das delimitações estatais, legais e institucionais o fenômeno social do racismo foi historicamente sustentado por estes indivíduos, em alguns casos, inconscientemente.

Assim, o presente artigo apresenta uma revisão bibliográfica de cunho qualitativo com a finalidade de investigar as relações entre o carácter religioso da educação brasileira e o processo de formação da identidade dos indivíduos envolvidos neste diálogo e, desta forma, compreender como esta dinâmica interfere no fenômeno social racismo. Para tanto, apresenta-se na primeira seção uma discussão sobre a relação entre educação escolar e formação da identidade,



enquanto na segunda seção procede-se à análise da incidência destes elementos nas diferentes fases do Ensino Religioso brasileiro.

## Educação e Identidade

A Educação configura-se contemporaneamente como um dos objetivos sociais a que se atribui maior importância, pois, sobretudo, consideram-se como o melhor caminho para o desenvolvimento dos demais objetivos quaisquer que sejam. Nota-se que o desenvolvimento dela possui carácter processual e que seu objeto pode ser percebido à medida que os indivíduos a ela submetidos apresentam em seus comportamentos certo padrão de conhecimento. Contudo, é necessário reconhecer que o comportamento denota apenas uma, dentre várias, forma de reconhecer o sucesso de um processo educacional, sendo necessário atentar-se, conforme Levisky (2002), que ela atua em âmbito individual e coletivo, mas também na forma como estes âmbitos se perfazem:

A educação, através de ações familiares e comunitárias, aproxima experiências, transmite valores, memória histórica, transformados e atualizados pelas imposições dos processos evolutivos de maturação e pelos processos tecnológicos, econômicos, redes de comunicação, conhecimentos, que por sua vez interferem e modificam a cultura. Mutações cada vez mais rápidas e constantes que afetam sobremaneira a organização da subjetividade individual e coletiva com repercussões que alteram a qualidade e a dinâmica das relações afetivas e sociais (LEVISKY, 2002, p. 102)

Nota-se também que, de acordo com Levisky (2002), o processo de educação atua sobre as construções da esfera da racionalidade humana, tanto quanto a afetiva. Neste ponto, faz-se necessário distinguir processo educacional genérico do processo educacional escolar, reconhecendo que ambos conformam a aprendizagem do indivíduo.

Compreender a institucionalização que delimita a educação escolar é entender a existência de um ambiente que se destina ao cumprimento de um direito de todo cidadão, de acordo com o dispositivo constitucional de 1988 em seu artigo 205, com uma gama de sujeitos com formação regular orientada para o exercício da construção do conhecimento, quais sejam, os professores. Outra característica

essencial à institucionalização contemporânea da educação é sua regulamentação que visa definir e uniformizar os conteúdos a serem difundidos por meio dos quais se pretende construir o conhecimento, destacando-se no Brasil a vigente LDB/97 (lei de diretrizes e bases da educação) e a Base Nacional Curricular Comum que dela se origina.

Portanto, pode-se afirmar que, enquanto o processo educacional que passa por um indivíduo ao longo da vida é genericamente constituído com a soma dos conhecimentos diversos construídos em qualquer ambiente, a educação escolar deve observar uma seleção dos conhecimentos padronizados, mas não limitados, a que se atribui valor formativo e este valor formativo reflete certa orientação da esfera política humana e assim, nestes termos, afirma Boveto que “No Brasil, especialmente, desde a década de 1960, em virtude de necessidades políticas e econômicas, assiste-se à formulação de medidas e leis com o objetivo de erradicar o analfabetismo” (BOVETO ET AL, 2013, p.3).

Posto estes elementos, torna-se possível concluir que, até certa medida, o espaço escolar torna-se responsável pela busca da construção dos conhecimentos que formam o sujeito em seus aspectos racionais e emocionais orientada por determinado padrão de valores, mas que esta formação também interage com a educação vivência em outros espaços, considerando a interação com a família, amigos e demais lugares sociais (GOMES, 2002). Neste sentido, as afirmações de Young Apud Boveto et al (2013):

Segundo Young, o aluno não pode ver na escola sua própria realidade como base do conhecimento, pois isso não o fará desenvolver sua capacidade de percepção científica e social do tempo no qual ele próprio é sujeito. Nesse sentido, o autor enfatiza a importância de a escola possuir um currículo que, ao ensinar o conhecimento universal, sem descurar, evidentemente, das questões cotidianas, promova no aluno mudanças em sua percepção de mundo, a ponto de criar nele a consciência da necessidade de transformações no seu entorno. (BOVETO ET AL, 2013, p.3)

Assim, o espaço escolar acresce às suas funções sociais a importância de apresentar a criança e ao adolescente uma forma específica de olhar o mundo a

sua volta, que pode ou não apresentar consonância com os demais espaços educativos. Desta questão emerge nas palavras de Gomes (2003) a importância do confronto com as diferenças e as dinâmicas que dela resultam dentre as quais se destaca a construção da identidade:

No processo educativo, a diferença coloca-se cada vez mais de maneira preponderante, pois a simples existência do outro aponta para o fato de que não somente as semelhanças podem ser consideradas como pontos comuns entre os humanos. A diferença é, pois, um importante componente do nosso processo de humanização. O fato de sermos diferentes enquanto seres humanos e sujeitos sociais talvez seja uma das nossas maiores semelhanças. Mas é importante lembrar que a identidade construída pelo negro se dá não só por oposição ao branco mas, também, pela negociação, pelo conflito e pelo diálogo com este. As diferenças implicam processos de aproximação e distanciamento. Nesse jogo complexo, vamos aprendendo, aos poucos, que a diferença estabelece os contornos da nossa identidade. (GOMES, 2003, p. 40)

Sobre a construção, desconstrução e reconstrução da identidade, Afirma D'Adesky Apud Gomes (2002) “a identidade, para se constituir como realidade, pressupõe uma interação. A ideia que um indivíduo faz de si mesmo, de seu “eu”, é intermediada pelo reconhecimento obtido dos outros em decorrência de sua ação.” e, desta forma, ressalta-se que a identidade é resultado de um diálogo e que este processo não apresenta distinção entre a identidade pessoal e social. (GOMES, 2002, p. 39). Consoante, Levisky (2002) o diálogo necessário à criação da identidade se prolonga por toda a vida, donde se pode concluir que o indivíduo educando tem a possibilidade de alterar a visão que tem de si mesmo.

Necessitamos do outro para definir nossa própria existência e identidade. O processo de identificação é complexo, dinâmico e ocorre ao longo de toda a vida. Seu início virtual antecede a constituição do sujeito, uma vez que, no imaginário dos pais, heranças psíquicas e culturais criam um contexto a ser incorporado pelo indivíduo na constituição de sua subjetividade. Elementos que se transmitem e que ficarão impressos na memória. O processo de identificação se prolonga por toda a vida, através de sucessivos períodos críticos de reorganização do ego, com novas redistribuições da libido e transformações de valores e ideais, com características específicas na infância e adolescência. (LEVISKY, 2002, p. 106)

O processo necessário para isso, conforme Levisky (2002) é definido como constantes e sucessivas elaborações, perdas e transformações que ocorrem no âmbito do psiquismo, sem que o indivíduo perceba, em grande parte, ou seja, inconscientemente. Como resultado o indivíduo passa a ter um sentimento acerca do que lhe define como sujeito, na forma de condição psicológica. Importa ressaltar que as construções indenitárias individuais ocorrem por meio de diálogo e que as respostas apresentadas às informações inconscientemente absorvidas se tornam responsáveis pela caracterização do sujeito perante si mesmo, ou seja, tem o sujeito a capacidade de perceber os estímulos que os diálogos lhe causam, mas a resposta que define sua identidade e a forma como ela se dá, não, convivendo apenas com as ideias e sentimentos que o produto resultado lhe gera. Além, aprofunda Levisky:

Estes complexos processos do desenvolvimento da personalidade, da identidade e da educação atravessam estados de não-integração, integração, desintegração e reintegração, organizando o se, composto por elementos sintônicos, complementares e paradoxais, autênticos, espontâneos ou submissos, que podem ou não ser incorporados ao ego em evolução. As relações afetivas intra, inter e transpsíquicas, em conjunto com as ações educacionais veiculam estas transformações. (LEVISKY, 2002, p. 107)

Contudo, é necessário observar que o processo de formação da identidade proposto por Levisky (2002) encontra respaldo nas teorias freudianas e, sobre isto, afirmam Beividas e Ravello “Mesmo fazendo uso farto do mecanismo da identificação, Freud reconhece em vários momentos de sua obra que ela engloba “processos insuficientemente conhecidos e difíceis de descrever” (FLORENCE, 1994, p.134) e, num texto bem tardio, declara-se “pouco satisfeito” com suas formulações a respeito (LAPLANCHE; PONTALIS, 1967, p.189).” (2009, p. 138)”. Entretanto, mesmo que o autor não considere sua exploração do tema esgotante da capacidade do objeto, fica evidente que as considerações apresentadas não se encontram cientificamente superadas.

Há naturalmente na constituição desses laços um dinamismo complexo, inerente ao fenômeno identitário, composto por diversos elementos implicados uns aos outros. Em sua literatura,

a psicanálise freudo-lacaniana fundamentou esse dinamismo envolvido na problemática da identidade e das identificações e evidenciou o caráter estrutural deste fenômeno. (STARNINO, 2016, p. 231-232)

Portanto, segue na estrutura da análise presente neste artigo o conceito e, principalmente, o processo de formação apresentado acima.

## Ensino Religioso e racismo no Brasil

O primeiro conceito a ser examinado nesta seção é o racismo. “O Racismo é a discriminação social baseada no conceito de que existem diferentes raças humanas e que uma é superior às outras. Esta noção tem base em diferentes motivações, em especial as características físicas e outros traços do comportamento humano.”(CONAQ, 2021, on line). A discriminação racial se mostra em ações e atitudes que excluem o/a outro/a, devido a cor da sua pele.

Nota-se, portanto, que o racismo se constitui através da significação das características físicas do sujeito e que tal atribuição simbólica expõe conceitos culturalmente criados e, sobre isto, analisam Bilio et al que neste processo de significação a utilização dos sentidos é tão culturalmente delineada quanto os próprios significados e destacam que o alcance destes resulta na possibilidade de que ele seja compreendido como “expressão da realidade social” (2020, p. 7459).

Neste sentido, Stuart Hall apud Bilio et al (2020), conceitua que “ a representação é o processo pelo qual membros de uma cultura usam a linguagem para instituir significados (...)” e, no tocante ao racismo negro existente no Brasil este processo implica na construção de uma narrativa hegemônica em que um grupo social se sobressai ideologicamente sobre outro. Sob esta ótica, ressalta-se que a sujeição histórica e socialmente construída no país se desdobra contemporaneamente em novas manifestações do mesmo fenômeno.

Outro aspecto interessante sobre o caráter cultural e, portanto, mutável deste fenômeno é a ideia de que o próprio agrupamento fenotípico denominado raça foi cientificamente substituído por etnia que se refere à formação de grupo social pelas semelhanças que apresentam em suas manifestações culturais (BARROS,

2005, p. 3), de forma que, pode-se concluir, assumem ativamente o papel de sua significação, superando a relação de inferioridade implícita no outro termo.

Um aspecto que é importante enfatizar ao lidarmos com raça como um conceito classificatório é o fato de que a identidade racial não é unicamente assumida pela pessoa ou grupo que se percebe racializado; ela é, antes de tudo, imposta também àqueles que não se consideram membros de raça alguma. Devemos acrescentar que nem todo aquele que utiliza a noção de raça é racista, pois racista é somente aquele que, acreditando na existência de raças, entende que estas podem ser hierarquizadas em superiores e inferiores. (BARROS, 2005, p. 4)

Portanto, é possível afirmar que o elemento fundante do racismo, quer seja em seu processo de formação quer seja na manifestação dos desdobramentos contemporâneo, é a imputação simbólica de um significado aos indivíduos com características fenotípicas semelhantes, ou seja, a destituição de sua possibilidade de autoconstrução representativa e, neste ponto, relaciona-se profundamente com a dinâmica psíquica de formação da identidade dos indivíduos que sofrem este tipo de violência. Destaca-se que o racismo se forma de pequenas atitudes intrínsecas nas atitudes do cotidiano de muitas pessoas:

Uma prática comum do racismo é sua forma velada, quando a pessoa não percebe como seu ato é racista, porém esses atos impactam diretamente na forma como as crianças se percebem. Exemplos disso são associar beleza a pessoas brancas e a malandragem a pessoas negras; pentear cabelos lisos enquanto os elogia e, por sua vez, reclamar dos cabelos crespos, enquanto os chamam de difíceis e ruins; ensinar que lápis “cor de pele” é rosa claro, fazer elogios deturpados como “apesar de negro você é muito bom em (...)”, entre tantos outros. Essas práticas são acometidas tanto pelos adultos quanto entre as crianças, que por sua vez, reproduzem aquilo que veem.

Um grave fator de risco à saúde que costuma ser pouco explorado é a exposição ao racismo. Segundo o Center on Developing Child da Universidade de Harvard, que compilou estudos sobre como o racismo pode afetar o desenvolvimento infantil, os efeitos variam desde o aumento dos níveis de “estresse tóxico” até maiores chances de desenvolver doenças crônicas na vida adulta.

Os especialistas apontam que o enfrentamento constante do racismo sistêmico e da discriminação cotidiana é um potente ativador da resposta ao estresse. O que pode nos ajustar

a compreender os fatores de origem, mas não determinantes, das disparidades raciais na incidência de doenças crônicas não transmissíveis na população. No Brasil, segundo dados do Ministério da Saúde, a população negra costuma apresentar uma maior incidência de diabetes mellitus (tipo II) — 9% mais prevalente em homens negros do que em brancos; 50% mais prevalente em mulheres negras do que em brancas — e, de maneira geral, possuem quadros de hipertensão arterial mais complicados.

Já o estresse tóxico, isto é, a vivência uma dificuldade forte, frequente e prolongada, sem apoio adequado de um adulto, gera riscos à construção da arquitetura cerebral das crianças. O que pode acarretar várias consequências a curto prazo, como transtornos do sono, irritabilidade, desenvolvimento de medos e piora da imunidade. E no médio e longo prazo, pode potencializar atrasos no desenvolvimento, transtorno de ansiedade, depressão, queda no rendimento escolar e propensão a um estilo de vida pouco saudável na vida adulta. (MACHADO E ARAÚJO, 2021).

Desta forma, a instituição escolar e os moldes materiais e ideológicos sobre os quais se desenvolveu ao longo da história, torna-se essencial à compreensão do racismo existente no Brasil. Ainda, importa destacar que o desenvolvimento da educação em instituições escolares foi religiosamente delimitado durante séculos, valendo-se contemporaneamente dos moldes ideais originados neste contexto cultural.

A cultura cristã esteve invariavelmente presente em diferentes fases do ensino no país, sendo sua primeira fase, conforme Borin (2018) ainda no período colonial brasileiro em que todos os elementos da dinâmica de determinação religiosa da educação e formação do racismo eram explícitos, tornando desnecessário conceituar as ligações que esta estrutura política tinha com a sujeição negra, pois a escravidão era vigente e a educação jesuítica destinava-se, sobretudo, ao ensinamento de dogmas religiosos à adultos não cristãos. Sobre isto, afirma Borin (2018):

Esse modelo educacional religioso pouco contribuiu para a formação de cidadãos em nosso país. Também o entendimento espiritual se tornou efêmero na forma adotada pelos portugueses. A religião na educação brasileira apropriou-se dos paradigmas aristotélicos que buscava uma ordem no universo,

o qual conteria uma parte perfeita e eterna. O mundo pregado pelos colonizadores e líderes religiosos cristãos situava-se em uma ordem “supralunar”, enquanto que o caos e o imperfeito estavam em uma ordem “sublunar”, na qual a configuração está nos nativos dessa terra, bem como nos negros escravos. (BORIN, 2018, p. 13)

A segunda fase da educação escolar brasileira se iniciou no período imperial quando garantia do direito à educação foi oficialmente instituído pela “Carta Constitucional do Brasil, na qual o artigo 179 aponta: “XXXII – A instrução primária é gratuita para todos os cidadãos. XXXIII. Colégios e Universidade, onde serão ensinados os elementos da Ciência, Belas Letra e Artes” (RUEDELL APUD DIAS ET OLIVEIRA, 2018, p. 32). Ainda, afirmam os autores que é este recorte histórico que permite começar a análise acerca do Ensino Religioso no Brasil pois foi neste momento a educação em si passou institucionalmente a ser organizada. Outro aspecto relevante a ser compreendido sobre este contexto é que o direito a educação legalmente instituído não se traduziu em medidas materiais necessárias à efetividade do texto constitucional.

Reitera-se ainda que neste momento histórico a educação gratuita idealizada em texto legislativo não se aplicava à população negra, ainda escrava, logo o direcionamento das informações que compunham o processo de aprendizagem raramente materializado ainda refletia a relação de subjugamento em que se encontrava.

Com a ascensão da primeira República Federativa do Brasil em 1889 e a abolição da escravatura o desenvolvimento de novas ideias sobre o tema negro começa a surgir, mas caminha lentamente. Afirmam Junqueira et Wagner Apud Dias et Oliveira que “Foi Rui Barbosa que propôs em texto constitucional que não se podia obrigar o educando a absorver as práticas e o pensar do catolicismo. O componente curricular Ensino Religioso não poderia ser imposto à criança nas escolas mantidas pelo Estado.” (2018, p. 34). Nota-se que é a partir deste momento que o conceito de racismo anteriormente conceituado se torna observável socialmente, pois até a abolição da escravatura tal problema era institucionalmente sustentada. Entretanto, não se pode confundir os pequenos avanços ideológicos com a implantação de um processo de busca por melhorias efetivas nas



condições de inferioridade em que a camada negra da população se encontrava, de forma que, seu subjugoamento foi extinto, mas a violência institucionalmente amparada não e também, é importante considerar que a formação educacional, escolar e não-escolar, racional, moral e psíquica, da sociedade que vivenciou a abolição da escravatura já encontrava-se posta quando este elemento legal foi imposto a dinâmica que suscitou o início de uma reorganização nas esferas sociais e individuais.

Sob a ótica que o processo de aprendizagem representa para a formação da identidade é possível destacar algumas observações sobre os indivíduos que dialogam neste início de mudança social, quais sejam, os que pertenciam às camadas da população anteriormente livres foram larga e moralmente ensinados que o correto era inferiorizar os que passaram a ser livres, conquanto os recém-libertos já detinham em alguma quantidade a inferioridade e submissão compunham sua identidade, e mais, as condições materiais imprescindíveis à existência de dignidade que não lhes foram dispostas em nada contribuíram para a melhoria deste cenário.

Em nenhuma das fases se pode refletir de maneira unânime sobre, pois, conforme anteriormente conceituado, a formação da identidade é um processo coletivo constante e individual. Ela é resultado do diálogo, pressupondo a vida social. É possível afirmar que todos os sujeitos envolvidos nesta dinâmica não tinham consciência do quanto e como o processo de abolição lhes afetara em sua constituição psíquica, social, cultural e em decorrência disso foi quase inviável que grandes reflexões sociais, neste período histórico, pudessem ser realizadas, objetivando mudanças nas relações sociais.

Além, pode-se notar que é neste contexto a educação, ainda fortemente delimitada pela religião cristã de tradição Católica Apostólica Romana passa a se constituir como elemento de segregação entre brancos, negros e demais etnias do país. Além da escassez de instituições públicas de ensino que tornavam a educação das camadas mais pobres da sociedade quase impossível desde o ensino básico até a formação de nível superior, fazendo com que a função social desta instituição fosse quase nula na vida da maior parte da população, o vínculo que

começa a se formar entre a educação escolar e a possibilidade de melhor remuneração e status sociais vai aos poucos se ampliando, e, desta forma, aumentando as diferenças materiais, mas também ideológicas entre brancos e negros, assim como a ideia de legitimidade da manutenção da relação de superioridade racial que permaneceu quase inabalada neste período.

Adiante, a breve proposição ideal da separação entre Estado e Religião e consequente educação escolar não religiosa de Rui Barbosa gerou certo movimento de resposta da igreja católica que, em 1931, resultou na reintegração oficial do ensino religioso ao currículo escolar obrigatório.

No governo de Getúlio Vargas, a Igreja Católica aproximou-se do governo e, por meio do Decreto nº 19.941, do dia 30 de abril de 1931, a instrução religiosa voltava às escolas públicas. O decreto promovia o Ensino Religioso de modo facultativo nos estabelecimentos educacionais tanto a nível primário, como no secundário e no normal. (BORIN, 2018, p. 16)

Já a Constituição Federal de 1937 fez pouca menção à presença do Ensino Religioso nas escolas se limitando a definir em seu artigo 168 inciso V que a aprendizagem era facultativa, mas o ensino da disciplina deveria ocorrer em horário regular, cabendo ao aluno ou seu responsável a decisão de frequentá-la ou não. (BORIN, 2018, p. 18).

Contudo, de acordo com Borin (2018, p. 22) é possível afirmar que as mudanças relatadas desembocaram apenas em tornar a relação entre educação escolar e Ensino Religioso velada, sendo a educação Moral e Cívica uma nova ferramenta para a difusão das mesmas ideias, ressaltando que os vínculos entre Estado e Igreja durante a Ditadura Militar foram estreitados, atribuindo-se à religião a função de formação de valores/caráter dos/as estudantes, principalmente, a partir de uma perspectiva cristã. É indispensável considerar que neste período o ensino escolar no país ganhou novos contornos que, advindos da proposta de desenvolvimento da instrumentalização da mão-de-obra brasileira, visando, sobretudo, certo desenvolvimento econômico.

No entanto, afere-se que esta sobreposição dos interesses econômicos aos sociais aliada aos próprios interesses políticos ditatoriais, inferiram no primeiro

salto de crescimento da educação escolar brasileira grande e prejudicial caráter exclusivamente instrumental com foco na alfabetização mecânica e ensino de alguma habilidade profissional. Sobre os aspectos ideológicos, afirma Borin (2018) que através das reformas no Ensino Superior em 1968 e dos primeiro e segundo grau do ensino regular “Leis e decretos foram implementados para “condicionar” (ensinar) e inculcar valores considerados fundamentais para o exercício de uma “boa cidadania”. (BORIN, 2018, p. 20).

Assim, é imprescindível observar que no período compreendido entre a proclamação da república e abolição da escravatura e a ditadura militar os vínculos entre educação escolar e Ensino Religioso reorganizaram seus moldes, mas seguiram difundindo as mesmas ideias que corroboram os contornos materiais e ideológicos do racismo na sociedade brasileira, pois a formação moral que enfatiza a superioridade racial presente nestas instituições e por elas sustentada em quase nada se alterou, tornando-se cada vez mais estratificada à medida que tal relação se disfarça de mérito educacional, materialmente ofertado a uma pequena parcela branca da população e ideologicamente restrita à cultura dominante.

Demonstrou-se até aqui o quanto o desenvolvimento da educação escolar no Brasil esteve atrelado à religião católica e a influência que esta formação exerceu sobre as diretrizes morais do país, se revelando como um agente educacional que precede a própria instituição escolar, se mantendo como vetor do processo de aprendizagem à medida que definiu em diferentes momentos históricos os valores a serem difundidos pelo Estado e pela sociedade como um todo.

Consoante, mesmo que com o passar do tempo o ensino do componente curricular Ensino Religioso já institucionalizado tenha ganhado caráter facultativo, os indivíduos que se encontravam educacionalmente formados e responsáveis pela formação, e por conseguinte, atuando no diálogo que compôs as formações identitárias do país também permaneceram nutridos destes ideais. Cabe ressaltar que mesmo que a formação identitária não decorra de forma direta e padronizada a semelhança psíquica entre indivíduos que tenham vivenciado papéis dialógicos também semelhantes é notável e, embora os valores socialmente constituídos pertençam sobremaneira à esfera moral do indivíduo é importante frisar que é

nos diálogos que refletem esta esfera que a identidade de perfaz.

Noutro ângulo, a evolução da própria instituição escolar brasileira, em seus diferentes níveis durante a ditadura militar além de modificar a denominação dos valores implantados pelo Ensino Religioso, dificultando a identificação do fenômeno social, também acabou por aprofundar a ligação entre formação escolar e superioridade étnica-racial devido as condições materiais necessárias e pouco democratizadas para a realização de aprendizagem que também beneficiavam a parcela racialmente dominante.

Com o fim da Ditadura Militar a Constituição Federal de 1988 previu novos contornos para os processos educacionais do país que além de instituir em seu artigo 205 a educação como um direito de todos tutelou através da positivação dos direitos fundamentais individuais e sociais que todo ser humano deve ser respeitado em sua integralidade, decorrendo desta as leis nº 9.394/96 e nº 11.645/08 acresceram grandemente ao processo de combate ao racismo secularmente construído na esfera moral.

O Ensino Religioso tem o intuito de fomentar características positivas e incentivar virtudes que serão indispensáveis para o futuro das crianças. Como a infância é a principal fase de desenvolvimento de um ser humano, ali está o alicerce para as demais fases da vida. Como a escola, de certa forma, é uma extensão da casa, é sua missão fortalecer todas as dimensões do aluno, incluindo os aspectos que serão fundamentais para a constituição de bons cidadãos e comprometidos com seu espaço de convivência e o mundo em geral.

O componente curricular do Ensino Religioso, é uma disciplina facultativa da educação básica, com currículo próprio integrante da Base Nacional Curricular Comum. Porém, hoje é regida pela Ciência da Religião que visa estudar, sobretudo o fenômeno religioso.

O componente curricular Ensino Religioso permanece com caráter facultativo, mas através de um processo de reformulação nos ideais pedagógicos as orientações sob as quais se desenvolve contemporaneamente devem observar, acima de tudo, o respeito à diversidade cultural, fazendo com que a exclusão sustentada pela religião desta feita instrumentalize a construção do respeito. Nas

palavras de Junqueira (2001)

O exercício de compreender o Ensino Religioso na perspectiva psicopedagógica está progressivamente sendo desenvolvido, mas é reduzido o grupo de seus defensores em relação à abrangência do território nacional, ainda mais pela carência de formação e subsídios para os docentes. (JUNQUEIRA, 2001, p. 16)

Alerta o autor que ainda em 2001 o país encontrava-se num momento de fragilidade sobre os aspectos que a formação religiosa secular instituiu no país e adverte que “Ocorre a reelaboração de argumentos e a busca de novas estratégias, o que motivará, com certeza, um novo trabalho de pesquisa e de reavaliação de todo o processo”. (JUNQUEIRA, 2001, p. 16). Consoante, afirma Levisky (2002) que a educação deve ser considerada o melhor caminho da subjetividade continente que preserve a singularidade do sujeito que compõe a coletividade, de forma a englobar as diferenças, diminuir o sentimento de exclusão e, por fim, construir uma nova ética social que reconsquiste a reintegração total dos grupos inferiorizados (LEVISKY, 2002). Sobre a indelével necessidade de discutir os vieses identitários do país alerta Gomes (2002)

Essa perspectiva que prima pela exclusão e trata as diferenças como deficiências transforma as desigualdades raciais construídas no decorrer da história, nas relações políticas e sociais, em naturalizações. As desigualdades construídas socialmente passam a ser consideradas como características próprias do negro e da negra. Dessa maneira, um povo cuja história faz parte da nossa formação cultural, social e histórica passa a ser visto através dos mais variados estereótipos. Ser negro torna-se um estigma. (GOMES, 2002, p. 46)

Neste sentido, dezesseis anos depois, afirma Borin (2018), que a construção da identidade ao longo dos anos anteriores fortaleceu o a manutenção do status social discutido e que até o presente momento é possível notar que os/as educadores não convictos das práticas pedagógicas a serem observadas seguem cometendo as violências simbólicas que sucessivamente impuseram credo e religião Borin (p. 15), reafirmando-se que o processo de conhecer e reconhecer os elementos coletivos de formação individual e inconsciente das identidades são

processos complexos que exigem mais que uma reforma das diretrizes morais teóricas, sendo estas apenas um forma de viabilizar o diálogo formador da identidade enquanto forma de instituir igualdade entre os grupos sociais seja possível.

## Considerações finais

O processo educacional constitui-se de um conjunto de ações que visam a formação intelectual, moral e psíquica do indivíduo e, dentre estas esferas, considera-se como elemento psíquico a formação da identidade. Este processo ocorre em todo ambiente frequentado pelo educando, sendo a escola, numa visão contemporânea, o espaço destinado à construção deste objetivo, refletindo uma série de valores institucionalmente delimitados. Ainda, nota-se que este processo ocorre em âmbito coletivo através do diálogo, mas o resultado apresentado precisa considerar a particularidades dos seres envolvidos na dinâmica, de forma que não se pode esperar qualquer exatidão como resultado. Ressalta-se que a identidade do indivíduo é determinada pela imagem que ele vai construindo de si mesmo, mas seu processo de formação ocorre de forma inconsciente e devido à dificuldade na visualização dos resultados, tona-se naturalmente complexo, apresentando certo nível de dificuldade em sua percepção, seja por terceiros ou mesmo do indivíduo sobre si mesmo.

Entretanto, no decorrer do desenvolvimento da educação escolar brasileira os valores institucionalmente delimitados sempre estiveram presentes, assim como os processos educacionais, de forma que as alterações do conteúdo e forma de aplicação destes configuraram a essência do fenômeno social definido como racismo, excluindo o conhecimento sobre as religiões de matriz africana. Neste sentido, a formação da identidade mutuamente construída por e pelos indivíduos que se formaram neste processo histórico continuam a ter dificuldades no processo de superação à segregação étnico-racial atual. Não por último, aponta-se que o desenvolvimento histórico do componente curricular Ensino Religioso no Brasil tem colaborado para uma construção identitária racista, pois somente nas últimas décadas a Religião de Matriz Africana tem sido parte do currículo escolar. O desafio colocado para a escola, desde a Constituição Cidadã de 1988, é trabalhar com a diversidade cultural e religiosa brasileira.

## Referências

- ASSIS, Ricardo de. BILIO, Maria Geni Pereira. KAEFER, Maria do Espírito Santo de. QUEIROZ, Letícia Gisele Pinto de Moraes. SAKES, Soenil Clatinda de. SENRA, Ronaldo Eustáquio Feitoza. **Racismo no Brasil - um fenômeno que perpassa as relações sociais**. Brazil Journal of Development, ISSN 2525-8761. Curitiba/PR, 2020. Disponível em <https://www.brazilianjournals.com/index.php/BRJD/article/view/6905/6086> Acesso em 04 jun. 2022.
- BARROS, Zelinda. **Escola, racismo e violência**. Projeto Gênero, Raça e Cidadania no Combate à Violência nas Escolas – Caderno para Professores. NEIM/UFBA, Bahia/BA, 2005. Disponível em [https://www.academia.edu/download/30985229/Escola\\_racismo\\_e\\_violencia\\_pg\\_35-39.pdf](https://www.academia.edu/download/30985229/Escola_racismo_e_violencia_pg_35-39.pdf) Acesso em 11 jun. 2022.
- BEIVIDAS, W.; RAVANELLO, T. **Identidade e identificação: entre semiótica e psicanálise**. ALFA: Revista de Linguística, São Paulo, v. 50, n. 1, 2009. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/1399> Acesso em 18 jun. 2022.
- BORIN, Luiz Claudio. **História do ensino religioso no Brasil**. Santa Maria, RS: UFSM, NTE, p. 33. 2018. [online] <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/358/2020/02/hist%C3%B3ria-do-ensino-religioso-no-brasil-diagrama%C3%A7%C3%A3o-FINAL-1.pdf> Acesso em 25 jun. 2022.
- BOVETO, Lais. OLIVEIRA, Terezinha. SARACHE, Mariana Vieira. VIANA, Ana Paula dos Santos. **Escola, conhecimento e formação de pessoas: considerações históricas**. Revista Políticas Educativas – ISSN: 1982-3207, Porto Alegre/RS, 2013. Disponível em <https://seer.ufrgs.br/index.php/PolEd/article/download/45662/28843> Acesso em 04 jun. 2022.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil** de 05 de Outubro de 1988. D.O.U de 05/10/1988. Disponível em [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm) Acesso em 11 jun. 2022.
- BRASIL. Lei nº 9.394 de 23 de Dezembro de 1996. **Estabelece Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Disponível em <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=9394&ano=1996&ato=3f503Y61UMJpWT25a> Acesso em 25 jun. 2022.
- BRASIL. Lei nº 11. 645 de 10 de Março de 2008. **Altera a Lei nº 9.394 de 20 de Dezembro de 1996, modificada pela lei nº 10.639 de 9 de Janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “história e cultura afro-brasileira e indígena”**. Disponível em <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=11645&ano=2008&ato=dc6QTS61UNRpWTcd2> Acesso em 04 jun. 2022.

- BUENO, José Geraldo Silveira. **Função social da escola e organização do trabalho pedagógico**. Revista Educar, Curitiba/PR, 2001. Disponível em <https://www.scielo.br/j/er/a/mxNpBCnthBt3Wt6GxDf3qPd/?lang=pt> Acesso em 11 jun. 2022.
- CONAQ, Coordenação nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombas. **Significado de Racismo**, 2021. Disponível em: <http://conaq.org.br/noticias/significado-de-racismo/> Acesso em 18 jun. 2022.
- DIAS, Adiclécio Ferreira. OLIVEIRA, Carla Mendes de. SILVA, Regina Freitas e. **A educação religiosa no ensino curricular**. Revista Teológica DOXIA, ISSN 2526-2300, v. 3, 2018. Disponível em <http://ead.soufabra.com.br/revista/index.php/teologia/article/view/111> Acesso em 25 jun. 2022.
- GOMES, Nilma Lino. **Cultura negra e educação**. Revista Brasileira de Educação, 2003. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbedu/a/XknwKJnzZVFpFWG6MTDJbxc/?lang=pt> Acesso em 04 jun. 2022.
- GOMES, Nilma Lino. **Educação e identidade negra**. Aletria: Revista De Estudos De Literatura, 2002. Disponível em <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/17912> Acesso em 11 jun. 2022.
- GOMES, Nilma Lino. **Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos**. Currículo sem Fronteiras, v.12, 2012. Disponível em <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/gomes.htm> Acesso em 18 jun. 2022.
- JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. **O Ensino Religioso no Brasil: Estudo do seu Processo de Escolarização**. EDUCERE - Revista da Educação, v. 1. Toledo/PR, 2001. Disponível em <https://revistas.unipar.br/index.php/educere/article/view/821> Acesso em 25 jun. 2022.
- LEVISKY, David Léo. **Construção da identidade, o processo educacional e a violência uma visão psicanalítica**. Revista Pro-posições v. 13, 2002. Disponível em <https://fe-old.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/2162/39-dossie-leviskydl.pdf> Acesso em 04 jun. 2022.
- MACHADO, Maria Leticia. ARAUJO, Nayara de Souza. **Primeira infância e negritude: quando o racismo inicia seu impacto na vida da pessoa negra?**, 2021. Disponível em: [https://www.clp.org.br/primeira-infancia-e-negritude-quando-o-racismo-inicia-seu-impacto/?utm\\_source=Google\\_Grants&utm\\_medium=cpc&utm\\_campaign=Grupo\\_Primeira\\_Infancia&gclid=EA1aIQobChMI-8yp48629AIVnCCtBh3RGQl6EAAYAiAAEgJUZvD\\_BwE](https://www.clp.org.br/primeira-infancia-e-negritude-quando-o-racismo-inicia-seu-impacto/?utm_source=Google_Grants&utm_medium=cpc&utm_campaign=Grupo_Primeira_Infancia&gclid=EA1aIQobChMI-8yp48629AIVnCCtBh3RGQl6EAAYAiAAEgJUZvD_BwE) Acesso em 11 jun. 2022.
- NIZER, Carolina do Rocio. VIEIRA, Wilson José. **As diretrizes curriculares de ensino religioso do Estado do Paraná como documento de concepção e orientação**. IX Congresso Nacional de Educação-EDUCERE III Encontro Brasileiro de Psicopedagogia, p.3821. 2009 [online]. Disponível em [https://educere.bruc.com.br/cd2009/pdf/2393\\_1633.pdf](https://educere.bruc.com.br/cd2009/pdf/2393_1633.pdf) Acesso em 25



jun. 2022.

SILVA, Francisca Cordelia Oliveira da. **A construção social de identidades étnico-raciais: Uma análise discursiva do racismo no Brasil**. Universidade de Brasília. Brasília/DF, 2009.

SOUTA, Luís. **Da raça ao racismo**. Repositórios Científicos de Acesso Aberto de Portugal, 1997. Disponível em <https://www.rcaap.pt/detail.jsp?id=oai:comum.rcaap.pt:10400.26/24104> Acesso em 04 jun. 2022.

STARNINO, Alexandre. **Sobre identidade e identificação em psicanálise: um estudo a partir do Seminário IX de Jacques Lacan**. Revista dois pontos. Curitiba/PR, 2016. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/doispontos/issue/view/2098> Acesso em 11 jun. 2022.

## A política teológica dos evangélicos: uma análise de projetos políticos no contexto de polarização partidária

The theological policy of evangelicals: an analysis of  
political projects in the context of party polarization

*\* Alonso Gonçalves*

### Resumo

O artigo tem como principal objetivo tratar de três obras que procuraram refletir o atual contexto político-social brasileiro. Os textos aqui analisados, é fruto de uma percepção de que a polarização inviabiliza o debate razoável na esfera pública. Dessa forma, os autores intentaram elaborar um projeto político que antecesse ao ativismo político, que, de maneira recorrente, é descaracterizado do aparato teórico-prático refletido. Depois de uma abordagem detida no conteúdo de cada texto, o artigo propõe um exercício crítico dos projetos elencados, apontando algumas lacunas e possibilidades.

**Palavras-chave:** Política; Evangélicos; Projeto; Ativismo

### Abstract

The main objective of the article is to deal with three works that sought to reflect the current Brazilian political and social context. The texts analyzed here are the result of a perception that polarization makes reasonable debate in the public sphere unfeasible. In this way, the authors tried to elaborate a political project that preceded political activism, which, in a recurring way, is not characterized by the reflected theoretical-practical apparatus. After approaching the

\*Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Docente no Mestrado Profissional em Teologia da Faculdade Teológica Sul Americana. Contato: [pralgoncalves@yahoo.com.br](mailto:pralgoncalves@yahoo.com.br)

Texto enviado em  
28.05.2022

Aprovado em  
29.08.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

content of each text, the article proposes a critical exercise of the listed projects, pointing out some gaps and possibilities.

**Keywords:** Politics; Evangelicals; Project; Activism

## Introdução

O ativismo político é fruto de um projeto político. Embora o ativismo seja decorrente de um posicionamento diante de um desafio que se apresenta na conjuntura da política nacional, é sempre a consequência de um projeto político. O projeto surge a partir de uma perspectiva mais concreta e, como a palavra sugere, lança para frente algo que já está se trabalhando no presente. A mobilização, nesse sentido, é essencial para que o projeto seja concretizado, daí o ativismo em diferentes setores da sociedade.<sup>1</sup>

Quando pensamos nos evangélicos, é perceptível o ativismo político de uma maneira articulada em torno de um projeto de poder político-econômico que tem no fundamentalismo religioso o seu aporte. Uma vez que não há um fator político de coesão entre os evangélicos, há diferentes frentes de ativismo político e seus respectivos projetos de atuação na esfera pública. Isso se dá, de acordo com o pesquisador Joanildo Burity (2020, p. 195-196), porque “a política evangélica não é uma [...]. Não corresponde a um projeto coeso e estável, que se teria desdobrado ao longo do tempo, em toda a parte. Não é, assim, expressão de uma identidade formada previamente”. Por ser essa miscelânea, os evangélicos não têm um projeto político, antes, o que há são indivíduos e denominações com algum grau de convergência em torno de alguns temas. Por não ter uma identidade definida, é possível dizer que a presença política dos evangélicos brasileiros não é fruto de uma “exteriorização de uma identidade subjacente, plenamente consciente de si, automotivada e estável” (BURITY, 2020, p. 196). Essa carac-

---

1. Ativismo político é um conjunto de fatores sociais e subjetivos que gera movimento. Assim, consideramos ativismo político quando há “mobilizações em torno de insatisfações de grupos sociais que se organizam para expressar suas reivindicações no espaço público” (CUNHA, 2017, p. 178).

terística é tão evidente, que quando a jornalista Andrea Dip entrevistou o então deputado federal Arolde de Oliveira (PSC-RJ), falecido em 2020 como senador, vítima da COVID-19, para o seu livro *Em nome de quem?: a bancada evangélica e seu projeto de poder* (2019), o então deputado, que já estava na Câmara Federal desde 1983, enxergava o crescimento dos evangélicos como uma vantagem política por estarem se tornando a maioria no tecido social religioso e, como consequência, a possibilidade de eleger uma quantidade maior de evangélicos para cargos públicos. O que é patente na entrevista, é que Arolde de Oliveira em nenhum momento pauta temas de interesse da população brasileira, mas sim dos evangélicos em específico, ou seja, o ativismo político de Arolde estava baseado em um projeto muito claro de poder político-econômico a partir da estrutura político-partidária. Com o aumento dos evangélicos, na sua concepção, esse projeto estava seguindo o seu curso. Disse ele: “O orgulho em ser evangélico vem do fato de que deixamos de ser minoria. Toda a minoria é sempre isolada por suas diferenças e pode ser massacrada pela maioria. Mas a percepção da maioria também mudou sobre nós; fomos nos tornando massa de pessoas, e isso muda as coisas” (DIP, 2019, p. 35). O “isso muda as coisas” significa dizer: “temos mais possibilidades de negociar”. Esse seria o projeto, fisiologismo político.

Uma das principais bandeiras do ativismo evangélico à direita é a questão da “família”. Nesse item, muitos evangélicos estão juntos “defendendo a família brasileira dos ataques que sofre pelos partidos de esquerda” (principalmente do Partido dos Trabalhadores, o adversário principal da direita evangélica). Com esse discurso, há uma confluência de ataques e reivindicações, mas o ponto central se dá no comportamento sexual e no controle dos corpos, o feminino, obviamente. O discurso da “proteção da família” é instrumentalizado com o propósito de alimentar o imaginário evangélico de que a “família” está sendo “ameaçada” e, dessa forma, os evangélicos precisam eleger “irmãos” que possam “lutar” pela família brasileira. Este tema está dentro do que estamos chamando aqui de ativismo, mas o projeto que está por trás desse ativismo é escamoteado. Não há muita clareza quanto aos reais objetivos do ativismo em relação à família ou ao empreendedorismo pessoal para o irmão da periferia, por exemplo. No fundo, o projeto é fundamentalista e neoliberal. Não por acaso, que a grande maioria

dos evangélicos que foram eleitos deputados e senadores nas últimas eleições, o mote se deu na narrativa de que precisavam “barrar o avanço de projetos considerados ofensivos à moralidade sexual religiosa” (CUNHA, 2020, p. 31). A interferência social da bancada evangélica no país é pífia. Até o momento, não há nenhum projeto apresentado pela bancada evangélica que buscou contemplar a sobrevivência da família diante da insegurança financeira e alimentar, nem mesmo relacionado ao Bolsa Família que segue sendo um dos programas que, até o momento, melhor procura amenizar a desigualdade gritante da distribuição de renda no Brasil. Nessa pandemia, por exemplo, não houve qualquer movimentação da Frente Parlamentar Evangélica em trabalhar uma articulação política que pudesse minorar o empobrecimento de milhares de famílias brasileiras, ou seja, a “proteção da família” passa apenas pelo aspecto da sexualidade, mas a fome e o desemprego não é um problema de políticos evangélicos. Assim, “é irônico que muitos políticos evangélicos tenham uma retórica de defesa da família e votem diariamente projetos que minam a base de uma vida familiar estável” (FREESTON, 2006, p. 28).

A partir dessa colocação quanto ao ativismo fruto do projeto político, queremos focar em perspectivas que propõe um *projeto* político para o campo religioso evangélico em pelo menos três autores que procuraram trabalhar uma perspectiva conjuntural da política, por isso um projeto de característica macrosocial. Ainda que o ativismo seja a principal ferramenta de atuação política entre os evangélicos, quer do segmento da direita ou da esquerda, há uma ausência de clareza quanto ao projeto político na atual conjuntura política do país. Isso não significa ausência de pautas, como há, por exemplo, uma proposta sendo levada avante por um segmento evangélico identificado com a direita partidária que contempla a defesa de pautas como o Estado mínimo e a terceirização do trabalho, tendo como consequência a flexibilização das leis trabalhistas (CUNHA, 2020, p. 31). Não por acaso que esse segmento está alinhando ao atual governo e comunga das pautas neoliberais do ministro da Economia. Ainda assim, não há nenhum projeto bem articulado envolvendo a igreja evangélica a fim de

encabeçar essas pautas de maneira organizada.<sup>2</sup> Por outro lado, há o ativismo do segmento identificado com a esquerda, conhecido como “progressista”, mas não está nenhum pouco “preocupado em desenvolver uma ética do domínio” (ALENCAR, 2019, p. 188). Em ambos, faltam um projeto político que viabilize uma coesão e uma narrativa plausível no espaço público que não precisa passar, necessariamente, pela filiação partidária. Se antes do golpe civil-militar de 1964, os protestantes mantinham um projeto político que foi viabilizado pela então Confederação Evangélica do Brasil (CEB), onde as principais pautas e atuação dos evangélicos se davam “em programas sociais de alívio da pobreza, assistência à saúde, assistência à moradia, alfabetização e educação popular, auxílio à migrantes, enfrentamento da desigualdade regional, entre outros” (CUNHA, 2020, p. 37), hoje não há nenhuma organização protestante do vulto da CEB operacionalizando temas de interesse público na política brasileira.<sup>3</sup> Em que sentido? No sentido de haver uma organização em torno das concepções políticas e econômicas que organize a igreja evangélica de maneira propedêutica com pautas de ativismo político fundamentadas no Estado Democrático de Direito e tendo a fé como elemento de coesão e inserção social. Não seria possível surgir algo nos mesmos moldes da CEB, por razões históricas e teológicas. Neste tempo é algo que precisaria ser levado em consideração, uma vez que é latente uma ausência de reflexão teórica que dê subsídios para se integrar politicamente ao sistema político do Estado brasileiro, e assim tomar conhecimento dos tramites, dos desafios, dos conluíus, do sistema partidário, dos mecanismos de ações populares frente ao Congresso Nacional e demais ações proativas. É preciso haver iniciativas de evangélicos para pensar e propor ações no debate público.

---

2. O teólogo Yago Martins integra o Instituto Ludwig von Mises Brasil. No seu livro mais conhecido, tratou de como a ajuda aos moradores de rua aumenta a pobreza. O livro, *A máfia dos mendigos: como a caridade aumenta a miséria* (2019), é o resultado do tempo em que o pastor se disfarçou de mendigo a fim de demonstrar que a ajuda aos moradores de rua prejudicava-os e não ajudava tanto, pelo fato de terem a colaboração dos outros (ONGs e igrejas) para permanecerem no exercício da mendicância.

3. “Foi no seio da Confederação que se gestaram as mais importantes ações de protestantes brasileiros que se lançavam à tarefa de pensar o Brasil e o papel do protestantismo nacional na construção do país. Por outro lado, devemos nos lembrar de que debaixo desse guarda-chuva que era a CEB conviviam as forças progressistas e conservadoras desse protestantismo. De modo geral, pode-se dizer que até o início da década de 1950 esses dois grupos conviveram com razoável tranquilidade e cooperação” (ROSA, 2020, p. 93).

Nesse texto, iremos observar algumas dessas iniciativas. O critério quanto à escolha dos textos, se deu por serem obras que apresentaram propostas de atuação política, procurando viabilizar um projeto de interação política no espaço público não focando, tão somente, em pautas do ativismo político que já são bem conhecidas, disputadas narrativamente e polarizadas no universo político dos evangélicos. Esses textos procuraram pensar o macro do conjunto político, e por essa razão apresentaram uma proposta de leitura política da realidade a partir da atuação da igreja evangélica. Todos eles foram pensados a partir do ano de 2018, período em que o país viu intensificar a polarização política para além das redes sociais.

No primeiro momento, faremos uma análise de três propostas que tem como principal característica pensar ações de atuação política da igreja no contexto político brasileiro: (i) as estruturas de poder e os evangélicos; (ii) os direitos humanos e a igreja evangélica; (iii) a ação política focada em uma teologia política reformacional.

No segundo momento, faremos uma avaliação crítica das propostas, buscando elencar os desafios que tais propostas contemplam e outros que deixam de fora a partir do contexto político e religioso brasileiro. Assim, esperamos contribuir para fomentar o debate em torno desse importante tema.

## Os evangélicos e as estruturas de poder: entender para agir

O autor Davi Lago tem formação em Teoria do Direito pela PUC-Minas. Articulista em revistas, palestrante e pastor, escreveu um livro que é fruto de parte das suas pesquisas, trata-se de *Brasil polifônico: os evangélicos e as estruturas de poder*. Nesse texto, Lago tem uma clara preocupação: oferecer aportes teórico-prático para pensar o mundo e suas complexidades e os desafios políticos e éticos do Brasil. Assim, no primeiro capítulo *Crise da nova república, evangélicos e demagogia*, Lago dá o tom do que pretende com a sua contribuição a partir de algumas constatações. Uma vez que a voz dos evangélicos é um fato que não se pode ignorar em termos de números do IBGE e da quantidade de políticos evangélicos em todas as esferas do poder público, os evangélicos têm relevância para pensar e atuar no cenário de crise a qual o país está. Mas como seria isso?

Nesse primeiro momento, Lago entende que é preciso abrir o debate para a real situação do Brasil e isso implica em qualificar o debate público. De acordo com ele, com o “acirramento do debate político brasileiro contribui para o clima de irracionalidade e a irracionalidade contribui para imposições de ilegitimidades” (LAGO, 2018, p. 44). Por essa razão, a democracia precisa ser valorizada, uma vez que apenas por meio dela é possível “debater ideias, propostas e caminhos para o país” (LAGO, 2018, p. 44). Lago não deixa de observar a conjuntura política do país quando dá o seguinte diagnóstico: “Diante da inaptidão das antigas ideologias em apontar caminhos, da falência ética de velhos políticos, do vasto alcance da corrupção e da ausência de líderes cívicos, é urgente retornarmos ao uso público da razão” (LAGO, 2018, p. 44).

Com o propósito de mostrar como as estruturas de poder se constituem, Lago faz uma pequena análise quanto a configuração do Estado e sua relação com a igreja. No capítulo *Estado: Cristo redefine César*, o autor traz o debate quanto a separação entre Igreja e Estado, que foi igualmente cara para a Igreja Católica como para os protestantes, embora estes últimos tenham levado até as últimas consequências tal separação. Com este capítulo, Lago procurou deixar claro que a configuração do Estado tem a participação da igreja, no sentido do debate quanto as competências de cada instituição: “Cada instituição é vocacionada para desempenhar um papel distinto na construção de um bom governo para a comunidade” (LAGO, 2018, p. 70). Isso não significa, uma aliança espúria, antes “qualquer tentativa de aparelhamento político da fé ou aparelhamento religioso da política é uma anomalia conceitual e um retrocesso” (LAGO, 2018, p. 71).

Será no capítulo três, *Direitos humanos e Estado Democrático de Direito*, que o autor irá demonstrar como os cristãos estiveram, ao longo da história, envolvidos com a dignidade humana por meio da busca por direitos que produzissem justiça social. O debate público passa, necessariamente, pela conquista civilizacional dos direitos. Por essa razão, “a compreensão da construção histórica dos direitos fundamentais é basilar, porque dissipa os equívocos e as falácias daqueles que procuram compartimentalizá-los dentro de alguma ideologia política, credo religioso ou doutrina filosófica” (LAGO, 2018, p. 87). Por entender que os direitos são conquistas do gênero humano, o autor quer desvencilhar do debate



das ideologias políticas: “Os direitos humanos não são coisa de ‘marxistas’, ‘liberais’, ‘iluministas’ ou ‘cristãos’. As garantias fundamentais não têm orientação religiosa ou não religiosa, cética ou supersticiosa, de direita ou de esquerda, do Norte ou do Sul” (LAGO, 2018, p. 87). A partir disso, Lago faz um apelo, qual seja: “As discussões políticas contemporâneas na sociedade brasileira precisam partir da defesa das instituições democráticas e da garantia pelos direitos fundamentais conquistados” (LAGO, 2018, p. 87).

Lago prepara o terreno para introduzir um debate em torno da democracia e sua estreita relação com o cristianismo. Com o tema *Democracia: do Areópago à Ekklesia*, há uma discussão quanto ao surgimento da democracia começando na Grécia e se consolidando nos EUA. O autor não deixa de mencionar os vícios que a democracia produziu como as oligarquias, bem como o que ele chama de criptogoverno. Usando o conceito de Norberto Bobbio, o autor identifica essa anomalia da democracia na política brasileira, principalmente com as operações da Polícia Federal e Ministério Público Federal quando, no seu entender, escancarou “as obscuras redes de reciprocidade entre autoridades públicas de diferentes escalões, a totalidade dos partidos políticos de expressão e corporações privadas multibilionárias” (LAGO, 2018, p. 103). Com todos os defeitos que a democracia incide, o autor chama atenção para o debate propositivo, racional, calcado na razoabilidade. Assim, para Lago, é preciso cultivar uma cultura democrática e incentivar a tolerância na esfera pública, pela qual é possível saber “priorizar o conjunto e criar um ambiente adequado para a resolução de conflitos” (LAGO, 2018, p. 109).

O penúltimo capítulo, *Liberdade religiosa e laicidade: luzes da história para o Brasil*, o autor segue argumentando de que o protestantismo é parte da concepção democrática do Ocidente e, como tal, precisa caminhar nas pegadas que outros já trilharam. Trazendo a contribuição da cultura bíblica sobre o tema da política, Lago chega na Reforma protestante como um divisor de águas na cultura democrática. Fazendo uso de autores conhecidos que discutem a contribuição do protestantismo para a democracia ocidental, o autor lembra que o protestantismo e a democracia nunca foram antagônicos, mesmo com fortes tensões. Desse modo, os evangélicos brasileiros têm no lastro histórico exemplos de

tolerância, diálogo, mas, sobretudo, respeito à democracia.

No último capítulo, *Fé, razão e diálogo*, o autor propõe uma síntese ao elencar o lugar da fé (religião), da razão (razoabilidade no debate público) e do diálogo (tolerância para ouvir e convergir em temas comuns com o outro). Com isso, a sua argumentação chega no seu ponto mais importante: “Diálogo democrático no Brasil multiconfessional” (LAGO, 2018, p. 163). O que ele propõe para os evangélicos quando no debate público, é que a partir do reconhecimento da multiplicidade das confissões (pluralidade de ideias), haja um respeito “as regras do jogo democrático” (LAGO, 2018, p. 164). Com isso, o autor espera estabelecer um critério de discussão para o embate de ideias na esfera pública, onde seja possível que nos debates políticos que envolvam a fé, a linguagem seja pública, ou seja, que a tradução seja dentro da razoabilidade do debate público (LAGO, 2018, p. 165). Para o autor, as coisas seriam melhores se houvesse “mais sal e menos ácido; menos olho por olho e mais olho no olho” (LAGO, 2018, p. 172).

A conclusão de Lago reforça o lugar dos evangélicos no debate público, mas também não deixa de destacar que “uma visão superficial sobre o que significa o poder de uma nação por parte de um segmento das lideranças evangélicas não contribui para os interesses nacionais” (LAGO, 2018, p. 174). Em outras palavras, Lago está colocando que os evangélicos precisam se ater a elementos que, de fato, forneça um ambiente de debate e participação política. Esses elementos, segundo o autor, são: (i) O diálogo democrático a partir da Constituição Federal. Nesse sentido qualquer discussão na esfera pública que não tenha como baliza a Constituição Federal é infrutífero e, em alguns casos, ilegítimo (por exemplo, cristãos evangélicos que advogam uma intervenção militar e muitos deles até mesmo reivindicam o Ato Institucional número cinco, o mais antidemocrático e persecutório do regime ditatorial instalado no Brasil a partir de 1964, não tem qualquer legitimidade no debate público, pelo fato da Constituição Federal ser categoricamente contra a qualquer rompimento institucional, violando assim o Estado Democrático de Direito; (ii) O diálogo democrático a partir do respeito, tolerância e racionalidade, a fim de favorecer a troca de ideias e construção política tendo como base o marco civilizatório do debate público. Agindo assim, evita-se que as bravatas, preconceitos e discursos de ódio contaminem o debate

na esfera pública. O diálogo racional, “é perceber os pontos convergentes entre grupos que pensam diferentes, é trabalhar consensos equilibrados, é ouvir todos os lados envolvidos, é dimensionar as coisas como de fato são” (LAGO, 2018, p. 176); (iii) O diálogo democrático avança com educação, senso de republicanismo e integridade ética, ou seja, só será possível ter diálogo quando esses marcos estiverem consolidados na cultura democrática brasileira, do contrário, será corriqueiro a corrupção, a falta de justiça e a demagogia política. Lago reforça o ponto fundamental, qual seja, que “diante do recrudescimento dos conflitos políticos no Brasil, não podemos esquecer qual é o objetivo central que interessa a todos nós: construir uma sociedade livre, justa e solidária. O diálogo democrático é uma das ferramentas mais poderosas nessa construção” (LAGO, 2018, p. 177).

## **Fé e cidadania como projeto de um político evangélico**

O segundo texto objeto das nossas análises, é do então ex-deputado estadual, o médico e pastor, Carlos Alberto Bezerra Jr. O livro, *Fé cidadã: quando a espiritualidade e a política se encontram*, é o resultado de alguns anos do autor como parlamentar e ativista social em defesa dos Direitos Humanos. Bezerra Jr. deu uma importante contribuição ao estado de São Paulo quando conseguiu aprovar uma legislação de combate ao trabalho escravo, servindo de modelo para o Brasil bem como para outros países, com o devido reconhecimento da ONU. Nesse texto, o autor procura estabelecer um diálogo com os evangélicos na tentativa de fazê-los ver que os direitos humanos e a espiritualidade cristã não são dicotômicas, ao contrário, todo o cristão engajado com a sua fé terá nos direitos humanos uma arena de luta e reivindicações sociais. Diferente do texto de Davi Lago, a construção teórica no texto de Bezerra Jr. não é prontamente discutida. O que nos levou a considerar essa obra para ser analisada aqui, foi sua relevância para o debate político feita por um político evangélico para os evangélicos. Pelo fato do autor ter um vínculo institucional com a política, isso favorece o debate e a temática do ativismo político-social. Com isso, Bezerra Jr. é a demonstração de que é possível fazer política partidária e estar totalmente engajado com um projeto político que está para além do cargo público que ocupa. Por essa característica, o texto não foca tanto na construção teórica quanto a formação política como poderia se esperar, o que

em Lago isso já ficou mais demonstrado.

Na primeira parte, *Religião e política*, o autor chama a atenção para o fato de que o cristianismo sempre esteve envolvido com as questões da cidade. É por meio do compromisso profético dos cristãos, que as coisas precisam ser ditas na esfera pública, tanto por aqueles que se elegem para cargo público, quanto por aqueles que não tem cargo nenhum, mas todos participam do espírito profético que dá impulso à caminhada cristã. É a partir disso que o autor esboça o que deveria acontecer para que a igreja fosse mais proativa na política. Quando diante de um modelo político que já se esgotou, o país espera renovação quanto ao trato com a coisa pública. Assim, é preciso forjar “homens e mulheres que discernem seu tempo e que expressam suas vocações de serviço por meio da política” (BEZERRA JR., 2018, p. 41). Para que algo assim aconteça, é preciso antes favorecer “escolas de formação política em nossas comunidades, aprofundamento em teologia pública e agendas de convergência e serviço em busca de transformação que nos unam” (BEZERRA JR., 2018, p. 41). O autor está consciente de que essa “formação política” é a maior deficiência da comunidade evangélica, ou seja, falta um aparato teórico-prático para desenvolver uma cultura evangélica na política.

Superada as distâncias entre evangélicos e política brasileira desde o período da redemocratização do país, o autor chama a atenção de que a política praticada por evangélicos, principalmente com a bancada evangélica no Congresso Nacional, precisaria se ater a temas que fossem de interesse nacional. Segundo ele, a bancada evangélica, assim como tantas outras frentes no parlamento, não pode “perder de vista as reais necessidades de grande parcela da população brasileira, colocada à margem dos direitos mais básicos, como educação e saúde de qualidade, moradia, emprego, saneamento básico e lazer” (BEZERRA JR., 2018, p. 53). A constatação que o autor chega, é que a grande maioria dos evangélicos envolvidos na política, não tem projeto político para o Brasil e, por essa razão, não se pronunciam de maneira contundente “sobre questões ligadas a temas como violência urbana, sistemas econômicos, racismo, desigualdade social, valores democráticos e combate à corrupção” (BEZERRA JR., 2018, p. 54-55). Enquanto a demanda por políticas públicas é urgente, os políticos evangélicos

não acompanham o debate, o que faz surgir a pergunta: “Por que, quando se trata de pautas moralistas, a bancada evangélica é rápida na atuação, mas quando se trata de justiça social, ela se cala?” (BEZERRA JR., 2018, p. 63).

Na segunda parte do seu texto, *Religião e cidadania*, o autor se dedica a pensar o que lhe é mais caro como cristão, parlamentar e ativista social: justiça social e direitos humanos. O que Bezerra Jr. quer é fazer com que os evangélicos entendam que militar por direitos humanos está para além das nomenclaturas pejorativas, das preferências partidárias e das ideologias políticas que disputam o discurso dos direitos humanos. Cristãos de destaque militaram em favor dos direitos humanos como Martin Luther King Jr. e a irmã Dorothy Stang, um protestante e uma católica. Por essa razão, que igreja precisa olhar para os marginalizados da história e ver a dor e o sofrimento que assola o país (BEZERRA JR., 2018, p. 81). Para que isso aconteça, o autor reforça a centralidade da democracia, da cidadania e da participação da igreja na discussão e implementação de políticas que valorizem o ser humano nas suas necessidades. É dessa maneira que os cristãos estarão inseridos na cidade, quando se envolverem em lutas pela “liberdade, pela igualdade entre todos os cidadãos, contra a exclusão, sinalizando um outro modo de viver” (BEZERRA JR., 2018, p. 93).

Na última parte, *Sonhos possíveis*, se dá o encontro do autor com aquilo que ele entende como possibilidades de colocar em ação uma fé cidadã. Essa fé cidadã está envolvida com uma cidade invisível, com aqueles que não são no sistema público; a fé cidadã está envolvida com o combate à violência urbana, principalmente nas grandes periferias da cidade; a fé cidadã se importa com os desfavorecidos. Para que uma fé cidadã seja possível em termos de aporte teórico político e prática social, Bezerra Jr. entende que é imprescindível que a igreja estimule e qualifique os cristãos para o debate público, e assim, “possam ter clareza sobre a importância da democracia, da cidadania ativa e de quanto a política influencia [a] vida, até nas questões mais triviais e cotidianas” (BEZERRA JR., 2018, p. 123). O papel da igreja, nesse sentido, é “preparar um espaço de formação cívica, de comprometimento com o outro, de envolvimento com uma abordagem fiel à ética do evangelho, que resulte em permanente diálogo sobre diferentes visões políticas” (BEZERRA JR., 2018, p. 124). A proposta do autor, portanto, passa

pela igreja quando esta fomenta um ambiente que visa forjar cristãos atentos a dinâmica político-social da cidade, do estado e do país. Como se trata de um político, Bezerra Jr. sabe muito bem que isso não é comum nas igrejas evangélicas, ou seja, não há um espaço de fomentação de ideias para o debate público. Quando há, são casos isolados e, geralmente, com grupos que já destoaram da grande maioria dos evangélicos no Brasil, sendo, portanto, comunidades alternativas. É por isso, que há um pedido do autor: “Aos líderes das igrejas cabe endossar a educação política de seus membros, para que eles pensem e ajam de acordo com suas convicções e compromissos e façam escolhas conscientes, com base em critérios e valores” (BEZERRA JR., 2018, p. 125). Desse modo, o autor reforça que o debate político se dá com informações, com entendimento do que seja os meandros da coisa pública. A espiritualidade não se dá apenas no seu aspecto subjetivo em ambiente religioso, mas também por meio de uma fé engajada socialmente e uma cidadania politizada. O engajamento político não é feito tão somente pela via partidária, antes é uma “tarefa diária de serviço e de luta pela garantia de direitos em favor dos que mais precisam” (BEZERRA JR., 2018, p. 126-127)

## **Fé e ação política: um projeto reformacional de teologia política**

O texto do teólogo, pastor e doutor em filosofia, Pedro Lucas Dulci, procura ser uma contribuição acadêmica para o debate entre fé e política a partir da perspectiva reformada, principalmente a que se desenvolveu entre teólogos e acadêmicos na Holanda. Partindo do pensamento de autores de destaque no contexto reformado holandês como Abraham Kuyper e Herman Dooyeweerd, o autor produziu o livro *Fé cristã e ação política: a relevância pública da espiritualidade cristã*. O conteúdo do livro é uma importante contribuição acadêmica ao tema, além de explicitar o pensamento reformado quando o assunto é fé cristã e política nacional. O autor, que tem formação em teologia, fez sua caminhada acadêmica na filosofia, pesquisando o filósofo italiano Giorgio Agamben, bem como outros nomes conhecidos da filosofia contemporânea buscando uma interface entre teologia reformada e filosofia política. Com o propósito de dar conteúdo reformado as suas análises, o autor recorre aos conhecidos intérpretes da “filosofia

reformada” como James K. A. Smith, David T. Koyzis e Nicholas Wolterstorff.

Em cinco capítulos, Dulci quer tratar do problema da política e suas ideologias e, ao final, apresentar um projeto de formação política que tem na igreja a sua promoção. Assim, no primeiro capítulo, *A religião tem importância pública?*, o autor procura tratar do processo da secularização e como esse comportamento político, filosófico e cultural não eliminou a noção religiosa, antes compartimentalizou a religião, tratando-a como um dado subjetivo e, como se pretendia, não contar com a religião para tratar de assuntos da sociedade. O que se viu não foi isso. Antes, a política absorveu o conteúdo teológico, secularizando os principais temas da teologia, e isso é demonstrando quando há “a permanência de práticas, posturas e concepções marcadamente religiosas no âmbito político” (DULCI, 2018, p. 26). Dito isso, o autor está bem convicto do que pretende tratar, o que seja: o cristão precisa atentar para as questões políticas a partir da sua fé e, dessa maneira, fazer valer na esfera pública a sua condição de discípulo de Jesus Cristo, tendo a igreja como lugar privilegiado para fomentar as ideias sobre política, não dependendo, necessariamente, de ideologias. Nas suas palavras, “a formação do discipulado cristão é fundamental para dirigir a fisionomia política das democracias ocidentais” (DULCI, 2018, p. 30-31). Partindo desse lugar de fala que o autor destaca, não resta a menor dúvida de que o texto é “sobre militância política centrada no discipulado cristão [...] um tratado de ‘militância eclesiocêntrica’” (DULCI, 2018, p. 31). O projeto político que Dulci (2018, p. 46) quer apresentar, está para além da participação em eleições, antes, trata-se de explicitar o lugar da teologia cristã no debate público que, segundo o autor, é “mais do que eleições, partidos políticos e plataformas ideológicas”. Dulci desconsidera todas as ideologias políticas como válidas.

A fim de colocar o cristianismo no centro do debate público, Dulci assume o seu exclusivismo cristão no capítulo *Qual “religião” e em qual “esfera pública”?*, e pontua que a religião que interessa para que esse debate aconteça é a cristã. Como foi o cristianismo quem forjou o Ocidente, para o autor nada mais natural ser o cristianismo o promotor de virtudes que favoreça o debate político, uma vez que a igreja sempre desempenhou esse papel em contato com o Império Romano, por exemplo. O seu aporte está no “fato de a fé cristã ter nascido da

crença em um Deus que transcendia todas essas estruturas biológicas, sociais e políticas [e isso] foi fundamental não apenas para dar sustentabilidade ao movimento, mas também para fazer com que suas influências fossem sentidas profundamente na sociedade civil” (DULCI, 2018, p. 62).

No terceiro capítulo, *O que teologia tem a ver com política?*, Dulci acentua o lugar da teologia na política, tema que voltou com força nas duas últimas décadas. Preferindo Agostinho ao invés de Aristóteles para falar de política, o autor pontua a configuração política e econômica da sociedade a partir da relação bem tênue com a teologia. Aqui ele faz uso de Giorgio Agamben, Slavoj Žižek e Walter Benjamin a fim de assegurar que as práticas públicas carregam, invariavelmente, concepções religiosas (DULCI, 2018, p. 74). Isso no campo econômico, político e cultural. O seu argumento chega a uma máxima: “Gastamos a maior parte de nossos esforços intelectuais e práticos acreditando que os problemas públicos são de ordem política (que uma gestão pública conseguiria trazer melhoras), entretanto não percebemos que a maioria dos desafios a que somos submetidos é de ordem pré-política” (DULCI, 2018, p. 80). O autor está convencido de que essa “ordem pré-política”, ou seja, o que antecede a qualquer comportamento, postura e ideia política, está no campo das virtudes, uma vez que são as “virtudes que movem os agentes políticos na esfera pública” (DULCI, 2018, p. 80). Os cristãos não podem ignorar esse dado que é essencial no trato da política, do contrário, permanece superficial qualquer análise política (DULCI, 2018, p. 80).

No penúltimo capítulo, *E as outras religiões na esfera pública?*, o autor que já colocou suas estacas, passa a entender melhor o lugar do pluralismo na sociedade, seja religioso e/ou político. O cristão é chamado a encarar esse pluralismo e marcar posição a partir da sua doutrina e concepção política fundamentada nesta. Daí o chamamento da igreja para assumir a sua posição que tem a responsabilidade pública de servir a “glória de Deus” (DULCI, 2018, p. 121). O último capítulo, *Igreja é lugar de falar sobre política?*, Dulci estica mais um pouco essa “responsabilidade pública da igreja”. Para o autor, a igreja funciona como uma espécie de “incubadora de virtudes”, ou seja, não há nenhum outro espaço na sociedade que tenha condições satisfatórias de formar cidadãos politicamente engajados que não seja na igreja. A igreja com sua liturgia centrada



em Cristo, promove um contrassenso nas pautas que a sociedade apresenta.<sup>4</sup> Isso ocorre porque os cristãos tem outra perspectiva da vida e suas dimensões, trabalha liturgicamente na vivencia da igreja. Assim, “as esperanças do partido político, do projeto de *marketing* da empresa ou do plano político pedagógico da escola não tem aderência em um coração embebido das liturgias cristãs” (DULCI, 2018, p. 148). Isso significa que o cidadão mais qualificado para atuar na cidade e nas políticas públicas, é o membro de igreja. Isso se dá porque a igreja é capaz de “‘devolver’ à sociedade civil uma comunidade de cidadãos que possuem condições privilegiadas de suprir o capital moral de que nossas cidades plurais necessitam para não se dissolverem em corrupção” (DULCI, 2018, p. 148). Uma vez que a igreja é esse lugar de incubar virtudes, a política que a igreja precisa militar está “em fazer com que as plurais esferas públicas se submetam às ordenanças do Criador, para que todos os povos experimentem já, ainda que não plenamente, o que significa viver sob a dinâmica do reinado de Deus” (DULCI, 2018, p. 153).

O projeto político, de acordo com o autor aqui analisado, não concebe qualquer tipo de ideologia política, antes a igreja precisa resistir a militância cristã, principalmente. De acordo com Dulci, há “uma tendência recorrente na ação política cristã: buscar a justiça por meio de caminhos ‘naturalizados’. Em outras palavras, trata-se de uma tendência que permeia diferentes ideologias políticas contemporâneas de convocar a Igreja de Cristo a um projeto social em que Deus não aparece como arquiteto, construtor e exclusivo viabilizador” (DULCI, 2018, p. 183). Como igreja, a sua ação na esfera pública será pautar a glória de Deus na sociedade, transformando cidadãos em homens e mulheres honradas com o maior grau de responsabilidade, compromisso social por meio das virtudes que a igreja tem como incumbência favorecer quando esta celebra a sua liturgia (serviço ao povo).

---

4. O autor tem em Nicholas Wolterstorff a sua compreensão de liturgia: “No grego clássico, a palavra [*leitourgia*] era empregada para se referir a um serviço realizado por um indivíduo em benefício público [...]. A palavra *leitourgia* nunca quis dizer ato do povo. Ela significa ato ‘em benefício do povo’. A liturgia era uma espécie de serviço público” (WOLTERSTORFF *apud* DULCI, 2018, p. 141).

## Evangélicos em busca de um projeto político: uma análise crítica

Quando iniciamos esse texto, ressaltamos a pluralidade evangélica no Brasil e suas mais distintas representações na esfera pública. A Frente Parlamentar Evangélica, por exemplo, é fruto da enorme diversidade de grupos evangélicos no país. Ainda assim, há quem entenda que fala “em nome dos evangélicos”, como costumam se apresentar os diferentes pastores midiáticos.

É dentro desse cenário político evangélico, que observamos haver uma maior participação quanto ao ativismo político. Há inúmeros candidatos nas eleições em diferentes graus no país que reivindicam a “proteção da família” como principal pauta de atuação, mas não há qualquer projeto político voltado para a proteção da família na sua complexidade diária, apenas o ativismo focado na sexualidade. O que mais ocorre em períodos eleitorais, principalmente depois de 2016, é o tema da “família” ser o principal assunto em grupos de *WhatsApp* e redes sociais, mas apenas com um único viés, o comportamento sexual. Com isso, fica patente que há um projeto político em ação de políticos evangélicos “profissionais” que enquanto ocupa a grande maioria dos evangélicos com esse e demais temas de caráter moralizante, fazem suas alianças com o poder, negociando o suposto “voto evangélico” nos corredores do Congresso Nacional e no Palácio do Planalto. Além do *lobby* que é feito com o governo e empresas por quem entende que “controla” a massa evangélica porque promove a “Marcha para Jesus” uma vez por ano, os acordos estabelecidos são maquiados com campanhas nacionais de “jejum e oração pela nação brasileira”. Enquanto isso, não há qualquer projeto político específico que promova os valores do cristianismo, uma vez que a grande maioria dos políticos evangélicos agem e pensam da mesma maneira que os demais políticos sem filiação com igrejas. Assim, como estamos sublinhando aqui, há ativismo político entre os evangélicos de diferentes concepções político-ideológicas, mas quanto à projetos claros que sinalizam de maneira bem específica e de forma indubitável o que os evangélicos podem ou querem realmente fazer pelo país na esfera pública, ainda permanece ausente. Em décadas anteriores, esse espaço foi preenchido de alguma forma pelo bispo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, Robinson Cavalcanti. Com seus textos na então revista *Ultimato*, Cavalcanti escreveu inúmeros artigos procurando fornecer

elementos para pensar a política como um projeto e não apenas como ativismo de ocasião, embora o segundo derive do primeiro em algum grau. Com o texto *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*, Cavalcanti, que era professor na área de Ciências Políticas da Universidade Federal de Pernambuco, buscou dar suportes teóricos e práticos para que os evangélicos pensassem politicamente e forjassem um projeto político para o Brasil a longo prazo. É mais comum haver teses, dissertações, artigos, livros e *blogs* que procuram dar conta da atuação dos evangélicos na política, mas não, necessariamente, um elaborado projeto político a partir de bases cívicas e teológicas que dê condições para que a atuação de evangélicos no debate político seja proativo, instigador e provocativo. Paul Freston sempre que era necessário alertava: “As igrejas precisam ir além da *conscientização* política da comunidade evangélica para a *formação* política [...]. Promover encontros de formação que incluam base teológica do engajamento político” (FRESTON, 2006, p. 30).

Depois de 2016, com o *impeachment* da então presidente Dilma Rousseff, a polarização ganhou as ruas e as redes sociais, tendo o seu auge em 2018 com a eleição presidencial, permanecendo até hoje, e dando sinais de que tão cedo irá arrefecer. É dentro desse contexto que os textos que aqui analisamos estão inseridos. Os autores que aqui elencamos, procuraram ir um pouco mais além do ativismo político evangélico e propuseram um projeto político, ou seja, dar subsídios para que evangélicos tenham propriedade para falar e agir na esfera pública. O que chama a atenção nas três obras analisadas, é que todos estão querendo superar a polarização e apresentar um caminho que seja coerente com a democracia e a teologia cristã. Lago (2018, p. 176), argumenta que esse clima de polarização irracional não faz outra coisa senão camuflar “projetos obscuros de poder”. Bezerra Jr. (2018, p. 61), por sua vez, classifica aqueles que vivem da disputa de narrativas como “seita do espetáculo” e “promotores do *business* do ódio”. Dulci (2018, p. 86), é categórico ao dizer que “a polarização política [...] é um dos maiores inimigos da vida em comunidade, [e] do bem público”. Todos os autores aqui analisados têm como base essa polarização que varreu o país e obnubilou mentes e corações. Daí que o projeto político precisa passar pela maneira de enxergar a política, assim como entender o cristianismo e sua contri-

buição histórica, bem como a ajuda da teologia na construção teórica e prática de uma percepção política. Nesse sentido, os autores estão procurando fazer o que entendem faltar no contexto da igreja evangélica brasileira, o que seja: um projeto político que cuide de pensar o ordenamento democrático e jurídico da sociedade (Davi Lago); uma fé cristã comprometida com este tempo, que dê força para atuar em questões que são prementes na sociedade (Carlos Alberto Bezerra Jr.); uma igreja como incubadora de cristãos competentes e comprometidos com uma liturgia no espaço público (Pedro Dulci). Ainda que não haja uma relação entre os conteúdos tratados pelos autores, todos partem do pressuposto de que a igreja está refém de um discurso político, quer de direita ou de esquerda, e, portanto, precisa balizar suas escolhas a partir de parâmetros que sejam sólidos e coerentes com a fé cristã.

A carência de projeto político que contemple os evangélicos na esfera pública é notória. As propostas aqui analisadas têm seus méritos e lugar de fala. São, portanto, muito bem-vindas no atual contexto em que o país vive e carece de um debate centrado e produtivo que envolva as questões que realmente interessam à população brasileira. Ainda assim, os textos que aqui trouxemos para analisar tem suas deficiências, até porque nenhum projeto tem a pretensão de ser definitivo, mas contributivo.

Em *Brasil polifônico*, o autor trata o ordenamento do Estado Democrático de Direito com um certo ufanismo. Com o propósito de lançar as bases para que a igreja evangélica se encontre dentro da “cultura democrática”, Lago em nenhum momento chama a atenção para o fato de que a igreja evangélica não apenas apoiou, como também participou do golpe civil-militar em 1964 que promoveu uma ruptura institucional sem precedentes no país. Essa igreja ainda não debateu esse lado obscuro da sua história de maneira honesta e ampla. É bom recordar que o apoio das igrejas ao regime de exceção teve como base a defesa da “liberdade religiosa”. Em nome da “liberdade religiosa”, que acreditaram estar ameaçada pela suposta tomada do país pelos “comunistas”, igrejas deram o aval de maneira contundente à ditadura militar. Não por acaso, que a igreja evangélica brasileira conviveu muito bem com a ditadura militar, porque nutria interes-

ses comuns, os quais ainda hoje são patentes.<sup>5</sup> E mesmo depois da Constituição Federal de 1988, há muitos pastores e membros de igrejas defendendo regimes de exceção em “nome de Deus”, desconsiderando completamente o esforço de muitos em fazer com que o país respirasse novamente ares democráticos. Isso demonstra, que não basta ter a letra da lei e os códigos necessários para o bom ordenamento político e jurídico, se ainda impera uma visão distorcida e equivocada do que realmente foi o período mais sanguento da história do país. Assim, não é razoável que os evangélicos não tenham uma clara percepção do que foi o dia cinco de outubro de 1988. Se ainda há evangélicos que não entendem que é preciso respeitar o diferente da sua fé e as minorias, não é possível promover uma “cultura democrática” a partir da igreja. Lago quer um projeto político pautado pelo diálogo da igreja com a sociedade a partir dos caros pressupostos da democracia. Faltou ao autor pautar o passado e o presente dessa igreja, que ainda não está plenamente convencida das implicações equitativas que a Constituição Federal impõe à sociedade brasileira. Basta olhar as relações espúrias entre igreja e governos nos últimos anos. Embora seja salutar a iniciativa de Lago, é preciso encarar o fato de que a igreja evangélica, em algum momento, se desviou do caminho do diálogo democrático e ainda não se encontrou com ele.

Com *Fé cidadã*, ficamos contentes em saber que há pessoas como Carlos Bezerra Jr. que fazem da política uma vocação para ajudar quem mais precisa. Ele é a prova de que é possível mudar, basta querer fazer o certo não se importando com as consequências de ganho ou perda de prestígio político. Bezerra Jr. é um crítico do sistema político evangélico que busca benefícios próprios, quer individuais ou corporativos. O que salta no seu projeto político que tem os direitos humanos como carro-chefe, é a tentativa do autor em se desvencilhar da pecha de ser chamado ou reconhecido como um “marxista” por isso. Com esse receio, o autor busca pautar a sua conduta política e o seu ativismo político em prol dos direitos humanos sem levar em conta qualquer aparato teórico de análise da

---

5. “As igrejas geralmente vivem bem com ditaduras de direita, porque estas garantem a liberdade religiosa, entendida como o direito de reunir-se nas igrejas e de propagar a sua mensagem em público e pelos meios de comunicação, bem como a ausência de restrições sobre a ocupação de qualquer cargo por pessoa com convicções religiosas. Se isso é garantido, o regime pode ter a política que quiser quanto a direitos humanos e distribuição de renda” (FRESTON, 2006, p. 99).

realidade. Mesmo sendo filiado a um partido que tem um histórico de pautas da social-democracia, Bezerra Jr. entende que precisa discutir o capitalismo quando pensa em um projeto político que envolve os menos favorecidos. Mas quando faz isso, não apresenta as causas da má distribuição de renda; não critica o acúmulo de renda por poucos; não identifica que a falta de direitos é consequência da ausência sistemática de recursos e bens. A fim de escapar dessa encruzilhada, o autor faz o jogo que estamos acostumados a ver recorrentemente, qual seja, demonstra onde está a falha, mas não apresenta um argumento satisfatório para enfrentar a causa dessa falha. E assim, o autor não consegue mirar no problema de maneira concreta. Não por acaso argumenta: “Crítico o capitalismo não é automaticamente elogiar seu pretenso opositor, o socialismo. Até porque, como disse o ativista cristão [norte] americano Shane Claiborne, ‘quando nós de fato descobrimos como amar o próximo como a nós mesmos, o capitalismo não mais será possível e o socialismo será desnecessário’” (BEZERRA JR., 2018, p. 88). Enquanto muitos ainda não descobriram “como amar o próximo”, as condições de vida dos menos favorecidos continuam sendo motivo de ações paliativas e o problema que está por trás do dano não é colocado. Como já disse Dom Hélder Câmara: “Se dou comida aos pobres, eles me chamam de santo. Se pergunto por que os pobres não têm comida, eles me chamam de comunista”. A falta de uma leitura teórica da realidade inviabiliza um projeto político mais coerente com a realidade mostrada. Desse modo, o discurso de que é preciso “intensificar a produção de projetos e ideias que valorizem as pessoas, disseminem uma cultura de paz, lutem por justiça e igualdade de oportunidades para todos” (BEZERRA JR., 2018, p. 90), mas não apresenta os meios para que essa produção e disseminação aconteça, o projeto político fica deficitário. Para que algo assim seja mais crível, é preciso sim focar em problemas concretos como o autor focou em relação ao trabalho escravo e produziu uma das melhores legislações sobre o tema, mas também se faz necessário questionar a estrutura que dá suporte para que direitos e dignidade sejam anulados.

No texto *Fé cristã e ação política*, há uma construção teórica elaborada. Como ressaltamos, o autor tem formação em filosofia e está disposto a pensar filosofia política e fé reformada. Um exercício interessante, uma vez que é quase

escasso o debate sobre esse tema no Brasil vindo do contexto reformado. Como vimos, Dulci recorre aos pensadores holandeses que, de modo muito diferente do contexto brasileiro, a relação envolvendo política, igreja e universidade foi de grande relevância para o país. Abraham Kuyper, por exemplo, foi o responsável por criar a Universidade Livre de Amsterdã, bem como liderou um movimento de reforma da igreja e, como não sendo o suficiente, entrou na política, criando um dos mais modernos partidos da política holandesa. O principal autor que Dulci faz ressoar suas ideias e ensinamentos, conseguiu um feito na Holanda quando atuou e fez valer os princípios cristãos no parlamento holandês, não apenas propondo leis que favoreciam os trabalhadores, como também fazia questão de divulgar seu projeto político por meio de um jornal de identificação cristã (FREESTON, 2006, p. 71). Com Dulci, há o objetivo de fugir das polarizações e ideologias políticas, e por isso o autor se concentra apenas na igreja como lugar de transformação política, quando esta vive liturgicamente na sociedade. Sendo uma preocupação latente, Dulci (2018, p. 103) está convencido de que a igreja precisa estar fora de qualquer influência político-ideológica, o que significa dizer que “um cristão não pode ser de direita nem de esquerda, ele precisa ser de fora de tais esquemas organizacionais”. Dulci (2018, p. 130), está tão concentrado na igreja como incubadora de virtudes para o espaço público, que admite que pastores televisivos, ainda que não tenha uma linguagem adequada na esfera pública, ao assumirem certas pautas públicas, ecoam os valores cristãos no debate político. O autor não menciona que são esses mesmos pastores televisivos, que já foram capturados pela ideologia política há muito tempo, é que fazem, sempre que podem, negociações com o poder público em troca de apoio político em eleições nas diferentes esferas de poder. São essas igrejas desses pastores que Dulci entende que são o lugar privilegiado para formar cidadãos no espaço público? Ao que parece não. Ele pensa na igreja de linha reformada, aquela igreja que tem uma liturgia centrada e muito bem-organizada onde a pregação, a adoração e a ética seja a tônica para o profissional liberal, o professor, o empresário e o médico (DULCI, 2018, p. 152). E quanto a uma igreja onde a denominação é centrada em um personagem e o culto é direcionado para aspectos tão somente espiritualistas e a teologia divulgada é de caráter individualista, alimentada por

uma teologia do domínio e da prosperidade, é possível haver uma incubação de virtudes que tenha relevância na esfera pública? Dulci (2018, p. 157) entende que não, uma vez que nessas igrejas “a fé cristã foi reduzida a um emocionalismo alienante, que faz de Deus uma força impessoal com o propósito de ‘me agradar’”. Então, o projeto político que Dulci (2018, p. 160) apresenta passa primeiro em “ensinar” a igreja a ser igreja no Brasil, uma tarefa que demanda tempo, principalmente quando a própria igreja que o autor integra, tem, hoje, ministros pastores compondo o alto escalão do atual governo, cooptados ideologicamente pelo segmento político da extrema direita. De qualquer modo, não cabe a igreja querer lutar para ver aumentar a liberdade, a igualdade entre homens e mulheres ou até mesmo o fim da opressão econômica. Para o autor, essas questões são irrisórias diante de uma igreja que está “esperando o rei com novos céus e novas terras” (DULCI, 2018, p. 189).

## Considerações finais

Com este artigo, buscou-se apresentar as três obras que, no nosso entender, tomaram corretamente a iniciativa de abrir o debate político com a igreja de maneira mais razoável, quando perceberam a necessidade de apontar caminhos para se pensar política e sua relação com a fé cristã que não ficasse dentro dos aspectos polarizados que o universo evangélico, assim como boa parte do país, está desde 2016 e de maneira mais intensa em 2018. Nesse sentido, tal iniciativa é muito bem-vinda, até porque o cenário político envolvendo os evangélicos não é dos melhores, principalmente quando os meios de comunicação atrelam de maneira acrítica e, não poucas vezes, indiscriminada a figura do presidente da República aos evangélicos de um modo geral, colocando esse segmento do cristianismo como a principal base de apoio do atual presidente, como também a porcentagem a ser disputada nas eleições de 2022.

Um debate pautado em questões que envolvem o Estado Democrático de Direito, a Constituição Federal, as demandas sociais e a relevância da igreja nesse processo, são muito pertinentes. Até porque, a grande maioria das análises tratando dos evangélicos na política estão marcadas por descrições e ativismo político, poucas trazem os projetos por trás desse ativismo. Por essa razão, en-



tendemos que ampliar o debate é de interesse para a esfera pública, mesmo que seja permeado por tensões internas.

## Referências

- ALENCAR, Gustavo de. “Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas”. *Religião e Sociedade*, n. 39 (3), p. 173-196, 2019.
- BEZERRA JR., Carlos. *Fé cidadã: quando a espiritualidade e a política se encontram*. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.
- BURITY, Joanildo. “Itinerário histórico-político dos evangélicos no Brasil”. In: PÉREZ GUADALUPE, José L.; CARRANZA, Brenda (Orgs.). *Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020, p. 195-215.
- CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ultimato, 2002.
- CUNHA, Magali do Nascimento. “Religião e política: uma visão protestante”. In: TOSTES, Angelica; RIBEIRO, Claudio de Oliveira (Orgs.). *Religiões e intervenções políticas: múltiplos olhares*. São Paulo: Recriar, 2020, p. 23-46.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital*. Curitiba: Prismas, 2017.
- DIP, Andrea. *Em nome de quem?: a bancada evangélica e seu projeto de poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- DULCI, Pedro. *Fé cristã e ação política: a relevância pública da espiritualidade cristã*. Viçosa: Ultimato, 2018.
- FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; igreja e estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa: Ultimato, 2006.
- LAGO, Davi. *Brasil polifônico: os evangélicos e as estruturas de poder*. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.
- MARTINS, Yago. *A máfia dos mendigos: como a caridade aumenta a miséria*. Rio de Janeiro: Record, 2019.
- ROSA, Wanderley Pereira da. *Por uma fé encarnada: uma introdução à história do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Recriar, 2020.

## Os sem religião no Brasil: Um estudo sobre o crescimento dos irreligiosos no país de 1940 a 2010 e possível cenário para 2050

The no religion in Brazil: A study on the growth of the irreligious in the country from 1940 to 2010 and possible scenario for 2050

*\*Anderson Nunes de Carvalho Vieira*

### Resumo

No Brasil, de acordo com o levantamento do Censo Demográfico realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o número de pessoas que estão se declarando sem religião tem aumentado substancialmente desde 1940. Os números saltaram de meros 0,2% para mais de 8% da população pesquisada em um período de 70 anos. Assim, esta pesquisa se debruçou a estudar este cenário religioso descrevendo a evolução deste crescimento e consequentemente o aumento da quantidade de pessoas que se declaram sem religião no Brasil. O objetivo geral perseguido foi demonstrar que existe um crescimento significativo do grupo denominado sem religião no Brasil e que crescimento tende a aumentar ainda mais até 2050. A abordagem metodológica empregada foi a mista, ou seja, num primeiro momento utilizou-se o emprego de uma abordagem quantitativa – para esboçar o cenário atual e futuro dos segmentos religiosos – e posteriormente a análise qualitativa para identificar as possíveis causas que tem levado ao crescimento dos sem religião. Concluiu-se que o número dos sem religião no Brasil está em acessão e com grande potencial de crescimento futuro fomentado principalmente pelo trânsito de fiéis entre as religiões, o que tem levado ao desigrejismo e a indiferença religiosa, contribuindo, assim, para a expansão dos irreligiosos no país.

\*Doutorando em Desenvolvimento Rural Sustentável pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Contato: [andersonvieira.nunes@hotmail.com](mailto:andersonvieira.nunes@hotmail.com)

Texto enviado em  
27.06.2022

Aprovado em  
25.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

**Palavras Chaves:** Religião; Sem Religião; Irreligiosos; Religiosidade

## Abstract

In Brazil, according to the Demographic Census survey conducted in 2010 by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE), the number of people declaring themselves without religion has increased substantially since 1940. The numbers jumped from a mere 0.2% to more than 8% of the population surveyed over a period of 70 years. Thus, this research focused on studying this religious scenario describing the evolution of this growth and consequently the increase in the number of people who declare themselves without religion in Brazil. The overall objective was to demonstrate that there is a significant growth of the so-called no-religion group in Brazil, and that growth tends to increase further by 2050. The methodological approach employed was the mixed one, i.e., the employment was first used of a quantitative approach - to sketch the present and future scenario of the religious segments - and later the qualitative analysis to identify the possible causes that has led to the growth of the non-religious. It was concluded that the number of non-religious in Brazil is in access and with great potential for future growth, fostered mainly by the transit of believers among religions, which has led to religious disenchantment and indifference, thus contributing to the expansion of irreligious in the country.

**Keyword:** Religion; Without religion; Irreligious; Religiosity

## Introdução

**A** religião, como forma de manifestação social, existe desde os primórdios da história. Sua relação com aspectos fenomenológicos, artísticos, culturais, econômicos e interpessoais é fortemente identificável quando se realiza o exercício do estudo da Ciência da Religião. O estudo das religiões está intimamente relacionado com o estudo da própria história do ser humano, sendo possível identificar sua influência nas relações sociais de diversas civilizações que habitam ou habitaram o planeta. De acordo com o linguista Daniel Leonard Everett, o povo indígena da tribo Pirahã pode ser considerado um exemplo de civilização não religiosa. Em sua obra *Don't Sleep There are Snakes* ele discorre que tinha por objetivo principal estudar o idioma dos Pirahãs, o *Apaitsiiso* (aquilo que sai da cabeça), considerada linguisticamente uma língua tonal, e, ao mesmo tempo, iniciar uma tentativa de evangelização dos indígenas através da Bíblia. Porém, Everett percebeu que os Pirahãs

não possuíam nenhuma ligação religiosa com Deus ou divindades, não existindo também nenhum mito ou explicação relacionada à criação e ao surgimento do Cosmo, constituindo um exemplo raro de sociedade sem religião ou religiosidade (EVERETT, 2009).

No entanto, a religião está presente em todos os países do mundo. De acordo com informações da Agência de Pesquisas Internacionais *Worldwide Independent Network of Market Research* (WIN/Gallup, 2016) a Tailândia é considerada a nação mais religiosa do mundo, seguida por Armênia, Bangladesh, Geórgia e Marrocos. O Brasil, conforme a pesquisa da WIN/Gallup (2016), ocupa a 23ª posição no ranking entre os mais religiosos do planeta, na frente da Argentina (30ª), por exemplo, e atrás da Colômbia (18ª). Ainda segundo a agência, na América Latina o Brasil ocupa a 4ª posição atrás da Colômbia, Peru e Panamá, respectivamente. No Brasil, de acordo com o levantamento do Censo Demográfico realizado em 2010 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o número de pessoas que estão se declarando sem religião tem aumentado substancialmente desde 1940. Os números saltaram de meros 0,2 para mais de 8% da população pesquisada em um período de 70 anos. No entanto, a pesquisa apontou que os cristãos ainda são maioria entre a população brasileira e correspondem a aproximadamente 86,8%, sendo que vem ocorrendo uma queda gradativa dos adeptos do catolicismo que atualmente contam com 64,6% em detrimento do crescimento dos evangélicos que somou, no último Censo, um montante de 22,2%. Os espíritas totalizaram 2%, enquanto os fiéis da umbanda e candomblé somaram 0,3%. Já as demais religiões (islamismo, judaísmo, orientais etc.) obtiveram um total de 1,7%, (CENSO IBGE, 2010).

Os Censos Demográficos realizados pelo IBGE possuem como meta principal elaborar um retrato da sociedade brasileira com informações importantes ao conhecimento de sua realidade para o exercício da cidadania. Neste sentido, um levantamento censitário que demonstra notório crescimento de qualquer segmento da sociedade (religião, política, renda, gênero etc.) deve ser estudado de forma exaustiva. Apesar de não ser considerado um movimento novo, as causas que têm levado ao aumento do número de pessoas sem religião no Brasil ainda são pouco exploradas. Estudos nesta temática ainda são exordiais, o que justifica

a elaboração desta pesquisa com o intuito de contribuir com o campo da Ciência da Religião que se dedica ao fenômeno da negação ou indiferença religiosa. É auspiciosa a realização de um estudo com o intuito de fornecer subsídios concretos, através de indicadores, para se compreender esta realidade encontrada.

Diante deste cenário, com fulcro nas informações censitárias do IBGE de 1940 a 2010, esta pesquisa teve por objetivo geral descrever que existe um crescimento notório do grupo denominado sem religião no Brasil. Para tanto, estabeleceu-se como objetivos específicos: a) Delinear o cenário religioso brasileiro entre os Censos de 1940 a 2010 demonstrando o crescimento dos que se declaram Sem Religião, b) Estimar, com base nos dados presentes, o possível panorama religioso e dos Sem Religião no país até o ano de 2050 e c) Identificar as possíveis causas que tem levado ao crescimento dos Sem Religião no Brasil tanto no presente quanto no possível prospecto. A problemática desta pesquisa girou em torno da seguinte pergunta: Qual o cenário do grupo que se autodeclara sem religião no Brasil, as suas possíveis causas para seu evidente crescimento e seu possível futuro até o Censo de 2050? É uma indagação que acaba remetendo a um pensamento reflexivo sobre o futuro da religião e da religiosidade no país, ou seja, algo a ser estudado pela Ciência da Religião.

## Aspectos metodológicos

Uma pesquisa, quando possui o perfil analítico, se torna o resultado de um exame ou investigação minuciosa realizada com a intenção de resolver um determinado problema recorrendo-se a procedimentos e métodos científicos. Marconi; Lakatos (2010) referem-se à pesquisa como sendo a obtenção e o procedimento sistemático e intensivo, que tem por finalidade descobrir e interpretar os fatos que estão dispostos em uma determinada realidade ou caso. Já a metodologia “(...) significa introduzir o discente no mundo dos procedimentos sistemáticos e racionais, base da formação tanto do estudioso quanto do profissional, pois ambos atuam, além da prática, no mundo das ideias”, (MARCONI; LAKATOS, 2010, p. 17).

Para Gil (2000), a pesquisa descritiva tem por objetivo principal descrever as características de um dado acontecimento, fenômeno ou população. Ela pode

ser realizada através de questionários ou observação sistemática de dados. Tem o caráter de levantamento e/ou análise de informações. Desta forma, foi empregado o perfil de pesquisa descritiva com procedimentos técnicos de estudo de caso, por se tratar de um trabalho que visa estudar o crescimento de uma forma de pensamento religioso dentro de uma determinada parcela da sociedade, ou seja, um fenômeno dentro de uma população. O universo da pesquisa é o cenário religioso no Brasil, tendo como enfoque o crescimento do número de pessoas que se declaram sem religião entre os anos de 1940 e 2010. Tal cenário foi demonstrado através do levantamento quantitativo dos Censos Demográficos realizados pelo IBGE nos anos de 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000 e 2010. Foi coletado o número de religiosos e não religiosos referentes ao percentual destes dentro a população brasileira existente em cada censo. Nesta pesquisa, foi utilizada a autodeclaração que os pesquisados forneceram nos Censos do IBGE:

- **Cristãos:** definido pela totalização dos agregados entre católicos e evangélicos;
- **Outras Religiões:** definido pela totalização dos montantes de espíritas, judeus, muçulmanos, budistas, religiões afro, ocidentais, indígenas, regionais etc.
- **Religiosos:** definido pela somatória dos cristãos com outras religiões;
- **Sem Religião ou irreligioso:** definido pela soma dos agregados de pessoas que se autodeclararam sem religião, ateus, gnósticos e agnósticos.

Quanto à natureza esta pesquisa se caracteriza como básica, pois tem a finalidade de produzir conhecimento útil para o avanço científico sem a aplicabilidade prática. Quanto à abordagem do problema, empregou-se o tipo de pesquisa mista e documental com o levantamento de dados secundários dos números do IBGE. Essa abordagem e tipo de pesquisa são as recomendadas conforme Marconi; Lakatos (2010):

A característica da pesquisa documental é que a fonte de coleta de dados está restrita a documentos, escritos ou não, constituindo o que se denomina de fontes primárias. Estas podem ser feitas no momento em que o fato ou fenômeno ocorre, ou

depois (...). Fontes estatísticas - os dados estatísticos são colhidos diretamente e a intervalos geralmente regulares, quer abrangendo a totalidade da população (censos) quer utilizando-se da técnica da amostragem, generalizando os resultados a toda população. Em outras palavras, em épocas regulares, as estatísticas recolhem dados semelhantes em lugares diferentes. A própria generalização de dados relevantes sobre a população, permite ao investigador procurar correlações entre seus próprios resultados e os que apresentam as estatísticas nacionais ou regionais. Partindo do princípio de que as pesquisas com a utilização de questionários e, principalmente, formulários, são bastante onerosas e, geralmente, de aplicação limitada, o confronto dos dados obtidos com as estatísticas, mais extensas no espaço e no tempo, permite obter resultados mais significativos. Por outro lado, se as estatísticas são mais abrangentes, também são menos precisas. (...), (MARCONI, LAKATOS, 2010. p. 174, 178).

Em um primeiro momento o tipo de pesquisa documental auxiliou na identificação e no levantamento dos números censitários junto aos bancos de dados do IBGE. Posteriormente, a abordagem quantitativa foi empregada no tratamento destes números, ora aplicando-os de forma quantitativa ora calculando a variação entre um Censo e outro para cada segmento. As respectivas taxas de variação foram encontradas através da fórmula da variação populacional descrita na equação (1):

$$V_{(t)} = \left( \frac{P_{final} - P_{inicial}}{P_{inicial}} \right) \times 100 \quad V_{(t)} = \left( \frac{P_{final} - P_{inicial}}{P_{inicial}} \right) \times 100 \quad (1)^1$$

Assim, utilizando-se a equação (1), foi possível verificar a variação percentual do crescimento para cada segmento religioso, entre um Censo e outro, e posteriormente compará-las com os sem religião ao longo de todo o período, comparando – através da abordagem qualitativa – o cenário atual das religiões no país. O crescimento religioso é considerado um tipo de crescimento populacional de cunho logístico, haja vista o aumento de indivíduos, por religião, estar condicionado ao aumento da população brasileira. Por isso, foi empregado o Método das Componentes Demográficas para projetar populações, por religião,

1.  $V_{(t)}$  = Variação da Taxa de Crescimento (%);

$P_{final}$  = População no Tempo Final;

$P_{inicial}$  = População no Tempo Inicial.

na tentativa de conjecturar – via projeção matemática – um cenário futuro até 2050. Esta estimativa se baseia em dados passados para realizar expectativas futuras. Para calculá-las, é preciso saber a estimativa de crescimento ou taxa de decréscimo da população atual e quanto no futuro se quer prever. Ela tem sua origem na conhecida equação de equilíbrio populacional utilizada pelo IBGE, mas adaptada para este estudo pela equação de crescimento logístico. “Este tipo de crescimento populacional segue uma relação matemática, que estabelece uma curva em forma de *S*. A população tende assintoticamente a um valor de saturação”, (VON SPERLING, 2005, p. 03).

Desta forma, em um segundo momento, foi empregado o modelo de crescimento logístico para se estimar o crescimento da população religiosa para os anos/censos de 2020 a 2050. Os cálculos foram realizados através das fórmulas matemáticas a seguir:

$$\frac{dP}{dt} = K_1 \cdot P \cdot \frac{(P_s - P)}{P} \quad \frac{dP}{dt} = K_1 \cdot P \cdot \frac{(P_s - P)}{P} \quad (2)$$

A equação (2) foi utilizada para encontrar a taxa de crescimento religioso (por segmento) de todo o período. Já as equações (3), (4) e (5) foram empregadas para se obter os coeficientes utilizados na fórmula da projeção:

$$P_s = \frac{2 \cdot P_0 \cdot P_1 \cdot P_2 - P_1^2 \cdot (P_0 + P_2)}{P_0 \cdot P_2 - P_1^2} \quad P_s = \frac{2 \cdot P_0 \cdot P_1 \cdot P_2 - P_1^2 \cdot (P_0 + P_2)}{P_0 \cdot P_2 - P_1^2} \quad (3)$$

$$c = \frac{P_s - P_0}{P_0} \quad c = \frac{P_s - P_0}{P_0} \quad (4)$$

$$K_1 = \frac{1}{t_2 - t_1} \cdot \ln \left[ \frac{P_0 \cdot (P_s - P_1)}{P_1 \cdot (P_s - P_0)} \right] \quad K_1 = \frac{1}{t_2 - t_1} \cdot \ln \left[ \frac{P_0 \cdot (P_s - P_1)}{P_1 \cdot (P_s - P_0)} \right] \quad (5)$$

E por fim, através da equação (6), realizaram-se os cálculos estimativos da quantidade populacional – de cada segmento religioso – esperado para os anos de 2020 a 2050, sendo este último utilizado para esboçar uma previsão do panorama religioso e consequentemente um possível cenário futuro dos sem religião no país.

$$P_t = \frac{P_s}{1 + c \cdot e^{K_1 \cdot (t - t_0)}} \quad P_t = \frac{P_s}{1 + c \cdot e^{K_1 \cdot (t - t_0)}} \quad (6)$$



$dP/dt$  = Taxa de crescimento da população em função do tempo;

$P_0, P_1, P_2$  = Populações nos anos  $t_0, t_1, t_2$ ;

$P_{(t)}$  = População religiosa estimada no ano  $t$  (quantidade de habitantes);

$P_s$  = População de Saturação (quantidade de habitantes);

$t$  = Censo Final;

$t_0$  = Censo Inicial;

$K, c$  = Coeficientes;

$e$  = Constante de Euler (considerar 2,781281);

$\ln$  = Logaritmo Natural.

Uma vez terminada esta abordagem, os dados obtidos com a finalização dos cálculos e estimativas foram dispostos em gráficos e tabelas para melhor compreensão e visualização. A abordagem qualitativa contribuiu para o levantamento dos possíveis motivos para o crescimento dos irreligiosos tanto no período analisado quanto o prospectado. Essa abordagem utilizou-se de dados coletados junto a última Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF) realizada pelo IBGE entre 2008 e 2009 que possui uma característica mais qualitativa dos fenômenos.

## 2. Análise dos resultados e discussões

### 2.1. Reflexões Teóricas: O ser religioso, o não religioso e o sem religião

É deveras interessante compreender as definições de religião e religiosidade. Pode-se definir religião como sendo o elo entre o ser profano e o sagrado ou entre Deus e o Homem, sendo assim uma forma de reaproximação da criatura com seu Criador. O dicionário de ciências sociais (1986, p. 1058) explana a seguinte definição de religião:

O termo religião está (...) relacionado com o verbo latino *religere*: o cumprimento consciencioso do dever, respeito e poderes superiores, profunda reflexão. O substantivo *religio* relacionado ao verbo refere-se tanto ao objeto dessa preocupa-

ção interior quanto ao objetivo da atividade a ela relacionada. Outro verbo latino posterior é citado como fonte do termo, *religare*, que implica um relacionamento íntimo e duradouro com o sobrenatural. As escrituras das várias religiões raramente contêm termos gerais para religião (...), (Dicionário de Ciências Sociais, 1986. p. 1058).

Assim, na concepção ocidental de religião, esta teria a função de religar o ser caído com o Ser Supremo através de diversos dogmas, costumes, práticas institucionalizadas e conjunto de doutrinas, sendo que tais características denotariam o ser religioso. Assim, religiosidade seria uma concepção exclusiva do ser humano, sendo manifestada pela prática da busca do sagrado. Então, o ser religioso seria aquele que desenvolve sua prática religiosa (religiosidade) através de um conjunto de credences e manifestações que transcendem a experiência material, alinhando-se ao âmbito da metafísica e das realidades suprassensíveis, (FEBVRE, 1978). Também neste sentido, Durkheim (2000) define o ser religioso como sendo aquele que obedece a determinados ritos, sendo que estes estabeleceriam o grau de intimidade com o sagrado e o profano, conforme suas palavras:

Temos, desta vez, um primeiro critério das crenças religiosas. Claro que, no interior desses dois gêneros fundamentais, há espécies secundárias que, por sua vez, são mais ou menos incompatíveis umas com as outras. Mas o característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas.” (DURKHEIM, 2000. p. 24)

Já o termo sem religião, a princípio, transmite a ideia de pessoas que não possui ou frequenta uma dada religião, muita das vezes sendo confundidas com uma pessoa ateísta ou agnóstica. Mas, de acordo com Zuckerman (2016), uma

pessoa sem religião pode ser definida de diversas formas. Os irreligiosos<sup>2</sup>, que abrange as pessoas que não frequentam e nem possuem uma religião específica, mas aceita a ideia de existir divindades; até aqueles que além de não possuírem religião se consideram ateus ou agnósticos, ou seja, sem religião, sem religiosidade não aceitam a ideia de existir divindades (ateístas e apateístas). Existem ainda os arreligiosos, que conforme o autor, seriam aqueles que também não possuem religião ou qualquer religiosidade, porém se opõe severamente a qualquer religião ou pensamento religioso (antirreligião/antiteísta). Há aqueles os quais se consideram religiosos e até mesmo detentores de uma determinada religião, porém não são praticantes ou institucionalizados, posicionamento muito comum entre os cristãos. Na visão de Peterson (2002) é comum na fé católica o perfil de católico não praticante. Para ele, este tipo de católico é aquele que aceita e acredita na fé católica – inclusive cumprindo diversos ritos – no entanto, sua frequência a igreja e a prática religiosa não são desempenhadas com afinco. O meio evangélico também não está imune aos fiéis não praticantes ou desinstitucionalizados. Nicodemus (2011) classifica os evangélicos desigrejados<sup>3</sup>:

Alguns simplesmente abandonaram a fé, mas outros querem abandonar apenas a igreja e manter a fé, querem ser cristãos, mas sem igreja. Muitos desses estão apenas decepcionados com a igreja institucional e tentam continuar a ser cristão sem pertencer ou frequentar nenhuma comunidade. Todavia, existem aqueles que, além de não mais frequentar a igreja, tomaram esta bandeira e passaram a defender abertamente o fracasso total da igreja organizada, a necessidade de um cristianismo “desigrejados”, ou seja, de sairmos da igreja para podermos encontrar Deus. Essas idéias vêm sendo veiculadas através de livros, palestras e da mídia. Viraram um movimento que cresce a cada dia. São os “desigrejados”, (NICODEMUS, 2011. p.153-154).

---

2. Conforme Campbell (1971), o termo irreligioso denota tanto pessoas que não estão ligadas a nenhuma religião e religiosidade (ateias) quanto pessoas sem religião, porém com religiosidade ou espiritualidade.

3. De acordo com Campos (2017), desigrejados foi um termo criado para classificar aqueles religiosos sem vínculos institucionais, ou seja, cristão que não congregam e nem comungam em nenhuma comunidade eclesial.

Classificar e identificar os sem religião<sup>4</sup> no Brasil não é uma tarefa fácil, todavia é necessária para se compreender a dinâmica do crescimento deste tipo de posicionamento concernente a religião na sociedade atual. Assim, o religioso tradicional pode ser considerado um religioso praticante, ou seja, aquelas pessoas religiosas que são fiéis a uma dada religião sendo notoriamente participativas na comunidade religiosa. Por outro lado, os não praticantes e desigrejados podem ser classificados como pessoas religiosas e que até afirmam ter uma religião, entretanto não participam de comunidades religiosas em detrimento de outras que são religiosas (admitindo acreditar em algo sobrenatural, divino etc.), porém não possuem uma religião oficial. E, por fim, aquelas que não possuem religião e não são religiosas, que também se dividem entre ateus, agnósticos e antiteístas, (ZUCKERMAN, 2016).

## 2.2. Cenário dos Religiosos e dos Sem Religião no mundo em 2016

A priori, é importante frisar que o crescimento dos sem religião não é uma exclusividade brasileira. Pesquisas de 2016 da Agência Internacional de pesquisa - WIN/Gallup já demonstravam a concentração de pessoas irreligiosas no mundo:



Gráfico 01. As principais religiões do mundo por número de habitantes em 2016.

Fonte: Worldwide Independent Network of Market Reseach (WIN/Gallup, 2016).

4. Conceito aplicado no Censo do IBGE classifica: a) **Religioso**: aqueles que se autodeclararam seguidores de uma dada religião; **Cristão**: aqueles que se denominaram frequentadores do catolicismo ou do evangelicalismo e; **Sem Religião**: aqueles que se declararam não frequentadores de uma religião independentemente de se autodenominarem religiosos ou não religiosos, (IBGE, 2010).

Conforme os números da WIN/Gallup, em 2016 mais de 56% da população russa e 50% da população chinesa se autodeclararam sem religião. No entanto, a Suécia é o país com o maior índice dos sem religião do mundo com 85% de sua população, seguida por Vietnã (82%), Dinamarca (80%), Noruega (71%) e Japão (65%). O continente asiático é onde se concentra o maior número de irreligiosos em detrimento do continente africano com a maior concentração de religiosos. Já a Europa é o continente onde existe a maior quantidade de irreligiosos por habitantes do mundo.

Os cristãos ainda são maioria em todo o planeta com aproximadamente 33% da população mundial o que equivaleria a 2,5 bilhões de pessoas. Mas, a quantidade de seguidores desta religião é a que mais diminuiu nos últimos 20 anos. Os cristãos vêm seguido pelos muçulmanos com 1,6 bilhões de fiéis (22%) sendo o islamismo a religião que mais ganha adeptos desde 1990. Os animistas e os hinduístas com aproximadamente 1,4 bilhões (19%), budistas com 760 milhões (10%), e as demais religiões somadas com 380 milhões (5%), (WIN/Gallup, 2016). Ainda de acordo com a agência, as pessoas que se consideram sem religião em todo o mundo totalizaram 11% da população mundial. Isto equivaleria a 836 milhões de pessoas, ou seja, mais que o triplo da população brasileira atual. Porém, a agência admitiu que o levantamento de pessoas que possuem o perfil de Sem Religião é de difícil realização, pois muitas ainda sofrem com problemas socioculturais por tais declarações, o que poderia elevar ainda mais este número. Mas, acredita-se que deste montante 3% seriam ateus, 5% agnósticos declarados e 3% religiosos, mas sem religião.

### **2.3. Panorama da Religião no Brasil: Religiosos, Cristãos e os Sem Religião**

Realizado a cada dez anos, o levantamento censitário do IBGE começou a ser praticado de forma efetiva e regular no Brasil a partir de 1940. Desde então, já foram realizados oito Censos ao longo de 70 anos que além de colher informações referente à renda, raça, idade, sexo, escolaridade etc. também faz a catalogação da opção religiosa dos pesquisados. Na tabela 01 tem-se o quantitativo religioso do Brasil de 1940 a 2010:

**Tabela 01- Religiões no Brasil por quantidade de pessoas de 1940 a 2010.**

| Ano  | Católicos   | Evangélicos | Outras religiões | Sem religião | População Censitária |
|------|-------------|-------------|------------------|--------------|----------------------|
| 1940 | 39.177.880  | 1.074.857   | 783.490          | 189.304      | 41.236.315           |
| 1950 | 48.558.854  | 1.741.430   | 1.246.665        | 412.042      | 51.944.397           |
| 1960 | 65.329.520  | 2.824.775   | 1.681.690        | 388.126      | 70.070.457           |
| 1970 | 85.472.022  | 4.814.728   | 2.142.197        | 715.056      | 93.139.037           |
| 1980 | 105.861.113 | 7.885.846   | 2.975.067        | 2.252.782    | 119.002.706          |
| 1991 | 122.366.692 | 13.189.284  | 4.253.791        | 7.542.246    | 146.682.475          |
| 2000 | 124.980.132 | 26.184.941  | 5.942.970        | 12.876.356   | 169.799.170          |
| 2010 | 123.280.172 | 42.275.440  | 7.629.308        | 15.335.510   | 190.732.694          |

Fonte: Elaborado pelo autor com dados dos Censos do IBGE 1940-2010.

Estima-se através dos números encontrados na tabela 01 que o percentual de católicos por habitante regrediu em mais de 35% enquanto o percentual de evangélicos cresceu mais de oito vezes. Seguidores de outras religiões mais que dobrou ao passo que o percentual de pessoas que se declaram sem religião aumentou 40 vezes no período de 1940 a 2010. Pela tabela 01 é notório que a quantidade, em termos percentuais, de brasileiros que se declaram sem religião foi a que mais cresceu desde o início da série histórica, apesar de sua participação no montante populacional ser pequena se comparada a católicos e evangélicos. O número de pessoas sem religião aumentou mais de 80 vezes no período, saltando dos 189,3 mil em 1940 para mais de 15 milhões de adeptos no Censo de 2010.

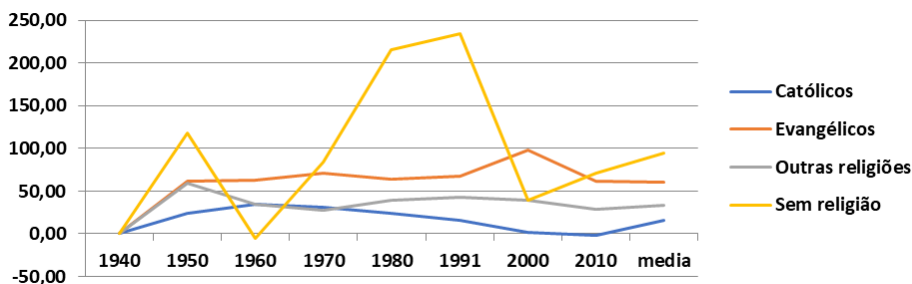


Gráfico 02. Evolução das variações em (%) das religiões no Brasil de 1940 a 2010.

Fonte: Elaborado pelo autor com dados dos Censos do IBGE 1940-2010.

Como é visto no gráfico 02, os sem religião obtiveram uma média total superior a todos os segmentos religiosos no período analisado, possuindo uma variação da taxa de crescimento bem superior aos demais segmentos religiosos desde 1940 até 1991, sofrendo bruscas quedas em 1960 e 2000. Em 70 anos a variação média relativa às pessoas que se autodeclararam sem religião superou os 90%, sendo que seu pico acontece em 1991, quando atingiu um crescimento da variação da ordem de 260% em relação ao Censo de 1980. O agregado evangélico também foi um dos que mais cresceu a uma média de 60%, seguido a distância pela soma dos de outras religiões (33,23%). Já as variações médias relativa ao catolicismo vêm experimentando declínio desde 1960, com média pouco acima de 16%.

Considerando-se apenas os percentuais de religiosos em comparação com os sem religião, tem-se o seguinte cenário de 1940 a 2010:

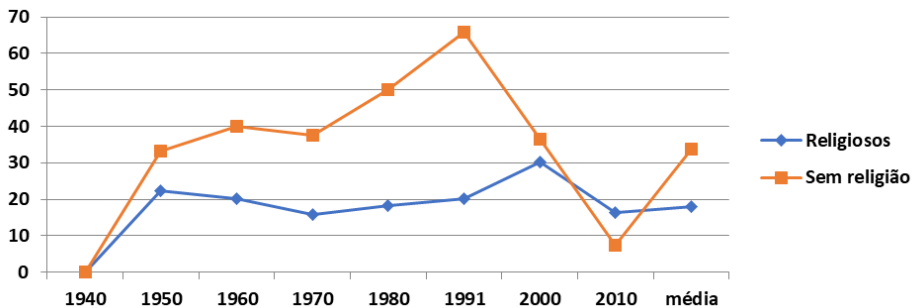


Gráfico 03. Evolução das variações em (%) dos religiosos e dos sem religião de 1940 a 2010.

Fonte: Elaborado pelo autor com dados dos Censos do IBGE 1940-2010.

Assim como no gráfico 02, o gráfico 03 demonstra que até mesmo a soma das variações de todas as religiões (var. % católicos + var. % evangélicos + var. % outras religiões) ainda não foi superior às variações do crescimento dos Sem Religião. Somente no Censo realizado em 2010 é que fica evidente a inversão das taxas de variação de ambos os segmentos que apresentaram declínio. É perceptível que de 1950 a 2000 o crescimento dos sem religião foi superior – em termos de variação relativa – aos religiosos, corroborando para a afirmativa desta pesquisa no tocante ao crescimento do segmento dos Sem Religião no Brasil. A média total das variações também é favorável ao grupo dos irreligiosos.

Cabe frisar que em números literais a quantidade dos religiosos se comparado com os sem religião é extremamente discrepante. Ao todo seriam pouco mais de 15 milhões de pessoas que se intitulam sem religião no país comparado com 180 milhões de religioso, como demonstrado no gráfico 04:

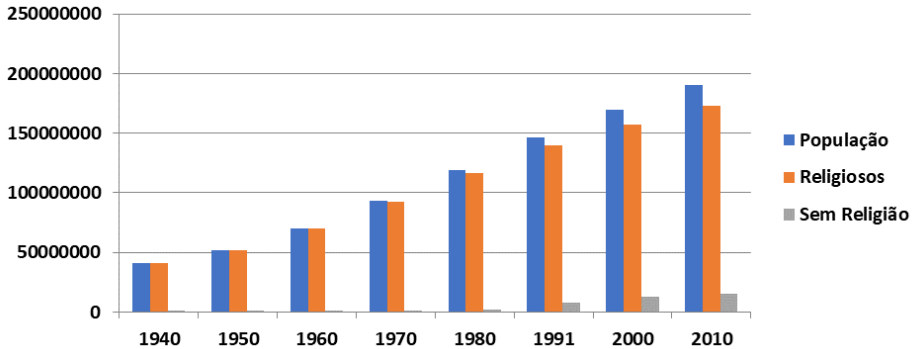


Gráfico 04. Quantidade de adeptos de alguma religião e sem religião de 1940 a 2010.

Fonte: Elaborado pelo autor com dados dos Censos do IBGE 1940-2010.

A partir do Censo de 1980 já é possível verificar um leve crescimento dos sem religião e uma tímida retração dos religiosos em comparação com o total da população. Porém, para se ter uma ideia, os atuais 15 milhões de irreligiosos no Brasil seriam superiores a população da cidade de São Paulo ou do Estado do Rio Grande do Sul.<sup>5</sup> No entanto, fica evidente que o cristianismo ainda é a religião predominante no país. Obviamente que tal patamar foi construído por motivos históricos, sociais e culturais, porém o fator populacional é uma das variáveis que desempenha grande peso neste panorama do posicionamento religioso. Dados do IBGE (2010) demonstraram que no último Censo realizado o número de cristãos (católicos e evangélicos) ultrapassou a quantidade de 165 milhões de pessoas. Já a quantidade dos sem religião ficou em torno de 15 milhões. Entretanto, no que tange ao aumento variacional, os sem religião estiveram em ascensão em 4 Censos (1950, 1960, 1980 e 1991), período em que os cristãos também tiveram variações positivas em 4 Censos (1950, 1980, 1991 e 2000),

5. Conforme Censo do IBGE (2010) a cidade de São Paulo possuía aproximadamente 12,5 milhões de habitantes enquanto o Estado do Rio Grande do Sul 11,5 milhões.



porém menos expressivos. Já as variações referentes às demais religiões se mantiveram quase que constantes ao longo deste período.

Assim, tanto a nível variacional quanto cardinal é possível identificar o incremento dos irreligiosos nestes últimos 70 anos. Todavia, é preciso levar em consideração o fenômeno chamado trânsito religioso. O trânsito religioso consiste nas mudanças de religião e/ou denominação religiosa de determinados indivíduos ao longo de sua vida. De acordo com dados da Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF)<sup>6</sup> realizada pelo IBGE em 2008-2009, o trânsito religioso tem se intensificado nos últimos 10 anos, e atualmente se encontra conforme a tabela 02, (POF IBGE, 2008-2009):

**Tabela 02. Distribuição de pessoas que mudaram de religião entre 2008-2009.**

| RELIGIÃO ATUAL        | RELIGIÃO INICIAL OU EM QUE FOI CRIADO (%) |                       |             |          |                  |              |        |
|-----------------------|---|-----------------------|-------------|----------|------------------|--------------|--------|
|                       | Católica                                  | Protestante Histórico | Pentecostal | Espírita | Afro-brasileiras | Sem Religião | Outras |
| Total                 | 63,6                                      | 9,4                   | 7,6         | 2        | 0,3              | 10           | 6,9    |
| Católica              | -   | 12,7                  | 31          | 14,4     | 0,9              | 22,6         | 18,4   |
| Protestante Histórico | 74  | -                     | 0,3         | 0        | 0,2              | 24,4         | 1      |
| Pentecostal           | 74,8                                      | 0,9                   | -           | 0,4      | 0,1              | 14,9         | 8,9    |
| Espírita              | 95,4                                      | 0,4                   | 2,1         | -        | 0                | 0            | 2,2    |
| Afro-brasileiras      | 99,6                                      | 0,4                   | 0           | 0        | -                | 0            | 0      |
| Sem Religião          | 50,1                                      | 25                    | 14,9        | 2        | 0,6              | -            | 7,3    |
| Outras                | 87,8                                      | 6,9                   | 1,6         | 0,4      | 0                | 3,3          | -      |

Fonte: Pesquisa de Orçamentos Familiares – IBGE (2008-2009).

De acordo com a tabela 02 é possível verificar que o segmento dos Sem Religião recebeu 50,1% dos seus agregados da religião católica e 39,9% dos evangélicos (Protestantes Históricos + Pentecostais) enquanto das demais religiões o montante chegou a 10%. Outrossim, o mesmo segmento também perdeu indivíduos em torno de 22,6% para a religião católica, 39,3% para os evangélicos e 3,3% para as outras religiões. Desta forma, é possível verificar que

6. A POF é uma pesquisa por amostragem que visa levantar dados sobre a economia doméstica e o comportamento da sociedade. É realizada de forma sazonal pelo IBGE. Teve início em 1974-1975 e foi realizada em 1987-1988, 1995-1996, 2002-2003 e 2008-2009.

o trânsito de entrada de pessoas de outras religiões para o segmento dos Sem Religião é maior que o fluxo de saída do referido segmento o que também pode justificar o crescente número de pessoas que se autodeclaram sem religião no Brasil. Ainda com base nos dados demonstrados pela tabela 02 é possível verificar que os Sem Religião equivaleria a um receptor universal, que neste cenário da POF (2008/2009) recebe dissidentes de todas as outras religiões. Porém, cabe esclarecer que não se trata, portanto, somente de um movimento em direção ao ateísmo, mas sim a composição de um repertório simbólico particular, afinal, a não filiação não significa necessariamente ausência de religiosidade.

A imagem 02 demonstra o fluxo de movimentação dos fiéis entre as principais religiões do Brasil em 2008-2009:

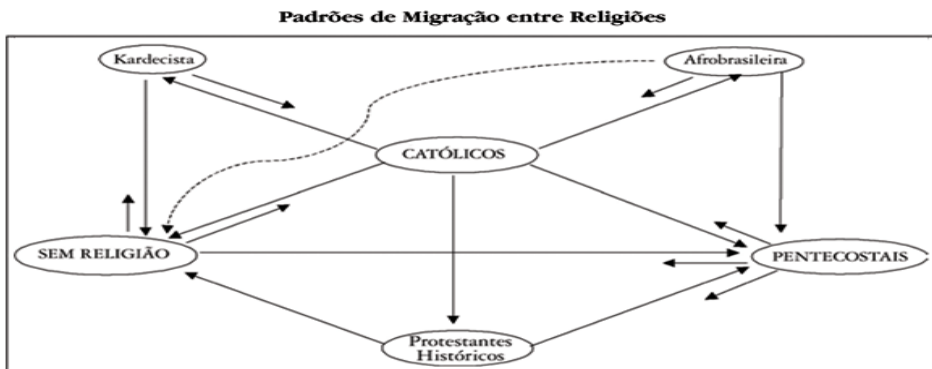


Imagem 01. Padrões de migração entre religiões conforme a POF 2008-2009.

Fonte: Pesquisa de Orçamentos Familiares – IBGE (2008-2009).

A imagem 01 descreve de forma visual os fluxos migratórios entre as religiões vistas na tabela 02.

## 2.4. Perspectivas futuras para o cenário religioso do Brasil em 2050 e os irreligiosos

Obviamente que, de acordo com a frequência censitária realizada pelo IBGE, entre os anos de 2010 e 2050 ainda existirão 03 Censos a serem realizados (2020, 2030 e 2040). Entretanto, estabeleceu-se o Censo de 2050 como limite para as projeções realizadas na pesquisa por ser justamente o ano que marca a metade do presente século. Cabe frisar que tais expectativas futuras são projeções numéricas realizadas levando-se em consideração um comportamento religioso constante. Tal artifício é necessário para se realizar análises quantitativas

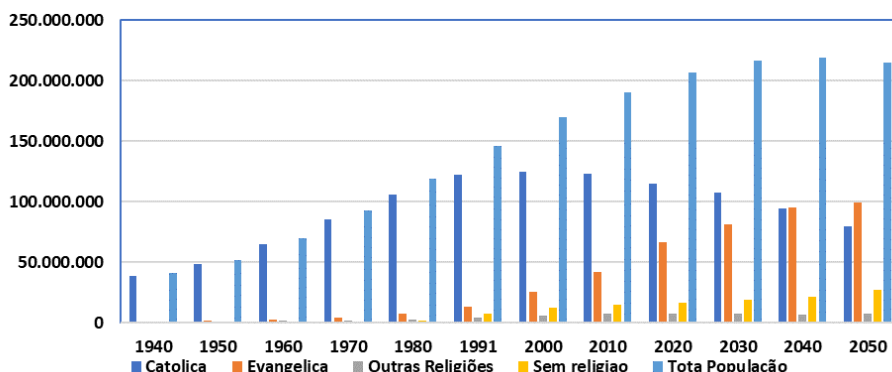
de agregados humanos. No entanto, é sabido que o perfil humano e social não se comporta de forma constante ao longo do tempo, (GIL, 2000). Segundo projeções do IBGE (2013) a população brasileira irá diminuir durante este período, sendo que a curva de declínio se dará entre as décadas de 2040 a 2050. Assim, utilizando-se os dados da série histórica censitária, a estimativa em termos de quantitativo populacional para os próximos 40 anos seria o apresentado na tabela 02:

**Tabela 03. Quantidade de pessoas por opção religiosa de 2010 a 2050.**

| Opção/Ano                   | 2010        | 2020        | 2030        | 2040        | 2050        |
|-----------------------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| <b>Católicos</b>            | 123.280.172 | 115.288.756 | 107.483.416 | 94.735.883  | 80.184.451  |
| <b>Evangélicos</b>          | 42.275.440  | 67.063.458  | 81.441.474  | 95.144.746  | 99.644.670  |
| <b>Outras Religiões</b>     | 7.629.308   | 7.587.442   | 7.449.644   | 7.100.474   | 7.744.654   |
| <b>Sem Religião</b>         | 15.335.510  | 17.004.124  | 18.995.474  | 21.414.786  | 27.114.414  |
| <b>População Censitária</b> | 190.732.694 | 207.143.243 | 216.410.030 | 219.075.130 | 215.287.463 |

Fonte: Elaborado pelo autor através da projeção logística censitária (dados CENSO IBGE, 2010).

Através destes números é possível perceber que o cenário religioso brasileiro irá mudar até o Censo de 2050. O catolicismo irá perder mais de dois terços de seus fiéis até 2050, sendo superado – em números – pelos evangélicos em 2040. Os demais religiosos se manterão praticamente constante enquanto os sem religião estarão próximo do dobro de pessoas se comparada à quantidade de indivíduos levantados pelo último Censo realizado. Em termos comparativos, o cenário religioso brasileiro de 1940 a 2050 pode ser:



**Gráfico 05. Estimativa da quantidade de indivíduos por religião de 1940 a 2050.**

Fonte: Elaborado pelo autor através de estimativas com dados dos Censos do IBGE 1940-2010.

Através do gráfico 05 é possível perceber a evolução dos números de evangélicos e dos irreligiosos, bem como também a retração dos católicos e da população brasileira. No que concernem as taxas de crescimento ao longo deste período, pode-se esboçar o cenário visto no gráfico 06:

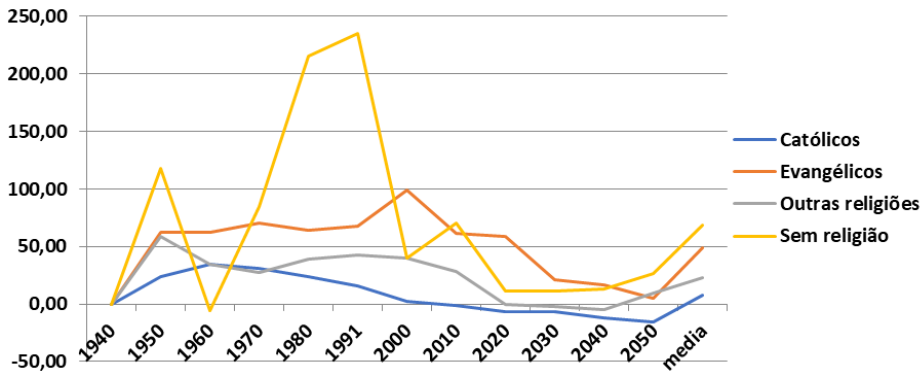


Gráfico 06. Evolução das variações em (%) das religiões no Brasil de 1940 a 2050.  
Fonte: Elaborado pelo autor através de estimativas com dados dos Censos do IBGE 1940-2010.

Pelo gráfico 06 é possível visualizar que os índices estão em declínio desde 2000. Isso se deve justamente pela projeção populacional brasileira estar em rota de declínio no período proposto, ou seja, a população do país poderá encolher nos próximos anos fazendo com que todos os segmentos apresentem notória queda, (IBGE, 2013). Assim, é possível observar que ao longo de todo o período (1940 – 2050) existe uma alternância pelo topo do crescimento relativo entre evangélicos e irreligiosos (com exceção de 1960). Os números demonstram que em 2050 a quantidade relativa de pessoas sem religião em detrimento dos demais segmentos religiosos poderão ser maiores, algo comprovado pela média das variações de crescimento ao longo da série proposta. Nesta projeção os evangélicos seriam a religião que ocuparia a segunda posição no ranking de crescimento relativo, porém com a maior quantidade de indivíduos (conforme tabela 03). Considerando o percentual<sup>7</sup> entre a parcela da sociedade para todo o período, tem-se:

7. Os percentuais de 1940 a 2010 são dados coletados dos Censos do IBGE. Os números de 2020 a 2050 foram estimados através do modelo logístico de crescimento demográfico.

**Tabela 04. Percentuais por habitante de cada opção religiosa de 2010 a 2050.**

| Ano/Opção | Católicos | Evangélicos | Outras Religiões | Sem Religião |
|-----------|-----------|-------------|------------------|--------------|
| 1940      | 95,2%     | 2,6%        | 1,9%             | 0,2%         |
| 1950      | 93,7%     | 3,4%        | 2,4%             | 0,3%         |
| 1960      | 93,1%     | 4,3%        | 2,4%             | 0,5%         |
| 1970      | 91,8%     | 5,2%        | 2,3%             | 0,8%         |
| 1980      | 89,0%     | 6,6%        | 2,5%             | 1,6%         |
| 1991      | 83,3%     | 9,0%        | 2,9%             | 4,7%         |
| 2000      | 73,9%     | 15,6%       | 3,5%             | 7,4%         |
| 2010      | 64,3%     | 22,1%       | 3,8%             | 8,0%         |
| 2020      | 55,6%     | 32,3%       | 3,7%             | 8,2%         |
| 2030      | 49,7%     | 37,6%       | 3,4%             | 8,7%         |
| 2040      | 43,2%     | 43,4%       | 3,2%             | 9,7%         |
| 2050      | 37,2%     | 46,2%       | 3,6%             | 12,6%        |

Fonte: Elaborado pelo autor através da projeção logística censitária (dados CENSO IBGE, 2010)

Pela tabela 03 é possível observar a evolução dos sem religião no Brasil. Este segmento representava 0,2% da população brasileira em 1940 e poderá chegar a ser mais de 12% em 2050. É um crescimento 60 vezes maior que o visto inicialmente, superando a taxa evolutiva do público evangélico, que, no mesmo período poderá somar um crescimento 17 vezes a mais se comparado a 1940. Desta forma, é nítido que o segmento dos irreligiosos é um dos que mais cresce e poderá continuar crescendo pelos próximos anos no país. E caso o quadro se mantenha sazonal ao longo dos Censos posteriores a 2050, o número de pessoas sem religião poderá superar a metade da população brasileira até 2100, ou seja, a maioria da população brasileira seria composta de pessoas sem religião.

## Conclusões

Foi descrito ao longo da pesquisa que o movimento dos sem religião não é uma exclusividade brasileira sendo visto seu crescimento em todo o mundo. Já a nível nacional o movimento tem ganhado a adesão de muitos adeptos. O número de habitantes que se autodeclaravam sem religião no Brasil saltou dos 189.304

em 1940 para mais de 15 milhões em 2010, podendo chegar a 27 milhões de pessoas até 2050. Verificou-se também que em um período de 70 anos o percentual de pessoas que se declaram sem religião aumentou 40 vezes (de 0,2 para 8%) desde 1940. Através de projeções demográficas foi possível estimar que o segmento ainda possa crescer até 60 vezes entre os Censos de 1940 a 2050. As estatísticas também revelaram que os irreligiosos já crescem tanto em quantidade de indivíduos quanto em percentual por habitante e tudo indica que continuarão evoluindo ao longo dos próximos anos. Além disso, os números demonstraram que a quantidade de evangélicos possivelmente superará a de católicos em 2040 enquanto o número de pessoas pertencentes as demais religiões não sofrerá grandes flutuações.

No que concernem as principais causas para o aumento do número de pessoas que se denominam sem religião no Brasil, pode-se destacar o trânsito religioso e o desigrejismo e/ou a desinstitucionalização dos fiéis. Obviamente que existem aspectos socioeconômicos e culturais que de certa forma colaboram para o aumento dos irreligiosos, porém tais fatores são de natureza subjetiva e de difícil mensuração, o que demandaria uma pesquisa mais profunda e personalizada (como entrevista e aplicação de questionários), fugindo assim do escopo deste trabalho. A mobilidade dos fiéis entre as religiões foi evidenciada pelos dados da POF (208/2009) e seriam um resumo dos números dos Censos realizados pelo IBGE. Tal trafegabilidade religiosa tem acarretado notória diminuição dos católicos no Brasil e um incremento no número de irreligiosos e evangélicos, além de comprovar o crescimento dos muçulmanos. Pode-se concluir que possivelmente o trânsito de católicos em busca de outras religiões/denominações tem levado muitos fiéis ao desigrejismo e posteriormente ao abandono da fé, aumentando a quantidade de pessoas que se declaram sem religião, no entanto sendo religiosas. Tal fenômeno também é visto entre os evangélicos, porém as projeções indicaram que os evangélicos poderão ser maioria em 2040, todavia o crescimento de dissidentes do evangelicalismo também podem justificar o crescimento dos sem religiões no país. Essa assertiva é percebível ao se analisar o possível cenário das religiões em 2050, onde o crescimento dos irreligiosos superará o de evangélicos como ocorreu nos Censos de 1950, 1970 1980, 1991 e 2010.

Assim, o desigrejismo causado pela mobilidade religiosa tem aumentado o número de fiéis que tem abandonado as religiões institucionalizadas para aderirem ao chamado movimento dos Sem Religião. Acredita-se ser pessoas que, uma vez decepcionadas com a igreja, com as instituições religiosas, com os credos, costumes, doutrinas e experiências espirituais optam por seguir uma religiosidade individual, aumentando assim o número de pessoas religiosas que se afirmam sem religião. Em partes, conclui-se que a ascensão dos irreligiosos também pode ser explicada pelo aumento de indivíduos que nutrem despreço pela religião e/ou religiosidade. Embora não existam oficialmente pesquisas específicas, pode-se deduzir que a quantidade de ateus, agnósticos e antiteístas esteja crescendo ao longo dos anos, algo que também corroboraria para o crescimento dos Sem Religião. Dentre os ateus e agnósticos, além de questões familiares e convicções particulares, pode-se frisar também fatores como o dogmatismo científico e o niilismo religioso como respostas para expansão deste grupo. Enquanto para os antiteístas experiências negativas ou insatisfação com determinada religião ou indivíduo religioso poderiam justificar a aversão por este segmento à religião. Embora existam diversos motivos interpessoais e sociais que escapam ao propósito deste estudo, verificou-se que o aumento do número de pessoas que se declaram Sem Religião no Brasil está intimamente relacionado com o crescimento de fiéis não praticantes e arreligiosos explicado pelo aumento do trânsito de pessoas entre as religiões e o crescente número de desigrejados, ateus e agnósticos. Desta forma, conclui-se que o segmento é fomentado diretamente por desigrejados e ateus e indiretamente pelo crescente trânsito de fiéis entre as religiões. Apesar do trabalho se ater mais ao quadro religioso brasileiro, com destaque para a insurgência dos Sem Religião e suas causas, sugere-se como pesquisas futuras uma investigação dos motivos intrínsecos que levam as pessoas a mudarem de religião ou abandonar a fé.

## Referências

- CAMPBELL, C. *Para uma Sociologia da Irreligião*. Londres: McMillan, 1971.
- CAMPOS, I. *Desigrejados: Teoria, história e contradições do niilismo eclesial*. Rio de Janeiro: bvbooks, 2017.
- Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1986.

- DURKHEIM, E. *Definição do Fenômeno Religioso e da Religião*. In: DURKHEIM, E. “*As formas elementares da vida religiosa*”. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- EVERETT, D. L. *O Significado do Nome: Cosmologia e Nomenclatura entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1993.
- FEBVRE, L. *O domínio da religião sobre a vida*. In: MOTA, C. G. (org). São Paulo: Ática, 1978. GRESCHAT, H. J. *O que é ciência da religião? Coleção repensando a religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Dados da Religião no Brasil*. Mapa da religião no Brasil IBGE. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?tema=censodemog2010\\_religiao](http://www.ibge.gov.br/estadosat/temas.php?tema=censodemog2010_religiao)> acesso em junho de 2017.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Estimativa da População Brasileira para 2050*. Disponível em: <[http://downloads.ibge.gov.br/downloads\\_estatisticas.htm?caminho=Projecao\\_da\\_Populacao/Revisao\\_2008\\_Projecoes\\_1980\\_2050/](http://downloads.ibge.gov.br/downloads_estatisticas.htm?caminho=Projecao_da_Populacao/Revisao_2008_Projecoes_1980_2050/)> acesso em julho de 2017.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Pesquisa de Orçamentos Familiares – POF IBGE 2008-2009*. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/pof/tabelas>> acesso em julho de 2017.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de metodologia Científica*. 7. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2010.
- NICODEMUS, A. *O ateísmo cristão e outras ameaças a igreja*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.
- PETERSON, T. *Católicos, voltem pra casa*. Nova York: Cléofas, 2002.
- SILVA, E. L.; MENEZES, E. M. *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. 4. ed. rev. atual. Florianópolis: UFSC, 2005.
- VON SPERLING, M. *Princípios do tratamento biológico de águas residuárias. Vol. 1. Introdução à qualidade das águas e ao tratamento de esgotos*. Departamento de Engenharia Sanitária e Ambiental. Belo Horizonte: UFMG. 3ªed, 2005.
- WORLDWIDE INDEPENDENT NETWORK OF MARKET RESEARCH– WIN/ Gallup. *The scenery of religions in the world*. Disponível em: <[http://www.wingia.com/en/services/end\\_of\\_year\\_survey\\_2016/10/](http://www.wingia.com/en/services/end_of_year_survey_2016/10/)> acesso em junho de 2017.
- ZUCKERMAN, P. *O não religioso: compreendendo pessoas e sociedades seculares*. Londres: Oxford University Press, 2016.



## O avanço do fundamentalismo católico nas redes sociais no Brasil

The advance of catholic fundamentalism  
in social networks in Brazil

\*Ney de Souza

\*\*Marcelo Lanfranchi

### Resumo

A polarização política nos últimos anos, com ondas de populismo à direita e à esquerda e o conseqüente debate ideológico vem alcançando milhões de pessoas em redes sociais como *YouTube*, *Facebook*, *Instagram* e *Twitter*. O crescimento e grande alcance dessas redes sociais tem servido como uma ferramenta muito poderosa para grupos católicos conservadores como os Arautos do Evangelho, Centro Cultural Monfort, Instituto Plínio Corrêa de Oliveira e Centro Dom Bosco. Esses grupos têm em comum o discurso contra a Teologia da Libertação, o avanço do comunismo ou o que por eles é chamado de “ideologia de gênero”. Assumem também posições religiosas anteriores ao Concílio Vaticano II e são ferozes críticos do papado de Francisco. Pretende-se com este trabalho analisar a influência desses grupos nas comunidades católicas do Brasil tendo como foco o discurso religioso, moral e político. Este estudo se baseia na leitura de materiais dos sites das instituições acima citadas, bem como em suas redes sociais, principalmente no *YouTube*.

**Palavras-chave:** Tradição; Conservadorismo;  
Fundamentalismo católico; Redes sociais

\* Doutor em História Eclesiástica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG-Roma).  
Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP).  
Contato: [nsouza@pucsp.br](mailto:nsouza@pucsp.br)

\*\* Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP).  
Professor na Universidade São Judas Tadeu. Contato: [malanfranchi@yahoo.com.br](mailto:malanfranchi@yahoo.com.br)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
29.08.2022

Aprovado em  
23.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

Political polarization in recent years, with waves of populism on the right and left and the resulting ideological debate, has reached millions of people on social networks such as YouTube, Facebook, Instagram and Twitter. The growth and wide reach of these social networks has served as a very powerful tool for conservative Catholic groups such as the Heralds of the Gospel, Centro Cultural Monfort, Instituto Plínio Corrêa de Oliveira and Centro Dom Bosco. These groups have in common the discourse against Liberation Theology, the advance of communism or what they call “gender ideology”. They also take religious positions prior to the Second Vatican Council and are fierce critics of Francis’ papacy. The aim of this work is to analyze the influence of these groups on Catholic communities in Brazil, focusing on religious, moral and political discourse. This study is based on reading materials on the websites of the aforementioned institutions, as well as on their social networks, especially YouTube.

**Keywords:** Tradition; Conservatism; Catholic fundamentalism; Social networks

## Introdução

**M**ais de um século após o Papa criticar o modernismo em sua encíclica *Pascendi Dominicus Gregis* (Papa Pio X, 1907) e mais de 50 anos após o Concílio Vaticano II, que propôs um *aggiornamento*, aproximando a Igreja da sociedade e propondo mudanças que trouxeram um maior sentimento de acolhimento e misericórdia da Igreja pra com o povo sem condenações ou proibições, ainda hoje encontram-se vivos e atuantes movimentos conservadores no seio da Igreja que se colocam contra a liberdade religiosa, a opção preferencial pelos pobres e o Missal de Paulo VI, como a única forma válida da Santa Missa.

Dentre os conservadores católicos, notam-se a exposição nas redes sociais do Padre Paulo Ricardo de Azevedo Júnior, Frei Tiago de São José, Bernardo Küster, Arautos do Evangelho, Associação Cultural Montfort, Instituto Plínio Corrêa de Oliveira e Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura. Todos esses grupos e pessoas em maior ou menor grau, carregam o pensamento defendido pelos bispos Dom Geraldo de Proença Sigaud e Dom Antônio de Castro Mayer, membros do grupo *Coetus Internationalis Patrum* que defendiam uma posição mais conservadora durante o Concílio Vaticano II.

Dom Sigaud e Dom Mayer mantiveram proximidade com Plínio Corrêa de Oliveira e a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Sociedade (doravante chamada de TFP), associação civil de inspiração católica tradicionalista fundada em 1960 que tinha como objetivo o combate às ideias maçônica, socialista e comunista.

Neste trabalho pretende-se mostrar o desenvolvimento e o trabalho das entidades derivadas da TFP e do pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira, por se tratar de um dos maiores expoentes conservadores do Brasil no século XX.

## 1. O Movimento Conservador nos Anos 60

A Igreja Católica entre o final do século XIX e até a metade do século XX se mostrou muito preocupada com o avanço do modernismo e suas consequências nas áreas moral, religiosa e de costumes. Surgiram novos padrões morais e de pensamento, novos modelos econômicos, bem como também familiares. Durante todo esse tempo a Igreja Católica esteve entre a presença na sociedade civil e a luta pela continuidade de sua influência na esfera estatal e eleitoral.

Nesse contexto, o Papa João XXIII convoca em 1961, através da bula papal *Humanae Salutis*, o Concílio Vaticano II, com o propósito de situar a Igreja em seu tempo.

Durante os quatro períodos de trabalhos do Concílio Vaticano II (abertura em 11 de outubro de 1962 e encerramento em 8 de dezembro de 1965) houve uma batalha entre alguns grupos de padres conciliares: um grupo ultraconservador, completamente contrário a teorias modernistas e um grupo progressista, antirromano, que buscava uma igreja mais próxima do diálogo com a sociedade moderna, a favor de uma “*Igreja ad extra*” e críticos ao que chamavam de “*teologia do Denzinger*”. Havia também uma terceira linha, esta composta pela maioria dos padres conciliares, que eram moderados ou conservadores e propunham mudanças e atualizações, mas sem se afastar do que chamavam de “*Tradição da Igreja*”. O termo conservador ou conservadorismo é assim definido por Silva:

O conservadorismo constitui, portanto, uma resposta às teorias progressistas (modernas) que se distanciam da visão tradicional sobre o homem; no lugar desta, a ideia da história

humana enquanto um processo aberto e pleno de possibilidades para o autodomínio do homem sobre a natureza e uma maior compreensão de si mesmo, tendo como núcleo central não mais a religião e os costumes tradicionais, mas o indivíduo que age racionalmente. [...] O conservadorismo pode ser interpretado enquanto uma doutrina negativa da reação. Esta doutrina expressa o pensamento e os interesses da aristocracia agrária, semifeudal, diante dos desafios da Revolução Francesa, portanto, datada historicamente; ela representa uma postura defensiva negativa de uma classe em decadência.” (SILVA, 2010 p. 54).

O grupo conservador colocava-se contra todas as teorias modernas, contra a “*nouvelle théologie*”, contra o comunismo e instituições como a Maçonaria, o Lions Club e o Rotary Club e em defesa da Tradição da Igreja e das instituições romanas.

O grupo representava a linha conservadora em toda a sua pureza, e seus membros mais importantes tinham laços estreitos com partidos políticos e ideologias. Um dos fundadores e forças motrizes era Geraldo de Proença Sigaud arcebispo de Diamantina, Brasil. Ligado a grupos politicamente reacionários no Brasil e no exterior, Sigaud temia tudo que pudesse, em sua opinião, de modo concebível, despertar revolução. Obcecado pelo medo do comunismo, tinha mais medo ainda dos subversivos dentro da Igreja – socialistas cristãos, Jaques Maritain e seus discípulos (questão Igreja-Estado), Teilhard de Chardin e todos os “evolucionistas”. Segundo ele, católicos como esses praticavam uma “estratégia do cavalo de Tróia” que, se não fosse reprimida, destruiria a Igreja a partir de dentro. (O’MALLEY, 2014, p.125)

Dom Geraldo de Proença Sigaud, assim como Dom Antônio de Castro Mayer, bispo da Diocese de Campos, faziam parte de um grupo de brasileiros que se colocavam contra tendências modernistas, que segundo eles estavam deturpando a fé e a moral católica. Um assunto que preocupava profundamente Dom Sigaud era o comunismo e ele, juntamente a outros padres conciliares, pediam a condenação do comunismo pelo Concílio Vaticano II.

O tema do comunismo, muito próximo da questão da liberdade religiosa e da questão mariana, já que os bispos pediam a consagração do mundo e, especialmente da Rússia – onde as perseguições aos cristãos eram contínuas -, ao Coração

Imaculado de Maria foi um daqueles que mais movimentaram Sigaud e Mayer nos bastidores do Concílio.

Sigaud, um aficionado pela temática, já havia publicado, inclusive, um *Catecismo Anticomunista*, antes de sua chegada ao Concílio. Na verdade, desde a década de 1930, Sigaud, muito próximo ao grupo do jornal *O Legionário*, de Plínio Corrêa de Oliveira, já se imbuía de uma tradição fortemente anticomunista, o que aparecerá no Concílio. Entre os padres antimodernos corria a ideia de que a presença da maçonaria e do comunismo visavam a impor ao Concílio suas supostas teses heréticas e contrárias à tradição. (CALDEIRA, 2012, p. 1020)

Um expoente fundamental e inspirador para muitos tradicionalistas brasileiros, ao qual estavam ligados Dom Sigaud e Dom Mayer, era Plínio Corrêa de Oliveira. Sobre ele, discorre De Mattei:

No Brasil, Plínio Corrêa de Oliveira, com pouco mais de trinta anos, era já o expoente mais notável do movimento católico. Em 1932, aos 24 anos, tinha promovido a formação da Liga Eleitoral Católica, em cujas listas fora eleito, no ano seguinte, para a Assembleia Constituinte, sendo o deputado mais jovem e mais votado de todo o país. Dirigia o semanário católico *O Legionário* e, em 1940, foi um dos fundadores da ação católica de São Paulo, de cuja junta arquidiocesana tinha sido nomeado presidente. Em junho de 1943, publica *Em defesa da Ação Católica*, com prefácio do núncio, Benedetto Aloisi Masella, e *imprimatur* da diocese de São Paulo. Esta obra, dividida em cinco partes, era a primeira resposta de fundo aos desvios que se faziam sentir no interior da Ação Católica no Brasil e no mundo em geral, sobretudo, no que dizia respeito à liturgia, à espiritualidade e aos métodos de apostolado e ação. (DE MATTEI, 2013, p.72)

Também nos últimos anos, inspirados por Plínio Corrêa de Oliveira, principalmente nas redes sociais, têm surgido grupos tradicionalistas e conservadores, que se dizem preocupados com a doutrinação comunista, com as transformações sociais e religiosas e com o avanço de ideias progressistas.

Ambos, a ala tradicionalista formada por padres conciliares durante o Concílio Vaticano II e os conservadores católicos atuantes nas redes sociais, almejavam um retorno ao *status quo* anterior ao Concílio, não só em termos de doutrina, moral e costumes, como também do poder da Igreja perante o governo e a sociedade civil.

## 2. Plínio Corrêa de Oliveira

Sobre Plínio Corrêa de Oliveira, diz Caldeira:

Plínio Corrêa de Oliveira é uma personagem central do pensamento católico conservador no Brasil, já que é ele que fundará a TFP, em 1960, e que congregará em torno de si os dois bispos antimodernos que terão papel de destaque nos trabalhos do Concílio Vaticano II: Geraldo de Proença Sigaud e Antônio de Castro Mayer. Nas atitudes de Plínio no movimento leigo brasileiro e, principalmente em seus escritos, que vão desde os anos 1930 até 1990, quando falece, é possível perceber um claro exemplo do pensamento católico antimoderno no Brasil. Com seu carisma e inteligência, foi a grande figura que catalisou de forma drástica os anseios do movimento que foi perpetrado por Dom Leme a fim de trazer o catolicismo novamente para um lugar de destaque. (CALDEIRA, 2011, p. 90)

Doutor Plínio nasceu em 13 de dezembro de 1908, filho de João Paulo Coelho de Oliveira, descendente de senhores de engenho em Pernambuco e de heróis da guerra contra os holandeses, e de Lucília Ribeiro dos Santos, pertencente a uma das mais tradicionais famílias da cidade de São Paulo. Pela posição social devida às famílias de seus pais e pela sua educação, pode-se dizer que Plínio ocuparia aqui no Brasil um status muito próximo à da nobreza europeia da época. Esse fato fez com que ele recebesse a melhor educação possível para um jovem de seu tempo.

Plínio fez os estudos secundários no [Colégio São Luís](#), pertencente à [Companhia de Jesus](#), de [São Paulo](#), e diplomou-se no ano de 1930, em [Ciências Jurídicas e Sociais](#) na [Faculdade de Direito do Largo de São Francisco](#). Em 1928 ingressou no movimento de jovens das [Congregações Marianas](#) de São Paulo. Logo tornou-se o principal líder deste movimento em todo o Brasil, destacando-se pelos seus dotes de orador, conferencista, escritor e homem de ação.

Devido ao seu convívio com os jesuítas do Colégio São Luís e sua educação de forte influência francesa, dada por sua governanta Mathilde Heldmann, Plínio viria a ser tornar um forte e inflexível combatente contra os modos decadentes da sociedade de seu tempo (cf. DE MATTEI, 1996, p. 52).

Depois de poucos anos como consagrado mariano em Santa Cecília, Plínio

assume a direção do periódico oficial da congregação, *O Legionário*. Esse jornal teve como característica uma luta sem trégua contra a onda comunista que, segundo eles, assolava o Brasil:

“Contra esse novo socialismo, como outrora contra o liberalismo, a atitude dos católicos no mundo inteiro, mas sobretudo na Europa, só pode ser uma: um combate decidido, franco, inflexível, destemido”. (DE MATTEI, 1996, p.105)

O grupo dirigido por Plínio se mostrava inflexível quanto a qualquer pensamento político moderno ou liberal que fosse por eles classificado como comunista ou socialista, já que ambos eram vistos como perigosos e contrários à doutrina católica.

Sobre o periódico, afirma Caldeira:

*Legionário* via o progressismo como a ameaça que corroía a autoridade da Igreja. Parece que dentro do conceito progressismo colocavam todas as ideias defendidas pelos movimentos de renovação que haviam nascido desde o fim do século XIX e que perpassou toda a primeira metade do século XX, tendo seu ápice com o Concílio Vaticano II (1962-1965). (CALDEIRA, 2011, p. 99)

Em junho de 1943, em seu livro intitulado “*Em Defesa da Ação Católica*”, Plínio refuta os erros progressivos que surgiam no seio da Ação Católica e que refletiam na sociedade civil. Dentre os erros apontados pelo autor, podemos citar: o igualitarismo entre o leigo e o sacerdote, o apostolado da infiltração, o desejo da impunidade e do indiferentismo religioso, imoralidades nas vestimentas das mulheres, a crença na santificação automática com a liturgia, a falsa vida interior, os ambientes imodestos como carnavais, praias e bailes.

Em 1944, com a morte do arcebispo de São Paulo, Dom José Gaspar, assume Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta e Plínio Corrêa de Oliveira perde seu prestígio e a presidência da Ação Católica e em 1947 é afastado também da direção do *Legionário*.

Porém, em 1951, Dom Antônio de Castro Mayer fundou em Campos o periódico “*Catolicismo*” e seu grupo editorial era composto por antigos colabo-

radores do “*Legionário*”. Sua liderança coube a Plínio. É nesta revista que foi lançado, em 1959, sua principal obra: “*Revolução e Contra Revolução*”, que teve tradução para mais de 10 idiomas, com 26 edições.

Em 26 de julho de 1960 foi fundada a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, a TFP, uma sociedade de caráter cívico e cultural, de inspiração católica, com Plínio Corrêa de Oliveira como presidente vitalício e Fernando Furquim de Almeida (1913-1981) como vice-presidente vitalício. Entretanto, o início da atividade pública da TFP remonta a 25 de julho de 1963. No mesmo ano, em novembro, é lançado o mais conhecido livro do prof. Plínio: “*Reforma Agrária, Questão de Consciência*”, livro examinado e autorizado por Dom Geraldo de Proença Sigaud e Dom Antônio de Castro Mayer. O livro foi lançado também na Argentina, Espanha e Colômbia, em dez edições e aproximadamente quarenta mil exemplares. Sobre a obra, afirma Silveira:

A atuação do grupo também se deu no combate à “reforma agrária” como proposta pelo então governador de São Paulo, Carvalho Pinto, ecoando as ideias trabalhistas, uma versão brasileira da socialdemocracia, que atingiu o auge com a chegada de João Goulart (católico e grande estancieiro) à presidência da República, retirado por um golpe cívico-militar, que mobilizou amplos setores das classes alta e urbanas, banqueiros, industriais e militares do exército. [...] O livro entendia que estava em andamento uma “revolução agrária confiscatória” no país e, se a reforma se desse da forma proposta, o país caminharia inevitavelmente para um Estado comunista. A ideologia reacionária da TFP, continuada nas décadas seguintes, criava uma fantasia, o comunismo, que não encontrava sustentação na realidade sócio-política brasileira. (SILVEIRA, 2019, p. 554-555).

Em 1966 a TFP e Plínio Corrêa de Oliveira colhem mais de um milhão de assinaturas de um manifesto contrário ao divórcio e publicam carta resposta nos principais jornais do Brasil, mostrando seu descontentamento em relação ao ataque proferido pela CNBB à associação. Esse descontentamento tem seu auge no ano de 1968, quando Plínio se põe a dirigir campanhas contra o clero que ele classifica como comunista e subversivo. Prof. Plínio envia cartas primeiramente a Dom Hélder Câmara e posteriormente ao Papa Paulo VI, pedindo medidas



fortes contra o comunismo que teria se instalado no clero brasileiro. Plínio e a TFP são ignorados por Dom Hélder, bem como pelo Vaticano, que também não enviou resposta.

Em 1969 o Papa Paulo VI promulga a nova missa, para corresponder aos desejos do Concílio Vaticano II. Neste mesmo ano, Plínio denuncia em edição especial da Revista “*Catolicismo*” a infiltração de grupos subversivos ocultos na Igreja que querem mudar a liturgia: “*Grupos ocultos tramam a subversão na Igreja*” é transcrito em jornais ou revistas em 9 países, e tem tiragem total de 256 mil exemplares. Posteriormente grupos oriundos da TFP (Arautos do Evangelho, Associação Cultural Monfort e Instituto Plínio Corrêa de Oliveira) terão como uma de suas principais bandeiras a luta contra a missa nova e a defesa do missal São Pio V.

Em 1970 dom Geraldo de Proença Sigaud rompe publicamente com a TFP, a qual responde com um comunicado de imprensa no periódico *Catolicismo*, Nº 239, novembro de 1970, pag. 8:

No dia 2 de outubro p.p., à saída de uma audiência com o Presidente da República [General Emilio Garrastazu Médici, n.d.c.], no Rio, o Arcebispo de Diamantina, D. Geraldo de Proença Sigaud, fez declarações à imprensa a respeito da sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade. Essas declarações foram amplamente divulgadas pelos jornais diários, de norte a sul do País, tendo certo número destes armado um verdadeiro alarido publicitário em torno das palavras do Prelado mineiro. Transcrevemos de um matutino de São Paulo, para conhecimento de nossos leitores, o resumo da entrevista de D. Geraldo Sigaud:

Após ser recebido ontem em audiência pelo General Médici, o Arcebispo de Diamantina, D. Geraldo de Proença Sigaud, informou que a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) afastou-se dele há mais de dois anos. A cisão, disse, foi consequência de seu apoio à reforma agrária do governo, que considera justa e cristã, e à reforma litúrgica determinada pela Santa Sé. Embora lamentando a dissensão, asseverou que, por um problema de consciência, não podia deixar de ajudar o governo ou ser contra o Papa. (INSTITUTO PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA, 2021).

Continua o documento:

Afirmou aquele Prelado haver adotado sua nova atitude

face à reforma agrária, porque “não podia deixar de ajudar o Governo”. Tal afirmação, feita à imprensa no momento em que o Sr. D. Geraldo Sigaud acabava de ser recebido pelo Exmo. Sr General Emilio Garrastazu Médici, Presidente da República, pode talvez criar a impressão de que a atitude antiagrorreformista da TFP tem um sentido de oposição ao Governo atual.

A esse respeito, a TFP lembra ao público que o livro “*Reforma Agrária — Questão de Consciência*” foi dado a lume em novembro de 1960, e “*Declaração do Morro Alto*” em novembro de 1964, isto é, muito anteriormente à ascensão do atual Governo.

O fato de continuar a TFP fiel a suas posições não tem qualquer sentido de oposição ao Governo. Resulta apenas de um imperativo de consciência. Assim agindo, a TFP tem a certeza de não entrar em choque com o atual regime, já que, segundo declarou recentemente à imprensa londrina o Sr Ministro da Justiça, Prof. Alfredo Buzaid, no Brasil ninguém sofre perseguição nem pressão por suas convicções políticas, e existe até um partido oposicionista, que “pode criticar o Governo, e de fato o faz”.

Importa acrescentar, por fim — e para evitar explorações — que de há muito a TFP não tem mais feito campanha contra a reforma agrária, por não julgar necessário. (INSTITUTO PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA, 2021)

Posteriormente, em meados dos anos 80 começou a crescer o número de acusações contra Plínio Corrêa de Oliveira e a entidade que dirigia. A 15 de Agosto de 1984, uma chamada de primeira página na “*Folha de S. Paulo*” dizia: “*Dissidência na TFP causa crise interna*”, causando surpresa por causa do crescente número de simpatizantes e membros. A matéria, assinalada por João Vitor Strauss, fazia referência ao desligamento do membro Orlando Fedeli (o qual viria a fundar a Associação Cultural Monfort), então há 30 anos na TFP. A resposta ao jornalista salientou que este membro foi seguido tão-só por 14 cooperadores, que assim deixaram intacta a grande maioria coesa e descontraída dos sócios e cooperadores da TFP: cerca de 1.200. Como a TFP havia respondido em três livros as acusações deste e de outro ex-membro chamado Giulio Folena, expulso em 1964 por ter sido pego em flagrante por lenocínio, Plínio disse que só voltaria ao assunto no dia em que os acusadores tivessem uma refutação a altura dos teólogos nos quais a TFP se baseia.

Os conflitos da TFP com a sociedade moderna chegaram a se tornar agressivos. Assim afirma Zanotto:

A atuação pública da TFP acabou gerando alguns conflitos de rua durante as campanhas, situação que não arrefeceu o ímpeto proselitista dos seus membros. A luta tefepista também incluía polêmicas apaixonadas com seus interlocutores, muitas das quais culminavam com denúncias de subversão e súplicas aos poderes policiais por repressão, especialmente durante a ditadura militar. Como resultado deste proselitismo agressivo, grupos e partidos de esquerda, movimentos sociais diversos, grupos feministas, abortistas e divorcistas, grupos GLS, reformistas em geral, representantes do catolicismo social e expoentes da hierarquia e, em especial, a CNBB, se esforçaram por deslegitimar muitas das ações da TFP e mesmo questionar a sua vinculação ao catolicismo diante das campanhas ruidosas que promovia e do estatuto civil que a rege. Diante do que consideraram um avanço do progressismo católico, os tefepistas acabaram estabelecendo vários momentos de confronto doutrinário direto com a Igreja ou membros da hierarquia criando um clima desfavorável entre a associação e parte do clero. Todavia, tal animosidade não foi além de advertências e recomendações aos católicos próximos ou pertencentes à TFP de que atentassem para a realização de práticas pouco ortodoxas no interior da entidade findando com tais atuações não autorizadas pela hierarquia. (ZANOTTO, 2011, p. 286-287)

Plínio Corrêa de Oliveira faleceu no dia 3 de outubro de 1995 e foi enterrado no [Cemitério da Consolação](#), em [São Paulo](#), junto de sua mãe, Dona Lucilia. Seu túmulo ainda é visitado e venerado por muitos.

A obra publicada de Plínio é composta de um acervo de mais de 2,5 mil títulos, entre livros e artigos de jornais e revistas. Colaborou ainda, entre os anos de 1968 e 1990, com o jornal diário [Folha de S. Paulo](#), para o qual escreveu dezenas de artigos. A maior parte dessas obras transpôs as fronteiras nacionais tendo sido editadas em diversos idiomas tais como espanhol, francês, inglês, italiano, alemão, polonês, húngaro e vietnamita.

### 3. Grupos Fundamentalistas

Após a morte de Plínio Corrêa de Oliveira, a TFP (Tradição Família e Propriedade), grupo fundado por ele, se dividiu e assim surgiram dois grupos

distintos: a Associação Cultural Monfort e os Arautos do Evangelho, fundadas por ex-membros da TFP. Essas duas associações têm caráter distinto, mas ambas discordavam do culto místico em torno de Plínio Corrêa de Oliveira (embora existam denúncias de adoração tanto do Prof. Plínio, como de sua mãe, Dona Lucília, entre os membros dos Arautos do Evangelho). Seus líderes são respectivamente o professor de história Orlando Fedeli e João Scognamiglio Clá Dias, feito monsenhor pelo papa João Paulo II em meados dos anos 2000. Ambas estão baseadas no estado de São Paulo e atuam em todo o Brasil, principalmente com o uso de mídias eletrônicas. Mais recentemente, em 2006, é fundado também o Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, por iniciativa de Adolpho Lindbergh primo-irmão do prof. Plínio e também um de seus seguidores.

### 3.1. Arautos do Evangelho

O início dos Arautos do Evangelho se dá em 1997, com a Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima. Segundo Zannotto:

Em agosto de 1997 fora criada a Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima (ACNSF) por um grupo de leigos liderados por João Scognamiglio Clá Dias. Sua proposta é de difusão da mensagem mariana contrarrevolucionária de Fátima com base na arrecadação de fundos por doação ou venda de livros e materiais. A ACNSF pode ser tida como entidade embrião para a futura Associação Arautos do Evangelho, visto que seus membros são essencialmente os mesmos e que aquela precedeu a segunda em cerca de dois anos. Em 21 de setembro de 1999, dom Emílio Pignoli, Bispo de Campo Limpo/SP, aprovava os estatutos dos AE, reconhecendo-lhe ante a hierarquia católica. (ZANOTTO, 2011, p.282)

João Clá foi membro da TFP durante décadas e tido por muitos como um dos mais influentes seguidores de Plínio Corrêa de Oliveira. Como membro da sociedade, escreveu um livro sobre a mãe de Plínio, Lucília Corrêa de Oliveira, chamado *Dona Lucilia*, com prefácio do padre Antonio Royo Marin, O.P.

Tendo em vista a necessidade de formação intelectual, espiritual e doutrinária dos Arautos do Evangelho, instituição por ele fundada, Monsenhor João fundou o *Instituto Filosófico Aristotélico Tomista* (IFAT) e o *Instituto Teológico São*

*Tomás de Aquino*, bem como o *Instituto Filosófico-Teológico Santa Escolástica* para o setor feminino. Para ajudar a cuidar das vocações dos jovens, promoveu a abertura de vários colégios de Ensino Médio, entre os quais o *Colégio Internacional Arautos do Evangelho*, na Grande São Paulo.

Em 2001, na sala Paulo VI, João Paulo II reconhecia como sendo de Direito Pontifício a Associação Internacional de Fiéis, Arautos do Evangelho. O cardeal José Maria Mejía diria que os Arautos do Evangelho seriam o “braço direito do papa” em sua luta contra a modernidade e as mudanças política, cultural e moral que prejudicam a sociedade e a Igreja Católica.

Em 2006, sob o papa Bento XVI, foram criadas duas organizações ligadas aos Arautos do Evangelho: a sociedade Virgo Flos Carmeli, dedicada à formação de sacerdotes e a Sociedade de Vida Apostólica de Regina Virginum, para as mulheres de vida consagrada. Tais sociedades são responsáveis pelo atendimento de confissões em uma paróquia de São Paulo, assistência religiosa em hospitais e publicação de livros e de uma revista ligada aos Arautos.

Os Arautos do Evangelho são conhecidos pela defesa da antiga missa em latim, pela revalorização da adoração tradicional ao Santíssimo, pela defesa da comunhão na boca e de joelhos e por sua rigorosa disciplina de inspiração militar. São também defensores da arte, principalmente no campo musical (orquestras, grupos e coros). Segundo seu site na internet:

Por verem na cultura e na arte eficazes instrumentos de evangelização, os Arautos habitualmente lançam mão da música, tanto pelas vozes como pelos instrumentos.

Assim é que grande número de coros, orquestras e conjuntos musicais foram constituídos por Arautos. Dessa forma levam sua mensagem de fé e de esperança à sociedade contemporânea.

Ademais, esse papel tão importante da arte tem sido ressaltado pelo Papa Bento XVI – ele mesmo um grande apreciador de música – em várias ocasiões. Por exemplo, nas palavras finais de agradecimento pelo concerto oferecido pelo Presidente da República Italiana por ocasião do terceiro aniversário do pontificado, a 24/04/2008:

Existe uma misteriosa e profunda relação entre música e esperança, entre canto e vida eterna: por este motivo a tradição cristã representa os espíritos bem-aventurados, enquanto can-

tam no coro, raptados e extasiados pela beleza de Deus. Porém a arte autêntica, como a oração, não nos torna alheios à realidade cotidiana; mas nos conduz a ela para “impregná-la” e fazer que reviva, para que dê frutos benéficos e paz”. (ARAUTOS. ORG, 2022).

Sua disciplina e organização faz com que tenham milhares de seguidores nas mídias sociais, possuindo um canal de TV no YouTube e perfil oficial no Facebook. Seu marketing tem sido extremamente eficiente no recrutamento de novos membros, principalmente entre os jovens. Têm também uma extensa publicação de revistas com periodicidade mensal, financiada principalmente por doações. (Disponível em <<https://revistacatolica.com.br/>> Acesso em 12 jan. 2022)

Os Arautos do Evangelho têm sido investigados pelo Vaticano devido a uma denúncia feita a Roma de uma “sociedade secreta” entre seus membros na qual se praticava o culto pela mãe de **Plínio Corrêa**, Dona **Lucilia**, pelo próprio Corrêa e por **João Scognamiglio Clá Dias**. Um culto que a Igreja não permite.

Dos membros do grupo surge um certo milenarismo: alguns dos “**Arautos**” estariam convencidos de que, graças à Virgem de Fátima, estaria chegando o apocalipse em que o Monsenhor **João Scognamiglio Clá Dias** triunfará. Comentam os sacerdotes dos ‘Arautos’ sobre exorcismos em suas dependências, nos quais o diabo anuncia que o próprio Fundador se tornará Papa (“As chaves pontifícias estão nas mãos do demônio, mas estão por passar para as mãos de Dom João”). Um demônio através de uma pessoa exorcizada teria dito: “Jogue-me mais água benta, mas não jogue a água que passou pelas mãos de Dom João”.

### **3.2. Associação Cultural Montfort**

O professor de história Orlando Fedeli, antigo membro da TFP, criou em 1983, na Cidade de São Paulo, uma associação de leigos católicos, chamada Associação Cultural Montfort. Segundo o estatuto do grupo eles se declaram ligados às orientações de Dom Antônio de Castro Mayer (excomungado juntamente com o bispo Marcel Lefèbvre, pelo Papa João Paulo II) e assumem a defesa do rito Tridentino. Seu objetivo é a defesa da Igreja Católica e de seus ensinamentos e contra os “modernismos” propagados pelo Concílio Vaticano II.

Segundo eles o nome se deve a dois personagens europeus: São Luís Maria Grignon de Montfort (1673 - 1716), defensor da devoção mariana, e Simão de Montfort (1160/1165 (?) – 1218), líder da cruzada contra a seita cátara no sul da França.

Suas principais atividades são palestras, congressos, reuniões na sede e cursos e vídeos divulgados há mais de 10 anos no YouTube. Os assuntos mais comuns são a defesa das missas em latim, inclusive ministrando cursos para padres que se mostrem interessados. Segundo Silveira:

Entre suas principais atividades está a realização de palestras, congressos, reuniões semanais na sede, localizada na cidade de São Paulo, e através do portal eletrônico que mantém-se atualizado mesmo depois da morte do fundador, ocorrida em 2010. Com a morte do fundador, a direção passou às mãos de sua mulher, assessorada por dirigentes eleitos entre os associados, que chegam aos milhares espalhados pelo Brasil. Os membros recrutados pela Associação Montfort, têm origem em mais diversos meios, em especial os meios universitários e estudantis. (SILVEIRA, 2019, p. 561).

Passaram a se dedicar a difundir a missa Gregoriana por todo o Brasil colaborando com todos aqueles que desejassem a missa neste rito. Essa colaboração se estende a muitas atividades dentre as quais destaca-se o ensino de latim, do gregoriano, confecção de livretos para acompanhamento da missa, aulas sobre o rito tridentino, obtenção de paramentos e do material litúrgico para os padres, conscientização dos padres sobre a importância de atender aos pedidos dos fiéis e organização de visitas de padres que já celebram o rito extraordinário para aqueles que desejam aprender este rito. Seu trabalho acabou atingindo praticamente todas as principais capitais do Brasil e várias cidades do interior do Estado de São Paulo.

Segundo a descrição em seu site, na internet:

Nosso apostolado é realizado através de palestras por todo o Brasil, congressos, reuniões semanais em nossa sede e através deste site. O método de apostolado dos membros da Monfort é um método apologético que consiste basicamente na exposição da doutrina católica, através do catecismo, da repetição do ensinamento dos padres e doutores da Igreja, especialmente

São Tomás de Aquino e das encíclicas papais. Este método em geral é bastante eficiente e acaba por ter grande resultado junto à juventude, que se surpreende com a argumentação apresentada, em contraste com a forma sentimental com que a fé é tratada em muitos ambientes católicos no Brasil.

Além disso, valorizamos a cultura e incentivamos nossos amigos a conhecer a boa música e a boa arte, e com esse intuito constituiu-se o coral Montfort, o qual já possui uma série de CDs gravados e realiza suas apresentações nos diversos eventos por nós promovidos.

Outra característica marcante da Montfort são as famílias que frequentam nossa Associação. Um membro da Montfort não se contenta em repetir a doutrina e a moral católica, é necessário praticá-la. Desta forma, é muito comum que nossos casais possuam muitos filhos, o que torna nossa sede sempre cheia de crianças e de muita alegria. E consideramos alegria ainda maior as vocações que tiveram e que continuam tendo origem na Montfort. É uma grande satisfação para nós podermos entregar nossos filhos para a Igreja Católica. (MONFORT.ORG.BR, 2021)

Em comum com os Arautos do Evangelho, além da defesa da missa e orações em latim, está a valorização da música e da arte sempre fugindo do que consideram moderno. São motivos de “guerra cultural” a sexualidade, a questão de gênero, reprodução feminismo, homossexualismo, sendo refratários e até por vezes beligerantes ao diálogo fraternal e sincero com a sociedade e com o mundo moderno.

### **3.3. Instituto Plínio Corrêa de Oliveira**

O Instituto Plínio Corrêa de Oliveira foi fundado em 8 de dezembro de 2006 por um grupo de discípulo do líder católico brasileiro, por iniciativa do engenheiro Adolpho Lindenberg, seu primo-irmão e um de seus primeiros seguidores.

Sua sede social situa-se no bairro de Higienópolis, em São Paulo, no mesmo casarão que serviu de local de reuniões da TFP e do Prof. Plínio Corrêa de Oliveira.

Alegam ter por finalidade:

-Fazer conhecer no Brasil e no Exterior, as obras, o pensamento contrarrevolucionário, a atuação e repercussão (mais de



1000 obras extramuros) de meio século de sua luta antissocialista, anticomunista e antiprogressista em defesa da Igreja, da Civilização Cristã, do Brasil.

- Dar continuidade a seu vasto trabalho de mobilização da sociedade civil, com vistas a preservar os pilares básicos da Civilização Cristã ameaçados pela Revolução anticristã.

- Analisar a realidade brasileira e internacional à luz dos ensinamentos da doutrina Católica expostos pelo Prof. Plínio Corrêa de Oliveira e tomar posição pública ante os principais problemas religiosos, políticos, culturais, sociais e econômicos, em nome das concepções histórico-doutrinárias e diretrizes de ação delineadas na sua obra-mestra Revolução e Contrarrevolução.

- Dar formação à juventude em nome das verdades da Fé católica e dos princípios expostos em seus livros, artigos, e manifestos que ultrapassam 3 mil títulos. (Disponível em <<https://ipco.org.br/quem-somos/>> Acesso em 12 jan. 2022)

O grupo também possui página no *YouTube*, onde publica cursos e palestras. Já conta com mais de 170 mil inscritos e por volta de 850 vídeos.

Em seu site, convocam seus seguidores para uma luta contra as imoralidades da sociedade moderna e pedem doações para que essa luta se torne possível:

**Os inimigos da família estão continuamente agindo** para impor a nosso País sua agenda destrutiva e totalitária e destruir a inocência e a própria identidade de nossas crianças.

**É justamente por essa contínua ameaça que não podemos cruzar os braços!**

Os jovens caravanistas dedicam o melhor de seu tempo para esta tão importante luta em defesa dos Princípios Perenes da Civilização Cristã, **mas muitas vezes têm que travar este combate sem os devidos meios.**

**Sua contribuição mensal** (que pode ser modificada ou cancelada a qualquer momento) **nos permitirá planejar melhor as nossas próximas campanhas, caravanas e ações**, providenciar todo o material de que necessitamos (banners, manifestos e panfletos) e assumir compromissos responsabilmente, com a segurança de que poderemos honrá-los.

Além de ajudar-nos a aumentar a eficácia de nossa ação, **voce estará fazendo sua parte por um Brasil livre da “Ideologia de Gênero” e comprometido com a Sagrada Instituição da Família.** (Disponível em <<https://ipco.org.br/quem-somos/>> Acesso em 12 jan. 2022)

### 3.4. Associação Centro Dom Bosco de Fé e Cultura

O Centro Dom Bosco foi fundado em 17 de setembro de 2016 no Rio de Janeiro por um grupo de universitários católicos.

Segundo seu site:

Desde a fundação em 17 de setembro de 2016, o conceito permanece o mesmo: somos uma família que reza, estuda e defende a fé. Homens e mulheres na condição de leigos católicos que, unidos, buscam levar uma vida a serviço da Santa Igreja. Estudamos a doutrina bimilenar a fim de resgatar o que foi perdido por causa do modernismo e das diversas infiltrações na estrutura eclesial. (Disponível em <<https://membros.centro-dombosco.org/>> Acesso em 22 abr. 2022).

Foi objeto de atenção da mídia através de ações judiciais contra o grupo humorístico *Porta dos Fundos*, primeiro no ano de 2018 contra os vídeos “O céu católico” e “Ele está no meio de nós”. Em de 2019 entra novamente na justiça contra o grupo humorístico, desta vez numa tentativa de impedir a exibição de mais um episódio especial de Natal que reproduziria a Jesus Cristo em situações que, para o grupo, seriam ultrajantes. Já no ano de 2021 o CDB ganhou em primeira instância uma ação judicial contra o movimento “Católicas pelo direito de decidir”, numa tentativa de impedir a utilização do nome de católicas por uma organização que apoiava o aborto.

Essas medidas tomadas pelo CDB são, para além de uma tentativa de impor o que entendem ser o código de moral católico na sociedade, uma demonstração de como grupos católicos minoritários e radicalizados ganham expressão e marcam sua presença, garantindo a esse setor que durante muito tempo permaneceu apagado uma coesão interna e novas possibilidades de organização através de figuras difusoras como as organizações do campo do laicato católico.

O CDB se apresenta como uma organização defensora das tradições Católicas Romanas, mas por ser formado exclusivamente por fiéis leigos e não ter reconhecimento por autoridades eclesial, não se comprometem com a obediência ou com o Código de Direito Canônico. Sua inspiração é o modelo de neocristandade de Jackson de Figueiredo e o Centro Dom Vital, criado também

no Rio de Janeiro em 1922.

O IPCO e o CDB eventualmente atuam em cooperação. Há vídeos veiculados nos canais de ambos, como a entrevista cedida pelo presidente do CDB, Álvaro Mendes, ao canal do IPCO no *Youtube*, no qual o CDB é apresentado como uma organização que defende o Brasil e a Civilização cristã, como o IPCO. Também as aulas proferidas no CDB por Bertrand de Orleans e Bragança, integrante da antiga família real e destacado membro do IPCO e por José Carlos Sepúlveda, até recentemente um nome de relevo nas hostes do IPCO.

## Considerações finais

A recepção do Concílio Vaticano II no Brasil e na América Latina não calou ou enfraqueceu grupos de presbíteros ou fiéis leigos conservadores no Brasil. Porém sua atuação não apresenta muita influência na Igreja, perante os fiéis ou a grande mídia.

Todos esses grupos conservadores alegam estar em comunhão com Roma e podem ser considerados “filhos de Plínio Corrêa de Oliveira e da TFP”, uma vez que seus líderes são oriundos da TFP e mesmo discordando entre si, mantêm um discurso de defesa da ortodoxia católica, usando como ferramenta em comum a defesa da missa em latim em contraposição ao missal de Paulo VI e seus valores sociais tradicionalistas. Em especial o Centro Monfort e os Arautos do Evangelho defendem a obediência ao Papa enquanto também procuram apoio político com a defesa do Estado, sempre com valores conservadores e em oposição à modernidade. Essa estratégia não os coloca em confronto com Roma e tem a intenção de aproximá-los do poder político, assim como ocorreu com Plínio Corrêa de Oliveira.

Embora sejam defensores da obediência ao Papa e à Roma, são críticos das posições do Papa Francisco em relação à pobreza, à relação com o público LGBTQIA+, à acolhida ao imigrante, ao ativismo ambiental e outras pautas sociais. Porém as críticas não chegam a ser agressivas e dizem que o fazem para a defesa da doutrina católica e em conformidade com documentos da Igreja como o *Syllabus Errorum Modernorum* e as encíclicas *Mirari Vos Arbitramur* e *Quanta Cura*.

Com o avanço das redes sociais e sua conseqüente popularização, esses grupos conservadores e fundamentalistas conseguiram uma visualização inicialmente desprezada por setores progressistas. Desta maneira, suas ideias não foram confrontadas e o número de seguidores tem aumentado com o tempo. É interessante notar que, apesar de seu discurso tradicionalista e conservador, relativizando a liberdade religiosa, contra a união civil de pessoas de mesmo sexo e contra o aborto, essas associações têm encontrado apoio justamente entre os jovens, que hoje são a maioria de seus seguidores. Contudo essa adesão dos jovens (entre eles diversos seminaristas) não tem afetado consideravelmente a posição da Igreja Católica no Brasil frente à Doutrina Social, misericórdia e defesa das minorias. Essa adesão tem se mostrado predominante nas redes sociais, mas sem grandes reflexos nas comunidades. Mesmo sua tentativa de aproximação a lideranças políticas não tem gerado grandes resultados, mas apenas uma ou outra notícia na imprensa sem maiores conseqüências.

O ideal proposto desde os anos 30 por Plínio Corrêa de Oliveira continua ecoando nessas instituições acima citadas e ainda em outras menores, angariando seguidores principalmente devido à penetração conseguida entre jovens por meio de suas mídias sociais divulgadas amplamente na internet.

A polarização política recente no país, reascende o fantasma da doutrinação comunista nas escolas e Universidades, como pregado pelo prof. Plínio, contribuindo com o avanço de ideias fundamentalistas e está formando não só um novo perfil de fiel, mas também um novo clero mais focado na tradição e pensamentos conservadores.

## Referências

ASSOCIAÇÃO CULTURAL MONFORT. Disponível em <[http://www.montfort.org.br/bra/home/quem\\_somos/](http://www.montfort.org.br/bra/home/quem_somos/)> Acesso em 20 out. 2021.

ARAUTOS DO EVANGELHO. Disponível em <<https://www.arautos.org>> Acesso em 12 jan. 2022.

CALDEIRA, R. *Os Baluartes da Tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*, Curitiba: Editora CRV, 2014.

CALDEIRA, R. *Bispos Conservadores Brasileiros no Concílio Vaticano II (1962-1965): D. Geraldo de Proença Sigaud e D. Antônio de Castro Meyer*. Horizonte. Belo Horizonte. 30 jan. 2012.

Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n24p1010/3397>> Acesso em 18 jun. 2021.

CALDEIRA, R. *Um bispo no Concílio Vaticano II. Dom Geraldo de Proença Sigaud e o Coetus Internationalis Patrum*. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis. 20 fev. 2011.

Disponível em <<https://doi.org/10.29386/reb.v71i282.1033>> Acesso em 18 jun. 2021.

CENTRO DOM BOSCO. Disponível em; <<https://membros.centrodombosco.org/>> Acesso em 22 abr. 2022

DE MATTEI, R., *O Cruzado do Século XX: Plínio Corrêa de Oliveira*. Porto: Civilização, 1996.

DE MATTEI, R. *O Concílio Vaticano II - Uma história nunca escrita*. São Paulo: Ambientes & Costumes Editora Ltda., 2013.

INSTITUTO PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA. *Dom Geraldo Sigaud e a TFP – Comunicado de Imprensa*. Catolicismo. São Paulo. Nov. 1970. Disponível em <[https://www.pliniocorreadeoliveira.info/MNF\\_701007\\_dsigaud\\_tfp.htm](https://www.pliniocorreadeoliveira.info/MNF_701007_dsigaud_tfp.htm)> Acesso em: 20 jun. 2021.

IPCO. Disponível em <<https://ipco.org.br/quem-somos/>> Acesso em 12 jan. 2022.

O'MALLEY, J. W. *O Que Aconteceu no Vaticano II*, São Paulo, Edições Loyola Jesuítas, 2014.

REVISTA CATÓLICA. Disponível em <<https://revistacatolica.com.br/>> Acesso em 12 jan. 2022.

SILVA, A. O. da. *O Pensamento Conservador*. Revista Espaço Acadêmico 9 (10), 53-55. Maringá. Abr. 2010. Disponível em <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9912/5472>>

Acesso em 17 jun. 2021.

SILVEIRA, E.J.S. *Reacionarismo católico ontem, hoje e sempre... Os “vencidos” do catolicismo na modernidade*. Revista Eclesiástica Brasileira V. 79 n. 314, 541-570. Petrópolis. 2019. Disponível em <<https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/issue/view/127>> Acesso em 12 jan.2022.

ZANOTTO, G. *Os Auratos do Evangelho no Espectro Católico Contemporâneo*. Revista Brasileira de História das Religiões Ano VI n.10, 279-298. Maringá. Mai. 2011. Disponível em <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf9/13.pdf>> Acesso em 12 jan. 2022.

## Sufrimento e cuidado: o olhar de João

### Paulo II para a pessoa idosa

Suffering and care: John Paul II's gaze on the elderly

*\*Elaine Pinheiro Neves de Macedo*

### Resumo

Na história de cada pessoa, em cada etapa de sua vida, inevitavelmente o sofrimento atravessará o seu viver e percorrerá seus caminhos. O envelhecimento é marcado por uma série de transformações, especialmente frente a tantas situações estressoras internas e externas como, por exemplo, o declínio da saúde, o abandono, por vezes, pelos familiares e a inutilidade que lhe é posta pela sociedade. Desse modo, o objetivo do estudo é discorrer sobre o sofrimento da pessoa idosa à luz da passagem bíblica do Bom Samaritano e do ensino de João Paulo II, como paradigma do cuidado. O estudo envolveu revisão bibliográfica com breve análise das Escrituras, do Ensino do Magistério, e dos Documentos: Carta Apostólica *Salvifici doloris* e a Carta aos Anciãos. Foi possível observar quão relevantes são a fé e a espiritualidade personalizada na vida da pessoa idosa, não somente no sentido objetivo, mas em sua realidade vivida. Afinal elas influenciam no comportamento, iluminam a mente, colaboram no processo de resiliência e equilibram o caminho por meio do sofrimento, da doença e da preparação para a morte. Ao final do estudo, foi possível concluir que, os indivíduos que estão na fase de decrepitude da vida necessitam de cuidados humanizados e profissionais para o enfrentamento deste processo com tranquilidade.

**Palavras-chave:** Sofrimento; Pessoa Idosa; Espiritualidade; Cuidado

\*Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Contato: [elaine.pnm@gmail.com](mailto:elaine.pnm@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
22.11.2021

Aprovado em  
22.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduados em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

In the history of every person, at every stage of his or her life, suffering will inevitably cross his or her life and travel his or her path. Aging is marked by a series of transformations, especially in the face of so many stressful internal and external situations, such as, for example, the decline of health, the abandonment, sometimes by family members and the uselessness that is put on it by society. Thus, the objective of the study is to discuss the suffering of the elderly person in the light of the biblical passage of the Good Samaritan and the teaching of John Paul II, as a paradigm of care. The study involved a bibliographic review with a brief analysis of the Scriptures, the Teaching of the Magisterium, and the Documents: Apostolic Letter *Salvifici doloris* and the Letter to the Elders. It was possible to observe how relevant are faith and personalized spirituality in the life of the elderly, not only in the objective sense, but in their lived reality. After all, they influence behavior, enlighten the mind, collaborate in the resilience process, and balance the path through suffering, illness, and preparation for death. At the end of the study, it was possible to conclude that individuals who are in the phase of decreasing life need humanized and professional care to cope with this process with tranquility.

**Keywords:** Suffering; Elderly; Spirituality; Care

## Introdução

O sofrimento de uma pessoa é muito variável, quase sempre associado com a dor, mas que tem causas variadas e múltiplas. Fato é, que o sofrimento faz parte da natureza humana. Sofrer é como experimentar as inadequações da vida que estão por toda parte, e estão no bojo da existência humana, podem ser fruto das escolhas individuais e, também, pelos condicionamentos do cotidiano. Sofrimento é destino inevitável, o grande desafio é dar-lhe sentido.

Dentro dessa esteira, pode-se destacar dentro da complexidade humana, o sofrimento em seus mais diversos contextos, tais como: na pobreza; na doença; morte; separação de entes queridos; coexistência forçada com pessoas opressoras; catástrofes; e na velhice, dentre outros. Diante disso, há uma demanda clara que clama por cuidados não somente biopsicossocial, mas numa dimensão espiritual.

Por isso, o presente artigo se propõe a discorrer sobre o sofrimento da pessoa idosa à luz da passagem bíblica do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) e do ensi-

no de João Paulo II, como paradigma do cuidado. Ademais, pretende-se mostrar o quanto é possível dar sentido ao sofrimento seja na vida cotidiana seja ao enfrentar uma enfermidade. Será utilizado, como caminho reflexivo, uma revisão bibliográfica com breve análise das Escrituras, do Ensino do Magistério, e dos Documentos Carta Apostólica *Salvifici doloris* e a Carta aos Anciãos do Papa João Paulo II.

Na atualidade vive-se num cenário em que o progresso, as pesquisas, os avanços da Ciência trazem uma multiplicação de meios e possibilidades para o ser humano desenvolver-se e agir. Segundo Brant e Gomez, o viver, “do ponto de vista físico, tornou-se mais leve, mas, em termos psicológicos, vem se configurando como algo árduo” (2005, p. 940).

Há no ser humano uma magnitude em tudo que realiza, no entanto, pode-se assim dizer, que o mesmo ser se vê mais frágil diante do sofrer. O sofrimento traz a destruição dos possíveis sonhos, provoca crises, mas também pode motivar uma revisão na maneira de ver e viver a vida, favorecendo assim o crescimento e amadurecimento psíquico e espiritual. Esta experiência pode levar à ressignificação da existência. Descobre-se na ressignificação do sofrimento uma mina a jorrar sempre de novo água cristalina, benfazeja para qualquer pessoa em busca de caminho, proteção e acolhida.

## O problema do sofrimento humano

É importante que se tenha a percepção do sofrimento, que sejam consideradas as queixas do ser humano e sua dor. Afinal, na existência humana, ninguém escapa da dor; o tema é amplo e envolve diversas instâncias,

como é sabido, em diversos momentos da vida; verifica-se diversas maneiras e assume dimensões diferentes; mas, de uma forma ou de outra, o sofrimento parece ser, e é mesmo, quase inseparável da existência terrena do homem (JOÃO PAULO II, 2016, n. 3, p. 7).

Certamente, o sofrimento é o lugar da interrogação dos “porquês”, uma questão acerca da causa; e “para quê”, uma questão acerca do sentido. A comunidade cristã entendeu que é necessário assumir como missão o cuidado quem



sofre, como observa João Paulo II: “o sofrimento humano suscita compaixão, inspira respeito” (2016, n. 4, p. 7). Posto nesta perspectiva, o sofrimento humano assume formas diversas, o que torna difícil uma precisa descrição.

A existência humana traz perdas, alegrias, culpas, dores, e a atitude que cada ser humano tem diante desses sentimentos pode causar o inesperado, um sofrimento maior. Certas circunstâncias se impõem, de modo a fazer parte da história humana, porém, “o sofrimento, de certo modo, deixa de ser sofrimento no instante em que encontra um sentido” (FRANKL, 2015, p. 137). Nesta direção, procurando dar um sentido à dor de existir, segue João Paulo II as pessoas:

que sofrem tornam-se semelhantes entre si por efeito da analogia da sua situação, da provação do destino partilhado ou da necessidade de compreensão e de cuidados; mas, sobretudo, talvez por causa do persistente interrogar-se sobre o sentido do sofrimento (2016, n. 8, p.14).

O sofrimento não é, de modo algum, necessário para encontrar um sentido para a vida, mas é um apelo a encontrar respostas diferentes para as vivências, pois revela, não raras vezes, força e superação até então desconhecidas. Quantas vidas encontraram ou encontram o próprio sentido e significado passando por insuportáveis dores?

Voltando a interrogação do “porquê” e do “para quê” sofrer, tais questionamentos, em sua maioria, é direcionada ao transcendente, porque o ser humano não tem a resposta. Giuseppe (1999) afirma que a resposta ser encontrada no campo da esperança, como dom e graça. A Sagrada Escritura relata inúmeras experiências de sofrimento humano e o cuidado de Deus ao sofredor, como no livro das Lamentações e Salmos de súplica onde perguntas são dirigidas a Deus: “por quê? “Até quando?” Os textos sagrados relatam situações de doenças, abandono, preconceitos, medo, desespero, guerras, morte etc. A figura de Jó, por exemplo, no Antigo Testamento é um personagem a ser ressaltado; João Paulo II vê, nesta figura bíblica, não só um homem justo e sofredor, mas alguém que lida com as agruras da vida numa relação de obediência e fidelidade a Deus. Nesse sentido, valores costumam florescer a partir de sofrimentos mais agudos quando lidos e relidos na perspectiva da espiritualidade.

O livro de Jó mostra um homem que, aos olhos de Deus, é “íntegro e reto, que teme a Deus e evita o mal” (Jó 1,1), mas há questionamentos de Satanás quanto à obediência de Jó caso ele perca tudo o que possui. Contudo, a resposta de Deus: “faça o que você quiser com o que ele possui, mas não estenda a mão contra ele” (Jó 1,12), indica a autoridade divina sobre o mal; Deus não permite a maldade sobre seu servo. Jó perde tudo o que tem: bois; ovelhas e pastores; camelos e empregados; filhos e filhas (Jó 1,13-19). Diante destas perdas, ele dá a sua resposta: “nu eu saí do ventre de minha mãe, e nu para ele voltarei. Javé me deu tudo e Javé tudo me tirou. Bendito seja o nome de Javé” (Jó 1,21). Completamente sem nada, pobre e marginalizado, ele é o retrato fiel da miséria humana, mesmo assim, Jó continua fiel à Deus.

Entretanto, mais adiante, aparecerá o desânimo, a tristeza, a desilusão com amigos e sua própria situação, mostrando motivos para reclamar e desejar seu fim. Destaca-se o sofrimento como castigo de Deus, contestados por Jó a partir de sua consciência pessoal. João Paulo II (2016) discorre que Jó é um inocente e ninguém pode compreender racionalmente o seu sofrimento.

A reflexão interpela a voltar o olhar para a revelação do amor divino. Deus ajuda a descobrir as respostas, ou seja, o porquê do sofrimento humano (JOÃO PAULO II, 2016). Esta é a mística cristã a respeito do sofrimento humano. Não há nada nessa vida, por mais trágico que possa parecer, que não esteja pleno de motivos e ensinamentos. Tudo depende da lente que se usa para enxergar o que acontece, da maneira com qual se lança um olhar para dentro das *paredes* do sofrimento. Tudo depende do que se permite que venha “demorar em nós”. Posto nesta perspectiva, o mundo do sofrimento humano necessita misericórdia de Deus, também para servir à conversão e a mudança de postura na relação com o outro e com o transcendente.

## João Paulo II: um olhar sobre a pessoa idosa

A velhice é uma realidade que transcende a história, mas é vivida de maneira variável segundo o contexto social de cada pessoa. A velhice é uma das questões mais urgentes que a humanidade é chamada a enfrentar. Por isso, pode-se afirmar que o processo de envelhecimento é singular, individual, constituindo uma

etapa da vida única, e diferenciada. Há exemplos de pessoas de idade avançada passando por inúmeros problemas cruciais de saúde, tentando por vezes manter suas atividades habituais, por outro lado, também se identifica pessoas idosas completamente saudáveis, levando uma vida sem tantos desafios e sofrimentos.

Atualmente percebe-se uma preocupação acerca do sofrimento e do cuidar; uma maior consideração com questões inerentes à condição do ser humano. O sofrimento perpassa por todas as fases da vida, contudo, na última fase, a velhice, a pessoa enfrenta muitas perdas advindas do próprio e natural envelhecimento, como apontam Kreuz e Franco:

a saída dos filhos, impondo muitas vezes restrições no convívio social e de lazer; a aposentadoria compulsória, com a qual pode haver afastamento de suas atividades laborais e produtivas, conseqüentes redução de renda e do convívio, assim como abalos no senso de utilidade; a constatação de que os pares estão morrendo ou ainda, o enfrentamento da viuvez e da solidão; a ausência de papéis sociais valorizados; o aparecimento de doenças ou comorbidades; o declínio da beleza e do vigor físico; a perda do exercício pleno da sexualidade e a perda da perspectiva de futuro (2017, p. 169-170).

São muitos os motivos que podem levar ao sofrimento da pessoa idosa. A cultura dominante tem como único modelo o estereótipo do jovem-adulto, isto é, um indivíduo que se faz por si mesmo e que permanece sempre jovem. Não há dúvidas de que a juventude é bela, mas o asfixiante conceito da eterna juventude é uma alucinação muito perigosa. Ser ancião é tão importante – e belo – como ser jovem. Em sua Carta aos Anciãos, João Paulo II chama atenção da sociedade para os numerosos problemas acarretados pelo peso da idade já que “infelizmente cruces e tribulações estão amplamente presentes na vida de cada um” (2006, n. 2, p. 5). Na fase avançada da idade sobressaem questões peculiares do declínio em todos seus aspectos e dimensões.

O haurir das Sacras Páginas não deixa de chamar atenção para esse tempo, que passa inexoravelmente: “ensinai-nos a contar os nossos dias, para que guiemos o coração na sabedoria” (Sl 90,12). Nesta direção, João Paulo II, na Carta aos Anciãos, traça um panorama bíblico relacionado ao idoso (Ecl 1,2; Gn 11,10-

32; Tb 3.16-17; 2Mc 6,18-31; Lc 1,7; Lc 1,42; Lc 2,29; Lc 2,38; Jo 19,38-40), destacando inúmeras pessoas e desfechos a partir da vida e do amor dispensado a Deus. Na atual conjuntura urge discorrer sobre o sofrimento em sua dimensão biopsicossocial e espiritual.

Embora por um lado tenhamos um significativo aumento da expectativa de vida no Brasil (BRASIL, 2015) e no mundo, por outro, há o aumento da ocorrência de doenças, especialmente crônicas e degenerativas, que afeta consideravelmente pessoas idosas. Tais situações clamam por cuidados, e estes requerem responsabilidade por parte de profissionais de saúde ou familiares. Com efeito, somente com a cooperação conjunta das famílias, do Estado, e das organizações sociais se poderá garantir condições de vida dignas e sensíveis à população idosa.

A Sagrada Escritura destaca: “quando eras mais novo, tu mesmo te cingias e andava por onde querias; mas, quando fores velho, estenderás as tuas mãos e outro te cingirá e te levará para onde tu não queres” (Jo 21, 18). Tal passagem fez João Paulo II pensar na necessidade de estender as mãos em direção a Jesus (2006, p. 15). Desse modo, pode-se traduzir para a realidade atual: há muitas situações em que a pessoa idosa busca enfrentar sua impotência frente à dor, ao sofrimento, ao isolamento e ao abandono. Nesta busca, apresentam-se as necessidades que se direcionam à fé; aspectos espirituais/religiosos passam a ser uma demanda nítida de cuidado.

No estudo realizado com 188 idosos/as institucionalizados, por meio de entrevistas e aplicação das Escalas de *Coping* Espiritual Religioso (CER BREVE) e da Escala da Centralidade da Religiosidade (ECR), foram obtidos resultados significativos no que refere à espiritualidade/religiosidade (MACEDO; ESPERANDIO, 2021). Para as autoras “foi possível verificar que a pessoa idosa institucionalizada acredita que a prática da espiritualidade é eficaz, quer na recuperação da saúde quer na lida com o sofrimento e com o advento da morte” (MACEDO; ESPERANDIO, 2021, p. 350).

Em outro estudo com grupo de 40 familiares com parentes em Unidade de Tratamento Intensivo, Esperandio e colaboradores (2017, p. 303) perceberam que 60% utilizam-se da religião como principal forma de enfrentamento. Ou

seja, “espiritualidade/religiosidade é um fator expressivo no enfrentamento de situações em que a vida é ameaçada, sendo relevante sua integração nas práticas de cuidado” (ESPERANDIO *et al.*, 2017, p. 303).

Soma-se ao olhar fraternal e solidário, como afirmam Lucchetti e colaboradores sobre o cuidado espiritual, “o retorno a uma prática religiosa passa a ser mais evidente, sendo por muitos percebida como indispensável (2011, p. 160). Necessita-se sondar a plena dimensão espiritual, desta etapa da vida, para que se possa criar possibilidades e intervenções que atendam a pessoa idosa.

João Paulo II ainda assinala que “justamente quando as energias vêm a faltar e se reduz a sua capacidade de movimento, estes nossos irmãos e irmãs tornam-se mais preciosos no desígnio misterioso da Providência” (2006, p. 23). Ou seja, muitas são as necessidades com vistas ao sofrimento espiritual, desde um pedido de perdão, de reconciliação, de pagar uma promessa, da visita do seu líder religioso, dentre outros elementos peculiares a cada pessoa.

Nesse sentido, é preciso entender que cada pessoa em idade avançada terá uma espiritualidade e/ou religiosidade personalizada. Isto é, cada pessoa busca formas de conexão com o transcendente buscando maior sentido, significado e propósito de vida, considerando sua trajetória e experiências vividas ao longo da vida.

Quanto à responsabilidade pelo cuidado, a família vem em primeiro lugar, ou pelo menos deveria, como aponta a Constituição Federal (BRASIL, 1988, Art. 229, 230). Em seu Art. 229, o texto constitucional (BRASIL, 1988) observa que, diante da necessidade, da carência e na enfermidade de pais e mães, próprios da velhice, filhos/as maiores têm o dever de ajudar e ampará-los. A pessoa idosa deve ser acompanhada pela família ou por uma pessoa cuidadora para que goze de bem-estar e melhor qualidade de vida. Também o Art. 230 (BRASIL, 1988) aponta para esta demanda imposta à família: a pessoa idosa deve ser amparada e sua dignidade como partícipe da comunidade deve ser assegurada. O § 1º do Art. 230 define que os programas de cuidados à pessoa idosa serão executados preferencialmente em seus lares (BRASIL, 1988).

Como referência, por todas as gerações, desde sempre se fala na Escritura

do Mandamento do Decálogo: “honra teu pai e tua mãe” (Dt 5,16), aqui ressalta João Paulo II, “o acolhimento, a assistência e a valorização das suas qualidades” são demasiadamente necessárias (2006, p. 20). Para ele, em alguns ambientes, isso acontece de forma natural, mas em outros, nem sempre concorrem para um cuidado e um olhar integral da família à pessoa idosa.

Nesse contexto, há outros fatores a serem observados neste estudo, como a questão da utilidade ou inutilidade que sente a pessoa já em idade avançada. Nas palavras de João Paulo II, “constatamos que em alguns povos a velhice é valorizada e estimada; em outros pelo contrário, é o muito menos devido a uma mentalidade que põe em primeiro lugar a utilidade imediata e a produtividade do homem” (2006, p. 17).

Nas circunstâncias do século XXI, cada vez mais se pensa na produtividade, no ter, no lucro enfim. Portanto, pode-se afirmar que a pessoa idosa, em sua maioria, não se enquadra mais na vida laboral. Todavia, boa parte da população idosa não consegue superar determinadas situações devido às mudanças do próprio corpo, causando-lhe angústia e sofrimento. Conforme aborda João Paulo II, por causa das exigências da sociedade atual, a pessoa idosa é “frequentemente desprezada e os mesmos anciãos são levados a perguntar-se se a sua vida tem utilidade” (2006, n. 9, p. 17).

O processo do envelhecimento, dentro do ambiente familiar, gira em torno da dificuldade de adaptação às mudanças que a velhice traz e exige. Segundo Teixeira (2010) é necessário que familiares compreendam de fatores e mudanças ocasionadas que são determinantes do envelhecer, visando proporcionar um envelhecimento com qualidade de vida e bem-estar.

Vale destacar por meio desta discussão, a importância da participação da pessoa idosa em pelo menos seus afazeres domésticos, isso possibilita um certo valor de que apesar da velhice, ainda é possível viver de forma independente em algumas situações. Torna-se necessário procurar bem-estar e justiça social, que não falte jamais a dignidade humana população idosa. É preciso compreender bem que a pessoa idosa não é um material de descarte, ao contrário, é uma bênção para a sociedade. Em sua tradicional catequese às quartas-feiras, assim

expressou o Papa Francisco: “tudo o que uma sociedade tem de bom está relacionado com as raízes dos idosos” (FRANCISCO, 2022).

## O cuidado no paradigma cristão

A Carta de João Paulo II (2006) sobre o cuidado com os idosos remete à base da caridade cristã, relatada na Sagrada Escritura, pois trata particularmente do sofrimento e do cuidado. A parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) ilustra um retrato realista da sociedade contemporânea. Mas, antes de adentrar na passagem bíblica é necessário debruçar sobre duas questões ou sentimentos extremamente relevantes para a compreensão da respectiva parábola: a misericórdia e a compaixão.

Segundo o Dicionário Bíblico (McKENZIE, 1983, p. 615-616) o termo misericórdia teve algumas transformações na visão de estudiosos. O termo hebraico *hesed* foi mais utilizado para indicar o amor, porém junto com ele também o conceito *emet* foi objeto de reflexão ao indicar “firmeza”, “resolução” e “fidelidade”. Geralmente os dois termos aparecem juntos e significa uma boa ação ou misericórdia em favor do outro (Gn 24,12; Gn 40,14).

O Papa Francisco, em *Misericordiae vultus*, assinala que a misericórdia “revela o mistério da Santíssima Trindade” [...] é a “lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida” (2015, n. 2, p. 4). Desse modo, usar de misericórdia é ir ao encontro dos que sofrem levando-lhes o cuidado, a bondade, a ternura e a amorosidade de Deus.

A compaixão, do latim *compassio*, quer dizer: “sofrer com”; um comportamento ativo no confronto da dor alheia (GIUSEPPE, 1999, p. 174). No senso comum pode se afirmar que a “compaixão” desperta a **vontade de ajudar a uma outra pessoa a superar os seus problemas**, consolando e dando suporte para a vida. Se uma pessoa sente profunda tristeza ao ver a miséria e sofrimento de outra pessoa e se aproxima dessa dor, que de certa forma a afeta, essa empatia também pode ser entendida como compaixão. João Paulo II, na Carta Apostólica *Salvifici doloris*, observa que o bom samaritano é “todo o homem que se detém junto ao sofrimento de um outro homem, seja qual for o sofrimento”(2016, n. 28, p. 60-61).

A compreensão deste conceito simples e profundo, traz à tona a perspectiva do sofrimento humano. Tem-se neste cenário (Lc 10,25-37) um homem agredido, espancado, e abandonado a mercê da própria sorte. Passam-se três pessoas que teriam condições de socorrê-lo: um sacerdote, um levita e um samaritano. Os dois primeiros “passaram adiante”. Esse “não se envolver” com a situação do outro denota ausência de misericórdia e compaixão. O dever, pode-se assim dizer, em socorrer as necessidades do sofredor, é particularmente significativo e constitui na sensibilidade do coração e da alma. Nas palavras de João Paulo II “por vezes, esta compaixão acaba por ser a única ou a principal expressão do nosso amor e da nossa solidariedade com o homem que sofre” (2016, n. 28, p. 61). O terceiro, o samaritano, ao contrário fará toda a diferença quando acolhe, se comove e tem compaixão do sofredor. Sua ação desinteressada e incondicional aplicada voluntariamente ao cuidado, mostra sua sensibilidade para com o próximo.

Examinando a passagem bíblica, a questão que norteia todo o texto é “quem é o meu próximo”? (Lc 10,29). É muito significativo o apelo que Jesus. Ele atualiza, no Novo Testamento, a prática perdida do *hesed*. Ao refletir sobre o ensino e a prática de Jesus, comunidade cristã atualiza os conceitos para o século XXI. Jesus indica as etapas a seguir implicando os seus seguidores: “Amem-se uns aos outros, como eu os amei, vocês devem amar-se uns aos outros” (Jo 13,34).

É muito importante nesta parábola, a compaixão do protagonista que, comovido pela condição do sofredor, fez-se próximo. Nas palavras de João Paulo II “quanto são essenciais para todos os homens, na perspectiva da vida eterna, o ‘parar’ como fez o samaritano junto do sofrimento do seu próximo, o ter ‘compaixão’ dele, e, por fim, ‘ajudá-lo’” (2016, n. 30, p. 66).

O cuidado com o outro vislumbrado na parábola do Bom Samaritano, permite transpor para a realidade atual a urgência do cuidado. O atual contexto que se vivencia, em tempos pandêmicos, cada ser humano é convidado a pensar nas mais diversas formas de cuidado tendo como perspectiva a misericórdia divina.

Quantos sofrimentos causados, especialmente com os mais vulneráveis, particularmente a pessoa idosa, mais atingida e atacada pela doença e a morte. Hoje, mesmo com a chegada de possibilidades de controle de doenças, há pes-



soas idosas que sofrem com a solidão, o isolamento, perdas de entes queridos e pessoas amigas.

Desse modo, pode-se afirmar que a parábola de Jesus inspira um “modelo de cuidado” com base no amor divino. O “próximo”, na concepção de Jesus, é quem se aproxima do/a outro/a para dar-lhe uma resposta às necessidades. Além disso, na prática do cuidar, não se considera as barreiras de etnia, cor, religião e classe social. Portanto, meu “próximo” é aquele/a que eu encontro pelo caminho. A missão é de fato, estabelecida a exemplo de Jesus e de sua palavra final na parábola: “vai e faz o mesmo”! (Lc 10,37).

## Considerações Finais

A temática do sofrimento humano sempre esteve no cerne das discussões a respeito do sentido da vida. Ao tratar da pessoa idosa marcada, por vezes, pelo sofrimento, fica patente a importância da relação do cuidado na busca por um sentido. Foi possível observar quão relevantes são a fé e a espiritualidade na vida da pessoa idosa, pois influenciam no comportamento, iluminam a mente, colaboram no processo de resiliência e equilibram o caminho, apesar do sofrimento, da doença e da preparação para a morte.

A Carta de João Paulo II (2006) lida à luz da parábola do Bom Samaritano, conclama cristãos/ãs católicos/as a olhar, aquele que sofre, com misericórdia e compaixão. Traz à luz o paradigma cristão do cuidado, atualizado por Jesus no Novo Testamento e que busca, com urgência ser reatualizado pela Igreja.

Se João Paulo II escreveu a partir da própria experiência de quem envelheceu durante seu papado. A afirmação contida logo no início da Carta aos Anciãos inspirou esta reflexão focada no magistério de João Paulo II ainda em 1999, pois este ao se implicar na questão dá o tom de alerta: é preciso dialogar sobre o envelhecimento (2006, n. 1). Não é indiferente e demonstra a magnitude da temática, Francisco, em *Fratelli tutti* (2020), quando se ocupa igualmente da mesma parábola para pensar o cuidado e cuidado com as pessoas idosas. O diálogo necessário e contínuo, portanto, deve levar às atitudes concretas e efetivas.

Ao final do estudo, foi possível concluir que indivíduos, em fase de decre-

pitude da vida, necessitam de cuidados humanizados e profissionais para enfrentarem este processo com tranquilidade. Seguramente, o sentir compaixão não resolve as dores de outrem, mas ajuda a dar um sentido à sua caminhada sofrida. Assim, o acolhimento, a solidariedade e a amorosidade oferecida a quem sofre traduz-se em amor maior, “vai e faz o mesmo”! (Lc 10,37).

## Referências

- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1986.
- BRANT, L. C.; GOMEZ, C. M. O sofrimento e seus destinos na gestão do trabalho. *Revista Saúde & Ciência Coletiva*, v. 10, n. 4, p. 939-952, dez. 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-81232005000400017>.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 10 ago. 2021.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE, 2015. Disponível em: <https://brasilensintese.ibge.gov.br/educacao/taxa-de-analfabetismo-das-pessoas-de-15-anos-ou-mais.html>. Acesso em: 15 jul. 2021.
- ESPERANDIO, M. R. G. et al. Coping religioso/espiritual na antessala de UTI: reflexões sobre a integração da espiritualidade nos cuidados em saúde. *Interações*, Belo Horizonte, v. 12, n. 22, p. 203-222, ago./dez. 2017. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2017v12n22p303>.
- FRANCISCO, Papa. *Misericordiae vultus*. Bula de proclamação do jubileu extraordinário da misericórdia. Vaticano: A Santa Sé, 11 abril 2015. 17p. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_letters/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.pdf](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.pdf). Acesso em: 17 nov. 2021.
- FRANCISCO, Papa. Carta encíclica *Fratelli tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social. Vaticano, 2020. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html). Acesso em: 17 nov. 2021.
- FRANCISCO, Papa. A graça do tempo e a aliança das idades da vida. Audiência Geral, sala Paulo VI, quarta-feira, 23 de fevereiro de 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2022/documents/20220223-udienza-generale.html>. Acesso em: 20 set. 2022.
- FRANKL, V. E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. 38. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2015.
- GIUSEPPE, C. *Dicionário interdisciplinar da pastoral da saúde*. Dirigido por

- Giuseppe Cinà, Efsio Locci e Carlo Rochetta. Trad. Calisto Vendrame, Leocir Pessini e equipe. São Paulo: Paulinas, 1999.
- JOÃO PAULO II. Carta aos anciãos. São Paulo: Paulinas, 2006.
- JOÃO PAULO II. Carta apostólica Salvifici doloris. O sentido cristão do sofrimento humano. São Paulo: Paulinas, 2016.
- KREUZ, G; FRANCO, M; H. P. O luto do idoso anterior das perdas da doença e do envelhecimento - Revisão Sistemática de Literatura. Arquivos Brasileiros de Psicologia, Rio de Janeiro, v.69, n. 2, p. 168-186, 2017. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S180952672017000200012&lng=en&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180952672017000200012&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 17 nov. 2021.
- LUCCHETTI, G. et al. O idoso e sua espiritualidade: impacto sobre diferentes aspectos do envelhecimento. Rev. Bras Geriatr Gerontol., v. 14, n. 1, p. 159-67, 2011. DOI:<https://doi.org/10.1590/S1809-98232011000100016>.
- MACEDO, E. P. N; ESPERANDIO, M.R. G. Coping espiritual religioso em instituições de longa permanência no norte do Paraná. Interações, v. 1, n. 2, p. 336-356, 14 out. 2021. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2021v16n2p336-356>.
- McKENZIE, J. L. Dicionário bíblico. Trad. Álvaro Cunha et. al..Rev. geral Honório Dalbosco. São Paulo. Paulus, 1983.
- TEIXEIRA, F.O idoso e a família: os dois lados da mesma moeda. Campinas: Unicamp, 2010.

## Figura e carnavalização na proclamação do evangelho: A concepção mítica de tempo e espaço no Evangelho conforme Marcos

Figure and carnivalization in the proclamation of the gospel:  
The mythical conception of time and space  
in the Gospel according to Mark

\* *Francisco Benedito Leite*

### Resumo

O presente artigo, em primeiro lugar, propõe que a Filosofia das formas simbólicas de Cassirer seja tomada como teoria que oferece plausibilidade ao Discurso Religioso. Em seguida, propõe que os conceitos: “figura”, de Auerbach; e “carnavalização”, de Bakhtin, sejam tomados como conceitos úteis para análise do *Evangelho conforme Marcos* (4.35-41). A descrição dos referidos conceitos e a análise do texto escolhido expõem o modo como se concebem as categorias tempo e espaço no Discurso Religioso, a qual é aparentada ao mito.

**Palavras-chave:** Discurso Religioso; Evangelho; Mito; Figura; Carnavalização.

### Abstract

This article, at the first moment, proposes that the Philosophy of Symbolic Forms of Cassirer is taken as a theory which provides plausibility to the Religious Discourse. Then proposes that the concepts: “figure,” of Auerbach; and “carnivalization”, of Bakhtin, are taken as useful concepts for analysis of the Gospel According to Mark (4.35-41). The

\*Doutor em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: [ethnosfran@hotmail.com](mailto:ethnosfran@hotmail.com)

Texto enviado em  
17.02.2022  
Aprovado em  
21.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

description of these concepts and analysis of the chosen text expose how they conceive the categories of time and space in the Religious Speech, which is akin to the myth

**Keywords:** Religious Speech; Gospel; Myth; Figure; Carnivalization

## Introdução

O presente artigo apresenta uma proposta de leitura e interpretação de um texto bíblico a partir de dois conceitos teóricos: figura e carnavalização. O primeiro conceito, embora amplamente refletido na história da leitura bíblica, aqui é retomado a partir da concepção do filólogo judeu-alemão Erich Auerch, enquanto o segundo conceito é retomado do filólogo russo Mikhail Bakhtin. Tanto um quanto outro têm suas propostas teóricas relacionadas, direta ou indiretamente, com o pensamento do filósofo Ernst Cassirer e sua Filosofia das Formas Simbólicas.

A seleção dessas duas teorias para uma proposta de interpretação do evangelho se justifica porque ambas se fundamentam numa perspectiva que justifica a plausibilidade do Discurso Religioso, e como tal a estuda com os mesmos procedimentos que são estudadas outras ciências irmanadas, tais como a literatura, as artes e a filosofia. De acordo com esse pressuposto, em concordância com as ciências humanas, com as quais dialoga, a validade da análise proposta será mais ampla do que aquela obtida pelo estudo teológico ou por determinados procedimentos restritivos realizados pelas Ciências da Religião.

O resultado a que se chega é uma leitura diferenciada do evangelho, porque nela se presume a valorização da experiência religiosa tanto das comunidades primitivas quanto dos leitores de outras épocas, e também a valorização da abordagem do texto bíblico como Discurso Religioso, ao invés de texto que se sobrepõe à realidade concreta, como muitos estudiosos entenderam ser o caso a partir das diversas perspectivas exegéticas histórico-críticas herdeiras dos pressupostos positivistas do século XVIII.

## A plausibilidade do discurso religioso segundo a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer

A filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer propõe que a religião seja semelhante a um órgão da realidade (CASSIRER, 2013, p.22), pois, ao lado de outros supostos órgãos – ou seja, de outras formas simbólicas – a realidade propriamente dita, o Ser [greg. *tá ontá*], torna-se acessível ao conhecimento humano que está além das meras aparências [greg. *phenomêna*], conhecido através das sensações. Isso significa que a religião é um modo de construir simbolicamente a realidade que se opõe a outros modos igualmente plausíveis que têm a mesma função, como o mito, a linguagem, a arte e a ciência, cada um dos quais trama a realidade de forma antinômica em vista das demais formas.

Cassirer também afirma que uma forma simbólica pode ser perpassada pela outra, ou seja, as concepções de uma construção simbólica da realidade podem se expressar em outras construções, porque algumas formas são consideradas aparentadas. Como exemplo disso, afirma que o mito transpassa a religião e a linguagem. Assim, as formas de compreender a realidade expressas pelo mito estão presentes na linguagem através da metáfora e na religião através da maneira particular que concebe as categorias tempo e espaço e da concepção do poder da palavra. Os elementos do mito, nesses casos, não se manifestam da mesma maneira na linguagem e na religião, mas possuem manifestações amainadas e canalizadas conforme suas próprias propostas de simbolizar o mundo.

A proposta teórica de Cassirer levaria então à compreensão de que os diferentes modos de se conhecer a realidade através das diferentes formas simbólicas estão no mesmo nível de plausibilidade, pois nenhuma forma tem acesso direto ao “Ser”. Dessa maneira, apesar de se reconhecer que a ciência é a forma simbólica mais racional, isso não significa que é superior ao mito, uma vez que a realidade descrita por ela não diz respeito ao mesmo objeto de qualquer das outras formas e, também, porque até mesmo a ciência precisa da capacidade simbólica para chegar aos seus postulados.

Pela filosofia das formas simbólicas torna-se possível uma análise científica da religião, pois por muito tempo, devido à influência do positivismo, os temas

relacionados com a Teologia foram banidos da academia, enquanto que, no que diz respeito aos temas relacionados com a religião, só considerava-se legítima a análise fundamentada nas Ciências Sociais, pois a religião foi reduzida a um elemento que está necessariamente submetido às estruturas socioculturais e econômicas, relacionada com alienação e com um estágio ultrapassado da condição humana, de modo que para essa ideologia não se pode estudar essencialmente a Teologia ou a Religião porque não há essência, são apenas expressividades, decorrentes de condições da superestrutura.

A Filosofia das formas simbólicas, no entanto, considera que a capacidade de simbolizar é o elemento distintivo do ser humano, o qual, como se fosse uma função orgânica, está presente na constituição humana antes do desenvolvimento da vida social. Nesse sentido, simbolizar significa subjetivar a realidade, remete à capacidade que o homem tem de tornar a massa inerte de objetos que estão ao seu redor, ou seja, o caos [greg. *chaos*], em elementos harmoniosos, ou seja, em mundo [greg. *kósmos*]. O ser humano faz isso sem se dar conta que o sentido das coisas que simboliza não estão nelas mesmas, mas sim, na sua própria mente, isso porque a vida biológica seria perfeitamente possível sem as instituições humanas, mesmo as mais primitivas como a agricultura, o pastoreio, a montaria, etc.

Dentre as instituições humanas, Vilém Flusser, filósofo que assume muito da teoria de Cassirer, afirma que a comunicação é desenvolvida porque a ausência de sentido e a solidão são insuportáveis para o ser humano. Trata-se de um código artificial, apesar de não termos consciência disso (FLUSSER, 2007, p.90). A premissa pressuposta, mas não assumida, é a de que: “Sem fazer nenhuma menção à necessidade de comunicação entre os homens, a língua seria uma condição indispensável do pensamento para o homem *até mesmo na sua eterna solidão*” (BAKHTIN, 2010 B, p.270). A língua tem a primazia, pois em certo sentido é sinônimo de raciocínio, como pressupõem os gregos desde a antiguidade ao utilizar um mesmo termo para tratar tanto da “razão” quanto da “palavra”: *lógos*.

Apesar de considerá-la como objeto autônomo, reconhece-se que ao estudar a religião, não se alcançará sua essência, pois o analista nunca conseguirá ultrapassar as manifestações fenomênicas observáveis, como os textos sagrados, as

narrativas míticas os rituais, as obras arquitetônicas, as obras de arte plástica ou qualquer outro fenômeno possível. Essa manifestação religiosa representa uma realidade inacessível, que é sempre um objeto ausente e que por esse mesmo motivo nunca se desenvolverá uma metodologia adequada o bastante, restando para o estudioso tomar as ferramentas teóricas oferecidas pelas diferentes ciências humanas. Compreende-se que para realizar uma pesquisa sobre um objeto tão esquivo como esse é necessário concebê-lo nas fronteiras dos saberes humanos, diferentemente do pressuposto positivista que o enclausurou nas ciências sociais.

### **As concepções aparentadas do mito e da religião**

Dadas às informações preliminares, considera-se que mito, linguagem e religião são formas simbólicas aparentadas. A primeira remete à busca pelas origens, pelas razões da existência, pelas realidades supraterrâneas em relação com o que se apresenta na vida humana. O mito é o mais “primitivo” das formas simbólicas, ainda que não entendamos que esse termo seja valorativo, mas apenas quer dizer que o mito está distanciado das formas mais racionalizadas, como a ciência. Cassirer chega a afirmar que “o mito não tem pé nem cabeça” (2012, p.121), que é pura expressividade, sua maneira de objetivar o mundo só é concebida a partir de sua linguagem intrínseca, que não tem nenhuma lógica para as outras formas simbólicas.

A linguagem é a forma simbólica fundamental que transpassa todas as outras, sua função é a representação, por esse motivo, diferentemente do mito que expressa até mesmo elementos que não consegue comunicar, a linguagem busca mais clareza comunicativa, porque se não fosse assim não conseguiria representar os objetos pretendidos. Por isso, quando o mito se manifesta na linguagem está canalizado e colocado em função de seus objetivos, como na metáfora, que é uma manifestação mítica presente na linguagem, mas que nem por isso deixa de ser comunicativa.

Por seu turno, a religião também canaliza o mito, como instituição humana, propõe-se a ser um elemento de coesão entre os seres humanos, por isso tem a necessidade de transformar o absurdo da narrativa mítica em orientação moral, em legitimação da realidade, em dogma, em norma divinamente fundamentada



para convivência social, em consolo diante do desespero causado pela morte e tudo o mais que ofereça essa necessária estabilidade imperiosa para a manutenção da vida em sociedade. As narrativas míticas estarão então a serviço da instituição religiosa, de modo muito diferente de sua potência original. Quanto mais secularizada, menor espaço a religião dará para o mito; mas, de qualquer modo, nunca o eclipsará totalmente.

O que faz com que o mito seja esse elemento “sem pé nem cabeça” pode ser apontado de duas maneiras, em primeiro lugar, na sua concepção da categoria “tempo e espaço”. Para sumarizar algumas definições, podemos dizer que o tempo e espaço não são seccionados na narrativa mítica, pois não há a lei de causa e efeito. Tudo acontece em uma eternidade anterior, sem sequência e sem sucessão de eventos. O espaço é sempre um lugar deslocado da realidade concreta, mesmo que se dê um nome conhecido a esse lugar, nunca será encontrado materialmente, porque se trata de um espaço que está além de qualquer dimensão geograficamente situável, não porque necessariamente esteja em outra dimensão, mas sim, porque está dissolvido tanto na natureza quanto nos outros seres humanos.

Em segundo lugar, podemos sumarizar a segunda característica do mito através da “Palavra Mágica”, que se trata da concepção de que a palavra é indissociável da essência do que nomeia; que o pronunciamento de determinada palavra presentifica o elemento anunciado. É como dizer que a palavra possui uma substância, que não é meramente uma representação arbitrária, pois no próprio ato de pronunciar uma palavra manifesta-se o poder que ela evoca, o qual é capaz de mover forças divinas e realizar transformações na natureza.

As concepções míticas mencionadas, por serem absurdas, só se legitimam de acordo com a religião quando se manifestam no espaço sagrado que existe em oposição ao profano e quando são pronunciadas no tempo adequado e pela pessoa adequada de acordo com as normas de legitimação da instituição religiosa. Assim, o espaço sagrado da religião, o templo (CASSIRER, 2004, p.191), é um recorte, uma abertura, no tempo e no espaço, na qual se tornam plausíveis os elementos do mito que são inaceitáveis para qualquer pressuposto lógico. Tornam-se assim plausíveis, tanto a “Palavra Mágica”, quanto à completa abs-

tração espaço-temporal, embora seja possível que fora do espaço do templo, as concepções dos referidos elementos voltem a ser suprimidas por outras mais próximas da forma científica de se conceber a realidade.

Uma vez que se tenha consciência do pressuposto geral da filosofia das formas simbólicas, podemos estabelecer o estudo da religião de modo autônomo e cientificamente plausível. No caso, o objeto a ser analisado é o texto sagrado, a metodologia a ser aplicada sobre esse objeto deve estar relacionada com as Ciências da Linguagem. Diante disso, propomos uma análise do discurso religioso que mostre através de recursos discursivos a sobrevivência do mito nas concepções da religião. Realizaremos tal proposta através dos filólogos Erich Auerbach e Mikhail Bakhtin, como se apresenta na sequência.

## **Figura e Carnavalização: conceitos para análise do Discurso Religioso**

Erich Auerbach (1892, Berlim – 1957, Wallingford) e Mikhail Bakhtin (Orel, 1895 – Moscou, 1975) são filólogos de formação que se inserem numa nova perspectiva das Ciências da Linguagem, através da qual se assume uma postura interdisciplinar e uma perspectiva mais interpretativa que historicista. Ambos foram influenciados pela filosofia da linguagem alemã, a qual alcançou sua maior expressão na pessoa de Wilhelm von Humbolt, com o qual Cassirer manteve uma discussão teórica em suas obras. Pode-se dizer também que a própria Filosofia das formas simbólicas em algum nível influencia os dois estudiosos, porque ambos consideram a relevância do aspecto simbólico em um ambiente intelectual em que prevalecia o historicismo e o biografismo na literatura.

No que diz respeito à similaridade entre os textos desses autores, nota-se uma admirável semelhança entre as análises propostas sobre Rabelais, tanto no artigo de Auerbach: *O mundo na boca de Pantagrue* (2011, p.229-248) quanto no livro de Bakhtin *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (2010 A). Ainda mais interessante, de acordo com nosso escopo de pesquisa, é a descrição formal do evangelho no artigo *Fortunata* (2011, p.21-42), de Auerbach, em comparação com as raras alusões realizadas por Bakhtin a respeito do evangelho, as quais estão dispersas ao longo de alguns de seus livros. Essa observação

foi realizada pelos biógrafos de Bakhtin, que chamam a atenção para as semelhanças, apesar da total falta de contato entre os dois intelectuais (CLARCK; HOLQUIST, 2004, p.268).

Ambos os estudiosos justapõem os evangelhos à sátira menipeia e consideram que o colapso das antigas concepções estilísticas engessadas pela retórica e pela poética foi causado pela forma baixa dos textos dos evangelhos. Ao mudarem critérios estilísticos – já que pela primeira vez textos baixos trataram de conceitos altos – mudaram-se também os próprios valores da sociedade ocidental, como o valor positivo dado à humildade, à pobreza, à fraqueza, à fraternidade, etc.

Para não ficarmos nas generalizações superficiais sobre esses dois filólogos, devemos mostrar como o discurso religioso pode ser abordado por conceitos centrais nas obras desses estudiosos, os quais apresentam a manifestação mítica da representação da realidade no domínio do Discurso Religioso. Referimo-nos ao conceito de “figura” de Auerbach e ao conceito de “carnavalização” de Bakhtin, ambos relacionados pelos próprios autores com o evangelho.

## O conceito de *figura* em Auerbach

Auerbach propõe seu conceito de “figura” em um artigo publicado na revista florentina *Archivum Romanicum*, no ano de 1938, o qual foi transformado em livreto em 1951, intitulado pelo próprio conceito que se expunha: *Figura* (1998). Esse texto é considerado um dos mais importantes de toda a produção do autor porque é em torno dele que gravita toda sua obra. Interessante que Auerbach escreve seu artigo no período da assim chamada “crise tropológica”, época em que a retórica estava sendo reduzida à tropologia, mas, apesar disso, não se preocupa em dissociar sua reflexão da concepção predominante na época, apesar de se distinguir totalmente dessa noção.

Mais do que um conceito poético-retórico, para Auerbach, a figura é um dos modos através dos quais a cultura ocidental construiu a realidade, pois se trata de uma formulação teórica que dá sentido à sucessão histórica dos eventos realizados por motivação divina. Desse modo, aponta que, no ocidente cristão, a figura é compreendida através “profecia real” que foi proclamada no Antigo Testamento e que teve sua “consumação” efetuada no Novo Testamento. Assim

temos dois eventos históricos, um ocorrido na história de Israel e registrado na Bíblia Hebraica e outro realizado na história do Novo Testamento e registrado pelos primeiros cristãos. A *figura* então é compreendida como “prefiguração”, mas não pode se deixar de observar que são dois eventos históricos que estão nos dois polos da figura, não se trata de uma fábula que se concretiza apenas na consumação.

Por exemplo, no Antigo Testamento Moisés é uma figura de Jesus e tanto um quanto outro existiram historicamente. Israel é uma figura da igreja na antiga aliança, embora os dois tenham existido historicamente, e pode-se dizer que ao mesmo tempo. Para a figura, as identidades dos personagens da “profecia real” se dissolvem nas identidades dos personagens que consomem a prefiguração. Estabelece-se a coerência da história da humanidade por motivações supraterrêneas proporcionadas pela vontade divina.

Desse modo, a história deixa de ter sua sucessão temporal cronológica, como presumiria a historiografia, para adquirir uma existência vertical, não é a lei de causa e efeito que leva a uma conseqüente ocorrência de eventos históricos, mas é uma “lógica teológica” que coordena tais realizações. O espaço dos acontecimentos do Novo Testamento também não é relevante mediante a realização do cumprimento das profecias, pois só tem importância simbólica. Não é por acaso que os exegetas acharam absurdas as rotas de Jesus e a sucessão do tempo nas narrativas.

Segundo as palavras do próprio Auerbach:

A interpretação figural estabelece uma conexão entre dois eventos ou duas pessoas, na qual uma das duas se reduz a não ser ela mesma, mas passa a equivaler a outra, enquanto que a outra inclui o primeiro e o consuma. Os dois polos da figura estão temporalmente separados, mas ambos se situam no tempo, em qualidade de acontecimentos ou figuras reais (1998, p.99).

Encontra-se aí a diluição das categorias de espaço e tempo e das próprias identidades dos personagens pelo poder exercido pela Palavra, compreendida nesse sentido como vontade divina expressa através da “profecia real”, a qual inevitavelmente se cumpre na história. A palavra da profecia se realiza de modos

surpreendentes e assim molda a realidade.

Outro aspecto a ser observado sobre a figura é que ela se mantém viva. Há uma terceira forma de realização além da “profecia real” e da “consumação”: a figura tem uma realização escatológica a se cumprir na vida da Igreja, de maneira que atualiza as verdades históricas, na medida em que se manifesta na atualidade dos cristãos apontando para o fim dos tempos, como propuseram os Pais da Igreja. Pode-se dizer então que pela figura as verdades proclamadas nas Escrituras se presentificam na Igreja e na vida dos indivíduos.

A figura é a técnica fundamental pela qual se escreveu todo o Novo Testamento, em algum nível, os múltiplos e desconhecidos autores de todos os textos dos livros neotestamentários compreendiam que tudo o que acontecia na vida de Jesus e posteriormente na vida da igreja primitiva era a realização das profecias do Antigo Testamento. Com um olhar crítico, podemos dizer que a compreensão da profecia *post factum* foi a inspiração para que esses autores construíssem a imagem de Jesus, baseada na autoridade de personagens como Moises, Elias e outros profetas, mas também na imagem do “servo sofredor” do profeta Isaías e do “homem em profunda desgraça” dos Salmos de Lamentação.

## Carnavalização em Mikhail Bakhtin

Bakhtin propõe o conceito de carnavalização em *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*, obra apresentada como tese ao Instituto de Literatura Gorki em 1936, com a qual tinha o objetivo de alcançar o grau de doutor. Por motivos desconhecidos seu texto não foi aceito e seu doutoramento nunca se realizou. Entre os estudiosos, há comentaristas que se dedicaram a explicar porque o texto de Bakhtin foi rejeitado, há quem atribua a causa à subversão política velada de seu texto, tendo em vista que estava na União Soviética, e outros intérpretes entendem que seu texto apresentava elementos de seitas religiosas marginalizadas que não mereciam mérito acadêmico. O que interessa é que o mistério permanece, apesar do conceito ter sido retomado no capítulo posteriormente inserido em *Problemas da Poética de Dostoievski* (BAKHTIN, 2010 C, p.115-206) e também é aludido em alguns artigos da obra que foi publicada em português como *Questões de Literatura e Estética* (BAKHTIN, 2010 D).

Mediante a áurea de mistério que envolve esse conceito e a famigeração à qual foi submetido mediante tantas e tão dissonantes interpretações, proponho-me a explicá-lo a partir das três obras mencionadas e em correlação com o conceito de cronotopo, a partir da retomada de uma reflexão que tive anteriormente (LEITE, 2012, p.211-396).

Bakhtin formulou o conceito de cronotopo, que pela própria etimologia da palavra, remete às categorias *a priori* de tempo e espaço, a partir da noção neokantiana herdada de Cassirer. Em seu texto *Formas de Tempo e de Cronotopo no Romance* (BAKHTIN, 2010 D, p.211-396) apresenta sucessivamente nove formas típicas de cronotopo a partir de obras literárias que se desenvolveram desde o mundo antigo, às quais concebe como “romances”, pois propõe que sua reflexão seja um conjunto de ensaios de poética histórica.

Bakhtin tem uma óbvia preferência pela obra de Rabelais, pelo modo como se estabelece o cronotopo nessa narrativa. Podemos perceber que perto do cronotopo de Rabelais, todos os outros tipos de cronotopo, como se estruturam nas outras formas literárias, são esquemáticos, inclusive o romance propriamente dito que é situado na posteridade histórica não supera os condicionamentos previsíveis de tempo e espaço. Parece que na proposta de leitura de Bakhtin a história do romance se desenvolve e alcança o ápice em Rabelais para depois retornar às estruturas previsíveis que se manifestaram na pré-história do romance. O conceito de carnavalização que recebe repetidas e diferentes definições ao longo de *Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* encontra um excelente resumo através das seguintes palavras de Bakhtin sobre o cronotopo de Rabelais:

A vida agrícola e a vida da natureza (da terra) são medidas pelas mesmas escalas, pelos mesmos acontecimentos, têm os mesmos intervalos inseparáveis uns dos outros, dados, num único (indivisível) ato do trabalho e da consciência. A vida humana e a natureza são percebidas nas mesmas categorias. As estações do ano, as idades, as noites e os dias (e as suas subdivisões), o acasalamento (o casamento), a gravidez, a maturidade, a velhice e a morte, todas essas categorias-imagens servem da mesma maneira tanto para a representação temática da vida humana como para a representação da vida na natureza (no aspecto agrícola). Todas essas representações são profundamente cronotópicas. Aqui o tempo está mergulhado na

terra semeado nela, aí ele amadurece. Em seu curso une-se a mão laboriosa do homem e a terra, e é possível criar esse curso, apalpá-lo respirá-lo (os aromas que se enaltecem do crescimento e da maturação), vê-lo. Ele é compacto, irreversível (nos limites do ciclo), realista (2010 D, p.318).

Com tais palavras entendemos que a forma como se estruturam as categorias tempo e espaço na obra de Rabelais torna idênticas as noções fruídas tanto pela natureza quanto pelo indivíduo, a partir dessa compreensão podemos entender o carnaval como realidade em que as secções de tempo e espaço e da própria unidade do indivíduo são ausentes, pois Bakhtin remete o carnaval às Saturnálias, festa fundamentada no mito do “período de ouro” da história da humanidade, época em que *Chronos* habitou a terra e concedeu abundância e plenitude para a vida.

A carnavalização é, nesses termos, a superação da estrutura espaço-temporal na literatura, como acontece em Rabelais, obra em que as disparidades se manifestam no mesmo plano narrativo, como, por exemplo, a justaposição de: vida e morte, alimentos e fezes, sagrado e profano, etc. Tudo o que acontece em Rabelais está no mesmo plano da realidade e de modo absoluto não existe esfera particular, tudo é exterioridade.

A literatura carnalizada então é aquela na qual ao menos relampeja essa construção da realidade na qual há suspensão do seccionamento espaço-temporal na indissolúvel unidade existente entre tempo e espaço, a saber, trata-se de uma folclórica unidade plena da existência. Essa compreensão da realidade que não fragmenta nem secciona as categorias de tempo e espaço foi alcançada de modo exemplar na obra *Gargantua e Pantagruel*, mas encontram-se aqui e acolá na história da literatura mundial. Sua importância é relevante porque remete à sensação do mundo folclórico em que não existe sociedade de classes e que as preocupações existenciais remetem às necessidades biológicas, sem que haja objetivação da realidade – para usar as palavras de Flusser.

No terceiro capítulo de *Problemas da Poética de Dostoievski* (2010, p.115-206) e nos artigos *Epos e Romance* (2010 D, p.397-428) e *Da Pré-História do Discurso Romanesco* (2010 D, p.363-398), Bakhtin apresenta o domínio do gê-

nero sério-cômico que se manifesta em uma série de gêneros pouco conhecidos, mas que tem como melhor expressão a sátira menipeia. Esses gêneros surgem da degeneração das formas clássicas e por causas historicamente situadas, como: a mistura de linguagens, o fim das antigas religiões nacionais e o distanciamento entre língua e realidade.

O período de maior proliferação desses gêneros no mundo de fala grega se dá a partir do séc. V a.C. e avança até a Idade Média antes do surgimento do romance (romance propriamente dito). Pelo menos em dois momentos, Bakhtin menciona a literatura cristã primitiva entre essas formas. Isso significaria, então, que como forma carnalizada o evangelho manifesta o cronotopo folclórico, o qual está livre da noção seccionada das categorias tempo e espaço. Significa também que o evangelho remete à realidade mítica de um mundo isento da sociedade de classes, sua palavra é uma potência que atravessa milênios para compartilhar uma visão de mundo mítica. Além disso, como veremos nas seções abaixo, todos os elementos situados historicamente como motivação para o surgimento das formas carnalizadas estão presentes no evangelho: mistura de gêneros, estrangeirismos, superação da religiosidade étnica e compreensão da distância entre realidade vivida e realidade transposta no texto.

## Características formais do evangelho

Antes de realizarmos qualquer análise, devemos apontar algumas características formais do gênero evangelho. Começemos por dizer que desde a antiguidade, o gênero evangelho incomoda os homens cultos do mundo Greco-Romano, pois tanto seu conteúdo quanto sua forma não podiam ser classificados segundo o critério dos tratadistas do mundo antigo. Conforme podemos ler em *Diálogo com Trifão*, uma das acusações com as quais os Pais da Igreja tiveram que lidar, foi com a de ignorância, fundamentada, por assim dizer, no mau gosto literário dos cristãos.

Essa poderia ser considerada uma crítica incisiva porque no mundo antigo havia uma completa unidade entre forma e conteúdo, os gêneros altos tratavam de verdades elevadas, enquanto os gêneros baixos tratavam de assuntos baixos e uma das marcas que definia se o gênero era alto ou baixo estava em sua forma,



ou, como diríamos hoje em dia, em seu estilo. Bakhtin chamou atenção para a coesão entre texto e realidade no mundo helenístico (2010 D, p.378), a qual só seria superada pelos gêneros carnavaalizados, dentre os quais estava o evangelho.

Para sumarizar o que desagradava no evangelho, podemos apontar para o hibridismo intrínseco a esse gênero, pois nele há uma incômoda mistura (AUERBACH, 2007, p.19) que não permite que o analista o classifique entre os gêneros retóricos nem entre os gêneros poéticos. Assim, o texto do evangelho não é nenhuma das duas coisas, pois mediante a característica da oralidade que perpassa todos os gêneros do mundo antigo, o evangelho não tem como finalidade nem o discurso público para persuasão racional, como se visa através dos gêneros retóricos; tampouco a recitação para o deleite catártico, como se visa através dos gêneros poéticos.

Diferentemente de tudo isso, o evangelho tem como finalidade a proclamação que visa a conversão [greg. *metanoia*] (FRYE, 1996, p.55), que, mais do que persuasão racional, exige adesão radical fundamentada em um sentimento que é muito frágil para a antiga concepção grega, a fé [greg. *pístis*]. Sua forma então era um híbrido de poesia e retórica que envolvia um apelo místico, do qual o mito é um elemento indissolúvel, conforme propõe Northrop Frye contra a conhecida proposta de demitologização do exegeta alemão Rudolf Bultmann (1996, p.55).

Além disso, o evangelho comunicava por meio de seu conteúdo as ideias e valores éticos de um povo escravizado, algo extremamente desprezível para os homens cultos daquela época. Essa característica transmitia-se através das ideias, mas também através da própria forma como os escribas responsáveis pelo desenvolvimento dos textos evangélicos usaram a língua grega. Os evangelhos utilizam o grego koinê que era a língua de contato do Império Romano, mas o utilizavam como uma espécie de crioulo, pois apesar do léxico grego, nota-se uma sintaxe semítica e frequentes vocábulos importados do hebraico, do aramaico e do latim (BENÍCIO, 2010, p.101-113). Conforme Bakhtin argumentou sobre o característico “plurilinguismo” presente nos gêneros carnavaalizados (2010 D, p. 372).

Outrossim, o evangelho é uma colcha de retalhos, ou seja, um texto repleto

de emendas. Esse fenômeno pode ser observado em dois níveis, em primeiro lugar como uma característica constitutiva do gênero, pois a exegese germânica descobriu que o texto coeso que chegou à posteridade é a união de testemunhos orais, trechos litúrgicos, oráculos, figuras veterotestamentárias, etc., que circularam independentes antes que um compilador as trabalhasse para dar enredo e sentido teológico.

Em outro nível, o evangelho possui, a todo o momento, emendas que são impossíveis de serem identificadas, pois posteriormente a atividade do compilador inicial, uma numerosa quantidade de redatores acrescentou e adaptou o texto que chegou às suas mãos. Isso aconteceu em estágios que podem ser apontados materialmente pela crítica textual, mas também em estágios tão antigos que é impossível de se obter qualquer certeza sobre o texto original, embora haja um fantasioso empenho nessa direção realizado por grande parte da exegese histórico-crítica a fim de estabelecer o texto original, como testemunha a própria edição crítica do Novo Testamento de Nestlé-Alland.

Bakhtin apresenta a sátira menipeia como o gênero carnavalizado mais influente para o futuro surgimento do romance. Sua característica fundamental é a mistura, conforme os termos propostos acima. Sobre as emendas entre textos de diferentes gêneros, sem respeito pelas convenções. Frye lembra que a etimologia da palavra *satyra* remete a “salada” (1973, p.229), metaforicamente à mistura. Embora os exegetas tenham chegado a afirmar, no máximo, que o evangelho é “literatura popular” [greg. *Kleinliteratur*] (KÜMMEL, 1982, p.36), não são poucas nem ocasionais as semelhanças entre o evangelho e esses gêneros. Trata-se de uma mesma manifestação de visão de mundo pela literatura.

Na época moderna, o evangelho permaneceria separado da literatura helênica, pois o Iluminismo e sua aversão à religião empurraram o evangelho para fora da academia. Isso ocasionou uma defasagem nos estudos sobre o evangelho sob a perspectiva científica e, além disso, fomentou a produção intelectual intramuros da Teologia.

Deve-se dizer que a tradição luterana desde o séc. XIX assumiu os avanços científicos em sua abordagem dos textos bíblicos, mas, mesmo assim, não deixava

de ser uma abordagem teológica, pois obviamente esse era seu objetivo final, apresentar a revelação do Deus único nas Escrituras Sagradas (BERGER, 1998, p.16).

Apesar de toda a cientificidade e ceticismo da leitura realizada pela exegese histórico-crítica e da proficuidade dos conceitos que se desenvolveram, não houve atualização das perspectivas filológicas, como assumem os próprios exegetas. As Ciências da Linguagem tiveram pouca relação com esse domínio chamado “exegese histórico-crítica”, é como se esses teólogos tivessem desenvolvido uma área de estudos linguísticos independente de qualquer matriz que não fosse teológica.

Nosso empenho é a superação do hiato existente entre a literatura do Novo Testamento e a literatura do mundo helenístico. Ainda que cada uma seja perfeitamente compreendida como gênero específico, são igualmente representantes da fundamentação da cultura ocidental, são a manifestação de um mesmo momento histórico do desenvolvimento da literatura mundial.

O evangelho não pode ter sua interpretação exclusivamente dada pela Teologia como se fosse objeto de uma seita, enquanto os outros gêneros fruem da sublimidade da tradição clássica. Tal superação só nos parece possível através de uma proposta de leitura do evangelho isenta de pressupostos teológicos, como os de revelação, crença no Deus único, exclusividade em vista da literatura contemporânea e exclusividade da metodologia teológica.

### **Análise de Mc 4.35-41 a partir dos conceitos figura e carnavalização**

O procedimento da Crítica das Formas [alem. *Formgeschichte*] (BERGER, 1998; BULTMANN, 2000; DIBELIUS, 1971), pertencente à metodologia da exegese histórico-crítica, propôs a leitura autônoma das unidades textuais da narrativa do evangelho, entendendo que a partir de cada uma delas seria possível chegar ao lugar vivencial [alem. *Sitz im Leben*] que originou o texto que agora se encontra registrado em forma escrita, embora sua manifestação primordial tenha acontecido em uma situação da vida das primeiras comunidades cristãs, como na liturgia, na evangelização, no louvor, na proclamação, no lamento etc.

Podemos dizer então que o conceito de *Sitz im Leben* presume a discursivi-

dade dos textos escritos, isso é, mais do que registro documental, o evangelho é compreendido como a comunicação da vida da igreja, que se constrói em torno de seu personagem principal, Jesus.

No entanto, o problema desse procedimento é que ao invés de proporcionar uma compreensão de plena autonomia de cada uma das unidades, o que aconteceu foi que os estudiosos se empenharam em situar historicamente cada uma das, assim chamadas, perícopes e estabelecer a relevância de cada uma delas de acordo com a época e com os objetivos para os quais foram escritas.

Assim, apesar de se assumir uma análise formal, a Crítica das Formas historicizava as perícopes do evangelho, tentava estabelecer como era a vida dos primeiros cristãos com uma pequena base oferecida pelos textos e uma ampla pesquisa sociológica fundamentada na arqueologia, nas reconstruções históricas e em outros artifícios não constatáveis pelo texto.

Com consciência dessas informações, podemos retomar o procedimento da Crítica das Formas, de ler autonomamente as unidades textuais do evangelho; mas isentamo-nos da tentativa de historicizar a situação vivencial para além da proclamação do evangelho. Ou seja, sabemos que cada uma das unidades textuais surge de forma independente na vida da igreja cristã primitiva, sabemos também que cada uma delas remete a um momento da vida da igreja, mas assumimos que as condições que temos para identificar qual seja mais antiga, qual seja mais autêntica e qual o ambiente histórico-social em que cada uma delas foi escrita é tanto desnecessário, porque se assemelha à antiga perspectiva literária do biografismo; quanto implausível, porque não existem testemunhos escritos que apresentem estágios pré-literários do evangelho antes de sua compilação.

Nesse caso, baseado na premissa da filosofia das formas simbólicas, podemos tomar as perícopes do evangelho como representação da realidade a partir da religião, sem presumir que a narrativa seja histórica ou, no caso de não ser, mereça ser desconsiderada por esse motivo. O que importa é o texto como “realidade imediata” (BAKHTIN, 2010 B, p.307), independente de qualquer situação histórico-social que esteja ou não por trás dele. Sua discursividade, sua condição vital, manifesta-se porque é um elo comunicativo concreto que se manifestou

em uma “situação social imediata” (BAKHTIN/VOLOCHINOV, 2010, p.72) e irrepetível que não temos condição de reconstruir, no entanto, podemos partir do momento em que ela foi registrada como testemunho escrito, porque ao menos nesse seu estágio, indubitavelmente, foi uma representação da realidade comunicada verbalmente. A partir dessas condições, podemos considerar a situação vital do texto.

Vejamos a seguinte passagem:

E, naquele dia, sendo já tarde, disse-lhes: Passemos para o outro lado. E eles, deixando a multidão, o levaram consigo, assim como estava, no barco; e havia também com ele outros barquinhos. E levantou-se grande temporal de vento, e subiam as ondas por cima do barco, de maneira que já se enchia. E ele estava na popa, dormindo sobre uma almofada, e despertaram-no, dizendo-lhe: Mestre, não se te dá que pereçamos? E ele, despertando, repreendeu o vento, e disse ao mar: Cala-te, aquieta-te. E o vento se aquietou, e houve grande bonança. E disse-lhes: Por que sois tão tímidos? Ainda não tendes fé? E sentiram um grande temor, e diziam uns aos outros: Mas quem é este, que até o vento e o mar lhe obedecem?

O texto citado acima, em um determinado momento absolutamente desconhecido da história da igreja cristã primitiva, foi proclamado pela primeira vez a um grupo de indivíduos “reunidos em círculo” (HAULOTTE, 1980, p.95) em algum casebre que hospedava uma sectária comunidade cristã.

A mensagem anunciada recebeu tal crédito que fez com que fosse incorporada à narrativa da vida de Jesus. É certo que não sabemos se essa é sua forma original, mas, como é a única que temos em mãos, precisamos nos basear nela.

Um orador se pôs diante desse pequeno grupo de pessoas em algum lugar do Mediterrâneo e proclamou o nome de Jesus como esperança para superação das situações turbulentas que passavam, as quais podiam ser: pobreza, enfermidade, perseguição, desprezo, fome, tristeza etc.

O auditório ali reunido, em algum nível de intensidade, concedia crédito ao apelo efetuado pelo orador, mas o que os conduzia à “adesão de espírito” (PERELMAN, 2005) não era a persuasão racional nem a fruição estética do

discurso pronunciado, mas sim, o apelo existencial que os acometia porque a proclamação efetuada construía para eles uma representação correspondente às necessidades de sua vida mediante seus temores da infelicidade e da morte, por esse motivo Frye afirma que a retórica da Bíblia é uma “retórica especial” (FRYE, 1996, p.55).

A necessidade de respostas sobre as razões últimas da existência e a legitimação da realidade era oferecida pela proclamação da mensagem cristã, que nesse estágio era uma seita judaica e a canalização de seu conteúdo, proporcionado pelo “discurso demonstrativo” (BERGER, 1998, p.282), mantinha-a numa tênue fronteira com o mito.

Klaus Berger considera que essa unidade textual seja uma “admoção” (1998, p.179), apesar da validade dessa classificação em alguma instância, temos a impressão de que esse exegeta racionaliza e conseqüentemente reduz o poder “mágico” da Palavra. Para além da admoção, no molde em que a realizaria um homem culto do mundo greco-romano, na proclamação, o conteúdo do discurso é revivido pela comunidade, na verdade, são as urgências do momento vivido que levam tal trama discursiva a ser construída, como se esse processo estivesse em um efeito cíclico, pois a mensagem não é fruto da reflexão presente, mas é mimese do Antigo Testamento, onde acontece como “figura”, em seguida cumpre-se na vida de Jesus e depois atende às necessidades urgentes da vida da igreja que foram a verdadeira motivação de sua construção. Por esse motivo o auditório do evangelho é essencialmente universal, não há agrupamento humano que não seja atingido existencialmente pela proclamação de sua mensagem.

Penetrando no texto lido (Mc 4.35-41), podemos dizer de início que a cena evocada remete ao ocaso, que antecede às trevas da noite que estão prestes a cair, simbolicamente prepara os interlocutores para a manifestação das forças das trevas e toda a negatividade que representa.

Somado a isso, Jesus realiza o desafio da travessia, convida seus discípulos para deixarem o lugar onde estão em direção à outra margem, sem motivação evidente, a não ser a autoridade de sua palavra.

O tema da travessia aparece como “figura” no Antigo Testamento, como

podemos indicar através da passagem do povo de Israel pelo Mar Vermelho (Ex 15-25) e pelo rio Jordão (Js 3.14-17), mas também aparece como tema do folclore na literatura mundial, como na *Odisseia*, como em Luciano de Samosata, em *Histórias Verdadeiras*, para quem a aventura pelo mar revela mundos paralelos.

Na travessia, tanto está o arquétipo do desafio à coragem quanto à disposição para o conhecimento de novos mundos, resume-se como o tema da travessia da vida como jornada. Jesus, tendo como figura grandes líderes de Israel, desafia seus discípulos.

A ordem de Jesus – não se trata de convite – é prontamente obedecida, de modo que são os discípulos que o levam, apesar de ter partido dele o desafio da travessia. Parece que os discípulos aceitam o desafio com tamanha prontidão que tomam a frente na condução do barco que, uma vez lançado na água, torna-se o protagonista em meio aos barquinhos figurantes que estão ao seu redor; mas, de qualquer forma, não está sozinho em meio aos perigos sempre presentes no mar.

O barco é o elemento de isolamento, uma vez que isola os personagens da narrativa do caótico mar, pois podemos dizer que as águas marinhas simbolizam o caos, porque a concepção mítica compreendia que ali estivesse a habitação de divindades e monstros nocivos à humanidade, como atesta a mitologia cananea e se transmitiu para os Salmos e, de modo claro, para pelo menos uma passagem do Novo Testamento (Ap 9).

No Antigo Testamento “a arca de Noé” é figura do barco da presente narrativa, em meio ao dilúvio que destruiu a vida humana, uma arca estava sobre as águas mantendo viva a família preservada por *Yahweh*; semelhantemente ao que é narrado, com a diferença de que agora existem outros barquinhos sobre as águas. Desde os primeiros séculos do cristianismo os Pais da Igreja compreenderam que o barco era um símbolo da igreja.

Sem aviso prévio, a não ser os riscos já previsíveis pelo momento do dia e pelo lugar que enquadram a narrativa, ocorre um temporal de vento e uma agitação nas águas que, combinados, inundam o frágil barco de madeira em que estavam Jesus e os discípulos, sem que tenhamos conhecimento de como se deu esse processo por causa da rapidez da narrativa que passa abruptamente da condição

inicial para o clímax. A água rompia o isolamento e a segurança que o barco proporcionara a princípio, pois as águas já enchem o barco, o elemento caótico invadiu o ambiente em que os personagens estavam seguros. A cena tem como figura os salmos que pedem ou anunciam o socorro de *Yahweh* quando “as águas submergem a vida” daqueles que creem nele (69.1; 124.4; 18.16).

Em meio ao tormento que se estabeleceu, por contraditório que pareça, Jesus dormia, e podemos dizer que o fazia tranquilamente, como se presume pela menção à almofada, na parte posterior do barco. Essa cena que contrapõe desespero e tranquilidade tem sua figura em Jonas 1.5: “Então temeram os marinheiros, e clamavam cada um ao seu deus, e lançaram ao mar as cargas, que estavam no navio, para o aliviarem do seu peso; Jonas, porém, desceu ao porão do navio, e, tendo-se deitado, dormia um profundo sono”. Enquanto Jesus se encontrava nessa condição serena, seus discípulos, como em todos os momentos dessa narrativa, são um bloco indistinto de pessoas, não têm individualidade; nessa condição, despertam-no, perguntando-lhe se não importa que sejam destruídos.

Mais uma vez, de modo muito abrupto, Jesus passa ao estado de desperto e, ao personalizar os elementos da natureza que põem em risco a vida dos que estão no barco, repreende um e fala ao outro, apesar de não haver nem a mínima possibilidade de sabermos se são forças autônomas ou controladas por outros seres. Ambos o obedecem e a tormenta é dissipada, estabelece-se a sensação de que agora as condições são favoráveis no mar, há bonança. O poder de *Yahweh* sobre as forças caóticas do mar é típica dos salmos, mas agora o pregador do evangelho atribui a Jesus esse poder divino.

Então clamam ao Senhor na sua angústia; e ele os livra das suas dificuldades. Faz cessar a tormenta, e acalmam-se as suas ondas. Então se alegram, porque se aquietaram; assim os leva ao seu porto desejado (Sl 107.25-30).

Após a superação da condição de tormento marinho, Jesus se põe a admoestar seus discípulos, pergunta-lhes se o motivo da covardia deles é a falta de fé; mas ele esperava que os discípulos tivessem coragem para dar ordem às forças da natureza, sendo que foi ele próprio que os convidou para o desafio da



travessia? Obviamente que não é isso que interessa, não há importância alguma que possa ser dada a uma situação histórica imaginável, uma vez que a narrativa é construída a partir de figuras do Antigo Testamento e adaptadas conforme a necessidade existencial do pequeno auditório de pessoas aflitas e que se colocam diante do pregador [greg. *keryx*] da mensagem do evangelho. O alívio dos discípulos é fruído pelo círculo de pessoas que está ao redor do pregador porque a “Palavra” pregada materializa-se e provê condições para suportar os medos da morte e solidão.

A proclamação do evangelho ignora totalmente qualquer categoria de tempo e espaço estabelecido pelo discurso, uma vez que pela pregação, na pessoa de Jesus, convergem as situações do Antigo Testamento como “figura” (prefiguração), como consumação na vida de Jesus e como potência escatológica a se realizar na vida dos cristãos que se põem a ouvir o pregador no presente. Mar e barco não são elementos concretos, por mais que os estudiosos do evangelho situem esse mar como Lago de Gerensaré (Mar da Galileia); não há a mínima relevância nisso, pois o que interessa é o aspecto simbólico e não topográfico; a geografia se dissolve completamente. O anúncio do evangelho proporciona a suspensão da categoria tempo e espaço e faz retornar à condição mítica inicial da concepção folclórica da vida, em que condição social, econômica e a objetivação da realidade não são limitadoras da vida humana; essa sensação está resumida no texto pela palavra “bonança”.

## Considerações finais

Ao longo do presente artigo, conhecemos a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer e a correlação que os conceitos figura, de Auerbach, e carnavalização, de Bakhtin, mantém com essa proposta filosófica. Tanto um conceito quanto outro se mantêm fundamentados na ideia de Discurso Religioso, de acordo com o qual se presume a plausibilidade e não a veracidade em termos positivistas.

Tanto o conceito de figura quanto o de carnavalização têm sido amplamente utilizado nas áreas relacionadas com os estudos literários, mas, de acordo com o que apontamos em nossa proposta de leitura de uma perícopes do evangelho, os

mesmos subsídios teóricos também são muito férteis para a reflexão no campo das Ciências da Religião e da Teologia, pois por meio deles pode-se renovar a exegese.

O resultado a que chegamos por meio da exegese realizada é importante por renovar a valorização da experiência dos interlocutores que estão em contato por meio do texto bíblico, mas mais do que isso, a relevância do exercício proposto está na própria construção teórica que pretende revigorar a metodologia exegética contemporânea, para que entre o domínio dos estudos bíblicos e o restante das ciências humanas estabeleçam-se laços mais estreitos.

## Referências

- AUERBACH, Erich. *Figura* (Mínima Trotta). Traducción de Yolanda García Hernández y Julio A. Pardos. Madrid: Trotta, 1998.
- AUERBACH, Erich. *Fortunata*. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (Coleção Estudos, 2) – 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.21-42.
- AUERBACH, Erich. *O mundo na boca de Pantagruel*. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (Coleção Estudos, 2) – 5ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2011, p.229-248.
- AUERBACH, Erich. *Sacrae scripturae sermo humilis*. In: *Ensaaios de literatura ocidental: Filologia e crítica* (Col. Espírito Crítico). Tradução de Samuel Titan Jr. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades/Editora 34, 2007, p.15-28.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: O contexto de François Rabelais* – 7ª Edição. Tradução: Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2010 A.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Da pré-história do discurso romanesco*. In: *Questões de literatura e de estética: A teoria do romance* – 6ª Edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2010 D, p.363-398.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Epos e romance: Sobre a metodologia do estudo do romance*. In: *Questões de literatura e de estética: A teoria do romance* – 6ª Edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2010 D, p.397-428.
- BAKHTIN, Mikhail M. *O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas*. In: BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da criação verbal*. – 5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 B, p. 307-335.

- BAKHTIN, Mikhail M. *Problemas da poética de Dostoievski* – 5ª Edição. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010 C.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Questões de literatura e de estética: A teoria do romance* – 6ª Edição. Tradução de Aurora Fornoni Bernadini et al. São Paulo: Hucitec, 2010 D.
- BENÍCIO, Paulo José. A língua do Evangelho Segundo Marcos no códice grego da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. In: *Fides reformata et semper reformanda est*. São Paulo, vol. 10, nº 1, pp. 101-113.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. Tradução: Fredericus Antonius Stein. Coleção Bíblica Loyola, 23. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BULTMANN, Rudolf. *História de la tradición sinóptica*. Traducción: Constantino Luís Garrido. Salamanca: Sigueme, 2000.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas: II – O Pensamento mítico*. Col. Tópicos. Tradução de Claudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Col. Biblioteca do Pensamento Moderno. 2ª edição. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito* – 4ª edição. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. Col. Debates, 52. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.
- DIBELIUS, Martin. *La historia de las formas evangélicas* (Clásicos de la Ciencia Bíblica II). Traducción de Juan Miguel Diaz Rodelas. Valencia: Institución San Jeronimo, 1971.
- FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado*. Tradução de Raquel Abi-Samara. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- FRYE, Northrop. *Anatomia da Crítica: Quatro ensaios*. Tradução de Péricles Eugênio da Silva Ramos. São Paulo Editora Cultrix, 1973.
- FRYE, Northrop. *El Gran Codigo: Una Lectura mitológica y literária de la Biblia*. Traducción de Elizabeth Casals. Barcelona Editorial Gedisa, 1996.
- HAULOTTE, E. *Legibilidade das “Escrituras”*. In: CHABROL, C. *Semiótica narrativa dos textos bíblicos*. Tradução de Katia Hakim Chalita. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980, p.94-119.
- JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologia; Diálogo com Trifão* (Col. Patrística Vol. III). São Paulo: Paulus, 1997.
- KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução: Isabel Fonseca Leal Ferreira e João Paixo Neto e São Paulo: Edições Paulinas,

1982.

- LEITE, Francisco Benedito. Cronotopo e folclore: uma contribuição de Bakhtin para análise do romance e das tradições folclóricas. *Cadernos Discursivos*, Catalão-GO, v.1, n. 1, p. 20-32, ago./dez. 2012.
- PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: A nova retórica*. Tradução de Maria E. de Almeida Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RICOEUR, Paul. *A hermenêutica Bíblica*. Apresentação de François-Xavier Amherdt; Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p.278-283.
- SCHMIDT, Karl Ludwig. *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1919.
- VOLOCHINOV/BAKHTIN. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. do francês de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira – 14ª edição. São Paulo: Hucitec, 2010.

## A sacralização da língua em Giorgio Agamben – ou sobre, como a vida se tornou sagrada no Ocidente

The sacralization of language in Giorgio Agamben  
– or on how life became sacred in the West

\*Giovanni Felipe Catenaci

### Resumo

Este artigo tem por objetivo situar o conceito de *infância* que fundamenta a teoria da linguagem em Giorgio Agamben, não obstante identificar seus processos de sacralização. Para isso se dividirá em duas grandes partes principais. Respectivamente, em um primeiro momento, iremos em busca de situar o conceito de *infância*, trazendo a baila de nosso debate as noções de *experiência* e *Voz*. A saber, é com elas, que o autor situa sua teoria crítica acerca da biopolítica. Na sequência, passaremos então à dinâmica de sacralização da linguagem – realizada através do *juramento* -, e a conseguinte sacralização da vida. Ao fim, esperamos conseguir sustentar a impossibilidade de nos evadirmos por completo das ingerências religiosas sobre cultura humana, uma vez elas operariam em níveis bastante profundos, tal como é o caso da ontologia.

**Palavras-chave:** *infância, linguagem, experiência, biopolítica, Agamben.*

### Abstract

This article aims to situate the concept of childhood that underlies the theory of language in Giorgio Agamben, despite identifying its processes of sacralization. For this it will be divided into two main parts. Respectively, at first,

\*Doutorado no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Professor na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) Contato: [giovannicatenaci@hotmail.com](mailto:giovannicatenaci@hotmail.com)

Texto enviado em  
25.07.2022

Aprovado em  
19.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

we will seek to situate the concept of childhood, bringing the notions of experience and Voice to the fore in our debate. Namely, it is with them that the author situates his critical theory about biopolitics. In the sequence, we will then move on to the dynamics of sacralization of language – carried out through the oath - and the consequent sacralization of life. In the end, we hope to be able to sustain the impossibility of completely evading religious interference with human culture, since they would operate at very deep levels, such as the case of ontology.

**Keywords:** childhood, language, experience, biopolitics, Agamben.

“Valeria à pena rastrear a origem do dogma  
de sacralidade da vida”  
— Walter Benjamin.

## Introdução

“Sua cabeça relativamente longa incorporada em seu corpo, sua pele opalescente, com ligeiros veios cinza no focinho e iluminada de prata e rosa nas excrescências em volta de suas guelras, suas finas patas em forma de lírio e dedos vermelhos como pétalas” (AGAMBEN, 2012, p.27).<sup>1</sup> Eis, um Axolotl. Batráquio albino, hoje sob risco de extinção, encontrado nas águas doces do México, e que muito chamou a atenção dos zoólogos e cientistas evolucionistas, por conta de uma particularidade sua. A saber, não bastasse o fato de não crescer, isto é de conservar ao longo de toda sua vida o aspecto infantil dos anfíbios - respiração branquial e *habitat* exclusivamente aquático -, os axolotls são reprodutivos. Somente mais tarde, após inúmeras experiências em laboratório, descobriu-se que se trata de um caso raro de *neotenia*. Conforme constatou-se, ao ser submetido a um tratamento com hormônios tireoideos o pequeno axolotl: “perdia as brânquias e, desenvolvendo a respiração pulmonar, abandonava a vida aquática para transformar-se na espécie adulta de uma Salamandra Tigre (*Ambystoma tigrinum*)” (AGAMBEN, 2012, p.28). Em termos específicos a *neotenia* ou *pedomorfose* se explicam como casos de regressão evolutiva. Para axolots a renúncia à fase adulta e a permanência

---

1. O texto original em italiano é de 1996, as demais citações dele são traduções nossas feitas da edição espanhola de 2012.

indefinida em estágio larvar que de maneira nenhuma lhes impede de procriar.

É com esta reflexão que Giorgio Agamben retomará aquela tarefa iniciada vinte anos antes em *Ideia da prosa* (1985), de compor uma “Filosofia da infância”.<sup>2</sup> E começará com esses estranhos animais, por conta deles, ao ver de Agamben, fornecerem outras chaves para se pensar a evolução humana. Diante deste infantilismo obstinado dos axolotls o filósofo italiano se pergunta “O que seria, [...], se os seres humanos não tivessem evoluído inicialmente a partir de indivíduos adultos, mas de bebês primatas que, como o axolotl, teriam adquirido prematuramente a capacidade de reproduzir-se?” (AGAMBEN, 2012, p.28). Apesar de insólita, tal especulação se torna pertinente na medida em que Agamben passa a considerar alguns dos traços morfológicos do corpo humano, que vão “desde a posição do furo occipital à forma auricular da orelha, desde a pele sem pelos até a estrutura das mãos e dos pés” (AGAMBEN, 2012, p.28). Traços estes que como lembra ele, não dizem respeito aos primatas adultos mas, sim aos seus filhotes. Seria também a espécie humana um caso de *neotenia*?

Ao invés de solucionar este problema, Agamben que não é biólogo, está interessado em se deixar atravessar por aquilo que ele dá a pensar. Portanto, mais do que refleti-lo exaustivamente a partir de um ponto de vista estrito, o biológico no caso, o filósofo irá manter o problema em aberto, a fim de aferir até onde ele pode levar o pensamento. E sem amarras, Agamben irá pensá-lo, desde a filosofia da linguagem.

Se reiteramos esse trajeto, é sobretudo por conta de que partindo da linguagem, temos melhores condições de entender o que seja o processo de sacralização da vida em Agamben. O que por conseguinte significa dizer que a despeito do elemento religioso presente na crítica, não dispomos do dado necessário à compreensão de sua biopolítica. Em síntese, o que buscaremos demonstrar nas seguintes páginas são os laços que unem indissociavelmente a linguagem, a religião e a política neste autor, e sem os quais não temos chances de apreender o

---

2. O texto que traduzimos do espanhol, data originalmente do ano de 1996.

cerne de seu pensamento.<sup>3</sup>

## 1. A experiência da linguagem.

### 1.1 A infância como vocação humana.

Distinto dos outros animais que aferrolhados ao seu próprio corpo, possuem traços biológicos contíguos garantidores de uma determinada voz [vocação] - pensemos no marreco por exemplo, que nasce sabendo grasnar, no leão que desde sempre já sabe rugir e o burro zurrar -, os humanos por mais que nasçam sabendo chorar, explica Agamben, compartilham de uma mudez precípua.<sup>4</sup> Nesse sentido, a criança humana, sem voz [sem vocação], é relativamente livre frente à tirania somática que se abate sobre ela. E considerando que “sua voz está ainda livre de toda prescrição genética, não tendo absolutamente nada para dizer ou exprimir, ela seria o único animal da sua espécie, que como Adão seria capaz de nomear as coisas na sua língua” (AGAMBEN, 2012b, p.90). Ademais, também pelo fato de não ter o que dizer desde sempre, o infante humano pode aceder à linguagem e ao pensamento. De acordo com Agamben é fácil percebermos isso todas às vezes

quando caminhamos no bosque e, subitamente, surpreendemos a variedade inaudita das vozes animais. Silvos, trilos, chilros, lascas de lenha e metais estilhaçados, assobios, cicios, estrídulos: cada animal tem seu som, nascido imediatamente de si. Ao fim, a nota dúplice do cuco ri de nosso silêncio, divulgando nosso insustentável, o único sem voz no coro infinito das vozes animais. Então provamos do falar e do pensar (AGAMBEN, 2007. Revista Terceira Margem).<sup>5</sup>

---

3. De acordo com Agamben: “A pergunta: ‘de que modo o vivente possui a linguagem?’. Corresponde exatamente àquela outra: ‘de que modo a vida nua habita polis?’. O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a polis deixando excluir a própria vida nua. A política se apresenta então como a estrutura em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre ser vivente e logos” (AGAMBEN, 2014, p.15).

4. Importante nos atentarmos ao conceito de voz, pois, conforme explica Claudio Oliveira (2008), em *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade* (1982), Agamben a substitui pela noção de *infância* presente em *Infância e História: destruição da experiência e origem da história* (1979). Nesse sentido, o tomaremos como equivalentes.

5. AGAMBEN, Giorgio. O fim do pensamento. Revista Terceira Margem, do Programa de Letras (Ciências da Literatura), da UFRJ, número 11, p.157-159.



Acontece que esse vocabulário de nomes [palavras] com o qual o humano fala e pensa, não poderá ser registrado em seu próprio corpo, resistindo a se sedimentar em uma memória biológica. Não obstante, pelo fato de seu corpo estar fadado ao esquecimento dos nomes [palavras], os humanos terão de adaptar uma espécie de “cartão de memória” exossomático, comum, com o qual possam transmitir em diante os conteúdos necessários a preservação da espécie. Estamos falando precisamente de um veículo de difusão cultural, vazio, que em si mesmo não possui conteúdo próprio, e justamente por não ter nada a dizer a priori é, capaz de dizer qualquer coisa. Referimo-nos a linguagem, que, aliás, tal como sugere Agamben não fora inventada pelos adultos, mas pelas crianças. Conforme explica o nosso autor, foram elas, “e não os adultos, as primeiras a aceder à linguagem; [...]. A aprendizagem da linguagem – permaneceu estritamente ligada a uma condição infantil e uma exterioridade: quem acredita num destino específico não pode verdadeiramente, falar”. (AGAMBEN, 2012b, p.92).

Anteriormente, em *Infância e história* datado do ano de 1978, seguindo as sendas abertas pelo jovem Walter Benjamin em torno da linguística, o filósofo italiano já havia pensado a infância nos termos de um *experimentum linguae* que nada teria a ver com a cronológica idade biológica dos seres vivos. Antes, tratar-se-ia daquela experiência de nomear existências que só são reais através da linguagem [tempo, espaço], e que por isso exige ser compreendida a partir da reorientação da noção kantiana de transcendental de acordo com sua estreita vinculação com a língua. “Que o homem não seja sempre já falante, que tenha sido e seja ainda falante, isto é a experiência” (AGAMBEN, 2014, p.62). Experiência vivenciada “lá onde os nomes nos faltam, onde a palavra se parte em nossos lábios” (AGAMBEN, 2014, p.13).

Mas antes de avançarmos é importante ter em vista que a singularidade aterradora que se experimenta na *infância*, nada teria a ver com um conteúdo especial, metafísico, religioso, sagrado, impossível de ser expresso ou representado, tal como poderíamos pensar com a ideia de *inefável*. Antes conforme vaticina Agamben, “Onde acaba a linguagem, começa não o indizível, mas a matéria da palavra” (AGAMBEN, 2012b, p.27). Ou seja, “A singularidade que a linguagem deve significar não é um inefável, mas é o supremamente dizível

na língua, a *coisa* da linguagem” (AGAMBEN, 2014, p.10). Portanto, “A coisa mesma não é uma coisa – é a própria dizibilidade, a própria abertura que está em questão na linguagem, que é a linguagem, e que na linguagem supomos e esquecemos, talvez por que ela própria é, em seu íntimo, esquecimento e abandono” (AGAMBEN, 2015, p.18). A coisa mesma, a “matéria da palavra”, o retrato da língua quando criança, não é o indizível, mas justamente aquilo que só pode ser dito. Portanto, a *infância* a qual nos referimos, é a experiência de uma pura auto referencialidade, que viabiliza a experiência da linguagem em si; não algo que se experimenta através *da* linguagem, mas exclusivamente *na* linguagem.

Noutro texto chamado a *Ideia de linguagem*, escrito em 2002, Agamben irá debruçar-se sobre este *experimentum linguae*, partindo especificamente da ideia de *revelação* tal como ela se faz presente na tradição teológica cristã; ao menos em suas diretrizes mais hegemônicas. E logo de início, nosso filósofo afirmará que “o conteúdo da revelação não é uma verdade exprimível sob a forma de proposições linguísticas sobre o existente (mesmo que se trate do ente supremo), mas, antes, uma verdade que diz respeito à própria linguagem” (AGAMBEN, 2015b, p.24). Considerando que o que a revelação busca desvelar é o que de qualquer forma deverá permanecer velado [mistério], Agamben dirá que o que a revelação desvela é no final das contas, nada mais que a própria dinâmica da língua. De tal modo que a *coisa em si* da revelação, venha dizer respeito não a um objeto exterior, Deus, por exemplo, mas, aos limites estruturantes da própria linguagem. E este é o seu único “mistério”; que o sentido próprio da revelação seja: “mostrar que toda palavra e todo conhecimento humano têm sua raiz e seu fundamento em uma abertura que os transcende infinitamente” (AGAMBEN, 2015b, p.25).

Tudo isso só é possível, pois como dissemos anteriormente, diferente dos outros animais, o humano que não é o seu corpo, não se configura como uma extensão da natureza, não tem uma voz própria, isto é não tem uma vocação. Pelo contrário, conforme estamos dizendo, a infância “instaura na linguagem aquela cisão entre *lingua* e *discurso* que caracteriza de modo exclusivo e fundamental a linguagem do homem” (AGAMBEN, 2014, p.63). Por isso, tudo se passa como se entre nós e o mundo, houvesse na realidade uma fratura. Fratura esta que

por sua vez, buscamos preencher imprimindo-lhe os mais diversos nomes que inventarmos para cultura. Nomes profanos, que abrem a *coisalidade* do mundo à dinâmica instauradora da língua, e que desabilita junto de si qualquer possibilidade de sacralização do mundo. Mas que em contrapartida, por isso mesmo, nos abre o mundo como um horizonte de sentidos infinitos em posição de serem nomeados.<sup>6</sup>

Por isso concomitante a face profana da realidade, que se mantém aberta aos mais variados nomes-sentidos, também gozamos de uma espiritualidade. E é com ela, que Agamben dirá ser possível aos humanos experimentarem o caráter *não-coisal* do mundo, seu *mysterion*. Como ele mesmo diz

O homem é o ser que, confrontando-se com as coisas, e unicamente neste confronto, se abre ao não-coisal. E inversamente: aquele que, sendo aberto ao não-coisal, está, unicamente por isso, *irreparavelmente* entre às coisas. Não-coisalidade (espiritualidade) significa: perder-se nas coisas, perder-se até não pode conceber mais nada senão coisas. E só então, *na experiência da irremediável coisalidade do mundo*, chocar-se com um limite, tocá-lo (AGAMBEN, 2013, p.84).

Assim, da mesma forma que o *inefável* é a *infância*, o mistério seria esta experiência “que todo homem institui pelo fato de ter uma infância” (AGAMBEN, 2014, p.62). Nada que nos permita ainda, sacralizar as coisas, afinal o itinerário por hora apresentado, que vai desde *infância* ao *mysterion* é taxativo: até mesmo os pensamentos mais abstratos e metafísicos, o mais religioso de todos os sentimentos e todos os êxtases e delírios místicos, encontram-se irreparavelmente ancorados no solo profano da linguagem. Isso fica mais evidente, por exemplo, no caso das crianças, que a todo instante estão colocando-se em jogo, arriscando suas próprias vidas nesses *experimentum linguae*. E não somente nas crianças, pois a *infância* como já dissemos também, não pode ser reduzida a uma experiência isolada num passado cronológico, a infância é justamente a *Voz* do ser do homem, é sua vocação, isto é, o fato de ser abandonado à própria língua.

---

6. Assim, como diz Agamben, “com sua voz livre de todo direcionamento genético, com absolutamente nada a dizer nem expressar, a criança poderia, ao contrário de qualquer outro animal, nomear as coisas em sua linguagem e, deste modo, abrir-se anti a si mesmo uma infinidade de mundos possíveis” (AGAMBEN, 2012, p.29).

A seguir, veremos que também por isso, a linguagem quanto tomada desde sua dimensão infantil, acaba instaurando as condições de possibilidade para a experiência do sagrado.

## 1.2 O caráter infantil da língua

Em *A linguagem e a morte* (2006), Agamben tratará exclusivamente desta *Voz* que se apresenta como pátria poético-infantil dos humanos. A fim de pensar a infância como *Voz*, Agamben recorrerá à Heidegger e à Hegel. Respectivamente, partindo dos § 50 e 53 de *Ser e Tempo*, ele chamará atenção ao fato de que o *Dasein* enquanto *ser-aí* [ser que é o seu *aí*], se caracteriza pela possibilidade de uma impossibilidade - isso, pois em seu limite, o *aí* do *Dasein* é a morte, que lhe circunscreve e indica o fim de toda possibilidade. Sendo assim, irremediavelmente demarcado pela morte, o *Dasein* será conhecido também como *ser-para-a-morte*.

Precisamente por isso, trata-se de concebê-lo como aquele que tem a possibilidade de uma impossibilidade, isto é uma possibilidade que não pode se realizar. O que por conseguinte significa dizer que a experiência ontológica da morte remete o *Dasein* necessariamente para algo que não pode deixar de ser possível, algo que não se consuma jamais, isto é: seu próprio morrer. Conclui-se de forma paradoxal então que é no morrer que o *ser-para-a-morte* encontra o seu modo mais autêntico de viver: diante do fechamento da morte, a existência se abre enquanto possibilidade de vida autêntica.

Nesse sentido, ao atender ao chamado de ser lançando no mundo, o homem que é o seu *aí*, e que se deparou com a morte [fechamento] e seu retumbante silêncio, se vê convocado a sabe-se lá o que, e angustia-se por isso; afinal como não há uma missão, direção ou orientação prévia para ele, a angústia seria assim, o salário daqueles que se arriscam a viver autenticamente. E estes por sua vez, seriam os pilares de sustentação de sua ontologia negativa, conforme explica Agamben; que sobre o *Dasein*, ainda dirá

Se ser o próprio *Da* (o próprio *aí*) é o que caracteriza o *Dasein* (o *Ser-aí*), isso significa que justamente no ponto em que a possibilidade de ser o *Da*, de estar em casa no próprio lugar,

é assumida, através da experiência da morte, da maneira mais autêntica, o *Da* revela-se como o lugar a partir do qual ameaça uma negatividade radical. Existe algo na pequena para *Da*, que nulifica, que introduz a negação naquele ente – o homem – que deve ser o seu *Da*. *A negatividade provém, ao Dasein, de seu próprio Da* (AGAMBEN, 2006, 17-18).

Hegel também será atravessado por essa negatividade ontológica. Recorrendo à questão dos mistérios e do inefável, Agamben investigará dois momentos do pensamento hegeliano. Primeiro em um poema intitulado *Eleusis* (1796), que fora dedicado pelo jovem Hegel ao seu amigo Hölderlin; um segundo em *Fenomenologia do espírito*, obra de maturidade. Não obstante, aquilo que em *Infância e História* será chamado de “mutismo”, agora será exposto por Agamben em termos de uma “pobreza das palavras”, expressão esta, aliás, compartilhada pelo filósofo de Jena.

No poema supracitado, tal pobreza diz respeito à experiência vivenciada pelos iniciados no mistério eleusiano: que após terem vivido algo extraordinário devem consentir em calar, haja vista não existirem palavras adequadas para expressar o inefável vivido, sem que este seja empobrecido. De modo diferente, na *Fenomenologia do Espírito*, cujo primeiro capítulo nos lembra Claudio Oliveira é intitulado *Das Meinung um das Diese* (“O querer dizer e o isto”), os iniciados para fazerem experiência de tal pobreza não precisariam mais calar, mas exatamente o contrário. De acordo com o velho Hegel, para deixarem de dizer o que pretendiam dizer, bastaria tão somente dizerem *isto* que estava para ser dito [*das Diese*”], afinal “a linguagem conserva o indizível dizendo-o” (AGAMBEN, 2006, p.28). Nas palavras de Oliveira

O mistério, [...], não é senão a experiência da linguagem descrita em *Infância e História*, a experiência do limite imposto à linguagem pelo fato do homem não ser sempre (todo) falante. A certeza sensível está presa ao que se perde por essa entrada do homem na linguagem, presa a esse perdido sem sabê-lo perdido, sem saber que a linguagem não é senão o processo que instaura esta perda (OLIVEIRA, 2008, p.117).

Adiante Agamben dirá que “*Dasein Das diese nehmen* significa: ser o ter-lugar da linguagem, colher a instância do discurso”, e que representa tanto para

Heidegger como para Hegel, “que a negatividade entra no homem porque o homem tem por ser este ter-lugar, quer colher o evento de linguagem” (AGAMBEN, 2006, p.51). Retomando as reflexões de *Infância e história*, e considerando que a experiência de linguagem opera na fratura, isto é, na cisão entre língua e discurso, ocorrida pelo fato de sermos marcados pela ausência de uma voz própria, diríamos que este ter-lugar é um “não-lugar”. De tal modo que é precisamente na ausência da voz que dispomos uma *Voz* - o nosso ter-lugar na linguagem. É onde as palavras acabam que o humano escuta a própria *Voz*, encontrando-se finalmente com sua derradeira vocação.

Dando prosseguimento a sua reflexão em *A linguagem e a morte*, Agamben ainda recorrerá à teologia e gramatologia medieval; especificamente às discussões acerca do nome de Deus. Onde “encontrará a ideia de que a predicação de um nome a Deus torna esse nome um pronome. Isso implica que o nome de Deus não significa mais nada, mas torna-se uma indicação que não é nem sensível nem inteligível” (OLIVEIRA, 2008, p.124). יהוה para sermos mais precisos: o nome inominável da tradição hebraica do Êxodo, escrito com a abolição de toda voz. Nome que se escreve, mas não se lê. *YHWH*. Ou como diz Agamben, o puro *experimentum linguae*, uma “experiência não mais de linguagem, mas da própria linguagem, ou seja, do seu ter-lugar no suprimir-se da voz” (AGAMBEN, 2006, p.49). *Deus*, a matéria da palavra; nome que a linguagem teológica inventou e que nomeia a infantil vocação humana. E finalmente, à língua que já não tem mais nada a expressar resta expressar-se. Liberta dos ídolos, essa língua “nua”, se encontra finalmente a disposição dos sentidos para dizer qualquer coisa. E já que não há mais nomes sagrados, a língua transparente a si mesma, agora pode falar tudo sem ter nada a dizer. Língua-jogo, língua-brinquedo. Este é o caráter infantil, profano da linguagem: ela é criação de nomes, mundos, histórias, sentidos...

Ocorre que temos instaurado um problema aqui. Pois, mais do que falar, a comunicação humana dependerá do gesto de ligar as palavras às coisas; que a despeito disso, permaneceriam sem nome, nem sentido. Assim, para tudo o que o *homo sapiens* venha falar seja condizente com a realidade, e para que no fim das contas a realidade mesma se torne viável, ele deve por excelência ser também o

*homo iustus* (AGAMBEN, 2011). Ou seja, mais do que um problema “cognitivo”, a linguagem traz consigo problemas éticos.

Após traçarmos as linhas gerais desta experiência espiritual ocorrida nos limites da língua, não obstante aos seus limites, passaremos agora às análises realizadas por Agamben acerca do *sacramento da linguagem* e seu correspondente inevitável, a *sacralização da vida*.

### 3. Sacramento da linguagem e a sacralização da vida.

#### 3.1 O juramento como mágica.

Retomando o problema deixado em aberto no tópico anterior, ou seja, como é possível a vinculação das palavras às coisas a um ponto tão extremo que tal separação seja simplesmente inconcebível, o filósofo italiano empreenderá uma “arqueologia do juramento” (AGAMBEN, 2011). E na interface entre religião e direito, descobrirá que

Religião e direito tecnicizam esta experiência antropogenética (a da *infância*) da palavra no juramento e na maldição como instituições históricas, separando e opondo, ponto por ponto, verdade e mentira, nome verdadeiro e nome falso fórmula eficaz e fórmula incorreta. [...] Assim a experiência performativa da palavra constitui-se e separa-se em um “sacramento da linguagem”, e este, em um “sacramento do poder”. A “força da lei” que rege as sociedades humanas, a ideia de que enunciados lingüísticos que impõem estavelmente obrigações aos seres vivos, que podem ser observadas e transgredidas, derivam desta tentativa de fixar a originária força performativa da experiência antropogenética (AGAMBEN, 2011, p.81).

O juramento revela-se, portanto, como sendo o “nexo ético – e não propriamente cognitivo – que une as palavras as coisas e as ações humanas” (AGAMBEN, 2011, p.81). Diríamos nós: legitimação mágico-política do discurso... Nas palavras do próprio Agamben, “o juramento é, de fato, uma afirmação religiosa” (AGAMBEN, 2011, p.11).

Em sua tese de doutorado publicada em 2018, sob o título *Nietzsche e a*

*grande política da linguagem*, Viviane Mosé acompanhando a reflexão do filósofo alemão acerca do tema da linguagem, descreve essa tendência da cultura em “dogmatizar” os nomes que ela mesma inventou para si. Isso se dá diante a necessidade que a cultura tem de gerar estabilidade e identidade ao mundo vivido. Ou seja, para que uma comunicação mais “segura” se estabeleça é necessário, diríamos nós, “estancar” a dinâmica produtiva da própria língua. O que por conseguinte, fará com que aquilo que Nietzsche chamava de “potências do falso”, ceda lugar a perspectivas dogmáticas da cultura. Como se através da criação de significados [função denotativa] a língua fosse se perdendo de seu potencial criativo [função conotativa]. Sem abandonarmos a discussão com Agamben, acreditamos que através dessa digressão ao texto da filósofa, as coisas se tornem mais claras para nossos propósitos aqui. Em suas palavras:

Para que a linguagem se tornasse possível, ou seja, para que o ser humano aceitasse se relacionar com o conjunto de signos da linguagem, como representação das coisas, foi preciso estabelecer uma relação com a linguagem onde as palavras não remetessem às coisas, mas a outras palavras. Se a palavra fosse apenas o rastro de uma experiência vivida, se indicasse, pela via do signo, à pluralidade móvel que lhe deu origem, o estatuto da palavra estaria comprometido. O ser humano, a todo instante, perceberia que a identidade da palavra não poderia corresponder ao universo infinitamente móvel e múltiplo das coisas, e a palavra não se tornaria possível, a não como magia ou como arte. Ao contrário, a condição de existência da linguagem, como um sistema de signos de comunicação, é o esquecimento da pluralidade, e toda palavra deve remeter, unicamente, ao universo de sinais. Dito de outra maneira, as palavras não se relacionam com as coisas, mas com o universo significativo das próprias palavras, ou seja, as palavras se relacionam com aquilo que está dito que as palavras querem dizer. Uma palavra deve remeter sempre a outra palavra como um efeito cascata que nunca atinge o corpo, as sensações, os sentidos. A linguagem, desde seu nascimento, existe como uma interpretação, uma valoração moral que quer o afastamento do corpo, o esquecimento das sensações, do devir, mas que esconde as condições deste nascimento quando sustenta a crença na correspondência entre as palavras e as coisas. A linguagem gregária é um artigo de fé (MOSE, 2018, p. 67).

Voltando à Agamben – sem perder de vista aquilo que Mosé descreve como



sendo a necessidade de “tornar a linguagem possível” -, a língua ao se descolar da experiência antropogenética da *infância* que lhe fundamenta transcendentemente, isto é, desde a imanência, acaba por se alçada a um registro transcendente. E o *logos*, então, surgirá da interdição da própria *phoné*, por meio da mágica do juramento. Eis o começo da história da destruição da experiência, ou a história das interdições da infância e o respectivo triunfo do *logos*. Resumindo: sem estes sacramentos da linguagem [juramentos], as palavras não significariam nada em si mesmas, e a comunicação por sua vez, e a própria humanidade, seriam inviáveis.

Em termos mais amplos, a religião, tal como sugere Agamben, enquanto uma espécie de operação ontológico copulativa - ligadura das palavras às coisas -, não seria um mero capricho das culturas portanto, tampouco, uma coisa passível de ser superada dependendo da política, economia, ideologia em questão. Para ele, a própria política [linguagem-comunicação-juramento] é [ontologicamente] mágico-religiosa. Por outro lado, só porque a linguagem foi sacralizada religiosamente através do juramento [sacramento da palavra] é que há política. Conforme veremos, na política, não pode deixar de ocorrer como na linguagem. Quer dizer, só porque uma dimensão “animal” foi tolhida, separada, é possível ao Homem existir.

A fim de melhor compreendermos essa dinâmica política da língua, se faz necessário acompanharmos Agamben em seu recuo até a Antiguidade [Grécia e Roma], desde onde o filósofo irá retirar os elementos que compõem sua crítica à biopolítica. Para tanto, iniciaremos pelo conceito de *vida*.

### **3.2 Biopolítica e exceção.**

A saber, no Ocidente o conceito *vida* sempre esteve em debate. Ao menos conforme entende Agamben, desde os gregos, passando pelo período medieval até o cientificismo moderno este tema tem ocupado o palco da história da filosofia, com amplas e acirradas discussões. Mesmo assim, a despeito de toda polêmica e esforço por parte dos estudiosos, explica o filósofo italiano, a verdade é que nossa cultura nunca chegou a conhecer uma definição derradeira do que

seja a “vida”, que por sua vez, conforme estamos dizendo, é um conceito *mutatis mutandis* (AGAMBEN, 2017a). Apesar disso, há um ponto de partida compartilhado pela maioria dos especialistas e que de uma maneira ou de outra também se mantém como substrato para as apropriações do senso comum. Referimo-nos ao conceito de “vida nutritiva”, tal como postulado por Aristóteles. Conforme explica Agamben

Na história da filosofia ocidental, essa articulação estratégica do conceito de vida possui um momento crítico. Trata-se do ponto em que no *De anima*, Aristóteles isola entre os vários modos pelos quais se diz o termo ‘viver’, aquele mais geral e separável dos demais (AGAMBEN, 2017a, p.27-28).

Especificamente falando, foi na obra intitulada *Peris psykês*, traduzida em edições modernas sob o título *De anima* (“*Sobre a Alma*”) que Aristóteles distanciando-se tanto do materialismo naturalista quanto do dualismo platônico, buscou identificar o princípio responsável que faz diferir os seres animados dos inanimados. E considerando que o viver se diz de muitos modos, Aristóteles opondo-se ao que disse Platão acerca da alma possuir diversas partes distintas, afirma que em sua unidade, a *psykhê* é composta por diferentes potências. A saber, “a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a racionativa” (ARISTÓTELES, 2006, p.77).

Visando responder o que seja a vida, uma vez que é isso que distinguiria os seres animados dos inanimados, Aristóteles acabará por questionar sobre o estatuto de todo ser vivente. Ou seja, qual destas potências acima aludidas, é a mais genérica, mais comum e universal? Ao que responderá ser a vida nutritiva... Como ele mesmo aduz

Retomando o princípio de investigação, digamos então que o animado distingue-se do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções

contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto puderem obter o alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da *psykê* subsiste (ARISTÓTELES, 2006, p.74).

Com isso, “Aristóteles não define de modo algum o que seja a vida; ele se restringe a decompô-la graças ao isolamento da função nutritiva, para em seguida reelaborá-la com uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas” (AGAMBEN, 2017a, p.28). Em outras palavras, o que ele faz é exclusivamente identificar a potência que de acordo com ele, seria o fundamento [*arché*] por meio do qual o viver pertenceria aos seres vivos. Tecnicamente falando, Aristóteles está se referindo a *zoé*; “vida nua” que para os gregos antigos “manifestava o simples viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses)”, e que é diferente de “*bíos*, que significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2015, p.13).<sup>7</sup> Ademais é este “simples viver comum a todos os viventes” [*zoé*] que no Ocidente se constitui como sendo o “ponto de partida” que falávamos há pouco.

Um dado importante aqui precisa começar a desdobrar-se. Estamos falando precisamente do fato de que para Aristóteles o fundamento da vida [*zoé*] não seja político [*bíos*]. O que no *O uso dos corpos*, levará Agamben a afirmar o seguinte:

Não se pode compreender de fato a dialética do fundamento, que define a ontologia ocidental de Aristóteles em diante, se não se compreende que ela funciona como uma exceção no sentido que acaba de ser visto. A estratégia é sempre a mesma: algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *arché* e fundamento (AGAMBEN, 2017b, p.296).

---

7. “Os gregos não tinham um termo único para exprimir o que entendemos pela palavra *vida*. Serviam-se de dois termos semântica e morfológicamente distintos: *zoé*, que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens ou deuses), e *bíos*, que significava forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2015, p.13). Tal informação é importante, pois a biopolítica se configura justamente pela operação que consiste na politização da vida nua – redução da *zoé* em *bíos*.

Destarte se faz importante que continuemos acompanhando esse recuo de Agamben até a antiguidade. Foi lá que para além das fontes gregas, ele encontrou a enigmática figura do direito romano arcaico, a qual acabamos de nos referir: o *homo sacer*; com quem dará prosseguimentos à suas análises da biopolítica. A saber, em Roma não era incomum que determinados tipos de crimes fossem passíveis da seguinte sanção: o indivíduo julgado poderia ter todos os direitos de cidadão cassados.

Curiosamente, este indivíduo que não mais possuía direitos de cidadão e por isso não dispunha mais de sua *bíos* [vida politicamente qualificada], mas, que fora reduzido através de sua expulsão da cidade à sua *zoé* [vida nua] era chamado *homo sacer* [homem sagrado].<sup>8</sup> E uma vez que já não gozava do estatuto de cidadão, tal sujeito poderia ser morto por qualquer pessoa sem que isso significasse crime; e não era pra menos, afinal do ponto de vista legal ele simplesmente não existia enquanto pessoa. No entanto, paradoxalmente, por ser publicamente considerado como sendo sagrado, o *homo sacer* não podia ser sacrificado em rituais religiosos.

Subtraído da esfera do direito humano sem que isso significasse estar inserido na esfera do direito divino, o *homo sacer* está incluso na sociedade através de uma exclusão inclusiva: excluído por ser insacrificável e incluído por ser matável. Trata-se, portanto de uma espécie de vida rebaixada a sua nudez, anima-

---

8. Em *O Espírito do Direito Romano*, Rudolf von Jhering diz as seguintes palavras - que citamos na íntegra, mesmo que em desacordo com a atual regra gramatical, tal como estão dispostas no livro cujo tradução em mãos data de 1943: “não era qualquer espécie de culpa considerada como um ultrage aos deuses, que tinha como conseqüência converter em sacer a quem a cometia. O delito, em geral, ultrajava os deuses; mas só certos delitos, segundo textos que nos foram legados, imprimiam êsse caráter a seus autores; por exemplo: a sevícia cometida pelos filhos contra seus pais, a traição do cliente para com o seu patrão, o desrespeito às lindes (?235) . Quando os historiadores posteriores atribuíam êsses casos às leis romanas (25C), eqüivalia designar os costumes da mais remota antiguidade. A República acrescentou outros casos nas *leges sacrae*; a ameaça de converter em sacer foi empregada, nesta época, como simples meio de obter um objetivo político, e, particularmente, para evitar, pelo temor que devia produzir, violação das concessões outorgadas aos plebeus” (JHERING, 1943, p.202).

lidade, isto é, à sua condição de meramente vivente, de ser biológico e mortal.<sup>9</sup>  
Afirma Agamben

Festo, no verbete *sacer mons* no seu tratado *Sobre o significado das palavras*, conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal. Logo após ter definido no Monte Sacro, que a plebe, no momento de sua secessão, havia consagrado a Júpiter, ele acrescenta: *At homo sacer is est, quem populos iudicavit ob maleficium; neque faz este eum immolari, sed qui occidi, parricidi nun damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit". Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet* (AGAMBEN, 2014, p.74).<sup>10</sup>

Esta é a vida nua do *homo sacer*; alguém que pode ser morto por qualquer um, mas que de forma alguma pode ser oferecido em louvor aos deuses por meio de sacrifícios religiosos. Conforme explicam as palavras de Eduardo Tergolina

---

9. Para Jhering “O *homo sacer* vivia em estado de proscrição religiosa e civil. Sujeito à vingança da divindade, a quem havia ultrajado com a sua má ação (254) (*sacer*), e excluído, por consequência da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quizesse. Ser *sacer* era haver incorrido em uma pena? Ao nosso vêr, não. Certamente, se se entender por pena um mal que se segue à perpetração de um delito, tornar-se *sacer* era a pena mais grave que imaginar se pôde, porque não há mal que esta situação não fizesse suportar; ela, de facto, constituía o último grau da perseguição e da humilhação. Ao inimigo, também, se privava do direito; mas o que agravava a posição do *homo sacer* era o elemento psicológico, ou seja a convicção de ser para os deuses e para os homens objeto de maldição, de execração e de aversão; um sêr nocivo, a quem se arremessava da comunidade dos homens às bestas fêras, evitado por todos. podendo julgar-se feliz se se encontrava com alguém que não considerasse, como ato meritório, tirar-lhe a vida; em uma palavra, era o sentimento da maldição que sobre ele pesava, e o estigma da proscrição que tornava a sua posição tão miserável quanto possível. A pena, segundo a idéia originária anteriormente indicada, não somente era um simples mal, mas tinha por fim purificar o delinquente, afim de reconciliá-lo com os deuses e os homens. No *homo sacer*, ao contrário, ainda que durasse a sua horrível situação por toda a vida, não conseguia nunca semelhante fim expiatório. Quem assim era maltratado, morria tal como vivia, *homo sacer*, irreconciliado com Deus e com os homens; a espada da justiça manchar-se-ia ao contacto de seu sangue, e como estava fora do direito, a lei penal dêle não se ocupava. O estado do *homo sacer* não se podia definir de outro módo, ao nosso ver, senão como o de um facínora, de um sacrílego, sem esperança de entrar na comunidade dos homens e da religião” (JEHRING, 1943, p.201-202).

10. “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado de sacro” (AGAMBEN, 2014, p.186).

Teixeira “Por meio da *consecratio*, faz-se passar algo da esfera do humano para a esfera do divino. De fato, não é o que ocorre com o *homo sacer*, sujeito à *sacratio*. A sacralidade determina uma expulsão deste do âmbito humano, todavia sem passar para o divino.” (TEIXEIRA, 2015, p.33).

Desta forma, para além da tradição antropológica que, mormente pensou [pensa?] o sacro a partir da clássica ambivalência da sacralidade [puro / impuro; sagrado / profano etc.] - tal como Freud com seu conceito de *tabu*, Durkheim e sua reflexão sobre o *fasto* e o *nefasto*, Otto e a dinâmica entre o *fascinante* e o *assombroso* -, Agamben chama-nos atenção para fato de que o sacro dilema do *homo sacer*, liga-se, sobretudo à exceção e violência dela oriunda, a qual ele está exposto. Por isso,

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humano e divino, ele abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender (AGAMBEN, 2014, p.84).<sup>11</sup>

Por isso sagrada é a vida que foi desnudada religiosamente por este poder. Separada das demais potências da *psykhê*, a vida que fora reduzida a sua nudez, agora se exhibe sem mais embaraço, claramente, como fundamento último do poder soberano.

---

11. Por habitar esse limiar “dentro-fora” do estamento jurídico-religioso, a condição de *homo sacer* possui estreita vinculação com o poder soberano. Sob a insígnia do bando, o Soberano por um lado está submetido ao ordenamento jurídico, tendo por isso de fazer passar todas as suas decisões e ações pelo crivo legal da lei, ao mesmo tempo em que por outro lado, lhe está autorizado, mediante realidades que ameacem a integridade de seu poder, de abandonar o Direito e em “nome da lei” praticar ilegalidades legais. Em outras palavras, como sugere a já clássica formulação de Carl Schmitt o “soberano é aquele que decide sobre o estado exceção” (SCHMITT, 2009, p.7). Ou, conforme explica Agamben, “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável é a vida que foi capturada nessa esfera” (AGAMBEN, 2014, p.85).

Tudo isso, para retomarmos nossa reflexão sobre a linguagem, e dizer que para Agamben, a ontologia aristotélica que vigora até hoje no Ocidente, é tributária daquela mesma lógica vigente na relação entre *phoné* e *logos*. Precisamente, trata-se da operação de exceção [inclusão via exclusão] coincidente com o gesto de manter a vida natural [*zoé*] que foi separada da vida política [*bíos*], submetida como fundamento [*arché*] de todo viver. Se na linguagem, a *infância* que fundamenta a língua [inclusão] foi tolhida [excluída] para que a história, o *logos* pudesse surgir, aqui é a vida nua que cumprirá às vezes de fundamento. Para Agamben, é esta forma de vida que amparará a biopolítica moderna, cuja uma das características principais é a cisão entre a *zoé* da *bíos*, ou para ficarmos com Aristóteles, a divisão entre potência nutritiva das potências da *psykhé*.

## Considerações finais

Enfim, para que não fiquemos presos a uma dicotomia estéril - armadilha que facilmente incorreríamos, acaso não compreendêssemos o elemento mágico-religioso constitutivo da linguagem e cultura humanas - que fundamenta ontologicamente a biopolítica, e que não obstante nos levaria a apostar em saídas secularizantes da religião -, Agamben quer nos chamar atenção à cisão em si mesma. Mais do que buscar, inutilmente, diga-se de passagem, resolver esse dilema relativo à condição ontológica / mágico-religiosa da biopolítica, lhe é importante não a perder de vista. Ou seja, é justamente por conta do dispositivo religioso de inclusão via exclusão, permanecer operando no interior de nossas democracias, em um nível mais profundo ainda no interior de nossa própria língua – sobre o qual não há nada que possamos fazer para suprimi-lo totalmente -, é que nós devemos estar atentos aos seus limites.

Para tanto, a fim de recobramos o estatuto profano dos nomes da cultura, até para que quem sabe com isso, consigamos evitar incorrer nos mais diversos dogmatismos e violências – como é o caso do *homosacer* -, se faz necessário mantermos a fissura da linguagem. Desta forma, arriscando-se no vazio que se para no humano, o humano do animal, quer dizer, investindo na vida mesma, mesmo que nua, Agamben pensa contrapor às trevas contemporâneas a potência infantil da língua.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: 2017a.
- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. São Paulo: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Ideia de prosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b
- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2014b.
- AGAMBEN, Giorgio. O fim do pensamento. Revista Terceira Margem, do Programa de Letras (Ciências da Literatura), da UFRJ, número 11, p.157-159.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. São Paulo: Autêntica, 2015
- AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: Ensaio e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012b.
- AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017b.
- ARISTÓTELES. *De anima*. São Paulo: Edições 34, 2006.
- JHERING, Rudolf von. *O Espírito do Direito Romano: Nas diversas fases de seu desenvolvimento*. Vol I. Rio de Janeiro: Alba, 1943.
- MOSE, Viviane. *Nietzsche e a Grande Política da Linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- OLIVEIRA, Cláudio. *A linguagem e a morte* (1982), 2008, in: *Nove abraços no inapreensível: Filosofia e Arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.
- TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2015.



## «Irmãos» nas Bíblias Hebraica e Septuaginta: Um estudo polissêmico?

«Brothers» in the Hebrew and Septuagint Bibles:  
A polysemic study?

*\*Romeu Leite Izidório*

### Resumo

A bíblia hebraica apresenta uma grande polissemia quando se trata de palavras que recebem maior destaque. Este é o caso do vocábulo «irmão», que aparece em primeiro lugar na sua acepção de «filho do mesmo pai e/ou da mesma mãe», também pode conter as realidades dos que «são parentes próximos, companheiros, amigos, da mesma raça ou nação e até como sinal de respeito e cordialidade devida àqueles a quem é devido respeito». Quanto à palavra «irmã», ainda que tenha um espectro mais reduzido, também vai além da conotação estrita. A bíblia grega, chamada dos LXX, mostra a diversidade de compreensão ao tentar elucidar alguns textos onde «irmão» poderia ser mal-entendido. Em todo caso, «irmão» tem a ver com «fraternidade, irmandade», seja através de laços sanguíneos ou não. O que se percebe claramente é, em nenhum dos textos estudados, o vocábulo «irmão», na bíblia hebraica, tem uma acepção que não seja clara, ou seja, ele não foi utilizado por falta de outro mais apropriado, e sim porque seu espectro linguístico comporta aquelas acepções.

**Palavras-chave:** Irmão/irmã; Bíblia Hebraica; Bíblia Grega; polissemia; espectro linguístico

\*Doutor em Teologia pela Pontificia Università S. Tommaso D'Aquino. Professor da Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI e da Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Contato: [PeRomeu@gmail.com](mailto:PeRomeu@gmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em

09.04.2022

Aprovado em

21.09.2022

Ano XXX - Nº 102

Mai - Ago 2022



PUC-SP

Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

The Hebrew bible shows up a very large polissemey when treat of words that receive greater proeminence. This is the case of the vocable «brother», which appears in the first place in its sense of «son of the same father and/or mother», can also contain the realities of those who «are close relatives, companios, friends, of the same race or nation and even as a sign of respect and cordiality due to those to whom respect is due». As for the word «sister», althourh it has a narrower spectrum, it also goes beyond the strict connotation. The Greek Bible, called the LXX, shows the diversity of understanding when trying to elucidate some texts where «brother» could be misunderstood. In any case, «brother» has to do with «fraternity, brotherhood», whether throug blood ties or not. What can be clearly seen it that, in none of the texts studied, the vocable «brother», in the Hebrew Bible, has a meaning that is not clear, that is, it was not used for lack of a more appropriate one, but because its linguistic spectrum includes those meanings.

**Keywords:** brother/sister; Hebrew Bible; Greek Bible; polissemey; linguistic spectrum

## Introdução

**P**ara falar sobre o vocábulo «irmão» nas Escrituras Hebraica e Grega, pode-se partir do princípio de que a fé judaica se propõe crer num Deus que cria os humanos por amor, ou dizendo de outra forma, por uma necessidade de amar. Essa mesma fé sugere que tais humanos tenham a missão de imitar a esse Deus nessa capacidade de amar e, assim, amem-se uns aos outros, vivendo como «irmãos».

Há um trecho do Gênesis que põe na boca de Deus a seguinte inferência: “Não é bom que o ser humano esteja só” (Gn 2,18). Essa proposição oferece uma chave de leitura para se compreender a criação dos humanos, que em sentido lato serão considerados irmãos, para terem relações cordiais, viver em concórdia. Continua o trecho afirmando, “vou fazer auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2,18) e, ao apresentar os seres vivos (animais) ao humano, este não encontra entre eles “auxiliar que lhe correspondesse” (Gn 2,20). Somente o humano corresponde plenamente ao humano.

A ligação deve e pode ser tão forte ao ponto de, ainda no Gênesis, assegurar-se que a harmonia une os humanos tornando-os “uma só carne” (Gn 2,22-24). A convivência parece ser o sentido mais básico da existência humana. No ato

de conviver harmonicamente está a semente da irmandade no mundo, duas pessoas que começam a se amar e convivem em harmonia. É possível afirmar com CARAVIAS (2015, p. 21-22) que: “Todos os humanos viemos de Deus. Todos somos filhos de Deus. Todos viemos de Adão. Ao criar o gênero humano de um só princípio pôs em nosso coração o desejo da irmandade. Fez-nos para que vivamos como irmãos. Fez-nos sociais”.

Pode-se afirmar que Deus criou o mundo dando as bases para que os humanos complementem sua criação, diz o texto bíblico que a função do humano é dupla: “cultivar e guardar” (Gn 2,15), modificando e mantendo, ao mesmo tempo. Percebe-se, portanto, que há realidades que precisam ser transformadas e outras que precisam ser preservadas, tendo em vista o bem do próprio humano em suas relações paritárias. Pode-se até dizer com SWEDENBORG (2009, p. 1449) que «irmão» é um termo para amor.

O escopo deste artigo é estudar os sentidos de «irmão» para perceber se esta palavra é utilizada nas bíblias hebraica e grega por falta de outra mais apropriada, ou se a sua utilização está dentro do seu campo semântico e, portanto, está ali porque é a mais apropriada naquele contexto.

## 1. «Irmão» na Bíblia Hebraica

A Bíblia hebraica, como todos os escritos religiosos, tem a característica da polissemia. Principalmente nos vocábulos que ganharam força e sentido maior nos tempos de oralidade e/ou escritura, vê-se o quão rico é um povo na sua cultura, aparecendo na sua língua a variedade e multiplicidade de sentidos das palavras. Para adentrar no mundo polissêmico de determinada palavra é de vital importância examinar o contexto para saber o significado preciso dela.

Quando não se leva em conta tal multiplicidade de sentidos, faz-se parecer que há univocidade em relação a como tratar tal ou qual vocábulo. Uma versão (tradução) precisa sempre ter em consideração o contexto, assim como a capacidade de flexibilidade daquela palavra em particular.

Uma das palavras fortes que moldam o imaginário religioso hebraico é  $\text{אָח}$ , cuja função básica consiste em apresentar o parentesco horizontal, comumente

traduzido por «irmão». Num dicionário bíblico é possível encontrar ao menos quatro acepções para este vocábulo hebraico, a saber, «irmão, parente, companheiro do mesmo local, amigo».

Como um homem poderia ter mais que uma mulher como esposa, às vezes fazia-se necessário dar outras informações (como em Dt 13,7: Se teu irmão – filho do teu pai ou da tua mãe ...) para que o vocábulo «irmão» fosse compreendido sem equívocos (WOLF, 1998, p. 49).

De acordo com a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) (In: Accordance Bible Software), este verbete comparece 630 vezes, sendo 296 vezes no singular, 333 no plural; 1 vez no plural aramaico (Esd 7,18) (JENNI, 1978, p. 167). Cerca de metade dos versículos estão em sentido alterado, representando classes, grupos, famílias; sempre ligados à raça ou parentesco por afinidade.

### **1.1. Outras acepções para «irmão»**

Como a família era alargada e compreendia mais do que pais e filhos naturais, até mesmo descendentes mais remotos também eram chamados de irmãos. É verdade que havia uma certa hierarquia, pois, “Nas famílias polígamas, os irmãos e irmãs uterinos eram mais próximos uns dos outros do que com os irmãos e irmãs consanguíneos” (MCKENZIE, 1984, p. 448), o que podia se estender até mesmo para os da mesma tribo ou nação (como em Dt 2,4.8; 23,8; 24,7). É o caso de Gn 9,25, onde há um vaticínio contra Canaã, dizendo que ele será escravo dos seus irmãos, e o vocábulo «irmão» corresponde aqui a «parente, da mesma nação». Também Moisés vai ao encontro de seus compatriotas em Ex 2,11, e as versões BHS e LXX trazem o equivalente ao português «irmão».

É a pertença ao povo de Israel que na maioria das vezes faz ver o aproveitamento de uma palavra que oferece significado translato apropriado, visto que “Um indivíduo torna-se representante de uma tribo ou povo e os relacionamentos entre tribos são descritos em termos de parentela” RINGGREN, 1988, p. 401) (é o caso de 1Sm 30,23; 2Sm 1,26; 19,13). Em Jz 1,3, Judá fala a Simeão, seu irmão, o que leva a crer que seja a tribo de um falando à outra tribo. Há membros da mesma nação que são chamados de «irmãos» (Nm 16,10: levitas; Jz 14,3: da-

nitás; Esd 3,2: sacerdotes). É possível até ser encontrado «colega» como versão portuguesa equivalente a «irmão» (2Rs 9,2), interessante que em Is 41,6 e Nm 8,26, mantém-se «irmão», ainda que tenha o mesmo sentido de 2Rs 9,2 (VINE, 2007, p. 142-143).

Em todo caso, não foi encontrado em nenhum dos versículos uma necessidade de utilização do termo por falta de um mais apropriado. O que acontece em alguns textos é haver a possibilidade de mais que uma interpretação, por exemplo, em Gn 49,5: “Simeão e Levi são irmãos, seus tratados são instrumentos de violência”, Simeão e Levi podem ser os irmãos carnis (sentido estrito) e/ou as duas tribos (sentido translato), as duas possibilidades são admissíveis tanto separadas quanto juntas (JENNI, 1978, p. 169).

### 1.1.1. «Compatriota»

Alguns textos mostram a ligação patente entre «compatriota» e «irmão», como é o caso de Gn 13,8; Lv 19,17; 25,25.35-36.39.47; Dt 15,12; 17,15. Nesses versículos “isso é particularmente verdadeiro em leis que lidam com questões familiares, nas quais a tradução parente é preferível a irmão” (HAMILTON, 2011, p. 336). Em Am 1,9.11, o problema entre membros de uma aliança é apresentado como sendo de «irmãos». O caso contra o povo de Edom está em conformidade com uma releitura de Dt 2,1-7, onde um povo «os filhos de Esaú» é considerado perigoso, ou, ao menos, deve ser temido. Vê-se em Ab 10 um vaticínio terrível contra esses «irmãos», serão exterminados.

Um exemplo sobre como tratar os compatriotas pode ser vislumbrado em Dt 22,2: “Se teu irmão não for teu vizinho, ou caso não o conheças [...]”. É inequívoco que o vocábulo «irmão» está em sentido translato e não pode ser confundido, afinal de contas, tendo por base as relações familiares daquele tempo no Oriente Médio, como poderia alguém não conhecer o seu irmão?

### 1.1.2. «Da mesma nação»

Em Ne 5,8, quando se fala da venda e do resgate dos judeus, estes são apresentados como «irmãos judeus». No mesmo sentido, tem-se Is 66,20 que diz:

“e de todas as nações trarão todos os vossos irmãos [...]”, assim como Jr 29,16: “[...] vossos irmãos que não foram deportados convosco” (RINGGREN, 1988, p. 402).

Ao alargar o conceito de «irmão» para conter toda uma nação ou povo, necessariamente aparecerá o dever de solidariedade (e.g. Lv 25,35-55; Dt 15), ao ponto de haver a exigência de ao menos duas testemunhas para que não haja falsidade contra o «irmão» (Dt 19,15-20) (RINGGREN, 1988, p. 406).

### 1.1.3. «Amigo»

Um texto muito conhecido é o que diz respeito à amizade de David por Jônatas e, nele, «irmão» corresponde a «amigo, que merece afeição», 2Sm 1,26: “Que sofrimento tenho por ti, meu irmão Jônatas. Tu tinhas para mim tanto encanto, a tua amizade me era mais cara do que o amor das mulheres”.

É verdade que o contrário também é possível, por exemplo, Jr 9,3 diz: “Que cada um se guarde de seu próximo, e não confieis em nenhum irmão; porque todo irmão só quer suplantar e todo próximo anda caluniando”, e em Jr 12,6 afirma: “Porque até os irmãos e a casa de teu pai, até eles te traíram! Até eles gritaram atrás de ti. Não confies neles quando te falarem coisas boas”. Também Jó 6,15 deixa claro que «irmãos» podem ser traiçoeiros, e Is 66,5 afirma que os «irmãos» que odeiam ficarão envergonhados. Deve-se ser cuidadoso porque o que semeia discórdia entre irmãos prática abominação aos olhos do Senhor (Pr 6,19) (RINGGREN, 1988, p. 406-407).

### 1.1.4. «Aliado»

Somente em poucos casos é possível notar que, por diplomacia ou cortesia, foi utilizado «irmão» para com um seu igual de sua ou outra raça (Gn 29,4; 1Rs 20,32-33). É o caso, também, de Gn 19,6-7; Nm 20,14; 1Rs 9,13, nos quais a acepção dá a entender que se trata de «aliados»; o mesmo acontece na Bíblia Grega, 1Mc 12,6; 14,20.40 são textos que apresentam a palavra «irmão» ao fazer menção a povos vizinhos ou aliados. Ao que tudo indica, a maior possibilidade é que estes aliados são do grupo «dos outros», que, naquele momento, é melhor que esteja favorável e não contrário àquilo que o falante deseja.

É possível que as relações de vassalagem tenham criado a ligação com o termo «irmão» com a acepção de inferioridade, o «irmão» aqui é o «vassalo» (2Sm 8,13-14; 1Rs 11,15-16; Gn 25,21-23). FISHBANE (1970, p. 315) afirma que “A subjugação de Edom como vassalo de David em 2Sm 8,13-14, ou de Salomão em 1Rs 11,15-17, pode ser o pano de fundo do termo אָח (vassalo) em conexão com Edom, tanto quanto para a etiologia retroprojetada nas narrativas patriarcais (Gn 25,21-23)”.

Pode-se dizer com RINGGREN (1988, p. 406) que “Quando o conceito de irmão se amplia até abraçar todos os membros da tribo e do povo, alarga-se também o dever de solidariedade”. Por esse motivo, é possível afirmar que o conceito mais próprio e alargado para o vocábulo «irmão» é «parceiro» e seus correlatos.

### 1.1.5. Em expressões com אִישׁ

Há uma expressão hebraica, אִישׁ אָחִיו (Gn 9,5; Jl 2,8; Zc 7,10); tem-se também אִישׁ תְּעַל אָחִיו (Gn 13,11), אִישׁ לְאָחִיו (Gn 26,31; Jr 34,17), אִישׁ אֶל-אָחִיו (Gn 37,19; 42,21; Ex 16,15; 25,20; 37,9; Nm 14,4; 2Rs 7,6; Jr 13,14; 23,35; 25,26; Ez 24,23), אִישׁ אֶת-אָחִיו (Ex 10,23; Lv 25,14; Jr 31,34; Ez 33,30; Zc 7,9), אִישׁ כְּאָחִיו (Lv 7,10; Ez 47,14); אִישׁ בְּאָחִיו (Lv 25,46; 26,37; Ne 5,7; Is 3,6; 19,2; Ez 38,21; Ml 2,10), אִישׁ וְאָחִיו (Dt 25,11; Ez 4,17), אִישׁ אֶת-אָחִיהוּ (Mq 7,2), אִישׁ תְּאָחִיו (Ne 4,13), אִישׁ בְּאָחִיהוּ (Jó 41,9); assim como no feminino, אֶל-אָחֻתָּהּ (Ex 26,3.5s.17; Ez 1,9; 3,13) (JENNI, 1978, p. 171), que na versão em português não é apresentada como contendo «irmão», e que pode ajudar a compreender a extensão do vocábulo, onde simplesmente torna-se «homem, vizinho, um e outro».

A exceção está em Gn 13,8, sem o sufixo (אָחִים אֶחָדִים), onde a versão portuguesa traz «irmão» e não «homem», representando «aliado». A título de informação, é possível que as passagens de Mt 5,22; 18,35 tenham essa mesma acepção de «simplesmente um humano» (MCKENZIE, 1984, p. 448).

### 1.1.6. Relacionado a figuras não humanas

O modo mais distante daquele original de fraterno carnal é apresenta-

do quando comparado com figuras não humanas, por exemplo, em Jó 17,14: “[...] ao verme: ‘Tu és minha mãe e minha irmã’”; em 30,29: “Tornei-me irmão dos chacais [...]” (JENNI, 1978, p. 171). É possível perceber o valor totalmente simbólico para a aceção e compreensão do vocábulo «irmão» no livro dos Provérbios, onde se lê: “O homem preguiçoso no seu trabalho é irmão do destruidor” (Pr 18,9).

## 2. «Irmão» na versão grega dos LXX

A Bíblia grega *Septuaginta* (LXX) de Ralphs (In: Accordance Bible Software), utiliza o lexema ἀδελφός 851 vezes. Nem sempre havendo correspondência com o אָח hebraico (faz-se necessário dizer que cada língua possui a sua versão, e o transportar de uma língua para outra, pode ser chamado de tradução).

A LXX em relação à BHS, incluiu ἀδελφός em: Gn 29,1; 33,1.14; 43,16; 46,20; Ex 7,7.9.19; 8,1; 29,5; Lv 25,49; Jz 5,14; 2Sm 13,16; 15,34; 1Rs 16,22; 2Rs 1,18; 1Cr 4,12; Ne 12,12; omitiu uma versão para אָח em: Gn 27,44; 50,18; Ex 28,4; 37,9; Lv 7,10; Dt 25,6; 1Sm 1,17-18.22.28; 30,23; 1Cr 1,19; Ne 4,17; 11,13.17; 12,9; Jr (BH 29,16); 41,9 (BH 34,9).17 (BH 34,17); Ez 18,18; Esl 10,3; Pr 18,24; entendeu אָח como πλησίον (vizinho) em: Gn 26,31; Lv 25,14; Mq 7,2; como αὐτός (ele) em: Gn 50,17; como ἕτερος (outro) em: Ex 16,15; Nm 14,4; como ἀλλήλων (uns aos outros) em: Ex 25,20; como πατήρ (pai) em: 1Cr 4,11; como ἀδελφιδός (irmãozinho) em: Ct 8,1; como ἐγγύτατοι (próximos) em Lv 19,17; Jó 6,15; como Αχισαμαι (nome de pessoa) em 1Cr 2,32; entendeu outros vocábulos hebraicos como ἀδελφός: אָח em Gn 43,33; אָחִי em Gn 50,22; אָח em Ex 22,24; אָחִי em 2Sm 6,3.4; 1Cr 8,14.31; 9,37; 13,7; אָחִי em 2Sm 14,6; אָחִי em 2Rs 11,2; אָחִי em 1Cr 2,25; אָחִי em 2Cr 35,14; אָחִי em Ct 5,1; אָחִי em Ez 16,45; אָחִי como θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ em Ex 6,20; e, אָחִי como ἀδελφοῦ Πηγαβ em 1Cr 4,8.

Embora não haja sempre uma correlação linguística literal, pode-se perceber na maioria dos versículos um intercâmbio de ideias que geram semelhanças, ou de outra forma, há grande analogia da versão grega dos LXX com a hebraica da BHS interpretando «irmão» de modo mais extensivo.

Em diversos casos há uma tentativa da versão grega de elucidar algum mal-



-entendido que a versão hebraica podia suscitar, por exemplo, quando a BHS utiliza  $\text{יִחְבֵּל לְאָחִיו}$  (um homem ao seu irmão), a LXX apresenta  $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \tau\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu$  (Is 9,19),  $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \tau\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu$  (2Rs 7,6),  $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \tau\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu$  (Jr 13,14),  $\epsilon\kappa\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma \tau\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu$  (Gn 37,19; 42,21; Jr 23,35; 32,26; Ez 24,23),  $\tau\omicron\nu\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu$  (Gn 42,28),  $\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma \tau\omega\epsilon\tau\epsilon\rho\omega$  (Ex 16,15; Nm 14,4),  $\epsilon\iota\varsigma \alpha\lambda\lambda\eta\lambda\alpha$  (Ex 25,20).

A própria BHS, em alguns casos, para diferenciar de um sentido mais amplo, acrescenta uma especificação, como em Gn 27,29: teus irmãos, filhos de tua mãe; 37,27: nosso irmão, da mesma carne que nós; 42,13: irmãos, filhos de um mesmo homem; 42,32: irmãos, filhos de um mesmo pai; Dt 13,7: teu irmão, filho do teu pai ou da tua mãe; Jz 8,19; Sl 69,9: meus irmãos, filhos de minha mãe; Sl 50,20: teu irmão, filho de tua mãe (JENNI, 1978, p. 168).

### 2.1. O caso «ἀδελφιδός»

No livro Cântico dos Cânticos, há um caso especial para fazer versão da palavra hebraica  $\text{חֵבֵן}$ . Percebe-se que na versão grega, o amado pode ser caracterizado como um irmãozinho, um irmão querido.

Em 27 versículos, por 33 vezes, o hebraico correspondente a «amado,  $\text{חֵבֵן}$ » é vertido ao grego como «ἀδελφιδός, irmão mais novo, amado», e ao português com «amado».

Somente num versículo, Ct 8,1: “Ah! Se fosses meu irmão, amamentado aos seios a minha mãe! Encontrando-te fora, eu te beijaria, sem ninguém me desprezar;”, o grego «ἀδελφιδός» corresponde ao hebraico « $\text{חֵבֵן}$ ». Nesse caso específico, não deixando dúvidas para o fato de que no contexto, a palavra «irmão» é a mais apropriada, pois o que a amada está apresentando é uma relação com o amado que, por algum motivo alheio à sua vontade, não está sendo aceita; com suas palavras, “se fosses meu irmão [...] eu te beijaria, sem ninguém me desprezar”.

Vale a pena fazer notar que, nas diversas aparições de ἀδελφιδός (Ct 1,13-14.16; 2,3.8-10.16-17; 4,16; 5,2.4-6.8-10.16; 6,1-3; 7,10-12.14; 8,5.14) tem-se o «amado» sendo apresentado com diversos adjetivos que vão detalhando o cari-

nho da amada para com ele.

### 3. O vocábulo «irmã»

Com relação ao verbete «irmã», na BHS comparece 114 vezes e tem como correlação básica no hebraico o verbete «אִימָה», sendo 105 vezes no singular e 9 no plural (JENNI, 1978, p. 167), e no grego «ἀδελφή», que na LXX tem 109 ocorrências.

Além de «irmã», pode também corresponder a «parente, amada» (e.g. Pr 7,4: no sentido de parente próxima, amiga achegada). Particularmente, em Cântico dos Cânticos, corresponde como paralelo a «noiva, esposa, amada» por cinco vezes (e.g. Ct 4,9-10.12; 5,1-2). Não somente em Cântico dos Cânticos, mas também no livro de Tobias (Bíblia Grega), pode-se ver irmã como esposa, “[...] irmã [nestes textos] é reconhecidamente um termo afetuososo – novamente encontrado em Tb 5,21; 7,15 [; 8,4.7], em que Tobias e Raguel dirigiram-se às suas esposas Ana e Edna como irmãs. Comparar também com as adições a Ester nas quais o rei confortou Ester com as palavras: ‘eu sou teu irmão, tenha bom ânimo’ [Est 5,1f]” (HAMILTON, 2011, p. 343).

Tanto «irmão» quanto «irmã» quando utilizados nos lamentos fúnebres, possivelmente têm a função primária de exprimir a afeição ao defunto (1Rs 13,30: “Depositou o cadáver no seu próprio túmulo e pranteou-o dizendo: ‘Ai, meu irmão!’”; Jr 22,18: “Por isso assim disse Iahweh a respeito de Joaquim, filho de Josias, rei de Judá. Não o lamentarão: ‘Ai meu irmão! Ai minha irmã!’”) (RINGGREN, 1988, p. 404).

Dentre as muitas possibilidades, há o sentido translato utilizado para cidades, como, por exemplo, em Jr 3,7 (Israel e Judá são chamadas «irmãs») e Ez 16,46 (Jerusalém é chamada irmã de Samaria e de Sodoma). Também em Ez 23 há a metáfora de «irmãs» para Israel e Judá (HAMILTON, 2011, p. 343).

## 4. «Irmão» como parte de outros nomes

### 4.1. Derivativo do hebraico

Um dos derivativos de «אָח» é «irmandade / fraternidade, אִימָה», um hapax

legomena em Zc 11,14: “[...] para romper a fraternidade entre Judá e Israel”. A versão dos LXX entendeu essa palavra em outra acepção, como «relação, κατάσχεσις» (nas outras 67 vezes que este termo grego é utilizado, sua acepção é de «posseção, patrimônio»).

Outro vocábulo formado a partir de «חא» é «חאאמ, חאחא», também hapax legomena em 1Cr 7,19, versionado no português como “[...] Ain [...]”, nome próprio.

É apresentada agora uma lista com os diversos nomes próprios e a referência a seus respectivos textos: «חאמא, Aimã» (Nm 13,22; Js 15,14; Jz 1,10; 1Cr 9,17); «חאמא, Aquisamec» (Ex 31,6; 35,34; 38,23); «חאעזר, Aiezer» (Nm 1,12; 2,25; 7,66.71; 10,25; 1Cr 12,2); «חאירא, Aíra» (Nm 1,15; 2,29; 7,78.83; 10,27); «חאירא / חאירא, Airam / Airamita» (Nm 26,38); «חאיהא, Aiud» (Nm 34,27); «חאיהא, Aías» (1Sm 14,3.18; 1Rs 4,3; 11,29-30; 12,15; 14,2.4; 15,27.29.33; 21,22; 2Rs 9,9; Ne 10,26; 1Cr 2,25; 8,7; 11,36; 26,20; 2Cr 9,29); «חאיהא, Aías» (1Rs 14,4-6.18; 2Cr 10,15); «חאטוב, Aquitob» (1Sm 14,3; 22,9.11.12.20; 2Sm 8,17; Esd 7,2; Ne 11,11; 1Cr 5,33-34.37-38; 6,37; 9,11; 18,16); «חאינואם, Aquinoam» (1Sm 14,50; 25,43; 27,3; 30,5; 2Sm 2,2; 3,2; 1Cr 3,1); «חאמא, Aquimaás» (1Sm 14,50; 2Sm 15,27.36; 17,17.20; 18,19.22-23.27-29; 1Rs 4,15; 1Cr 5,35; 6,38); «חאמא, Aquimelec» (1Sm 21,1.2.8; 22,9.11.14.16.20.26; 26,6; 30,7; 2Sm 8,17; Sl 52,2; 1Cr 24,3.6.31); «חאילוד, Ailud» (2Sm 8,16; 20,24; 1Rs 4,3.12; 1Cr 18,15); «חאיתפל, Aquitofel» (2Sm 15,12; 15,31.34; 16,15.20-21.23; 17,1.6-7.14-15.21.23; 23,34; 1Cr 27,33-34); «חאמא, Aiam» (2Sm 23,33; 1Cr 11,35); «חאישא, Aisar» (1Rs 4,6); «חאנדאב, Ainadab» (1Rs 4,14); «חאקאם, Aicam» (2Rs 22,12.14; 25,22; Jr 26,24; 39,14; 40,5-7.9.11.14.16; 41,1-2.6.10.16.18; 43,6; 2Cr 34,20); «חא, Ai» (1Cr 5,15; 7,34); «חאמא, Aquimot» (1Cr 6,10); «חאישאר, Aisaar» (1Cr 7,10).

## 4.2. Derivativo do grego

Nos livros de Macabeus, por 7 vezes (1Mc 12,10.17; 4Mc 9,23; 10,3.15; 13,19.27), faz-se notar o vocábulo «ἀδελφότης, fraternidade, afeto fraterno». Utilizado no primeiro livro de forma metafórica para indicar vínculos estreitos que unem os povos, e no seu sentido estrito de afeto fraterno carnal no quarto livro.

Uma única vez, no quarto livro dos Macabeus (4Mc 13,9), surge o advérbio «ἀδελφικῶς, como irmãos, fraternalmente». Assim como o advérbio «ἀδελφοπρεπῶς, como convém a um irmão», formado pela junção com «πρέπω» e que aparece somente em 4Mc 10,12. Unido a «φίλος» tem-se: «φιλαδέλφος, amigo do irmão, laço fraternal» (2Mc 15,14; 4Mc 13,21; 15,10) e «φιλαδελφία, amor fraterno» (4Mc 13,23.26; 14,1). Há também Sb 10,3, onde o vocábulo «ἀδελφός» é ligado a «κτείνω» e faz surgir o adjetivo «ἀδελφοκτόνος, fratricida».

## Conclusão

Como acontece em qualquer língua, palavras, ou melhor dizendo, entidades linguísticas, são utilizadas tanto em sentido estrito quanto extensivamente. No caso de «irmão, irmã», a Sagrada Escritura em suas versões hebraica e grega, oferece recursos para se perceber que este vocábulo tem acepção normal, significando, do mesmo ventre, da mesma raça, da mesma nação; também, alguém que naquele momento tem a ver com o falante.

Desde há muito que se tenta inculcar que não havia palavras suficientes para representar as diversas manifestações familiares e, por isso, a palavra «irmão» (נָח) seria uma espécie de palavra coringa. Poder-se-ia dizer com os Provérbios: “Em toda ocasião ama o amigo, um irmão nasce para o perigo” (Pr 17,17). Este é um tipo de texto que mostra a multiplicidade de sentidos de uma palavra tão comum como «irmão». Um versículo como este mostra que é possível saber quando a palavra está sendo utilizada de modo conotativo ou ficar na sua denotação. «Irmão» aqui tem sentido translato sem sombra de dúvidas.

Nas pesquisas, na Bíblias Hebraica e Grega, não há corroboração para tais ideias. Pelo contrário, a palavra «irmão» é utilizada de modo inequívoco como correspondente a filhos de um mesmo casal, ou de um dos cônjuges, assim como aqueles que são próximos por consanguinidade, ou até mesmo por afinidade. Embora sendo tão aberto o espectro semântico -salvo raríssima exceção como é o caso de Jz 1,13 onde Judá e Simeão são apresentados como «irmãos», o que pode significar tanto irmãos de sangue quanto de tribo- não deixa margem para dúvidas ou discussões.

Pode-se fechar esse estudo com uma palavra sobre a pergunta de Cain:

“Acaso sou guarda do meu irmão?” (Gn 4,9). Neste mundo, chamado de casa comum, os cristãos creem que o seu Deus é Pai de todos, o que faz dos humanos irmãos entre si. Nesse sentido, uma resposta possível para a interrogação do Cain torna-se admissível quando é do tipo: “Sim, com certeza!”. Uma fraternidade universal faz parte do projeto maior de humanidade, a corresponsabilidade é exigência basilar para uma vida plenamente vivida.

O ideal do iluminismo francês de liberdade, igualdade e fraternidade, apresenta o triângulo que se torna imprescindível para uma ética libertadora que incida na realidade concreta. Foi apresentada a fraternidade através do vocábulo «irmão» que pode despertar as consciências para uma superação das ideologias que tentam enclausurar o «irmão» e não se abrir para a superação das divisões que as sociedades propõem.

Que fique nas mentes e corações a máxima de Paulo em Rm 13,8.10: “Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois que ama o outro cumpriu a Lei. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude de Lei”. Que o «irmão», chamado aqui de «o outro», «o próximo» e o seu bem, seja a baliza para a convivialidade.

Para terminar, que valha a máxima evangélica do “todos vós sois irmãos” (Mt 23,8). O bispo CIPOLLINI (2022), diz: “O mandamento central do cristianismo é o mandamento do amor, deixado por Jesus e vivido por Ele. O amor se traduz na vida cotidiana em fraternidade e solidariedade. A fraternidade é a essência da vida cristã! É olhar e cuidar do próximo, acolher sem julgamento, doar sem interesse e sentir a dor do outro como se fosse própria. A fraternidade se baseia na fé de que Deus é pai de todos, por isso somos todos irmãos”.

## Referências

ACCORDANCE Bible Software, Version 13.3.2.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

CARAVIAS, José Luis. **Vivir como Hermanos**. Reflexiones bíblicas sobre la hermandad, Madrid: PPC, 2015.

CIPOLLINI, Pedro Carlos. **Educar para a Fraternidade**. Disponível em: <<https://www.diocesesa.org.br/2022/03/17/educar-para-a-fraternidade>>.

acesso em 25 mar. 2022.

- FISHBANE, Michael. The Treaty Background of Amos 1:11 and Related Matters. In: **Journal of Biblical Literature**, vol. 89, nº 3, pp. 313-318, sep. 1970. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3263501>>. Acesso em 23 nov. 2015.
- HAMILTON, Victor P. תנ"ך. In: VAN GEMEREN, Willem A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1.
- HAMILTON, Victor P. תנ"ך. In: VAN GEMEREN, Willem A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1.
- JENNI, Ernst. תנ"ך. In: JENNI, ERNST; WESTERMANN, Claus (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. I.
- MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1984<sup>6</sup>.
- RINGGREN, Helmer. תנ"ך. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (Orgs.). **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. Brescia: Paideia, 1988. v. I.
- SWEDENBORG, Emanuel. (1688-1872), **Arcana Coelestia**. The heavenly arcana contained in the Holy Scripture or Word of the Lord unfolded, beginning with the book of Genesis (Numbers 2145-2893), Pennsylvania: Swedenborg Foundation, 2009. v. 3.
- VINE, W. E. **Diccionario Expositivo de palabras del Antiguo y Nuevo Testamento exhaustivo de VINE**. Nashville: Grupo Nelson, 2007.
- WOLF, Herbert. תנ"ך. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

## Uma breve análise exegetica de Nm 10,29-32

A brief exegetical analysis of Nm 10,29-32

*\*Leonardo Agostini Fernandes*

*\*\*Luiz Henrique Lucas Barbosa*

### Resumo

O Livro de Números parece não receber a mesma atenção que os demais livros da Torá. Existem bons comentários, mas poucos artigos. Nesse sentido, um estudo sobre Nm 10,29-32 pode trazer alguma contribuição, em particular sobre o tema da súplica com promessa de recompensa que não é estranho ao livro. No texto em foco, encontra-se o diálogo entre Moisés e Hobab, na iminência da partida do Sinai rumo a Canaã. Moisés pede que Hobab sirva de guia na travessia pelo deserto. O vínculo, a denominação do sogro de Moisés e a utilidade a ele atribuída são questões relevantes e trabalhadas na análise, indagando ainda sobre a presença divina como guia pelo deserto através da Arca da Aliança e da Nuvem. Se YHWH já é o guia, por que a súplica para que um membro do clã de Raguel dos madianitas lhes direcione pelas rotas do deserto? Este artigo, adotando abordagens diacrônicas e sincrônicas, subdivide-se em tradução segmentada e notas de crítica textual, delimitação, estrutura e gênero literário, seguido de um comentário às seções adotadas. Nm 10,29-32 atesta que perícia humana não anula a condução divina, mas a integra.

**Palavras-chave:** Livro de Números; Liderança; Marcha pelo deserto; Mediação; Parentesco.

\*Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG-Roma). Professor de Sagrada Escritura do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: [laf2007@puc-rio.br](mailto:laf2007@puc-rio.br)

\*\*Doutorando em Direito pela Universidad de Buenos Ares. Contato: [luizhlbarbosa@hotmail.com](mailto:luizhlbarbosa@hotmail.com)

Revista de Cultura  
Teológica

Texto enviado em  
26.06.2022

Aprovado em  
21.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP

## Abstract

The Book of Numbers does not seem to receive the same attention as the other books of the Torah. There are good comments, but few articles. In this sense, a study on Nm 10,29-32 may bring some contribution, in particular on the subject of supplication with a promise of reward that is no stranger to the book. In the text in focus, there is the dialogue between Moses and Hobab, on the imminence of the departure from Sinai towards Canaan. Moses asks Hobab to serve as a guide in the crossing of the desert. The bond, the denomination of Moses' father-in-law and the usefulness attributed to him are relevant and crafted questions in the analysis, also asking about the divine presence as a guide through the desert by the Ark of the Covenant and the Cloud. If YHWH is already the guide, why the supplication for a member of the Raguel clan of the madianites to direct them through desert routes? This article, adopting diachronic and synchronic approaches, is subdivided into segmented translation and notes of textual criticism, delimitation, structure and literary genre, followed by a comment to the sections adopted. Nm 10,29-32 attests that human expertise does not nullify the divine conduction but integrates it.

**Keywords:** Book of Numbers; Leadership; March through the desert; Mediation; Kinship

## Introdução

O leitor, ao se deparar com Nm 10,29-32, percebe que essa seção parece interromper o relato dos preparativos para a retomada da marcha pela qual os filhos de Israel, ao deixar o Monte Sinai, chegarão aos confins de Canaã (L'HEUREUX, p. 205). Trata-se de uma interrupção, pois verifica-se a mudança de personagens e de elementos léxico-sintáticos. Ainda que o ambiente geográfico continue o mesmo e, indiretamente, se mantenha a temática da partida, parece haver indícios de que Nm 10,29-32 se trata de uma inserção redacional.

O sogro de Moisés é apresentado em Nm 10,29-32 pelo nome de Hobab, assim como ocorre em Jz 1,16; 4,11. Em Ex 3,1; 4,18 ele é denominado Jetro e em Ex 2,18 por Reuel ou Raguel. Isso dificulta a identificação precisa do personagem. Em Nm 10,29-32 poderia ser o sogro de Moisés ou, talvez, outro parente de Séfora, esposa de Moisés (Ex 2,23; 4,20).

Contudo, também sobre a esposa de Moisés paira outra dúvida, pois na murmuração de Maria e Aarão contra Moisés, o narrador afirma que se deveu à



mulher cuchita que havia tomado por esposa (Nm 12,1). A razão do pedido de Moisés a Hobab parece justificável, visto que seria um guia experiente pelas rotas do deserto.

O pedido de Moisés a Hobab, porém, causa perplexidade, pois os filhos de Israel já estavam sendo conduzidos pela Nuvem de YHWH desde a saída do Egito (Ex 13,21-22). Após YHWH “adentrar” na tenda da reunião (Ex 40,34-35), a nuvem passou a indicar o momento de acampar como o de levantar acampamento (Ex 40,36-38). A ação de YHWH, pela nuvem, não apenas serviria, por certo, para indicar a direção a ser tomada, mas, também, os riscos a serem evitados. Nesse sentido, o pedido de Moisés a Hobab, um não israelita, é bastante estranho, pois cria certa concorrência com YHWH.

Ainda que incoerente, Moisés fez o convite ao “parente” madianita. Mais desconcertante é a recusa de Hobab. Parece inicialmente uma atitude de desprezo à oferta de ser agraciado, mas ao mesmo tempo poderia indicar outras possibilidades, inclusive a literal compreensão de que se sentiria mais confortável retornando para sua parentela e propriedades em Madiã.

Diante da recusa de Hobab, Moisés insiste em tom de súplica, ignorando ou dando a entender que a presença da Nuvem não fosse suficiente para guiar os filhos de Israel pelo deserto. Se antes Moisés fora discreto na tentativa de convencer Hobab a acompanhá-los, agora ele é bastante claro em seus objetivos. Hobab é visto como os “olhos” que o povo em marcha vai precisar durante a travessia pelo deserto.

Para tornar a insistência no convite irrecusável, Moisés promete dar a Hobab os mesmos benefícios reservados aos filhos de Israel. Isso implicaria em presença estrangeira e convivência territorial futura em Canaã.<sup>1</sup>

De qualquer forma, Nm 10,29-32 provoca várias perguntas que este artigo pretende, ainda que de forma modesta, oferecer algumas repostas. Busca-se compreender a narrativa desse breve relato que, por sua vez, contém riquezas literárias e teológicas.

---

1. Este elemento pode ter ocorrido de forma pacífica até o início da monarquia e, assim, teria a sua base nesse episódio aos pés do Sinai (PITKEANEN, 2018, p. 104).

# 1. Tradução segmentada e notas de crítica textual

## 1.1. Tradução

|  |     |  |
|--|-----|--|
| E disse Moisés a Hobab, filho de Reuel, o madianita, sogro[a] de Moisés: | 29a | וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן־רְעוּבֵן הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה |
| “Nós estamos partindo para o lugar                                       | 29b | נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל־הַמָּקוֹם                                 |
| ao qual disse-lhe YHWH:  | 29c | אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֵתוֹ  |
| ‘Darei para vós!’  | 29d | אֵתוֹ לָכֶם  |
| Vem[b] conosco   | 29e | לָקֵה אִתָּנוּ   |
| e te beneficiaremos,   | 29f | וְהִטַּבְנוּ לָךְ  |
| porque YHWH falou bem sobre Israel.”                                     | 29g | כִּי־יְהוָה דִּבְרָטוֹב עַל־יִשְׂרָאֵל:                          |
| Mas [Hobab] lhe respondeu:   | 30a | וַיֹּאמֶר אֵלָיו   |
| “Não irei,   | 30b | לֹא אֵלֶיךָ  |
| pois para minha terra e para meus parentes caminharei”.                  | 30c | כִּי אִם־אֶל־אֲרָצִי וְאֶל־מוֹלְדֹתַי אֵלֶיךָ:                   |
| Então [Moisés] replicou:   | 31a | וַיֹּאמֶר  |
| “Por favor não nos deixe,  | 31b | אֶל־נָא תַעֲזֹב אִתָּנוּ   |
| pois [a-sabes onde acamparemos-a][b] no deserto                          | 31c | כִּי עַל־כֵּן יִדְעֶמָּה חַתְּמוּנוּ בַּמִּדְבָּר                |
| e serás nossos olhos[c].   | 31d | וְהָיִיתָ לָנוּ לְעֵינָיִם:                                      |
| E acontecerá, se fores conosco,  | 32a | וְהָיָה כִּי־תִלְךָ עִמָּנוּ                                     |
| que aquele bem, com o qual YHWH nos beneficiar,                          | 32b | וְהָיָה הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יִיטִיב יְהוָה עִמָּנוּ            |
| beneficiaremos a ti.”  | 32c | וְהִטַּבְנוּ לָךְ:   |

## 1.2 Notas de crítica

v. 29a<sup>[a]</sup>: Onde no Texto Massorético Leningradense TM<sup>L</sup> está חֹתֵן (sogro), a variante sugere ser lido חָתָן, substantivo que pode ser traduzido por “genro”, “cunhado” ou “algun parente” (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1907, p. 368; GESENIUS, 1979, p. 315). Não há, no aparato da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS<sup>ap</sup>), menção a algum manuscrito que apoie a sugestão. Além do mais, a raiz חתן pode ser usada para qualquer relação de afinidade entre o personagem e os

parentes da esposa, ou mesmo um genro. Não se tem certeza sobre o possível uso do substantivo para representar um genro ou um cunhado de Moisés, pois Ex 2,21-22; 18,4 se restringem a noticiar que ele teve dois filhos: Gerson e Eliezer, não informando a existência e o nome de alguma filha, tampouco os nomes dos possíveis maridos das outras irmãs de Séfora. A variante traz apenas uma sugestão, sem fornecer base em manuscritos que a sustentem, permitindo que se mantenha a lição presente no TM<sup>L</sup>.

v. 29e<sup>[b]</sup>: O Pentateuco Samaritano, no lugar de כָּלְךָ, traz לְךָ, forma abreviada do imperativo de הלך. Do ponto de vista gramatical, לְךָ é mais frequente que כָּלְךָ, apesar da preferência por esta forma que seria mais condizente com a gramática (JOÛON; MURAOKA, 2006, §103f). Na verdade, as formas são sinônimas (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1907, p. 539). A forma mais breve é preferível quando se trata do imperativo no singular (GESENIUS, 1979, p. 439). BHS<sup>ap</sup> fornece apenas uma grafia diferente possível. Visto que o TM<sup>L</sup> traz a forma comum e de acordo com a gramática, não há razão para assumir a variante.

v. 31c<sup>[a-a]</sup>: Onde o TM<sup>L</sup> traz, “sabes onde acamparemos” (וְיָדַעְתָּ אֵיפֹה נִחֲנֶנּוּ), a LXX, considerada original, traz “estavas conosco” ou “eras um de nós” (ἦσθα μεθ’ ἡμῶν). Há, igualmente, uma variante explicativa no Targum e no Targum do Pseudo-Jonatas: “sabias como ser habitante” (KAUFMAN, 2004/2005, n.p). Embora a LXX seja mais antiga que o TM<sup>L</sup> e os dois textos targúmicos também contenham variantes, não há falta de sentido na lição do TM<sup>L</sup>. Além disso, o Pentateuco Samaritano conservou a raiz “acampar” (נחג); e a Vulgata traz “deve-mos pôr acampamento” (*castra ponere debeamus*), dados que apoiam o TM<sup>L</sup>, no qual se conserva o contexto do diálogo e seu objetivo.

v. 31c<sup>[b]</sup>: O Pentateuco Samaritano, no lugar de “onde devemos acampar” (וְיָדַעְתָּ) do TM<sup>L</sup>, traz וְיָדַעְתָּ. Não há menção a outra tradição que ampare essa variante. No TM<sup>L</sup>, trata-se ainda de um *hápax legómenon*, não havendo como comparar o uso desse verbo no infinitivo constructo com outros textos. No Pentateuco Samaritano, o uso da *mater lectionis* (י), na formulação verbal, causa dificuldade ainda maior. Ao se comparar com a LXX (ἦσθα μεθ’ ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ) e a Vulgata (*per desertum castra ponere debeamus*), nota-se que se está apenas dian-

te de uma tradição diferente, mas difícil de ser admitida como possível e sem base nas outras lições textuais. A formulação do TM<sup>L</sup>, ainda que seja um *hápax*, não causa problemas na compreensão.

v. 31d<sup>[e]</sup>: Onde o TM<sup>L</sup> trouxe “nossos olhos” (לְעֵינֵינוּ), a LXX preferiu “anção” (πρεσβύτης). Talvez a variante queira identificar alguém experiente. Já a Vulgata optou por “condutor” (*ductor*). O Pentateuco Samaritano, em harmonia com o TM<sup>L</sup>, sugere “por nossos olhos” (לְעֵינֵינוּ). Não há razão para desprezar o TM<sup>L</sup>, porque não há oposição entre as compreensões do substantivo (antecedido de preposição) em nenhuma das tradições elencadas no aparato: “olhos”, no contexto do v. 31, seria sinônimo ou uso metonímico de “condutor” e até mesmo de “alguém experiente” (um guia), o que atestaria a harmonia de todas as tradições aqui tratadas.

## 2. Delimitação do texto, estrutura e gênero literário

### 2.1 Delimitação

O livro de Números é difícil de ser estruturado. Há posições a favor de uma divisão tripartida e outras favoráveis a uma estrutura bipartida (SKA, 2002, p. 48-51). Se adotada a primeira posição, surgiriam as seguintes partes: a) Israel no Sinai (Nm 1,1–10,10); b) Israel em marcha (Nm 10,11–21,20); c) Israel nos territórios de Moab (Nm 21,21–36,13). Dentro da segunda proposta, considerando que o gênero do livro inteiro é o de campanha militar, a divisão seria em duas partes, respectivamente um plano de conquista bélica e a sua execução: Nm 1,1–10,10; 10,11–36,13 (KNIERIM, 2005, p. 22).

Ao se admitir a última proposta, o livro de Números poderia ser estruturado em duas partes: a) Nm 1,1–10,10: preparação da conquista; b) Nm 10,11–36,13: execução da conquista que, por sua vez, teria dois momentos: Nm 10,11–21,20: a marcha no deserto e Nm 21,21–36,13: o início da conquista (SKA, 2002, p. 50). Assim, Nm 10,29-32 está inserido no macroconjunto de Nm 10,11–36,13 e no microconjunto de Nm 10,11–21,20.

O contexto próximo precedente a Nm 10,11-28 trata dos últimos detalhes antes da partida: a elevação da Nuvem sobre a tenda da reunião e a ordem de marcha das tribos. Os personagens são: YHWH, Moisés e os filhos de Israel. Todo o contexto gira em torno da preparação final para a campanha. Ao final de Nm 10,28 encontra-se uma *setumah*, que marca a transição para a seção de Nm 10,29-32, onde os personagens centrais são Moisés e Hobab, havendo ainda menção a YHWH e a Israel (CLARK, 2005, p. 5). O tema foge ao contexto estrito dos últimos preparativos, pois a Nuvem já era guia do povo (Nm 9,15-23), mas, mesmo assim, Moisés apela a Hobab para guiá-los pelo deserto (Nm 10,31-32). Por fim, Nm 10,29 começa com um verbo no *wayyiqtol*, o qual realiza uma transição entre as duas seções: “e disse” (וַיֹּאמֶר).

O contexto próximo subsequente é Nm 10,33-36 e aparece marcado pela partida do Sinai, com o relato que descreve vivamente a função militar da Arca, como guia e protetora de Israel (MILGROM, 1990, p. 373). Nm 10,33-36 fecha o relato da ordem de marcha rumo a Canaã, sendo sucedida por um novo bloco (Nm 11-14), que trata das murmurações contra YHWH e Moisés, fazendo a transição de um estado de obediência e confiança para outro de questionamentos e oposições (LEVEEN, 2008, p. 67).

Enquanto Nm 10,29-32 destaca Moisés e Hobab, Nm 10,33-36 omite este último; em seu lugar, a Arca da Aliança é a protagonista, tendo Moises por coadjuvante. Moises é quem dirige as preces a YHWH. Nm 10,33 também se inicia com um verbo de transição no *wayyiqtol*: “e partiram” (וַיֵּצְאוּ). Não há uma *setumah* encerrando Nm 10,29-32, mas esta é colocada após Nm 10,34, separando a narrativa (Nm 10,33-34) da oração (Nm 10,35-36). Ao final de Nm 10,36, é posta uma *petuhah*, demonstrando o término da seção e início de outro contexto: o das murmurações contra YHWH (CLARK, 2005, p. 5).

Como Nm 10,29-32 interrompe uma série de observações quanto à ordem de partida e o repouso do povo (Nm 10,11-28), tema que é retomado em Nm 10,33-36, parece haver a possibilidade de que seja uma inserção entre essas duas seções (precedente e subsequente). Se Nm 10,29-32 fosse suprimido, a narrativa da partida do Sinai ficaria perfeitamente harmonizada e contínua. Destaque-se

que Nm 10,28 encerra-se com o mesmo verbo que inicia Nm 10,33: “partiram” (יָצְאוּ). O duplo uso deste verbo no *wayyiqtol* na terceira pessoa do masculino plural, parece servir como ponte entre Nm 10,28-33. Aliás, o verbo “partir” (יָצָא), de movimento, está presente doze vezes nas seções precedente e subsequente a Nm 10,29-32, que o contém uma única vez. Em lugar de “partir” (יָצָא), em Nm 10,29-32 o verbo “ir, andar” (הָלַךְ) foi usado quatro vezes.

A partir dos argumentos supracitados, Nm 10,29-32 parece ser um texto coeso, sem tensões ou rupturas. Essa coesão textual deve-se, ainda, à presença da conjunção כִּי (“porque”; “se”), concedendo conexão e uma lógica sequência entre as orações (vv. 29g, 30c, 31c e 32a).

## 2.2 Estrutura

Sob tal coesão, desponta uma possível estruturação para Nm 10,29-32. No v.29, o narrador apresenta o personagem Hobab, dizendo não só seu nome, mas também sua ancestralidade/clã, origem e relação com Moisés. Apresenta também o convite inicial de Moisés e a promessa de bênçãos por parte de YHWH. No v. 30 apresenta-se a reação de Hobab, recusando o convite de Moisés. Nos vv. 31-32, um novo convite de Moisés revela a razão: Hobab conhecia o deserto. A recompensa soa como justa retribuição pelo trabalho.

Se Nm 10,29 traz um convite e uma promessa de recompensa (A), Nm 10,31-32 teria um segundo convite e uma segunda promessa de recompensa (A’). Surge então que Nm 10,30 seria o centro de um quiasmo (B). Neste caso, qual seria a ideia central ao se destacar a recusa de Hobab? Seria a consciência de que YHWH era o melhor guia que os filhos de Israel poderiam ter, algo que (*a priori*) faltava a Moisés? Aceitar esse quiasmo implicaria dar a Hobab maior grau de fidelidade a YHWH que o próprio Moisés. Mas esse tipo de questão não seria estranho à Bíblia hebraica. Por exemplo, Jn 1 mostra que os marinheiros gentios eram mais fervorosos que o profeta Jonas.

Além disso, Nm 10,29-32 também poderia ser disposto em duas partes: a primeira narrativa e a segunda dialogal, com a devida divisão interna em forma de quiasmo:

1. Introdução, com apresentação de Hobab (v. 29a);
2. Diálogo entre Moisés e Hobab (vv. 29b-32);
  - A: Primeiro convite de Moisés com promessa a Hobab (v. 29b-g);
  - B: Recusa de Hobab (v. 30);
  - A': Segundo convite (súplica) de Moisés com promessa a Hobab (vv. 31-32).

Toda a seção transcorre com verbos que apontam para a ação e reação, tanto de Moisés como de Hobab, gerando dinâmica e interatividade entre os personagens centrais. A fala de Moisés é empregada no passado (vv. 29c.g), no presente (vv. 29b. e 31b-c) e no futuro (vv. 29d.f e 31c-32c), ritmando o nexos causal entre os acontecimentos sob o conteúdo do v. 29c: “ao qual disse-lhe YHWH” (אָז יְהוָה אָמַר יְהוָה אֵלָיו); “de modo que um sumário histórico contextualiza uma revelação profética” (FERNANDES, 2016, p. 123).

### 2.3 Gênero Literário

Quanto ao gênero literário, há um entendimento de que Nm 10 seria um capítulo épico, ao lado de Ex 1–20; 32–34; Nm 10–14; 16–17; 20–24; Dt 32–34, que contém grandes seções épicas dentro do Pentateuco. Tanto o livro de Êxodo quanto o de Números seriam obras épicas e relevantes para a fundação dos filhos de Israel como uma futura nação. O ciclo de Balac e Balaão (Nm 22–24) também se enquadra nesse gênero literário, que envolve apelo, resposta e devida recompensa.<sup>2</sup>

Em Nm 22–24 se encontram dois personagens centrais: Balac (rei de Moab) e Balaão (um profeta mesopotâmico). Balaão é alguém que escuta a voz de YHWH, mas em Nm 22,31 ele se torna um *roeh*, pois vê o Anjo de YHWH. Balac faz um apelo/súplica a Balaão para que amaldiçoe Israel (Nm 22,6). Balaão, escutando o Eterno, recusa o pedido de Balac (Nm 22,13). Uma nova súplica é feita em Nm 22,16. E uma promessa de recompensa é colocada às cla-

2. O gênero épico é uma história que versa sobre o destino nacional e as unidades legais completariam o quadro da identidade e missão dos filhos de Israel. Existe no gênero épico um herói nacional, o que parece ocorrer no livro de Números com Moisés (RYKEN, 2015, p. 46).

ras em Nm 22,17.

Portanto, assim como em Nm 10,29-32 há uma súplica, uma recusa e uma nova súplica com promessa de recompensa, em Nm 22,2-17 igualmente se encontra uma súplica, uma recusa e uma nova súplica com promessa de recompensa. Consequentemente, é possível sustentar que exista, nesses dois episódios, o gênero de súplica com promessa de recompensa.

### 3. Comentário

#### 3.1 Apresentação de Hobab (v. 29a)

A relação de Moisés com Hobab não é de parentesco sanguíneo, mas de afinidade legal.<sup>3</sup> No caso de parentesco, há os ascendentes (pais, avós etc.), os descendentes (filhos, netos etc) e os colaterais (irmãos, tios, sobrinhos e primos). No caso de afinidade legal, estão os sogros, cunhados, genros, noras, enteados etc. Esta distinção jurídica é importante na análise da relação entre Moisés e Hobab.

Hobab é apresentado na narrativa como “filho de Reuel, o madianita, sogro de Moisés” (בְּנוֹרְעִיָאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה), levando a crer que seria seu “cunhado” (MAINELLI, 1999, p. 161). Há, porém, múltiplos nomes atribuídos ao sogro de Moisés: Jetro, Hobab, Queni e Reuel.

O nome Jetro aparece em Ex 3,1; 4,18 e poderia estar relacionado a Jeter, como está citado em Jz 8,20. A raiz יתר tem significados amplos, em geral ligados à esposa (VARO, 2008, p. 96), e se refere a alguém ao qual Moisés se achega, convive, deixa e depois reencontra; há um paralelismo de ação entre o sogro e os irmãos de Moisés no Egito, de quem ele também havia deixado quando fugiu do Egito e a ordem de YHWH que a eles deveria retornar.

A conveniência do nome de Jetro, no contexto de Ex 4,18, parece bem clara, tendo em vista que Moisés vai até ele pedir para voltar ao Egito. Diferente do faraó, que não deixa Israel partir, Jetro autoriza que Moisés retorne ao Egito, le-

---

3. “São parentes as pessoas que descendem umas das outras ou de um tronco comum; no caso da afinidade, importa o que aproxima cada um dos cônjuges aos parentes do outro” (MADALENO, 2020, p. 864).



vando sua filha Séfora e seus dois netos, com um augúrio de paz. Assim se estabelece um laço mais forte que o de sangue entre sogro e genro (FERNANDES, 2016, p. 121).

Ocorre que em Ex 18,1-2.5-6.9-10.12 o sogro de Moisés é igualmente denominado Jetro e, em Ex 18,27, está dito que Moisés deixou seu sogro voltar para casa. Assim, se Jetro era o sogro, que retornou para Madiã e nada se afirma sobre um ulterior encontro entre os dois, como poderia ter reaparecido no acampamento dos filhos de Israel em Nm 10,29?<sup>4</sup>

A multiplicidade de nomes que são atribuídos ao sogro de Moisés no Pentateuco e no livro de Juízes traz dificuldades para se estabelecer o real laço de afinidade entre Moisés e Hobab. O substantivo *יָתֵר* poderia indicar sogro, cunhado ou outro parente da esposa. O uso da expressão “sogro de Moisés” (*יָתֵר מֹשֶׁה*) pode ser uma forma de se referir a dois personagens distintos: o sogro Reuel e o cunhado Hobab. Essa inconsistência de nomes pode indicar também a ocorrência de diversas tradições a respeito do personagem, não sendo suficiente para afetar a mensagem teológica da seção de Nm 10,29-32 (NGUYEN, 2017, p. 144; NOWELL, 2010, P. 48).

Segundo a tradição bíblica, não há concordância entre os textos que citam o sogro de Moisés. Jetro e Reuel (ou Raguel) são os nomes mais apresentados. Hobab poderia ser o cunhado de Moisés, irmão de Séfora. Mas o problema da definição volta a se agravar quando Jz 1,16 cita Hobab como sendo um quenita e Jz 4,11 diz que se tratava do sogro de Moisés.<sup>5</sup>

Talvez por isso tenham surgido tentativas de ler genro ou cunhado (*יָתֵר*) em

4. Viisto que a rebelião de Maria e Aarão contra Moisés deu-se por causa da sua mulher cuchia, pode-se pensar que Hobab seria seu sogro a partir de um novo casamento. O problema é que Hobab também é um madianita (OLSON, 2006, p. 69).

5. É possível que o nome de Hobab venha da raiz “amar” (*חָבַב*), significando alguém amado, amigo ou predileto. Só aparece no Pentateuco e é citado uma vez em Jz 4,11 (NGUYEN, 2017, p. 144). Na Bíblia de Jerusalém (1995, p. 375) usou-se Hobab; já na nova edição (2002, p. 349), em Jz 1,16 o sogro de Moisés é chamado de Queni (*קֵינִי*), mas parece mais adequado acreditar que Queni não se refira a um nome próprio, e sim a uma etnia: a dos quenitas (Jacob Malgrom lê como “cainitas” ao dizer que “Enock era quenita ou filho de Caim” (1990, p. 77), que eram um subgrupo dos madianitas. Em alguns manuscritos gregos está Hobab em Jz 1,16 e em Ex 2,18 o mesmo personagem é chamado de Reuel ou Raguel. Na Bíblia do Peregrino (1997, p. 423) está Hobab em Jz 1,16.

lugar de sogro (יָתֵד). Todavia, essa explicação se opõe a Ex 2,18; 3,1, que tratam o sogro como Raguel ou Jetro. A diferença de nomes parece ser fruto das diferentes tradições a respeito do mesmo fato, envolvendo um personagem ligado a Moisés (FERNANDES; GRENZER, 2011, p. 124).<sup>6</sup>

É possível, porém, identificar Hobab com o cunhado de Moisés, pois este encontrou sua esposa e seu sogro pela primeira vez após a sua fuga do Egito (Ex 2,15-22). Em Ex 4,20, depois de ter voltado ao Egito com a família e de tê-la, supostamente, enviado de volta ao seu sogro (Ex 18,2), Moisés, antes de chegar ao Sinai, se reencontrou, graças ao seu sogro, com sua esposa e seus dois filhos (Ex 18,1-6). O sogro aparece então, segundo tradições diferentes, com os nomes de Jetro ou Raguel/Reuel (PITKEANEN, 2018, p. 103-104).

De tudo o que foi apresentado, se pode chegar a algumas possíveis soluções para o impasse dos nomes: 1) Hobab e Jetro seriam a mesma pessoa e Raguel seria seu pai; 2) O substantivo יָתֵד significaria uma relação em função da noiva, por isso tanto “cunhado”, quanto “sogro”, razão pela qual Reuel se tornaria o pai de Hobab/Jetro e o sogro de Moisés; 3) Reuel seria o nome de um clã, como visto na associação com Madiã (Gn 25,3 segundo a LXX) e Edom (Gn 36,17; 1Cr 1,35-37). Então, יָתֵד no versículo deveria ser lido יָתֵדָה, “cunhado”, fazendo de Hobab o jovem espião do deserto, do clã madianita de Raguel, cunhado de Moisés.

Quanto ao fato de Hobab ser chamado de quenita, sendo um madianita, é possível esclarecer que Madiã era uma confederação de povos, da qual os quenitas eram um dos grupos integrantes (MILGROM, 1990, p. 78).

Outra questão seria a idade de Jetro: se ele já era avançado em anos, como poderia servir de guia a um povo numeroso nas estradas perigosas do deserto? Se Moisés tivesse ao menos oitenta anos nessa época, seu sogro talvez tivesse muito mais. Assim, se vivo, não teria condições físicas de fazer tamanha empreitada (apesar de que, pela fé, para o autor bíblico nada é impossível aos olhos de

---

6. Os antigos rabinos tinham clareza do problema e procuraram explicá-lo de diferentes modos. Numa tentativa de harmonizar os nomes Jetro e Hobab, o rabino Simón ben Yohay afirma que ambos eram nomes da mesma pessoa. Jetro porque foi citado na Torá e Hobab porque amou a Torá (VARO, 2008, p. 96).

Deus). Nesse sentido, Hobab em Nm 10,29 não poderia ser Jetro de Ex 3,1 ou Raguél de Ex 2,18, mas talvez filho deste ou daquele, dependendo da tradição.

Surge assim outra explicação possível para a inserção de Nm 10,29-32 entre as duas seções confrontantes. Muito além da questão dos nomes do sogro de Moisés, esse breve episódio destaca um pensamento teológico importante após a partida do povo e antes da menção à Arca: a escolha de Moisés de um guia para a viagem no deserto (NGUYEN, 2017, p. 144). Como em Ex 18,13-27 ouviu os conselhos de Jetro e os executou, de igual modo apresenta a sua confiança na destreza de Hobab para ajudá-lo na marcha pelo deserto.

### 3.2 Diálogo entre Moisés e Hobab (v. 29b-32)

Moisés, ao dizer a Hobab, “Nós estamos partindo para o lugar” (וְנִסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל־הַמָּקוֹם), parece querer transparecer que os filhos de Israel irão imediatamente para a Terra Prometida. Mas essa jornada, pelo que seguirá na narrativa, não será tão curta quanto se imaginava. O episódio catastrófico que decorreu após o retorno dos espiões (Nm 13–14), por certo, não poderia ter sido previsto por Moisés; menos ainda a séria consequência: quarenta anos no deserto, além da condenação de quase toda a geração dos líberos do Egito, com exceção de Caleb e de Josué (MILGROM, 1990, p. 79).

#### 3.2.1 Primeiro convite de Moisés com promessa a Hobab (v. 29b-g)

Até este momento Moisés convidara Hobab a acompanhá-lo na bondade de YHWH para com os filhos de Israel, sem apresentar sua real intenção. Talvez se valesse de laços de afinidade para convencer Hobab a segui-los. A missão do eleito, no caso Moisés, deve envolver toda a sua família. Algo parecido com o que ocorreu em Ex 4,19-23, pois sem a família: “a vida dos demais e suas agruras não recebem a devida atenção. Contar com a presença e o apoio da família é de fundamental importância para o eleito, mesmo sabedor de que os perigos se tornam maiores” (FERNANDES, 2016, p. 138).

A fé de Moisés, porém, não dispensa o uso da prudência. A atitude intransigente do faraó demonstrou a ele que não se pode ser inflexível diante da vontade

de YHWH. Para pensar no sucesso da missão, que trará bem aos outros, é necessário não renunciar a tudo de bom que a família representa. E Hobab, ainda que por afinidade, é um membro da família de Moisés por parte de Séfora.

A expressão “falou bem “ (דָּבַר טוֹב) é idiomática e exprime uma promessa e uma garantia para o futuro da parte de YHWH (NGUYEN, 2017, p. 144). Mas, quando Moisés promete a Hobab que ele e o povo lhe farão bem, não diz abertamente do que se trata. Poderia ser uma promessa de recompensa ou apenas a garantia de que seriam amigos na Terra Prometida.

A presença de Hobab no meio dos filhos de Israel, em teoria, não seria um problema, pois segundo Ex 12,38 subiu com Moisés e os libertos uma mistura de gente numerosa. Este dado permite dizer que entre os filhos de Israel estavam pessoas de outros povos que se beneficiaram do feito libertador de YHWH (PRIOTTO, 2014, 232-233).

### 3.2.2 Recusa de Hobab (v. 30)

A recusa de Hobab poderia soar como um ato de orgulho da parte do parente de Séfora, mas também é possível entender que Hobab sabia não fazer jus àquela recompensa prometida por YHWH aos filhos de Israel. Ele era estrangeiro e não destinatário da bênção. O benefício aludido por Moisés, porém, o colocaria dentro da promessa que fora feita a Abrão (Gn 12,1-3).

O motivo da recusa parece ter sido o desejo de voltar para casa, para estar perto de seus bens e de seus parentes. Hobab assim se reconhecera ligado a Moisés e ao seu povo apenas de modo indireto, pela relação de afinidade através de Séfora. Não sendo herdeiro da promessa, não poderia fazer jus a uma tal recompensa, ainda que fosse vista como um justo pagamento pelo serviço prestado.

Por outro lado, se Hobab reconheceu que YHWH já se apresentara como guia para Israel, através da Nuvem, sua atitude demonstra notável humildade e piedade. Seria ele mais sensato e fiel a YHWH que o próprio Moisés, vindo em

YHWH o condutor por excelência da marcha.<sup>7</sup> A resposta de um madianita, recusando seguir Moisés com os filhos de Israel, mas sendo colocado como participante da bondade de YHWH, amenizaria a visão exclusivista presente em Dt 18,9, transformando-a numa visão inclusiva (ADAMCZEWSKI, 2020, p. 161-162).

### 3.2.3 Segundo convite (súplica) de Moisés com promessa a Hobab (vv. 31-32)

Uma das questões centrais de Nm 10,29-32 é a insistência de Moisés junto a Hobab para servir de guia do povo na travessia pelo deserto. Por que Moisés teria apelado tanto? A Nuvem de YHWH não lhes seria suficiente?

Moisés, por certo, não ignorava os caminhos do deserto, conhecia as principais rotas. Haveria, então, uma razão maior para que ele ousasse depender da ação de Hobab? Talvez seja possível inverter a questão e dizer que Hobab, aceitando ser o condutor no deserto, poderia ter uma mais profunda experiência de fé em YHWH. A primeira recusa de Hobab e a insistência de Moisés seria como uma porta aberta para a sua conversão (LIENHARD; ODEN, 2001, p. 211).

Ainda que essa opinião seja sustentável, parece difícil de ser comprovada senão fazendo apelo, novamente, a Gn 12,1-3. Sentir-se indispensável seria motivo suficiente para um madianita deixar seus bens e parentes a fim de prestar um serviço que certamente não lhe seria conveniente? Acrescente-se a isso o fato de que Hobab tinha conhecimento das maravilhas que YHWH operara por Moisés, desde o Egito até o Sinai, pois estava junto ao povo. Ele jamais poderia ser o melhor guia para Israel, competindo com YHWH, um Deus capaz de prover tudo. A intenção mosaica de converter Hobab a YHWH parece mais fideísta que teológica.

Ao se perceber, porém, “o valor de ter um guia que conhece o terreno e a localização das fontes de água, Moisés pede a Hobab, seu sogro, para servir nessa função” (BAILEY, 2005, p. 450). Desse modo, é possível harmonizar a existência de Hobab como guia e de YHWH, pois assim como a libertação foi um

---

7. A comparação dessa opinião com o episódio de Jonas e os marinheiros pagãos (Jn 1) parece indicar mais uma precisa consciência da salvação universal, mitigando o exclusivismo de Israel (FERNANDES, 2010, p. 32-33).

feito de YHWH através da mediação de Moisés, a condução pelo deserto poderia ser, igualmente, outro modo de evidenciar o papel da mediação, inclusive através de um madianita. Essa causalidade dupla, humana e divina, é igualmente observada quando do envio dos espiões para explorar Canaã: em Nm 13,2 é YHWH quem ordena, enquanto em Dt 1,22 são os homens que o propõem (NGUYEN, 2017, p. 145).

Além disso, a Arca, sinal visível da presença de YHWH, também era uma espécie de guia para o povo. Hobab, então, não seria um guia no sentido estrito, mas continuaria sendo conselheiro de Moisés como foi no passado (Ex 18,17-24).

Nesse contexto, o uso de “sabes” (יָדַעַתְּ) adquire sentido especial no v. 31c: Hobab conhece mais que as estradas do deserto; ele é experiente nas estradas da vida e pode continuar colaborando com Moisés. Caso contrário, haveria um paradoxo teológico: como Israel poderia admitir um guia humano se já possuía um divino, simbolizado na Arca e visível na Nuvem? (MILGROM, 1990, p. 80).

Assim, é sustentável reconhecer a possibilidade da existência de duas tradições acerca da condução do povo pelo deserto. A justaposição destas, um guia humano e um divino, está presente tanto no tema do deserto quanto nas tradições da conquista da Terra Prometida.

O argumento inicial de Moisés pode ter sido os laços entre ele e Hobab, além de uma recompensa disponível a ser compartilhada num futuro brilhante. Apenas quando Hobab declina da oferta, Moisés expressa a necessidade mais profunda e realista de seus serviços.

Então, um estrangeiro madianita, aceitando guiar, estaria em conformidade com YHWH e a Torá, servindo de olhos para Moisés e o povo que lhe fora confiado. No momento em que a divindade repousava no Tabernáculo e o povo, liderado por Moisés, retomava as murmurações, que olhos extras seriam necessários? Os “olhos” de Hobab, isto é, de quem possuía uma qualidade visível aos olhos de Moisés e dos filhos de Israel, era característica que aquela geração não possuía (GRYLAK, 1988, p. 190).

Ainda que em tradições diferentes, o conselho de Jetro em Ex 18,17-24 e o

pedido de Moisés em Nm 10,29-32 se entrecruzam. Como Jetro não se deixou amedrontar com os desafios da vida nômade pelos caminhos do deserto, Moisés reconhece o valor de Hobab. Para além da diferença dos nomes, está Madiã representado em uma recíproca relação com os filhos de Israel. Este, apesar da força libertadora de YHWH, quando em marcha só sabia murmurar e recordar o que deixara no Egito. A figura do parente, aceitando ser guia, testemunhava o valor e o peso da liberdade.

Se Hobab não se considerou merecedor da recompensa de YHWH, isto é, tornar-se partícipe dos bens destinados aos filhos de Israel, revelaria que “a indefinição da promessa talvez reflita a condição anômala dos quenitas que residiam com Israel” (MILGROM, 1990, p. 78-79). O critério usado, “porque YHWH falou bem sobre Israel” (כִּי־יְהוָה דִּבְרַטוֹב עַל־יִשְׂרָאֵל:), muito provavelmente queria expressar os benefícios oriundos da fidelidade à aliança e, pelo texto, Moisés estaria propondo inserir Hobab e seus descendentes nesse pacto.

Não se sabe qual foi a última resposta de Hobab. O texto silencia. Talvez tenha sido positiva, razão pela qual se fez referência em Jz 1,16; 4,11 (L’HEUREUX, 2007, p. 205; VARO, 2008, p. 97). Em contrapartida, a omissão pode ser devida a um fator excludente, de modo que, uma vez entrados em Canaã, os descendentes de Hobab não se julgassem no direito de reivindicar uma propriedade entre os filhos de Israel. (MILGROM, 1990, p. 80). No conjunto, porém, a omissão atestaria a convicção de que Moisés e os filhos de Israel ainda podiam contar com a presença da Arca e a ação da Nuvem como guia, importando pouco a resposta de Hobab.

## Conclusão

Nm 10,29-32 interpela quem se aproxima academicamente do livro de Números ao se deparar com uma seção de apenas quatro versículos, servindo de aposto no relato da partida, com mudança de personagens, de gênero literário, de léxico e até mesmo de natureza verbal.

A intenção, por detrás desse breve trecho, não parece evidentemente clara. Nota-se que há um pêndulo entre a destreza prática, sinal de sabedoria de quem conhece o deserto, e a certeza da presença divina, condutora da história

(MAINELLI, 1999, p. 161). Então, o que foi acima apresentado no comentário é uma posição dentre tantas possíveis e válidas. É assim, porém, que a pesquisa bíblica progride, pois não há como colocar um ponto final.

Ao se considerar que o livro de Números se enquadra no gênero literário de campanha militar (SKA, 2002, p. 49), Nm 10,29-32 serviria como um oásis de paz contido em um diálogo de súplica, réplica e promessa de recompensa. Diante da liberdade da oferta está a liberdade da resposta positiva ou negativa. Se os bens prometidos aos filhos de Israel podem ser oferecidos a um madianita, abre-se ao estudioso das Sagradas Escrituras possibilidades de continuar encontrando tesouros literários e teológicos. Se os filhos de Israel, por vontade de YHWH e na obediência da fé, podem se tornar um reino de sacerdotes e uma nação santa, nada impede que um madianita experimente os benefícios sendo, ele mesmo, um benefício.

Hobab poderia então ser identificado como exemplo de estrangeiro que reconhece o Senhorio de YHWH e que se coloca como servidor aos seus propósitos, ainda que se julgue incapaz desse encargo e indigno de receber uma recompensa destinada aos filhos de Israel.

De qualquer forma, Nm 10,29-32, ainda que coeso, não é mera continuação narrativa, mas uma provável lição a ser percebida, assimilada, refletida e recordada pelas gerações futuras. A travessia do deserto da existência se faz na presença de YHWH, aceitando as mediações que oferece, sem as quais não se experimenta a largueza e a universalidade dos seus benefícios.

## Referências

- ADAMCZEWSKI, Bartosz. *Exodus-Numbers: A Hypertextual Commentary* (V. 26). Berlim: Peter Lang, 2020.
- BAILEY, Lloyd. *Leviticus-Numbers*. Macon: Smyth & Helwys, 2005.
- Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus 2002.
- Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 2022.
- BROWN, Francis; DRIVER, Samuel; BRIGGS, Charles. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Boston: Houghton and Mifflin



- Harcourt, 1907.
- CLARK, David. Delimitation Markers in the Book of Numbers. In: KORPEL, M.; OESCH, J. (Eds.). *Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets*. Assen: Koninklijke Van Gorkum, 2005. p. 1-20.
- FERNANDES, Leonardo A. *Jonas*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- FERNANDES, Leonardo A. *O êxodo da casa do sogro é prenúncio do êxodo do país opressor (Ex 4,19-23)*. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, ano XXIV, n. 87, p. 117-139, jan/jun., 2016.
- FERNANDES, Leonardo A.; GRENZER, Matthias. *Êxodo 18,27–15,22*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- GESENIUS, Wilhelm. *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 1979.
- GRYLAK, Moshe. *Reflexões sobre a Torá*. São Paulo: Sêfer, 1988.
- JOÜON, Paul; MURAOKA, Tamitsu. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2006.
- KAUFMAN, Stephen. *Targum Lexicon: a Lexicon to the Aramaic Versions of the Hebrew Scriptures from the Files of the Comprehensive Aramaic (CAL)*. Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 2004. Software Bíblico Logos. Versão 9.
- KAUFMAN, Stephen. *The Late Jewish Aramaic Version of the Pentateuch: from the Files of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project (CAL)*. Cincinnati: Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, 2005. Software Bíblico Logos. Versão 9.
- KNIERIM, Rolf; COATS, George. *Numbers*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2005.
- L'HEUREUX Conrad E. *Números*. Em: BROWN, Raymond E.; FITZMEYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo (Antigo Testamento)*. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2007, p. 198-221.
- LEVEEN, Adriane. *Memory and Tradition in the Book of Numbers*. New York: Cambridge University Press, 2008.
- LIENHARD, Joseph; ODEN, Thomas. (Eds.). *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2001.
- MADALENO, Rolf. *Direito de Família*. Rio de Janeiro: Forense, 2020.
- MAINELLI, Heleno K. *Números*. Em: BERGANT, Dianne – KARRIS, Robert J. (orgs.). *Comentário Bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 145-185.
- MILGROM, Jacob. *Numbers (The JPS Torah Commentary)*. Filadelfia: JPS, 1990.

- NGUYEN, Dinh. *Numeri: Introduzione, traduzione e commento*. Milano: San Paolo, 2017.
- NOWELL, Irene. *Numbers*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2010.
- OLSON, Dennis T. *Numeri*. Torino: Claudiana, 2006.
- PITKEANEN, Pekka. *A Commentary on Numbers: Narrative, Ritual and Colonialism*. New York: Routledge, 2018.
- PRIOTTO, Michelangelo. *Esodo*. Milano: Paoline, 2014.
- RYKEN, Leland. *Literary Introductions to the Books of the Bible*. Wheaton: Crossway, 2015.
- SKA, Jean. *Introduzione alla Lettura del Pentateuco: chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*. Bologna: EDB, 2002.
- VARO, Francisco. *Números*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2008.

## Resenha

*Diccionario Bergoglio: las palabras clave de un pontificado*

*\*Rodolfo Gasparini Morbiolo*

*\*\*Ney de Souza*

### **A Igreja caminha para as etapas finais do papado de Francisco.**

**H**oje na altura dos seus 85 anos, após quase 10 anos de pontificado, mostra-se inevitável que perspectivas futuras comecem a desenhar-se em todos os ambientes da eclesialidade, como ainda o esforço de conservar os princípios com os quais enriqueceu o magistério petrino.

O Papa Argentino ainda pode permanecer muito tempo ocupando o 266º lugar na sucessão de São Pedro; de fato, a vitalidade e os ideais de governo que foram assinalados pelos documentos universais e particulares já publicados, como pelos inúmeros diálogos e entrevistas, por vezes, aos olhos fundamentalistas, impertinentes, ainda provocam os ânimos dos insensatos, e vida acadêmica ativa em inúmeros centros

*\*Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Professor no Instituto de Teologia “São João Paulo II” da*

*Arquidiocese de Sorocaba/SP. Contato: [rodolfo.morbiolo@gmail.com](mailto:rodolfo.morbiolo@gmail.com)*

*Doutor em História Eclesiástica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG-Roma),  
Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP).  
Contato: [nsouza@pucsp.br](mailto:nsouza@pucsp.br)*

Revista de Cultura  
Teológica

*Texto enviado em  
23.03.2022*

*Aprovado em  
19.09.2022*

*Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022*



*Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP*

de conhecimento; além de acrescentar ao ambiente eclesial expressões de efeito, neologismos, que conjugam um novo vocabulário Bergoglio-Francisco, cuja origem remete à sua larga experiência de episcopado. Um episcopado à sombra das referências delineadas pelo Concílio Vaticano II, acrescidas da experiência pastoral e mística de um jesuíta, cuja vida vivida na fé, apresenta-se como a melhor definição de suas crenças e a forma de seu magistério.

Pautado neste anseio de reunir as expressões chave de Bergoglio-Francisco, **Francesc Torralba Roselló** (Barcelona, 1967), doutor em filosofia e teologia (pedagogia, história, arqueologia e artes cristãs), e professor de filosofia e antropologia da Universidade Ramon Llull de Barcelona, e consultor do Pontifício Conselho para Cultura, concretizou-o na publicação em espanhol aqui apresentada, o “Diccionario Bergoglio: las palabras clave de un pontificado” (a Editora Vozes, possui hoje em seu catálogo, pelo menos três obras do autor publicadas em português brasileiro; a obra aqui resenhada, porém, não tem previsão de publicação no Brasil, conforme consulta à editora. Um elenco completo das suas publicações e artigos, pode ser verificado em sua página oficial: [www.francesctorralba.com](http://www.francesctorralba.com)).

O “Diccionario Bergoglio”, como foi apresentado pela mídia vaticana ([www.vaticannews.va/pt](http://www.vaticannews.va/pt)) em seu lançamento é uma viagem nas palavras do atual Papa para compreender sua profundidade; um verdadeiro itinerário nas expressões cunhadas por Francisco que se tornaram centro epistemológico de seu magistério, nova síntese de conceitos elevados e facilmente acessíveis a todos.

A obra também tem prólogo do jesuíta, jornalista e midiático Antonio Spadaro, diretor de “La Civiltà Cattolica”, veículo de comunicação italiano que se tornou indispensável na defesa e apoio do Papa Francisco desde os inícios do Pontificado. No prólogo, Spadaro recupera o que depois o próprio Papa Francisco enfatizará na encíclica “Fratelli tutti”, isto é, o desafio atual do esvaziamento do sentido das grandes palavras, e sua contínua abstração formalista, como se não estivessem enraizadas na condição de vida, histórica e real. Tal nominalismo tende a reduzir Jesus Cristo apenas a uma ideia, pervertendo o cristianismo em uma ideologia, “palabras sin peso proprio, palabras que no hacen carne”. Como

ressalta Spadaro, este princípio epistemológico do pensamento do Papa tem raízes longínquas na experiência pastoral de Bergoglio como Arcebispo de Buenos Aires (1999). E desafia os estudiosos do Papa Francisco, inclusive o autor do “Diccionario Bergoglio”, a abordar sua prosa com uma análise ao mesmo tempo poética e linguística, que respeite sua sabedoria e espontaneidade na arte da comunicação, levando em conta que o Papa não fala apenas com palavras, mas com toda a sua corporeidade, envolvendo-se com as palavras que anuncia.

Não obstante a discreta crítica de Spadaro, honestamente transcrita a modo de prólogo, a obra de Torralba apresenta-se como uma espécie de dicionário que reúne alguns neologismos usados pelo Papa Francisco em sua vasta experiência de proclamador do Evangelho de Jesus aos novos destinatários, atuais, da Igreja de Cristo. Como todo neologismo, as expressões bergoglianas não são novas, pois já existem formalmente nas línguas atuais, mas recebem novo conteúdo, próprio do seu ensinamento, histórico e concreto, vivencial e real, jamais guiadas pela mera necessidade de comunicar, mas pela exigência de impetrar por meio das palavras, a fé crida e vivida, primeiro pessoalmente, depois ensinada ao próximo.

Sem dúvida alguma, a expressão “alzhéimer espiritual” é uma das mais sonantes. Tal expressão jamais foi usada por seus antecessores. Nos lábios do Papa Francisco, fala da doença do esquecimento e da perda da identidade, que acomete pessoas e grupos, convidando à redescoberta da alma cristã, ao lado das raízes judias e muçulmanas, com seus valores éticos e espirituais, edificadores do humanismo sobre o qual se constrói a civilização. O sentido desta expressão convida à integração dos planos espiritual, ecológico e pessoal da existência, pois os valores éticos e espirituais estão a serviço do cuidado que o ser humano deve ter para com a obra do Criador colocada em suas mãos, a Casa Comum e a humanidade, passando pelo resgate da memória histórica dos antepassados pessoais e coletivos, pais, avós e aqueles que transmitiram com sua vida e exemplo a fé e seus valores, cuja catequese ainda tem vitalidade na fase atual do magistério do Papa Francisco.

Ao lado do “alzhéimer espiritual”, é possível ler o chamado à saída de si

mesmo (“salida de si”), e a ruptura com a doença da autoreferencialidade, pessoal ou comunitária. Uma nota que homenageia o chamado à evangelização “ad extra” do pós-Vaticano II. Uma Igreja menos autoreferencial mostra-se como mãe solidária atenta às necessidades urgentes e atuais de seus filhos e de toda a humanidade. O ser humano menos autoreferencial mostra-se sempre aberto ao próximo na amizade e na fraternidade, sempre solidário.

De fato, o esforço de Torralba em seu “Diccionario Bergoglio” tem limites, pois a proatividade criativa do Papa Francisco parece sem limites até agora. A obra publicada no espanhol em 2019, prescinde o conteúdo da encíclica “Fratelli tutti” (2020), carta magna que convida à Igreja à amizade social e à fraternidade universal, e dos desenvolvimentos do convite à redescoberta da sinodalidade eclesial. Não obstante este entrave de síntese de um pontificado ainda em processo, as raízes profundas dos conceitos e princípios que pululam o magistério em andamento do Papa Francisco, parecem solidamente nutridas dos neologismos anotados no texto de Torralba; entre eles: a superação da globalização da indiferença pela globalização da solidariedade na Casa Comum da humanidade, expressão de misericórdia para com as periferias da existência e do mundo, nutridora de uma verdadeira revolução da ternura e da cultura do encontro, nas quais o perdão se manifesta como a forma mais edificadora do amor.

## **Papa Francisco, por vezes, foi incompreendido.**

O desafio de sintetizar o conteúdo da fé em novas formas de linguagem, carrega consigo o risco da incompreensão. Nem sempre é possível explicar tudo nos mínimos detalhes, ainda mais quando se está em um avião de volta para casa, sob o peso do cansaço de viagens apostólicas; cansaço que nunca impediu o Papa de responder aos jornalistas e articulistas, sedentos da sua sabedoria e de uma atenção jamais prestada com tanto esmero na história da Igreja, nesta virada de milênio. Tampouco a mídia oportunista deixou de ser um obstáculo à compreensão da pregação do Papa, publicando e exibindo em manchetes apenas aquilo que chamava a atenção dos ávidos aos espetáculos, verdadeiros reduativismos de suas falas e ensinamentos.

Para além do risco de incompreensão, o Papa Francisco assume o desafio,

com evidente criatividade, e Torralba o ressalta, de repensar e repropor a fé, não pela mudança do conteúdo imutável, mas inculindo seu conteúdo em formas novas, por assim dizer, evangelizando-as a partir de dentro; ou ainda, engravando-as da fé cristã e recuperando-lhes a identidade humana, de uma linguagem que provém da realidade. Nada mais próximo dos ideais de inculturação próprios da nova evangelização. E o faz com a competência de alguém que se vê guiado pelo Espírito Santo, tirando o novo e o velho, dos tesouros imensos da Igreja, que continua a ensinar sem medo em novas formas, como um filho bom e fiel.

## Referência

RESENHA: TORRALBA, Francesc. *Diccionario Bergoglio: las palabras clave de un pontificado*. Madrid/ES: San Pablo, 2019 (342p.; ISBN 978-8428557740).

## Resenha

### A “Cura” da Casa Comum: ano especial da *Laudato Si’* e os desafios do Sínodo para a Amazônia

\*Luis Gabriel Provinciatto

**S**e o título já anuncia o tema, é por meio do subtítulo, no entanto, que se percebe, de imediato, as duas balizas norteadoras do trabalho organizado por Elizeu da Conceição e José Aguiar Nobre: a Carta Encíclica *Laudato Si’*, do Papa Francisco, publicada em 2015, e o Sínodo para a Amazônia, do qual decorre a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia* (2020). Engana-se, porém, quem imagina que este é um trabalho que se põe a comentar um e outro documento pontifício. Tampouco se trata de uma obra escrita desde única e exclusivamente o ponto de vista teológico. A “cura” da casa comum é um trabalho plural, pois, no que diz respeito às perspectivas de leitura apresentadas, encontram-se as contribuições de especialistas das áreas de teologia, filosofia, medicina, nutrição e relações internacionais. O tema da cura/cuidado da Casa Comum em momento algum sai de foco, logo, ele atravessa a obra como um todo e, cientes do limite

\*Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Professor da Faculdade de Filosofia Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Contato: [lgprovinciatto@hotmail.com](mailto:lgprovinciatto@hotmail.com)

# Revista de Cultura Teológica

Texto enviado em  
25.02.2022

Aprovado em  
19.09.2022

Ano XXX - Nº 102  
Mai - Ago 2022



Programa de Estudos  
Pós Graduação em  
Teologia - PUC/SP



das contribuições, os organizadores não esperam que a obra se esgote em si mesma, mas, antes disso, que convide ao diálogo, à percepção de uma necessária mudança paradigmática no modo de relação com a Terra e, enfim, que possibilite “uma esperança geradora de vida” (Conceição; Nobre, 2021: 20).

A obra é aberta com um *Prefácio*, assinado por Afonso Murad, que fala brevemente das raízes latinas do termo *cura*, da origem do termo *Casa Comum* e de uma das principais intuições da *Laudato Si'*: a simultaneidade entre o cuidado da Casa Comum e o da humanidade, o que evidencia a assunção de um dos principais princípios da *deep ecology*, a saber, que “cada criatura tem valor em si mesma, e não pela eventual utilidade para os humanos” (Murad, 2021: 9).

Composta por nove capítulos, dispostos em três partes, cada qual com três capítulos, a presente obra pretende, em primeiro lugar, “diagnosticar” a necessidade de curar/cuidar da Casa Comum, não só para sanar “doenças”, mas para mostrar as causas disso de que ela sofre. Posteriormente, o olhar se volta para a presença temática do cuidado na tradição cristã, mais especificamente, em dois padres do período Patrístico, Gregório de Nissa e Agostinho de Hipona, e no texto bíblico do bom Samaritano, lendo-o desde uma perspectiva ecológica. A terceira parte, por sua vez, tem uma preocupação eclesiológica, visando demonstrar, por um lado, a inserção da *Laudato Si'* e do Sínodo para a Amazônia na esteira do Concílio Vaticano II e, por outro, destacar a(s) novidade(s) – e o(s) alerta(s) – específicos de ambos os documentos, que reivindicam “uma nova cosmologia do magistério eclesial” (Conceição; Nobre, 2021: 17).

*Nutrição e medicina: agrotóxico, riscos e cuidados*, de Gisele Farias e Solange Cravo Bettini, é o capítulo inicial e nele as autoras, após apresentarem uma definição técnica de agrotóxico e uma breve descrição dos principais tipos utilizados no Brasil, expõem os riscos e as possíveis consequências de sua ingestão para o corpo humano, classificando-as em agudas, subagudas e crônicas. Aí também se apresentam dados do consumo de agrotóxicos no Brasil, destacando, por exemplo, que “os brasileiros ingerem aproximadamente 7 litros de agrotóxicos por ano” (Farias; Bettini, 2021: 36). Expõem, por fim, seis medidas que auxiliam na prevenção dos danos causados pela ingestão excessiva de alimentos

com agrotóxicos e ainda indicam três medidas para reduzir a quantidade de agrotóxicos nos alimentos.

O segundo capítulo, O anel de Gíges e as superpotências: ética ambiental e Realpolitik no interesse pelos recursos naturais sul-americanos, de Marcos Mueller Portugal, oferece uma introdução às duas principais diretrizes que norteiam o *modus operandi* das superpotências, a saber, o realismo e o idealismo político, e, com isso, auxilia na compreensão filosófico-política do funcionamento das relações internacionais. Propondo-se a mostrar os interesses políticos das superpotências em relação aos recursos naturais sul-americanos, o autor pretende estabelecer uma analogia com a história do “anel de Gíges”, narrada no segundo livro d’A República, de Platão, com vistas a argumentar a favor da hipótese de que “as superpotências, encontrando-se acima da lei internacional, permitem-se agir como um Gíges” (Portugal, 2021: 47), que, tendo encontrado um anel que lhe deixa invisível, age moralmente somente por conveniência. Para comprovar o interesse de superpotências no continente sul-americano, Portugal destaca a extração de prata em Potosí a partir do século XVI e, mais recentemente, o interesse na Floresta Amazônica, no petróleo da Venezuela e, por fim, na ainda não explorada mina de lítio presente no Chile.

É a partir desse mapeamento que o autor descreve, em primeiro lugar, o realismo e seu respectivo *modus operandi*, a *Realpolitik*, concluindo: “para os realistas, não há na prática isonomia e moralidade internacionais” (Portugal, 2021: 63). As bases para tal afirmação são encontradas nos vários exemplos trazidos pelo autor, sobretudo, na ênfase dada no modo como se concebeu as relações externas da principal superpotência mundial no século XX, os EUA. Posteriormente, o autor também traz uma descrição precisa, embora mais sucinta, do idealismo nas relações internacionais e de como ele “auxilia” no desenvolvimento de uma ética ambiental. Contudo, alerta-se que o idealismo não pode ser entendido como sinônimo de uma pura intenção de salvar o planeta: “ser idealista nas relações internacionais não significa ser incapaz de pensar estrategicamente, mas estabelecer determinados fins ideológicos ou éticos como objetivos de altíssimo valor, aos quais todas as ações se voltam como meios” (Portugal, 2021: 71). Destaca, por fim, que o principal ponto de divergência entre realistas e ide-

alistas está na consideração de “valores extra estratégicos” (Portugal, 2021: 68) no momento das decisões e das ações a serem realizadas, o que, de certo modo, em teoria, inibe que as superpotências ajam como Giges, isto é, moralmente apenas quando lhes convier.

Concluindo a primeira parte, Giovanni Meinhardt faz um mapeamento daquilo que denomina de *Uma época viral*, em contraposição àquilo que Byung-Chul Han, em *Sociedade do cansaço*, chama de época neuronal. Para tanto, convocando uma literatura atualizada e diversificada que já alertava a respeito da possibilidade da ocorrência de uma pandemia causada por um vírus, o autor relata os vários exemplos – desde a gripe espanhola até o surto de ebola – que justificam essa “época” ser caracterizada como “viral”. Além disso, concentrando-se na pandemia de Covid-19, destaca a ignorância, a defesa das medidas de proteção e a negação do vírus como reações diversas diante de uma mesma situação, mas, o ápice do capítulo está nas lições aprendidas diante do desafio imposto pela pandemia, destacando-se: o reconhecimento de uma visão holística, na qual tudo está interligado, a percepção de que se desconhece a biodiversidade da natureza, insistindo na ideia que ela é um estoque infinito, e o conhecimento do tipo de urgência causada pelo vírus da Covid-19, que não pode ser classificada nem como ordinária nem como extraordinária, mas como extrema, o que, por fim, reivindica que se pense a saúde coletivamente e exige a “construção de uma nova forma de relação mútua entre o humano e a natureza, ou seja, [uma relação] permeada pelo diálogo de convívio” (Meinhardt, 2021: 104).

*O saber cuidar entre ortodoxia e ortopraxia, em fragmentos de Gregório de Nissa*, de Rodrigo Pires Vilela da Silva, inaugura a segunda parte da obra. Trata-se de um texto teológico que apresenta, sucintamente, a exposição de Gregório de Nissa a respeito da ortodoxia e como, a partir disso, é possível perceber, desde o período patrístico, uma concepção teológico-cristã de cuidado, que, entretanto, não aparece trabalhada conceitualmente pelos Padres da Igreja. Logo, não se deve esperar encontrar nesse período nenhum tratado a respeito do tema, mas, antes disso, o seu desenvolvimento por meio de uma ortopraxia. Nesse cenário, interessa a Vilela da Silva pensar como é possível conceber o cuidado em Gregório de Nissa. Para tanto, o autor expõe os “fundamentos epistemológicos

de Gregório” (Silva, 2021: 119-123) com vistas a sintetizar um método – composto por três etapas – para a adequada prática do cuidado, alcançada a partir da apreensão das coisas como elas são, ou seja, “como o próprio Deus as fez: boas” (Silva, 2021: 125). Contudo, o autor não se limita a somente expor as etapas componentes do método de Gregório de Nissa, mas a atualizá-las tendo em vista as necessidades hodiernas dos mais pobres – as viúvas e os órfãos de nosso tempo –, mostrando que não há cisão entre o adequado culto a Deus (ortodoxia) e o adequado cuidado com o próximo, o que se mostra, hoje em dia, como uma adequada prática (ortopraxia) em relação aos mais pobres.

O quinto capítulo, *O mal e a liberdade: do alerta de Agostinho ao hoje*, assinado por Danilo Eduardo Vieira, aborda um ponto também muito caro à tradição cristã e às circunstâncias de nosso tempo: a origem do mal. O autor a expõe a partir do percurso agostiniano, destacando não só o tema do mal, mas também o do livre-arbítrio e o modo como eles se implicam. Mesmo não fazendo uso de investigações mais recentes e mais específicas a respeito da obra de Agostinho de Hipona, Vieira faz uma exposição temática bastante coerente no interior do pensamento agostiniano, pondo-a a par – atualizando-a, portanto – da ideia de cura/cuidado da Casa Comum por meio da seguinte pergunta: “como explicar que justamente aqueles encarregados da guarda e do cuidado [da Casa Comum] se tornam os principais destruidores da natureza?” (Vieira, 2021: 135).

Dayvid da Silva, em *A parábola do bom Samaritano numa perspectiva ecológico integral*, realiza uma hermenêutica do texto bíblico de Lc 10, 30-35 à luz da ecologia integral. Para tanto, em primeiro lugar, o autor apresenta a parábola e suas personagens, oferecendo três interpretações possíveis: uma cristológica, na qual o bom Samaritano é Jesus Cristo e o homem à beira da estrada é a humanidade; outra eclesiológica, destacando a Igreja como a hospedaria como local onde é continuado o processo de cura/cuidado daquele que é socorrido pelo Samaritano; por fim, apresenta a perspectiva escatológica, na qual a vida eterna é “a recompensa da ação misericordiosa” (Silva, 2021: 172): o Samaritano, ao cuidar do próximo, cumpre o que está prescrito na lei, evidenciando que “a vida eterna exige o movimento para o próximo” (Silva, 2021: 172). Posteriormente, o autor propõe a seguinte leitura da parábola: o “próximo” é a própria Terra,

como Casa Comum, que, conforme diz o texto bíblico, “sofre em dores de parto” (Rm 8, 22). Em sua abordagem ecológico integral da parábola, Silva evidencia a relação do ser humano com a Terra, constatando, posteriormente, as feridas que há nessa Casa Comum e indicando a necessidade de curar/cuidar, de um cuidado que visa toda criatura e não só o ser humano, pois “toda a criação necessidade de uma redenção” (Silva, 2021: 181). Conclui retomando a perspectiva eclesial de leitura da parábola, atualizando-a e mostrando, com isso, a função da Igreja nesse cuidado com a Casa Comum.

A parte final da obra é iniciado com o capítulo *Concílio Vaticano II: diálogo e cuidado pela vida na América Latina*, assinado por Felipe Cosme Damiano Sobrinho. Seu objetivo é apresentar contextualmente o cuidado pela vida como um tema constante e de primeira ordem já desde a Encíclica *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, tendo sido enfatizado no Concílio Vaticano II, chegando até à *Laudato Si'*. O capítulo se desenvolve a partir de uma breve historiologia que culmina na realização do Vaticano II e nas duas principais ideias propostas pelos dois papas que o realizaram: *aggiornamento*, de João XXIII, e *diálogo*, de Paulo VI. A partir disso, o autor utiliza os dois conceitos como chave de leitura para ler, entender e apresentar a teologia desenvolvida no contexto latino-americano, destacando que aqui “a cristologia e a eclesiologia apresentam o cuidado com a vida além das instituições” (Damiano Sobrinho, 2021: 211). Tem-se, dessa maneira, um capítulo que auxilia no adequado entendimento do contexto de surgimento e da pertinência eclesial da *Laudato Si'* e do Sínodo para a Amazônia.

*Laudato Si': reflexões e interações*, de José Aguiar Nobre, o penúltimo capítulo da obra, é o único que lida exclusivamente com a Carta Encíclica de 2015. O autor, no entanto, não a lê de ponta a ponta, mas destaca o capítulo intitulado *O Evangelho da criação*, realizando um diagnóstico amplo do que está acontecendo com a Casa Comum e já indicando a necessidade de uma mudança de paradigma: do tecno-econômico para o do cuidado. O paradigma do cuidado, porém, não nega os avanços tecno científicos, tampouco parte da oposição entre ciência e religião. De acordo com Nobre, *O Evangelho da criação* ensina a todos que “a ciência e a religião, que oferecem diferentes abordagens da realidade, podem e deve entrar em um diálogo intenso e frutuoso para o bem de toda a criação”

(Nobre, 2021: 223). Essa mudança paradigmática, por sua vez, só poderá ocorrer vinculada a um tripé sustentador: uma nova antropologia, uma nova educação, pautada na relação entre as pessoas e a Casa Comum e que seja capaz de promover um “olhar de conjunto, uma vez que a falta de um sentido de totalidade gera a fragmentação do saber” (Nobre, 2021: 236), e uma ecoespiritualidade.

O capítulo final, assinado por Elizeu da Conceição, *O Sínodo da Amazônia e a ética do cuidado: a Amazônia clama por uma resposta concreta e reconciliadora*, traça um panorama do Sínodo, apontando, inclusive, as posições contrárias à sua realização por parte do governo brasileiro e de membros da própria Igreja. A intenção do autor, no entanto, é destacar o foco do Sínodo: ir em direção “à escuta do grito das populações, o grito da Igreja local e o grito do território” (Conceição, 2021: 254). Para tanto, “não se pode fazer somente uma descrição dos povos e da realidade, mas escutar aquela realidade deixando-os falar” (Conceição, 2021: 254). Por isso, o principal mérito do capítulo está na articulação feita entre o Sínodo e uma “nova ótica” – a de Francisco –, que dá origem a uma “nova ética” no interior da Igreja, a do cuidado. É a partir dessa nova ótica que são propostos alguns princípios teológicos para a evangelização na Amazônia: a *missio Dei* ao invés da *missio ecclesiae*, a atenção teológico-pastoral à ministerialidade e, por fim, “a necessidade de adotar um modelo antropológico, aquele vocacional, porque, através de sua compreensão, entende-se que a relação com o outro não pode ser instrumentalizada” (Conceição, 2021: 260). Diante desse cenário, entende-se o porquê de o Sínodo não só clamar por respostas, mas reivindicá-las, sendo, portanto, um importante instrumento na defesa da vida e na promoção de uma ética do cuidado.

Os organizadores, por fim, apresentam uma palavra conclusiva, destacando novamente a importância da ética do cuidado como parâmetro necessário para as decisões das ações humanas no interior da Casa Comum, algo retomado por Joana T. Puntel no *Posfácio*, sinteticamente. Do ponto de vista orgânico da obra, porém, ficou ausente justamente um trabalho ou até mesmo uma parte dedicada à ética do cuidado, que deveria ter sido tematizada objetivamente e não apenas transversalmente em um ou dois capítulos. Infelizmente, aqueles que não estão familiarizados com o termo ou até mesmo com o cuidado como categoria teo-

lógica, filosófica e/ou antropológica podem ficar sem uma baliza mínima para entender o que é, quais as características e o porquê de uma ética do cuidado frente aos desafios impostos pelo nosso tempo. Do ponto de vista teórico, essa é uma ressalva a ser considerada no que diz respeito à economia da obra, mas não é algo que impossibilita a leitura e a compreensão dos capítulos, tampouco desqualifica o trabalho organizado por Elizeu da Conceição e José Aguiar Nobre, do qual se recomenda a leitura e a análise.

## Referência

Resenha do livro: CONCEIÇÃO, Elizeu da; NOBRE, José Aguiar (org.). *A “cura” da casa comum: ano especial da Laudato Si’ e os desafios do Sínodo para a Amazônia*. São Paulo: EDUC; Paulus, 2021. 286p.